

# nurt SVD

PÓŁROCZNIK  
MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY



TATARZY  
I TATARZY  
POLSCY

rocznik 51 zeszyt 2/grudzień 2017 tom 142

**„NURT SVD”** jest misjologiczno-religioznawczym czasopismem Polskiej Prowincji Księży Werbistów. Ukazuje się od 1967 roku – jako kwartalnik (do 2008 roku), następnie jako półrocznik. Pierwotną wersją periodyku jest publikacja papierowa; wersja internetowa dostępna jest na: [www.nurtsvd.pl](http://www.nurtsvd.pl)

#### **WYDAWCA**

Verbinum / Wydawnictwo Księży Werbistów  
ul. Klasztorna 4 / 86-134 Górna Grupa – Dragacz  
tel. 52 330 63 03 / e-mail: [wydawnictwo@verbinum.pl](mailto:wydawnictwo@verbinum.pl) / <http://www.verbinum.pl>

#### **RADA NAUKOWA**

dr Fabrice Blée, prof., Uniwersytet św. Pawła, Ottawa (Kanada)  
ks. dr hab. Józef Glinka SVD, prof., Uniwersytet Airlangga, Surabaja (Indonezja)  
ks. prof. dr hab. Jan Górski, Uniwersytet Śląski, Katowice  
ks. dr Janusz Kucicki SVD, prof., Uniwersytet Nanzan, Nagoja (Japonia)  
ks. prof. dr hab. Piotr Nawrot SVD, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań  
ks. dr hab. Jacek J. Pawlik SVD, prof., Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn  
ks. dr Marek Rostkowski OMI, prof., Uniwersytet Urbaniana (Watykan)  
ks. dr hab. Jarosław Różański OMI, prof., Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa  
ks. dr Paul B. Steffen SVD, prof., Uniwersytet Urbaniana (Watykan)  
prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa  
ks. dr Jerzy Skrabania SVD, prof., Phil.-Theol. Hochschule, St. Augustin (Niemcy)  
ks. dr hab. Józef Urban, prof., Uniwersytet Opolski, Opole

#### **REDAKCJA**

Adam Michałek (redaktor naczelny), Małgorzata Tytko (sekretarz redakcji), Marek Adamczyk, Damian Cichy, Jacek Gniadek, Stanisław Grodź, Antoni Jucewicz, Andrzej Miotk, Szczepan Szypra, Tomasz Szyszka, Stanisław Wargacki, Adam Wąs

#### **KOREKTA I OPRACOWANIE REDAKCYJNE**

Zbigniew Ambrożewicz, Anna Grabowska, Anna Marciszewicz, Paweł Sokółowski

#### **RECENZENCI**

Zob. <http://www.nurtsvd.pl/>

#### **ADRES REDAKCJI**

Pieniężno Pierwsze 19 / 14-520 Pieniężno  
tel. 55 242 92 28 / e-mail: [ad.michalek@gmail.com](mailto:ad.michalek@gmail.com) / ISSN 1233-9717

#### **PROJEKT OKŁADKI**

Sławomir Błażewicz / [sblazewicz@wp.pl](mailto:sblazewicz@wp.pl)

#### **SKŁAD I DRUK**

Zakład Poligraficzny „Spręcograf” s.c., Spręcowo 17 A / 11-001 Dywity  
tel. 89 512 00 92 / e-mail: [druk@sprecograf.pl](mailto:druk@sprecograf.pl)

Nakład: 200 egz.

## SPIS TREŚCI / TABLE OF CONTENTS

## OD REDAKCJI / EDITORIAL

## Tatarzy i Tatarzy polscy / Tatars and Polish Tatars

**Aldona M. Piwko**

Związki i stowarzyszenia tatarskie w Polsce  
*Tatar Unions and Associations in Poland* 10

**Rafał Berger**

Maciej Musa Konopacki i jego korespondencja  
*Maciej Musa Konopacki and his correspondence* 26

**Piotr J. Krzyżanowski, Aleksander Miśkiewicz**

Osadnictwo tatarskie w Gorzowie Wielkopolskim  
*Tatar Settlements in Gorzów Wielkopolski* 43

**Edyta S. Dzwonkowska**

Henryk Sienkiewicz – Tatar z pochodzenia?  
*Henryk Sienkiewicz – descendant of Tatars?* 60

**Magdalena Lewicka**

Nuska ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku.  
Identyfikacja – klasyfikacja – charakterystyka  
*Nuska from the Białystok Museum of History.*  
*Identification, classification and characteristics* 78

**Iwona Radziszewska**

Chamaity – tatarskie *silvae rerum*  
*Chamails – Tatar silvae rerum* 92

**Katarzyna Warmińska**

Polish and Lithuanian Tatars. One history and two stories 111

**Галина Мишкинене**

Хамайл литовско-польско-белорусских татар из частной  
коллекции: филолого-текстологический анализ  
*Text criticism and philological analysis of the chamaït*  
*of the Lithuanian-Polish-Belarussian Tatars from a private collection* 123

**Светлана Червонная**

Проблемы идентичности польско-литовско-белорусских татар:  
исторический и современный аспект  
*Problems with the identity of the Polish-Lithuanian-Belarusian Tatars  
in the past and today*

139

**Сергей А. Аношко**

Депортация – репатриация – оккупация. Крымские татары  
в 1944-2017  
*Deportation – repatriation – occupation. Crimean Tatars  
from 1944 to 2017*

173

**Czesław Łapicz**

Арабский – языком Корану, Мухаммада и жителей рая  
*Arabic – the language of the Quran, Muhammad, and paradise dwellers*

191

**Joanna Kulwicka-Kamińska**

Проект Tefsir – издание критичное XVI-векового перевода  
Корана на польский язык  
*The Tefsir Project – critical edition of the 16th century  
Polish translation of Koran*

208

**Józef Węclawik SVD**

Святотворение у татаров польских на Бялостокской области  
*Feasts among Polish Tatars in Białystok region*

224

**Łukasz Węda**

Свадебные татарские в парохии мусульманской в Студзианке  
в свете сохранившихся актов метрических с лет 1798-1911  
*Tatar marriages in the Muslim parish in Studzianka in the light  
of the parish registers 1798-1911*

241

**Religia a polityka / Religion and politics**

**Danuta Radziszewska-Szczepaniak**

Спор о отношение между политикой и религией. Перспектива философская  
*Argument over the relationship between politics and religion.  
A philosophical perspective*

257

**Janusz Filipkowski**

Человек а религия и политика  
*Man, religion and politics*

270

<b>Karol Jasiński</b> Polityka państwa liberalno-demokratycznego wobec religii <i>The policy of the liberal democratic state towards religions</i>	283
<b>Maciej Hartliński, Jakub Klepański</b> Stanowiska i deklaracje przywódców partii politycznych w Polsce wobec religii <i>Leaders of political parties in Poland on religious issues – their stance and declarations</i>	303
<b>Tomasz Gajowniczek</b> Stosunek władzy państwowej do Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce Ludowej 1944-1956 <i>State, Churches and religious associations in the Polish People's Republic 1944-1956</i>	322
<b>Karolina Dłuska</b> Nauka religii w szkole publicznej – kościelny przywilej czy służba demokracji? <i>Teaching religion in public school – a privilege for the Church or in the service of democracy?</i>	336
<b>Tadeusz Kamiński</b> Relacje państwo – Kościół w obszarze usług społecznych na przykładzie Stanów Zjednoczonych, Francji i Niemiec <i>Church-State relationship in the field of social services – case studies in the United States, France and Germany</i>	354
<b>Degefe Kebede Gemechu</b> Wpływ polityki i religii na życie społeczno-polityczne w wybranych państwach Afryki Subsaharyjskiej <i>Politics and religion and their influence on social and political life in the Sub-Saharan countries</i>	371
<b>Jarosław Mikołajec, Jan A. Wendt</b> Geograficzna sukcesja religii wielkiego stepu <i>The geographical succession of the religion in the Great Steppe</i>	388
<b>Bronisław Bombała</b> Chrześcijańska nauka społeczna a modele polityki społeczno-gospodarczej <i>Christian Social Teaching and models of socio-economic policy</i>	403

**Andrzej Stoiński**

Idea sprawiedliwoci społecznej w katolickiej nauce społecznej  
i jej związek z koncepcją wspólnoty politycznej

*Social justice in the Catholic Social Teaching and its relationship  
with the concept of the political community*

422

**Janusz Węgrzecki**

Deklaracja Dignitatis humanae a współczesne społeczeństwo  
liberalno-demokratyczne

*Declaration Dignitatis humanae and the modern,  
liberal and democratic society*

437

**Jan Bocian**

Granice wpływu doktryny wiary na postawy polityków katolików

*The limits of the influence of the doctrine of the faith on Catholic politicians*

450

**Benon Gaziński**

Inspiracje chrześcijańskie w działalności Konrada Adenauera

– współtwórcy powojennych Niemiec i dzisiejszej Unii Europejskiej

*Christian inspirations in the work of Konrad Adenauer*

– co-founder of the postwar Germany and European Union

467

**Przemysław Piotrowski**

Polityka i religia według Thomasa Edwina Utleya

*Politics and religion according to Thomas Edwin Utleay*

482

**Zbigniew Ambrożewicz**

Dlaczego islam nie akceptuje Zachodu? Rogera Scrutona

próba odpowiedzi

*Islam's rejection of Western civilization according to Roger Scruton*

499

**Teologia misji / Mission theology**

**Sylwia Górzna**

Dialog z judaizmem w nauczaniu papieża Franciszka

*Dialogue with Judaism in the teaching of pope Francis*

516

**Marek Adamczyk SVD**

Trynitarny wymiar duchowości werbistowskiej

na przykładzie modlitwy kwadransowej

*Trinitarian aspects of the SVD spirituality in the Quarter Hour Prayer*

536

**Jerzy Nikołaiew**

Zasada wolności religijnej w deklaracji *Dignitatis humanae*.

Wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe

*The freedom of religion in the declaration Dignitatis humanae.*

*Selected legal and denominational issues*

553

**Adamczyk Marek SVD**

Działalność misyjna w aspekcie ekoteologii

*Missions and ecotheology*

567

**Edyta S. Dzwonkowska**

Guanczowie – historia, kultura, wierzenia

*Guanches – their history, culture and beliefs*

585

**OPRACOWANIE / STUDY**

**Aleksander Miśkiewicz**

O prawdziwy wizerunek Tatarów w Polsce

*True Perception of Tatars in Poland*

601

**SPRAWOZDANIA / REPORTS**

**Adam Michałek SVD**

Walny Zjazd Stowarzyszenia Misjologów Polskich  
w Kamieniu Śląskim (17-19 IX 2017)

609

**Mariusz Rucki**

XII Konferencja European Network of Buddhist Christian Studies:

„Medytacja w kontekście spotkania buddyjsko-chrześcijańskiego.

Analiza krytyczna” (Montserrat, 29 czerwca – 3 lipca 2017)

613

**Jarosław Tomaszewski**

Dies Akademikus. Inauguracja roku akademickiego 2017-2018

na Fakultecie Teologicznym imienia Mariano Solera w Montevideo

617

## **Drodzy Czytelnicy**

Tatarzy są ludem pochodzenia mongolskiego, lecz trudno wyjaśnić ich etnogenezę. Wywodzą się zza Wołgi, ale etymologia nazwy tego ludu ciągle pozostaje tajemnicą. Mówią wieloma językami *turkijskimi*, zaś źródła encyklopedyczne wyliczają wśród nich ponad siedemdziesiąt grup. Tatarów, którym poświęcamy 142 tom „Nurtu”, łączy jednak coś istotnego – to religia, którą od XIII wieku jest islam.

Istnieją Tatarzy kazańscy, krymscy, syberyjscy... i polscy. Sienkiewiczowska twórczość literacka wykreowała stereotypowy „obraz Tatarza najeźdźcy, porywającego w jasyr co ładniejsze dziewczęta” (A. Miśkiewicz). Któż nie zna losów Azji Tuhajbejowicza, dowódcy oddziału Lipków pod komendą Wołodyjowskiego? Notabene, czy sam autor *Trylogii* nie był Tatarem litewskim herbu Oszyk-Łabędź?

Tatarzy polscy wywodzą się z osiadłych w XIV wieku w Wielkim Księstwie Litewskim uchodźców ze Złotej Ordy. Będąc pod wpływem kultury chrześcijańskiej, pielęgnowali jednak swoją odrębność wyznaniową, tradycję pochodzenia i obyczaje. Potwierdzają to zachowane chamaify (tatarskie modlitewniki). Natomiast XVI-wieczny przekład Koranu na język słowiański w formie tatarskiego tefsiru świadczy o postępującej interkulturacji.

Tatarzy polscy wnieśli wielki wkład w historię polskiego oręża i kultury, deklarując swą przynależność do Polski, jako swojej ojczyzny. W II Rzeczypospolitej mieszkało około 6000 Tatarów, na Litwie około 1000. Po II wojnie światowej większość skupisk tatarskich pozostała na terenach przyłączonych do ZSRR. Obecnie w Polsce mieszka około 4000 osób pochodzenia tatarskiego. Nadal działają powstałe przed wojną gminy w Bohonikach i Kruszyńskach. Po 1945 roku założono gminy w Białymstoku, Gorzowie Wlkp. oraz Gdańsku.

Przez sześć wieków bytowania w środowisku chrześcijańskim Tatarzy zachowali religię Mahometa, do której włączyli wiele chrześcijańskich wierzeń i obrzędów. Do najważniejszych świąt obchodzonych przez Tatarów polskich należą: *Ramadan Bajram* (Święto Zakończenia Postu) oraz *Kurban Bajram* (Święto Ofiar). W roku 1925, na wniosek Związku Muzułmańskiego działającego w Warszawie, powołano organizację religijną Tatarów Polskich pod nazwą Muzułmański Związek Religijny w RP, który istnieje do dziś.

Zapraszam do lektury!

*Adam Michatek SVD*



## ***Dear Readers***

The 142<sup>nd</sup> issue of the *Nurt* is dedicated to Tatars. Their origins is difficult to establish. They are descendants of Mongols, native to the Volga region. The etymology of the name "Tatar" is still unclear. Published sources mention more than 70 ethnic Tatar groups, who speak many different Turkic dialects. The one thing that has been common to them all since the 13th century is religion: Islam.

There are Kazan Tatars, Crimean Tatars, Siberian Tatars, and... Polish Tatars. Sienkiewicz created the stereotype of Tatar as an "aggressor, enslaving pretty girls" (A. Miśkiewicz). Everyone knows the adventures of Asia Tuhay-Bey, leader of the Lipka troops under Wołodyjowski. By the way, is it not true that the author of the *Trilogy* himself was a Lithuanian Tatar, and that his family's coat-of-arms was Oszyk-Łabędź (Swan)?

Polish Tatars are the descendants of the refugees from the Golden Hord, who originally settled in the Grand Duchy of Lithuania in the 14th century. Surrounded by Christian culture, they maintained their religion, traditions and customs, as can be seen in the extant chamaily (Tatar prayer books). Translation of the Koran into a Slavic language in the 16th century, in the form of Tatar tafsir, provides evidence for their progressing inculturation.

Polish Tatars declared Poland their homeland. Their contribution to the Polish military tradition and culture was great. There were about 6,000 Tatars in Poland and 1,000 in Lithuania during the Second Polish Republic. After the Second World War most Tatar settlements found themselves incorporated into the USSR. Today, there are about 4,000 Tatar descendants in Poland. Their communes in Bohoniki and Kruszyniany, established before the war, are still active. After the war, new communes were organised in Białystok, Gorzów Wielkopolski and Gdańsk.

Tatars have lived in predominantly Christian environments for six hundred years. And yet they have managed to preserve the religion of Muhammad, even though they have added to it many Christian beliefs and ceremonies. The most important feasts of the Polish Tatars are *Ramadan Bajram* (Feast of Fast-Breaking) and *Kurban Bajram* (Sacrifice Feast).

In 1925, on the initiative of the Muslim Association in Warsaw, the Muslim Religious Association in Poland was established.

Enjoy your reading!

*Adam Michatek SVD*

## Związki i stowarzyszenia tatarskie w Polsce

Tatar Unions and Associations in Poland

*Aldona M. Piwko*

a.piwko@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie



Absolwentka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, doktor habilitowana nauk teologicznych (religiologia); adiunkt na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; współpracuje z Centrum Formacji Misyjnej oraz Collegium Bobolanum; autorka książki *Między konserwatyzmem a liberalizmem. Muzułmańskie praktyki religijne w Polsce* (Warszawa 2013), a także ponad 50 artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz haseł encyklopedycznych; specjalistka w zakresie islamu, kultury i sztuki muzulmańskiej.

Tatarzy, którzy żyją w Polsce, zgodnie z obowiązującym prawem stanowią grupę etniczną<sup>1</sup>. Ich liczebność jest niewielka, a także zdecydowanie odróżniają się kulturą i tradycją od pozostałych obywateli – przy jednoczesnym dążeniu do zachowania tych elementów indywidualnej tożsamości. W myśl prawa społeczność etniczna winna charakteryzować się odrębnym językiem. Jednak Tatarzy w krótkim czasie po osiedleniu się na terenach Polski, już w XIV wieku, stracili swój język narodowy<sup>2</sup>. Mimo długiej historii obecności na ziemiach

<sup>1</sup> Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz. U. nr 17, poz. 141, z 6.01.2005).

<sup>2</sup> Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej pozyskał środki finansowe na realizację projektu językowego i od 2012 roku zainteresowani poznaniem języka przodków Tatarów polskich mogą zgłębiać tajniki egzotycznego oraz niemal zapomnianego kodu porozumiewania się. Dążenie do wprowadzenia nauki

Polski (sięgającej ponad 600 lat) oraz wielu zasług dla ojczyzny społeczność ta pozostaje w znacznie mniejszości. Z danych statystycznych wynika, że grupa ta liczy około 6 000 osób<sup>3</sup>, jednak nie oznacza to, że wszyscy utożsamiający się z etnicznym pochodzeniem tatarskim są jednocześnie wyznawcami islamu. Należy jednak podkreślić, że do 80. lat XX wieku Tatarzy byli praktycznie jedynymi przedstawicielami islamu w Polsce. Pielęgnowanie i podtrzymywanie tożsamości religijno-kulturowej umożliwiają im stowarzyszenia, których celem jest nie tylko ochrona dziedzictwa etnicznego, ale także integracja społeczeństwa tatarskiego. Ponadto organizacje te promują bogactwo kulturowe Tatarów w Polsce oraz poza jej granicami.

Niniejszy artykuł ma na celu omówienie działalności związków religijnych i stowarzyszeń promujących kulturę tatarską w Polsce. Aktywna działalność naukowo-literacka społeczności muzułmańskiej rozwinęła się w Trójmieście. Jest ona organizatorem różnorodnych konferencji naukowych oraz popularnych, podejmujących zagadnienia tatarskie, a także ogólnomuzułmańskie i arabskie. W Gdańsku działają dwie organizacje tatarskie: Towarzystwo Kultury Muzułmańskiej oraz Związek Tatarów. Natomiast w Białymstoku funkcjonuje zespół wokalny-taneczny, prezentujący dorobek kultury tatarskiej. Niemal wszędzie tam, gdzie mieszkają muzułmanie, odbywają się imprezy ukazujące odrębność religijną i kulturową wyznawców islamu. Organizatorzy tego typu spotkań przez autoprezentację pragną promować idee dialogu międzykulturowego oraz międzyreligijnego.

---

języka etnicznego w społeczności tatarskiej było bardzo skomplikowane chociażby dlatego, że koniecznym stało się przetłumaczenie elementarza z języka rosyjskiego oraz znalezienie odpowiedniego lektora. Niemniej jednak zainteresowanie nauką języka przodków jest na tyle duże, że Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej chce rozszerzyć projekt edukacyjny poza Białystok. Por. *Pierwsze słowa po tatarsku. Lekcje języka etnicznego*, „Gazeta Wyborcza” [on-line], [http://miasta.gazeta.pl/miasto/1,96987,11409439,Pierwsze\\_slowa\\_po\\_tatarsku\\_Lekcje\\_jezyka\\_etnicznego.html](http://miasta.gazeta.pl/miasto/1,96987,11409439,Pierwsze_slowa_po_tatarsku_Lekcje_jezyka_etnicznego.html) [dostęp: 23.03.2012].

<sup>3</sup> Niezwykle trudno jest podać precyzyjną liczbę Tatarów żyjących w Polsce. Według różnych danych waha się ona w przedziale od 3 000 do 6 000 osób, przy czym według Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań, przeprowadzonego w Polsce w 2011 roku, 1 916 osób określiło swoją przynależność jako tatarską. Por. *Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa Polski. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*, Warszawa 2015, s. 122.

## 1. Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej (MZR<sup>4</sup>)

Polscy wyznawcy islamu wywodzą się od Tatarów zamieszkujących tereny Litwy<sup>5</sup>, wchodzące niegdyś w granice Rzeczypospolitej. Zgodnie z obowiązującym prawem polskim muzułmanie mogli powołać związek religijny, a więc określony system organizacyjny społeczności wiernych. Definicja stwierdza, że związek religijny jest rodzajem zorganizowanej społeczności ludzkiej, posiadającym strukturę, ustroj wewnętrzny, a także zdolność powoływania organów władzy. Władze związku reprezentują interesy organizacji wobec struktur państwowych oraz innych Kościołów i związków wyznaniowych. Ponadto władze określają prawa i obowiązki wiernych, będących członkami związku<sup>6</sup>. Związek religijny jest organizacją społeczną, wspólnotą ludzką opartą na niezmiennych i nienaruszalnych przekonaniach religijnych, stanowiących typ wyznaniowy, który własnych członków łączy dążeniem do wspólnego celu religijnego poprzez jednokowe środki. Spośród innych organizacji społecznych związki religijne wyróżniają się celem swojej działalności, którym jest zaspokojenie potrzeb religijnych. Poszczególne związki wyznaniowe różnią się między sobą doktryną religijną, formami kultu czy normami postępowania.

Przez ponad 60 lat XX wieku, podnosząc fakt obecności wyznawców islamu w Polsce, na myśl przywoływano Tatarów oraz Muzułmański Związek Religijny. Te dwa organizmy występowały niemal zawsze razem. Do niedawna MZR zrzeszał głównie Polaków wyznających islam oraz legitymujących się pochodzeniem tatarskim. Jednak zachodzące zmiany w ustroju politycznym Polski oraz dokonująca się globalizacja świata (w połączeniu z „otwarcie” granic) spowodowały napływ muzułmanów z krajów arabskich. Dlatego obecnie MZR nie jest już tylko związkiem zrzeszającym Tatarów (choć stanowią oni przeważającą część jego członków), ale integruje również pozostałych wyznawców islamu. Warunkiem przynależności do MZR jest posiadanie obywatelstwa polskiego albo karty stałego pobytu.

<sup>4</sup> Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej używa skrótu MZR, który będzie także stosowany w niniejszym artykule.

<sup>5</sup> Por. O. Górka, *Uwagi orientacyjne o Tatarach polskich i obcych*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, 1935, s. 145-199.

<sup>6</sup> Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 9.

### 1.1. Historia Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP

Dzieje Muzułmańskiego Związku Religijnego są nierozdzielnie związane z najnowszą historią Tatarów, a także pozostałych wyznawców islamu w Polsce. To na jego fundamencie powstały nowe organizacje muzułmańskie w naszym kraju.

Odzyskanie niepodległości przez Polskę sprawiło, że Tatarzy polscy postanowili zerwać zależność od muftiatu w Symferopolu<sup>7</sup> na Krymie. Pojawił się wówczas problem zorganizowania życia religijnego dla społeczności muzułmańskiej w nowych warunkach politycznych i ustrojowych. Poszczególne gminy muzułmanów, istniejące na terenie Rzeczypospolitej, funkcjonowały niezależnie od siebie. Takie rozwiązanie nie było korzystne dla jedności islamu. Dlatego duchowni muzułmańscy musieli dołożyć wszelkich starań, by urzeczywistnić łączność wiary i wyznania w Polsce<sup>8</sup>. Prawne uznanie społeczności muzułmańskiej przez władze Polski było możliwe tylko w wyniku porozumienia zawartego z reprezentacją związku religijnego, a takiego muzułmanie w Polsce nie mieli. Dlatego przede wszystkim należało go zorganizować, a dopiero potem dążyć do uregulowania statusu polskich muzułmanów.

W 1923 roku warszawscy wyznawcy islamu pod przewodnictwem Abdułły Hamida Churamowicza założyli Związek Muzułmański Miasta Stołecznego Warszawy. 14 marca 1923 roku statut Związku zatwierdził Minister Spraw Wewnętrznych<sup>9</sup>. Związek ten nawiązał kontakty ze wszystkimi gminami muzułmańskimi w Polsce, aby w ten sposób utworzyć jedną organizację wyznawców islamu w Polsce. Inicjatywa ta dała początek dalszym, pogłębionym zmianom.

28 grudnia 1925 roku zwołano w Wilnie Wszehpolski Zjazd Delegatów Gmin Muzułmańskich w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>10</sup>. Organizatorami tak ważnego wydarzenia byli członkowie gmin z Warszawy oraz Wilna. W skład komitetu organizacyjnego wchodził: Adam Murza-Murczic, Abduł Hamid Churamowicz (zastępca), Ibrahim Smajkiewicz, imam meczetu wileńskiego. Udział w zjeździe wzięło

<sup>7</sup> Symferopol został założony w 1784 roku przez carycę Katarzynę, jednak już od XIV wieku istniała tu tatarska osada pod nazwą Aqmescit.

<sup>8</sup> Por. *Uregulowanie stanu prawnego wyznania muzułmańskiego w Polsce*, „Przeгляд Islamski”, z. 3-4, 1934, s. 1-2.

<sup>9</sup> Por. P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy: dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986, s. 153.

<sup>10</sup> Por. A. Miśkiewicz, *Siedemdziesięciolecie odrodzenia polskiej tatarsko-muzułmańskiej społeczności*, „Biuletyn Ekumeniczny”, nr 1, 1996, s. 51.

58 delegatów z 18 gmin, które znajdowały się w ówczesnych województwach: wileńskim, nowogródzkim, białostockim, warszawskim. Wszechpolski Zjazd Delegatów Gmin Muzułmańskich w Wilnie uznany został za odrodzenie się w Rzeczypospolitej społeczności tatarskiej<sup>11</sup>.

Zjazd nazwano Kongresem Muzułmańskim. W czasie obrad 29 grudnia 1925 roku powołano nową organizację wyznaniową o nazwie Muzułmański Związek Religijny. Nowo powstały Związek skupiał muzułmanów mieszkających w Polsce, a wywodzących się przede wszystkim z ludności tatarskiej, zamieszkującej wschodnie tereny Rzeczypospolitej od 600 lat. W trakcie obrad oficjalnie ogłoszono zerwanie zależności polskich wyznawców islamu od Krymu i w konsekwencji utworzenie autokefalii wyznania muzułmańskiego w Rzeczypospolitej<sup>12</sup>. Powołano wówczas pierwszego muftiego dla Polski, którym został Jakub Szynekiewicz<sup>13</sup>. Początkowo działalności MZR podlegało 19 gmin<sup>14</sup>. Każda posiadała własnego imama oraz muezzina, którego wybierało zgromadzenie wszystkich członków gminy.

Oprócz powołania związku religijnego podczas Zjazdu uchwalono statut, a także zainaugurowano działalność Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej. Związek ten powstał dzięki staraniom inteligencji tatarskiej: prof. Stefana Bazarskiego, pracownika Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, Adama Murzymurczicza oraz gen. Aleksandra Romanowicza. Zadaniem Związku Kulturalno-Oświatowego było sprawowanie opieki nad rozwojem oświatowym ludności muzułmańskiej. Do jego kompetencji należało także wydawanie czasopism oraz prowadzenie badań nad dziejami

<sup>11</sup> Wśród zaproszonych gości znaleźli się m.in.: wojewoda wileński Olgierd Malinowski, prezydent Wilna Witold Bańkowski, rektor Uniwersytetu Wileńskiego prof. Marian Dziedzichowski. Por. M. Konopacki, *Siedemdziesięciolecie Wszechpolskiego Kongresu Muzułmańskiego 1925-1995*, „Biuletyn Ekumeniczny”, nr 1, 1996, s. 54.

<sup>12</sup> Por. L. Kryczyński, *Organizacja muftiatu w Polsce*, „Przegląd Islamski”, z. 3, 1930, s. 8-9.

<sup>13</sup> O znaczącej roli Jakuba Szynekiewicza dla rozwoju islamu w Polsce będzie mowa w dalszej części pracy.

<sup>14</sup> Województwo wileńskie: gminy w Wilnie, Niemieży, Sorok-Tatarach, Dobuciskach, Widzach, Dokszytach i Miadziolu; województwo nowogródzkie: gminy w Nowogródku, Łowczycach, Słonimie, Lachowiczach, Murawscyżynie, Niekraszuńcach, Klecku, Osmołowicach i Mirze; województwo białostockie: gminy w Kruszynianach i Bohonikach oraz gmina w Warszawie. Por. K. Żaba, *Muzułmanie Polski. Religijność a dystans religijno-etniczny*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznawcze”, z. 27, 1994, s. 83.

i kulturą Tatarów polskich. Jego powołanie miało również na celu poprawienie sytuacji materialnej polskich wyznawców islamu, a także rozwój życia kulturalnego Tatarów<sup>15</sup>.

Zarówno siedzibą muftiatu, jak i Rady Centralnej Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP było Wilno<sup>16</sup>, które w okresie II Rzeczypospolitej stało się centrum życia religijnego oraz społecznego Tatarów polskich. Sytuacja ta z czasem była powodem sporów między przedstawicielami gmin wyznaniowych z Warszawy i Wilna. W latach 30. zrodził się bowiem pomysł wybudowania reprezentacyjnego meczetu dla wyznawców islamu w Polsce. Na jego lokalizację wybrano Warszawę. Tatarzy wileńscy uważali jednak, że meczet powinien powstać w Wilnie. Gmina warszawska planowała również przeniesienie centrum władz muzułmańskich z Wilna do stolicy. Spór okazał się jednak przedwczesny. Wybuch II wojny światowej na wiele lat zahamował ambitne plany społeczności tatarskiej.

Mimo to Kongres Muzułmański posiadał istotne znaczenie dla polskich wyznawców islamu. Społeczność ta mogła cieszyć się wolnością religijną, którą gwarantowała konstytucja z 1921 roku. Poza tym uzyskała organizację o uregulowanej strukturze i sformalizowanych zasadach. Miało to wpływ na stronę polityczno-administracyjną Związku, jak również dawało poczucie bezpieczeństwa i stabilności wyznawcom Allaha. Wartości zapisane i przyjęte podczas historycznego Zjazdu są wciąż żywe w środowisku Tatarów polskich<sup>17</sup>.

Wielkim sukcesem polskich muzułmanów doby międzywojennej było uchwalenie w 1936 roku ustawy regulującej stosunek państwa do muzułmanów. Ustawa ta obowiązuje do dziś. Wybuch II wojny światowej przerwał działalność MZR. Nie doszło już do zwołania ogólnopolskiego spotkania Tatarów w Nowogródku, planowanego na jesień 1939 roku<sup>18</sup>. Podczas II wojny światowej muzułmanie dzielili los Polaków, doświadczając represji ze strony okupantów, szczególnie od Rosjan. Inteligenci tatarscy zostali aresztowani i wywiezieni w głąb ZSRR, gdzie zginęli. Natomiast ziemian rozstrzeliwano już we wrześniu 1939 roku. Często również Tatarzy zmuszani byli do opuszczania

<sup>15</sup> Por. A. Miśkiewicz, *Mniejszość tatarska w Polsce w latach 1918-1939*, „Przegląd Historyczny”, t. 77, 1986, s. 252-256.

<sup>16</sup> Por. K. Żaba, *Muzułmanie Polscy...*, art. cyt., s. 84.

<sup>17</sup> Por. A. Pogorzelski, *Polscy Tatarzy*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, nr 3, 2004, s. 60.

<sup>18</sup> Por. *Muzułmanie Rzeczypospolitej*, „Biuletyn Informacyjny Obchodów 80-lecia Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej”, nr 1, 2006, s. 3.

swoich domów. W ten sposób wyniszczono część ludności tatarskiej oraz zlikwidowano dorobek kulturalny muzułmanów polskich<sup>19</sup>. Należy jednak podkreślić, że 20-lecie międzywojenne to dla islamu w Polsce czas szczególnie. Zaowocował on dynamicznym rozwojem działalności religijnej oraz kulturalnej, który został brutalnie przerwany i zatrzymany przez wybuch II wojny światowej.

## 1.2. Muzułmański Związek Religijny w czasach PRL (1945-1989)

Po 1945 roku wielu muzułmanów osiedlało się w zachodnich miastach Polski: Gdańsku, Gorzowie Wielkopolskim, Oleśnicy, Pile, Szczecinie. Z upływem lat starania duchowieństwa, a także wiernych zaowocowały powstaniem nowych gmin wyznaniowych w miastach, do których przybyli muzułmanie<sup>20</sup>. Trudne czasy wojny sprawiły, że wielu wyznawców islamu (głównie inteligencja muzułmańska) zmuszonych zostało do emigracji. Spowodowało to zastój w rozwoju kulturalnym i religijnym społeczności tatarskiej<sup>21</sup>. Poza tym działalność kulturalna oraz kontakty ze współwyznawcami poza granicami kraju były dość mocno ograniczane przez władze PRL.

W 1947 roku na powojennym Pierwszym Wszechpolskim Kongresie Muzułmańskim, który odbył się w Warszawie, reaktywowano MZR. Przewodniczącym Najwyższego Kolegium został płk Jakub Romanowicz, zastępca muftiego przed wojną<sup>22</sup>. Muzułmanie żyjący w Polsce musieli odnaleźć się w nowej rzeczywistości, która związana była z innym niż przed wybuchem wojny ustrojem. Pierwszą konieczną zmianą stało się dostosowanie struktury Muzułmańskiego Związku Religijnego do obowiązujących w państwie wzorców. Stąd od 1945 roku naczelnym organem zarządzającym musiało być kolegium.

Innym problemem, z którym przez ponad 40 lat musieli borykać się przedstawiciele różnych religii, była kontrola życia duchowego i religijnego. Po zakończeniu II wojny światowej sukcesywnie odradzało się życie religijne Polaków. Próbowano zrekonstruować pluralizm

<sup>19</sup> Por. S. Chazbijewicz, *Problemy mniejszości tatarskiej w Polsce*, „Jednota”, nr 5-6, 2006 [on-line], [http://www.jednota.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=481&Itemid=45](http://www.jednota.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=481&Itemid=45) [dostęp: 7.10.2007].

<sup>20</sup> Por. A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok 1993, s. 11.

<sup>21</sup> Por. A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1945-1985. Zarys historyczny*, „Studia Podlaskie”, t. 3, 1991, s. 122-124.

<sup>22</sup> Por. A. J. Pogorzelski, *Polscy Tatarzy...*, art. cyt., s. 63.



światopoglądowy, który istniał przed 1939 rokiem, jednak wszelkie działania stowarzyszeń i związków wyznaniowych znajdowały się pod stałą kontrolą organów Służby Bezpieczeństwa PRL. W latach 1956-1990 działała ona w strukturach Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Powołana została do utrwalania władzy komunistycznej oraz zapewniania porządku publicznego wewnątrz kraju. Początkowo Departament III MSW zajmował się walką z działalnością antypaństwową w kraju, jednak w 1962 roku zarządzeniem ministra Władysława Wichy wyodrębniono z niego Departament IV, który przejął sprawy dotyczące Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce. Departament ten rozpoczął pracę 15 czerwca 1962 roku<sup>23</sup>.

Zgodnie z klasyfikacją prowadzoną przez Departament IV Muzułmański Związek Religijny w PRL należał do organizacji uznanych przez państwo w trybie ustawy. Jednak władze PRL starały się zatrzeć obecność Tatarów. Bohoniki i Kruszyniany tolerowano jako centra osadnictwa tatarskiego prawdopodobnie jedynie ze względu na mało atrakcyjne położenie geograficzne. W 70. latach XX wieku promowany był jako atrakcja turystyczna „białostocki szlak tatarski”, który – jak twierdzi prof. Selim Chazbijewicz – miał przedstawiać Tatarów polskich jako ciekawostkę etnograficzną<sup>24</sup>. Według informacji zebranych przez MSW w latach 1965-1974 do MZR należała stała liczba członków, kształtująca się na poziomie około 6 000. Natomiast zaobserwowano wzrost poziomu wiedzy duchowieństwa, również w zakresie myśli polityczno-społecznej, wyrażającej się w lojalnej postawie wobec państwa<sup>25</sup>. Środowisko tatarskie było inwigilowane przez służby Ministerstwa Spraw Wewnętrznych – Urząd Bezpieczeństwa oraz Służbę Bezpieczeństwa. Ponadto, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Kościoła katolickiego<sup>26</sup> i innych związków wyznaniowych<sup>27</sup>, również

<sup>23</sup> W latach 1962-1989 dyrektorami IV Departamentu MSW byli: Stanisław Morawski, Zenon Goroński, Konrad Straszewski, Zenon Piatek, Czesław Wiejak, Tadeusz Szczygieł.

<sup>24</sup> Por. S. Chazbijewicz, *Problemy mniejszości...*, art. cyt. [on-line], [http://www.jednota.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=481&Itemid=45](http://www.jednota.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=481&Itemid=45) [dostęp: 7.10.2007].

<sup>25</sup> Por. *Informacja dotycząca nierzymskokatolickich kościołów...*, akta cyt., sygnatura IPN BU 0202/5, t. 1, s. 61. [brak pełnego tytułuteczki].

<sup>26</sup> W Instytucie Pamięci Narodowej zgromadzonych jest wiele dokumentów dotyczących działań MSW w celu podważenia autorytetu przedstawicieli Kościoła katolickiego w Polsce. Sygn. IPN BU 0648/28.

<sup>27</sup> Sprawa Obiektowa o kryptonimie „ADWENT” dotyczyła różnych Kościołów i związków wyznaniowych działających w Polsce. Służby MSW prowadziły szeroką obserwację środowiska związanego z Kościołem Mariawitów. Sygn.

wśród Tatarów próbowano pozyskać tajnych współpracowników. W tym celu stosowano prowokacje.

Cenzura czasów PRL dostrzegła pozytywny aspekt działalności propagandowo-naukowej niekatolickich związków religijnych. Uważano, że „publikacje kształtują wśród czytelników postawę zaangażowania w propagowanie dorobku kulturalno-gospodarczego współczesnej Polski”<sup>28</sup>. Mimo to MSW nie wyrażało zgody na wznowienie działalności Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP. Należy podkreślić, że cenzura nie zezwalała nawet na używanie nazwy „Tatarzy” w publikacjach prasowych. W wyniku takich zakazów powstało określenie „muzułmanie polscy”, które w konsekwencji spowodowało zanik tradycyjnej tożsamości Tatarów<sup>29</sup>.

Aparat bezpieczeństwa próbował również wykorzystać polskich wyznawców islamu do kontaktów z krajami Bliskiego Wschodu. Pomocnymi miały stać się ściślejsze relacje towarzyskie między Tatarami a muzułmanami przybywającymi do Polski z krajów arabskich. Elementem łączącym była, według służb MSW, wspólna religia. Prof. Selim Chazbijewicz podkreśla, że takie działania powodowały jeszcze większe zatracenie świadomości kulturalnej oraz tożsamości etnicznej wśród Tatarów. Ponadto do MZR wprowadzano w PRL oficerów SB, którzy nawet przyjmowali islam, aby w ten sposób znaleźć się we władzach MZR. Działanie takie miało doprowadzić do przekształcenia „MZR w narzędzie bliskowschodniej polityki PZPR”<sup>30</sup>.

Muzułmański Związek Religijny został uznany przez władze PRL w trybie ustawy z 1936 roku. Jednocześnie sprawami związków wyznaniowych zajmował się Urząd do Spraw Wyznań. Organy państwa kontrolowały działalność związku religijnego, bowiem w ten sposób chciały zagwarantować ochronę bezpieczeństwa i porządku publicznego oraz to, aby kult religijny nie szkodził interesom kraju. Uważano, że wszelkie ustępstwa wobec przedstawicieli jednej religii mogłyby wywołać nieprzychylnie nastroje w społeczeństwie, a w konsekwencji zamieszanie na tle różnic religijnych<sup>31</sup>. Nauczanie religii mogło odbywać się tylko w miejscach do tego przeznaczonych, a ponadto bez kolidowania z zajęciami w szkole. Lekcje religii mogły trwać maksymalnie

IPN BU 0202/5 t. 2.

<sup>28</sup> Tamże, sygn. IPN BU 0202/5, t. 1, s. 65-66.

<sup>29</sup> Por. S. Chazbijewicz, *Problemy mniejszości...*, art. cyt. [on-line], [http://www.jednota.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=481&Itemid=45](http://www.jednota.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=481&Itemid=45) [dostęp: 7.10.2007].

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 100. Sygn. IPN BU 01305/597.

dwie godziny w tygodniu. Ponadto związek wyznaniowy był zobowiązany do składania raportu o liczbie dzieci i młodzieży uczęszczających na lekcje. W raporcie musiała być również zawarta informacja o osobie uczącej religii wraz z rozkładem zajęć i przekazywanymi treściami. Ponadto urząd wymagał dokładnego opisu pomieszczeń, w których odbywały się lekcje religii (z uwzględnieniem ich stanu sanitarnego oraz powierzchni)<sup>32</sup>.

### 1.3. Muzułmański Związek Religijny w RP po 1989 roku

Wolność w sferze religijnej, jaka zaistniała po 1989 roku, spowodowała dynamiczny rozwój działalności polskich muzułmanów. Po kilkudziesięciu latach pewnego ograniczania i ucisku pragnęli oni zaakcentować swą odrębność i religijność. Po wojnie nie powołano muftiego<sup>33</sup>, a nad sprawami wyznaniowymi czuwało Najwyższe Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej. W 1991 roku jego przewodniczącym został Jan Sobolewski, mieszkaniec Białegostoku. Obecnie Muzułmański Związek Religijny w RP posiada siedem gmin wyznaniowych: Białystok, Bohoniki, Kruszyniany, Gdańsk, Warszawa, Warszawa-Fatih oraz Podlódów. Zrzeszeni są w nich głównie wyznawcy islamu, którzy wywodzą się z rodzin o tradycjach tatarskich, choć nie jest to obecnie warunek konieczny. Mimo zmian ustrojowych oraz nowych możliwości edukacyjnych MZR wykazuje brak odpowiedniej liczebności dobrze wykształconej kadry duchownej, a także nauczycieli religii. W ostatnim czasie poprawia się świadomość religijna, zaś edukacja młodzieży obejmuje także nauczanie języka arabskiego.

Muzułmański Związek Religijny nieustannie pracuje nad integracją środowiska muzułmańskiego w Polsce. Różnorodność społeczności muzułmańskiej jest jednak powodem wielu trudności, uniemożliwiających osiągnięcie porozumienia, zwłaszcza w kwestii administrowania gminami muzułmańskimi oraz przewodnictwa duchowego nad wiernymi. Brak wspólnego głosu wywołuje spory i podziały w społeczności.

<sup>32</sup> Por. Z. Mirgos, *Prawna sytuacja związków wyznaniowych i świeckich organizacji kościelnych w PRL*, Warszawa 1972, sygnatura IPN 01521/666, t. 2, s. 185-186.

<sup>33</sup> Przeszkodą był zapis w ustawie z 1936 roku, mówiący o dożywotnim piastowaniu stanowiska muftiego.

## 2. Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej

Tatarzy, chcąc uniknąć zapomnienia wielowiekowej tradycji, historii oraz kultury, powołali Federację Związków Tatarskich Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy. Jej celem jest podtrzymywanie tradycji, kultury oraz religii. Federacja dystansuje się od wszelkiej działalności politycznej. Największym i najtrudniejszym planem do zrealizowania jest utworzenie wyższej uczelni w Polsce o profilu tatarsko-muzułmańskim.

Częścią Federacji jest działający w Gdańsku Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej (ZTRP), który został zarejestrowany w 1992 roku w Białymstoku. Grono założycielskie stanowili: Selim Chazbijewicz, Stefan Mucharski, Ali Miśkiewicz. Związek nawiązuje do przedwojennego Związku Kulturalno-Oświatowego Rzeczypospolitej Polskiej. Członkostwo jest w nim zamknięte, co oznacza, że zostało zarezerwowane tylko dla osób pochodzenia tatarskiego. O przyjęciu nowych członków decyduje zarząd.

Związek posiada statut<sup>34</sup> uchwalony i podpisany podczas III Zjazdu Delegatów ZTRP w Gdańsku 29 stycznia 2005 roku. Statut określa cele działalności Związku, wśród których wymienione zostały: działanie na rzecz mniejszości narodowych, integracja środowiska tatarskiego, pogłębianie wiedzy o własnej tradycji i historii, działalność wydawnicza, muzealna, społeczna oraz polityczna<sup>35</sup>. Z kolei tożsamość związku została określona w następujący sposób:

„[...] spadkobierca wszystkich przedwojennych organizacji tatarskich: Koła Akademików Muzułmanów Polski, Stowarzyszeń Pomocy Biednym Muzułmanom, Związku Kulturalno-Oświatowego Rzeczypospolitej Polskiej i Związku Tatarów Polskich w Rzeczypospolitej Polskiej”<sup>36</sup>.

Podczas II Zjazdu Delegatów ZTRP 7 września 2003 roku podjęto decyzję o zmianie nazwy (usunięto przymiotnik „Polskich”) oraz przeniesiono siedzibę Związku z Białegostoku do Gdańska. Zmiany te były podyktowane otrzymaniem lokalu w Gdańsku przy ul. Nowiny 5, gdzie obecnie znajduje się Centrum Kultury Tatarów RP im. Leona Kryczyńskiego. Ponadto w Gdańsku mają swoje siedziby podmioty związane ze Związkiem: Instytut Naukowo-Badawczy oraz redakcja

<sup>34</sup> Statut Stowarzyszenia Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, „Życie Tatarskie”, nr 9, 2000, s. 10-15.

<sup>35</sup> Por. Statut ZTRP, § 9-10.

<sup>36</sup> Por. S. Chazbijewicz, *Organizacje tatarskie i muzułmańskie na ziemiach polskich w XX wieku*, „Życie Tatarskie”, nr 3-4, 1999, s. 13-15.

„Rocznika Tatarów Polskich”. Podczas IV Nadzwyczajnego Zjazdu Delegatów ZTRP, odbywającego się 10 listopada 2007 roku, siedzibę Związku przeniesiono z Gdańska do Bohonik.

Związek pragnie utworzyć Narodowe Muzeum i Archiwum Tatarów Polskich oraz rozwijać działalność własnego szkolnictwa podstawowego i wyższego. Nieustanna dbałość w zakresie działalności kulturowej uwidacznia się szczególnie w organizowanych cyklicznie Letnich Akademiach Wiedzy o Tatarach Polskich, Festiwalach Kultury Tatarskiej, Wieczorach Muzyki i Poezji Tatarskiej, święcie Sabantuj w Kruszynianach. Związek Tatarów włącza się także w organizowanie wydarzeń o charakterze naukowym, jak chociażby konferencji zatytułowanej: *Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Tatarska tożsamość wobec asymilacji* oraz *Kitab, Chamait jako nośniki kultury, tradycji i zachowań Tatarów Polskich*. W przeszłości organizowane były także Pomorskie Spotkania Mniejszości Narodowych<sup>37</sup>.

### **3. Muzeum Kultury Tatarów RP w Narodowym Centrum Kultury Tatarów Rzeczpospolitej Polskiej im. Leona Mirzy-Kryczyńskiego w Gdańsku-Oruni**

Narodowe Centrum Kultury Tatarów zostało założone w 2007 roku. Jego działalność jest skupiona na mniejszościach narodowych i etnicznych. Nadrzędny cel stanowi dbałość oraz ochrona świadomości etnicznej Tatarów polskich, a także integracja ludności o pochodzeniu tatarskim. Ponadto Centrum prowadzi działalność mającą na celu pogłębianie wiedzy o tatarskiej tradycji i historii, jak również dba o zachowanie muzułmańskiej tradycji religijnej. Od początku istnienia jego prezesem jest Jerzy Dzirdzis Kuczyński-Szahuniewicz, posługujący się także tytułem Honorowego Murzy<sup>38</sup>.

Oprócz działalności wspierającej i edukacyjnej Centrum organizuje wiele uroczystości narodowych, chociażby z okazji kolejnych rocznic odzyskania przez Polskę niepodległości<sup>39</sup>, oraz religijno-kulturalnych, do których należy ludowe święto tatarskie Sabantuj, czyli Święto Pługa, obchodzone na zakończenie wiosennych prac polowych.

<sup>37</sup> Por. H. Szabanowicz, *Instytucje społeczno-kulturalne mniejszości tatarskiej w Gdańsku*, [w:] A. Chodubski, A. Waśkiewicz (red.), *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, Gdańsk 2005, s. 63-64.

<sup>38</sup> Por. *Chanat oruński* [online], [http://mojaorunia.pl/index.php?option=com\\_orunia&Itemid=24&task=artykul&id=149](http://mojaorunia.pl/index.php?option=com_orunia&Itemid=24&task=artykul&id=149) [dostęp: 18.06.2015].

<sup>39</sup> Por. Dż. Smajkiewicz-Murman, *Uczciliśmy Święto Niepodległości*, „Przegląd Tatarski”, nr 1, 2013, s. 1.

Spotkanie z okazji tego święta ma charakter pikniku rodzinnego oraz integracyjnego, podczas którego odbywają się rozmaite zawody: przeciąganie liny, rzucanie podkową, wspinanie się po słupie<sup>40</sup>.

Z inicjatywy Narodowego Centrum Tatarów w Parku Oruńskim ustawiono pomnik Tatarza Rzeczypospolitej Polskiej. Odświeżenie postumentu odbyło się 25 listopada 2010 roku. W uroczystości wziął udział prezydent RP Bronisław Komorowski, który w swoim wystąpieniu przypomniał wielowiekową przyjaźń polsko-tatarską, obecną także w walce – od bitwy pod Grunwaldem po Monte Cassino. Warto zwrócić uwagę, że poczynając od połowy XIV wieku w historii Polski nie było bitwy, w której nie wzięliby udziału także Tatarzy:

„[...] nie było takiego wroga Rzeczypospolitej, na którym nie wyszczerbiliby swojego oręża w interesie ojczyzny. Gromili Moskali, Szwedów, Wołochów, a kiedy trzeba było, to i Turków, bez zważania na wspólną z nimi religię. Bez nich nie byłoby wiekopomnej wiktorii wiedeńskiej, za co szczególnie upodobał ich sobie król Jan III Sobieski”<sup>41</sup>.

Od 2011 roku Narodowe Centrum Tatarów prowadzi również szkołę koraniczną. W jego ramach działa także Muzeum Kultury Tatarów RP. W zbiorach muzeum znajdują się barwne, tatarskie stroje ludowe, repliki herbów rodów tatarskich, a także różnego rodzaju ozdoby z inskrypcjami w języku arabskim.

#### 4. Towarzystwo Kultury Muzułmańskiej

Na Pomorzu prężnie działa Towarzystwo Kultury Muzułmańskiej w Rzeczypospolitej Polskiej, które powstało w 1991 roku. Głównym wydarzeniem organizowanym przez działaczy Towarzystwa stały się obchody Dni Kultury Muzułmańskiej, zapoczątkowane w 2001 roku. Dni te są autorskim pomysłem Heleny Szabanowicz, przewodniczącej Towarzystwa Kultury Muzułmańskiej. Gościem specjalnym I Dni Kultury Muzułmańskiej była ówczesna marszałek Senatu RP Alicja Grześkowiak, natomiast samo Towarzystwo zostało odznaczone medalem „Senat RP 1989-1999”<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Por. T. Čachorovska, *Tatarskie święta*, „Przegląd Tatarski”, nr 2, 2009, s. 24.

<sup>41</sup> P. Jarczewski, *Pomnik Tatarza RP stanął w Parku oruńskim* [on-line], <http://ibedeker.pl/obiekty/pomnik-tatarza-rp-stanal-w-parku-orunskim/> [dostęp: 18.06.2015].

<sup>42</sup> Por. H. Szabanowicz, *Instytucje społeczno-kulturalne mniejszości tatarskiej w Gdańsku*, [w:] A. Chodubski, A. Waśkiewicz (red.), *Tożsamość kulturowa...*, dz. cyt., s. 61.

W programie obchodów Dni znalazły się prelekcje na temat islamu, wystawy, degustacje tradycyjnej kuchni tatarsko-muzułmańskiej, spotkania z literatami oraz osobistościami mającymi wpływ na kształtowanie wizerunku islamu w Polsce i na świecie. Gośćmi były znakomitości reprezentujące środowiska akademickie w kraju i za granicą. Wśród nich znaleźli się literaci, przedstawiciele Tatarów, a także wszystkich muzułmanów żyjących w Polsce: mufti Tomasz Miśkiewicz, prof. Andrzej Chodubski, prof. Janusz Danecki, prof. Jan Tyszkiewicz, Maciej Konopacki, Ali Miśkiewicz, Haithem Abu-Rubb, Ali Abi-Issa i wielu innych. Kolejne Dni Kultury Muzułmańskiej rozszerzyły swój program głównie o zagadnienia dialogu między religiami i kulturami w duchu pokoju.

Towarzystwo zachęcało wszystkich muzułmanów mieszkających w Polsce, aby czynnie włączali się w działalność kulturalną społeczności wyznawców Allaha. Na działalność edukacyjną składały się wykłady, spotkania, dyskusje w meczecie. Niestety, bark porozumienia ze środowiskiem współwyznawców spowodował konieczność zawieszenia działalności Towarzystwa. Jej wznowienie nastąpiło 8 września 2003 roku. W 2004 roku oprócz formuły zmieniono również nazwę na Towarzystwo Kultury Muzułmańskiej Tatarów Polskich. Działalność Towarzystwa ograniczono tym samym do kręgu grupy etnicznej. Nadal jednak jego członkowie podejmują pracę edukacyjną oraz naukowo-badawczą.

Komitet założycielski w 1991 roku utworzyli: Bekir, Maria Tamara i Helena Szabanowiczowie. Wystosowali oni deklarację programową, w której napisali:

„Jedną z najważniejszych przyczyn, które skłoniły działaczy Towarzystwa do jego powołania, jest tragiczny stan wiedzy na temat szeroko rozumianej kultury muzułmańskiej i to nie tylko na poziomie masowego odbiorcy”<sup>43</sup>.

Natomiast głównymi celami działalności Towarzystwa były: przełamywanie uprzedzeń, poszukiwanie wspólnych wartości, dialog międzykulturowy.

## 5. Zespół „Buńczuk”

Tatarzy intensywnie promują swoją kulturę poprzez taniec, śpiew, a także prezentację dokonań literacko-poetyckich wśród Polaków. Przykładem takiej promocji jest formacja recytatorska młodzieży

<sup>43</sup> Tamże, s. 60.

tatarskiej, która przekształciła się w zespół taneczno-wokalny. Młodzież uczy się tańców oraz pieśni wschodnich, dzięki czemu poznaje swoje korzenie, a także może pielęgnować rodzimą kulturę. Na repertuar składa się głównie kultura krymska, choć zespół wykonuje również polskie pieśni i wiersze.

Zespół „Buńczuk” powstał w sierpniu 2000 roku podczas Zjazdu Tatarów w Sokółce. Jego opiekunką jest Halina Szahidewicz. Praktyczną nauką tańca zajmuje się zawodowa tancerka Lewiza Bikbulatowa, która pochodzi z Krymu i na co dzień występuje w zespole „Dzemille” w Symferopolu. W skład zespołu wchodzi głównie młodzież z Białegostoku, chociaż są reprezentanci Sokółki, Suchowoli oraz Krynek. W zespole występuje również wnuczka Haliny Szahidewicz, która dojeżdża z Poznania<sup>44</sup>.

Charakterystycznym elementem zespołu są kolorowe stroje krymskie. Tatarzy polscy nie posiadali bowiem własnych wzorów ubiorów ludowych. W planach jest zaprojektowanie stroju łączącego elementy kultury podlaskiej i tatarskiej.

„Buńczuk” ma duże znaczenie w podkreślaniu odrębności kulturowej Tatarów żyjących na terenach Rzeczypospolitej. Folklor proponowany w wykonaniu zespołu stanowi źródło dziedzictwa kulturowego oraz podtrzymanie niknącej w gąszczu popkultury tradycji przodków<sup>45</sup>.

Podsumowując działalność organizacji tatarskich w Polsce, należy podkreślić fundamentalne znaczenie Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, który pełni funkcję integracyjną środowiska oraz jest strażnikiem wielowiekowej tradycji i kultury islamu, jak również jego wyznawców żyjących w Polsce. Ponadto w kraju działają organizacje podtrzymujące tatarskie dziedzictwo etniczne. Obecność tej grupy społeczno-religijnej w Rzeczypospolitej jest dowodem na wielowiekowe, pokojowe współistnienie ludności o odmiennych wartościach oraz poglądach.

<sup>44</sup> Por. H. Szahidewicz, *40-lecie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Białymstoku*, „Pamięć i Trwanie”, nr 4, 2001, s. 5-8.

<sup>45</sup> Por. A. Nowakowska, *Kultura polska a kultura muzułmańska (Tatarów polskich i Arabów) w wymiarze „męskości – kobiecości” kulturowej Geerta Hofstede*, [w:] J. Nikitorowicz (red.), *Region, tożsamość, edukacja*, Białystok 2005, s. 176.



~•~

ALDONA M. PIWKO

**Związki i stowarzyszenia tatarskie w Polsce****Streszczenie**

Tatarzy, którzy żyją w Polsce, zgodnie z obowiązującym prawem stanowią grupę etniczną. Ich liczebność jest niewielka, a także zdecydowanie odróżniają się kulturą i tradycją od pozostałych obywateli – przy jednoczesnym dążeniu do zachowania tych elementów indywidualnej tożsamości. Mimo długiej historii obecności Tatarów na ziemiach Polski (od XIV wieku) oraz wielu zasług dla ojczyzny społeczność ta pozostaje w znacznie mniejszości. Do 80. lat XX wieku Tatarzy byli praktycznie jedynymi przedstawicielami islamu w Polsce. Pielęgnowanie i podtrzymywanie tożsamości religijno-kulturowej umożliwiają im stowarzyszenia, których celem jest nie tylko ochrona dziedzictwa etnicznego, ale także integracja społeczeństwa tatarskiego. Artykuł omawia działalność związku religijnego i stowarzyszeń promujących kulturę społeczności tatarskiej w Polsce: Muzułmańskiego Związku Religijnego, Towarzystwa Kultury Muzułmańskiej, Związku Tatarów, a także zespołu „Buńczuk” i Narodowego Centrum Kultury Tatarów.

**Słowa kluczowe:** etniczność, islam w Polsce, kultura, Tatarzy, związki religijny.

ALDONA M. PIWKO

**Tatar Unions and Associations in Poland****Abstract**

Tatars in Poland, though small in number, preserve their ethnic identity and significant cultural differences, and are recognised in Polish law as ethnic group. Despite their long history in Poland (since 14th century), and many services rendered to their motherland, they are a tiny minority. Up to 1980, Tatars were practically the only Muslims in Poland. Tatar associations preserve their religious and cultural identity, protect Tatar ethnic heritage and serve as focal points for Tatar integration. This article describes Tatar religious groups and cultural associations promoting Tatar culture in Poland: Muzułmański Związek Religijny (Muslim Religious Union), Towarzystwo Kultury Muzułmańskiej (Muslim Cultural Society), Związek Tatarów (Tatar Association), Buńczuk Band and Narodowe Centrum Kultury Tatarów (National Centre for Tatar Culture).

**Keywords:** Tatars, Islam in Poland, religious union, culture, ethnicity.

## Maciej Musa Konopacki i jego korespondencja

Maciej Musa Konopacki and his correspondence

*Rafał Berger*

rberger@poczta.onet.pl

Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej w Polsce



Ur. w Grudziądzu (1963), związany z Bydgoszczą, pedagog, publicysta, działacz społeczny, Naczelny Imam szyickiego Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej w Polsce. Autor i współautor kilkunastu publikacji książkowych, m.in.: *Nauki Islamu szyickiego* (2007), *Hassan Konopacki - Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin* (2011), *Islam w Polsce* (2011), *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie*

*tatarskością* (2013) oraz licznych publikacji prasowych. Sekretarz redakcji „Rocznika Muzułmańskiego”, członek Rady Redakcji miesięcznika literacko-naukowego „Świat Inflan” oraz miesięcznika literackiego „Akant”. Członek m.in. Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego oraz Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

**M**aciej Musa Konopacki, polski Tatar, urodził się 29 stycznia 1926 roku w Wilnie jako syn byłego oficera armii carskiej, dowódcy tworzonych w Polsce (z rozkazu Józefa Piłsudskiego) oddziałów białoruskich, działacza białoruskiego pułkownika Hassana Konopackiego. Gdy urodził się Maciej, Konopaccy mieli już córkę, trzynastoletnią Tamarę.

Konopaccy mieszkali w Wilnie przy ulicy Lwowskiej 12, w domu zbudowanym przez dziadka Macieja, Amurata Konopackiego. Ciekawy był to dom - ukształtował on Macieja poglądy i stosunek do wszelkiej inności etnicznej, kulturowej i religijnej. Naprzeciwko mieszkania Konopackich mieszkała żydowska rodzina Kaczelników. Było to małżeństwo z dwoma synami - Szymonem (najbliższym

towarzyszem dziecięcych zabaw, rówieśnikiem Macieja) i Jakubem (ur. ok 1937 r.) Przez ścianę Konopaccy sąsiedowali z rodziną Łopat-tów, małżeństwem karaimskim z córką Raisą. Obie rodziny były bardzo zaprzyjaźnione z Konopackimi. W domu mieszkał ksiądz katolicki, Dobrski, a także polskie, katolickie rodziny.

W rodzinie Konopackich był „resortowy” podział obowiązków wobec dzieci. Hassan dbał o stronę religijną, muzułmańską, matka Helena o kultywowanie tradycji tatarskiej<sup>1</sup>. Maciej uczęszczał do sześcioklasowej szkoły powszechnej. Nie miał najlepszych ocen, ale piątkę z religii - zawsze. Jedno ze wspomnień Macieja Konopackiego wiąże się z wycieczką szkolną w 1936 roku, w czasie przewożenia urny z sercem marszałka Józefa Piłsudskiego na cmentarz na Rossie w Wilnie. Podczas tej uroczystości całe szkoły i tłum ludzi stał szpalerami przy ulicy Wileńskiej. Ulice przystrojone flagami, sztandarami z odznaczeniem *Virtuti Militari*, muzyka Szopena, marsze legionowe, marsz żałobny i mnóstwo żołnierzy w galowych mundurach z szablami w ręku.

Dotrwał Maciej do ostatniej klasy szkoły powszechnej. Po badaniach przez lekarza uniwersyteckiego i zdania formalnego egzaminu został przyjęty do Gimnazjum im. Adama Mickiewicza przy ulicy Dominikańskiej. W końcu nastął czas wojenny - najpierw pojawili się bolszewicy, potem Litwini. Po krótkim okresie nauki na tajnych kompletach nastąpił powrót do gimnazjum, które było już litewskie. Język litewski stał się w szkole językiem obowiązkowym. Maciej szybko się go uczył. W czasie okupacji niemieckiej z kolei, w ramach „pozy-skiwania” miejscowej ludności, założono gimnazjum białoruskie przy ulicy Ostrobramskiej. I znowu okazja do nauki języka, z którym Maciej już wcześniej się „oswajał” dzięki kontaktom swojego ojca<sup>2</sup>.

W 1946 roku Konopaccy trafili na listę tych, którzy mieli być wywiezieni na Sybir. W porę o tym uprzedzeni, posiadając polskie obywatelstwo, zaczęli gromadzić wszelkie dokumenty, które umożliwiłyby im wyjazd z Wilna. I tak znaleźli się Konopaccy w transporcie do Polski<sup>3</sup>. Wsiedli w Bydgoszcz. Bydgoszcz przyciągnęła nie tylko Konopackich, ale jak się później okazało wielu wilnian, wśród nich znajomych Konopackich. Środowisko wileńskie wspierało się wzajemnie.

<sup>1</sup> R. Berger, *Hassan Konopacki. Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*, Warszawa 2011, s.33-40.

<sup>2</sup> Tenże, *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością*, Bydgoszcz 2013, s. 31-34.

<sup>3</sup> Tamże, s. 36.

Po zdaniu matury w liceum Maciej wbrew marzeniom o studiach politologicznych na kierunku dyplomacja (wzorem swoich krewnych i wybitnych pobratymców, jak Achmatowicze i Kryczyńscy) rozpoczął studia prawnicze w Toruniu. Niestety, musiał przerwać naukę ze względu na trudną sytuację materialną rodziny. Jeszcze w czasie studiów ukończył dodatkowo kurs pedagogiczny dla nauczycieli języka rosyjskiego. W roku szkolnym 1950-1951 uczył języka rosyjskiego w Liceum Pedagogicznym w Bydgoszczy. W 1951 roku rozpoczął studia rusycystyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Ponieważ stan zdrowia Hassana Konopackiego pogarszał się z dnia na dzień, Maciej postanowił przenieść się na Uniwersytet Warszawski, aby studiować bliżej Bydgoszczy i niedziele spędzać z rodzicami. Studia ukończył w roku 1956, broniąc pracę magisterską pt. *Janka Kupala, jako tłumacz wierszy Władysława Syrokomli*. Będąc jeszcze na studiach, rozpoczął w roku 1955 pracę w Polskiej Agencji Prasowej w Warszawie. W roku 1956 opublikował swój pierwszy artykuł w białoruskojęzycznym tygodniku „Niwa” pt. *Janka Kupala – wielki przyjaciel polskiej literatury* (oczywiście w języku białoruskim). W roku 1957 przeniósł się do Białegostoku i został dziennikarzem „Niwy”. Dla tygodnika pracował do roku 1964, z przerwą w latach 1958-1960, gdy był dziennikarzem białoruskiej redakcji Polskiego Radia (także w Białymstoku). Równoległe z pracą prowadził badania nad polsko-białoruskimi związkami kulturalnymi. Był tam w swoim żywiole, sprawy tatarskie i białoruskie pochłaniały go bez reszty. Pomimo tego w roku 1964 zwolnił się z „Niwy” na własną prośbę i przeniósł się do Sopotu, gdzie mieszkali jego najbliżsi, matka Helena i siostra Tamara.

W latach 1964-1965 pracował dorywczo jako nauczyciel języka rosyjskiego w sopockich Szkołach Podstawowych nr 4 i 10. W roku szkolnym 1965-1966 był nauczycielem języka rosyjskiego w Technikum Budowy Okrętów w Gdańsku Wrzeszczu. W latach 1966-1972 pracował w Biurze Dyrekcji Stoczni Gdańskiej (wówczas imienia Lenina). Redagował tam Biuletyn Prasowy zakładu. Pełnił także funkcję kierownika lokalnego radiowęzła. Ze stoczni zwolnił się na własną prośbę i podjął prace zleczone w Wojewódzkiej Agencji Imprez Artystycznych w Sopocie. W międzyczasie był zatrudniony w dziale metodycznym Miejskiego Ogródu Zoologicznego w Oliwie. W tym okresie nawiązał kontakty z ludźmi nauki na Litwie i Białorusi, między innymi z prof. Antonim Antonowiczem.

W 1974 roku wrócił na Białostoczczyznę i został zatrudniony w Sokólskim Ośrodku Kultury, jako instruktor do spraw muzealnictwa. To dzięki niemu został zrealizowany (wymyślony w jego

obecności przez imama Mahmuda Tahę Żuka z Warszawy) projekt utworzenia stałego Działu Tatarskiego w sokólskim muzeum. Od 1977 do 1979 roku był pracownikiem Wojewódzkiego Domu Kultury w Białymstoku<sup>4</sup>, a w roku 1979 podjął pracę w Wojewódzkim Ośrodku Gerontologicznym w Gdyni.

Przez cały czas pracy zawodowej jest czynnym działaczem społecznym i publicystą, niezależnie od miejsca zatrudnienia. W 1968 roku założył Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego (trzeci w Polsce po Warszawie i Krakowie). Przez lata gromadził zabytki polskich Tatarów, które do dziś znajdują się w zbiorach Muzeum Historycznego w Białymstoku.

Maciej Konopacki jest współtwórcą głośnych wystaw muzealnych (po zakończonych ekspozycjach powstały publikacje książkowe): „Tatarzy Rzeczypospolitej” – wystawa czasowa 6 VI–30 X 2000 r. (Muzeum Etnograficzne Gdańsk-Oliwa) oraz „Tatarzy polscy-historia i kultura Tatarów w Polsce” – wystawa czasowa XII 2008–III 2009 (Zamek Książąt Pomorskich w Szczecinie). Od Soboru Watykańskiego II Konopacki swoją działalność publicystyczną poświęcił głównie dialogowi międzyreligijnemu, drukując artykuły również w prasie katolickiej, wygłaszając odczyty w instytucjach kościelnych i seminariach duchownych. Jest orędownikiem wzajemnego zbliżenia islamu i chrześcijaństwa w Polsce. W roku 1997 został sekretarzem generalnym Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów w Warszawie. Od 1979 roku do przejścia na emeryturę Maciej sprawował pieczę nad trójmiejskim Uniwersytetem Trzeciego Wieku, będąc pracownikiem Wojewódzkiego Ośrodka Gerontologicznego w Gdyni. W lokalnej prasie publikował artykuły o psychospołecznych aspektach procesów starzenia się i starości. W roku 2009 Uniwersytet Mikołaja Kopernika, chcąc uhonorować dorobek i postać Macieja Konopackiego, zorganizował konferencję naukową „Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w języku, kulturze i historii”.

Maciej publikował od początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Jest autorem licznych publikacji prasowych. Tematyka jego artykułów to przede wszystkim Tatarzy, islam w Polsce, sprawy mniejszości białoruskiej, historia, sprawy poświęcone gerontologii. Z racji zatrudnienia publikował oczywiście w białoruskojęzycznej „Niwie”, ale również m.in. w „Gazecie Białostockiej”, Przeglądzie Orientalistycznym, „Literaturze Ludowej”, „Znaku”, „Gwieździe Morza”, „Życiu Tatarskim”, „Pamięci i Trwaniu”, „Świecie Islamu”, Czasie

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 37-41,

Miłosierdzia”, Biuletynie Ekumenicznym”, „Tygodniku Powszechnym”<sup>5</sup>. Jest także autorem i współautorem (autorem rozdziałów, artykułów zamieszczanych w książkach) publikacji książkowych. Co ciekawe, jego pierwsza książeczka *Muzułmanie Polscy* ukazała się w roku 1964 w Indonezji, w Dżakarcie (w j. indonezyjskim). W roku 1968 we Francji wydano książkę pt. *Muzułmanie w Polsce*. Konopacki napisał ją na prośbę znanego polskiego orientalisty, turkologa Jana Reychmana. Polski debiut książkowy to przewodnik *Pod białostockimi minaretami* wydany w Białymstoku w roku 1972.

Na przełomie lat 1960. i 1970. środowisko literatów białoruskich namawiało Macieja, aby przyjechał na Białoruś do Mińska i zajął się pracą naukową, także pisaniem doktoratu. Minister Spraw Wewnętrznych BSRR oznajmił jednak, że żadnego Konopackiego na Białoruś nigdy nie wpuszczą (informację tę przekazano Maciejowi za pośrednictwem redaktora naczelnego „Niwy”). Pamięć o działalności ojca Macieja Hassana, była wciąż żywa, a i aktywny i coraz bardziej znany Maciej Konopacki budził jak widać niepokój. W okresie wolnej Białorusi, w roku 1991 (lub w 1992), przedstawicielka Ministerstwa Zdrowia Białorusi spotkała się z Maciejem Konopackim i przekazała mu propozycję wejścia w skład białoruskiego rządu. Niestety, Maciej propozycji nie przyjął<sup>6</sup>.

Maciej Konopacki często powtarza, że jest Tatarem i kocha swoją tatarską społeczność. Świadomość bycia Tatarem i muzułmaninem wyniósł z domu rodzinnego. To pewnie dlatego, zaraz po osiedleniu się w powojennej Polsce w 1946, rozpoczął poszukiwania rodzin tatarskich osiadłych po „repatriacji”. Okres 1956-1957 to przebudzenie mniejszości narodowościowych i etnicznych w Polsce. Maciej, pracując w PAP, był odpowiedzialny za mniejszości, miał robić o nich reportaże. To oczywiście ułatwiło mu kontakt z Tatarami (a także Białorusinami i Litwinami) i jednocześnie wciągnęło go w sprawy tatarskie zawodowo i z czasem naukowo. Rozpoczęły się podróże służbowe i zacieśnianie kontaktów z Tatarami. Studia rusycystyczne i tytuł magistra filologii rosyjskiej także okazywały się przydatne.

Maciej czuł, że społeczność tatarska gaśnie. Chciał wyciągnąć ich z kulturowego niebytu. Według niego nie czuli oni wówczas potrzeby rozmyślań nad własną tożsamością, historią, chociaż z drugiej strony zazdrośnie i dość bezmyślnie jej bronili. Chciał uświadomić im, jak wielki wkład wnieśli do historii Polski, chciał ukazać im świetność ich

<sup>5</sup> Tamże, s.42-43.

<sup>6</sup> Tamże, s.44-46.

własnego dziedzictwa. Stał się dla niektórych czarną owcą<sup>7</sup>. Ciekawie napisał o tym Marek Kusiba w artykule *Step po polsku* (1979):

„Zdarzają się także wypadki zaprzeczania swemu pochodzeniu i kalania własnego środowiska. Polska interesuje się Tatarami, a Tatarzy sobą – ani trochę [...]. O Konopackim można usłyszeć: albo szajba, albo ma w tym własny interes. Co na to Konopacki? - Chcę, żeby oni wiedzieli, na jakim świecie żyją. A kto gubi klucz do swej przeszłości, ten zapiera się swego. To może fatalnie odbić się na psychice”<sup>8</sup>.

Wezwano go nawet przed oblicze najwyższych przedstawicieli MZR i zażądano, aby każdy artykuł napisany przez niego, a odnoszący się do Tatarów, przed opublikowaniem był przez nich cenzurowany. Maciej oczywiście wyraził zgodę, stawiając warunek, że zmuszą do tego także każdego publicystę w Polsce, który taki artykuł napisze. Władze MZR ze wstydem wycofały się z tego pomysłu<sup>9</sup>.

Po przejściu na emeryturę w roku 1984 nadal zajmował się problematyką tatarską. Pisał, publikował i jeździł z odczytami po wielu polskich uczelniach. Trudno określić od kiedy, może od połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, stał się Konopacki postacią znaczącą w polskiej orientalistyce, a w badaniach nad historią i czasem obecnym polskich Tatarów okazał się autorytetem. Świadczy o tym korespondencja, jaką prowadził z wieloma wybitnymi postaciami polskiej nauki, orientalistami, etnografami i historykami. W roku 1969 profesor Osman Achmatowicz pisał do niego: „Drogi Macieju. Zwrócono się do mnie z Londynu o informacje o muzułmanach w Polsce. Proszę Ciebie, jako wybitnego znawcę tej materii, o okazanie mi pomocy”<sup>10</sup>.

Po śmierci wybitnego turkologa Jana Reychmana, jego żona, Danuta Reychman przekazała materiały (ze zbiorów profesora) dotyczące polskich Tatarów do Muzeum Okręgowego w Białymstoku. W liście do dyrektora muzeum napisała m.in.:

„Nie wątpię, że po uporządkowaniu ich (przekazanych zbiorów – przyp. R.B.) przez wielkiego znawcę i miłośnika przedmiotu, jakim jest p. mgr Maciej Konopacki, niezwykle ceniony przez mego męża, od lat wielu będący z nim w stałych kontaktach, uzupełnią one zbiory nowo powstającej placówki

<sup>7</sup> Tamże, s. 48.

<sup>8</sup> M. Kusiba, *Step po polsku. Trafiony szlakiem*, „Kontrasty”, nr 9, 1979.

<sup>9</sup> R. Berger, *Maciej (Musa) Konopacki...*, dz. cyt. s. 49.

<sup>10</sup> Tenże (red.), *Profesorowie do Macieja*, Warszawa 2015, s. 46.

kulturalnej, która poprzez swoją egzotykę będzie na pewno magnesem przyciągającym wielu zwiedzających Polskę<sup>11</sup>.

Maciej Konopacki w swojej działalności popularyzującej historię polskich Tatarów prowadził bogatą korespondencję z ludźmi Kościoła, nauki i sztuki, a także z wieloma swoimi pobratymcami, ze zwykłymi ludźmi zainteresowanymi tą historią, szukającymi swoich tatarskich korzeni. Konopacki chciał w ten sposób uwiarygodnić Tatarów w polskim społeczeństwie, a zarazem przywrócić im tożsamość, którą według niego tracali. Wyszukiwał spośród znanych ludzi tych, którzy doszukiwali się swoich tatarskich korzeni, starał się zainteresować historią Tatarów na ziemiach polskich ludzi różnych dziedzin nauki i kultury. Zależało mu na podbudowaniu wspólnoty tatarskiej autorytetami. Spośród ludzi nauki byli to np. socjologowie, tacy jak Józef Chałasiński, Zbigniew Tadeusz Wierzbicki. Ponadto w archiwum Macieja można odnaleźć listy m.in. Jacka Sobczaka, Tadeusza Dzierżykray-Rogalskiego, Józefa Półcwiartka, Janiny Hurynowicz, Rafała Leszczyńskiego, Zdzisława Żygulskiego, Ireny Sławińskiej (przyjaciółki Tamary, siostry Macieja – obie uczęszczały razem do gimnazjum im. Elizy Orzeszkowej w Wilnie). W sierpniu 2002 roku pani Irena Sławińska pisała do Macieja:

„Kochany Maćku (Muso) [...] sporo tłumaczę – ale jeszcze nie wydana to praca. Przełożyłam też z angielskiego dramat o zamordowaniu Księdza Popiełuszki – ale wydawnictwa nie chcą wydać, bojąc się [...] – takie to sprawy w „cywilizowanym” – na pozór – świecie!”<sup>12</sup>.

Są także listy profesorów: Jerzego Antoniewicza, Henryka Jankowskiego, Zbigniewa Jasiewicza, Andrzeja Drozda, Krzysztofa Grygajtisa.

Główna tematyka korespondencji Macieja Konopackiego z ludźmi nauki krąży wokół czterech problemów: spraw tatarskich (Tatarów jako grupy etnograficznej), „polskiego Orientu”, badań nad dawnym piśmiennictwem tatarskim (kitabami i chamailami), sprawą powstania muzeum tatarskiego. Tematyka ta przewija się w listach takich uczonych jak: Zygmunt Abrahamowicz, Osman Achmatowicz, Antoni Antonowicz, Aleksander Dubiński, Stanisław Dumin, Janusz Kamocki, Stanisław Lorentz, Tadeusz Majda, Jan Reychman, Wiktor Szyryński, Ignacy Tłoczek, Ananiasz Zajączkowski, Włodzimierz Zajączkowski.

<sup>11</sup> Tamże, s.140-141.

<sup>12</sup> Tamże, s. 17.



Na podstawie listów tych uczonych można prześledzić, jak w Polsce rozdziły się badania nad tatarską literaturą rękopiśmienną, jak narodziła się polska kitabistyka. Nie do przecenienia są tutaj listy Antoniego Antonowicza, który w latach 60. XX wieku pisał do Macieja:

„Było mi niezmiernie przyjemnie otrzymać list od Pana, a za wiadomość o znalezionych przez Pana na Białostocczyźnie kitabach jestem Panu bardzo a bardzo wdzięczny. Wyrażam również podziękowanie za informację o mającym się ukazać w „Przeglądzie Orientalistycznym” artykule Pana o dziejach muzułmanów. [...] Studia kitabowe musiałem rozpocząć od nauki czytania tekstów białoruskich pisanych literami arabskimi. Co zrobiono dotychczas w nowej dla mnie dziedzinie? Nauczyłem się czytać, wypracowałem system transkrypcji tekstów kitabów, zrobiłem już transkrypcję dwóch kitabów”<sup>13</sup>.

Literaci to także spora grupa korespondentów Macieja Konopackiego. Niektórzy z nich przyznawali się do swoich tatarskich korzeni (jak Jerzy Harasymowicz czy Anna Kajtoch), inni przypuszczali, że je mają, a jeszcze inni przyznawali, że tatarskiego pochodzenia nie mają, chociaż sprawy tatarskie bardzo ich interesują. Czasami powodem wymiany listów było miejsce urodzenia pisarza (zawsze chodziło o ukochane przez Macieja Wilno) bądź wspomnianie Tatarów na kartach książek któregoś z pisarzy.

Z niektórymi korespondencja była epizodyczna: z Jerzym Putramentem, Jarosławem Iwaszkiewiczem, Adą Wińczę, Janem Dobraczyńskim, Ernestem Bryllem, Feliksem Konopką, a także Tadeuszem Konwickim, który w 1976 roku pisał do Macieja:

„Ja także uwielbiam polskich Tatarów, ale zbyt późno to sobie uświadomiłem. U nas na Wileńszczyźnie była to sprawa potoczna, wiele razy przechodziłem, przejeżdżałem przez taką wieś Sorok Tatar, pewnie miałem kolegów i znajomych, lecz wtedy nie mogłem wiedzieć, że kiedyś to będzie miało jakieś znaczenie. [...] Oczywiście znam Waldka Kiwilszę, pracowałem z nim niegdyś w „Nowej Kulturze”, teraz widzujemy się od czasu do czasu. Życzę Panu sukcesów w badaniu tak sympatycznego zagadnienia, jak los Tatarów litewskich i polskich”<sup>14</sup>.

Z Kazimierą Hłakowiczówną zbliżył Macieja zapewne ich wspólny i bez cienia krytycyzmu szacunek dla Marszałka Józefa

<sup>13</sup> Tamże, s. 58-59.

<sup>14</sup> R. Berger (red.), *Literaci do Macieja*, Warszawa 2014, s. 9.

Piłsudskiego. Oczywiście nie omieszkiał pytać ją o przydomek „Iłła”. Kazimiera Iłlakowiczówna przyznała, że przydomek ten nadała sobie na wyrost. W liście z roku 1976 pisała do Macieja:

„Pana list napełnił mnie głębokim zawstydzeniem [...]. To całe moje pochodzenie od Tatarów jest wymysłem moich bardzo młodych lat, kiedy koniecznie chciałam się odróżnić czymś osobliwym. Cierpiałam nad pospolitością swego imienia, a pociągało mnie nazwisko, które moim zdaniem miało jakiś podźwięk muzułmański. W którejś nowelce Sienkiewicza istnieje księżniczka Iłła. Przynośliłam sobie to imię, zachowałam je w czasach uniwersyteckich i dość ogólnie zaczęto nazywać mnie Iłłą również w literaturze. Uważałam się za Iłłę Kazimierę, co teraz u końca mych lat wydaje mi się nadzwyczaj bzdurne”<sup>15</sup>.

Maciej osobiście odwiedzał pisarkę w Poznaniu. Bardzo przychylnie odnosiła się do polskich Tatarów, do jego pasji i zainteresowań.

Z wieloma ludźmi pióra korespondencja trwała przez długie lata: z Jerzym Czarskim, Emilią Kunawicz, Maciejem Kononowiczem, Aleksandrem Zaczyńskim, Tadeuszem Żychiewiczem.

Interesująca jest korespondencja Macieja z przyjacielem z czasów studenckich Witoldem Dąbrowskim, współtwórcą Studenckiego Teatr Satyryków. Dąbrowski był także jednym z sygnatariuszy Memoriału 101 (rok 1976) – protestu ludzi kultury i nauki przeciw projektowanym zmianom w Konstytucji PRL. Inicjatorami Memoriału byli Wiktor Woroszyński i Jacek Bocheński, list przewodni napisał Jerzy Andrzejewski. Wielu uczestników akcji spotkało się z szykanami, m.in. zakazem publikacji. Witold Dąbrowski otrzymał całkowity zakaz publikacji (wydawnictwa, czasopisma, radio, telewizja, teatry). Od 1976 był rozpracowywany przez Wydział III Stołecznego Urzędu Spraw Wewnętrznych w Warszawie.

Oto fragment jego listu z 27 kwietnia 1976 r.:

„Miałem – mam – trochę kłopotów, ale to nie na list. Kiedy przygotowywano nową konstytucję, wiele osób było zaniepokojonych poniekórymi niefortunnymi sformułowaniami projektu. Pisaliśmy listy do Marszałka Sejmu, dające wyraz temu zaniepokojeniu. Ja także. Nasze monity wzięto pod uwagę, w ostatecznym tekście ustawy zasadniczej sformułowań tych nie ma, ale paru przyglupów i ciemniaków nie może nam darować,

<sup>15</sup> Tamże, s. 11.

żeśmy pchali – ich zdaniem – nos do cudzego sosu. Zresztą długo by o tym... [...]”<sup>16</sup>.

Dwa lata później, w marcu 1978, pisał:

„Konfiskata folderku nie zaskakuje mnie, od maja ub.r., kiedy podpisałem protest pisarzy przeciwko zamknięciu części członków Komitetu Obrony Robotników, jestem na ogół niecenzuralny i różne takie czkawki po tamtejszym zapisie do dziś dochodzą mnie zewsząd”<sup>17</sup>.

W jednej z naszych licznych rozmów Maciej Konopacki powiedział: „Witolda wykończyła komuna. Zakaz publikowania był dla niego zabójczy”.

Kilka, początkowo korespondencyjnych, znajomości przerozdziło się w szczerą przyjaźń (np. z emigracyjnym pisarzem Wiesławem Lasockim, z Anną Kajtoch i Tytusem Karpowiczem). Wiesław Lasocki pisał z Londynu do Konopackiego:

„Jaki był powód mojego zainteresowania się sprawami tatarskimi? Przede wszystkim chyba rodzinny. Ożeniłem się z panną pochodzącą z bardzo starej rodziny Tuhan-Baranowskich, posiadającej bardzo piękne tradycje i natrafiłem w osobie swej teściowej, Zofii z Bohdanowiczów Tuhan-Baranowskiej na człowieka, który w sposób najbardziej szczerzy i praktyczny wcielał ideały ekumenizmu, szacunku nie tylko dla religii własnej, ale również dla sposobu dążenia do Boga, jeśli tak to można wyrazić, innych ludzi w odmienny sposób. Poza tym, będąc wierzącym chrześcijaninem, uważam, że polska cywilizacja powinna być oparta na miłości bliźniego, a więc na tolerancji i na poznaniu współrodaków, którzy mają inne tradycje i inną filozofię życiową. Tatarzy, osiadłszy w Rzeczypospolitej, stali się wartościowymi i wysoko cywilizowanymi członkami społeczności, w skład której weszli, a romantyczność ich orientalizmu, wspaniałe czyny wojenne i ciekawe zwyczaje robią wielkie wrażenie na każdym, kto się z nimi zetknął. Muszę tu podkreślić, że księża polscy na emigracji nigdy nie robili najsłabszych nawet aluzji, co do zmiany religii mojej żony, a często bywali w naszym domu. Natomiast pakietańscy imamowie robili nieraz Tamarze wymówki, że jeszcze mnie nie nawróciła na wiarę muzułmańską!”<sup>18</sup>

<sup>16</sup> R. Berger (red.), *Profesorowie do...*, dz. cyt. s. 10.

<sup>17</sup> Tamże, s. 11.

<sup>18</sup> R. Berger (red.), *Literaci do...*, dz. cyt., s. 90.

Prawdopodobnie w roku 1977, krakowska poetka, Anna Kajtoch napisała do Macieja:

„Nasza przeszłość nie jest obojętna, a jej świadomość z pewnością pomaga w usytuowaniu się «tu i teraz». O swoim tatarskim pochodzeniu wiedziałam, choć przyznam, że nie okazałam się tak dociekliwym tropicielem przeszłości jak Pan, co szczerze podziwiam i czego nawet w pewnym stopniu zazdroszczę. Wskutek tego moja znajomość historii rodu jest raczej nikła, choć emocjonalny stosunek do niej – nader żywy... Moja rodzina – jak mawiała blisko sto lat żyjąca Babcia – należała do «kmiaciów». Dlaczego Babcia mówiła o «kmiaciach»? Podstawą był zapewne ogromny, długi łań, który nazwano Nogajówką. Moi mężczyźni przodkowie należeli do wędrujących. W rodzinie były żony Węgierki, sprowadzone przez wujecznych dziadków... Babcia – jak pamiętam z dzieciństwa – wymyślała mi w gniewie od «tatarskiego nasienia», porównywała z dziadkiem raptusem, który wbrew woli rodzica miał porwać ją z leśniczówki, choć miała dopiero piętnaście lat. Wykrzykiwała: – ... i przez ciebie mają ludzie płakać, jak przez innych Nogajów, co nie mogą zapomnieć, że wielkimi wodzami byli i wszystko im się należy [...]”<sup>19</sup>.

Sporą część korespondencji Macieja Konopackiego zajmują listy od Dżennet Dżabagi Skibniewskiej (orientalistki, obrończyni Wybrzeża z roku 1939, żołnierki 2 Korpusu Polskiego gen W. Andersa, córki znanego północnokaukaskiego działacza politycznego Ingu-sza Wassana Girej Dżabagi). 21.11.1969 roku pani Dżennet napisała:

„Cieszę się, że mamy następcę «Kryczusia». Pióro Pana pozbawione jest rusycyzmów, które psuły krew p. Leonowi Kryczyńskiemu. Nie wiem, czy zna Pan historię mojej Matki Heleny z domu Bajraszewskiej (córka Rejenta z Wołkowyska). Była ona absolwentką Instytutu w Białymstoku i jako jedna z nielicznych Tatarok-Polek wyjechała na studia romanistyczne do Petersburga. Tam przyjaźniła się z Leonem i Olgierdem Kryczyńskim, był tam także w tym czasie i p. Jakub Szynkiewicz, (późniejszy Mufti). W towarzystwie swoich kolegów Tatarów została zaproszona na bal do wnuka sławnego Szamila. Tam na Balu Kaukaskim zobaczyła tańczącego nowo upieczonego Ingu-sza (inżyniera, Czeceńca) Wassan-Gireya

<sup>19</sup> Tamże, s. 46-47.

Dżabagi, w konsekwencji czego był ślub mojej Matki z tym «dzikim» kaukazczykiem. Do spokojnego Wołkowyska zjechali się przyjaciele i krewni mego Ojca, tam pokazali prawdziwą «dzygitówkę» i inne cuda. Pamiętam, jeszcze przed wojną starzy ludzie opowiadali o niecodziennym weselu. Była strzelanina, tańce przez szereg dni. Byłam i ja w wielkiej przyjaźni z p. Leonem Kryczyńskim, bywaliśmy u siebie bardzo często. Musiałam przyrządzać różne «specjały kaukaskie» i grać na pianinie lezginkę i inne tańce kaukaskie na pianinie solo, lub z Nim na cztery ręce. Bardzo miło wspominam te czasy<sup>20</sup>.

Biorąc pod uwagę, jak ważna w historii Tatarów polsko-litewskich jest tradycja wojskowa, nie mogło w obszernej korespondencji Konopackiego zabraknąć listów dotyczących i tego wątku. Najważniejsza jest tu korespondencja z mjr. Aleksandrem Jeljaszewiczem, dowódcą 1. Szwadronu Tatarskiego 13. Pułku Ułanów Wileńskich.

13.02.1973 roku major pisał do Macieja m.in.

„Pułk nasz wchodził w skład Armii Rezerwowej generała dywizji Dąb-Biernackiego, ale było to tylko na początku września, potem generał gdzieś się zawieruszył, potem we Francji był on pod sądem za opuszczenie armii w 1939 roku. Następnie pułk wchodził w zgrupowanie kawaleryjskie gen. brygady Andersa. Zgrupowanie to powstało przypadkowo. Wątpię, czy Pan coś znajdzie o tym w dokumentacji historycznej<sup>21</sup>.”

Fragment listu z 17.12.1975 roku:

„Podaję interesujące Pana dane: 1. Nazwa Szwadronu: «Szwadron Ułanów Tatarskich 13 Pułku Ułanów Wileńskich». Szwadron był jako: 1-szy Szwadron. 2. Odznaka Szwadronu: żółty półksiężyc z gwiazdką, noszony na proporczykach, na kołnierzach mundurów i płaszczy oraz na proporczykach lanc. 3. Proporzycyk Pułku był różowy z granatową żyłką pośrodku. Kształt półksiężycy i gwiazdki podaję poniżej, ale to jest bardzo nieudane, gdyż nie mam uzdolnień w tym kierunku; tylko należy pamiętać o położeniu gwiazdki w stosunku do półksiężycy<sup>22</sup>.”

<sup>20</sup> M. Berger, R. Berger (red.), *Dżennet do Macieja*, Warszawa 2012, s. 28.

<sup>21</sup> R. Berger (red.), *Ułani do Macieja*, Warszawa 2013, s. 23.

<sup>22</sup> Tamże, s. 29-30.

Korespondował Maciej także z por. Wieńczysławem Barsegowem Pławińskim (jednym z Żołnierzy Niezłomnych), który w grudniu 1978 roku przesłał Maciejowi swoje wspomnienie:

„1939 rok. 29 sierpień, 13 Pułk Ułanów dostaje rozkaz mobilizacyjny. [...] Pluton I rekrutujący się wyłącznie z autentycznych Tatarów służby stałej z pow. Oszmiańskiego oraz z rejonu puszczy Rudnickiej, wokół wsi Soroktatory, staje do szeregu w pełnym rynsztunku z 3-ma buńczukami: szwadronowym, marszałka Piłsudskiego oraz tatarskim (projekt prof. Hoppena). [...] Pluton I w ramach pułku dotrwał do ostatniej bitwy pod Suchowolą. Znowu I pluton szwadronu tatarskiego nacierano nocą – 24 IX po osi marszu Brygady. W uderzeniu na bagnety zdobywa wiele broni oraz odrzuca dużą grupę niemieckiej obrony przecierając drogę całej Brygadzie. Po bitwie pod Suchowolą mimo lokalnych sukcesów pułk 13 ułanów przestaje istnieć. [...]

Podczas całej kampanii wrześniowej Tatarzy (ułani i podoficerowie) wykazali najwyższy stopień subordynacji, byli przykładem odwagi i wierności swemu dowódcy i sprawie Polski. Wszędzie gdzie ułani -Tatarzy byli poddani próbie męstwa w najbardziej krytycznych sytuacjach, zawsze jak jeden dawali dowód oddanie i sprawie, której służyli”<sup>23</sup>.

Na obszerne opracowanie czekają jeszcze listy do Konopackiego, dotyczące przede wszystkim spraw tatarskich, religii, obrzędowości i społeczności. Wśród takich listów jest m.in. korespondencja od Jakuba Romanowicza (w okresie II Rzeczypospolitej pełnił funkcję zastępcy Muftiego RP), który 6.02.1959 roku pisał do Macieja:

„Dziękuję za spełnienie mojego poruczenia i za białostockie wiadomości. Nie odpowiedziałem Panu od razu, bo nie było żadnych ciekawostek, prócz smutnego wypadku, zgonu E. Baranowskiego, choć to do ciekawostek nie należy, ale w związku z tym, że on od nas odszedł, muszę najwięcej o tym pisać, a to dlatego, że powstała kwestia kto ma go zastąpić. [...] Dziś odbyło się u mnie z p. R, pierwsze posiedzenie, trzygodzinne, celem omówienia przyszłego Zjazdu Delegatów z gmin i większych ośrodków dla wyborów Najwyższego Kolegium i Przewodniczącego Muzułmańskiego Związku Religijnego w PRL. Na zwołanie takiego Zjazdu Władza musi wyrazić zgodę.

<sup>23</sup> Tamże, s. 44-45.

Po ostatecznym uzgodnieniu z Władzami, będzie ustalony termin i ilość delegatów – w każdym razie nie więcej niż 8/10, oprócz Warszawy”<sup>24</sup>.

Bardzo ciekawą korespondencję stanowią listy ks. prof. Tadeusza Paprockiego, kolegi Macieja ze szkolnej, wileńskiej ławki oraz ks. dr. Romana Sadowskiego, który 26.06.1994 roku, pisał z Rzymu do Konopackiego:

„Myślę o Twoim ostatnim liście, o Twojej życzliwości, więcej - miłości dla Papieża. Tego samego dnia, gdy otrzymałem ten list, spotkałem się z kolegą – księdzem, który codziennie jest u Papieża. Prosiłem go, by powiedział Papieżowi o Tobie, więcej, wziął Twój list ze sobą! Jest w tym wszystkim coś z TAJEMNICY przed którą stajemy, przed KIMŚ, kto jest MIŁOŚCIĄ i wlewa ją w nasze serca. To ta miłość pozwala nam tak pięknie się porozumieć, to jest naprawdę cudowne! Trzeba, to co sobie często powtarzaliśmy, tym darem dzielić się z innymi. Mówić im, że to jest możliwe! Bo czy nie daje to nam również doświadczenia?”<sup>25</sup>

29.08.1995 ks. Roman pisał:

„Jesteś w Twoim ukochanym Wilnie, byłem tam raz jeden. Tak, jest to piękne miasto, a do tego dodać Twoje, Wasze wspomnienia... Dlatego trzeba wracać do tych źródeł. Wspominasz o tym, co się dzieje w świecie, na naszych oczach. Dlatego dobra musi być znacznie więcej, by ono miało siłę, może zaradzi temu złu.

Dziękuję za tekst i tak myślę, jak go wykorzystać. Sugerowałeś Maroko. Niech nam Bóg sam w tym dopomoże.

Macieju Kochany, jak już raz Ci wspominałem, na Twój temat wie coś sam Ojciec Święty. Pragnę zapytać, czy otrzymałeś jakiś list, jakieś pismo z Watykanu? Bo wiem, że coś takiego miało być wysłane na Twój adres”<sup>26</sup>.

I rzeczywiście, w grudniu 1994 roku z Sekretariatu Stanu wysłano do Macieja Konopackiego list o następującej treści:

---

<sup>24</sup> R. Berger, *Pułkownik Jakub Romanowicz w listach*, „Rocznik Tatarów Polskich”, seria 2, t. III, Białystok 2016, s. 275.

<sup>25</sup> R. Berger (red.), *Tadeusz i Roman do Macieja*, Warszawa 2017, s. 59.

<sup>26</sup> Tamże, s. 60.

„Szanowny Panie

W imieniu Jego Świątobliwości Jana Pawła II pragnę podziękować za dar modlitwy w Jego intencji. Słowa wielkiego szacunku dla Jana Pawła II i zapewnienie o modlitwie ze strony Polaka – wyznawcy islamu mają szczególną wymowę. Jest to znak, do jakiego stopnia właśnie modlitwa stanowi wspólny fundament, na którym mogą się spotkać wyznawcy różnych religii. Konkretnym tego wyrazem były na przykład spotkania modlitewne w Asyżu, które z inicjatywy Papieża, we wspólnej modlitwie o pokój na świecie, połączyły solidarnie wyznawców wszystkich religii.

Z wyrazami szacunku

Mons. L. Sandri (Asesor)<sup>27</sup>.

Głębszego opracowania musi doczekać się również korespondencja Macieja Konopackiego z „ludźmi Kościoła”. Obfita korespondencja, w której dominują listy od polskich hierarchów i wybitnych postaci Kościoła, jak np. ekscelencje: Henryk Kardynał Gulbinowicz, Władysław Kardynał Rubin, arcybiskup Tadeusz Gołowski, arcybiskup Edward Kisiel, arcybiskup Stanisław Szymecki, bp Władysław Miziołek, o. dr hab. Czesław Drażek, ks. prof. Łukasz Kamykowski, ks. dr Józef Kapuściak, ks. doc. dr hab. Jerzy Nosowski i wielu innych.

W dniu 25 października 1972 roku, wówczas jeszcze jako biskup, dr Henryk Gulbinowicz pisał z Białegostoku do Macieja Konopackiego:

„W Bohonikach byłem 11 czerwca br. Przybyłem tam z racji wizytacji kanonicznej parafii rzymskokatolickiej Kundzin. Bohoniki leżą na terenie w/w parafii i znajduje się tam punkt katechetyczny, który zobowiązany byłem zwizytować podczas wizyty kanonicznej. Ale gdyby tam nawet nie było punktu katechetycznego – przybyłbym z racji wspólnoty wyznawców islamu, którzy tam mieszkają. O wspólnocie tej wiele słyszałem od mojego katolickiego duchowieństwa i miło mi stwierdzić, że zawsze słyszałem dobre słowa i opinie. Chciałem więc tam być, by osobiście przekonać się o faktycznym stanie rzeczy. Opinie moich kapłanów okazały się prawdziwe. Wspólnota wyznawców islamu w Bohonikach zrobiła na mnie bardzo dobre wrażenie. Są to ludzie spokojni, ceniący swoje wyznanie

---

<sup>27</sup> Sygn. K/Wat/ 1/94 (archiwum autora).



i nie posiadają chyba żadnych kompleksów, tak często spotykanych u mniejszości wyznaniowych. Czują się oni Polakami, mówią dobrze po polsku, są pracowici i stosunki sąsiedzkie z katolikami są bardzo dobre. W stosunku do mnie okazywali wiele życzliwości i wysokiej kultury. Włączyli się w akt powitania, jaki zwyczajem tamtejszej ludności, okazywany jest przybywającemu biskupowi. Następnie zaprosili mnie do swojej świątyni – do meczetu. Miejscowy imam towarzyszył mi podczas nawiedzania meczetu, wyjaśniając mi szczegóły, których nie rozumiałem. Prawdą jest, że się modliłem za całą wspólnotę wyznawców islamu, tak żywych, jak i umarłych. Nie widzę w tym nic dziwnego, ponieważ jest to mój obowiązek. Wywiozłem z Bohonik bardzo dobre wspomnienia i duży ładunek uznania nie tylko dla katolików, lecz także dla wspólnoty wyznawców islamu. Obiecałem im nawet w swoim czasie podarować podstawkę do czytania Koranu, którą posiadam, lecz która wymaga jeszcze naprawy. [...] Życzę, by prawdziwe wartości religijne były zasadą postępowania, by były docenione przez inne religie i łączyły nas w umiłowaniu prawdy”<sup>28</sup>.

Tak rozpoczęła się długoletnia znajomość polskiego wyznawcy islamu Macieja Konopackiego z późniejszym kardynałem Henrykiem Gulbinowiczem, która zaowocowała nie tylko bogatą korespondencją, ale także wykładami na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, gdzie przyznano Konopackiemu tytuł honorowego wykładowcy.

Ponieważ jednym z życiowych celów Macieja było zbliżenie chrześcijaństwa i islamu w duchu dialogu, pozwolę sobie na zakończenie przytoczyć fragment z listu Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego Tadeusza Gocłowskiego, który 21 listopada 1994 roku pisał do Konopackiego:

„Trzeba usiłować wypracować właściwe kierunki rozwoju relacji między chrześcijanami i muzułmanami w tym sekularyzującym się świecie. Ponadto można i trzeba ukazywać, że wrogość między tymi dwoma wielkimi religiami – to tylko strata ludzkich energii”<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Sygn. K/HG/ 1/72. (archiwum autora).

<sup>29</sup> Sygn. K/ TG/2/94. (archiwum autora).



RAFAŁ BERGER

**Maciej Musa Konopacki i jego korespondencja****Streszczenie**

Maciej Musa Konopacki, polski Tatar, muzułmanin, publicysta, działacz społeczny, orędownik zbliżenia chrześcijaństwa i islamu, w swojej działalności popularyzującej historię polskich Tatarów prowadził bogatą korespondencję z ludźmi Kościoła, nauki i sztuki, a także wieloma swoimi pobratymcami, ze zwykłymi ludźmi zainteresowanymi historią Tatarów na ziemiach polskich, szukającymi swoich tatarskich korzeni.

Zapytany, dlaczego pisał tyle listów, dlaczego poświęcał im tak wiele czasu i uwagi, Konopacki odpowiada, że chciał w ten sposób uwiarygodnić Tatarów w polskim społeczeństwie, a zarazem przywrócić im tożsamość, którą według niego zatracali. Starał się zainteresować historią Tatarów na ziemiach polskich ludzi różnych dziedzin nauki i kultury.

**Słowa kluczowe:** Maciej Musa Konopacki, Tatarzy, korespondencja, dialog międzyreligijny, orientalistyka.

RAFAŁ BERGER

**Maciej Musa Konopacki and his correspondence****Abstract**

Maciej Musa Konopacki was Polish Tatar, Muslim, writer, social activist and campaigner for the Christian and Muslim rapprochement. In his popularization of the history of the Polish Tatars he led extensive correspondence with representatives of the Church, scholars and artists, as well as his co-religionists and ordinary people, interested in the Polish-Tatar history, or searching for their Tatar roots. Asked for reasons for his letter writing activities, Konopacki would reply he wanted to validate Tatars in the Polish society and restore their lost identity. He sought people acknowledging their Tatar descend, and worked to attract interest in Tatars' history among scholars and artists.

**Keywords:** Maciej Musa Konopacki, Tatars, correspondence, interreligious dialogue, Orientalism.

## **Osadnictwo tatarskie w Gorzowie Wielkopolskim**

Tatar Settlements in Gorzów Wielkopolski

*Piotr J. Krzyżanowski*

krzyzanowski Piotr2@gmail.com

Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim



Absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim. Kieruje Pracownią Badań nad Mniejszościami Narodowymi i Etnicznymi działającą w ramach Akademickiego Centrum Badań Euroregionalnych pod patronatem Instytutu Slawistyki PAN w Warszawie. Zainteresowania badawcze: mniejszości narodowe i etniczne w Polsce. Współredaktor naukowy tomu *Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Historia. Religia. Tożsamość* (2016).

*Aleksander Miśkiewicz*

Uniwersytet w Białymstoku



Urodzony w rodzinie tatarskiej. W latach 1984-1993 przewodniczący Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. Wieleletni wykładowca Uniwersytetu w Białymstoku. Wiceprezes Oddziału Towarzystwa Przyjaciół Grodna i Wilna w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: historia Tatarów, historia Kresów Wschodnich. Redaktor naczelnny pisma „Goniec Kresowy”.

Autor książek: *Tatarzy polscy 1918-1939, Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni, Tatarska legenda: Tatarzy polscy 1945-1990, Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945-2005.*

W 2016 roku w Gorzowie Wielkopolskim odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa zatytułowana „Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Tatarska tożsamość wobec asymilacji”. Patronat honorowy nad konferencją objął Tomasz Miśkiewicz, Mufti Rzeczypospolitej Polskiej, przewodniczący Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP<sup>1</sup>. Konferencja odbyła się z okazji obchodów 70 jubileuszu osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Zachodnich. Nie bez powodów konferencja zgromadziła w Gorzowie Wielkopolskim badaczy problematyki tatarskiej z wielu ośrodków naukowych w Polsce oraz przedstawiciele społeczności tatarskiej. Po drugiej wojnie światowej Gorzów Wielkopolski stał się najważniejszym miejscem osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Zachodnich. To właśnie w Gorzowie Wielkopolskim powstała duża kolonia tatarska nazwana przez mieszkańców miasta „Górkami Tatarskimi” oraz rozpoczęła formalnie w 1959 roku swoją działalność Muzułmańska Gmina Wyznaniowa, która podtrzymywała jedność tatarskich wyznawców islamu na Ziemiach Zachodnich. Według przeprowadzonego w 1965 roku przez gminę spisu swoich członków, gmina skupiała 218 osób pochodzenia tatarskiego, w tym w samym Gorzowie 101 osób<sup>2</sup>. Duchowny Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim imam Bekir Radkiewicz oraz ostatnia przewodnicząca gorzowskiej gminy wyznaniowej Rozalia Aleksandrowicz<sup>3</sup> na trwałe wpisali się w historię polskiego Gorzowa jako osoby znane i powszechnie szanowane<sup>4</sup>.

Celem artykułu jest przedstawienie historii Tatarów, którzy swoje powojenne losy związali z Gorzowem Wielkopolskim. Tytułowe

---

<sup>1</sup> J. Kulwicka-Kamińska, *Tatarska konferencja w Gorzowie Wlkp.*, „Przegląd Tatarski”, nr 1, 2016, s. 3-5.

<sup>2</sup> A. Chabasińska, *Powstanie i organizowanie się pierwszych wspólnot wyznaniowych na Ziemi Lubuskiej po II wojnie światowej*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archivalny”, nr 17, 2010, s. 286.

<sup>3</sup> Rozalia Aleksandrowicz (1933-2008). Przewodnicząca Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim w latach 1993-2007.

<sup>4</sup> G. Kostkiewicz-Górska, *Tatarzy w Gorzowie Wielkopolskim*, [w:] B.A. Orłowska, P.J. Krzyżanowski (red.), *Gorzów miastem wielu kultur*, Gorzów Wielkopolski 2014, s.156-157.

zagadnienie zostało oparte na relacji Aleksandra Miśkiewicza (współautora tekstu), który w latach 1984-1992 pełnił funkcję przewodniczącego Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim oraz na relacji Selima Kryczyńskiego, syna Olgierda Najmana Mirzy Kryczyńskiego<sup>5</sup>.

### Kresowe korzenie gorzowskich Tatarów

Tatarzy polscy, bo tak ich należy określać jako grupę etniczną, przybyli do Gorzowa Wielkopolskiego z byłego województwa nowogródzkiego, przede wszystkim z samego Nowogródka i okolic. Dołączyło do nich kilka rodzin ze Skidla położonego przed wojną we wschodniej części województwa białostockiego, tej części, która po przesunięciu granic w wyniku drugiej wojny światowej znalazła się po stronie sowieckiej.

Tatarzy tworzyli w Gorzowie jedną z większych grup tej ludności, która nie chcąc pozostawać pod rządami sowieckimi i pragnąc nadal być związana z Polską, opuściła swoje rodzinne strony w ramach tzw. repatriacji. Nowym miejscem osiedlenia tatarskich rodzin były tereny północno-zachodniej Polski, zwane przez ówczesne władze państwowe Ziemią Odzyskanymi<sup>6</sup>. Z czasem do Tatarów zamieszkałych w Gorzowie dołączały rodziny tatarskie osiedlone w pierwszych latach akcji repatriacyjnej w Stargardzie, Krzyżu i Szklanej Hucie.

---

<sup>5</sup> Olgierd Najman Mirza Kryczyński (1884-1942) ukończył studia prawnicze na Uniwersytecie w Petersburgu. Organizował sądownictwo w Krymskiej Republice Ludowej, a po zajęciu jej przez bolszewików znalazł się w Azerbejdżanie, gdzie pełnił funkcję prokuratora Sądu Apelacyjnego, a następnie do 1920 r. wiceministra sprawiedliwości w rządzie Azerbejdżanu. Po zajęciu Azerbejdżanu przez bolszewików poprzez Turcję przedostał się do Polski. W 1928 roku został wiceprokuratorem Sądu Apelacyjnego w Wilnie, a w 1932 r. przeniósł się do Warszawy, gdzie objął stanowisko prokuratora Sądu Najwyższego. W 1938 powrócił wraz z rodziną do Wilna, gdzie piastował stanowisko wiceprezesa Sądu Apelacyjnego. Wraz z bratem Leonem prowadził szeroką działalność wśród Tatarów polskich. W latach 1933-1937 przewodniczył gminie muzułmańskiej w Warszawie. W 1938 r. został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi. Aresztowany w styczniu 1941 r. przez NKWD i poddany śledztwu. Decyzją Specjalnego Trybunału przy NKWD został rozstrzelany 2 czerwca 1942 r. Zrehabilitowany pośmiertnie w 1989 r., [za:] A. Miśkiewicz (red.), *Słownik Biograficzny Tatarów polskich XX wieku*, Białystok 2016, s. 97-98.

<sup>6</sup> P.J. Krzyżanowski, *Tatarzy w powojennej Polsce na pograniczu zachodnim*, [w:] M. Czabańska-Rosada i in. (red.), *Pogranicze wschodnie i zachodnie*, Warszawa - Gorzów Wielkopolski 2015, s. 225-240.

Należy wspomnieć, że w tym samym czasie także większe i mniejsze grupy Tatarów polskich osiedlały się na Warmii i Mazurach, w Elblągu, w Gdańsku, w Trzciance, dalej na południe w województwie zielonogórskim aż po Dolny Śląsk we Wrocławiu, w Wałbrzychu oraz w Jeleniej Górze. Relacje Tatarów z innymi osadnikami nie zawsze układały się pomyślnie. Jeżeli Tatarzy mieli za sąsiadów swoich znajomych czy też mieszkańców tych samych ziem, które opuścili, to współżycie układało się bez zatargów, ponieważ jedni i drudzy uważali siebie za krajanów, za Kresowiaków, których los rzucił na obce im ziemie. Natomiast pierwsze lata współżycia Tatarów z ludnością polską w Gorzowie czy też w innych miejscowościach Ziemi Zachodnich nie były łatwe. Jeżeli Tatarzy spotykali się z osadnikami z terenów centralnej Polski lub też Wielkopolski, to tamci podchodzili do nich podejrzliwie. Niechęć do Tatarów była spowodowana odmiennym pochodzeniem oraz innym wyznaniem. Z uwagi na typ antropologiczny wielu Tatarów, zbliżony do mieszkańców Azji, przede wszystkim skośne oczy, przezywano ich złośliwie „Chińczykami”<sup>7</sup>.

Musiało minąć kilka lat zanim strony poznały siebie wzajemnie i zdołały się porozumieć. Taka sytuacja miała też miejsce w Gorzowie, jednak w tym wypadku Tatarzy potrafili szybko wtopić się w miejscowe otoczenie, a także mówić o sobie, że są gorzowianami.

### **„Górki Tatarskie” jako symbol osadnictwa tatarskiego w Gorzowie Wielkopolskim**

Niewielu mieszkańców Gorzowa Wielkopolskiego pamięta obecnie o Tatarach zamieszkałych w pierwszych latach powojennych w tym mieście. Najstarsi mieszkańcy Gorzowa kojarzą jednak fakt zamieszkiwania Tatarów w dzielnicy miasta zwanej Janice i ze względu na jej pagórkowaty krajobraz nazwaną nieoficjalnie „Górkami”. Nazwę tę stworzyli sami Tatarzy, którzy osiedlali się tam począwszy od najniższej położonej ulicy Warszawskiej lub wspinali się wysoko ulicą Żniwną, gdzie zajmowali domy z ogrodami lub rozchodzili się zaułkami od Żniwnej prowadzącymi do ulicy Krzywej i najwyższej położonej ulicy Sadowej. Zamieszkali tam Tatarzy jednomyślnie nazwali swoje nowe miejsce zamieszkania „Górkami”, które dla pozostałych mieszkańców Gorzowa stały się „Górkami Tatarskimi”.

Pierwsi osadnicy tatarscy w Gorzowie byli rolnikami, rzemieślnikami, a także pracownikami umysłowymi. Uprawiano też ogrody na

<sup>7</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich 1945-2015*, Gorzów Wielkopolski 2009, s. 70.

„Górkach”. Na tym terenie były też dobre warunki do wypasu krów czy też koni, a także hodowli drobiu. Krótko zajmowano się również „wozownictwem”, czyli przewozem towarów na zamówienie. Z biegiem czasu młodzi Tatarzy zdobywali świadectwa dojrzałości, będąc absolwentami liceów czy techników. Niektórzy podejmowali studia wyższe na politechnikach czy też wyższych szkołach rolniczych. Jedna osoba z „Górek” ukończyła studia prawnicze na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Tatarzy na gorzowskich Janicach czuli się dobrze, pagórkowaty krajobraz tej dzielnicy, o czym wyżej wspomniano, przypominał im rodzinny Nowogródek, także pagórkowaty, mały, cichy, chociaż w latach międzywojennych było to miasto wojewódzkie.

O „Górkach Tatarskich”, szczególnie poza Gorzowem, rozpowszechniane były nieprawdziwe przekazy: między innymi szacowano liczbę wszystkich zamieszkałych na „Górkach Tatarskich” wyznawców islamu na prawie 300 osób oraz twierdzono, że znajdował się tam meczet. Tymczasem w okresie nasilenia osadnictwa tatarskiego w Gorzowie Wielkopolskim stwierdzono, że Tatarzy tworzą w Gorzowie skupisko liczące łącznie 101 osób, w tym 53 mężczyzn i 48 kobiet. Wymienione liczby zostały w 1965 roku ustalone na podstawie spisu dokonanego przez Muzułmańską Gminę Wyznaniową w Gorzowie Wielkopolskim. Według tego samego spisu w północno-zachodniej Polsce, przede wszystkim w Szczecinie i Trzciance było łącznie z Tatarami z Gorzowa łącznie 218 osób, w tym 116 mężczyzn i 102 kobiety<sup>8</sup>. Jeżeli chodzi o meczet, to nigdy nie było go na „Górkach”. Wszystkie nabożeństwa odbywały się w domach tatarskich, w tym też u imama, a także u rodzin zamieszkałych w śródmieściu.

Zdawać by się mogło, że Tatarzy na trwałe wrosli w klimat Gorzowa i już na zawsze pozostaną w tym mieście. Tymczasem na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku niektóre rodziny tatarskie zaczęły opuszczać Gorzów i przenosić się na Podlasie, głównie do Białegostoku. Przyczyną wyjazdów była tęsknota za kontaktem z krewnymi i znajomymi sprzed lat, których największe skupisko znajdowało się w Białymstoku i okolicach. Wpływ na podejmowane decyzje o wyjeździe z Gorzowa miała też obawa o niepewny status Ziem Zachodnich i możliwość przyłączenia ich do Niemiec oraz powrót na te tereny ludności niemieckiej. Do przeprowadzki dążyły głównie osoby starsze, które pociągały za sobą swoje dzieci i wnuki.

<sup>8</sup> Oryginał spisu znajduje się w posiadaniu rodziny Koryckich, która przeprowadziła się z Gorzowa Wielkopolskiego do Białegostoku. Spis został udostępniony A. Miśkiewiczowi, który dokonał notatek z tego wykazu.

Należy także wspomnieć o młodzieży tatarskiej, która wyjeżdżała z Gorzowa do większych ośrodków miejskich na zachodzie Polski w celu nauki lub też w poszukiwaniu lepszej pracy. W tym wypadku najczęściej obieranym kierunkiem wyjazdu był Szczecin, Poznań i Wrocław. W sposób nieuchronny pustoszały „Górki Tatarskie” i poza nabożeństwami praktycznie zamarła wszelka społeczna działalność Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim.

### **Gmina Muzułmańska w Gorzowie Wielkopolskim**

Najważniejszą kwestią dla skupiska Tatarów w Gorzowie Wielkopolskim było powołanie własnej gminy wyznaniowej, ponieważ wraz z nimi przybyli ich imamowie - duchowni z Nowogródka. Imam byłej gminy muzulmańskiej w Nowogródku Selim Safarewicz początkowo osiedlił się z rodziną we wsi Słodkowo w powiecie starogardzkim w województwie szczecińskim (obecnie zachodniopomorskim), skąd po kilku latach przeniósł się do Wrocławia. Natomiast jego zastępca z Nowogródka, muezzin Bekir Radkiewicz osiedlił się w Gorzowie Wielkopolskim na Janicach. Należy w tym miejscu postawić pytanie o początki Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Pierwsze spotkania Tatarów podczas świąt muzulmańskich odbywały się w drugiej połowie lat czterdziestych XX wieku w Krzyżu, gdzie mieszkał Mustafa Szehidewicz, pełniący wówczas obowiązki imama. Nie trwało to jednak długo, ponieważ cały ciężar działalności gminy muzulmańskiej skoncentrował się w Trzciance Lubuskiej, gdzie miała zostać w sposób formalny powołana Muzułmańska Gmina Wyznaniowa. Zachowała się nawet u jednej z rodzin tatarskich, zamieszkałej obecnie w Białymstoku, pieczętka o następującej treści: „Parafia Muzułmańska w Trzciance”. Oprócz tego znajdował się w Trzciance w jednej z willi dom modlitwy, którym opiekowała się rodzina muzulmańska. Jednak wkrótce rodzina ta opuściła Trzciankę i przeprowadziła się do Warszawy. Powód tego wyjazdu nie jest znany. Prawdopodobnie nie chodziło o spór z władzami miasta, które ustosunkowywały się pozytywnie do powołania Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Trzciance.

Wspomniany wyżej Selim Safarewicz pamiętał o swoich parafianach nowogródzkich w Gorzowie i w każde większe święto muzulmańskie przyjeżdżał do Gorzowa Wielkopolskiego, aby przewodniczyć nabożeństwu. Niekiedy wyręczał go muezzin Bekir Radkiewicz, który po śmierci imama Saferewicza w 1955 roku został nieoficjalnie imamem gminy gorzowskiej. Mimo to bez przeszkód przewodniczył



nabożeństwom, odwiedzał parafian w innych miastach, w tym w Szczecinie i w Trzciance, a także prowadził w Gorzowie lekcje religii dla tatarskich dzieci. Bekir Radkiewicz w 1960 roku został formalnie uznany przez Muzułmański Związek Religijny w PRL imamem Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim.

Oprócz organizacji nabożeństw podczas świąt muzułmańskich, na które przybywały rodziny tatarskie ze Szczecina, Poznania, Trzcianki, a nawet sporadycznie z Gdańska i Białegostoku, urządzano podczas ferii zimowych czy też letnich wakacji spotkania towarzyskie starszych osób i młodzieży. Największe takie spotkanie miało miejsce w jedną z sobót sierpniowych 1962 roku, na które przybyli do Gorzowa Wielkopolskiego Tatarzy ze wszystkich województw zachodniej Polski, a także z Warszawy i Gdańska. Odmówili jednak wówczas przyjazdu Tatarzy z Białegostoku, uważając, że takie spotkania powinny być organizowane tylko u nich. Podczas spotkania odbył się „bal tatarski”, jak określali Tatarzy swoje zabawy taneczne w latach międzywojennych XX wieku. Miejszem balu w Gorzowie była restauracja „Casablanca”.

Na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku doszło do epizodu, który mógł na trwałe poróżnić tatarskich wyznawców islamu mieszkających w północno-zachodniej Polsce. W 1971 roku Tatarzy mieszkający w Szczecinie ogłosili odłączenie się od Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie i postanowili założyć własną gminę. Zdarzenie to nie wywołało żadnej reakcji ze strony gorzowskiej gminy. Wzburzenie wśród członków gorzowskiej gminy wzbudziła dopiero decyzja Muzułmańskiego Związku Religijnego w PRL o przeniesieniu siedziby gminy z Gorzowa do Szczecina. Ostatecznie uznano ten fakt, lecz nie do końca z nim się pogodzono. Przewodniczącym Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej z siedzibą w Szczecinie został Ibrahim Miśkiewicz. W 1984 roku, gdy na czele gminy wyznaniowej stanął jego syn Aleksander Miśkiewicz, ponownie siedzibą gminy został Gorzów Wielkopolski. Zażegnany w ten sposób spór o siedzibę Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej na ziemiach zachodnich przyczynił się do większej integracji społeczności tatarskiej z nad Warty i Odry. Należy zaznaczyć, że funkcję sekretarza gminy pełniła Ewa Mucharska, wnuczka imama Bekira Radkiewicza. Do Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim dołączyły rodziny tatarskie zamieszkałe we Wrocławiu, w Trzciance i w Szczecinku. Gmina gorzowska została wzmocniona i dlatego też jej członkowie odpowiedzieli negatywnie na propozycję tatarskich wyznawców islamu z Gdańska, aby połączyć obie gminy.

W 1987 roku zmarł imam gorzowskiej gminy Bekir Radkiewicz. Od tego momentu Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Gorzowie Wielkopolskim przestała świadczyć usługę duchową dla swoich członków i rozpoczął się powolny proces zaniku jej działalności<sup>9</sup>. Brak imama nie sprzyjał aktywności gminy i konsolidacji jej członków. W 1993 roku przewodniczącą Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie została Rozalia Aleksandrowicz, która podejmowała wiele inicjatyw mających na celu uaktywnienie społeczności tatarskiej zamieszkałej w zachodniej Polsce. Najważniejszą z takich inicjatyw było zorganizowanie w 1995 roku obchodów pięćdziesiątej rocznicy osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Zachodnich<sup>10</sup>. W obchodach, które miały miejsce w siedzibie Muzeum Okręgowego w Gorzowie Wielkopolskim, oprócz Tatarów zamieszkałych na zachodzie kraju uczestniczyli także Tatarzy z Białegostoku, Sokółki oraz Warszawy. Dla nich też nabożeństwo odprawił imam gminy białostockiej Aleksander Chalecki.

W 2016 roku nastąpiła aktywizacja społeczności tatarskiej zamieszkałej w Gorzowie Wielkopolskim z powodu obchodów siedemdziesiątej rocznicy osadnictwa tatarskiego na ziemiach zachodnich<sup>11</sup>. Głównie z inicjatywy Elżbiety Włodarczyk, przedstawicielki Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP w województwie lubuskim, doszło w październiku 2016 roku do spotkania polskich Tatarów w Gorzowie Wielkopolskim i przypomnienia roli, jaką gorzowska gmina odegrała w życiu tatarskich wyznawców islamu zamieszkałych w zachodniej Polsce.

### **Osoby zasłużone dla Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim – Imam Bekir Radkiewicz i Rozalia Aleksandrowicz**

Wśród Tatarów polskich zamieszkałych w Gorzowie, lecz także wśród ich pobratymców na Ziemiach Zachodnich, najbardziej znaną postacią był imam Bekir Radkiewicz, muezzin z Nowogródka, a po wojnie przez wiele lat imam Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej

<sup>9</sup> G. Kostkiewicz-Górska, *Tatarzy w Gorzowie Wielkopolskim*, [w:] B.A. Orłowska, P.J. Krzyżanowski (red.), *Gorzów miastem wielu kultur*, dz. cyt., s. 154.

<sup>10</sup> *Pomerania Ethnica*, część I, *Tatarzy polscy*; część II, *Tatarzy*, Archiwum TVP. Realizacja J. Mieczkowski, G. Fedorowski, TVP S.A. Oddział w Szczecinie, 1995.

<sup>11</sup> P. Krzyżanowski, A. Miśkiewicz, *Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Tatarska tożsamość wobec asymilacji – Konferencja naukowa w Gorzowie Wielkopolskim*, „Studia Podlaskie”, 2015, s. 317-321.

w Gorzowie Wielkopolskim, obejmującej Tatarów nie tylko nad Wartą, ale w całej północno-zachodniej Polsce. Bekir Radkiewicz urodził się 2 lutego 1889 roku w Iwju-Murawszczyźnie (tatarska dzielnica miasta Iwje należąca od pokoleń do tamtejszej szlachty zagrodowej) w powiecie oszmiańskim w gubernii wileńskiej. Nic nie wiemy o jego życiu do pierwszej wojny światowej. Wiadomo, że w drugim roku wojny wielu Tatarów z Iwja, a także z sąsiednich miejscowości, w tym z Nowogródka, w obawie przed nadejściem wojsk niemieckich udało się na Krym z myślą, aby wśród tamtejszych Tatarów przetrwać lata wojny. Tak postąpili rodzice Bekira Radkiewicza Abraham i Helena, którzy wraz z nim wyruszyli na Półwysep Krymski. Tam Bekir Radkiewicz uczęszczał do szkoły prowadzonej przez imamów, w której nacisk położony był na naukę religii. Nie wiemy, gdzie znajdowała się ta szkoła, w Bakczeseraju czy też w Symferopolu. Będąc na Krymie, przyszły gorzowski imam wstąpił 8 października 1915 roku w Symferopolu w związek małżeński z Chanifą Jakubowską. Jego żona pochodziła z Nowogródka i tam powrócili po zakończeniu wojny, gdy Polska odzyskała niepodległość. W Nowogródku istniała gmina muzułmańska, którą kierował imam Selim Safarewicz. Beki Radkiewicz został wówczas mianowany jego zastępcą, muezzinem. Ważnym wydarzeniem dla Tatarów nowogródzkich była wizyta prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Ignacego Mościckiego w Nowogródku i pobyt w miejscowym meczecie. W obecności Prezydenta RP i licznie zgromadzonych parafian odbyło się nabożeństwo za pomyślność Polski, któremu przewodniczył imam Selim Safarawicz wraz z muezzinem Bekirem Radkiewiczem. Podczas drugiej wojny światowej Bekir Radkiewicz pełnił obowiązki imama w gminie nowogródzkiej, ponieważ imam Safarewicz ukrywał się przed okupantem sowieckim i niemieckim. Warto nadmienić, że w okresie międzywojennym Bekir Radkiewicz był członkiem Rady Miejskiej Nowogródka.

Po wojnie, kiedy tak lubiany przez Tatarów Nowogródek został po stronie sowieckiej, wielu z nich zdecydowało o opuszczeniu rodzinnego miasta i przeniesieniu się na nowe tereny Polski na tzw. Ziemię Odzyskaną. Bekir Radkiewicz wraz z rodziną także wyruszył w drogę na zachód. Pierwszym miejscem jego osiedlenia się był Stargard w województwie szczecińskim (obecnie zachodniopomorskie), ale po otrzymaniu wiadomości, że wielu Tatarów z Nowogródka osiedliło się w Gorzowie, także tam się udał. Bekir Radkiewicz, podobnie jak w gminie nowogródzkiej, także w Gorzowie pełnił obowiązki muezzina, niejednokrotnie wyręczając w nabożeństwach bajramowych, ślubach i pogrzebach zamieszkałego we Wrocławiu imama

Safarewicza. Posługa Bekira Radkiewicza była szczególnie ważna ze względu na duży obszar zamieszkiwania przez rodziny tatarskie na Ziemiach Zachodnich oraz podeszły już wiek imama Safarewicza. Po jego śmierci w 1955 roku Bekir Radkiewicz pełnił obowiązki imama, chociaż Najwyższe Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w PRL formalnie zatwierdziło jego osobę na to stanowisko w 1960 roku. Jako imam Bekir Radkiewicz nie ograniczał się w swojej pracy duszpasterskiej wyłącznie do tatarskich wyznawców islamu zamieszkałych w Gorzowie i okolicach, lecz niósł także posługi religijne dla rodzin tatarskich zamieszkałych w Szczecinie, Wrocławiu, Oleśnicy, Trzciance, Stargardzie i Szczecinku. Będąc w sędziwym wieku, imam Bekir Radkiewicz po raz ostatni w 1973 roku przewodniczył nabożeństwu w Szczecinie. Później swoją posługę religijną ograniczył tylko do Gorzowa. Zmarł 23 stycznia 1987 roku i został pochowany na Cmentarzu Muzułmańskim na warszawskich Powązkach. Należy także wspomnieć o najbliższej rodzinie imama Bekira Radkiewicza. Ożenił się on 8 października 1915 roku z Chanifą z domu Jakubowską z Nowogródka. Posiadali pięcioro dzieci, cztery córki i syna. Pierwsza córka Helena zmarła tuż po narodzinach, druga Chalima urodzona w 1917 roku, zmarła w Nowogródku w 1941 roku, Rozalia urodzona w 1928 roku nie przyjechała do Polski i mieszkała po wojnie w Baszkirii (obecnie Rosja), najmłodsza Maria mieszkała razem z rodzicami w Gorzowie i nadal tam mieszka. Z kolei syn Maciej urodzony w 1924 roku zawędrował do Australii.

Pisząc o Bekirze Radkiewiczu, nie można pominąć jego wnuczki, córki Marii, Ewy Mucharskiej, która na przełomie lat 70. i 80. ubiegłego wieku była sekretarzem Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Do jej obowiązków należało reprezentowanie gminy wobec władz państwowych, a także wobec Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz prowadzenie stałej ewidencji członków Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Ewa Mucharska zmarła 20 stycznia 2003 roku i została pochowana na Muzułmańskim Cmentarzu Tatarskim w Warszawie.

Obok imama Bekira Radkiewicza osobą szczególnie zasłużoną dla Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim była urodzona w 1933 roku w Nowogródku Rozalia Aleksandrowicz. W czasie drugiej wojny światowej przebywała z rodzicami na zesłaniu w Kazachstanie. W 1945 roku w ramach tzw. repatriacji powróciła do kraju i zamieszkała w Krzyżu, a od 1948 roku w Gorzowie Wielkopolskim. Rozalia Aleksandrowicz była ostatnią przewodniczącą

Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Przewodnictwo nad gorzowską gminą objęła w 1993 roku<sup>12</sup>, w szczególnie trudnym okresie dla jej członków. Ponieważ nie żył już imam Bekir Radkiewicz, kierowanie gminą nie było proste. Nie odbywały się już nabożeństwa bajramowe, a o wszelkie posługi religijne trzeba było zwracać się z prośbą do imamów w Gdańsku, w Warszawie lub w Białymstoku. Rozalia Aleksandrowicz starała się nie dopuścić do rozwiązania gorzowskiej gminy, próbowała zintegrować jej członków. Celowi temu miał służyć zorganizowany w 1995 roku w Gorzowie Wielkopolskim zjazd Tatarów z zachodniej Polski z okazji pięćdziesięciolecia osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Zachodnich. Należy dodać, że Rozalia Aleksandrowicz była w Gorzowie Wielkopolskim osobą powszechnie znaną i szanowaną. Prowadziła popularną wśród mieszkańców miasta kawiarnię „Maleńka”. Rozalia Aleksandrowicz zmarła 13 sierpnia 2008 roku w Gorzowie i została pochowana na Muzułmańskim Cmentarzu Tatarskim w Warszawie obok swego męża Bronisława oraz matki.

### **Wspomnienie Selima Kryczyńskiego o ojcu Olgierdzie Najman Mirzie Kryczyńskim i gorzowski wątek rodziny Kryczyńskich**

W 1951 roku wraz z matką zamieszkał w Gorzowie Wielkopolskim Selim Kryczyński, syn Olgierda Najmana Mirzy Kryczyńskiego, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli społeczności tatarskiej w czasach II RP, aresztowanego w 1941 roku przez NKWD i rozstrzelanego w 1942 roku. Warto dodać, że równie tragiczny los spotkał brata Olgierda, Leona Najman Mirzę Kryczyńskiego, który został we wrześniu 1939 roku aresztowany przez Gestapo jako przedstawiciel polskiej inteligencji na Pomorzu i następnie zgładzony w masowym mordzie dokonanym przez Niemców w końcu 1939 roku lub na początku 1940 roku w Plańnicy pod Wejherowem<sup>13</sup>.

W czasach stalinowskich w Polsce Urząd Bezpieczeństwa Publicznego, nie wiedząc jeszcze o śmierci Leona Najmana Mirzy

---

<sup>12</sup> Warto zaznaczyć, że pozostałymi gminami muzułmańskimi w Polsce kierowały też kobiety. Przewodniczącą Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gdańsku była dr Dżemila Smajkiewicz-Murman, Muzułmańską Gminą Wyznaniową w Bohonikach kierowała Mirosława Korycka, a przewodniczącą Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Białymstoku była Halina Szahidewicz.

<sup>13</sup> Tamże, s. 95.

Kryczyńskiego<sup>14</sup>, intensywnie go poszukiwał jako znanego w okresie międzywojennym „tatarskiego nacjonalistę” oraz stronnika sanacyjnej Polski. W rezultacie powojenne życie Selima Kryczyńskiego i jego matki było nacechowane nieustannym strachem przed aresztowaniem. Ostatecznie rodzina Kryczyńskich znalazła przystań w Gorzowie Wielkopolskim, podobnie jak wiele innych osób, które znalazły schronienie na tzw. Ziemiach Odzyskanych przed groźącymi represjami ze strony rządzących komunistów. Selim Kryczyński o sobie oraz swoich rodzicach mówił w sposób następujący:

„Jestem w połowie Tatarem, a w połowie Polakiem. Urodziłem się w 1938 roku w Warszawie. Moja mama z domu Łubieńska, była Polką. Natomiast ojciec, Olgierd Najman Mirza Kryczyński, był Tatarem. Na zawarcie związku małżeńskiego potrzebna była zgoda papieża. Starania o wyrażenie zgody trwały kilka lat. Ostatecznie zakończyły się powodzeniem i w 1933 roku rodzice wzięli ślub. Początkowo rodzice zamieszkali w Wilnie. Mój ojciec należał do elity Wilna, był osobą znaną w mieście. Krótco przed wojną rodzice przenieśli się do Warszawy”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Leon Najman Mirza Kryczyński (1887-1939 lub 1940). Ukończył studia prawnicze na Uniwersytecie w Petersburgu. Po upadku carskiej Rosji znalazł się na Krymie, gdzie był dyrektorem kancelarii Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Republiki Krymskiej w rządzie gen. Macieja Sulkiewicza. Po opanowaniu przez bolszewików Republiki Krymskiej udał się do Azerbejdżanu, gdzie pełnił funkcję dyrektora Kancelarii Republiki Azerbejdżańskiej, był także prezesem Komisji Ministerstwa Spraw Zagranicznych Republiki Azerbejdżanu. Po zajęciu Republiki Azerbejdżanu przez bolszewików drogą poprzez Turcję przedostał się do Polski. W 1930 r. otrzymał nominację na sędziego Sądu Okręgowego w Wilnie, a w 1932 r. awansował na wiceprezesa Sądu Okręgowego w Zamościu. W 1935 r. przeniesiony został na równorzędne stanowisko do Sądu Okręgowego w Gdyni, gdzie pracował do wybuchu wojny. Pełnił szereg funkcji społecznych, przyczynił się do powstania w Wilnie Biblioteki, Muzeum i Archiwum Tatarskiego. W latach 1932-1938 był redaktorem naczelnym „Rocznika Tatarskiego”, pisma poświęconego dziejom Tatarów w Polsce. Został uhonorowany licznymi odznaczeniami państwowymi m.in. Medalem 10-lecia Rzeczypospolitej Polskiej (1928) oraz Złotym Krzyżem Zasługi (1933). We wrześniu 1939 roku został aresztowany przez Gestapo i po krótkim pobycie w obozie w Gdyni-Grabówku oraz w więzieniu w Gdańsku został zamordowany przez Niemców w Piaśnicy, [za:] A. Miśkiewicz (red.), *Słownik biograficzny Tatarów polskich XX wieku*, Białystok 2016, s. 93-95.

<sup>15</sup> Wywiad przeprowadzony przez Piotra J. Krzyżanowskiego z Selimem Kryczyńskim, w Gorzowie Wielkopolskim dn. 14.12.2016 (tekst w posiadaniu autora).

W dalszej części wypowiedzi Selim Kryczyński przedstawił sylwetkę swojego ojca oraz okoliczności jego aresztowania:

„Ojciec mój był prokuratorem Sądu Najwyższego w Warszawie. Krótko po moim urodzeniu ojciec na własną prośbę przeniósł się do Wilna. Kiedy wojna wybuchła ojciec obawiając się aresztowania, przyjął obywatelstwo litewskie, ale to niestety stało się przyczyną jego śmierci. Jako obywatela litewskiego nie objęła go amnestia ogłoszona na mocy porozumienia Sikorski – Majski z lipca 1941 roku. Mój ojciec został aresztowany w lutym 1941 roku. Więziony był w Wilnie w więzieniu na Łukiszkach. A kiedy Niemcy rozpoczęli wojnę z Sowietami w czerwcu 1941 roku, ojciec mój został wywieziony do miejscowości Gorki (wcześniej Niżny Nowogorod). Tam też więziony był do czerwca 1942 roku do momentu wykonania wyroku śmierci przez rozstrzelanie. Ojca mojego uznano za wroga Związku Radzieckiego”<sup>16</sup>.

Selim Kryczyński przedstawił też okoliczności śledztwa. Ukazujący się w Wilnie w okresie międzywojennym i redagowany przez Olgierda Najmana Murzę Kryczyńskiego „Rocznik Tatarski” został uznany przez śledczych za pismo zawierające treści antyradzieckie. Jak zaznaczył Selim Kryczyński w poważnym stopniu jego ojcu zaszkodziło też to, że był synem carskiego oficera. Faktycznie urodzony w 1847 roku Konstanty Kryczyński, dziadek Selima Kryczyńskiego ze strony ojca, dosłużył się w carskiej armii stopnia generała-lejtnanta<sup>17</sup>.

„W śledztwie ojcu zarzucono, że w wydawnictwach, które redagował były zawarte treści kontrrewolucyjne. Głównie chodziło o „Rocznik Tatarski”. Ojciec tłumaczył, że było to wydawnictwo ściśle naukowe i nie zawierało treści skierowanych przeciwko Związkowi Radzieckiemu. Jednak chyba najwięcej ojcu zaszkodziło to, że był on synem carskiego oficera.

W 1989 roku ojciec mój został zrehabilitowany przez władze Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej”<sup>18</sup>.

Z protokołu przesłuchania Olgierda Najman Mirzy Kryczyńskiego z dnia 15 lutego 1941 można wywnioskować, że obok oskarżenia

<sup>16</sup>Tamże.

<sup>17</sup> S. Dunin i in., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, tłum. i opr. M. Czachorowski, Białystok 2012, s. 97.

<sup>18</sup> Wywiad przeprowadzony przez Piotra J. Krzyżanowskiego z Selimem Kryczyńskim w Gorzowie Wielkopolskim dn. 14.12.2016 (tekst w posiadaniu autora).

o organizowanie skierowanej przeciwko Związкови Radzieckiemu kontrewolucyjnej działalności wśród społeczności tatarskiej postawiono także zarzut lojalności wobec władz państwowych II RP, udziału w aparacie sądowniczym państwa polskiego i prowadzenia spraw sądowych skierowanych przeciwko komunistom. Olgierdowi Najman Mirzie Kryczyńskiemu zarzucono także wspieranie działalności szwadronu tatarskiego sformowanego w armii polskiej<sup>19</sup>. W obawie przed aresztowaniem w 1944 roku Selim Kryczyński wraz z matką musiał na stałe opuścić Wilno. Ratunkiem okazała się tzw. repatriacja do Polski ze zmienionymi po wojnie granicami. Po pobycie w Augustowie i Pabianicach rodzina Kryczyńskich ostatecznie zamieszkała w Gorzowie Wielkopolskim:

„Po śmierci ojca dalej mieszkaliśmy w Wilnie. W momencie zajęcia Wilna przez Sowieców w 1944 roku miałem sześć lat. Okazało się, że przebywanie w Wilnie jest dla nas niebezpieczne. Byliśmy rodziną «wroga ludu». Musieliśmy opuścić nasze mieszkanie i ukrywać się pod groźbą aresztowania. Nasze dotychczasowe duże i wygodne mieszkanie w Wilnie zostało zajęte przez bolszewickich żołnierzy. Ukrywając się, doczekaliśmy do tzw. repatriacji, która rozpoczęła się w kwietniu 1944 roku. Myśmy wyjechali z Wilna dość wcześnie. Do Polski w nowych granicach jechaliśmy w bydlęcych wagonach ponad dwa tygodnie. Dotarliśmy do Augustowa. Tam doczekaliśmy końca wojny i zobaczyliśmy jak wyglądają rządy radzieckie w powojennej Polsce. Zaraz po zakończeniu roku szkolnego wyjechaliśmy z Augustowa do Pabianic pod Łodzią – to było jeszcze w 1945 roku. Moja matka rozpoczęła pracę w miejscowej szkole jako nauczycielka języka rosyjskiego i francuskiego. W Pabianicach o naszym pochodzeniu dowiedział się Urząd Bezpieczeństwa i groziło nam aresztowanie. Dlatego w 1951 roku postanowiliśmy wyjechać do Gorzowa Wielkopolskiego, gdzie mieszkali już nasi krewni<sup>20</sup>.”

<sup>19</sup> Protokół przesłuchania O.K. Kryczyńskiego z 15 lutego 1941 r., „Przegląd Tatarski”, nr 4, 2016, s. 24-27. Protokół został odnaleziony przez D. Usmanową w Litewskim Archiwum Specjalnym (tłum. z języka rosyjskiego i opr. M. Czachowski).

<sup>20</sup> Wywiad przeprowadzony przez Piotra J. Krzyżanowskiego z Selimem Kryczyńskim w Gorzowie Wielkopolskim dn. 14.12.2016 (tekst w posiadaniu autora).



W Gorzowie Wielkopolskim Selim Kryczyński zaczął uczyć do szkoły podstawowej, a następnie do I Liceum im. Tadeusza Kościuszki. W 1955 roku Selim Kryczyński zdał maturę i rozpoczął studia polonistyczne na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Po ukończeniu studiów w 1960 roku rozpoczął pracę w jednej z gorzowskich szkół jako nauczyciel języka polskiego, a następnie aż do emerytury pracował w Bibliotece Pedagogicznej w Gorzowie Wielkopolskim. Matka Selima Kryczyńskiego zmarła w 1979 roku. W 1986 roku Selim Kryczyński został zaproszony przez Rozalię Aleksandrowicz, ówczesną przewodniczącą Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej, do udziału we wspomnianej wyżej konferencji naukowej „Tatarzy w nauce polskiej”, gdzie wygłosił referat poświęcony swojemu ojcu jako jednemu z najwybitniejszych przedstawicieli Tatarów polsko-litewskich. Selim Kryczyński kontakt z Rozalią Aleksandrowicz z tamtego okresu wspomina następująco:

„Chociaż nie utrzymywałem ścisłego kontaktu ze środowiskiem tatarskim, wiedziałem, że Tatarzy w Gorzowie zamieszkali licznie na Górkach Tatarskich. Poznałem tam imama Bekira Radkiewicza, który był osobą bardzo szanowaną przez gorzowskich Tatarów. Doskonale pamiętam też Rozalię Aleksandrowicz, ostatnią przewodniczącą Gminy Muzułmańskiej w Gorzowie Wielkopolskim. W 1986 roku zaprosiła mnie do udziału w konferencji zatytułowanej «Tatarzy w nauce polskiej». Podczas konferencji przedstawiłem wspomnienie o moim ojcu. Trzeba dodać, że Rozalia Aleksandrowicz była osobą znaną w Gorzowie i bardzo zaangażowaną w działalność gorzowskiej Gminy Muzułmańskiej. Dostałem od niej w prezencie Koran, który mam do dziś. W 1995 roku Rozalia Aleksandrowicz zorganizowała obchody pięćdziesięciolecia osadnictwa tatarskiego na ziemiach zachodnich, w których to obchodach uczestniczyłem<sup>21</sup>.

W 2016 roku Selim Kryczyński, jako honorowy gość, uczestniczył w obchodach 70 jubileuszu osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Zachodnich.

---

<sup>21</sup> Wywiad przeprowadzony przez Piotra J. Krzyżanowskiego z Selimem Kryczyńskim w Gorzowie Wielkopolskim dn. 14.12.2016 (tekst w posiadaniu autora).

## Podsumowanie

Tatarzy na stałe zaznaczyli swoją obecność w Gorzowie Wielkopolskim i aktywnie włączyli się w proces budowania tożsamości miasta, które po drugiej wojnie światowej uzyskało wielokulturowy charakter. Życie osadników tatarskich koncentrowało się w Gorzowie na „Górkach”, miejscu dawniej doskonale znanym i rozpoznawalnym przez mieszkańców miasta. Tam też przy ulicy Sadowej mieszkał imam gorzowskiej gminy wyznaniowej Bekira Radkiewicza oraz koncentrowało się życie religijne tatarskich wyznawców islamu zamieszkałych w zachodniej Polsce. W 1987 roku po śmierci imama Bekira Radkiewicza rozpoczął się powolny proces zahamowania działalności gminy aż do zawieszenia jej działalności i ostatecznie rozwiązania.

Wydawać się obecnie może, iż Tatarzy zapomnieli już o Gorzowie, chociaż nieduża ich grupa, często małżeństwa mieszane, nadal mieszka w mieście nad Wartą i pozostaje w kontaktach ze swymi rodakami w Białymstoku i innych miastach. Ci, co opuścili Gorzów w różnych okresach swego życia, pamiętają o nim, a nawet podkreślają, że tam zamieszkiwali, kończyli szkoły i zaczęli pierwszą w życiu pracę. Sentyment do Gorzowa Wielkopolskiego pozostał u nich na zawsze.

~•~

PIOTR J. KRZYŻANOWSKI, ALEKSANDER MIŚKIEWICZ  
**Osadnictwo tatarskie w Gorzowie Wielkopolskim**

## Streszczenie

Obecność Tatarów na stałe zapisała się w powojennej historii Gorzowa Wielkopolskiego. Jako przesiedleńcy z Kresów Wschodnich, głównie z Nowogródka, współtworzyli od podstaw zbiorowość miasta. Osiedlili się w dzielnicy Janice, miejscu nazwanym przez mieszkańców Gorzowa „Górkami Tatarskimi”. Nazwa ta do dnia dzisiejszego kojarzona jest z powojenną obecnością Tatarów w mieście oraz z działalnością Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim i przez wiele lat stanowiącej centrum życia tatarskiego na Ziemiach Zachodnich. Nierozerwalnie z działalnością gorzowskiej gminy muzułmańskiej związane są postaci imama Bekira Radkiewicza oraz Rozalii Aleksandrowicz – ostatniej przewodniczącej Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Po likwidacji gminy jej członkowie znaleźli się na peryferiach życia społeczności

tatarskiej w Polsce. Obecnie w Gorzowie mieszka zaledwie kilka rodzin tatarskich.

**Słowa kluczowe:** Tatarzy w Polsce po 1945 roku, osadnictwo tatarskie, mniejszość muzułmańska, gmina wyznaniowa, Gorzów Wielkopolski.

PIOTR J. KRZYŻANOWSKI, ALEKSANDER MIŚKIEWICZ

### **Tatar Settlements in Gorzów Wielkopolski**

#### **Abstract**

After the Second World War, many Tatars living in Nowogródek in the eastern flanks of the pre-war Poland, were resettled to Wielkopolska, especially to Gorzów Wielkopolski. There they eagerly cooperated with the ingenious population in shaping up of the post-war history of the town. Most of them occupied Janice district, nicknamed by their neighbours *Tatar Hillocks*. The name has caught on, and is today synonymous with the Tatar presence in Gorzów Wielkopolski; indeed, in the entire Wielkopolska (Greater Poland/Western Lands). It was also the seat of the Muzułmańska Gmina Wyznaniowa (Muslim Religious Commune). Notable representatives of the Muslim community in Gorzów Wielkopolski were imam Bekir Radkiewicz and Rozalia Aleksandrowicz. The latter was the last head of the Muslim Commune in Gorzów Wielkopolski. After its dissolution, local members found themselves at the margins of the Tatar society in Poland. Today, there are only a handful of Tatar families in Gorzów Wielkopolski.

**Keywords:** Tatars in Poland after 1945, Tatar settlements, Muslim minority, religious commune, Gorzów Wielkopolski.

## Henryk Sienkiewicz – Tatar z pochodzenia?

Henryk Sienkiewicz – descendant of Tatars?

*Edyta S. Dzwonkowska*

luxaeterna@wp.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Doktorantka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (kierunek: teologia religii); ukończyła studia politologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (Sekcja św. Andrzeja Boboli); certyfikowany trener (poziom 4. według Europejskich Ram Kwalifikacyjnych); autorka książki *Oskarżony o korupcję* (2012); zainteresowania: sekty, ruchy alienologiczne, tzw. teorie spiskowe, problematyka prawa do wolności myśli.

**Ż**ycie i twórczość Henryka Sienkiewicza fascynuje pokolenia Polaków. Pisarz uznawany jest za wizjonera, mistrza słowa, człowieka, który umiłował narodową przeszłość oraz obrazowo przedstawił ją w swych dziełach. Życie polskiego noblisty stanowi przedmiot nieustannych badań biografów i pasjonatów jego twórczości. W Lublinie ma swoją siedzibę Towarzystwo Imienia Henryka Sienkiewicza, którego celem jest nie tylko rozpowszechnianie wiedzy o twórczości pisarza i rozbudzanie umiłowania do jego dzieł, ale także prowadzenie badań nad jego życiem. Prócz organizacji konferencji, imprez artystycznych i popularnonaukowych, towarzystwo zajmuje się wydawaniem książek dotyczących sienkiewiczologii<sup>1</sup>.

Pomimo wielu publikacji nadal pewne wątki z życia pisarza intrygują, a nawet są zagadkowe. Do tej pory dyskusje wywołuje

<sup>1</sup> Zob. Z. Miszczak, *W familiarnym kręgu Henryka Sienkiewicza: nowe dokumenty, ustalenia, hipotezy*, Studia Sienkiewiczowskie, t. 10, Lublin 2010, s. 11-12; zob. również: *Towarzystwo Imienia Henryka Sienkiewicza*, <http://bazy.ngo.pl/profil/6546/Towarzystwo-Imienia-Henryka-Sienkiewicza> [dostęp: 20.03.2017].

pochodzenie Henryka Sienkiewicza. Większość biografów (np. Alina Nofer-Ładyka, Stanisław Dziadulewicz) utrzymuje, że płynęła w nim krew nie tylko polska, ale i tatarska. Są też badacze (np. Włodzimierz Dworzaczek), którzy wskazują, że za mało jest dowodów na to, aby móc stwierdzić, że Henryk Sienkiewicz miał tatarskie korzenie. W artykule przedstawi się informacje dotyczące życia słynnego pisarza, problematykę jego pochodzenia oraz zaprezentuje się wybrane wątki tatarskie obecne w jego twórczości.

### Wybrane wątki z życiorysu Henryka Sienkiewicza

Henryk Sienkiewicz urodził się dnia 5 maja 1846 roku na Podlasiu we wsi Wola Okrzejska<sup>2</sup>. Został ochrzczony dwa dni później w kościele parafialnym w Okrzei przez ks. Antoniego Gutmana. Nadano mu imiona: Henryk Adam Aleksander Pius. Rodzicami chrzestnymi zostali Adam Cieciszowski i Józefa Cieciszowska<sup>3</sup>. Jego matka Stefania (1820-1873) pochodziła z rodu Cieciszowskich (do tegoż rodu należały tzw. dobra okrzejskie w powiecie łukowskim oraz dobra Ułęż Górny w powiecie garwolińskim). Bliskimi ich krewnymi były m.in. rodziny Łuszczewskich i Lelewelów. Rodzina ojca pisarza, Józefa Sienkiewicza (1813-1896), wskazywała na swych szlacheckich, litewsko-żmudzkich przodków z XVI wieku, lecz jak zaznacza Alina Nofer-Ładyka, autorka jednej z biografii pisarza, Sienkiewiczowie „w istocie pochodzili z Tatarów litewskich, którzy dopiero w końcu XVIII wieku zostali nobilitowani”<sup>4</sup>. Inny biograf H. Sienkiewicza, Tadeusz Żabski, wskazał, że:

„[...] rodowód autora Trylogii sięga być może XVI stulecia, ale mnogość rodzin o tym nazwisku, rozsianych po Litwie, wywodzących się częściowo z Tatarów, uniemożliwia ustalenie dokładnych linii genealogicznych”<sup>5</sup>.

Według T. Żabskiego na podstawie dostępnych dokumentów można ustalić, iż przodek pisarza, Michał Sienkiewicz (1725-1795), konfederat barski, ożenił się z Marianną Ługowską, która była chorążanką brzeską. Po ożenku przeniósł się do Korony, uzyskał potwierdzenie stanu rycerskiego, dyplom szlachecki oraz herb Oszyk (elementami

<sup>2</sup> W Dworku w Woli Okrzejskiej znajduje się obecnie Muzeum Henryka Sienkiewicza, które zostało założone w 1966 roku.

<sup>3</sup> Zob. K. Grabiński, *Genealogia* [on-line], [http://www.henryk-sienkiewicz.eu/index.php?id=genealogia&tm=menu\\_biografia](http://www.henryk-sienkiewicz.eu/index.php?id=genealogia&tm=menu_biografia) [dostęp: 20.03.2017].

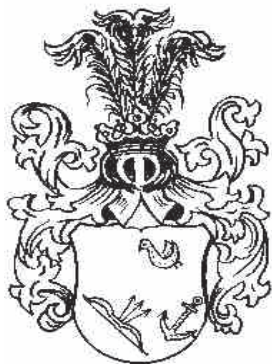
<sup>4</sup> A. Nofer-Ładyka, *Henryk Sienkiewicz*, Warszawa 1988, s. 36.

<sup>5</sup> T. Żabski, *Sienkiewicz*, Wrocław 1998, s. 6.

herbu są: łabędź, kotwica, złoty łuk, trzy grotty, hełm, trzy pióra strusie)<sup>6</sup>. Mikołaj Gliński wskazuje, że pradziadek Henryka Sienkiewicza z islamu na chrześcijaństwo miał przejść w 1755 roku<sup>7</sup>, natomiast w artykule Jolanty Sztachelskiej znajduje się informacja, że chrzest miał on przyjąć w 1740 roku, zaś w 1755 roku otrzymać nobilitację<sup>8</sup>.

Krzysztof Grabiński zainteresował się tematyką herbu przyznanego Michałowi Sienkiewiczowi. Herb nosił nazwę „Oszyk” lub „Oszyki”. Nazwa ta miała być związana z przydomkiem rodziny, imieniem przodka lub mogła pochodzić od miejscowości zamieszkiwanej kiedyś przez daną rodzinę. Grabiński wskazuje, iż w XVI wieku na Żmudzi istniała miejscowość o nazwie Oszykowe Pole. Jednak słowo „oszyk” może być także zdrobnieniem imienia Piotr, które miał nosić najstarszy znany przodek rodu – Piotr Sienkiewicz<sup>9</sup>.

Wygląd herbu Oszyk/Oszyki został przedstawiony m.in. w *Księdze herbowej* Juliusza hr. Ostrowskiego i *Tablicach odmian herbowych*



Teodora Chrząńskiego. Władysław Chrzanowski tak oto opisał herb: „[...] w polu srebrnym pod łabędziem z prawej złoty łuk prawoukośnie cięciwą na dół z trzema grotami lewoukośnie nad nim, z lewej zaś kotwicę uchem do góry lewoukośnie. Nad hełmem w koronie trzy pióra strusie”<sup>10</sup>. Poniżej jako pierwszy zamieszczono rysunek herbu ukazany przez W. Chrzanowskiego. Jako drugi widnieje herb, który został wryty na pieczęci, jaką posługiwał się Henryk Sienkiewicz w swojej korespondencji.

Herb Oszyk przedstawiony przez Władysława Chrzanowskiego<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Zob. tamże.

<sup>7</sup> Zob. M. Gliński, *Za co Polacy kochają Sienkiewicza?*, <http://culture.pl/pl/artykul/za-co-polacy-kochaja-sienkiewicza> [dostęp: 19.02.2017].

<sup>8</sup> Zob. Sztachelska, *Tatarzy Henryka Sienkiewicza*, [w:] G. Czerwiński (red.), *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)*, Colloquia Orientalia Bialostocensia, t. 14, Białystok 2015, s. 243.

<sup>9</sup> Zob. K. Grabiński, *Genealogia...*, dz. cyt.

<sup>10</sup> W. Chrzanowski, *Oszyk – herb Henryka Sienkiewicza*, <http://www.szlachta.org.pl/verbum-nobile/oszyk-herb-henryka-sienkiewicza.html>, „Verbum Nobile”, nr 5-6, 1993 [dostęp: 20.03.2017].

<sup>11</sup> Tamże.



Herb Oszyk na pieczęci używanej przez Henryka Sienkiewicza<sup>12</sup>.

Dziadek pisarza, Józef Sienkiewicz senior, żył w latach 1773-1852. Miał uczestniczyć w kampanii kościuszkowskiej. Był porucznikiem w legionach Dąbrowskiego. Jego pierwszą żoną została Anna Oborska, drugą była Tekla Niewodowska. Z tego związku narodził się syn – Józef Sienkiewicz junior. Ojciec pisarza uczestniczył w powstaniu listopadowym. Henryk Sienkiewicz, wspominając lata swojej młodości, wskazywał, że dorastał w tradycjach wojskowych. Jego rodzina była katolicka. Józef Sienkiewicz (ojciec Henryka) nie posiadał majątku, a dzięki małżeństwu ze Stefanią Cieciszowską w 1843 roku stał się właścicielem Grabowiec, które później musiał zamienić na znajdujący się w powiecie mińsko-mazowieckim Wężyczyn. Po jakimś czasie także Wężyczyn został sprzedany, a rodzina Henryka Sienkiewicza przeniosła się do Warszawy. Sienkiewiczowie zamieszkali w jednopiętrowej kamienicy położonej przy ulicy Olszowej 6 na Pradze. Niestety, stale mieli problemy finansowe, ich dług nieustannie się powiększał<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> T. Żabski, *Sienkiewicz...*, dz. cyt., s. 6. Zob. również: *Herb Oszyk*, <http://genealogia.grocholski.pl/gd/herb.php?id=3335> [dostęp: 20.03.2017].

<sup>13</sup> Maria Kornilowicz stwierdza, że powodem częstych przeprowadzek rodziny Sienkiewiczów była bieda. Rodziców pisarza określa jako „życiowo nieporadnych”, stopniowo bowiem stracili cały swój majątek, zadłużyli się. Zob. A. Nofe-Ladyka, *Henryk Sienkiewicz...*, dz. cyt., s. 35-37; L. Ludorowski (red.), *Henryk Sienkiewicz: tradycje rodowe, epizody biografii, twórczość*, Studia Sienkiewiczowskie, t. 8, Lublin 2008, s. 14.

Henryk Sienkiewicz miał starszego brata Kazimierza (1844-1871) i cztery młodsze siostry: Anielę (1850-1883), Helenę (1852-1919), Zofię (1853-1903), Marię (1855 – dokładny rok śmierci nieznan, umarła w młodości). Pisarz i jego brat wprawdzie uczyli się w domu, a następnie w szkołach w Warszawie. Henryk Sienkiewicz w trakcie nauki mieszkał na stacji, później wraz z rodzicami zamieszkał przy Alejach Jerozolimskich 74.

Pobyty rodziny Sienkiewiczów w Warszawie nie przyniósł im poprawy sytuacji finansowej, lecz doprowadził do ruiny. Sienkiewiczowie musieli wyprowadzić się ze stolicy do Łazów koło Łukowa, a następnie do ostatniego domu w Woli Gułowskiej, w którym Józef i Stefania Sienkiewiczowie razem zamieszkiwali. Główną przyczyną powrotu na wieś były źle ulokowane pieniądze. Rodzice Henryka Sienkiewicza kupili kamienicę przy ulicy Olszowej na Pradze mając nadzieję, że przyniesie im korzyści finansowe. Jednak gdy wybudowano most Kierbedzia, położenie kamienicy przestało być atrakcyjne dla najemców i zaczęła przynosić straty, które zaczęły zamieniać się w długi<sup>14</sup>.

Los rodzeństwa Henryka Sienkiewicza był różny. Aniela poślubiła Jana Komierowskiego, urodziła trzech synów, zmarła młodo. Zofia została żoną swego kuzyna Lucjana Sienkiewicza, urodziła sześcioro dzieci. Niestety, mąż Zofii okazał się człowiekiem nieuczciwym i nie interesował się rodziną. Zofia często była zmuszona prosić brata o pożyczki, w ich domu panowała bieda. Helena została kanoniczką w Warszawie. Lech Ludorowski wskazuje, że o życiu Kazimierza i Marii Felicjanny do dzisiaj biografom Sienkiewicza niewiele udało się dowiedzieć. Prócz dat urodzenia i nazwisk rodziców chrzestnych wszystkie inne informacje, jakie pojawiają się czasem w artykułach, są domysłami<sup>15</sup>.

Polski noblista w niektórych wywiadach wspominał o swoim dzieciństwie. Twierdził, iż gdy był dzieckiem, nie marzył, aby zostać pisarzem. Podkreślał jednak, że to za sprawą literatury poznanej właśnie w czasach dziecięcych zainteresował się powieściami wojennymi, opisami pól bitewnych. Rozbudziło to w nim zamiłowanie do podróży (wśród literatury z czasów dzieciństwa, która miała wpłynąć na jego dziecięce marzenia i zainteresowania, pisarz wymieniał: *Śpiewy historyczne* Juliana Ursyna Niemcewicza, *Robinsona Cruoe* Daniela Defoe oraz książkę przedstawiającą ilustrowane życie Napoleona)<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Zob. L. Ludorowski, *Wstęp. W kręgu sienkiewiczowskiej biografistyki*, [w:] L. Ludorowski (red.), *Henryk Sienkiewicz...*, dz. cyt., s. 13-17.

<sup>15</sup> Zob. tamże.

<sup>16</sup> Zob. A. Nofer-Ładyka, *Henryk Sienkiewicz...*, dz. cyt., s. 38.



W czasach gimnazjalnych pasjonował się natomiast powieściami Waltera Scotta i Aleksandra Dumasa, a także dziełami Szekspira i Homera<sup>17</sup>. Nauczyciele języka polskiego wspominają pisarza jako ucznia niezwykle zdolnego, przy czym jeden z nich, Wojciech Grochowski, zapamiętał nawet jego wypracowanie zatytułowane *Mowa Żółkiewskiego do rycerstwa polskiego pod Cecorą*<sup>18</sup>.

Matka pisarza miała nadzieję, że syn ukończy rozpoczęte studia medyczne (a wcześniej jeszcze prawnicze), jednak w lutym 1867 roku H. Sienkiewicz po raz kolejny zmienił kierunek i wybrał studia filologiczno-historyczne w Szkole Głównej. Egzaminów końcowych na owej uczelni nie złożył. Biografowie wskazują, że Szkoła Główna (założona w 1862 roku) wpłynęła znacząco na życie umysłowe kraju. Do jej absolwentów należeli m.in.: Aleksander Świętochowski, Piotr Chmielowski, Bolesław Prus, Adolf Dygasiński. Osoby, które spotykały H. Sienkiewicza na uczelni, wspominały, że był zwykłym studentem, który niczym się nie wyróżniał, nie uczestniczył w życiu studenckim, był osobą chorowitą. Gdy kilku jego znajomych zostało poinformowanych, że napisał interesującą powieść *Na marne*, nie chcieli w to uwierzyć, a wręcz zareagowali śmiechem, uważając tę informację za nieprawdziwą<sup>19</sup>.

W rzeczywistości pierwszą powieścią, którą napisał polski noblista, była *Ofiara*. Powstała ona w 1865 roku, lecz znana jest tylko z tytułu. Powieść *Na marne* jest więc debiutem literackim Henryka Sienkiewicza. Należy podkreślić, że był to debiut udany, który recenzent – Józef Ignacy Kraszewski – ocenił pozytywnie. Powieść ukazuje życie codzienne kijowskich studentów, ich problemy dotyczące wyboru zawodu, ograniczonych możliwości i biedy. Najważniejsze jednak wątki dotyczyły sfery uczuciowej<sup>20</sup>.

Sienkiewicz pisał także dla gazet. W 1873 roku na zmianę z Władysławem Bogusławskim i Edwardem Leo pisał felieton *Bez tytułu*, który publikowany był w *Gazecie Polskiej*. Ponadto prowadził dział literacki i przygotowywał felietony dla *Niwy*, której był jednocześnie współwłaścicielem<sup>21</sup>. Gdy natomiast pisarz tworzył swe wielkie powieści, nie zajmował się inną pracą literacką. W pierwszej dekadzie XX wieku napisał wiele nowel parabolicznych. Ich tematyka związana była ze światem antycznym, np. *Wyrok Zeusa*, *Na Olimpie*.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 44.

<sup>18</sup> Zob. tamże.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 53-55.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 55-58.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 65.

W 1899 roku specjalny komitet zajmujący się organizacją obchodów jubileuszowych 25-lecia pracy pisarskiej Sienkiewicza (1900 rok) przeprowadził zbiórkę pieniędzy na zakup dworu dla pisarza. Polski noblista został właścicielem Oblęgorka<sup>22</sup>. Powieści pisarza cieszyły się wielką popularnością na całym świecie (np. we Francji na przełomie 1900 i 1901 roku sprzedanych zostało 170 000 egzemplarzy *Quo vadis*)<sup>23</sup>. Dnia 10 grudnia 1905 roku miało miejsce uroczyste wręczenie Nagród Nobla. H. Sienkiewiczowi przyznano nagrodę „z uwagi na jego wysooko artystyczne zasługi jako pisarzowi epickiemu”<sup>24</sup>.

### Wątpliwości w kwestii pochodzenia pisarza

Jolanta Sztachelska zaznacza, że tatarskie pochodzenie Henryka Sienkiewicza bywa przez badaczy podawane w wątpliwość. Stanisław Dziadulewicz, autor publikacji *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, uważa, że Sienkiewiczowie byli Tatarami litewskimi herbu Oszyk-Łabędź. Jednak Włodzimierz Dworzaczek stwierdza, iż pradziadek pisarza mógł nie być Tatarem. Herb Oszyk-Łabędź miał być bowiem herbem bardzo popularnym w powiecie trockim. Na wielu stronach internetowych, w tym na portalach w całości poświęconych postaci pisarza, często nie ma żadnej informacji o możliwym tatarskim pochodzeniu H. Sienkiewicza<sup>25</sup>.

Są jednak portale, na których opublikowano informacje o tatarskich korzeniach pisarza, np. „na portalu Dziennika Kijowskiego” zamieszczony został artykuł *Tatarskie korzenie Henryka Sienkiewicza* autorstwa Wadyma Peregudy. Autor tekstu stwierdza, iż rodzina Sienkiewicza należała do tzw. białoruskich Tatarów. Ponadto w artykule mowa jest o legendzie, wedle której jeden z przodków pisarza miał być murzą w tatarskim czambule Tochtamysza. Przeszedł on do służby Wielkiego Księcia Litewskiego Witolda. Autor artykułu jest pewien tatarskiego pochodzenia Sienkiewicza:

„W części dokumentów Wileńskiej Komisji Archeograficznej dotyczącej litewskich tatarów [t. XXXI [https://vk.com/topic-1514459\\_1907866](https://vk.com/topic-1514459_1907866)] figuruje imię księżnej Ajszy Azylewiczówny

<sup>22</sup> W Oblęgorku powstało w 1958 roku Muzeum Henryka Sienkiewicza. Zob. T. Żabski, *Sienkiewicz...*, dz. cyt., s. 266, 267.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 266.

<sup>24</sup> Tamże, s. 265.

<sup>25</sup> Zob. J. Sztachelska, *Tatarzy Henryka Sienkiewicza...*, art. cyt., s. 243; W. Dworzaczek, *Przodkowie Henryka Sienkiewicza*, „Wiadomości Literackie”, nr 22, 1939, s. 5.

Sienkiewicz, jak również księcia Hodca Sienkiewicza (dokument nr 242, z dnia 18.06.1667), księcia Romana Sienkiewicza, rotmistrza Jego Królewskiej Mości, Księcia Józefa Sienkiewicza i jego żony, Martyna Sienkiewicza, etc. To, że te osoby, wyznające islam, są bezpośrednio związane z odległymi przodkami pisarza nie budzi wątpliwości – ich potomkowie żyli i nadal żyją na terenach wzdłuż linii Troki – Wilno – Oszmiana – Ostrowiec – Grodno. Te historyczne miasta wchodziły w granice dwóch województw – wileńskiego i trockiego, które powstały w czasach Unii Horodelskiej w 1413 r.<sup>26</sup>

Na portalu „Biblioteki Tatarskiej”, utrzymywanej przez Muzeum Mański Związek Religijny w RP, dostępna jest on-line publikacja *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze* autorstwa Stanisława Dumina, Adasa Jakubauskasa i Galima Sitdykowa. Książka stanowi rodzaj kompendium, w którym znajdują się biografie przedstawicieli społeczności tatarskiej, uznanych za zasłużonych. Wśród różnych znanych Tatarów pojawia się także postać Henryka Sienkiewicza. Prócz krótkiej noty biograficznej nie zamieszczono dokładniejszych informacji dotyczących jego tatarskich korzeni<sup>27</sup>.

Sam Henryk Sienkiewicz interesował się swoim pochodzeniem. W badaniach nad historią rodu pomagali mu językoznawca Jan Karłowicz i heraldyk Adam Boniecki. Efektem badań miało być ustalenie, iż protoplastą rodu był Piotr Oszyk Siekiewicz/Sienkiewicz, którego herbem był Łabędź. Przodkowie Sienkiewicza mieli służyć Rzeczypospolitej w chorągwi juszyńskiej. Byli Tatarami litewskimi<sup>28</sup>.

### Trzy perspektywy problematyki tatarskiej w życiu i twórczości pisarza

Jolanta Sztachelska określa obecność Tatarów w biografii i twórczości Sienkiewicza jako obsesyjną. Ponadto zaznacza, iż w mediach oraz kulturze powszechnej przedstawiany jest wykreowany wizerunek Sienkiewicza, pełen stereotypów oraz odbiegający od prawdy. Sztachelska podkreśla również, iż problematyka tatarska jest istotna

<sup>26</sup> W. Pereguda, *Tatarskie korzenie Henryka Sienkiewicza* [on-line], <http://www.dk.com.ua/post.php?id=4068> [dostęp: 19.02.2017].

<sup>27</sup> Zob. S. Dumin i in., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, Białystok 2012, s. 144-147.

<sup>28</sup> Zob. K. Kartasiński, *O tatarskich (i nie tylko) korzeniach Henryka Sienkiewicza* [on-line], <https://histmag.org/o-tatarskich-i-nie-tylko-korzeniach-henryka-sienkiewicza-12416> [dostęp: 20.02.2017].

dla badaczy życia pisarza i jego twórczości oraz powinna być rozpatrywana z trzech perspektyw:

- obrazu Tatarów, który Sienkiewicz przekazał w swych nowelach i powieściach,
- obecności Tatarów w życiu pisarza,
- genealogii rodziny pisarza.

Kwestie genealogiczne rodziny polskiego noblisty zostały już zaprezentowane. Należy jeszcze ukazać dwie pierwsze perspektywy, które wymieniła J. Sztachelska, czyli obraz Tatarów, jaki wyłania się z treści nowel: *Stary sługa*, *Hania*, *Selim Mirza*, *Niewola tatarska* oraz w *Trylogii*, a także obecność Tatarów w życiu pisarza.

### Tatarzy w „małej trylogii” i *Niewoli tatarskiej*

J. Sztachelska wskazuje, że H. Sienkiewicz umieścił Tatarów w swych powieściach już w 70. latach XIX wieku. Tatarzy pojawili się w trzech dziełach zwanych „małą trylogią”: *Starym słudze*, *Hani* i *Selimie Mirze*. Są oni ukazani jako członkowie wspólnoty lokalnej. Choć wyznają odmienną religię, są związani ze społecznością, cieszą się szacunkiem<sup>29</sup>. Głównymi bohaterami tych trzech dzieł są: Henryk – polski katolicki szlachcic, a także jego przyjaciel – Tatar Selim Mirza. Jednak ich przyjaźń nie przetrwa. Między przyjaciółmi stanie kobieta. Warto zaznaczyć, że bohater powieści, Henryk, był zafascynowany innością Selima, jego pochodzeniem, sprawnością fizyczną, wyglądem, inteligencją<sup>30</sup>. Jednak w ostatniej noweli, *Selimie Mirzy*, pisarz – ze względów cenzuralnych – przeniósł scenerię dzieła:

„W tej sztucznej scenerii cała „tatarskość” postaci Selima przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie – *ethnos* znika pod warstwą skomplikowanej intrygi miłosnej i pseudopolitycznej. Bohater natomiast coraz bardziej przypomina późniejsze postacie sienkiewiczowskie – zagończyków i zabijaków kresowych”<sup>31</sup>.

Według Anny Korzińskiej świat religii muzułmańskiej został przez pisarza podzielony na islam zasymilowany i islam wrogi.

<sup>29</sup> O przedstawianiu Tatarów w literaturze polskiej interesujący artykuł napisał Selim Chazbijewicz: *Islam i Tatarzy w literaturze polskiej* [on-line], biblioteka-tatarska.pl/wp-content/uploads/2015/07/pt05\_srodek.pdf, „Przegląd Tatarski”, nr 1, 2010, [dostęp: 19.02.2017].

<sup>30</sup> Zob. J. Sztachelska, *Tatarzy Henryka Sienkiewicza...*, art. cyt., s. 230, 231.

<sup>31</sup> Tamże, s. 232.

Przedstawiciele islamu oswojonego można doszukać się w postaci rodziny Mirzów, a przede wszystkim w jednym z jej członków, Selimie Mirzy.

Selim pochodził z rodu tatarskiego, który osiadł w Polsce wiele lat temu. W części trylogii został on ukazany jako postać pozytywna – jest inteligentnym, radosnym, serdecznym chłopakiem:

„Piękny był ten chłopak jak pomysł artystyczny, z tyma swoimi anielskimi oczyma, biorącymi wprost za serce, z głową o liniach godnych dłuta rzeźbiarza [...]”<sup>32</sup>.

„Dla Paryża ten młody Tatar o rysach anioła, sile atlety, odwadze lwa i herbowej tarczy rycerza był to kwiat o nieznannej barwie i woni”<sup>33</sup>.

H. Sienkiewicz podkreśla jednak, że Selim nie jest przywiązany do swojej tradycji religijnej<sup>34</sup>. To odróżnia go od własnego ojca, dla którego islam jest niezwykle ważny. Ojca i syna różni także wygląd. Według A. Korzińskiej był to zabieg celowy. Pisarz chciał podkreślić, że Selim odróżniał się od swoich krewnych. W ten sposób zamierzał wzbudzić sympatię czytelników dla tej postaci, chciał ją „oswoić”. Sprawił, że Selim zdawał się nie być całkowicie ani Tatarem, ani muzułmaninem. Mimo to chłopak ma w swym wnętrzu swoistą dzikość, która uaktywnia się na skutek pewnych sytuacji i wpływa nawet na zmianę jego wyglądu: „[...] Chłopak z sympatycznego, wesołego młodzieńca staje się dzikim Tatarem. Islam oswojony zmienia się w islam wrogi”<sup>35</sup>. Można to dostrzec m.in. we fragmencie, w którym Selim opisuje siebie i swoje postępowanie: „Ja go muszę wprzód strasznie upokorzyć. Mniejsza o to, czy to pięknie, czy nie. Ja jestem Tatar. Ja chcę zemsty”<sup>36</sup>.

Selim Mirza swe oderwanie od tradycji przodków ukazuje także poprzez krytyczne bądź ośmieszające wypowiedzi o islamie,

<sup>32</sup> H. Sienkiewicz, *Selim Mirza*, Gdańsk 2002, s. 5.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> H. Sienkiewicz określa islam mianem mahometanizmu, zaś wyznawców islamu nazywa mahometanami. Na stronie internetowej Centrum Kultury Islamu w Katowicach muzułmanie mieszkający w Polsce wyjaśniają, dlaczego używanie terminu „mahometanizm” jest niewłaściwe. Zob. *Co to jest islam?* [on-line], <http://islam-katowice.pl/artykuly-o-islamie/co-to-jest-islam> [dostęp: 27.02.2017].

<sup>35</sup> A. Korzińska, *Obraz islamu w twórczości Sienkiewicza. Obcy oswojony i Obcy wrogi na przykładzie Hani i Niewoli tatarskiej*, [w:] K. Stępnik, T. Bujnicki (red.), *Henryk Sienkiewicz w kulturze polskiej*, Lublin 2007, s. 132.

<sup>36</sup> H. Sienkiewicz, *Selim Mirza*, dz. cyt., s. 31.

a także informacje o tym, iż chciałby zmienić religię. W noweli *Hania* zawarty jest opis:

„Chłopiec żartował sobie czasami z Mahometa i pewno byłby chętnie Koran porzucił, gdyby nie to, że bał się ojca, który ze względu na tradycje rodzinne trzymał się oburącz mahometanizmu”<sup>37</sup>.

Selim stwierdza też, że dla swojej wybranki Hani (chrześcijanki) zmieni religię<sup>38</sup>.

W sposób uproszczony, zdaniem J. Sztachelskiej, Tatarzy zostali przedstawieni przez Sienkiewicza w *Niewoli tatarskiej*<sup>39</sup>. A. Korzińska podkreśla, że w noweli islam jest ukazany jako wrogi (w opozycji do islamu „oswojonego”, przedstawionego w *Selimie Mirzy*). *Niewola tatarska* stanowi utwór mający charakter pamiętnika. Głównym bohaterem jest Aleksey Zdanoborski, ubogi szlachcic, który uczuciem obdarzył Maryję Tworzyjańską. To on opisuje otaczający go świat. Niestety, bohater nie może zrealizować marzeń o ślubie ze swoją wybranką, dopóki się nie wzbogaci. Trafia do niewoli tatarskiej. J. Sztachelska charakteryzuje bohatera jako człowieka niewykształconego, o mentalności zagrodowej, co jej zdaniem uwidacznia się m.in. w jego poglądach na temat pogan, którzy są dla niego nieczyści i zatwardziale trwają w grzechu. Dla Aleksego Tatarzy jawią się jako dzicy i obcy. Nawet nie próbuje zrozumieć ich kultury<sup>40</sup>. To, jak bardzo dzicy są Tatarzy – według Aleksego – ukazuje m.in. poniższy fragment:

„Tatarzy to większymi oddziałami, to pojedynkiem ciągle się koło onej stannicy kręcą, choć, gdy ich większa liczba przychodzi, łatwo człek doświadczony pozna, albowiem nocami okrutnie wilcy za nimi wyją; gdy zaś kosz większy idzie, to całe stada za nim ciągną, wiedząc, że na szlaku najdą dowolna ludzkiej i końskiej padliny. Inni mniemają wszakże, że bestie te

<sup>37</sup> H. Sienkiewicz, *Hania*, Gdańsk 2002, s. 8.

<sup>38</sup> Zob. tamże, s. 75.

<sup>39</sup> Po ukazaniu się noweli *Niewola tatarska* krytycy zaczęli się zastanawiać, czy H. Sienkiewicz jest w stanie stworzyć większe dzieło. Piotr Chmielowski twierdził, że Sienkiewicz nie będzie potrafił stworzyć większej kompozycji, w tym powieści historycznej. Stanisław Tarnowski także miał wątpliwości, czy pisarz podoła wyzwaniu stworzenia rozbudowanego dzieła. Gdy jednak ukazało się *Ogniem i mieczem*, głosy krytyki umilkły. Podziwiano siłę wyobraźni pisarza, mistrzowską stylizację dzieła na epos. Zob. L. Ludorowski, *Wizjoner przeszłości. Powieści historyczne Henryka Sienkiewicza*, Lublin 1999, s. 357.

<sup>40</sup> Zob. J. Sztachelska, *Tatarzy Henryka Sienkiewicza...*, art. cyt., s. 233.

tatarskiego mięsa nie jedzą, przyjaciółmi Tatarów będąc, którzy dla swej drapieżności i szpetnego pogaństwa snadnie z dzikimi bestiami mogą być porównani<sup>41</sup>.

A. Korzińska podkreśla, że Aleksy Zdanoborski jest negatywnie nastawiony do islamu i jego wyznawców:

„Poganin, wedle języka naszego, jest jak gdyby bydlę albo pies nieczysty, albowiem co jest nieczystego u ludzi, to i Bogu niemiło. A choć się bisurmanie lepszymi od chrześcijan powiadają, przecie w głębi sumienia sami o swej nieczystości wiedzą i gorliwie zmyć onę pragną, siedem razy na dzień wodą swe członki oblewając, czego by przedsię czynić nie potrzebowali, gdyby zatwardziałość ich w grzechu mniejszą była<sup>42</sup>.”

Według Aleksego islam jest religią gorszą od chrześcijaństwa, a chrześcijanie powinni walczyć z wyznawcami islamu. Jednak Aleksy zbudował swój obraz islamu na fałszywych informacjach, np. uważa, że kapłani muzułmańscy to czarownicy, którzy zajmują się rzucaniem zaklęć. Zdanoborski subiektywnie opisuje armię tatarską: Tatarzy wykorzystują niedożywionych jeńców do wszelkich prac, obce jest im miłosierdzie, są okrutni, a ich gospodarka opiera się jedynie na grabieży i pracy jeńców. Samych Tatarów określa jako ludzi dzikich, nieskorych do pracy, próżnujących, a przede wszystkim okrutnych<sup>43</sup>:

„Żywot Tatarów i obyczaj bydlęcy jest i przy swojej gospodarce, albo raczej przy próżnowaniu, z głodu by im umierać przyszło, gdyby nie rabunek, który im bogactw wielkich dostarcza<sup>44</sup>.”

### Tatarzy w *Trylogii*

J. Sztachelska przedstawia również sposób ukazania Tatarów przez H. Sienkiewicza w *Trylogii*. W *Ogniem i mieczem* Tatarzy wspierają Kozaków w walce przeciwko Rzeczypospolitej. W *Potopie* chorąży orszański Andrzej Kmicic stał na czele oddziałów tatarskich. W *Panu Wołodyjowskim* Tatarzy znajdują się w armiach obydwu walczących stron. W tychże powieściach często występują bohaterowie, którzy są Tatarami. Niektóre z kreacji literackich wzorowane były na postaciach historycznych, np. Tuhaj-bej.

<sup>41</sup> H. Sienkiewicz, *Niewola tatarska*, Gdańsk 2000, s. 8.

<sup>42</sup> Tamże, s. 13.

<sup>43</sup> Zob. A. Korzińska, *Obraz islamu w twórczości...*, art. cyt., s.134-137.

<sup>44</sup> H. Sienkiewicz, *Niewola tatarska*, dz. cyt., s. 14.

Tuhaj-bej jest najważniejszym wodzem tatarskim przedstawionym w *Ogniem i mieczem*. Został ukazany jako człowiek okrutny, dziki, nieprzewidywalny, lubujący się w bogactwie. Wśród Kozaków znana jest nawet pieśń, której tekst nawiązuje do jego okrucieństwa<sup>45</sup>. Tuhaj-bej to postać historyczna, bej perekopski z rodu Argynów. Walczył z Kozakami. Poniósł klęskę pod Ochmatowem w 1644 roku, kiedy to pokonały go wojska Wiśniowieckiego. W 1645 stracił swe stanowisko, by odzyskać je w 1647 roku. Chmielnicki wysłał go przeciwko gospodarowi mołdawskiemu. Istnieją wątpliwości co do czasu i miejsca śmierci Tuhaj-beja, np. według części źródeł zginął on w 1648 roku podczas oblężenia Zamościa, według innych źródeł poniósł śmierć pod Beresteczkiem<sup>46</sup>.

H. Sienkiewicz zaprezentował również postać Islama Gireja III. Był to chan krymski, polityk, dyplomata, wódz. Podczas jednej z wypraw dostał się do niewoli i przez kilka lat przebywał w Polsce (tu nauczył się języka polskiego). Następnie powrócił na Krym. W powieści jest symbolem dowódcy tatarskiego, który dzięki swej mądrości dążył do stworzenia nowoczesnego państwa.

Według J. Sztachelskiej „najpiękniejszą postacią tatarską w *Trylogii* jest jednak bez wątpienia Azja Tuhajbejowicz”<sup>47</sup>. Jako Azja Mellechowicz<sup>48</sup> dowodził oddziałem Lipków. Był ambitny, a jego marzenie stanowiło zostać hetmanem tatarskim. Azja pozostawał pod komendą Wołodyjowskiego. Później jednak przeszedł na stronę turecką. Porywa Başkę, ta jednak oszpeca go i ucieka. Umiera wbity na pal.

„Jest w Azji zastanawiający rys dzikiego, nieujarzmionego piękna, buta i poczucie przynależności do ludzi wolnych, żyjących za pan brat z naturą i śmiercią. Po Bohunie to z pewnością jedna z najlepszych sienkiewiczowskich kreacji”<sup>49</sup>.

Władysław Zawistowski wskazuje natomiast, że Azja był „najczarniejszym charakterem” w *Trylogii*, stereotypowym symbolem

<sup>45</sup> Zob. J. Sztachelska, *Tatarzy Henryka Sienkiewicza...*, art. cyt., s. 235.

<sup>46</sup> Zob. W. Zawistowski, *Kto jest kim w Trylogii Henryka Sienkiewicza?*, Gdańsk 1999, s. 342-344.

<sup>47</sup> J. Sztachelska, *Tatarzy Henryka Sienkiewicza...*, art. cyt., s. 236.

<sup>48</sup> Jak zauważa Marcelei Kosman, w herbarzach nie występuje nazwisko Mellechowicz: „Między Tatarami litewskimi byli tylko jacyś Mellechowicze herbu Przyjaciół, osiedleni w Wielkim Księstwie Litewskim już od koniec XIV w. – jeden z nich był właścicielem wioski Melechowicze w 1631 r. i pozostawił synów Safara oraz Szabana”. Zob. M. Kosman, *Na tropach bohaterów...*, dz. cyt., s. 333.

<sup>49</sup> Tamże, s. 237.



„azjatyckości”, która obejmuje takie cechy, jak: okrucieństwo, porywczność, przemoc, prymitywizm myślowy. Zdaniem Zawistowskiego postać ta jest całkowicie fikcyjna<sup>50</sup>. Jednak Roman Sidorski wskazuje, że historycznym pierwowzorem Azji był Aleksander Kryczyński, który „[...] w rzeczywistości stał na czele tatarskich chorągwi, które przeszły na stronę turecką na przełomie 1671 i 1672 roku”<sup>51</sup>. W 1673 roku został on bejem twierdzy w Barze. Sidorski twierdzi, iż w tym samym roku został zabity (przebity włócznią) przez Lipków, którzy chcieli ponownie służyć w polskim wojsku<sup>52</sup>. Marceli Kosman podaje jednak inną datę jego śmierci – 13 października 1674 roku<sup>53</sup>.

### Obecność Tatarów w życiu pisarza

Przyjacielem Henryka Sienkiewicza był Bruno Abdank-Abakanowicz. Badacze wskazują, że mógł być pierwowzorem postaci Selima. Bruno urodził się w październiku 1852 roku w Wilkomi-rze. Miał szlacheckie pochodzenie. Ukończył Instytut Politechniczny w Rydze, a lwowski Instytut Politechniczny przyznał mu stopień doktora habilitowanego. Był wynalazcą (skonstruował np. parabolograf, dzwonek elektromagnetyczny, nowy typ lampy żarowej). Bruno Abdank-Abakanowicz publikował rozprawy naukowe, był znawcą sztuki. W jego domu często gościli polscy artyści i naukowcy. Został odznaczony francuskim orderem Legii Honorowej<sup>54</sup>.

Henryk Sienkiewicz poznał B. Abakanowicza w 70. latach XIX wieku podczas Wystawy Paryskiej. W 1879 roku polski pisarz przyjechał do Lwowa. Jego opiekunem podczas pobytu w tym mieście był B. Abakanowicz, który chciał, aby utwory przyjaciela pojawiały się we lwowskiej prasie, a nawet starał się, by jedno z jego dzieł zostało wystawione na deskach lwowskiego teatru. Działania Abakanowicza były na tyle skuteczne, że w 1879 roku wystawiono w teatrze we Lwowie dramat *Na jedną kartę* (w 1902 roku wystawiono tam *Pana Wołodyjowskiego* – dramat muzyczny powstały na podstawie powieści). Po pobycie w Stanach Zjednoczonych H. Sienkiewicz przebywał jakiś czas w Paryżu (do którego B. Abakanowicz przeniósł się ze Lwowa w 1881 roku),

<sup>50</sup> Zob. W. Zawistowski, *Kto jest kim...*, dz. cyt., s. 344-347.

<sup>51</sup> R. Sidorski, *Azja Tuhajbejowicz istniał naprawdę. Ale wcale nie wbito go na pal...* [on-line], <http://ciekawostkihistoryczne.pl/2015/08/24/azja-tuhajbejowicz-istniał-naprawdę-ale-wcale-nie-wbito-go-na-pal> [dostęp: 22.02.2017].

<sup>52</sup> Zob. tamże.

<sup>53</sup> Zob. M. Kosman, *Na tropach bohaterów...*, dz. cyt., s. 339.

<sup>54</sup> Zob. S. Dumin i in., *Tatarskie biografie...*, dz. cyt., s. 39, 40.

a w 1900 roku, wraz ze swoją rodziną, na wyspie Ploumanach należącej do B. Abakanowicza. W tym też roku dnia 29 sierpnia w willi St. Maur Bruno Abdank-Abakanowicz zmarł. Mieli być wówczas obecni przy nim m.in. H. Sienkiewicz i ks. Chelmiecki. To właśnie Sienkiewicz po śmierci swego przyjaciela stał się prawnym opiekunem jego córki Zofii<sup>55</sup>.

### Najnowsze badania genetyczne

Bartłomiej Sienkiewicz, publicysta, analityk, przewodniczący Rady Fundacji Węzły Pamięci, były minister spraw wewnętrznych, napisał artykuł, który dotyczy pochodzenia jego rodziny, w tym pradziadka, czyli Henryka Sienkiewicza.

B. Sienkiewicz wskazuje, że jego rodzina pielęgnowała tradycję o tatarskim pochodzeniu w linii męskiej. Niektórzy biografowie podzielali to zdanie, aczkolwiek, jak sam B. Sienkiewicz przyznaje, nie ma pewnych dowodów potwierdzających tę hipotezę. U jej podstaw legła bowiem legenda oraz odpis dokumentu, w którym zawarta jest informacja o nadaniu ziemi Sienkiewiczowi, pułkownikowi wojsk tatarskich. Jako trop pośredni prawnuk pisarza przywołuje znaczenie symboliki herbu Oszyk (Oszyk-Łabędź). Otóż łuk i strzały zawsze kojarzone były z Tatarami, jednak w herbie Oszyk pojawia się jeszcze jeden istotny element – kotwica. Symbol ten oznaczał wierność i często nadawano go konwertytom, co miało na celu podkreślać przywiązanie do nowej religii (w tym przypadku przejście z islamu na chrześcijaństwo).

Bartłomiej Sienkiewicz dowiedział się o amerykańskim eksperymencie National Geographic, czyli projekcie Genographic. Autorzy projektu chcieli prześledzić zaludnianie Ziemi, migracje ludzkości oraz pochodzenie ludzi zamieszkujących dziś różne miejsca na świecie. Prawnuk pisarza zdecydował, że dzięki uczestnictwu w tym eksperymencie dowie się, jakie było pochodzenie jego rodu. Przodkowie żyjący setki i tysiące lat temu pozostawili bowiem w każdym człowieku swój ślad, który znajduje się w mitochondrialnym DNA (mężczyźni ten ślad posiadają także w chromosomalnym Y). Opierając się na danych płynących z tychże śladów, ludzkość można podzielić ze względu na genetyczne podobieństwo – jest to podział na haplogrupy. B. Sienkiewicz wyjaśnia:

<sup>55</sup> Zob. J. Sztachelska, *Tatarzy Henryka Sienkiewicza...*, art. cyt., s. 241, 242; M. Olbromski, *Sienkiewicz, Kresy i Podhorce*, [w:] L. i H. Ludorowscy (red.), *Sienkiewicz w lustrze biografu*, Studia Sienkiewiczowskie, t. 9, Lublin 2009, s. 399-401.

„Zanim opiszę mojego chromosomalnego Y, ważna uwaga: dziedzicę ją po ojcu, a on po swoim, i tamten po swoim, i tak dalej, bo tylko w linii męskiej możemy je przekazywać. Co oznacza, że jeśli mam jakieś cechy pozwalające wyselekcjonować, do jakiej haplogrupy należą, to identyczny zestaw miał i Henryk Sienkiewicz, i Michał Sienkiewicz, jego przodkowie po mieczu, i mają go moi trzej synowie oraz przyszli prawnukowie, o ile się zrodzą”<sup>56</sup>.

Z badań przeprowadzonych w ramach projektu wynika, że B. Sienkiewicz posiada haplogrupę N-M231. Historia tej haplogrupy, jak opisuje autor artykułu, rozpoczyna się w Afryce. Część osób ją zamieszkujących wyruszyła przez Półwysep Arabski do Azji. Część osiedliła się tam, część powędrowała i osiedliła się na Syberii, a inna część dotarła do Europy. Z danych przytoczonych przez B. Sienkiewicza wynika, iż tę haplogrupę posiada m.in. 10 na 11 Mongołów płci męskiej, 20% Buriatów i Ewenków, aż 56% Tofalarów (ludu tureckiego). Ponadto do tej haplogrupy należeć mają także Czuczowie i Eskimosi – w około 55%. W Europie tę linię genetyczną reprezentuje 23% Tatarów, 28% Czuwaszów, 63% Finów, 85% Udmurtów (ludu ugrofińskiego, który został podbity przez Złotą Orde) oraz około 48% Laponczyków. Według powyższych danych Henryk Sienkiewicz to „genetyczny kuzyn” Czuwaszów, Tatarów, Ewenków, Mongołów. Z informacji zaprezentowanych w artykule wynika więc, że w żyłach Henryka Sienkiewicza płynęła także tatarska krew<sup>57</sup>.

### Podsumowanie

Życie Henryka Sienkiewicza, wybitnego polskiego pisarza, noblisty, jest tematem wielu publikacji naukowych. Jedną z często podnoszonych kwestii było możliwe tatarskie pochodzenie pisarza. Z przeanalizowanej literatury wynika, iż niektórzy badacze wysuwają wątpliwości co do historycznego materiału dowodowego, na którego podstawie można by uznać, że Henryk Sienkiewicz miał tatarskie korzenie. Jednak prawnuk pisarza, Bartłomiej Sienkiewicz, zaprezentował wyniki badań genetycznych, z których wynika, iż zarówno on, jak i jego pradziadek pochodzą (także) od Tatarów. B. Sienkiewicz zawarł w swym artykule istotne przesłanie:

<sup>56</sup> B. Sienkiewicz, *Wędzony Septentrion*, „Newsweek. Genealogia”, nr 6, 2016, s. 40.

<sup>57</sup> Zob. tamże.

„Polskość to nie pochodzenie ani zapis genetyczny. Albo wyznawana religia. A także nie odcień skóry lub kształt nosa. To stan umysłu i ducha. Poczucie, że przynależę do tej wspólnoty kultury, historii i języka niezależnie od tego, czy komuś się to podoba, czy nie”<sup>58</sup>.

~•~

EDYTA S. DZWONKOWSKA

### Henryk Sienkiewicz – Tatar z pochodzenia?

#### Streszczenie

Henryk Sienkiewicz, polski noblista, jest uznawany za mistrza słowa i wizjonera. Jego dzieła obrazowo przedstawiają przeszłość Polski. Krytycy literaccy i biografowie nie są zgodni co do pochodzenia słynnego pisarza – czy w jego żyłach płynęła tatarska krew? W artykule przedstawiono problematykę genealogii Henryka Sienkiewicza oraz wybrane wątki tatarskie zawarte w jego dziełach. Według A. Korzińskiej w *Hani* i *Selimie Mirzy* Sienkiewicz ukazał Tatarów jako wyznawców islamu, którzy zasymilowali się z Polakami. Natomiast w *Niewoli tatarskiej* przedstawił obraz islamu wrogiego, zaś samych Tatarów jako ludzi dzikich i bezwzględnych. W *Trylogii* niezwykle istotnymi postaciami byli Tatarzy: Tuhaj-bej oraz Azja Tuhajbejowicz. W dyskusji nad pochodzeniem H. Sienkiewicza istotne są wyniki badań genetycznych, jakie przeprowadził prawnuk noblisty – Bartłomiej Sienkiewicz, uczestniczący w projekcie Genographic.

**Słowa kluczowe:** genealogia, Henryk Sienkiewicz, niewola tatarska, Selim Mirza, Tatarzy, Trylogia.

EDYTA S. DZWONKOWSKA

### Henryk Sienkiewicz – descendant of Tatars?

#### Abstract

Henryk Sienkiewicz, an epic writer, winner of the Noble Prize in Literature (1905), is widely celebrated for his masterly stories about some of the most turbulent events in Polish history. His biographers and literary scholars disagree over his family roots. Was he a scion of Tatars? The present article examines Sienkiewicz's genealogy and Tatar

<sup>58</sup> Tamże s. 41.

---

threads in his novels. A. Korzińska claims that *Hania i Selim* [*Hania and Selim*] tells a story of assimilated Tatars, whereas *Niewola Tatarska* [*Enslaved by Tatars*] shows them as ruthless savages. Two major protagonists in Sienkiewicz's famous *Trilogy*, Tuhaj-bej and Azja Tuhajbejowicz, are Tatars. Genetic research, conducted by the writer's great-grandson, Bartłomiej Sienkiewicz (Genographic Project), is an important contribution to the discussion on Henryk Sienkiewicz's descent.

**Keywords:** Henryk Sienkiewicz, Tatars, genealogy, Selim Mirza, Tatar slave trade, the Trilogy.

## **Nuska ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku. Identyfikacja, klasyfikacja, charakterystyka**

Nuska from the Białystok Museum of History.

Identification, classification, characteristics

*Magdalena Lewicka*

magdalewicka@umk.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



Doktor nauk humanistycznych, kierownik Pracowni Języka i Kultury Arabskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; arabistka i islamoznawca; absolwentka arabistyki i islamistyki na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, zarządzania i administracji w Instytucie Handlowym na Uniwersytecie w Damaszku oraz Szkoły

Języka Arabskiego dla Obcokrajowców w Damaszku i Kairze; członek Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Polskiego Towarzystwa Neofilologicznego, Polskiego Towarzystwa Tłumaczy Przysięgłych i Specjalistycznych, Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Prowadzi badania naukowe w zakresie islamistyki i arabistyki, kitabistyki oraz glottodydaktyki.

**P**rzedmiotem niniejszego opracowania jest analiza tekstologiczno-filologiczna nowej, rękopiśmiennej nuski ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku<sup>1</sup>. Cel, który legł u podstaw pracy

<sup>1</sup> Na temat kolekcji tatarianów w zbiorach Muzeum Historycznego w Białymstoku zob. L. Lesisz, *Kolekcja szczególnej troski – tatariana w zbiorach Muzeum Historycznego*, „Rocznik Białostocki”, t. 19, 2014, s. 35-59; też, *Tatariana w zbiorach Muzeum Historycznego w Białymstoku*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 6, 2000, s. 235-240; też, *Tatariana w zbiorach Muzeum Historycznego w Białymstoku*, [w:] A. Bartosz (red.), *Polska egzotyka w polskich muzeach. Materiały*

badawczej autorki, stanowi natomiast dokonanie odczytu i transkrypcji zapisów obecnych we wskazanym manuskrypcie, a następnie identyfikacja oraz charakterystyka jego treści, z uwzględnieniem przekładu oryginalnego tekstu na język polski.

Analizowany materiał źródłowy reprezentuje jeden z rodzajów tatarskich ksiąg rękopiśmiennych, składających się na bogaty dorobek piśmienniczy Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKŁ)<sup>2</sup>, którego rozwój i jedyny w swoim rodzaju charakter nierozdzielnie związane są z historią osadnictwa ludności tatarskiej na tych terenach<sup>3</sup>. Piśmiennictwo to, które rozkwitło pod wpływem ożywienia duchowego doby renesansu i reformacji, a w chwili obecnej stanowi

---

z konferencji zorganizowanej przez Centrum Kultury Romów w Tarnowie i Muzeum Okręgowe w Tarnowie. Tarnów 1-2 października 1998, Tarnów 2000, s. 215-223; L. Lesisz, K. Radłowska, *Tatar monuments in the Collection of the Historical Museum in Białystok*, [w:] B. Biedrońska-Słota, M. Ginter-Frołow, J. Malinowski (eds.), *The Art. Of the Islamic World and the Artistic Relationships Between Poland and Islamic Countries*, Kraków 2011, s. 283-290.

<sup>2</sup> Za jedno z pierwszych dzieł uznaje się przekład Koranu z II połowy XVI wieku, który zgodnie ze znaną w islamie zasadą *i'ğāzu*, niedopuszczającą dokonywania przekładów Świętej Księgi, przybrał formę tefsiru (ar. *tafsīr* komentarz, wyjaśnienie), zaś momentem zamykającym proces formowania się i rozwoju tatarskiej twórczości rękopiśmiennej był schyłek wieku XVIII. Tematyce piśmiennictwa Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego poświęcone są liczne publikacje. Z monografii zbiorowych zob. G. Czerwiński, A. Konopacki (red.), *Estetyczne aspekty literatury polskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)*, Białystok 2015; A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Katalog Zabytków Tatarskich. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938; J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz (red.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń 2013; J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz (red.), *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza*, Toruń 2015; M. Lewicka, Cz. Łapicz, *Tatarzy polscy – adoptowani do narodu*, „Litteraria Copernicana”, t. 18, nr 2, 2016, s. 5-10.

<sup>3</sup> Zagadnienie osadnictwa tatarskiego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego poruszają autorzy wielu prac, z monografii na uwagę zasługują: P. Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986; K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów gospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV-XVIII w.*, Gdańsk 2003; A. Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII-XX wieku*, Siedlce 1997; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, dz. cyt.; J. Talko-Hryncewicz, *Muślimowie, czyli tak zwani Tatarzy Litewscy*, Kraków-Dębniki 1924; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989; tenże, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk 2008; tenże, *Z historii Tatarów polskich 1794-1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk 2002.

najważniejszą i najbogatszą część tatarskiej spuścizny kulturowej, uznane zostało za zjawisko szczególne, swoisty fenomen, któremu przypisuje się ogromną wartość duchową, literacką, kulturową. Ów fenomen zawiera się w niezwykłym połączeniu elementów z pozoru przeciwstawnych, a jednak doskonale współgrających tak w życiu społecznym, jak i w twórczości literackiej Tatarów polsko-litewskich, mianowicie – orientalnej kultury islamu z kulturą chrześcijaństwa.

Pierwiastki dwóch różnych kultur, religii i tradycji wzajemnie się przenikają zarówno na płaszczyźnie tekstologicznej, jak i językowej tatarskich zabytków rękopiśmiennych, bowiem ich główne cechy (obok rękopiśmienności i anonimowości autorów<sup>4</sup>) stanowią: wielojęzyczność (warstwa orientalna: języki arabski<sup>5</sup> i turecki, rzadziej perski;

<sup>4</sup> Anonimowość, jako cecha typowa dla wszystkich literatur rękopiśmiennych, charakterystyczna jest także dla omawianych ksiąg tatarskich, w odniesieniu do których znane są zaledwie dwa imiona autorów: Hodyna (Kitab z 1645 roku) i Urjasz syn Ismaila (Tefsir datowany na 1686 rok), w odróżnieniu od kopistów, którzy zwykle ujawniali swe nazwiska w kolofonach. Z całą pewnością – mając na uwadze doskonałą znajomość arabszczyzny i innych języków orientalnych oraz ogólną erudycję twórców tatarskich ksiąg, wynikającą z zakresu ich pracy, w tym kompilacji i adaptacji tekstów o proveniencji słowiańskiej i bliskowschodniej – byli to przedstawiciele intelektualnej elity tatarskiej społeczności. Co istotne w tym kontekście, brak możliwości ustalenia ich danych, a co za tym idzie anonimowy charakter tatarskiej twórczości, implikuje znaczne utrudnienie w procesie chronologizacji, która opierać się może jedynie na przesłankach pośrednich (analizie filologicznej i tekstologicznej, datowaniu kolejnych odpisów ksiąg, kontekście historycznym, socjologicznym itd.). Wokół autorów i kopistów tatarskich ksiąg rękopiśmiennych zob. A. Drozd, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku*, Warszawa 1999, s. 36-37; tenże, *O twórczości literackiej Tatarów w dobie staropolskiej*, [w:] *Tatarzy w Europie i na świecie. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej*, maszynopis, Poznań 1995, s. 37; tenże, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI-XX w.). Zarys problematyki*, [w:] A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Katalog Zabytków Tatarskich...*, dz. cyt., s. 24-25, 33-34; A. Konopacki, *Autorzy, kompilatorzy, kopisci – rzecz o rękopisach tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] Cz. Łapicz, J. Kulwicka-Kamińska (red.), *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza*, Toruń 2015, s. 271-286; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, dz. cyt., s. 192-196, 207-208; J. Kulwicka-Kamińska, *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorskiej*, Toruń 2013, s. 57-58.

<sup>5</sup> Arabska warstwa językowa nie została dotąd poddana głębszym analizom poza publikacją Drozda (*Arabskie teksty liturgiczne...*, dz. cyt.), wszystkie dotychczasowe badania skoncentrowane były na obecnych w rękopisach językach słowiańskich. Prace w tym zakresie podjęła autorka niniejszego artykułu. Zob. M. Lewicka, *Arabic Linguistic Layer of the Writings of the Tatars of the Grand Du-*



warstwa słowiańska: polszczyzna północnokresowa w początkowym stadium jej powstawania, język starobiałoruski), znaczne zróżnicowanie tematyczne (warstwa orientalna: mużulmańskie piśmiennictwo komentarzowe, fabularne, dewocyjne, liturgiczne, pouczające, magiczno-prognostyczne, warstwa słowiańska: adaptacje fragmentów bądź całych tekstów literatury judeochrześcijańskiej, utwory fabularne pochodzenia staropolskiego)<sup>6</sup>, wreszcie element najbardziej wyróżniający tę literaturę, czyli sposób notacji, polegający na wyłącznym zastosowaniu alfabetu arabskiego do zapisu tekstów składających się na zawartość ksiąg<sup>7</sup>.

---

*chy of Lithuania as Exemplified by Tafsir of Alytus*, [w:] A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski (red.), *Traditional Orient, Modern Orient. Literary Studies*, Toruń 2015, s. 37-67; też, *Identyfikacja i analiza tekstologiczno-filologiczna arabskiej warstwy językowej s. 478-485 Tefsiru z Olity (1723 r.)*, [w:] G. Czerwiński, A. Konopacki (red.), *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (XVI-XXI w.)*, Białystok 2015, s. 107-132; też, *Z badań nad piśmiennictwem Tatarów polsko-litewskich. Arabska warstwa językowa Tefsiru z Olity (1723)*, [w:] A. Abbas, A. Maśko (red.), *W kręgu zagadnień świata Arabskiego*, Poznań 2015, s. 417-433.

<sup>6</sup> W zawartości tatarskich ksiąg rękopiśmiennych wyróżnić można dwa, zróżnicowane według kryterium autorstwa, rodzaje tekstów: pierwszą grupę stanowią teksty w języku polskim i białoruskim tworzone, kompilowane, adaptowane i tłumaczone przez Tatarów, drugą zaś teksty w językach orientalnych, zapożyczone z języków wschodnich. Szerzej na temat zawartości tatarskich ksiąg rękopiśmiennych z uwzględnieniem klasyfikacji tekstów i ich źródeł, inspiracji oraz zapożyczeń staropolskich zob. A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów...*, dz. cyt.

<sup>7</sup> Ów sposób notacji, bazujący na posługiwaniu się alfabetem arabskim do zapisu zarówno tekstów warstwy orientalnej, jak i słowiańskiej, stanowił nawiązanie do kultury piśmienniczej przede wszystkim o charakterze religijnym, obecnej w świecie islamu. O przyjęciu alfabetu arabskiego w miejsce grafii słowiańskiej zdecydował szczególny szacunek, jakim darzono księgi religijne, bowiem wartość sakralna obejmowała nie tylko treść, ale i formę, a co za tym idzie wykorzystane w notacji litery, którymi spisany został Koran. Pismo arabskie funkcjonowało także poza tatarską literaturą rękopiśmienną, w tym w epigrafice nagrobnej, zdobnictwie sakralnym, nierzadko w piśmiennictwie prywatnym (korespondencja, dokumenty lub podpisy pod dokumentami), zwłaszcza że Tatarzy, mimo zatracenia na przestrzeni wieków doskonałej początkowo znajomości języków orientalnych, umiejętność posługiwania się pismem arabskim zachowali po wiek XX. Co szczególnie istotne w tym kontekście alfabet arabski musiał zostać przystosowany do zapisu tekstów słowiańskich, a mówiąc dokładniej do systemu fonologicznego tych języków poprzez wprowadzenie dodatkowych grafemów i zmianę wartości fonetycznej części liter zastanych. Szerzej na ten temat zob. A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów...*, dz. cyt.; Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (paleografia, grafia, język)*, Toruń 1986.

Zgodnie z klasyfikacją tatarskiego piśmiennictwa proponowaną przez A. Drozda<sup>8</sup>, której podstawą jest kryterium treści i formy, zabytek poddany analizie w niniejszym artykule reprezentuje amulety, podobnie jak daławary<sup>9</sup> i hramotki<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> A. Drozd, *O twórczości literackiej...*, art. cyt., s. 33-47. Pierwszą próbę dokonania klasyfikacji tatarskiej literatury rękopiśmiennej podjął J. Szynekiewicz (*Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, 1935, s. 138-139), wyodrębniając rękopisy Koranu, sufry, tedźwidy, tefsiry, kitaby, chamaili i daławary. Autorzy późniejszych opracowań podawali wymienione typy ksiąg, niektóre z nich – zwykle Koran i sufry – pomijając, jak choćby Łapicz (*Kitab Tatarów...*, dz. cyt., s. 65-67; *Z problematyki badawczej piśmiennictwa Tatarów białostockich*, [w:] I. Maryniakowa, E. Smułkowa (red.), *Studia językowe z Białostoczczyzny. Onomastyka i historia języka*, cz. 1, Warszawa 1989, s. 163), który do puli rękopisów włączył za to dodatkowo hramotki. Kolejne rodzaje piśmiennictwa tatarskiego dodał także Drozd (*Piśmiennictwo Tatarów...*, dz. cyt., s. 12), którego klasyfikacja, oparta na kryterium treści i formy, dzieli je na księgi podstawowe (rękopisy Koranu, kitaby, tafsiry, chamaili), księgi pomocnicze (tedźwidy, syfry, wokabularze), amulety (daławary, hramotki, nuski), tablice oraz muhiry. Typologię tę uzupełnia Jankowski (*Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents*, „Materialia Turcica”, vol. 24, 2003, s. 114-115), wskazując na konieczność poszerzenia wcześniejszych opisów rękopiśmiennej literatury tatarskiej o materiał epigraficzny (napisy nagrobne) oraz dokumenty, w tym pisma prawne i parafialne, a także korespondencję prywatną.

<sup>9</sup> Daławary (tur. *du'ālar* modlitwy, zbiór modlitw) – są to zwoje modlitewne składane do grobu wraz ze zmarłym i najbardziej żywotne (bo funkcjonujące do dnia dzisiejszego) rękopisy tatarskie. Ich treść stanowią pisane w języku arabskim, niekiedy tureckim, wybrane sury i wersety Koranu (ar. *Al-Qur'ān*), zasady wiary (ar. *imān*), modlitwy pokutne (*tauba*) i zbawienne (*du'ā'*), których zadaniem jest wsparcie zmarłego w pozytywnym rozstrzygnięciu Sądu Ostatecznego (ar. *Yawm ad-Dīn*, *Yawm al-Ḥisāb*). Część główna (o długości 5-15 m i szerokości 8-15 cm), złożona w spłaszczony pakiet lub zwijana w rulon, układana jest na zwłokach po włożeniu ciała do grobu, natomiast części dodatkowe, tzw. nuski (ar. *nusha*) w postaci niewielkich karteczek z krótkimi formułami arabskimi, wkładane są zmarłemu do dłoni, na czoło, usta i piersi, zaś muhirczyki, nieco większe fragmenty, przybijają się nad głową do desek, którymi wyklada się ściany grobu i zawieszają się na wysokości klatki piersiowej na prostopadle zatkniętym w ścianie grobu patyczku. Szerzej na ten temat zob. A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów...*, dz. cyt., s. 14; A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010, s. 152-153. Katalog daławarów: A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Katalog Zabytków Tatarskich...*, dz. cyt., s. 60-61.

<sup>10</sup> Hramotki (brus. 'pismo', 'pisemko') – są to zwoje modlitewne noszone przez osoby żyjące i najliczniej, obok chamailów i daławarów, reprezentowane zabytki piśmiennictwa tatarskiego. Określane są również mianem daławarów, podobnie jak zwoje składane do grobu (wykonywane są w podobny sposób

Nuski (ar. *nusha* – „egzemplarz”, „rękopis”) są to tatarskie zabytki rękopiśmienne o charakterze zbliżonym do hramotek (*vide* przyp. 7), tj. zwojów modlitewnych noszonych przez osoby żyjące, w przeciwieństwie do zwojów składanych do grobów, tzw. dałwarów (*vide* przyp. 6). Określane niekiedy mianem duajek (ar. *du'ā'*), nuski mają kształt niewielkich karteczek z wypisanymi z chamaifów (*vide* przyp. 11) tekstami arabskich modlitw (ar. *du'ā'*), formuł lub figur magicznych (ar. *tilsam*) o przeznaczeniu ochronnym lub leczniczym. Noszone są w futeralikach zawieszanych przy różnych częściach ciała. Bywają też przybijane nad framugą i zakopywane przy progach domów<sup>11</sup>.

Nuska, której opisowi poświęcony jest niniejszy artykuł, przechowywana jest od niedawna w zbiorach Muzeum Historycznego w Białymstoku, oddziale Muzeum Podlaskiego w Białymstoku. Jej pochodzenie nie zostało do chwili obecnej ustalone, podobnie jak datowanie (prawdopodobnie I połowa XX wieku) oraz dane autora/kopisty, które nie zostały odnotowane w kolofonie. Charakter pisma autora/kopisty jest jednolity i staranny (linie wierszy prowadzone równo), w zdecydowanej większości czytelny, wszystkie glosy zapisane są alfabetem arabskim, atramentem barwy czarnej. Papier jest pożółkły, miejscami poplamiony, w znacznym stopniu zniszczony, w wielu miejscach naddarty, przetarty na zgięciach, stąd zapisy są częściowo zdefektowane. Wąska kartka o wymiarach 7,0 cm x 20,5 cm jest złożona pionowo i podłużnie w ciasny pakiecik. Zapis jest jednostronny. Brak w nim obramowania, dzielenia i porządkowania tekstu oraz znaków interpunkcyjnych wskazujących na granice zdań czy ajatów. Jeśli chodzi o kategoryzację tekstu, na treść zabytku składają się modlitwy ochronne, charakterystyczne dla rękopisów tatarskich z grupy

---

i po zwinięciu w płaski pakiecik noszone w futeraliku zawieszonym pod prawym ramieniem), stąd podział na daławary pogrzebowe (grobowe) i daławary ochronne. W zawartości hramotek, których długość wynosi zwykle 2-6 m, a szerokość 4-12 cm, pojawiają się ochronne wersety koraniczne (ar. *ayāt al-Qur'ān*), zasady wiary (ar. *arkān ad-dīn*), modlitwy (ar. *du'ā'*) zapewniające odpuszczenie grzechów i pomyślność w życiu doczesnym, formuły i figury magiczne – talsimy (*tilsam*). Wśród daławarów ochronnych szczególną grupę stanowią hramotki dziecięce, wzbogacone o formuły chroniące przed chorobami i wręczane dzieciom podczas uroczystości nadawania imienia. Szerzej na ten temat zob. A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów...*, dz. cyt., s. 15; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, dz. cyt., s. 263-268. Katalog hramotek: A. Drozd, M.M. Dziekan, Majda, *Katalog Zabytków Tatarskich...*, dz. cyt., s. 60-62.

<sup>11</sup> Charakterystyka nusek zob. A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów...*, dz. cyt., s. 15. Katalog nusek: A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Katalog Zabytków Tatarskich...*, dz. cyt., s. 62.

amuletów, natomiast w warstwie językowej wskazać należy na język arabski w odniesieniu do całości zawartości tekstowej.

Dokonano transkrypcji tekstu<sup>12</sup>, a za jej podstawę przyjęto system ISO (International Standardization Organization) stosowany w piśmiennictwie polskim o charakterze naukowo-arabistycznym. Przemawia za nim jego dokładność<sup>13</sup>, charakter międzynarodowy oraz zgodność z innymi opracowaniami arabistycznymi. U podstaw procesu transkrypcji analizowanego materiału leży charakterystyczny sposób notacji, pozostający cechą piśmiennictwa arabskojęzycznego (w wypadku rękopisów tatarskich stosowany jest rzadko), a mianowicie zapis nieuwzględniający pełnej wokalizacji. Oznacza to, że w tekście obecne są wyłącznie spółgłoski, samogłoski długie (ā, ū, ī) i dyftongi (ay, aw). Natomiast samogłoski krótkie (a, u, i), oznaczane sporadycznie w wymagających tego tekstach arabskojęzycznych (dla celów dydaktycznych i poprawnościowych) przy pomocy specjalnych znaków wokalizacyjnych (służących zarówno do zapisu samogłosek krótkich, jak też braku samogłoski lub podwojenia spółgłoski), umieszczanych nad literą bądź pod nią, obecne są jedynie w ostatnim wersie zabytku, co odnotowano w przypisie.

Tekst arabski podaje się w transkrypcji z zastosowaniem emendacji i koniektur (korekt), jakie pojawiły się w procesie ustalania zawartości treściowej i identyfikacji zepsuć. W tekście tłumaczenia na język polski nie wprowadza się znaków interpunkcyjnych i intonacyjnych, brak też znaków dla wydzielenia klauzul, bowiem zapis

<sup>12</sup> Tj. konwersji pisma, która polega na oddawaniu fonetycznym właściwości głosek oznaczanych literami jednego alfabetu za pomocą systemu ortograficznego innego alfabetu, w przeciwieństwie do transliteracji, która określana jest jako oddawanie znaków (grafemów) jednego alfabetu za pomocą znaków (grafemów) innego alfabetu, bez uwzględnienia fonetycznych właściwości głosek oznaczonych przez znaki (grafemy) w alfabecie transliterowanym. Zastosowanie transkrypcji, która oznaczać ma „oddawanie fonetyczne właściwości głosek”, budzi pewne wątpliwości, badacze nie potrafią bowiem w chwili obecnej odtworzyć owej realizacji fonetycznej (realnego brzmienia) arabskich tekstów u tatarskiej społeczności, gdyż wiadomo, iż z biegiem czasu coraz silniej sławizowano słowa modlitw arabskich i tureckich, przystosowując je do fonetyki polskiej oraz białoruskiej.

<sup>13</sup> Litery łańskie uzupełnione są dodatkowymi znakami z uwagi na zróżnicowanie głosek arabskich i każda z nich oznacza jedną głoskę arabską, podczas gdy w transkrypcji tzw. uproszczonej jedna litera alfabetu łańskiego może oddawać kilka głosek arabskich, a niektórych z nich nie uwzględnia w zapisie, co w warstwie artykulacji implikuje utrudnienia w wymowie i zakłócenie komunikacji, zaś w warstwie notacji uniemożliwia odwrotność procesu, retranskrypcję, tj. powrót to oryginalnego tekstu.

w manuskrypcie nie zawiera znaków granicznych. Cyfra arabska oznacza numer kolejnego wiersza w rękopisie.

- 1: a'ūdu bi-l-lāhi min-a š-šaytāni r-raġīm bi-smi l-lāhi
- 2: r-raḥmāni r-raḥīm wa-in yakādu llađina kafarū layuz-
- 3: liqūnaka bi-absārihim lammā sami'ū d-đikra
- 4: wa-yaqūlūna innahu la-maġnūnun wa-mā huwa illā
- 5: đikrun li-l-'alamīn wa-lā ḥawla wa-lā quwwata
- 6: illā bi-l-lāhi l-'aliyyi l-'azīm a fa-min ḥādā
- 7: l-ḥadīt ta'ġabūna wa-tađḥakūna
- 8: wa-antum sāmīdūna l-yawma 'alaykum
- 9: am ḥasibta anna ašḥāba al-kahfi wa-r-raqīmi
- 10: kānū min ayātinā 'aġaban wa-lā ḥawla
- 11: wa-lā quwwata illā bi-l-lāhi l-'aliyyi l-'azīm
- 12: bi-smi l-l-lāhi r-raḥmāni r-raḥīm idā s-samā' in
- 13: šaqqat li-rabbihā wa-ḥuqqat a lam našraḥ laka
- 14: šadraka wa-rafa'nā laka đikraka wa-lā
- 15: ḥawla wa-lā quwwata illā bi-l-lāhi l-'aliyyi
- 16: l-'azīm šaḥḥaḥa šaḥḥun 'anhu wa-wađa'nā
- 17: 'anka wizraka l-lađī anqađa
- 18: zahraka wa-rafa'nā laka đikraka wa-mā
- 19: ramayta id ramayta wa-lākinna l-llāha ramā
- 20: wa-li-yubliya al-mu'minūna minhu balā
- 21: 'an ḥasanan bi-smi l-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi qul
- 22: man yakla'ukum bi-l-layli wa-bi-n-nahāri
- 23: min-a r-raḥmān bal hum 'an đikri rabbihim mu'riđūn
- 24: bi-raḥmatika yā arḥama ar-raḥīmīn wa-l-ḥamdu
- 25: li-l-llāhi rabbi l-'ālamīn bi-smi l-llāhi
- 26: r-raḥmāni r-raḥīm inna l-llāha wa-malā
- 27: 'ikatahu yuṣillūna 'alā nabīyyi
- 28: yā ayyuhā l-lađīna amanū ṣallū
- 29: 'alayhi wa-sallamū taslīman
- 30: bi-smi l-llāhi r-raḥmāni r-raḥīm
- 31: bi-smi l-llāhi wa-bi-l-llāhi lā ġāliba
- 32: lā ilaha illā l-lāh muḥammadun rasūlu
- 33: l-lāh

- 1: uciekam się do Boga przed ukamienowanym szatanem w imię Boga
- 2: Miłosiernego Litościwego zaprawdę ci którzy nie wierzą go-
- 3: towi są wywrócić cię swoimi spojrzeniami kiedy słyszą napo-
- mnienie

- 4: mówią zaprawdę on jest opętany lecz to nie co innego jak tylko
- 5: przypomnienie dla światów nie ma mocy ani siły
- 6: jak tylko w Bogu Najwyższym Nieskończonym czyż nie
- 7: zdumiewa was ta mowa śmiejecie się
- 8: i wy się zabawiacie dziś na was
- 9: czy ty sądzisz że mieszkańcy groty i Ar-Rakim
- 10: są czymś osobliwym wśród naszych znaków nie ma potęgi
- 11: i siły jak tylko w Bogu Najwyższym Nieskończonym
- 12: w imię Boga Miłosiernego Litościwego kiedy niebo
- 13: się rozerwie i będzie posłuszne swojemu Panu czyż nie otwar-  
liśmy twojej
- 14: piersi czyż nie rozgłosiliśmy Twojej sławy nie ma
- 15: mocy i siły jak tylko w Bogu Najwyższym
- 16: Nieskończonym prawda została potwierdzona czyż nie zdję-  
liśmy
- 17: z ciebie twego brzemienia, które przytłaczało
- 18: ci plecy czyż nie rozgłosiliśmy Twojej sławy to nie
- 19: ty rzuciłeś kiedy rzuciłeś lecz to Bóg rzucił
- 20: aby doświadczyć wiernych doświadcze-
- 21: niem pięknym w imię Boga Miłosiernego Litościwego powiedz
- 22: kto uchroni was w ciągu nocy i dnia
- 23: przed Miłosiernym lecz oni przeciwnie odwracają się od napo-  
mnienia swego Pana
- 24: twoim miłosierdziem o Najłaskawszy z łaskawych dzięki
- 25: Bogu Panu Światów w imię Boga
- 26: Miłosiernego Litościwego zaprawdę Bóg i Jego anio-
- 27: łowie błogosławią proroka
- 28: o wy którzy wierzycie módlcie się
- 29: za niego i pozdrawiajcie pozdrowieniem pokoju
- 30: w imię Boga Miłosiernego Litościwego
- 31: w imię Boga i w Bogu Niezwyciężonym
- 32: nie ma bóstwa prócz Boga Mahomet jest posłańcem
- 33: Boga

Na płaszczyźnie tekstologicznej należy wskazać na zawartość badanego materiału, w przeważającej części złożoną z wersetów koranicznych bądź ich fragmentów (niekiedy zepsutych): S. 68,51 („Pióro”; wersy 2-5); S. 53,59-61 („Gwiazda”; wersy 6-8); S. 18,9 („Grota”; wersy 9-10); S. 84,1-2 („Rozerwanie”; wersy 12-13); S. 94,1 („Otwarcie”; wersy 13-14); S. 94,4 („Otwarcie”; wers 14); S. 94,2-3 („Otwarcie”; wersy 16-18); S. 94,4 („Otwarcie”; wers 18); fragment

ajatu 17 S. 8 („Łupy”; wersy 18-21); S. 21,42 („Prorocy”; wersy 21-23); S. 33,56 („Fracje”; wersy 26-29).

Modlitewno-ochronna funkcja nusek znajduje odzwierciedlenie w warstwie stylistyczno-językowej analizowanego zabytku. I tak formą podawczą tekstu jest monolog obrzędowy skierowany do Boga, nacechowany modalnie (woluntatywny i ekspresywny), zaś dominantą stylistyczną formułczość na płaszczyźnie semantycznej, u podstaw której legła frazeologia muzułmańska ukształtowana przez teksty źródłowe islamu, Koran i tradycję. W analizowanym materiale występują następujące formuły, tj. gotowe zestawy słowne, wyrażenia, frazy, zwroty regularnie używane w tych samych kontekstach, charakterystyczne dla tekstów o religijnej proveniencji: *basmała* (ar. *basmała*) – fraza *Bi-smi l-lāhi r-rahmāni r-rahīm*: „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego” (wersy: 1-2, 12, 21, 25-26, 30, 31); *taawwuz* (ar. *ta’awwud*) – fraza *A’ūdū bi-l-lāhi min-a š-šaytāni r-raġim*: „Uciekam się do Boga przed przeklętym szatanem” (wers 1); *haukala* (ar. *hawqala*) – fraza *Lā hawla wa-lā quwwata illā bi-l-lāhi l-’aliyyi l-’aẓim*: „Nie ma siły i potęgi jak tylko w Bogu Najwyższym Nieskończonym” (wersy: 5-6, 11, 14-15); *hamdała* (ar. *hamdala*) – fraza *Al-Ĥamdu li-l-lāh*: „Chwała niech będzie Bogu” (wersy: 24-25); tzw. piękne imiona Boga (wersy: 2, 3, 6, 11, 12, 15, 21, 26, 30); fraza obecna w wielu wersetach koranicznych i formule wyznania wiary (ar. *šahāda*) *Lā ilāha illā huwa*: „Nie ma boga jak tylko On” (wersy: 32-33).

W warstwie językowej wskazać można na następujące cechy analizowanego zabytku: mieszanie zapisu długich i krótkich samogłosek; brak litery *alif* w wygłosie czasowników (a w konsekwencji 3. osobie l. poj. zamiast 3. osobie l. mn.), które nie są uwzględniane w artykulacji, ale obligatoryjne w notacji; wymienny zapis liter *tā’ marbūta* i *tā’ maftūha* w wygłosie, mimo wyraźnej zasady określającej stosowanie tej pierwszej w odniesieniu do l. poj. i tej drugiej w odniesieniu do l. mn., prawdopodobnie interferencja z języka tureckiego i/lub perskiego, w których obecna jest tego rodzaju niestandardowa ortografia; błędna notacja znaku hamza, który jest zapisywany samodzielnie lub na podpórce w postaci liter *alif*, *yā’* lub *wāw*; błędny zapis (mieszanie, pomijanie) znaków wokalizacyjnych (w postaci kropek zapisywanych nad bądź pod literą i służących rozróżnianiu fonemów); pomijanie lub podwajanie w zapisie pojedynczych liter bądź ciągów liter; przeniesienie wyrazu do kolejnego wersu, które nie ma zastosowania w języku arabskim (interferencja z łaciny).

Ani warstwa językowa, ani zawartość treściowa zabytku nie dostarczają wskazówek chronologizujących, nie pozwalają także na określenie pochodzenia tekstów obecnych w manuskrypcie,

bowiem charakter modlitewny determinuje charakterystyczne cechy stylu – formuliczość i schematyzm, a co za tym idzie brak zróżnicowania treściowego rękopiśmiennych ksiąg tego rodzaju powstających w różnym czasie i na różnych obszarach. Trudność w datowaniu i umiejscowieniu w przestrzeni geograficznej zawartości treściowej analizowanej nuszki pogłębia dodatkowo język – klasyczna arabszczyzna, ustabilizowana już w pierwszych wiekach islamu i funkcjonująca w jednakowej formie na obszarze całego świata muzułmańskiego<sup>14</sup>.

Funkcjonowanie w środowiskach tatarskich ksiąg rękopiśmiennych należących do kategorii amuletów, w tym przede wszystkim nusek i hramotek, związane było/jest z praktykami magicznymi Tatarów WKL<sup>15</sup> proveniencji zarówno bliskowschodniej (tureckiej i arabskiej), jak i chrześcijańskiej, wynikającymi z wierzeń w złośliwe duchy, dziny<sup>16</sup> i fiereje<sup>17</sup>, przed których działaniem chronić mają różnego rodzaju zaklęcia oraz określone czynności zalecane przez tzw. fałdziejów i siufkaczy. Ich szczegółowy opis zawierają obecne przede wszystkim w chamaiłach teksty prognostyczne charakteryzujące praktyki wróżbiarskie – tzw. fały<sup>18</sup>, oparte na rozmaitych metodach mantycznych, w tym wróżeniu z tekstu koranicznego (fał alkuranowy), zachowań zwierząt – np. kruków (fał krukowy), liter alfabetu (fał abdzedowy, fał alifowy) czy wreszcie z gwiazd (fał siedmio-, dwunastoplanetny)<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Szerzej na temat rozwoju arabszczyzny i arabskiej sytuacji językowej zob. M. Lewicka, *System arabskiej notacji i transliteracji*, [w:] Cz. Łapicz, J. Kulwicka-Kamińska, *Tefsir...*, dz. cyt., s. 101-137.

<sup>15</sup> Wokół praktyk magicznych Tatarów WKL zob. M. Aleksandrowicz, *Legandy, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, 1935; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, dz. cyt.; M.M. Dziekan, *Magia i tradycje ludowe Tatarów polsko litewskich*, [w:] A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, *Katalog Zabytków Tatarskich...*, dz. cyt., s. 44-47; I. Radziszewska, *Chamaity jako typ piśmiennictwa...*, dz. cyt., s. 231-251.

<sup>16</sup> Dżinn (ar. *ǧinn*) – demon, duch dobry lub zły (J. Kulwicka-Kamińska, *Przekład terminologii...*, dz. cyt., s. 50-51; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, dz. cyt., s. 281; I. Radziszewska, *Chamaity jako typ piśmiennictwa...*, dz. cyt., s. 242; W.P. Turek, *Słownik zapożyczeń pochodzenia arabskiego w polszczyźnie*, Kraków 2001, s. 185).

<sup>17</sup> Fierej (ar. *fariyy*) – zły duch (M.M. Dziekan, *Magia i tradycje...*, art. cyt., s. 45; J. Kulwicka-Kamińska, *Przekład terminologii...*, dz. cyt., s. 54; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, dz. cyt., s. 281; I. Radziszewska, *Chamaity jako typ piśmiennictwa...*, dz. cyt., s. 241).

<sup>18</sup> Fał (ar. i tur. *fa'ıl*) – wróżba, omen, przepowiedanie, wróżenie (M.M. Dziekan, *Magia i tradycje...*, art. cyt., s. 45; J. Kulwicka-Kamińska, *Przekład terminologii...*, dz. cyt., s. 53; I. Radziszewska, *Chamaity jako typ piśmiennictwa...*, dz. cyt., s. 231; W.P. Turek, *Słownik zapożyczeń...*, dz. cyt., s. 190).

<sup>19</sup> M. Aleksandrowicz, *Legandy, znachorstwo...*, dz. cyt., s. 372; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, dz. cyt., s. 288; M.M. Dziekan, *Magia i tradycje...*, art. cyt., s. 45-46.



U podstaw sporządzania nusek legło przekonanie o ich ochronnej mocy. Miały też one pełnić funkcję dwojakiego rodzaju – z jednej strony pozwalały ludziom zdrowym ustrzec się działania związanych z nimi fierejów, z drugiej natomiast zapewniały uzdrowienie tym, którzy ulegli ich złej mocy i szkodliwym działaniom. Do metod magiczno-leczniczych, uwalniających od owych szkód, należało składanie ofiar ze zwierząt, a także noszenie na szyi zapisanych ich krwią daławarów, odczytywanie modlitw oraz dmuchanie na chorego, picie wody z zanurzoną w niej odpowiednią formułą modlitewną bądź obmywanie nią ciała chorego, palenie zawierającego magiczne formuły talizmanu i „okurzanie” nim chorego, zakopywanie w miejscach przebywania złych duchów kartek z określonymi modlitwami, wreszcie noszenie na plecach, przywiązywanie do prawej lub lewej ręki karteczek z formułami magicznymi pisanymi w alfabecie arabskim<sup>20</sup>.

Treść nusek, które należało nosić przy sobie, zakopać pod progiem domu bądź zawiesić nad jego framugą, by ustrzec się przed szkodliwym działaniem złych duchów lub uwolnić od wywołanych przezeń schorzeń, nie była ściśle ustalona, zawarte bowiem w chamałkach informacje nie zawierały nazw owych modlitw i formuł. Mogły one przybierać formy kombinacji arabskich liter i pionowych kresek, zdań bądź ciągów wyrazowych, wreszcie określonych wersetów koranicznych czy stałych fraz charakterystycznych dla muzułmańskich obrzędów (tj. basmala, hamdala, haukala, taawwuz itd.). Na zawartość talizmanów, niejednorodnych w treści i układzie, składało się zazwyczaj kilka lub kilkanaście członów, bardzo często logicznie ze sobą niepowiązanych, przy czym część z nich obecna jest niemal we wszystkich nuskach (i hramotkach), inne zaś występują niezwykle rzadko. Do najczęściej spotykanych elementów treściowych owych magiczno-leczniczych amuletów należą: basmala, słowo Allāh, imiona i przyimoty Allāha (tzw. piękne imiona Boga), imiona proroków arabskich i hebrajskich, aniołów, archaniołów, kalifów prawowiernych, nazwy świętych ksiąg, cytaty z Koranu, haukala, pieczęć Mahometa, zaklęcia, tajemnicze litery Koranu, kombinacje cyfr, liter, kresek pionowych oraz znaków o nierozpoznanym brzmieniu. Część z nich obecna jest w opisywanym w niniejszym artykule materiale badawczym, którego identyfikacja i opis zachowania legły u podstaw potwierdzenia kategoryzacji tekstu oraz sklasyfikowania zabytku jako nuski.

Powyższe wnioski mają charakter kolejnych już ustaleń w zakresie arabskiej warstwy językowej tatarskich manuskryptów.

<sup>20</sup> Szerzej na ten temat zob. M.M. Dziekan, *Magia i tradycje...*, art. cyt.

Służyć one będą jako punkt wyjścia do dalszych analiz na płaszczyźnie filologicznej, tekstologicznej oraz translatorycznej z uwzględnieniem transkrypcji, co umożliwi prace nad nimi nie tylko arabistom, ale także przedstawicielom innych nauk (choćby historykom, religio- i kulturoznawcom). Omówiony tu materiał stanowić może podstawę do badań porównawczych, zestawienia z innymi, zachowanymi do chwili obecnej, nuskami i amuletami, a w szerszej perspektywie – do oglądu i analiz całości tatarskiej twórczości rękopiśmiennej, która – jak powiedziano wyżej – jest szczególnie wartościowym źródłem nie tylko dla rozważań o charakterze filologicznym, ale także do badań interdyscyplinarnych, w tym historycznych, etnograficznych, kulturo- i religioznawczych<sup>21</sup>.

~•~

MAGDALENA LEWICKA

**Nuska ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku.  
Identyfikacja, klasyfikacja, charakterystyka**

**Streszczenie**

Przedmiotem rozważań niniejszego artykułu jest nowy, do chwili obecnej nieopodany opisom, materiał badawczy w postaci nuski ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku. Celem była analiza tekstologiczno-filologiczna wymienionego zabytku z uwzględnieniem transkrypcji, identyfikacji treści i przekładu na język polski. Analizowany materiał źródłowy reprezentuje jeden z rodzajów tatarskich ksiąg rękopiśmiennych, składających się na bogaty dorobek piśmienniczy Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, którego rozwój i jedyne w swoim rodzaju charakter nierozzerwalnie związane są z historią osadnictwa ludności tatarskiej na tych terenach. Piśmiennictwo to, które rozkwitło pod wpływem ożywienia duchowego doby renesansu

<sup>21</sup> Wokół kitabistyki i stanu badań zob. A. Drozd, *Arabskie teksty...*, s. 14-17; M. Konopacki, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny”, t. 3, 1966, s. 193-204; J. Kulwicka-Kamińska, *Przekład terminologii...*, dz. cyt., s. 29-36; Cz. Łapicz, *Kitab...*, dz. cyt., s. 10-15; I. Radziszewska, *Chamaity jako typ piśmiennictwa...*, dz. cyt., s. 15-20; I. Synkova, *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: przegląd bibliograficzny i zagadnienia źródłoznawcze (w j. ros.)*, [w:] Cz. Łapicz, J. Kulwicka-Kamińska (red.), *Tefsir Tatarów...*, dz. cyt., s. 203-212; M. Lewicka, *The Literature of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania – Characteristics of the Tatar Writings and Areas of Research*, „Journal of Language and Cultural Education”, vol. 4, no 1, 2016, s. 3-27.

i reformacji, a w chwili obecnej stanowi najważniejszą i najbogatszą część tatarskiej spuścizny kulturowej, uznane zostało za zjawisko szczególne, swoisty fenomen, któremu przypisuje się ogromną wartość duchową, literacką i kulturową.

**Słowa kluczowe:** analiza tekstologiczno-filologiczna, kitabistyka, nuski, rękopisy tatarskie, Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego.

MAGDALENA LEWICKA

**Nuska from the Białystok Museum of History.  
Identification, classification, characteristics**

**Abstract**

Nuska from the Białystok Museum of History has never been researched. This article is the first exploration of one of the prime examples of the Tatar literature, dating back to the times of the Grand Duchy of Lithuania and blooming Tatar settlements. That literature especially flourished during the Renaissance and Reformation. Today Tatars ascribe to it tremendous cultural and spiritual value. The author performs a philological analysis of the text, taking into account transcription, content identification and translation into Polish.

**Keywords:** studying kitabs, Tatar manuscripts, Tatars of the Grand Duchy of Lithuania, nuski, philological analysis of the text.

## **Chamaily – tatarskie *silvae rerum***

Chamails – Tatar *silvae rerum*

*Iwona Radziszewska*

iwradziszewska@gmail.com

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Doktor nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa; autorka artykułów naukowych związanych z kitabistyką; zajmuje się piśmiennictwem religijnym Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, wielokulturowością, językiem religijnym, kulturą i religią islamu praktykowaną w słowiańskim kręgu kulturowym; członek zespołu badawczego *Tefsir – projekt filologiczno-historycznego opracowania oraz krytycznego wydania tzw. tefsiru Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z 2. połowy XVI w. (pierwszego przekładu Koranu na język polski)*.

**C**hamaıl jest jednym z rodzajów piśmiennictwa religijnego muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL), które obejmuje również: Koran, tefsir, tedźwid, kitab, glosariusz, tekst polemiczny, a także drobne formy piśmiennicze, takie jak: daławar, hramotka, nuska oraz formy z pogranicza piśmiennictwa i sztuki, czyli muhiry.

Chamaily nazywa się modlitewnikami, co odnosi się do podstawowej treści oraz funkcji, jaką pełnią. Ich zawartość bywa jednak bardzo różnorodna i nierzadko wykracza poza standardowe modlitwy codzienne i okolicznościowe.

Nazwę tatarskiego modlitewnika wywodzi się równoległe z języków arabskiego i tureckiego. Arabskie *hamala* oznacza „nosić”, *hamā'il* – „to, co się nosi”, z kolei turecki rzeczownik *hamail* to „osobisty amulet”<sup>1</sup>. Badacze wywodzą również rzeczownik „chamaıl” od

<sup>1</sup>A. Drozd i in., *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000, s. 13; P. Suter, *Alfurkan tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln-Wien 2004, s. 8.

formy liczby mnogiej ar. *himālatun*, które oznacza „to, co jest niesione, brzemień” (rdzeń *hml* ma znaczenie „nieść”), *himālatun* oznacza także „amulet, maskotka”<sup>2</sup>. Etymologia odnosi się więc przede wszystkim do przenośnej oraz magicznej funkcji chamaileu. Talizmany z muzułmańskiego Wschodu noszono na szyi, ramieniu, ręce, na piersi, przy turbanie lub w specjalnych woreczkach, a wykonywane były, w zależności od statusu społecznego, np. ze złota lub srebra<sup>3</sup>.

W *Glosariuszu turecko-polskim* S. Stachowskiego przy osmańskotureckim *hamail*, *hamāil* pojawia się objaśnienie „książka mała”<sup>4</sup>. Odpowiada to formie książki do nabożeństwa, znanej w środowisku tatarskim jako chamaile. Jest to najprostsza, acz niepełna definicja tego terminu. W praktyce jest to rękopis często o niewielkim formacie, dostosowany do codziennego użytku, a z drugiej strony zróżnicowany objętościowo ze względu na przeznaczenie i użytkownika. Chamailey Tatarów WKŁ stanowią przede wszystkim zbiory modlitw w języku arabskim, (staro)tureckim (według literatury przedmiotu także w czagatajskim i staroujgurskim), na jego kartach mogą pojawić się również elementy języka perskiego zapisane alfabetem arabskim oraz objaśnienia modlitw w języku (staro)polskim i/lub (staro)białoruskim, zapisane również alfabetem arabskim. Prócz tego znaczące miejsce w chamailech zajmują treści o charakterze magicznym, zaklęcia, formuły uzdrawiające, wróżby, tłumaczenia snów, mowy okolicznościowe itp. Dlatego modlitewniki tatarskie pełnią także funkcję poradnika życiowego, stosowanego nie tylko w rytuałach religijnych, ale i świeckich<sup>5</sup>. Są, jak określił je Maciej Musa Konopacki, „swoistym vademecum polskiego wyznawcy islamu”<sup>6</sup>.

Ała Kożinowa i Michaił Tarełko przedstawiają chamaile jako „podręczny notatnik”<sup>7</sup>. Określenie to uzupełnia definicję rzeczowej księgi o kolejną osobliwą cechę. Autorzy piszą o tradycji noszenia przy sobie chamaileów przez muzułmańskich duchownych i uzupełniania ich

<sup>2</sup> A. Kożinowa, M. Tarełko, *Realizacja funkcji magicznej w tekście jednego chamaila*, „Etnolingwistyka”, t. 13, 2001, s. 232.

<sup>3</sup> J. Bielawski (red.), *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971, s. 186; J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 81; Г. Мишкинене і ін., *Каталог арабскоалфавитных рукописей Литовских татар*, Vilnius 2005, s. 114.

<sup>4</sup> S. Stachowski, *Glosariusz turecko-polski*, Kraków 2005, s. 118-119.

<sup>5</sup> Por. S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy: próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski”, t. 3, Warszawa 1938, s. 219-220; А.К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968, s. 17-18.

<sup>6</sup> M. Konopacki, *Elementy folkloru Tatarów na pograniczu polsko-białorusko-litewskim*, „Literatura Ludowa”, nr 1, 1963, s. 33.

<sup>7</sup> A. Kożinowa, M. Tarełko, *Realizacja funkcji magicznej...*, art. cyt., s. 231-232.

nowymi zapiskami. Oznacza to, że księga nie musiała stanowić zamkniętej całości, lecz mogła być sukcesywnie uzupełniana o nowe treści.

Chamaily, „pisane” przez imamów aktywnie wykorzystujących tworzoną księgę, mogły powstawać miesiącami, a nawet latami. Podstawowe modlitwy były w tym czasie uzupełniane o modlitwy okolicznościowe, te z kolei podpierane mowami na różne okazje, które imam mógł wykorzystać podczas konkretnych ceremonii. Skompilowany w ten sposób rękopis mógł być powielany przez kopistę, który wiernie przepisywał zawarte w nim treści lub je modyfikował.

Księga, trafiając później w ręce kolejnych użytkowników, mogła być z kolei wzbogacana o dopiski, komentarze dotyczące treści właściwej (modlitewnej) oraz notatki odnoszące się do życia osobistego. Prywatne zapiski to element, który w pierwszej kolejności kojarzy się z notatnikiem. W chamailech umieszczano je najczęściej na ostatnich, często pustych kartach, ale także na wewnętrznych stronach okładek, kartach niecałkowicie zapisanych oraz na marginesach kart, wszędzie tam, gdzie było miejsce, aby taką notatkę zamieścić. Podczas gdy tekst zasadniczy zapisany był za pomocą liter arabskich, dopiski właścicieli sporządzano częściej przy użyciu alfabetu łańdzkiego lub cyrylicznego. Chamaile stawały się w ten sposób swoistą kroniką rodzinną, zawierającą informacje na temat daty narodzin i śmierci jej członków. Były to wiadomości precyzyjne, obejmujące dane osobowe, datę, jak np. ta w chamaile Tamerlana Krynickiego z 1910 roku (własność prywatna): *нашъ отецъ / Тамерланъ Яков-/левичъ Криницкий / умеръ въ понидельн / 4 + 17 ~ октября 1921 г. / на 72 году жизни*, lub niepełne informacje, jak jeden z wpisów z chamaile Jerzego Szahuniewicza z 1819 roku (własność prywatna), w którym zabrakło wzmianki o tym, co wydarzyło się odnotowanego 1931 *года / дня 7 марта / субота в час / вечера*.

Istotnym, wartym odnotowania wydarzeniem, mogła być też służba wojskowa. Informację o takowej w chamaile Stefana Sobolewskiego ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku (sygn. MBH 4760) zapisano na ostatniej karcie łańdzką, z wtrąceniem liter cyryliczkich (pogrubione w tekście):

„Wstąpiłem wsłuźb[e] / u Ryżски Drago[ń]/ski Połk 1838 rok[u] / M. Maia 24 дня / awansowałem / na Oficera 1840 / roku M. [Ю/Jo]llii(?) 27 d[nia] / na Porucznика 1843 roku [...] / [30?] дня / Stefan Sobo[lewski] / Anny [...] / 1845 rok[u] na Sztab[...] / [...] Szвадрон[...] / [...]”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Odczyt hipotetyczny. Opracowanie autorskie (I.R.) dla Muzeum Historycznego w Białymstoku, 2010.

Wymienione przykłady dopisków nie są jednak elementem stałym chamaiłów. Jeśli występują, stanowią skromny wycinek zawartości, najczęściej młodszy od części zasadniczej księgi, gdyż powstały podczas jej użytkowania. Nie można więc utożsamiać chamaiłów z podręcznymi notatnikami w powszechnym rozumieniu tego terminu, ściślej: nie służyły one jako notatnik uzupełniany przypadkową lub czasowo użyteczną treścią.

Chamaiły pełnią przede wszystkim funkcję religijną. Różnią się one objętościowo – mogą mieć formę zaledwie kilkunastostronicowych ekscerptów lub nawet dwutomowych zbiorów. Ich treść, proporcjonalnie do formy, ogranicza się do wybranych ważniejszych modlitw lub zawiera obszerne opisy obrzędów religijnych, kazania (chutby), historie koraniczne, mowy okolicznościowe, formuły magiczne, wróżby, zaklęcia itp. Pod kątem treści rozróżniano chamaiły przeznaczone do osobistego użytku wiernych, te przeznaczone dla mołły (mułły), czyli imama oraz egzemplarze wykorzystywane przez wróżbiarzy (fałdżejów) i znachorów (siufkaczy), choć podział ten nie jest klarowny, a właściciele ksiąg zmieniali się przez pokolenia.

Treść właściwa chamaiłów wydaje się być uporządkowana: pojawia się w nich taka sama zawartość, w tej samej lub zbliżonej kolejności, stąd też mowa o konkretnym rodzaju ksiąg religijnych. Jednolitość lub zbieżność zawartości wynika w dużej mierze z czynności kopiowania. Zadaniem kopisty było wszakże przepisanie, czyli odtworzenie formy i treści pierwowzoru. Jeśli ambicja i umiejętności na to pozwalały, skryba zmieniał się w kompilatora i modyfikował, uzupełniał, komentował bądź korygował przepisywaną treść. Niektóre sformułowania można, na podstawie lektury jednego rękopisu, jednoznacznie zinterpretować jako ingerencję kopisty w przepisywaną treść. Przykładem może być chociażby informacja wstawiona – jak wydaje się – spontanicznie o skróceniu zbyt długiej modlitwy. Pojawia się ona w co najmniej kilku rękopisach, co ukazuje poniższe zestawienie:

**Chamaił Tamerlana  
Krynickiego, 1910**  
(własność prywatna)

*viklādū ne s'il opisalem bo barzžo obširne opisūje  
dl[a] prentkocci čitanna ūkruce opisane\** (dua\*\*  
Ahdīnam)

*viklādū ne s'il opisalem bo baržo abšerne apisūje  
dlá prendšego čitane ūkrucce* (modlitwa Džemil)

\* Cytowane w artykule fragmenty chamaiłów w transliteracji autorskiej (I.R.).

\*\* Dua – modlitwa.

**Chamaił Emilii****Assanowicz,****1898-1900**

(własność prywatna)

*ne s'ilá moja bilá pisac bo barzdo šeroko opisūje ále žmejšūno dlá čítana krútk'ego (modlitwa zbawienna)***Chamaił Aleksan-****dra Aleksandrowi-****cza, 1865**

(własność prywatna)

*vikládu ne s'ilo pisalem bo barzo šeroko opisūje dlá prentšego čítana vkrútce (modlitwie Dżemil)*

Skrót został zastosowany w rękopisach, które różni czas powstania. Sama informacja sformułowana jest podobnie, aczkolwiek nie identyczne. Kopiści piszą o zbyt „obszernym” lub zbyt „szerskim” opisie modlitwy, a skracają go w celu „prędszego” lub „krótkiego czytania”. Wymienione rękopisy nie były więc raczej swoimi kopiami, miały jednak swe pierwowzory. Jeśli kopista trafił na rzeczony lub jemu podobny skrót w przepisywanej księdze, nie miał innej możliwości, niż przepisać go. Skoro tekst został wcześniej skrócony, to nie dysponował on oryginałem, z którego można zaczerpnąć i odtworzyć pełną treść fragmentu. Część tego typu zapisów stawała się w kolejnych kopiach treścią właściwą księgi.

W treść modlitewników tatarskich wkomponowywane były również elementy okołomodlitewne, świeckie, ale nadal związane z muzułmańskim obrządkiem. Za przykład treści fakultatywnych mogą posłużyć oracje ślubne. Mowa ślubna znajduje się m.in. w cytowanym wyżej chamaile Aleksandra Aleksandrowicza z 1865 roku oraz w starszym o co najmniej pół wieku chamaile ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN (sygn. akc. 692/75)<sup>9</sup>. Oracje w obu modlitewnikach są tożsame treściowo<sup>10</sup>, analiza treści wykazuje, że nie są to w całości autorskie twory kopistów lub/i kompilatorów manuskryptów tatarskich. Po krótkim wstępie w oracji możemy znaleźć fragment zapożyczony ze źródeł literackich:

<sup>9</sup> Rękopis datowany na koniec XVIII i początek XIX wieku.

<sup>10</sup> Pełna treść oracji z obu chamaiłów została zacytowana i omówiona w artykule: I. Radziszewska, *Elementy obyczajowości Wielkiego Księstwa Litewskiego na przykładzie oracji weselnych w tatarskim rękopiśmiennictwie*, [w:] S. Temčinas i in. (red.), *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, Vilnius 2009, s. 346-356.



<p><i>Mowa przy oddawaniu Panny w Łożnicy ze zbioru: Spiżarnia aktów rozmaitych...</i> (XVII wiek)</p>	<p>Naypierwsze prawo y nadawnieyszy zakon od początku świata wydany był od Stworce wszytkiego świata w Raiu aby człowiek w Małżeńskich granicach lata swoje prowadził (...) nie tylko <b>u Chrześcijaństwa wszytkiego</b> ale y powiekszey cześci świata miał swoje powagi. (...);  przymuie sie nowa łaska y nowe Błogosławieństwo Boże: wypowieda sie przymierze szatanowi i pokusom iego; wstepuie sie w zakon nieograniczony oczym świadczy przysiega y zwiizek nierozzerwany aż do śmierci: Bierze sie przyiaćiel w towarzystwo szczęścia dożywotniego wszelkiego: pełni sie rozkazanie Naywyższego Pana. Czego wszytkiego <b>uiwierdzać nie może iedno fortuna przezacney nadzieie y pomyślnych poćiech. Stojąc tedy y zacni Rodzice w tym przy woli Bożey y potwierdzaiac tego co za Kapłańskim związkiem słubny skutek wzieło.</b></p>
<p><b>Chamaıl Gdański</b> (XVIII-XIX wiek)</p>	<p>tū jest najp[e]rše pravu i najdavnijsi zakūn ūd pūčūntkū s'vata ūd samegū būga jest vīdani dekrat' abī člūvek ve małžensk'ix granicax lat'a svūje prūvazil ne t'ilkū tū <b>ū nas</b> ale i pū venkšej čenści švata majū svūje pūvagi pretū prijmuje še nove laska i novu blūgūslavenstvo būže v čistūsci zaxūva stanū svūjegū vīpūveda še primera nečistūsci šetanūv ī spreciv nemū pūkūše būg za tim člūvek'em vestempūje v zakūn na ūgraničene bere še prijacel v tavaristovu ščenšca dūživoťnegū pełni še rūs kazane pana najviššegū i <b>ū čim tū všitk'im svadeči prišen-ga zvonzak nerūzervanej prijažnej v mīlūsci zūbūpelnej stanū małžensk'igū</b> prez člūveka prilūžonegū pismem švetim utverzic na tū ūprūšenegū jakū tū jest napisanū pū ārabskū v t' slūva <i>ar.</i></p>

<p><b>Chamaíl Aleksandra Aleksandrowicza z 1865 roku</b></p>	<p>to jãst najperše právo i najdávejši zakoln od počondkú s'váta od s'ãmega boga jest vidáni dekret ábi člověk v małžensk'ix grãnicax læte svoje provázil ne tilko to ũ nas ale i po venkšej čens'ci s'váta majo svoje povági pretoprimŭješenováleska i noveblãgoslãvenstvo bože ũ čistos'ci zãxovivãjo stanŭ svãjeho vipovedã še primerã nečistemŭ šatanovi sprãciv v nemŭ pokuše bŭg za tim člověk'em vstempŭje v zakon na ogrãničenne bere še prijacol ščens'c doživotnegu pelni še rozkazenne pana nejviššego <b>o čim to všistko s'vádči pris'enga zvonžek nerožervãni v prijazní v milos'ci zŭpelnej st'anŭ małženska-gu prez človeka preložonego pis'mem s'ventim utverzic na to ũprošenego jako to napisano po [?] árãbskŭ v te slovã ar.</b></p>
--	---

Cytowany fragment oracji z obu chamaílów wzorowany jest na *Mowie przy oddawaniu Panny w Łoźnicy*, która pochodzi ze zbioru *Spizarnia aktów rozmaitych, które się przy zalotach, weselach, bankietach, pogrzebach, y tym podobnych inszych zabawach świeckich odprawować zwykły: Wszytkim zobopolnie Stanom Swieckim, tak Szlacheckim iako y Mieyskim, a zwłaszcza Młodzi służąca, y niemniej pożyteczna*. W latach 1632-1680 zbiór kilkanaście razy ukazywał się drukiem – średnio wydawany był co trzy lata. Częstotliwość druku świadczy o popularności publikacji, a także zapotrzebowaniu na prezentowane w niej treści. Uroczystości ślubne oraz pogrzebowe należą do istotnych wydarzeń w życiu rodzinnym i społecznym, stąd chęć nadania im szczególnego rysu, wzbogacenia ceremonii, podkreślenia ich wagi. *Spizarnia aktów rozmaitych...* była więc rodzajem podręcznika, który zawierał wzory mów na różne okazje, a jego niewielka objętość (około 30 stron) zapewne ułatwiała świeckim i duchownym mistrzom ceremonii wyszukanie pożądanej treści. W przedmowie *Do Czytelnika* został jasno określony cel wydania zbioru:

„Ia te praca moię tym oddaie, ktorých abo rozum nadwãtłony, abo teź czerstwý y zdrowý będąc w przygodzie nagley y prędkiey, terminu požãdanego dostãpić nie może. Łãtwiey iako experyentia uczy, z gotowych drzew budować, o nie się nie staraiać. Łãtwiey gdy gotowe Wapno, Cegła, abo kamienie, y insza Materya murować”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Ze wstępu do wydania: *Spizarnia aktów rozmaitych...*, M. Filipowski (oprac.),

Jeden z kopistów chamaiłów tatarskich skorzystał z tego gotowego „wapna i cegieł” i, skracając odpowiednio tekst źródłowy, zapożyczył go, a następnie włączył do tatarskiego modlitewnika, tytułując oracją *przed ślubem*. Kopista wprowadził niezbędne zmiany: stan małżeński określił jako *poważany u nas, nie u Chrześcijaństwa wszytkiego*, a sankcjonują go słowa Pisma Świętego i zapisana po arabsku formuła modlitewna. Dalszy ciąg oracji chamaiłowej inspirowany był częściowo Księgą Rodzaju (Rdz 2,18-25).

Popularna staropolska tradycja wzbogacania obrzędów ślubnych oratorskimi popisami ma odzwierciedlenie również w innych rękopisach tatarskich. XIX-wieczny chamaił Asanowiczów z Jasionówki ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku (sygn. MBHD 1256) należy do modlitewników o rozbudowanej strukturze i treści, uzupełnianych na przestrzeni wielu lat rękoma kilku kopistów. Jeden z nich wkomponował weń teksty zewnętrzne, które nietrudno zlokalizować, gdyż zapisane zostały na ponadplanowo wklejonych błękitnych kartach, wyróżniających się na tle żółtawego koloru pozostałych kart manuskryptu. Identyfikacja treści wpisów pozwala stwierdzić, że zawartość modlitewnika wzbogacono o parafrazę Ps 8 *Domine Dominus noster, quam admirabile*<sup>12</sup>, odpis modlitwy ze *Zdania sprawy o Tatarach litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w r. 1558*<sup>13</sup> oraz wyimek z tragikomedii pasterskiej *Pastor Fido, albo Konterfekt Wierny Miłości* autorstwa Giovanniego Battisty Guariniego (1538-1612).

Pozostając w tematyce weselnej, warto przytoczyć fragment dramatu włoskiego poety skopionanego do chamaïłu z Jasionówki:

„[...] ščens’livà p[a]r[o]! začinace žice  
co pláčem vščente, pocexon konči s’en,  
velež jenčene, nim ũmartvene  
ščensnon zżobičon \*,  
žešlŕ slodičon \*,

Lublin 1650.

<sup>12</sup> A. Drozd, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki”, z. 3, 1997, s. 27-28; I. Radziszewska, *Tatarzy-muzułmanie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kultura i religia na podstawie tatarskich manuskryptów religijnych*, „Zeszyty Łużyckie”, nr 45, 2011, s. 325-328.

<sup>13</sup> A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w 1558 r.*, „Teki Wileńska”, nr 5, 1858, s. 129-130; A. Drozd, *Z badań nad staropolskimi zapożyczeniami w literaturze Tatarów*, [w:] *Orient w kulturze polskiej*, Warszawa 2000, s. 148-149.

ũčce s'en ślepi,  
 jak cnota kžepi \*  
 á poznace v tim pšikláze,  
 jak'e xitros'c vejenzi kláze \*,  
 á jak sladk'e, gdí je právã  
 mĩłos'c s šacũnk'em nadãvã \*  
 1874 [...]''<sup>14</sup>.

Według *Bibliografii polskiej* Estreicherów<sup>15</sup> dzieło Włocha wydane było w języku polskim dwukrotnie w Toruniu – w 1695 (lub 1694) oraz 1722 roku przez Jana Christiana Laurera i w zależności od wydania liczy od 350 do około 400 stron. W obu wydaniach pieśń chóru wieńcząca dramat, bo to ona zainspirowała kopistę chamaïlu, brzmi następująco:

„O Sławna paro, o stadło szczęśliwe  
 Co źniwo śmiechu zbierasz tak życziwe  
 Po onych przykrych nieznosnych gorzkościach.  
 Jako w roskosznych opływasz słodkoscjach:  
 O to się wierne żale nagrodziły,  
 Y miłosc twoię wdzięcznie przysłodziły,  
 Ludzie śmiertelni ztąd się nauczaycie,  
 Ztąd ślepe wasze oczy otwieraycie,  
 Ktore iest dobro szczere, y prawdziwe,  
 A zle, obłudne, omylne, zdradliwe,  
 Nie wszystko dobrem to zwać się nam godzi,  
 Co do nas w szczęścia posławie przychodzi,  
 Albo też to złym, co nam nie smakuie,  
 Y gorzkości się przykreypokazuie  
 Prawdzywe dobro co się z cnoty rodzi,  
 Y wprzod po cierniach, niż po rozach chodzi''<sup>16</sup>.

Nie jest to wersja tłumaczenia, która została wykorzystana w chamaïle, stąd wniosek, że to nie toruńskie publikacje były lekturą kopisty. Doklejona do rękopisu karta zawiera mianowicie kopię fragmentu utworu Guariniego, cytowanego w pracy Ignacego Krasickiego

<sup>14</sup> Chamaïl Asanowiczów z Jasonówki ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku (sygn. MBHD 1256), karta: fot.157v, numeracja kart według fotokopii sprzed konserwacji zabytku.

<sup>15</sup> K. Estreicher, *Bibliografia polska XIX stulecia*, cz. 3: *Stulecie XV-XVIII w układzie abecedowym*, t. 17, Kraków 1899, 491 s.

<sup>16</sup> G.B. Guarini, *Pastor Fido, albo Konterfekt Wierny Miłości z Włoskiego języka przetłumaczony*, Toruń 1694, s. 329; 1722, s. 334.

zatytułowanej *O rymotwórstwie i rymotwórcach*, czyli encyklopedii-leksykonie poświęconym krajowym i zagranicznym twórcom literatury, wydanym po raz pierwszy w Warszawie w 1803 roku jako trzecia część 10-tomowego zbioru *Dzieł Krasickiego*, wznawianego jeszcze co najmniej 10-krotnie w wydawnictwach krajowych i zagranicznych<sup>17</sup>. Opis twórczości Jana Gwaryniego w nich zawarty wieńczy cytat z najpopularniejszego utworu poety, czyli cytowanej wyżej tragedii *Il Pastor Fido*...:

„Szczęśliwa paro! zaczynacie życie,  
Co płaczem wszczęte, pociechą kończycie.  
Wieleż jęczenia,  
Nim umartwienia  
Szczęsną zdobyczą,  
Zeszły słodyczą,  
Uczcie się ślepi,  
Jak cnota krzepi.  
A poznacie w tym przykładzie,  
Jakie chytróść więzy kładzie;  
A jak słodkie, gdy je prawa  
Miłość z szacunkiem nadawa”<sup>18</sup>.

Fragment utworu „wyjęty” z dramaturgicznych ram, w tym wypadku z leksykonowego zbioru, stał się poezją okolicznościową i budzi skojarzenia z epitalamiami, utworami pisanymi z okazji ślubu czy wesela, które wzbogacały weselne przemowy bądź stanowiły prezent dla nowożeńców<sup>19</sup>. Podobny charakter ma zresztą oracja weselna i przysposobiona w niej *Mowa przy oddawaniu Panny w Łóżnicy*, apologizująca stan małżeński. Oba teksty mogły stanowić dopełnienie muzulmańskiego nikiachu, czyli zwyczajowego rytuału i obowiązkowych modlitw odmawianych przez imama podczas zaślubin.

Epitalamia – jako odmiana poezji okolicznościowej – funkcjonowały już w starożytności. W polszczyźnie pojawiły się na początku

<sup>17</sup> R. Loth (red.), *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski: przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, t. 2, Warszawa 2001, s. 245.

<sup>18</sup> *Dzieła Ignacego Krasickiego. Nowe i zupełne wydanie*, t. 3, Wrocław 1824, s. 308. Wspomniany chamałowy odpis psalmu *Domine Dominus noster...* to również tłumaczenie z *Dzieł Krasickiego* (zob. I. Radziszewska, *Tatarzy-muzulmanie...*, art. cyt., s. 325-328).

<sup>19</sup> K. Mroczek, *Epitalamium staropolskie*, „Pamiętnik Literacki”, t. 77, z. 1, 1986, s. 85-100; B. Walczak, *Staropolska poezja okolicznościowa*, „Lingua ac Communitas”, t. 24, 2014, s. 5-6.

XVI wieku, a ich popularność nie słabła przez całe XVII stulecie<sup>20</sup>. Obecność treści noszących znamiona utworów okolicznościowych, sylwicznych w chamaillach uruchamia skojarzenia z zaliczanymi do form paraliterackich sylwami szlacheckimi (*silva rerum*)<sup>21</sup>.

Mimo przełomowego wynalazku druku w Rzeczypospolitej kwitła kultura rękopisu. Początki tradycji sporządzania ogromnych foliałów, pisanych najczęściej przez głowę domu, sięgają XVI wieku. Tradycja ta praktykowana była do połowy XVIII stulecia. W domach szlacheckich i mieszczańskich powstawały parapamiętniki, ogromne kodeksy (również o cechach notatnika), przekazywane z pokolenia na pokolenia. Szczyt popularności tego typu ksiąg przypada na wiek XVII, w którym to szczególną popularnością cieszyły się pamiętniki i dzienniki z podróży<sup>22</sup>.

Księgi rękopiśmienne Tatarów WKL powstawały w podobnym okresie. Czas powstania pierwszych manuskryptów wiązany jest z drugą połową XVI lub początkiem XVII wieku. Nie zachowały się pierwsze rękopisy tatarskie, ale tezę o początkach piśmiennictwa potwierdzają pośrednio fakty językowe, treść późniejszych manuskryptów, cechy języka, wpływ reformacji oraz ukształtowana już forma zachowanych zabytków XVII-wiecznych<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Chodzi o tradycję literacką związaną z okresem staropolskim: „Sylwy szlacheckie i sylwy w rozumieniu genologicznym, obejmującym spowinowaczone retoryczną genezą gatunki poetyckie, które nawiązywały w mniej lub bardziej wierny sposób do zbioru Stacjusza, to zjawiska nietożsame. Poza nazwą niewiele je łączy. Status twórczości sylwicznej był od czasów renesansu precyzowany przez nauczycieli poetyki i samych pisarzy – dla nich rzymski precedens okazał się z jakichś powodów atrakcyjny oraz godny naśladowania. Lecz ten nurt twórczy nie korespondował ze swobodą i różnorodnością tematyczną notat prowadzonych przez szlachtę, swobodą, która pozwalałaby na wypromowanie koncepcji uznającej istnienie od czasów antycznych trwałej inklinacji w dążeniu do fragmentaryzmu, esejistyczności czy budowy niezgodnej z zasadami retoryki (choć, oczywiście, takie utwory powstawały od wieków i z zaskakującym upodobaniem są pisywane obecnie)” [R. Krzywy, *Silvae i sylwy – glosa historycznoliteracka do pewnego nieporozumienia*, „Pamiętnik Literacki”, t. 104, z. 3, 2013, s. 151].

<sup>22</sup> S. Skwarczyńska, *Kariera literacka form rodzajowych bloku silva*, [w:] też, *Wokół teatru i literatury (studia i szkice)*, Warszawa 1970, s. 184; M. Zachara, *Sylwy – dokument szlacheckiej kultury umysłowej w XVII w.*, [w:] H. Dziechcińska (red.), *Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku*, Wrocław 1980, s. 198-199; J. Partyka, *Rękopisy dworu szlacheckiego doby staropolskiej*, Warszawa 1995, s. 5-9.

<sup>23</sup> А.К. Антонович, *Белорусские тексты...*, dz. cyt., s. 11-13; Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia. Grafia. Język*, Toruń 1986, s. 62-64; A. Drozd i in., *Piśmiennictwo...*, dz. cyt., s. 17.

Wiek XVII wydaje się być kluczowy dla kształtowania struktury tzw. sylw szlacheckich, jak i rękopisów tatarskich. Mimo że nie można utożsamić gatunkowo sylw i chamailew, zakres tematyczny, jaki obejmują oba typy ksiąg, jest częściowo zbieżny. Tak oto zawartość sylw określono w *Encyklopedii staropolskiej*:

„A że nie było stałych gazet, więc do takiej księgi pamiętniczej wpisywano wszelkie relacje, mowy sejmikowe i sejmowe, weselne i pogrzebowe, noty dyplomatyczne, listy, deklaracje, satyry i paszkwile polityczne, djarjusze wojennych pochodów, wiadomości statystyczne, daty wypadków dziejowych i rodzinnych, fundacje, rachunki majątkowe, wiersze, pieśni, zjawiska atmosferyczne, klęski, napisy na nagrobkach i t. d.”<sup>24</sup>.

W definicji badaczki literatury staropolskiej Joanny Partyki *silva rerum* to:

„[...] domowa księga zapełniana przez pana domu najrozmaitszymi treściami: od osobistych notatek począwszy, poprzez zapiski i porady gospodarskie, przepisy kulinarne i lekarskie, odpisy różnych dokumentów, mów wygłoszonych na sejmach, sejmikach, trybunałach, wzory mów okolicznościowych – weselnych, pogrzebowych, listy od przyjaciół i odpisy listów ważnych osobistości; relacje z różnych wydarzeń politycznych i obyczajowych – do anonimowych utworów literackich, zwłaszcza panegiryków, facecji, paszkwili, anegdot, epigramów, frazdek i obscenicznych opowieści”<sup>25</sup>.

Partyka wymienia także funkcje, jakie w wiekach XVII i XVIII pełniły sylwy. Były one następujące: kronikarsko-pamiętnikarska, praktyczno-dokumentacyjna (archiwum uwieczniające ważne dokumenty, „listownik”, podręcznik w zajęciach gospodarskich i nauce, skarbczyk towarzyski), rodowo-ambicjonalna (zapiski osobiste oraz rodowe), literacka<sup>26</sup>.

Mówiąc o chamailech, na pierwszym miejscu należałoby bezwzględnie wymienić ich funkcję religijną i meritum, które stanowią modlitwy. Cytowane tu fragmenty z modlitewników tatarskich wskazują jednocześnie, że ich treść i funkcja wykraczają poza książkę do nabożeństwa w klasycznym rozumieniu. Mowa weselna, poezja

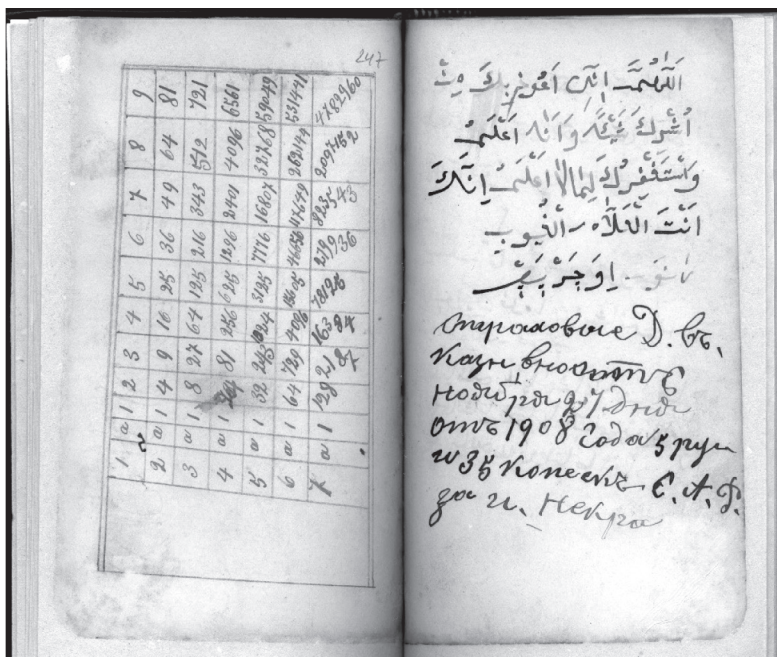
<sup>24</sup> Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 4, Warszawa 1903, s. 231-232.

<sup>25</sup> J. Partyka, *Szlachecka silva rerum jako źródło do badań etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. 32, z. 2, 1988, s. 67-68.

<sup>26</sup> Tamże, s. 73.

okolicznościowa, która mogła być wykorzystana podczas uroczystości ślubnej, a także fakty i memorabilia z życia właścicieli, zapisywane na marginesach lub zazwyczaj ostatnich, pustych stronach chamailów, tworzą z niego osobliwą kronikę rodzinną. Można je nazwać elementami świeckimi w chamailach, niezwiązanymi bezpośrednio z praktyką i obrzędkiem religijnym, ale często pomocnymi w organizacji życia codziennego.

Do takich elementów zaliczyć można także przeróżne notatki, jak np. zapis cyrylicą o pieniężnych należnościach w chamaile Asanowiczów z Jasionówki: *Страховые Д. Въ кази вноситъ? ноября 27 дня отъ 1908 года 5 рубли 35 копеекъ С.А.Р. за и. Некра*, zamieszczona obok tablicy potęg, z pewnością przydatnej w wykonywaniu obliczeń (z jednym błędem lub „niedopisaną” cyfrą); w tym samym manuskrypcie znaleźć można równie użyteczną tabliczkę mnożenia.



Chamaile Asanowiczów z Jasionówki, karty 246b i 247a z notatką oraz tablicą potęg

Fot. Muzeum Historyczne w Białymstoku



Miscellanea z pogranicza stref *sacrum* i *profanum* to wpisy dokumentujące także zjawiska atmosferyczne, szczególnie tak niezwykle jak, uważane za mistyczne, zaćmienie Słońca. Notatka o tym wydarzeniu widnieje na innej karcie chamaïlu z Jasionówki: 1887 *zoda Aθ-ma 6 d<sup>27</sup> / 1304-1305<sup>28</sup> á m / bilo zácmené rano mnej jak / kvàðràns s'[u][l][e]jm[a] n r[a]d[e]ck'[i]*. Informacja ta mogła być wpisana na podstawie obserwacji własnych, spisana z notatki prasowej<sup>29</sup> bądź skopiowania z kart innego rękopisu<sup>30</sup>.

Kompilacyjny charakter ksiąg tatarskich i dopiski na kartach manuskryptów świadczą o aktywnym wykorzystywaniu rękopisu przez jego użytkowników, a często także twórców, których ogólna wiedza, znajomość języków orientalnych oraz pisma arabskiego pozwalały na uzupełnianie braków w poszczególnych fragmentach tekstów modlitewnych, a erudycja na wplatanie „nadprogramowych” *litterariów*.

*Litteraria* obecne w chamaïlach, a także cytaty, sformułowania zapożyczone z dzieł innych autorów pasowały nie tylko do ceremonii związanych z obrzędkiem religijnym, doskonale wieńczyły też dzieło kopisty-kompilatora. W dwutomowym chamaïle z 1877 roku, należącem do śp. Stefana Mustafy Jasińskiego, w kolofonie czytamy:

„Do Pisałem ten święty cha/maïl w roku 1877 kwietnia/ 24 dnia w Maluszycach/ Abraham Aleksandrowicz. /Bóg widzi Czas Ucieka/ Śmierć goni wieczność czeka/ Grób me Ciało przykryje/ Robak kości rozryje Ziemia w ziemie A dusza Bogu Poruczyć muszę”.

Tekst jest wyraźnie podzielony na trzy części: pierwszą stanowi informacja o kopiście, dwie pozostałe to kompilacja dwóch tekstów kultury. Pierwsza z nich jest przysłowiem polskim, w którym pojawia się obecny w sztuce i literaturze motyw *vanitas*. Przysłowie zostało odnotowane w *Księdze przysłów: przypowieści i wrażeń przysłowiowych*

<sup>27</sup> Data: 6.08.1887.

<sup>28</sup> Rok według kalendarza muzułmańskiego zapisano tradycyjnymi cyframi arabskimi.

<sup>29</sup> Całkowite zaćmienie Słońca, widoczne m.in. w Europie Środkowej i Wschodniej, wystąpiło 19 sierpnia 1887 roku.

<sup>30</sup> Wpis o identycznej treści w innym chamaïle odnotował Cz. Łapicz, *Glosy, komentarze, objaśnienia etc., czyli o pozakoranicznych dopiskach w rękopiśmiennych tefsirach muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] T. Bairašauskaite i in. (red.), *Orientas Lietuvas Didžiosis Kunigajkštijos visuomenės tradicijoje: Totoriai Ir Karaimai*, Vilnius 2008, s. 72-73.

*polских* Samuela Adalberga w dwóch wersjach – jedna z nich jest zbieżna z tą zacytowaną w chamaile<sup>31</sup>. W opracowaniu Juliana Krzyżanowskiego *Mądrej głowie dość dwie słowie...*<sup>32</sup> można przeczytać, że było ono stosowane zwłaszcza w XVII wieku w panegirykach i napisach nagrobnych, choć pojawiło się już w wieku poprzednim. Druga część wierszowanego kolofonu to cytat z Hieronima Morsztyna, a dokładnie ostatnia z pięciu strof jego utworu „Cnota” ze zbioru *Światowa rozkosz...*:

„Grób ci ciało okryje,  
robak kości rozryje.  
Ziemia w ziemi,  
a duszę Bogu poruczyć muszę”<sup>33</sup>.

Biorąc pod uwagę kreatywność kopisty, niezwykle trafny i przystający do chamaiłłów wydaje się opis cechującej tekst sylwiczny relacji nadawca – odbiorca, w której twórca tekstu jest jednocześnie jego odbiorcą, a pisanie stanowi jednocześnie lekturę. Co więcej, tekst spełniał oczekiwania kolejnych jego odbiorców, których światopogląd pokrywał się ze światopoglądem nadawcy<sup>34</sup>.

Fakt, że dana księga była pisana na bieżąco i mogła służyć jako notatnik, mogłoby przełożyć się na przypadkowość, chaos oraz nieuporządkowanie treści. Zarówno sylwy staropolskie, jak i chamaiły bywały pisane kilkoma rękami, wkładano lub wklejano do nich dodatkowe, luźne karty, a treść uzupełniano na bieżąco<sup>35</sup>. Mimo to, przy zastosowaniu zasady *varietas*<sup>36</sup>, widać w nich kompozycję tekstu.

W przypadku sylw, nadal odwołując się do opracowania Partyki, można przeczytać:

„Po dokładnym zapoznaniu się z większością sylw dostrzeżemy w nich również pewną zaplanowaną kompozycję układania treści w cykle, np. cykl mów weselnych, sejmikowych, cykl

<sup>31</sup> „Bóg widzi, czas ucieka, śmierć goni, wieczność czeka”. Zob. S. Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, Warszawa 1889-1894, s. 667.

<sup>32</sup> J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie: pięć centuruj przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem*, t. 1, *Od Abrahama do kleryka*, Warszawa 1975, s. 102-103.

<sup>33</sup> H. Morsztyn, *Światowa rozkosz z ochmistrem swoim i ze dwunastą swych służebnych panien*, t. 1, Warszawa 1995, s. 45.

<sup>34</sup> J. Partyka, *Rękopisy dworu szlacheckiego...*, dz. cyt., s. 82-84.

<sup>35</sup> J. Partyka, *Szlachecka silva rerum...*, art. cyt., s. 68; przykład m.in. chamaiłu z Jasionówki.

<sup>36</sup> O jej stosowaniu [w:] I. Słomak, *Poetyckie i prozatorskie „sylwy” – wobec tradycji retorycznej*, „Śląskie Studia Polonistyczne”, t. 2, nr 4, 2013, s. 271-297.

przepisów lekarskich, listów itp. Trzeba przyznać jednak, że tę konstrukcję zakłócają wtrącane tu i ówdzie zapiski o zupełnie innej treści. Dowodzi to, że sylwy pisane były na bieżąco...<sup>37</sup>.

Badaczka wydzieliła w tekstach sylwicznych konkretne grupy tematyczne:

- „1) treści dotyczące «obcych» – cudzoziemców i mniejszości narodowych;
- 2) wróżby meteorologiczne;
- 3) przepisy lekarskie i osoby leczące;
- 4) wpływ ciał niebieskich na człowieka;
- 5) przepowiednie, złe znaki, komety;
- 6) dni szczególne;
- 7) zabiegi magiczne;
- 8) praktyczne porady gospodarskie;
- 9) mowy weselne i pogrzebowe, opisy pogrzebów i ślubów”<sup>38</sup>.

Analiza treści kilkunastu chamaileów podobnie pozwala na sporządzenie zawartości treściowej rzezonego rodzaju manuskryptów, różniącej się w zależności od objętości księgi:

- fragmenty sur koranicznych,
- modlitwy po recytacji Koranu,
- intencje (nijety) do modlitw,
- modlitwy obowiązkowe (namazy),
- modlitwy świąteczne,
- modlitwy związane z konkretnymi czynnościami (np. przy wchodzeniu lub wychodzeniu z meczetu, zapalając świecę),
- kazania (chutby),
- modlitwy okolicznościowe (związane ze ślubem, chrztem, pogrzebem),
- różaniec (tešpich),
- modlitwy ochronne, zbawienne,
- przypowieści,
- kalendarz, opis nieszczęśliwych dni w roku (dni niechsiowe),
- fały, wróżby, zaklęcia, talizmany.

W obu spisach rzeczy pojawiły się elementy magiczne, przepowiednie, złe znaki, wróżby, czyli podobne próby zaklinania rzeczywistości w formie specyficznych wskazówek dotyczących codziennych czynności, pomyślności czy też zdrowia.

<sup>37</sup> J. Partyka, *Szlachecka silva rerum...*, art. cyt., s. 71.

<sup>38</sup> Tamże, s. 78.

Jedna z XVII-wiecznych sylw zawiera na przykład tekst *Co dnia, którego według biegu miesięcznego przy nim położonego czynić i sprawować masz, mówiący, że:*

„Gdy miesiąc w Bliźniętach dobrze włosy strzec, ogniem robić, poszły słać, walkę zacząć, żeglować, kupować, sprzedawać, budować, sługi jednać, z wielkimi mówić, dzieci na naukę dawać, przyjaźń nabywać, żenić się”<sup>39</sup>.

Podobne treści stanowią integralną część chamailów. Do tekstów magicznych zalicza się tu przede wszystkim tzw. fały<sup>40</sup> („dwunastoplanetny, (al)koranowy i siedmioplanetny, abdzedowy, elifowy, ramilny, chemelowy, krukowy, fał Sulejmana”<sup>41</sup>), opisy tzw. dni niechsiowych, czyli 24 nieszczęśliwych dni w roku lub/i niechsiowych godzin. Tzw. godzinnik znalazł się m.in. w chamaile Aleksandra Aleksandrowicza z 1865 roku: „bab to jest gozinnik / ktūrà gozina na co panuje”, z którego dowiadujemy się m.in., że:

„[...] bab k’edi gozina šems’ / prijze takže nexs’ nav všistgo ne panuje / a jes’li zica ũrozi še tej gozini dlŭ/govečne bivà od panov ma mec láska / ũžond trimac n[e]benze i do tego oxoči / i dobri benze bab k’edi gozina ‘etaret’ prijze různé / reči počinac dobže zeci sazic ũ na/’ŭka dávac prožba činic tilko kref pŭ/skac lekerstvo brác venčec še ũ d/roga jexac ne dobže jes’li zece ũrozi še / tej gozini rozŭmne navčone s prijazno / benze”<sup>42</sup>.

Wiedza magiczna była tożsama z wiedzą medyczną, stąd obecne na kartach ksiąg zaklęcia, zamawiania, prognostyki, talizmany. Jako metody leczenia przeróżnych dolegliwości zarówno u ludzi, jak i zwierząt zaleca są w chamailach okadzanie kartkami z wypisanymi na nich odpowiednimi modlitwami, formułami lub znakami graficznymi o magicznej mocy, moczenie ich w wodzie lub noszenie przy sobie wypisanych odpowiednich formuł modlitewnych. W chamaile Emilii Assanowicz (1898-1900) znajdują się formuły modlitewne

<sup>39</sup> AGAD, Radz., II, 12, s. 812-814, [za:] J. Partyka, *Szlachecka silwa rerum...*, art. cyt., s. 81-82.

<sup>40</sup> Fał (tur., ar. *fal*) – wróżba, wróżenie.

<sup>41</sup> I. Radziszewska, *Praktyki magiczne w chamailach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie tzw. Fału Sulejmana)*, [w:] J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz (red.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń 2013, s. 231-251.

<sup>42</sup> Chamaił Aleksandra Aleksandrowicza z 1865 roku, s. 429-430. Transliteracja autorska.

o konkretnym przeznaczeniu: „od balenne bokū, od hrūzej balenne nas'ic, od kolk'i napisavši nas'ic", talizmany: „bab jes'li xto heti tels'im pri sabe nos'ic pan boh od fšelák'ix prihod obaronic miži panimi i lūzmi pašanována mec būze...”, a także modlitwy, które w zależności od zalecanego sposobu postępowania mają różne działanie:

„[...] (bab) xto bī hetuju du'aji/ pev álbo pri sabe nas'iv od kažnej pri/hodi pan boh obroni a ježeli nad xorim / būžeš pec pan boh pozzrovi a jes'li / katore beleglová būze zecej žedác heta / du'aji pevši na vodū padūc i tūjū vādū // pic dāvác pan boh dá [...]”<sup>43</sup>.

Wskazówki, jak chronić to, co najcenniejsze, czyli zdrowie, pojawiały się również w sylwach. Lekarstwem na febrę miał być na przykład tajemniczy rząd liter:

„KPVSTTZS KKDHRZM.

Te wyżej wyrażone litery na karteczce maleńkiej napisać i chorującemu dać zjeść. Kiedy nie porzuci od razu, to znowu drugą karteczkę, by i trzecią za każdym trzęsieniem”<sup>44</sup>.

Podsumowując bogatą treść chamaiłów można powiedzieć, że wpisuje się ona w tradycje piśmiennicze epoki, w której powstały pierwsze rękopisy, a tym samym, podobnie jak sylwy, stanowi pośrednie źródło wiedzy na jej temat. Można powiedzieć, że chamailey miały również cechy literatury staropolskiej ze względu na pełnioną funkcję użytkową, ideologiczną i moralizatorską (tu: religijną) oraz przedstawiony światopogląd potoczny (obyczaje, treści magiczno-medyczne)<sup>45</sup>. Rękopisy te stanowiły skarbiec wiedzy rozmaitej dla pokoleń je tworzących. Były czytane jak współczesne książki czy nawet podręczniki, podkreślano w nich fragmenty uznane podczas lektury za wyjątkowo ważne, wykonywano notatki na marginesach, a jednocześnie szanowano, pieczołowicie przechowywano i przekazywano z pokolenia na pokolenie jako cenne pamiątki rodzinne oraz gwarant zachowania tradycji. Obecnie stanowią one kopalnię wiedzy dla badaczy wielu dziedzin.

#### **Skróty stosowane w transliteracji:**

/ - zmiana wiersza

// - zmiana strony

ar. - tekst w języku arabskim

<sup>43</sup> Chamaił Emilii Assanowicz, 1898-1900, s. 161-162. Transliteracja autorska.

<sup>44</sup> BK 711, k. 250, [za:] J. Partyka, *Szlachecka silva rerum...*, art. cyt., s. 85.

<sup>45</sup> Por. J. Partyka, *Rękopisy dworu szlacheckiego...*, dz. cyt., s. 84-85.



IWONA RADZISZEWSKA

**Chamały – tatarskie *silvae rerum*****Streszczenie**

Chamał jest jednym z rodzajów piśmiennictwa religijnego muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Nazywa się go modlitewnikiem, co odnosi się do podstawowej treści oraz funkcji, jaką pełni. Zawartość księgi bywa jednak różnorodna i wykracza poza standardowe modlitwy codzienne oraz okolicznościowe. Artykuł koncentruje się na treści dodatkowej, okołomodlitewnej zawartej w omawianym typie księgi, czyli m.in. na mowach okolicznościowych, fragmentach utworów literackich, notatkach osobistych oraz zaklęciach i wróżbach obecnych na kartach tatarskich manuskryptów. Treść ta analizowana jest w odniesieniu do szerszej tradycji piśmienniczej, mianowicie do zaliczanych do form paraliterackich sylw szlacheckich (*silvae rerum*).

**Słowa kluczowe:** chamał, islam, rękopisy, *silva rerum*, Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Iwona Radziszewska

**Chamails – Tatar *silvae rerum*****Abstract**

*Chamail* is the name for religious, literary Muslim manuscripts, popular among the Muslims in the Grand Duchy of Lithuania. Its basic task and function is to serve as a prayer book, though it may contain all kinds of other texts besides the religious ones, or written for specific purposes. The present article is concerned with this additional, quasi prayer functions of *chamails*, such as speeches and addresses, fragments of literature, personal notes, spells and prophecies. It examines it in reference to the wider quasi literary tradition, the so-called *silvae rerum* (nobility's home chronicles).

**Keywords:** Islam, Tatars of the Grand Duchy of Lithuania, manuscripts, *chamail*, *silva rerum*.

## **Polish and Lithuanian Tatars. One history and two stories**

*Katarzyna Warmińska*

warminsk@uek.krakow.pl

Department of Sociology, Cracow University of Economics



Sociologist, cooperates with the Department of Sociology of the Cracow University of Economics; her scholarly interests concentrate on the problem of identity, ethnicity and the relationship between minorities and surrounding dominant groups, as well as anthropological practise; she authored more than 50 publications, including a book: *Polish Tatars. Their Religious and Ethnic Identity* (1999); she has conducted a research into Polish Tatars and Kashubians.

In my article, I would like to discuss the current status of the ethnicity of two Tatar communities – Lithuanian and Polish – which, for almost 600 years, have been part of one ethnos, yet separated by country borders, therefore entangled in different social and political conditions a few decades ago. I'd like to take a closer look at similarities and differences pertaining to the character of the ethnicity of Polish and Lithuanian Tatars, with a special focus on the impact of the above-mentioned conditions on their identity. I am particularly interested in the vision of ethno-history shared by each group. In that context, I am going to analyse four video movies to show how Polish Tartars and Lithuanian Tartars use their cultural resources e.g the history and the past (partly common, partly different) to communicate their ethnic characteristics.

According to historical sources, contemporary Polish and Lithuanian Tatars are, first of all, the descendants of newcomers from the Golden Horde, who settled on the territory of the Grand Duchy

of Lithuania from the first half of the 14<sup>th</sup> century. In those days the population was not dense as it is estimated to have been a dozen or so thousand in total. The main concentration of the Tatar population was in Vilnius and its surrounding areas – Troki, Minsk, Słonim and later since the 17<sup>th</sup> century in the Podlasie area. In the context of the discussed issue, it is important to stress that arriving on the territories of Lithuania and later in the Polish-Lithuanian Commonwealth meant, in the majority of cases, a specific location of the Tatars within the space of these political entities, both in reference to the location of the settlement (geographically) and in reference to the legal status based on the right to land and nobility and related privileges and obligations (which does not pertain to those who were not free or who were descendants of Tatar prisoners).<sup>1</sup>

One can say metaphorically that, during the period of a few hundred years, a Tatar ethnic world has been born and developed, not a temporary world but a well-established one. It had a specific character, in which such elements as religion (Islam), the nobility ethos as well as traditions and social and cultural values of the surrounding environment permeated each other, especially that their own ethnic language ceased to be the center of communication already in the 16<sup>th</sup> century. Within this world, a community life went on, new mosques were built, and cemeteries and places of remembrance established.

The situation changed only in 1918 when the country borders divided the Tatar community for the first time. The statistics from 1930 show that there were about 6 000 Tatars in Poland and that the main areas inhabited by the Tatars were in the Vilnius, Nowogródek, Grodno and Białystok regions. About 2500 Tatars lived in the Soviet Belorussia, and a little over 1000 in Lithuania.<sup>2</sup>

The consequences of World War II were also crucial for the Tatars' situation because at that time another breakup of the group took place. After the change of country borders, some Tatars took the decision to leave their local mother country already in 1945 and, together with others Polish citizens, left the territories then annexed to the Soviet Union and moved, first of all, to the Western Territories, and then to the Podlasie region. The immigration movement included one third of the population which lived in Poland before the war.<sup>3</sup> [Miśkiewicz,

---

<sup>1</sup> P. Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa, 1986.

<sup>2</sup> A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1919-1939*, Warszawa, 1990.

<sup>3</sup> A. Miśkiewicz, J. Kamocki, *Tatarzy Słowiańszczyzną obłąkawieni*, Kraków, 2004.



Kamocki 2004]. The borders, which divided the Tatar community for many years to come, not only brought about physical alienation of the members of the group but also, in consequence, contributed to the creation of different Tatar ethnoses.

At present, according to the results of the recent censuses, less than 2000 Polish Tartars inhabit Poland (1916)<sup>4</sup>, in Lithuania less than 3000 (2793)<sup>5</sup>, whereas in Belorussia just over 7000 (7316)<sup>6</sup>.

Even in the interwar period the community functioned under the common name of the Polish-Lithuanian Tatars, which had historical connotations. Today, however, we speak of Polish Tatars, Lithuanian Tatars, and Belorussian Tatars. As a result of the mentioned historical events, the borderland Tatar community underwent spatial dispersion and the described above cultural world - sometimes referred to as the *Tatarszczyzna* - fell apart. In its place, local Tatar universes arose.

In my opinion, the ethonym (composed of two elements) can serve as an interesting indicator of an identity situation among contemporary Tatars. Firstly, it informs about the Polish-Lithuanian Tatars' common origin, their ethnic history, culture or specific Muslim religiousness, which - when considered together - decide of a separate, unique character of this historical community.

Moreover, it allows to differentiate this community from other Tatars, for instance those from the Crimea or Kazan, with whom they feel a certain bond as well as some distance resulting from the different historical fate, their customs, the language (it was important to the Tatars living in the Soviet Union).

Secondly, the adjective "Polish" or "Lithuanian" or "Belorussian" is not just a territorial indicator of a group's roots in the meaning of contemporary state locations but also - as the case of the Polish Tatars shows - a national identification or - in the case of the Lithuanian or Belorussian Tatars - a potential piece of information about the pancommunity ties or citizen loyalty.

One can indicate a different in each of those countries manner of managing the ethno-cultural diversity (mono-ethnic model of the state in Poland, multi-ethnic one in the Soviet Union), the freedoms or limitations in cultivating ethnic or religious values, different logic of intercultural contacts, for instance in reference to possible relations between other Muslim or Tatar groups (from the Crimea or Kazan) in the case of the former Soviet Union or a relative isolation in the case of

<sup>4</sup> [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl) [dostęp 15.10.2016]

<sup>5</sup> [www.osp.stat.gov.lt](http://www.osp.stat.gov.lt) [dostęp 15.10.2016]

<sup>6</sup> <http://census.belstat.gov.by> [dostęp 15.10.2016]

Poland, and many other factors influenced the condition of their cultural resources. Following the system changes, each state formulated a new formal and legal rules for coexistence of ethnic or national groups within their territory. For example, in Poland, Tatars are considered an ethnic minority, whereas in Lithuania they are a national one and in Belorussia they are an ethnic community.

The scope and character of losses was also different within the ethnic resources of each group during the period of socialism, pertaining to material culture (mosques, cemeteries), therefore a different kind of issues became important for each of them after the changes of more than 20 years ago. The political context and also the character of nationalism of dominant groups in individual countries had a unique impact upon the shape and semantic content of Tatars' collective identity, and ipso facto upon the way the ethnicity was managed. Polonization, and Sovietization in the case of Tatars of the former Soviet Union, and later Belorussianization or Lithuanization are important factors influencing individual communities within the last decades. The institutional dimension of functioning of each community, the religious and ethnic leadership are also located locally in accordance with the logic of inner-group relations, aims and tasks which exists there.

Metaphorically speaking, Tatar element carries some cultural similarities, which are recognizable and communicated by members of the group as well as by the persons from the outside of the group. However, the other element – let's call it a "geographical" one – connotes many differences.

After these general considerations, I'd like to take a closer look at similarities and differences pertaining to the condition and character of the ethnic identity of Polish and Lithuanian Tatars, with a special focus on the identity and ethno-history shared by each group.

Before I move to the empirical part of the article, I focus attention on issues concerning past, memory and identity in general. Memory is an essential element of each and every identity, for identity at its very basic individual level is a feeling of being oneself in the time preserved by memory acts. It can be said, after Confino, that we can become someone only if we find ourselves in our memory.<sup>7</sup> Memory and identity allow to answer such questions as "Who am I," "Who are we?" to feel at home in the world. They provide us with a cognitive and temporal maps, and place within which an individual with

---

<sup>7</sup> A. Confino, *Telling about Germany: Narratives of Memory and Culture*, "The Journal of Modern History" no. 76, 2004, s. 389-416.

his/her biography and a community with its history can be placed. The memory of an individual is socially mediated and it relates to a group. Personal and collective identities as well as memory overlap, because - as being social in their core - the phenomena are created, reproduced or changed in the same processes<sup>8</sup>. They are not fixed things but representations or constructions of reality. Both phenomena share the feature of selectiveness and the fact that we perform constant revision of our memory so that it can serve our present identity, thus - with its help - to give sense to the world we live in<sup>9</sup>.

With reference to memory, social identities, similarities and differences are subject to negotiation. In the times of multiple identities, memories are also multiple. We talk about democratization of memory and the past, processes of proliferation of this cultural resource, especially ever since it was taken from the hands of historians and placed in the hands of active social actors. This pertains to both individual and collective levels of social life, because every human being and every group, religion, any given organization must have their own history, just like it has to have their own identity<sup>10</sup>. Moreover, everyone has a right to their identity as well as to their memory and to express and protect it. One would say that both memory work and creation of identity are a challenge the contemporary world poses to individuals and communities.

In the case of ethnic groups, the relation between memory and identity is especially strong because, by definition of ethnicity, it is past-oriented. Popular definitions of ethnicity (in an attributive sense) define it as in the one of, for instance, A.D. Smith's:

"[...] a named human community connected to a homeland, a possessing common myths of ancestry, shared memories, one or more element of shared culture, and a measure of solidarity, at least among the elites."<sup>11</sup>

Cultural memory shared on a group level allows to preserve group awareness and its uniqueness, as it preserves knowledge from which the group taps its collectiveness and provides with symbolic tools for communicating it in social relationships. Thus, it is a source of a system of values and rules of dividing the world into us and them<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> R. Jenkins R., *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, 1997.

<sup>9</sup> J. R Gillis, *Memory and identity: the history of a relationship*, [w:] J. R Gillis (red.) *Commemorations. The Politics of National Identity*. New York, 1994, s. 3-24.

<sup>10</sup> J.R. Gillis, op. cit

<sup>11</sup> A. D. Smith., *Nationalism. Theory, Ideology, History*, Oxford, 2001, s. 13.

<sup>12</sup> J. Assmann., *Collective Memory and Cultural Identity*, "New German Critique. An In-

An ideology of common origin, called ethnicism, postulates existence of the "We" (means community) in the anchored past and collective memory is its basic building material. It would be said after Sontag, that memory is always individual, and what we call collective memory is a collective instruction, a story of what has happened, and what and how was important in the past.<sup>13</sup> She argues that

"What is called collective memory is not a remembering but a stipulating: that *this* is important, and this is the story about how it happened, with the pictures that lock the story in our minds."<sup>14</sup> (2003: 76).

Ethnic ideologists create archives of memory, representative images which comprise common ideas of a meaning and set in motion thoughts and emotions. They do it by using and uncovering a collective memory of symbols, myths, values, traditions, historyw. They place events, objects, and persons in an order, thus create ethnopast, ethnomemory, and ethnohistory. Collective memory can unite a group and locate an individual and his/her biography in a collective history/story, it can also be a specific resonance. Ethnicity includes a dose of obligation, a collective pressure to belong and conform to a degree, because it says who we are and what we should be like.

As I have mentioned, my paper is based on the analysis of documentaries. Two of them were produced under the auspicious of Tartars communities. The Lithuanian one is untitled *I am a descendant of Tartar Murza* (2007)<sup>15</sup> and was produced, among others, by the Union of the Tatar Communities of Lithuania. The Polish documentary untitled *Kruszyniany. Historia i współczesność Tatarów polskich* (2006) [*Kruszyniany. History and the present day of Polish Tartars*]<sup>16</sup> was made by persons from within the group and produced in cooperation with the Muslim Religious Union in Poland, among others. The other two films I used are about Polish Tartars. They were placed on YouTube and produced by persons from the outsider of the Tartar community. The first one

---

terdisciplinary Journal of German Studies", no. 65, Spring/Summer 1995, s. 125-133.

<sup>13</sup> S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York, 2003.

<sup>14</sup> S. Sontag, op. cit, s. 7

<sup>15</sup> Documentary film about Lithuanian Tatar community *I am a descendant of Tartar Murza*. Producer Alij Aleksandrovic, director Leonid Gusajev.

<sup>16</sup> *Kruszyniany. Historia i współczesność Tatarów polskich*. Realization Fundacja im. Światowego Zgromadzenia młodzieży Muzułmańskiej w RP. Co-operation Samorząd Województwa Podlaskiego, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, Urząd Gminy Krynkki, Muzułmański Związek Religijny w RP.

*Lipkowie XXI* [*Lipka Tartars of XXI century*]<sup>17</sup> was filmed in 2013 and the other simply "*Tatarzy*" [*The Tartars*]<sup>18</sup> from 2011. I have chosen two extra films because the one which was produced by Polish Tartars was dedicated, first of all, to Kruszyńiany as a village and as a palace where a mosque is located. I needed more Tartar voices to be heard.

Visual representations produced by a given group can play an important role in the process of creating collective identity. Pictures, films and other visual materials can convey desired meanings, being "a model of" and "a model for" reality, paraphrasing Clifford Geertz's concept<sup>19</sup>.

The aim of this paragraph is not to discuss the genre of documentary films, but mainly focus on several issues concerning this kind of visualization practice in relation to the main topic of the article. Generally speaking, as other kinds of representations, documentaries are no more than fiction. They are, as John Grierson writes, "the creative treatment of actuality".<sup>20</sup> Such representations usually contain selective image of the phenomena. This kind of films are produced for the purpose and they reflect a given point of view on presented reality and promote specific discourse. It finds its expression through the images and text included in a film. In documentaries, like these discussed in this article, one can find the results of the specific ideological work done by their authors. Moreover, as mentioned by Dirk Eitzen, documentaries „are presumed to be truthful, even though considerations about the veracity of particular assertions may play little role in how viewers actually make sense of them."<sup>21</sup> In that sense, they have power over its consignees.

Studying and analysing visual materials produced by ethnic minorities not only enables to reconstruct how individuals, groups, situations and events are depicted. It helps to uncover the version of the world which is hidden under visual textual level. Ethnic groups, like others who want to have „the power of representation" in their own hands, create own version of history, tradition or identity, by visual means. Through manipulating the cultural resources, excluding and including, underlying and omitting given facts, heroes, events

---

<sup>17</sup> 2013. *Lipkowie XXI*. [www.youtube.com/results?search\\_query=lipkowie+xxi+wieku](http://www.youtube.com/results?search_query=lipkowie+xxi+wieku), [dostęp: 10.09.14].

<sup>18</sup> *Tatarzy*. [www.youtube.com/watch?v=lwiaa3feoyA](http://www.youtube.com/watch?v=lwiaa3feoyA) [dostęp 10.09.14].

<sup>19</sup> C. Geertz, *The interpretation of culture*, New York, 1973.

<sup>20</sup> J. Grierson, *The First Principles of Documentary*, [w:] F. Hardy (red.) *Grierson on Documentary*, London 1966, s. 147.

<sup>21</sup> D. Eitzen, *When Is a Documentary?: Documentary as a Mode of Reception*, "Cinema Journal", Vol. 35, No. 1 Autumn, 1995, s. 82.

etc. they produce self-images which they want to disseminate among co-members as well as outside the group.

The question is: what kind of vision of groups characteristics is communicated through this medium? Due to the limits of this text, I will focus on three issues:

First of all, as one can see watching these movies, both Tatar groups share the fact that religious and ethnic elements permeate each other in the process of defining ethnic boundaries. In the film, the interlocutors often said: "We have survived thanks to our religion." We can speak about a process of ethnicization of religion or about a strong religious component of ethnicity. The character of a religious practice is also similar. As we can see, Islam, which is cultivated in both communities, was described as having a local character, as "Tatar Islam" or "our Islam". Members of both groups, as they stated, are aware of the differences between their religious practice and the one of other Muslims. It does not change their pride in their religiosity which has survived, as they claim, for a long time in the sea of Christianity. In these films, nearly the same kind of pictures and spoken descriptions were presented. We could see: looking alike mosques, cemeteries, religious books, prayers. What is striking, however, and which can easily mislead a less attentive audience, is which Tartars group is being presented as they are so similar.

Another issue concerns the similarities in the context of a cultural practice in using the history to communicate ethnic distinctness on the one hand and their place in a nation-state in which they are a minority, on the other. Both groups were described as communities which have lived here (e.g. in Poland or Lithuania) for a long time. There is a mantra-like sentence "we have been living here for 600 years." While talking about their settlement, they emphasize the role of Tartar military service in Lithuanian and Polish military formations. They also mentioned the gentry status given to some Tartars by Grand Dukes of Lithuania and Polish kings. While describing their vision of these 600 years of settlement, the narrator has recalled a few historical figures whom they cherish and whose deeds they value. For Lithuanian Tartars, they are Grand Dukes of Lithuania - Giedym and his son Witold and king Jagiełło. For Polish Tartars: Duke Witold, King Władysław Jagiełło, the Polish king Jan III Sobieski. The latter does not appear in the Lithuanian vision because he is the hero of Polish Tartars as the founder of the Tartar settlement in Podlasie, which nowadays is a symbolic centre of the Tartar community.

They were described as patrons of the Tartar settlement as they gave them land granted privileges. They also invoke the battles

which were important for both the Polish and Lithuanian armies and which were to show the spirit and loyalty of a Tartar soldier over the centuries. Interestingly enough, in fact both films present the same historical characters, only the narration based on them somewhat differed. Its main theme was the Tartars' merit in the military field. But the vision in the narrated stories had a specific colour. For instance, the Lithuanian Tartar spoke about the participation of their predecessors in the Battle of Grunwald in the troops of Duke Witold. The Polish Tartars, on the other hand, although they did not omit the battle of Grunwald altogether, still they stressed their merit in uprisings or on the fronts of World War II. They recalled a myth about how one of their predecessors had saved the life of King Jan III Sobieski.

Metaphorically speaking, when building their historical narrations, Tartars in both groups would weave their own history into the history of the dominating group, Lithuanian and Polish respectively. They did, however, invoke the common Polish-Lithuanian heritage – hence the term Polish-Lithuanian Tartars in the films. Yet, the vision of ethnohistory being built for the purpose of the documentaries was a report on the history of the group's belonging to given state on the one hand and on the other a story about their merit for Lithuania and Poland as currently two separate states. One can say that history is such a resource which can serve one's current interests. In both cases, it seems to legitimize the right of both communities to be "here." Such narrations are typical for minority groups with migration origin and which strive to get recognition from the dominating group. In this respect, both groups are similar.

The third issue I would like to mention is the manner in which Polish and Lithuanian Tartars are presented in the context of identity characteristics. We can say metaphorically that this part of the ethnonym of both groups which refers to being Tartar connotes similar meanings.

The way the communities were described in the categories coming from the sociological vocabulary describing ethnocultural properties of communities was different. In the Lithuanian documentary, the Tartar community was presented as a nation which has its history in the territory they inhabit, i.e. in Lithuania, as a distinct group which has its cultural features (first of all a religious one), histories, places of prayer, material and symbolic resources.

In the stories told about Polish Tartars, one could hear first of all about the group of Polish Tartars or Tartar Poles, which did not refer to the place of residence but national or civil aspects of one's identity.

The statements in the films speak about Poles of Tartar descent as a group with a praiseworthy past but a less certain presence, a community significantly tied to Polishness, being loyal toward it in a symbolic way based on the history but also on their current situation. Sometimes, the characters spoke about the assimilation of Tartars as an inevitable process.

We can say that the Tartar ethnicity in the Lithuanian edition is in its climate more assertive, it blurs in the Polish edition, and at times it is invoked.

To interpret the difference, we can refer to two categories.

As I mentioned before, the post-war period was a key period for both communities. When living in totalitarian countries, both communities could not fully and in their own way realize their ethnic aspirations, which contributed to weakening of their ethnicity. However, the official logic governing the organization of ethnic relations differed in both countries markedly. When formulating the vision of a single-nation Polish society, the Polish state marginalized the issue of ethno-cultural diversity. Other than Polish provenance was concealed not only in public but also privately.

Lithuania, on the other hand, as part of the Soviet Union and together with other Soviet republics was placed in a completely different vision in respect to national issues. In accordance with the politics, as R. Brubaker points out, not only did the state have a multinational character but also each of its citizen was included in the system of ethnic classification within which he/she was placed obligatorily. The key was the person's ethnic origin, inherited from one's parents and recorded in identity documents, consequently being the key element of a person's legal status<sup>22</sup>. Naturally, we can ponder upon the role and the extend of the influence of nominal identity aspects on shaping identity resources of an individual person or a community. In my opinion, this factor was important in the case of Lithuanian and Polish Tatars at least on the level of group habitus. When asked about one's nationality, many Polish Tatars answer "Polish", whereas Lithuanian Tatars answer "Tatar". In Poland, it is hard to be a Tatar while in Lithuania it is hard not to be one.

In the end, I'd like to mention just one more important factor which can explain the Polishness of Polish Tatars and the Tatariness of Lithuanian Tatars. It is the specificity of Polish nationalism in which the

---

<sup>22</sup> R Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge 1996.



Polish Tatars live, i.e. the ethno-religious nationalism which excludes from a community the "others", especially those of a different provenance and faith. While in Lithuania, in the country's historical shape, Tatars were at home, well rooted, identified or recognized as expressed in the words of my Lithuanian interlocutors, in Poland - whose borders after 1945 included only a patch of the old territories the Tatars inhabited - their fate became uncertain. It must have been one of the reasons for which part of the elites built the image of Tatars on the grounds of the interwar traditions as the familiar others, different in respect of their descent and religion but loyal toward the Polish *raison d'état*, settled "here" (in the Republic of Poland, not in Lithuania) for the last 600 years, loyal and devoted Polish citizens. Lithuanian Tatars could maintain the continuity of their settlement. Polish Tatars, metaphorically speaking, had to grow their roots in Poland all over again.

To sum up, through their use of history and the past. The Tartars want to achieve two main goals. Firstly, they want to define the distinctness of the ethnic group. The reference to the distant past and present history allows to determine who they are, what they are like, and where they come from. This, in turn, allows them to build a sense of continuity in time and in the historical space. Secondly, they want to constitute a desired majority-minority relationship with the use of the past and history as crucial social and cultural resources justifying the group's aspirations on the symbolic level and on the level of political or formal and legal interests.

One of the musical motives in the Lithuanian documentary is a song whose words can be paraphrased as follows: 'I have live in Lithuania for 600 years already, my home is here, and in the distance the Crimea shore. I am a descendent of the Crimea murza.' Polish Tartars have already a different, their own song.

~•~

KATARZYNA WARMIŃSKA

### **Polish and Lithuanian Tatars. One history and two stories**

#### **Abstract**

The aim of this article is to discuss the problem of relations between history, memory and ethnic identity. The closer look at similarities and differences pertaining to the character of the ethnicity of Polish and Lithuanian Tatars is taken with a special focus on the vision

of ethno-history shared by each group. The empirical part of this text includes the description and interpretation of four documentaries. The analysis of visual materials show how Polish and Lithuanian Tatars use their cultural resources, e.g. the history and the past (partly common, partly different) to communicate their ethnic identity.

**Keywords:** Polish Tatars, Lithuanian Tatars, ethnic identity, ethnohistory, documentary.

KATARZYNA WARMIŃSKA

### **Polish and Lithuanian Tatars. One history and two stories**

#### **Streszczenie**

Celem tego artykułu jest analiza relacji między historią, pamięcią i tożsamością etniczną. Szczególną uwagę skupiono na ukazaniu podobieństw i różnic między polskimi i litewskimi Tatarami w kontekście występującej w każdej z grup wizji etnohistorii. W części empirycznej zwrócono uwagę na opis i interpretację czterech filmów dokumentalnych. Analiza materiałów wizualnych pokazuje jak w obu społecznościach używa się kulturowych zasobów, to jest historii i przeszłości (podobnej, ale też odmiennej) w procesach komunikacji etnicznej tożsamości.

**Słowa kluczowe:** Polscy Tatarzy, litewscy Tatarzy, tożsamość etniczna, etnohistoria, film dokumentalny.

## **Хамаил литовско-польско-белорусских татар из частной коллекции: филолого-текстологический анализ**

Text criticism and philological analysis of the chamait of the Lithuanian-Polish-Belarussian Tatars from a private collection

*Галина Мишкинене*  
galina.miskiniene@flf.vu.lt  
Институт литовского языка

Доктор гуманитарных наук, доцент центра изучения турецкого языка Виленского Университета, ведущий научный сотрудник исследовательского отдела рукописного наследия Института литовского языка, переводчик. Стажерка Анкарского Университета, Стамбульского Университета, Варшавского Университета, Ягеллонского Университета. Научные интересы: рукописи и культурное наследие литовских и польских татар, культурные связи Литвы и Турции, Ислам на территории Великого княжества Литовского.

**Р**укописи литовско-польско-белорусских татар всех жанровых разновидностей – Кораны, тефсиры, теджвиды, китабы, полкитабы, хамаилы, грамотки, далавары – хранятся как в государственных хранилищах, так и в частных коллекциях. Коллекции татарских рукописей, имеющиеся в государственных хранилищах Беларуси, Литвы и Польши довольно подробно описаны в шести каталогах, изданных в 1997, 2000, 2003, 2005, 2011 и 2015 гг<sup>1</sup>. В данных каталогах описаны и некоторые

---

<sup>1</sup>*Рукапісьня і друкаваньня кнігі беларускіх татараў: каталог выставы.* Уклад.: Л. Доўнар і інш., Мінск 1997; *Рукапісы беларускіх татараў канца XVII – пачатку XX стагоддзя з калекцыі Цэнтральнай навуковай бібліятэкі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі: каталог.* Укладальнікі: І. Ганчарова, А. Цітавец, М. Гарэлка, Мінск 2003; A. Drozd, M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhury Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000; Г. Мишкинене і інш., *Каталог*

рукописи из частных коллекций. Наиболее значимое собрание (25 единиц хранения) находится у наследников видного общественного и религиозного деятеля татарского возрождения 80–90-х годов XX в., известного белорусского историка Ибрагима Канапацкого (1949–2005). Эта коллекция упоминается в статье исследовательницы из Беларуси Елены Титовец<sup>2</sup>. Общий список рукописей из негосударственных хранилищ Беларуси, Литвы и Польши (70 единиц хранения) приведен в каталоге 2011 года<sup>3</sup>.

В данной статье предлагается полное описание еще одной рукописи, хранящейся в Штабе батальона имени Великого литовского князя Гедиминаса. В 2002 г. кодекс был подарен начальнику Штаба батальона имени Великого литовского князя Гедиминаса жителем г. Алитус (Литва) Мотеюсом Шарафуддиновым. Описываемый в статье кодекс также можем причислить к частным коллекциям, так как доступ к нему ограничен. Фотокопия рукописи находится в частной коллекции. Прежде чем охарактеризовать содержание до сегодняшнего дня нигде неописанной рукописи, приведем ее палеографические характеристики.

### Палеографическое описание новой рукописи

Рукопись состоит из I+286+I листов размером 18 x 11,5 см. В рукописи имеются чистые листы бумаги, это 236–242, 257а, 258 и 255 лист. Количество строк на странице колеблется от 8 до 12, на листах, обрамленных красной рамкой от 13 до 14.

Рукопись находится в картонном переплете, уголки и корешок покрыты цельнокроеной телячьей кожей коричневого цвета. Задняя крышка обтянута зеленой тканью, местами отстающей от основания.

Бумага рассматриваемой рукописи пожелтела от времени. Некоторые листы дефектны и надорваны, например: 82, 259, 264. На листах 1, 2, 3, 10, 106, 107, 11 просматриваются фрагменты водяных знаков и филигрань “ДОБРУШСКАЯ ФАБРИКА” с белыми датами 1881,

---

*арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс 2005; *Рукапісы татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX ст. з дзяржаўных кнігазбораў краіны. Каталог*. Складальнікі: М.У. Тарэлка, А.І. Цітавец, Мінск 2011; *Рукапісы татараў Беларусі XVIII – пачатку XXI стагоддзя з дзяржаўных і грамадскіх кнігазбораў краіны. Каталог*. Складальнік: М.У. Тарэлка, Мінск 2015.

<sup>2</sup> А. Цітавец, *Беларускія кнігазборы татарскіх рукапісных кніг*, [w:] *Інфармацыйнае забеспячэнне навуки Беларусі: от рукописей к электронным інформацыйным рэсурсам*. Мінск, 2006, с. 148.

<sup>3</sup>*Рукапісы татараў Беларусі...*, с. 210-213.

1882 и 1896<sup>4</sup>. На листах 80 и 141 проставлено клеймо Паскевича<sup>5</sup>. Бумага листов 253–266 более тонкая без водяных знаков. В рукописи не указана прямая дата ее составления или переписки. По С.А. Клепикову рукопись можно датировать концом XIX века – 1896 годом.

На защитном листе кириллицей записано: “Виленская Губернская Типография”, здесь же карандашом на арабском языке “*ā’ūdhu biāllāhi mina alshshayṭāni alrrajīmialḥamdu lillāhi rabbi al’ālamīna māliki yawmi alddīni*”. На с. 257 об. кириллицей: “Г. Астархан Сталынгградской обл. Нариманской район. Ул. Ешеябекходаят дом № 4. кв. № 8 Акперленов. 1942”. Здесь же запись арабицей: “Бу китабның [ий]әсе Шарабада(нд?) углы Барис дәп беләрсез дәйү язү(лган?) Акбәрлән углылы Макмуват күгарупшы”(Знайте, что владелец этой книги Барис сын Шарабадана (?) Макмукан (?) сын Акберли (комаровский? из Комарово?)<sup>6</sup>.

Судя по почерку, листы 1–266 и 267–286 написаны разными писцами. Почерк аккуратный и четкий. Имени переписчика нигде не упоминается. Текст написан традиционными коричневыми чернилами, а изредка, как это часто бывает, и красными чернилами. Записи на защитных листах

<sup>4</sup> С.А. Клепиков, *Филиграни на бумаге русского производства XVIII – начала XX вв.* Москва, 1978, № 261.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1978, № 141.

<sup>6</sup> Можно сделать вывод, что это дарственная надпись: книга была подарена в 1942 году Макмуканом Акперленовым [Акберли оглы] Барису Шарабаданову. Ниже по-русски Акперленов написал свой домашний адрес. Тексты на тюркском языке на арабской графике и ниже по-русски написаны, по-видимому, одним лицом – неким Акперленовым. Акперленов на момент написания текстов был уже немолодым человеком. Об этом говорит используемая им форма написания слова «сын» – огузское «оглы» вместо кыпчакского «улы». Так мог писать человек, получивший образование на языке тюрки, который после Октябрьской революции официально не использовался. В то же время отображение звука «гъ» буквой айн, звука «е» буквой «һий» и некоторые другие особенности говорят об использовании им реформированного арабографического ногайского алфавита. Ввиду краткости текста, неразборчивого почерка, а также, возможно, низкого уровня грамотности Акперленова полноценно транслитерировать его на кириллицу и перевести на русский язык не представляется возможным. Плохое владение русским языком служит косвенным подтверждением того, что для письма Акперленов чаще пользовался родным языком, на котором тоже писал не очень грамотно. Наиболее вероятно, что надпись сделана астраханским ногайцем на смеси разговорного ногайского языка и книжного языка тюрки. Есть вероятность, что Акперленов был казахом. Практически исключается вероятность, что он был татаринном. За подробную консультацию сердечно благодарю доктора филологических наук Карачаево-черкесского института гуманитарных исследований Суюнову Насипхан Хусиновну.

сделаны фиолетовым и простым карандашом. Текст листов 1–242 обведен коричневой рамкой, а листов 243–255 – красной.

Граница между частями текста рукописи обозначена как устойчивыми лексическими оборотами, так и графически. Новая тема чаще всего начинается словом *баб<sup>7</sup>, то йест*, в конце пишется слово *амин*. Вводная часть каждой главы дополнительно выделяется еще красными чернилами. Пунктуация в виде больших красных точек используется нерегулярно. Кустодии на листах используются регулярно.

Для удобства прочтения листы рукописи пронумерованы простым карандашом справа налево (по ходу чтения рукописи). Текст сохранился хорошо и читается легко.

Как обычно бывает в поздних татарских рукописях, кроме польских текстов, которые не лишены белорусских языковых особенностей, в нашем хамаиле имеются тексты на арабском и турецком языках. В записях – русский, записанный гражданкой. Используемые алфавиты – арабица, кириллица. Графика основной части рукописи ничем не отличается от арабицы рукописей конца XIX в., описанных в монографии А.К. Антоновича<sup>8</sup>. Отрывки из нашего хамаила, приведенные ниже, передаются с помощью системы знаков, разработанных А.К. Антоновичем. Звук [й] обозначается через *йа* с вертикальной *кесрой*. Польское [rz] передается через [ш], реже – [ж]. Замечена одна закономерность в обозначении польского носового [ẽ], который регулярно записывается *фатхой* в сочетании с [н]. Для обозначения мягкости согласного [в’], последующая гласная [а] обозначается через *алиф* с *йа*.

### Содержание рукописи

Переходя к описанию содержания рукописи, следует отметить, что благодаря наличию рубрик, ее текст легко членится тематически (названия частей, инципиты которых приводятся далее, за исключением сур Корана, являются условными). Основными тематическими блоками в рукописи являются следующие:

л.1а: *Летоисчисление: то йест лиджба рочна и меденчна небеска познаках кденжйца а также личба рочнаи меденчна земска познаках зєми..., назвискам усұлманских меденци...; л. 3а: Календарь: то йест настенпуйонце таблици лат...; л. 8 чистый; л. 9а: За кого следует читать молитвы: баб то йест рейестр на чтердзєдце кур’анов албо*

<sup>7</sup> Баб (араб.) – глава.

<sup>8</sup> А.К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*. Вильнюс, 1968.

йасенов конечно потшеба кеждемӯ мусулманйнӯ и мусулманце випец навеку...; лл. 116–176: Нийеты к суре Йа Син: *то йест починайонц чтердзестове йадени пец то тен нийетӯчиниц належи...*, 12а: *баб нийеталлаги ризасйчун то йест дла вдзенчносци божей...*; *нийетза мухейед пророка йего милосци йасин пец...*, 13а: *нийетдо йасину сӯрейу дла вдзенчносци божей за ойца иматкӯ и за вшитек народ свой...*, 13б: *нийетза ойца и за народ ойцовски...*, 14а: *нийетза matka и за народ маткi йасин пец...*, 14б: *нийетза брата йасин пец...*, 15а: *нийетза достра йасин пец...*, 15б: *нийетза безпотомне дӯши йасин пец...*, *нийетза вшитек зирец йасин сӯрей пец...*; 16а: *нийетза здравā йасин сӯрейпец...*, 17а: *нийетпана бога прошонц одпӯшченā гжехов йасин сӯрейпец...*, *нийетдо йасину за пенондзе пейӯчй...*, 17б: *нийетдо йасину за кого хцеш пей тилко йма пшипомнец албо найменовац...*; л. 18а: Салават<sup>9</sup>: *пейгамбер мухейед мустафā рӯхине ра селеват...*; л. 18б: Аят ал-Курси: (с пометой на полях): *овизнану йединего аллахайеталкурси чили майestat боски...*; л. 20б: О чудесах Мухаммеда: (с пометой на полях): *сйна темӯ человекуӯ лечйли*; л. 21а: О чудесах Мухаммеда: (с пометой на полях): *а йемӯ самемӯ белмо старлй то бил хейб<sup>10</sup> неджар сьвенти, йман хейб неджара сьвентего*; л. 23а: О Судном дне (с пометой на полях): *неподзеване а сондни дзен стан еисвāt бендзе пӯстовац чтердзесце лат*; л. 24а: Райские люди (с пометой на полях): *аллах поздрави тим поздровенем лӯдзей райских ктӯре бендо одлончоне од неверних словем аллах*; л. 27б: Такбир:<sup>11</sup> (с пометой на полях) *тeкбир*: *о йединостве божим*; л. 28а: О Боге (с пометой на полях): *о пану небеским о пану лудзким*; л. 28б: История о чудесной корове (с пометой на полях): *о крове жӯлтей ктӯро нзарзтели изра'илйц и на курбан*; л. 29а: (с пометой на полях): *потем удежоно шротем менса од тей крови мартвего человека и ожил*; л. 30б: Нийет после прочтения сурь Йа Син: *йасин допевши тен нийетчиниц збавене за та дӯша полецац...*; л. 32а: Молитва перед едой: *пшед йедзенем ренце поднавши та ду'а'и пец...*; л. 32а: Молитва после еды: *после йедзенā ренце поднавши та ду'а'и пец...*; л. 32б: Молитва перед едой: *пшед йедзенем то пец...*; л. 33а: Молитва после еды: *по йедзенӯ то пец...*; л. 33а: Молитва перед употреблением в пищу курбана<sup>12</sup>: *пшед йедзенем курбана таду'а'ипец...*; л. 33б: Молитва тем, когда пьешь воду: *вода пийонц пец...*

<sup>9</sup> Салават – молитва, прославляющая пророка Мухаммеда.

<sup>10</sup> Хабиб ибн Маллек – арабский правитель, современник Мухаммеда, принявший ислам после того, как пророк на его глазах совершил несколько чудес.

<sup>11</sup> Такбир – произнесение формулы “Аллаху акбар” (Аллах велик).

<sup>12</sup> Курбан – жертвенное животное, жертва.

; л. 34а: Порядок совершения абдеса<sup>13</sup>: *баб то йест доабдеу пожондек йак йдонц...*; л. 35а: Нийет к абдесу: *нийетдоабдеу...*; л. 386: 97 сура Корана: *уцерайонц сен тши рази айна анзелна пец то йест...*; л. 396: Нийет к Шукур<sup>14</sup> намазу: *баб ктоби абдествзблиши для хвалиабдеэней два реке'етинемазнев..., нийетшукур немаз...*; л. 40а: Порядок совершения гусла<sup>15</sup>: *баб то йест пожондек догуслу...*; л. 40б: Нийет к гаргаре<sup>16</sup>: *нийетдо гергерейу...*; л. 41а: Нийет к гуслу: *нийетдо гуслу...*; л. 41б: Гусл: *гуслу брац...*; л. 43а: Нийет к Гусл намазу: *нийетдо гуслу немазу...*; л. 44а: Утренний намаз: *себах немаз баб себах немаз ознаймуйе...*; л. 44б: Нийет к азану<sup>17</sup>: *нийетдоазану...*; л. 45б: Молитва во время утреннего намаза и после азана: *у себах немазе пец...*; *по азане та ду'а'и пец...*; л. 46а: Вторая молитва после азана: *то йест друга ду'а'и по азане пец...*; л. 46б: Нийет к утреннему намазу, в котором 2 поклона суннет<sup>18</sup>: *нийетдо себаху суйету...*; л. 47а: Ифтигах к такбиру<sup>19</sup>: *ифтигахтекбиручиниц...*; л. 49б: Молитва в пятницу между суннетом и фарзем<sup>20</sup>: *в понтек мендзи суйет у и ферзу велке збавене пец то йест...*; л. 50б: Нийет к камату<sup>21</sup>: *нийетдо камету...*; л. 51б: Нийет к утреннему намазу, в котором 2 поклона фарз: *нийетдо себаху ферзу...*; л. 52а: Вирид<sup>22</sup>: *до себах немазу вирид пец...*; л. 53а: О единобожии (с пометой на полях): *о визнану йединего аллаха, о широкоэци фундамента майестату божего*; л. 55а: Девяносто девять имен Бога: *жекл пророк йего милоэц певне божих дзевенц и дзевендзесонт ймонã кто пейе те по немазе ўвейдзе до райу...*; л. 65б: Молитва во время утреннего намаза: *геза себа хнемаз ду'аси бўдур...*; л. 67а: Зикр<sup>23</sup> после молитвы: *по ду'а'и зикер пец то йест...*; л. 68а: Молитва после зикра: *по зикеру та ду'а'и пец...*; л. 68б:

<sup>13</sup> Абдес (перс.) – малое омовение.

<sup>14</sup> Шукур – благодарение, благодарность.

<sup>15</sup> Гусл (ар.) – полное омовение.

<sup>16</sup> Гаргара (тур. gargara) – полоскание горла

<sup>17</sup> Азан – 1) призыв к молитве, оглашаемый муэдзином с минарета; 2) молитва, которую шепчут в ухо младенцу при наречении имени.

<sup>18</sup> Суннет (араб. *сунна* – обычай, пример) – зафиксированные в виде хадисов поступки и высказывания пророка Мухаммеда – руководство для мусульманской общины.

<sup>19</sup> Ифтигах к такбиру – интенция к произнесению формулы “Аллаху акбар” (Аллах велик).

<sup>20</sup> Фарз – обязанность, долг.

<sup>21</sup> Камат – 1) призыв муэдзина к намазу; 2) призыв совершить рака'ат вслед за имамом.

<sup>22</sup> Вирид (тур. *virt*) – постоянное повторение молитв или стихов Корана.

<sup>23</sup> Зикр – гимн, включающий многократное произнесение формул, содержащих в себе имя Аллаха или его имена-атрибуты.



Аят и нийет к нему: *айетпец а те збавене ойцу и матце полецац нийетдо айету то йест...*; л. 70а: Молитва о спасении отца и матери: *ренце поднавши та ду'а'и пец а те збавене ойцу и матце полецац...*; л. 70б: Молитва после каждого намаза: *для законченā кездего намазу та ду'а'и пец...*; л. 72а: Молитва-благодарение Богу и теспих<sup>24</sup>: *по намазе для вдзенчносци божей и для пшийенца намазу...*; *потим тентеспих пец...*; л. 73а: Молитва: *потим та ду'а'и пец...*; л. 75б: Нийет к посту рамазан: *до посту ремезана нийет...*; *по себаху седмзедонт и йеден раз то пец...*; *в понтек дзевендзедонт рази та ду'а'и пец...*; л. 76а: Теспих на каждый день: *тентеспих кездего днā по тиши рази пец...*; л. 76б: Молитва в пятницу: *та ду'а'и в понтек годзи сен пец...*; л. 77а: Тысяча ангелов для читающих эту молитву в пятницу: *ктоби в понтек та ду'а'и пев то аллаг йедџни зешле тисонц анџолов...*; л. 77б: Зикр: *жеби пан бџг гжехи пшевруџил на збавене то тен зикер пец...*; 78а: Зикр: *йежели кџеш с тего свāта зшедши мухайд пророка на дзен сондни пшичџна мец и дому божего и аллаге парсџна видзец то тен зикер завше пец...*; л. 78б: Зикр: *кто хџе ствожџицела пана бога џхвалиц то тен зикер пец...*; *йеџли хџеш божей ласки то џставичне пец...*; л. 79а: Молитва для отпущения грехов после утреннего намаза: *для милосци аллаге йединеге то пец...*; *жеби гжехи одпџшчоне били по кездем себаху седимрази пец...*; л. 79б: Молитвы, избавляющие от ада и адских мук: *йежели кџеш од пекла одалоним биц по кездем себаху седимрази пец...*; *кто та ду'а'и посе баху тиши рази бендзе пец гробовой менки и жадного питанā необачи...*; л. 80а: Молитва от злых намерений: *џставичне пец и одзлџх џмислов и од пшецивенства йензџков пан бџг одалџ...*; л. 81а: Абдаллах Али видит во сне пророка: *баб 'абдулаг свенти йедней ноци вџдзџл пшез сен пророка мухайеда йего милосци и мџвил пророк ай 'абдулаг йак без мене жийеце на свеце...*; л. 81б: *авелџман...*; лл. 82а–83б: Имань: *ресџлхек сани џман...*; *салисџн џман...*; 82б: *раби 'ун џман...*; 83а: *хемисун џман...*; л. 83б: Арабский иман: *то йест 'ерабски џман...*; (с пометой на полях): *визнане в йединего бога, ойедносци бога*; л. 84а: Молитва Истиграф<sup>25</sup>(с пометой на полях): *для змоцненā в веже, исџтигфарду'а*; л. 84б: Иман (с пометой на полях): *о велкосци божей џман фи алџерџ 'ат*; л. 85а: (с пометой на полях) : *фраџз ала џман*; *до хорего пшишедлиши то пец...*; л. 85б: Иман: *пророк мухайд мустафā с.а. мџвил ктоби колвек из мего уџету тен џман бендо пец албо пши себе носџц пан бџг тих муџулман џман од шейтанскеџ злосци остшеже...*; л. 86а: Молитва Иман: *геза ду'а'и џман бџдур...*; л. 87б: Молитва Ключ райский: *то йест*

<sup>24</sup> Теспих (араб. тасбих) – 1) произнесение формулы “Субхан Аллах” (слава Аллаху); 2) четки.

<sup>25</sup> Истиграф (тур. istiğraf) – обращение к Богу о прощении грехов.

ду'аи клўч райскї...; л. 90б: Полуденный намаз: *бїле немаз баб бїле немаз ознаймўїе...*; л. 91а: Нийет к азану и к полуденному намазу, в котором 4 поклона суннет: *нийетдо азану...*; *нийетдо бїле сўїету...*; л. 92а: Нийет к камату: *нийетдо камету...*; л. 92б: Нийет к полуденному намазу, в котором 4 поклона фарз: *нийетдо бїле ферзу...*; л. 93а: Нийет к полуденному намазу, в котором в конце 2 поклона суннет: *нийет до бїле сон сўїету...*; л. 93б: Молитва во время полуденного намаза: *геза бїле немаз ду'аси бўдур...*; л. 94б: Зикр, аят и молитва после каждого намаза: *по ду'аи зїкер и айетпей потим ду'аи пец цо на закончене кеждего немаз...*; л. 95а: Салават: (с пометой на полях – *селеват*): *по бїле немазе седимдзесонт и йеден раз пец...*; (с пометой на полях – *о азайим глосе*): *йесл цўслишиши азан пейонц йежели пове аллагу акбар то пец...*; л. 96а: Молитва, услышав азан: *од пророка йего милоцци се'ид син абўвекасов ознаймўїе кеди кто азайи глос послити то та ду'аи пец...*; л. 97а: Молитва при входе в мечеть: *до месджиду пшиходзонц пец...*; л. 98а: Пятничный намаз: *джум 'а немаз баб джум 'а немаз ознаймўїе...*; л. 98б: Нийет к пятничному намазу: *нийет доджум 'а...*; л. 100а: Рака'аты за пропущенные намазы: *баб ознаймўїе мухемед пророк йего милоцц мўвил ктурен муслуманин веле немазов опўсцил то в понтек у месджиду албо в дому мендзи бїлейу и йкиндейу чтери реке'ети...*; л. 101б: Нийет к Бевле<sup>26</sup> намазу: *нийетдо бевле немазу...*; л. 103а: Послеполуденная молитва: *йкинди немаз баб йкинди немаз ознаймўїе...*; л. 105а: Молитва во время послеполуденного намаза: *геза йкинди немаз ду'аси бўдур...*; л. 106а: Зикр, аят и молитва после каждого намаза: *по ду'аи зїкер и айетпец потим ду'аи пец цо на закончене кеждего немазу...*; л. 106б: Нийет при зажигании свечи: *нийет свици иобрекайонц то пец...*; *свеца запалайонц то пец...*; л. 107а: Молитва при новолунии: *млодего месонца обачивши то пец...*; л. 107б: Вечерний намаз: *ахшам немаз баб ахшам немаз ознаймўїе...*; л. 110б: Молитва во время вечернего намаза: *геза ахшам немаз ду'аси бўдур...*; л. 111б: Зикр, аят и молитва после каждого намаза: *по ду'аи зїкер и айетпец потим ду'аи пец цо на закончене кеждего немазу...*; л. 112а: Молитва во время поста Рамазан: *одпоcникўйонц сен месонца ремезана та ду'аи пец...*; л. 113а: Молитва Ан'ам<sup>27</sup> (пол.): *геза ду'аи ан 'ам бўдур...; ан 'амду'аи тлўмачене то йест...*; л. 116а: Молитва Ан'ам (араб.): *геза ду'аи ан 'ам бўдур...*; л. 117а: Намаз после заката солнца: *йестў немаз баб йестў немаз ознаймўїе...*; л. 121б: Молитва во время после заката солнца: *геза йестў немаз ду'аси бўдур...*; л. 123а: Молитва, которую знает шайтан:

<sup>26</sup> Бевли намаз (от араб. *бавл* – моча) – очищение от осквернения мочой.

<sup>27</sup> Ан'ам – животные.

шейтан'aleyги алла'ни мовил йедного часу давуду пророку йа ўмем йедна ду'а'и...; л. 124б: Молитва Тевбе<sup>28</sup>: *то йесттѣвбейна ду'а'и належи имаму у джамийи из джеме'етем пец пшед ремезанем албо и без ремезану годзисен кеждему мусулманїну ченсто пец...;* л. 125а: Молитва Тевбе: *гезатѣвбеду'а'ибўдур...;* л. 130а: Молитва в 1-й день поста Рамазан: *той ест первшего вечора свентего ремезана и свентих тѣравїхов пшед намазѣм та прозба чиниц то пец...;* л. 132б: Таравих<sup>29</sup> намаз: *тѣравї хнемаз бабт еравїх немаз ознаймўе...;* л. 134б: Молитва во время Та равих намаза: *гезат еравїх немаз ду'аси бўдўр...;* л. 135б: Молитва в последний вечер рамазана: *той ест остатнего вечора прашчайонц ремезан и тѣравїх та ду'а'и пец...;* л. 137б: Молитва перед сном: *спац кладнонц сен то пец...;* лл. 139а–164а: Похоронный обряд: *той ест ознаймўе кеждему ўчонемў ведзец тшеба йаким способом до сходлего чловека пшийсц...;* 140б: *той есто знаймўе кеждему мусулманїну и мусулманце конечне тшеба тѣвбе и тстамент ўчиниц...;* 141б: *той есто знаймўе пожондек до мицї мейи т а йаким способом миц...;* 142а: *нийет домицї мейи та...;* 145б: *саван шийонц то пец...;* 146а: *мейи та ўмивши собе абдеси взонсц...;* 146б: *на табут мейи та кладонц пец...;* 148а: *мейи та носонц то пец...;* 148б: *гроб и севан кадзонц то пец...;* *мейи та на мизар пшинойи та ду'а'и пец...;* 149а: *ренци поднавши та ду'а'и пец (тур)...;* 149б: *искат немаз баб искат селот чилї умур немаз ознаймўе...;* *нийет доискат немазу...;* 150б: *ифти тахтѣкбир ўчиниц...;* 153б: *потем та ду'а'и пец...;* 155а: *поте мти ирази тен йман пец (ар. спереводом)...;* 156а: *пасек и могїла сипонц то пец...;* 157б: *потем ренце поднавши та ду'а'и пец...;* 159а: *потем та ду'а'и пец...;* *назирей велке збавене те седим сўрейов пец той ест первши...;* 161б: *ийат шегидаллагу то йест (ар. спереводом)...;* 163а: *изерей сходзонц велке збавене то пец...;* 163б: *мимо зирей йдонц албо йадонц то пец...;* 164а: *ознаймўе... поспешай нема зпоки непшейдзе вахт...;* л. 165а: Аяты: *то йест айети вибрание скур ану ктўре можно пец в намазах и в рўжних прозбах йест потшебне и на вечеже...;* л. 174а: Молитва и аяты при любом обращении к Богу: *ознаймўе та ду'а'и чилї айети до кеждей прозби йестн отшебне...;* л. 179а: Если спросят: *йеслї спитайон...;* л. 195а: Гусл: *пожондек йак маш гусул брац...;* л. 197а: Абдес, совершаемый при отсутствии воды: *тѣей мимовим пожондкѣм абдестїако маце брац...;* л. 219а: Васийет<sup>30</sup>: *баб то йест весийт дани од пророка мухамеда...;* л. 226б: *чистый;*

<sup>28</sup> Тевбе – покаяние.

<sup>29</sup> Таравих – молитва, читаемая во время Рамазана после вечернего намаза, включающая 20 коленопреклонений.

<sup>30</sup> Васийет (араб. *васийа*) – завещание.

л. 227а: О достойных рая: *баб то йест виклад пенцораки муџулмане майон биц в райу без питанѧ и без менки до райу вейдо певне без похиби то йест первше...*; л. 227б: Молитва утром и вечером: *та ду'а'и каждего ранку и вечора по тиши рази пец то пан бѳг гжехи одпѳци...*; л. 228а: 112 сура Корана Ихлас (араб./пол.): *баб то йест син 'ебасов мѳвил од пророка йего милоџц ктоби спац кладнонц џен тиши рази ихлас пев...*; л. 231б: Имена пророка: *геџа аџма'у алѳабийиа. с....*; лл. 236–242: чистые; л. 243а: О Нѳхе: *поблогославил пан бѳг нѳха и џина йего и мѳвил к нѳм плодце џен и мноџце џен и напелнѧйце џемен...*; л. 243б: Десять божьих заповедей: *дзеџенџоро божего пшиказанѧ ктѳре пан бѳг дал мѳџи пророкѳ на гужа тѳри џинайџкей...*; л. 245а: О том, как любить Бога: *йако миловац пана бога налеџи...*; л. 245б: Семь сострадательных поступков: *џедм ѳчинков милоџердних...*; л. 246а: О грехах, которые выслушает Боги даст благословение: *гжехи ктѳре о помства џавше до бога воланеи вислѳхане бивайон...*; л. 246б: Семь основных грехов: *џедм гжехов бардџо глѳвних џо шатан пшиводзи...*; л. 247а: Семь даров, данных Богом: *џедм даров од пана бога човекови дано...*; *ознаймѳйе ктѳри одкрива тайемнѧца пшиѳаџела свего вѧра утраѳий...*; л. 249а: Предназначение Мѳхаммеда: *для чеџо пан бѳг пѳџил на џвѧт мухайеда пророка...*; л. 252: чистый; л. 253а: Объяснение абдеса: *тлѳмачене ѧбдеџу...*; лл. 257–258: чистые; л. 259а: Нийет к отпеванию: *баб то йест нийет до одпевайе...*; л. 266б: чистый; л. 267а: Молитва Салават (пол.): *баб тлѳмачене селеват ду'а'и...*; л. 268б: Нийет к молитве Салават: *нийет до селеват ду'а'и...*; л. 276а: Молитва для отпущения грехов: *баб кто та ду'а'и бендџе пец и ноџиц то аллаг такѳму человекѳ и йего џалемѳ домови грѳхи одпѳци...*; л. 278а: Молитва Арш<sup>31</sup>: *геџа шерих ду'а'и 'арш левх спаџене пец иноџиц...*; л. 279а: Спасительная молитва: *та ду'а'и велке спаџене пец иноџиц...*; л. 281а: Молитва Джамил<sup>32</sup>: *геџа шерих дџимѳл ду'а'и будур...*; л. 284а: Молитва (?): *геџа ду'а'и бг крѳ будур<sup>33</sup>...*

### Филолого-текстологический анализ рукописи

В литературе предмета по содержанию текстов, которые входят в состав хамаилов, принято выделять три типа хамаилов: 1) моллинские, предназначенные для имамов, содержание в себе в основном молитвы и трактовку обрядов, 2) фалджейские<sup>34</sup>, с преобладанием магических

<sup>31</sup> Арш – трон, престол.

<sup>32</sup> Джамил – красивый.

<sup>33</sup> Это молитва, которая нужна.

<sup>34</sup> Фалджейский – происходит от турецкого слова *falci* «предсказатель» (от араб. *fal*, «гадание» + тур. аффикс „-ci“, определяющий профессию).

формул и астрологических таблиц, используемых фалджеями-прорицателями, 3) смешанного типа. После приведенного выше описания содержания исследуемого хамаила (1896 г.) с уверенностью можем сказать, что перед нами классический пример моллинского хамаила. Основную часть текста составляют намазы, как одного из пяти столпов ислама – основных предписаний шариата, образующих основу ислама и обязательных для всех верующих мусульман. Намаз совершается в определенное время, в соответствии с установленным ритуалом: абдесом, гуслом, формой абдеса, совершаемого при отсутствии воды, определенным количеством ракаатов. Много внимания уделено чтению молитв на разные случаи жизни, нийетам к прочтению Корана (особенно к 36-ой суре Йа Син) и нийетам к намазам. В хамаиле цитируются 1-я «Открывающая книгу», 97-я «Могущество» и 112-я «Очищение веры» суры Корана, многочисленные аяты, в том числе 256 аят ал-Курси из 2-ой суры Корана, зикры, молитвенные формулы и слова. Из обрядовых текстов особое место отведено *Погребальному обряду*, выписанному на листах 139а–164а. *Погребальный обряд* из хамаила (1896 г.) в сопоставлении с аналогичным текстом из китаба Ивана Луцкевича (1-я половина XVIII в.) был рассмотрен в статье “О текстологии рукописных китабов литовских татар: погребальный обряд (на материале рукописных источников)”<sup>35</sup>. Сведения об обрядах в китабах и хамаилах различаются полнотой представленного материала: так, в китабах чаще всего тексты, посвященные тому или иному обряду, представляют собой комплекс назиданий и советов, частично описывая процесс проведения обряда и его последовательность. В хамаилах, в отличие от китабов, внимание обращалось на сам обряд и необходимость совершения того или иного действия, чтения полагающихся при этом молитв. При этом некоторые молитвы на арабском или староосманском языках могли сопровождаться интерлинейрным переводом на белорусский или польский языки. Обряд погребения состоит из следующих частей: предсмертные приготовления, омовение умершего, окутывание саваном, заупокойная молитва “джаназа-намаз”, вынос покойника, захоронение, траурная трапеза, соблюдение траура, посещение могилы. Временное пространство написания/составления кодексов почти двести лет. Может быть поэтому в хамаиле (1896 г.) не находим столь подробного описания *давры*<sup>36</sup> по

<sup>35</sup> Г. Мишкинене, *О текстологии рукописных китабов литовских татар: погребальный обряд (на материале рукописных источников)*, [w:] *Славянская письменность Великого княжества Литовского: характерные черты и специфические особенности* [сборник статей / составитель Надежда Морозова]. Вильнюс: Институт литовского языка, 2014, 301–324.

<sup>36</sup> Давра (от араб. *даур*) – молитва над умершим за пропущенные им еже-

сравнению с текстом *Погребального обряда* из китаба Ивана Луцкевича. Считается, что изначально *давры* не было, она появилась лишь в то время, когда верующие отошли от соблюдения требований Корана и сунны Пророка. Обычай *давры* у литовских татар является очень древним, принесенным еще из кыпчакских степей. Текст, связанный с этим обычаем, находится в китабе, датированном 1-ой половиной XVIII в., однако на основании языковых особенностей можно утверждать, что это список с рукописи XVI в.<sup>37</sup>

Следует отметить, что хамаилы включают в себя также материалы об Аллахе и сущности божественных атрибутов, а также о жизни и деятельности пророка Мухаммеда. Не является исключением и нами исследуемый хамаил, в который вошли тексты о единобожии, 99 прекраснейших именех Бога, предания из “Истории пророков”, истории о чудесах, совершенных пророком Мухаммедом, о завещании, оставленном пророком. Описание содержания рукописи и прочтение ее отдельного текста, в данном случае *Погребального обряда*, не позволяет детализировать языковые особенности кодекса. В качестве примера приведем небольшой фрагмент текста из китаба И. Луцкевича и хамаила (1896 г.):

Китаб И. Луцкевича (1-я половина XVIII в.)	Хамаил (1896 г.)
мв йем lā ilaha illā allāhu muḥammad rasūlu allāhu да тагō мв lā ilaha illāallāhu waḥdahū lā sharīka lahu wa āshahdu ānna muḥammadun ‘abdahu wa rasūlahu*	и так мвиц lā ilaha illā allāhu muḥammad rasūlu allāhu до тегō йешче то пец lā ilaha illā allāhu waḥdahū lā sharīka lahu wa āshahdu ānna muḥammadun ‘abdahu wa rasūlahu
гета йем пей прикенану на правий бōк палаживши к палдну тварем павернц	то йего пшед зейсцем на тамтен с̄ват на паменц напровадзиц на прави бок положиц до киблейуповрциц
йасенс̄рей пей жанеки малих дзецей нехай там небдзе плачу крику нехай нечинец	йасинс̄рей пец але жеби там кобет и малих дзецей небило нех там велк̄его плачу и кшйкунечиноно гжех

\* Молитва после *вуду* (малого омовения).

дневные молитвы и посты в месяц Рамазан.

<sup>37</sup> Подробнее о китабе Ивана Луцкевича см.: *IvanoLaucevičiauskkitabas. Lietuvostotorių kultūros paminklas. Leidinį parengė Galina Miškinienė. Vilnius, 2009.*

навчõнийе нехай при нõм бдуц бõ дла навчõних пõбõжных дла йих прõзбав и ўчинкав дõбрих и дргимлдзем	нех пши нимнаўчоне и побожнебендо бо дла их прозб и добрих чинков то идрґим лдзем
грехи ‘адпсциц пан бõг ‘а дла ненавчõнихджагилõв тõ и дргим лдзем гнев бõжий изршайуц йак	ґжехи одпшчоне але кеди наўчони и непобожни то и дрґим лґдзем зараза и гневбожи
прарõк йегõ милõсц мвил al‘alimu yastarāni kulli al‘ayni длана‘чõних прõзби сe грехи изглажайе пан бõг и ‘адпсциц	йако мўвилпроро к йегомилосцмухеед al‘alimu yastarāni kulli al‘ayni дла на‘чõних прõзб вшисткe ґжехи зґладзи и одпсциц пан буг
и тим за кагõ пана бõга прõсец навчõнийе qāla alnnaḃiyū ‘m aljāhīlu yakshifāni kulli al‘ayni а прарõк йегõ милõсц мувил джагил	тим за коґо пана боґапрошоqāla alnnaḃiyū ‘m aljāhīlu yakshifāni kulli al‘ayni мўвил пророк йего милосц джагил
йест не‘чõний не‘мелий и в на‘уїе не‘фалий презлõсцсвайу иншим лдзем гнев бõжий ‘узршайе за свайу злõсц прецивний писм бõжему	то йест навучони неумели и в наўїе неуфали пшезйегõзлõсциґимлґдземзаразе и гнев божи бо пшецивник боґу и писмґу бõжемґ

Язык рассматриваемых произведений, как и в случае всех славяноязычных рукописей, написанных арабским письмом, неоднороден. Такая форма записи позволяет одновременно проследить вариативность текста и его языкового выражения на всех лингвистических уровнях, а также отличительные черты орфографии. Так, данный отрывок содержит случаи лексической (прикенану – пшед зейсцем; мв – пец), грамматической (мв – мвиц; прõсец – прошо; бдуц – бендо), фонетической (грехи – ґжехи; за кагõ – за коґо; прарõк – пророк; да тагõ – до теґо; ‘адпсциц – одпсциц) вариативности. На текстовом уровне в этом фрагменте встречаются пропуски, вставки, перестановки слов. Как видим в хамаиле (1896 г.) преобладают польские языковые элементы, относящиеся ко всем уровням языковой системы. На уровне фонетики это проявляется в достаточно последовательном оканье: положиц, поврциц, одпшчоне, одпсциц, пророк; передача палатализованного [r] посредством [ш], реже – [ж]: ґжехи, пшез, кшйку, пши; обозначение польских носовых гласных [e] и [a] сочетаниями –ен и –он: *кладнонцсeн, зeмен, бивайон, спитайон*;

польский [g] взрывной вместо белорусского [h] фрикативного: грехи изглажай – гґрехи зґладзи, бѡг – буг, гнев – гнев, дрґим – дрґим. Для обозначения польского взрывного заднеязычного звука [g] используется буква арабского алфавита ġ (*гайн*).

Сопоставление текста *Погребального обряда* из двух рукописей показало, что более поздний текст из хамаила (1896 г.) является более пространным, с дополнительными пояснениями и молитвами. Это может свидетельствовать о том, что текст на определенных этапах не просто переводился с белорусского на польский язык, но и дополнялся, перерабатывался. В данном случае протографом текста из хамаила (1896 г.) мог быть и какой-то нами еще не исследованный текст.

Наиболее значительный пласт арабско- и тюркскоязычной лексики, сохранившейся в письменных памятниках и разговорном языке, связан с религиозной практикой литовских татар. При переводе с арабского или турецкого языков религиозная терминология, общеизвестные (сохранившиеся) слова и выражения не просто калькировались, но и адаптировались, облекаясь в фонетическую и морфологическую оболочку белорусского и польского языков. Обычно без каких-либо изменений фонетического и морфологического характера и без перевода на вышеупомянутые славянские языки даны строчки из молитв и некоторые религиозные термины. Такое написание предполагает хорошее знание их верующими мусульманами.

При описании содержания хамаила (1896 г.) помимо молитв на арабском и турецком языках, встречаем следующие арабо- и тюркскоязычные лексемы: гаргара, гусл, абдес, кибла, джахил, товбе, мейит, фуа, тегрет, нийет, харам, саван, табут, дуасы, искат намаз, умур намаз, давур, вирид, иман, фалан ибн фалан, зирец, дуаи, сурет, сарик. Вышеприведенные данные по языку исследуемого кодекса следует считать предварительными. Рукописи литовско-польско-белорусских татар – это многоязычные памятники, где наряду с текстами на восточных языках, функционируют тексты на белорусском, польском или на смешанном белорусско-польском языках. В научной литературе находим упоминание о четырех тюркских литературных языках, которые зафиксированы в рукописях мусульман Великого княжества Литовского. Это хорезмийский, чагатайский, староосманский и крымско-татарский литературные языки. Незнание литургического арабского языка и утрата своего родного тюркского стали основной причиной для перевода религиозной литературы на (старо)белорусский, а позже – на (старо)польский языки. Таким образом, в среде литовских татар зарождается арабографичная славяноязычная рукописная традиция.



### Заключение

Описание каждого такого памятника является ценным вкладом в китабистические исследования. Описание содержания памятника (а не его графико-орфографических особенностей), что редко представлено в специальных работах по китабистике, позволяет перейти на совершенно новый уровень исследований в данной области. Содержание рукописи, раскрытое путем перечисления глав и разделов, имеющих формальную или графическую рубрикацию, название частей текста, инципиты которых приводятся в статье, позволяют выявить однородные тексты/их варианты, то есть приступить непосредственно к текстологическому анализу. Прочтение произведения сразу по нескольким спискам и последовательное сопоставление последних оказываются чрезвычайно полезными для китабистических исследований, поскольку позволяют обсудить целый ряд вопросов, связанных с локализацией дошедших до нас рукописей и их гипотетических оригиналов, а также с установлением путей миграции кодексов, отражающих взаимные связи и контакты их переписчиков, владельцев и т.д.

Итак, описание еще одного рукописного памятника, а именно хамаила (1896 г.), можно считать вкладом в анализ и обзор рукописного наследия литовско-польско-белорусских татар, которое важно и для междисциплинарных исследований, в том числе истории, культуры и религии самой древней мусульманской общины в Восточной Европе.

~•~

GALINA MIŠKINIENĖ

### **Text criticism and philological analysis of the chamail of the Lithuanian-Polish-Belarussian Tatars from a private collection**

#### **Abstract**

The subject of this article is a manuscript belonging to the Lithuanian-Polish-Belarussian Tatars, the chamail (a Tatar prayer book), currently in the custody of a Lithuanian state institution. Its watermarks indicate that it was created in 1896. Modern scholars have very limited access to manuscripts kept in private hands. For this reason they have been the least researched so far. This may be the case of the writings of the Lithuanian-Polish-Belarussian Tatars. For this reason the subject of this article may be regarded as part of a private collection, too. The author of the article performs a textual and philological

analysis of the said manuscript, describes its content and graphical and orthographical characteristics.

**Keywords:** Tatar manuscripts, chamaïl, Tatar prayer book, Lithuanian-Polish-Belarussian Tatars.

GALINA MIŠKINIENĖ

**Chamaïl Tatarów litewsko-polsko-białoruskich z prywatnych zbiorów.  
Analiza tekstologiczno-filologiczna**

**Streszczenie**

Przedmiotem analizy jest rękopis Tatarów polsko-litewsko-białoruskich, który można określić mianem chamaïlu (tatarski modli-tewnik). Zabytek, którego powstanie na podstawie znaków wodnych datowane jest na 1896 rok, przechowywany jest w jednej z instytucji państwowych Republiki Litwy. Współcześnie najtrudniej dostępnymi dla badaczy, a co za tym idzie najmniej zbadanymi i opracowanymi, pozostają zabytki znajdujące się w kolekcjach prywatnych, w których mogą znajdować się rękopisy Tatarów polsko-litewsko-białoruskich. Analizowany w artykule kodeks również można potraktować jako część kolekcji prywatnej, gdyż dostęp do niego jest ograniczony. Celem artykułu jest analiza filologiczno-tekstologiczna wspomnianego rękopisu, omówienie jego treści oraz właściwości graficzno-ortograficznych.

**Słowa kluczowe:** rękopisy tatarskie, chamaïl, tatarski modli-tewnik, Tatarzy polsko-litewsko-białoruscy.

## **Проблемы идентичности польско-литовско-белорусских татар: исторический и современный аспект**

Problems with the identity of the Polish-Lithuanian-Belarusian Tatars in the past and today

*Светлана Червонная*

swetlana@umk.pl

Университет Николая Коперника в Торуне, Польша



Родилась в Москве, выпускница Московского Государственного университета имени М.В. Ломоносова (1958), профессор, доктор искусствоведения, почетный доктор Тбилисского Государственного университета имени Ивана Джавахишвили (Грузия), Почетный доктор Карачаево-Черкесского Государственного университета (Российская Федерация), Заслуженный деятель искусств Республики Татарстан, почетный член Института исследований мирового искусства (Варшава), с 2004 г. профессор кафедры этнологии и культурной антропологии Университета имени Николая Коперника (Польша, Торунь).

**И**стория формирования татарской этнической группы золото-Ордынского происхождения на землях Великого Княжества Литовского глубоко и всесторонне изучена. Обширная литература на эту тему, существующая на польском, литовском, белорусском, русском, турецком и на трех основных европейских языках (английском, немецком, французском), уходит своими корнями в исторические хроники, свидетельства очевидцев, записки путешественников, документы бесспорной (или сомнительной)

аутентичности Средневековья и эпохи Возрождения (Реформации/ Контрреформации) и завершается новейшими исследованиями современных ученых. Эта литература складывается из работ, намечающих общие контуры этногенеза и исторического развития данной группы<sup>1</sup>, в том числе в сравнительном сопоставлении с другими группами татарской супер-этнической общности<sup>2</sup>, и публикаций, посвященных отдельным периодам длительной истории<sup>3</sup>, меняющемуся социальному и правовому статусу<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Укажем лишь важнейшие из них в хронологической последовательности изданий: А. Мухлинский, *О происхождении и состоянии литовских татар*, Санкт-Петербург 1857; [M. Tuhan-Baranowski], *O Muślimach litewskich. Z notat i przekładów litewskiego Tantara Macieja Tuhana-Baranowskiego. Wydanie pośmiertne Antoniego Krumana*, Warszawa 1896; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938; Z. Jasiewicz, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud”, nr 64, 1980, s. 145-157; P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986; J. Fabijonavičius, *Totoriai – Lietuvos senbuviiai*, „Mokslas ir gyvenimas”, nr 12, 1990, s. 24-25; S. Kričinskis, *Lietuvių totoriai. Istorinės ir etnografinės monografijos bandymas*, Vilnius 1993; С. Думин, И. Канапацки, *Белоруския татары. Минулае і сучаснасць*, Мінск 1993; Я. Гришин, *Польско-литовские татары (наследники Золотой Орды)*, Казань 1995; N. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk 1997; Г. Мишкинене, *Очерк истории и культуры литовских татар*, «Диаспоры» (Москва), № 2, 2005, с. 40-61; A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, *Lietuvos totoriai istorijoje ir kultūroje*, Kaunas 2009; С. Червонная, *Польско-литовские татары – западный форпост ислама в Европе*, «Вестник Московского Исламского Университета», № 2, 2010, с. 93-117; С. Думин, *Этногенетические корни литовских татар*, [w:] A. Konopacki (red.), *Tatarszczyzna w badaniach. Konteksty interdyscyplinarne/Research in Tatar Studies. Interdisciplinary Contexts*, Białystok 2015, s. 149-177.

<sup>2</sup> См., в частности: S. Czerwonная, S. Chazbijewicz, *Tatarzy krymscy – Tatarzy polsko-litewscy*, Toruń 2013.

<sup>3</sup> L. Kryczyński, *Tatarzy litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 roku*, „Rocznik Tatarski” (Wilno), t. 1, 1932, s.113-152; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939*, Warszawa 1990; A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok 1993; T. Baraškauskaitė, *Lietuvių totoriai XIX amžiuje*, Vilnius 1996; A. Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII-XX w.*, Siedlce 1997; J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich. 1794-1944. Zbiór szkiców z aneksami źródłowymi*, Pułtusk 1998; K. Grygaitis, *Osadnictwo Tatarów gospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV-XVIII w.*, „Rocznik Tatarów Polskich” (Gdańsk), t. 8, 2003, s. 25-26; A. Miśkiewicz, *Tatarzy na ziemiach zachodnich Polski w latach 1945-2005*, Gorzów Wielkopolski 2009; S. Chazbijewicz, S. Moćkun, *Tatarzy pod Grunwaldem*, Grunwald 2012.

<sup>4</sup> J. Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa-Poznań 1984; J. Sobczak, *Położenie prawne tatarskich wyznawców*

различным пластам культурного наследия<sup>5</sup>, языку, периодической печати, литературе<sup>6</sup>, фольклору, народному и профессиональному искусству, тем или иным сторонам традиционного быта, религиозной жизни<sup>7</sup>, общественной и политической деятельности (организациям) польско-литовско-белорусских татар, персональным биографиям не только выдающихся индивидуумов, но целых семейных кланов<sup>8</sup>. В укрепление столь богатой историографической основы внесли свою лепту как выходцы из самой среды польско-литовско-белорусских татар, представители ее интеллектуальной элиты, издавна проявлявшие живой интерес к историческому прошлому, к культуре своего народа, пытавшие ответить на основные вопросы, определявшие этническую и гражданскую идентичность, «национальный характер», основы патриотизма («Кто мы?», «К какой цивилизации мы принадлежим?», «Частью какой современной нации / нации-государства мы являемся?»), так и многочисленные «наблюдатели со стороны», как близкие соседи, так и исследователи, не связанные ни личной принадлежностью к данной этнической группе, ни гражданством тех государств, в границах которых она сформировалась и развивается,

---

*islamu w II Rzeczypospolitej*, „Przegląd Historyczny”, t. 79, nr 3, 1988, s. 501-520.

<sup>5</sup> A. Kołodziejczyk, *Cmentarze muzulmańskie w Polsce*, Warszawa 1998; J. Gutowski, *Broń i uzbrojenie Tatarów. Katalog zabytków tatarskich*, t. 1, Warszawa 1997; A. Drozd, M. Dziekan, T. Majda, *Meczetys i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. 2, Warszawa 1999; A. Drozd, M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. 3, Warszawa 2000.

<sup>6</sup> S. Chazbijewicz, *Kultura literacka Tatarów polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” (Gdańsk), t. 2, 1994, s. 240-247; S. Chazbijewicz, *Prasa tatarsko-muzulmańska w Polsce w latach 1939-1996*, „Rocznik Tatarów Polskich” (Gdańsk-Toruń), t. 3, 1995, s. 87-103; S. Dmitruk, *Prasa mniejszości tatarskiej w Polsce w latach 1996-2008*, [w:] S. Chazbijewicz (red.), *Tatarzy – historia i kultura. Materiały z sesji naukowej w Szreniawie 26-27 czerwca*, Szreniawa 2009, s. 55-71.

<sup>7</sup> См. в частности: M. Aleksandrowicz, *Legends, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzulmańskiego w Polsce*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, 1935, s. 368-375; S. Chazbijewicz, *Kultura religijna Tatarów polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 2, 1995, s. 66-88; S. Chazbijewicz, *Wpływ sufizmu (tasawwuf) na zwyczaje muzulmanów w Polsce*, „Życie Muzulmańskie”, nr 9, 1988, s. 32; A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010.

<sup>8</sup> S. Dumin, *Herbarz rodzin tatarskich Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Gdańsk 1999; A. Miśkiewicz (red.), *Słownik biograficzny Tatarów polskich XX wieku*, Białystok 2016; A. Miśkiewicz, *Jeszcze o tatarskim rodzie Miśkiewiczów*, „Przegląd Tatarski”, nr 2, 2016, s. 18-20.

в том числе авторы, ставившие своей целью популяризацию знаний об историко-культурном феномене «литовских татар» среди читателей своих стран, порою весьма удаленных от той восточно-европейской арены, какая стала полем формирования и жизнедеятельности данного феномена<sup>9</sup>.

И не только солидная научная литература и нередко яркая в своих образных характеристиках журналистика, художественная проза и поэзия<sup>10</sup> дают широкое представление о данном феномене. Законодательные акты, связанные, в частности, с официальным признанием татарских общин в качестве этнических меньшинств современных государств – Польши, Литвы, Белоруссии, свидетельства о регистрации их общественных, религиозных организаций, культурно-просветительских центров, публикации соответствующих уставов, статистические данные, указывающие численность татар в очередных переписях населения, отчеты о выделении государственных субсидий на поддержку культурных инициатив и о проведении мероприятий (форумов, съездов, общественных конференций, традиционных народных праздников, художественных фестивалей, периодических изданий) в рамках государственной защиты национальных и этнических меньшинств складываются в широкое полотно достоверных и актуальных на сегодняшний день сведений, позволяющих судить и о географии (местах проживания), и о демографической динамике, и о формах организации татарских общин – характере их объединений, религиозных институтов, творческих коллективов, и о ценностях, сосредоточенных в музеях, и о комплексах памятников культурного наследия и мемориалах (мечетях и кладбищах-*мизарах*), находящихся под государственной охраной.

<sup>9</sup> Вспомним в этой связи книгу: Н. Norrrys, *Islam in the Baltic. Europe's Early Muslim Community*, London-New York 2009.

<sup>10</sup> Случайно или в силу каких-то непостижимых логическим путем закономерностей сложилась такая ситуация, что из среды польско-литовско-белорусских татар в наши дни выдвинулась целая плеяда поэтов, которые одновременно являются известными общественными деятелями, энтузиастами движения, направленного на сохранение идентичности, возрождение культуры, укрепление социальной и правовой базы существования и развития своего народа (Селим Хазбиевич, Адас Якубаускас, Муса Чахоровский). Их стихи являются важнейшим источником постижения «национального характера», самоидентичности, представлений о собственной истории и роли своего народа в европейском, евразийском и мировом духовном пространстве.

Таким образом, мы никак не можем считать польско-литовско-белорусских татар ни «неизвестными», ни «мало изученными», ни «забытыми» среди европейских народов: «неизвестными» они являются только для тех, кто просто не знаком с посвященной им богатой литературой и питающими эту литературу источниками. Это не значит, однако, будто не осталось никаких «белых пятен», никаких противоречий, никаких вопросов, не имеющих однозначных ответов, никаких поводов для сомнений и дискуссий на широком полотне исторических и культурологических исследований этнической группы польско-литовско-белорусских татар. Среди таких вопросов наиболее острым, сложным, глубоко затрагивающим эмоции и менталитет – весь комплекс национального самочувствия и самосознания польско-литовско-белорусских татар является вопрос об основах их идентичности в современных условиях.

Для исследования этого вопроса весь обширный корпус литературы, посвященной проблематике польско-литовско-белорусских татар (включая как упомянутые выше публикации, так и многие статьи, оставшиеся за границами этого перечня), оказывается недостаточно полной и недостаточно прочной основой. Дело не только в том, что проблема идентичности (самоидентификации, сознания и понимания собственной этничности) данной этнической группы в подавляющем большинстве случаев не только не выделяется крупным планом, но, вообще, оказывается не в фокусе внимания авторов, растворяется в исторических описаниях и в иных аналитических направлениях и информационных потоках. Дело в том, что даже тогда, когда авторы вплотную приближаются к этой проблеме, прямо выходят на нее, включая в названия своих публикаций<sup>11</sup> и формулируя в качестве задач собственных исследований выявление этнической идентичности «литовских» (польско-литовско-белорусских) татар, они сталкиваются с крайним разбросом суждений и мнений при социологических опросах, проводимых как в татарской среде, так и в этнически смешанных гражданских сообществах, и практически не знают, на что опереться, чаще всего выбирая из потока полученных таким

<sup>11</sup> См., например: K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999; В. Ольшевский, *Уровни идентификации польских татар в историко-этнологическом контексте*, [w:] А. Конопакки (red.), *Этническая история и культура тюркских народов Евразии*, Омск 2011, с. 5-8; K. Radłowska, *Status etniczny Tatarów polskich w literaturze naukowej i w opiniach badanych*, [w:] А. Konopacki (red.), *Tatarszczyzna w badaniach*, op. cit., s. 101-110.

образом сообщений те, что наиболее соответствуют их собственной субъективной позиции и оптике, во многом определяемой гражданством, национальностью, профессиональной ориентацией (ученые разных стран по-разному воспринимают статус «своих» и «чужих» татар, представители разных гуманитарных научных дисциплин выбирают в качестве определяющих разные факторы идентичности; при этом среди авторов, занимающихся этим вопросом, заметен острый дефицит специалистов в области этнической психологии).

Автор настоящей статьи, приступая к ее подготовке, решила провести собственное социологическое «микроисследование» (без претензии на широкий охват общественного мнения, без репрезентативной выборки респондентов; было роздано жителям Белостока и Крушинян, где осенью 2016 года состоялись запланированные на Кафедре этнологии и культурной антропологии Университета имени Николая Коперника полевые исследования<sup>12</sup>, получено заполненными и обработано всего 200 анкет<sup>13</sup>), чтобы хоть немного расширить ту источниковую базу, которая формируется прежними публикациями, и услышать, если можно так сказать, живой голос современников (среди опрошенных были не только татары, но их соседи, а также участники международной научной конференции „Wschód Muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym: Ludzie – Teksty – Historia”, проходившей в Белостоке 16–18 ноября 2016 года). Результаты этого опроса засвидетельствовали еще более широкий разброс абсолютно не «унифицированных», не согласованных друг с другом, противоречащих друг другу мнений, чем изначально это можно было предположить. Даже на вопрос о собственной национальности (пункт 1 анкеты) почти треть опрошенных (63 из 200) выбрала в качестве ответа формулировку «затрудняюсь ответить»; естественно, среди этих «затрудняющихся» были именно татары, поскольку «другие» решительно отвечали «нет» (не являюсь / не считаю себя польским, литовским, белорусским татарин<sup>ом</sup>). Крайне расплывчатыми оказались представления о времени формирования этнической группы польско-литовско-белорусских татар (пункт 5 анкеты): 15 человек выбрали среди предложенных вариантов ответа «В Средние века, в Великом Княжестве Литовском (XIII–XV века)», 48 предпочли ответ «После заключения унии между Литвой и Польшей (XVI век)»,

<sup>12</sup> Под руководством С. Червонной и В. Ольшевского.

<sup>13</sup> Полный текст этой анкеты в переводе с польского на русский язык см. в конце статьи в качестве приложения к ней.



29 – «В Первой Польской республике (XVII–XVIII века)», 18 решили, что это произошло «Позднее» (без уточнения), остальные вовсе не сочли нужным ответить на этот вопрос. Более-менее совпали среди опрошенных представления о том, какой этноним наиболее соответствует данной этнической группе (пункт 4 анкеты): 182 предпочли этноним «Польские татары». Следует при этом отдавать себе отчет в том, что опрос проводился в Польше; если бы он проводился в Литве, вероятно, большинство опрошенных назвали бы себя «литовскими татарами», в Белоруссии – «белорусскими». Ключевым в анкете был 6-й пункт, а именно вопрос «Что, по Вашему мнению, является залогом обособления, сохранения и жизнедеятельности данной этнической группы?». Предлагая возможные варианты ответов, мы очень надеялись на выявление определенных приоритетов в современном общественном сознании и просили респондентов поставить в скобках порядковые номера от 1 до 13 в зависимости от того, какой из факторов они считают главным, какие – второстепенные. Но никаких приоритетов выявить не удалось. Большинство респондентов (117) согласились со всеми 13-ю вариантами предложенных ответов, отмечая их крестиком и не делая никаких различий в степени важности данных факторов («общая религия», «общая историческая память», «легенда собственного происхождения», «семейные, родственные связи» и так далее – все оказывалось равнозначным). Те 83 анкеты, в которых проставлены порядковые номера, соответствующие последовательной важности разных факторов, представляют собой пеструю смесь разных мнений, среди которых невозможно выявить доминирующего.

Таким образом, данная «опытная база» никак не могла стать основой статьи, претендующей на более-менее объективное и обоснованное определение контуров идентичности этнической группы польско-литовско-белорусских татар, и хотя мы и дальше будем ссылаться на некоторые показательные результаты данного опроса, совершенно очевидно, что не на них, а на широком комплексе исторических данных, литературных источников, демографической статистики, а также на собственных умозрительных концептуальных положениях построена настоящая статья.

Известно, что важнейший маркер своей этнической идентичности – собственной язык (изначально общий с языком «ордынцев», то есть с языком татарского народа, этногенез которого завершался в рамках крупнейшего восточноевропейского государства – Золотой Орды, принадлежащий к западной

огузо-кипчакской ветви тюркской группы большой алтайской языковой семьи) – татары, оказавшиеся на территории Великого Княжества Литовского и Первой Речи Посполитой, утратили в далеком прошлом<sup>14</sup>. Специфический характер миграции татарского населения, прибывающего на эти земли в качестве приглашенных на военную службу воинов (иногда военнопленных, иногда добровольных наемников или союзников, но при этом всегда, естественно, мужчин) способствовал быстрой языковой аккультурации. Они не только вынуждены были постоянно общаться с людьми, формирующими на этих землях коренное, местное население (с белорусами, литовцами, поляками), в том числе со своими «работодателями», с армейскими предводителями, с представителями региональной и центральной администрации на «чужом» (не татарском) языке (это еще не привело бы к столь быстрой утрате родного языка), но вступать в смешанные браки, что было и практически неизбежно (поскольку «своих» женщин татары в Литву не привезли, со своими семейными таборами они сюда не прикочевали), и разрешено как законодательством их новой родины (проявлявшей в этом отношении гибкость и толерантность, разрешавшей татарам жениться на девушках и женщинах-вдовах из местной, не-татарской среды), так и исламским шариатом, допускавшим брак мусульманина с христианкой при условии, что жена примет религию своего мужа и дети в этой семье будут воспитаны в мусульманских традициях. Мусульманские традиции в этих семьях, действительно, сохранялись, но на языковую практику это не распространялось. Женщины, обязанные, согласно тому же исламскому праву, заниматься воспитанием детей – мальчиков до 7 лет, девочек – до их выхода замуж – и жить с ними до этого срока на своей, женской половине дома (в запретной для мужчин зоне *haram* – в «гареме»), естественно, передавали своим детям – вместе с колыбельными песнями, вместе с первыми усваиваемыми детским слухом словами – свой родной (в зависимости от их национальности – белорусский, литовский или польский язык), и как писал об этом Исмаил Гаспринский «уже первое поколение» воспитанных таким образом «татарчат» начинало говорить на материнском языке – белорусском, литовском или польском:

<sup>14</sup> Ни один из респондентов проведенного нами социологического опроса не назвал татарский язык своим родным языком (пункт 8 анкеты) и не обнаружил знания каких-либо других тюркских языков (пункт 10 анкеты).

«Вследствие того, что жены поселенцев-татар не понимали вовсе по-татарски, уже первое поколение литовских татарчат говорило больше языком матери, т. е. по-литовски, чем по-татарски, так что через несколько поколений татарский язык исчез из употребления, и язык литовский стал национальным языком татар»<sup>15</sup>.

Тем более окрепла эта традиция, когда на татарскую молодежь распространилась общегосударственная система просвещения Речи Посполитой, включая обучение в начальных общеобразовательных школах, функционировавших на этих землях, не говоря уж о перспективах среднего и высшего образования в военных училищах и университетах. Белорусский, литовский, польский языки (перечисляю их в алфавитном порядке, который не совпадает с их «престижной» иерархией в разные исторические периоды и в разных регионах) становились языками семейного общения, литературными языками (языками высокой культуры), языками контактов с окружающим населением и профессиональной деятельности местных татар.

В таких условиях татарский язык (язык их предков, их исторической прародины) не имел ни малейших шансов сохраниться как действующий в этой среде язык, и он не сохранился, он исчез, оставшись лишь в некоторых рудиментах, архаизмах, традиционных названиях отдельных предметов и явлений, которым не был найден адекватный перевод или такой перевод (на белорусский, литовский, польский языки) не прижился. Характерно, что в таких случаях и форма множественного числа соответствующих слов и названий, как правило, соответствовала грамматическим нормам татарского языка (с окончаниями «лар» или «ляр»), так что своего рода смутная память о прошлом витала над устной и письменной речью польско-литовско-белорусских татар. Эта память ярче всего проявлялась в ономастике (в той части лексикона, которая была связана с характером собственных имен и образуемых от этих имен фамилий), в меньшей степени – в топонимике (некоторым географическим объектам и собственным поселениям татары давали названия, восходящие к тюркской лексической

<sup>15</sup> И. Гаспринский, Русское мусульманство, Oxford 1985, с. 53. К этому следует только добавить, что первоначальную роль такого «национального языка татар» в Великом Княжестве Литовском играл устный белорусский язык; «распределение» польского, литовского и белорусского языков по местам их проживания с соответствующим приобщением к национальной системе образования и письменности произошло позднее.

основе, но это случалось крайне редко, обычно они принимали наименования городов, деревень, природных объектов, можно сказать, «из рук» – с языка своих славянских или литовских соседей). Особую, устойчивую часть татарского лексикона составляли арабизмы, а также термины, происхождение которых можно установить в рамках тюркологии или иранистики, связанные с исламской религией и культом. Использование арабской письменности, причем не только для воспроизведения компонентов данной специфической терминологии, но и для начертания слов и текстов, написанных на белорусском, литовском или польском языках (иногда «вперемежку» с фрагментами, записанными кириллицей или латиницей) составляет интереснейшую особенность языковой культуры данной группы татар, что является предметом пристального внимания исследователей книг и рукописей (представителей целой науки – современной «китабологии») <sup>16</sup>, эпиграфики (надписей на надгробных камнях) <sup>17</sup>, живописных и графических *мухиров* и других пластов культурного достояния польско-белорусско-литовских татар <sup>18</sup>. Таким образом, говоря об утрате ими родного языка (языка их предков), мы должны иметь в виду, что некоторые рудименты этого языка они все же сохранили на протяжении семи столетий (исходным рубежом появления татар на землях Великого Княжества Литовского и «стартовой точкой» формирования данной этнической группы является XIV век), но всего этого слишком мало для того, чтобы собственный

<sup>16</sup> См. об этом: H.S. Szapszał, *O zatraceniu języka ojczystego przez Tatarów w Polsce*, „Rocznik Tatarski”, t. 1, 1932, s. 34-49; J. Szynekiewicz, *O kitabie*, там же, s. 188-195; Я. Станкевіч, *Беларускія мусульмане і беларуская літаратура арабскім пісьмом*, Вільня 1933; A. Woronowicz, *Szczątki językowe Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, 1935, s. 351-366; tenże, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, там же, s. 376-394; M. Konopacki, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3, 1966, s. 193-205; А. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968; Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia. Grafia. Język*, Toruń 1986; A. Drozd, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 2, 1994, s. 218-230.

<sup>17</sup> A. Drozd, *Corpus Inscriptionum Tartarorum Poloniae et Lithuaniae*, t. 1: *Studzińska*, Warszawa 2016.

<sup>18</sup> На вопрос «Владеете ли Вы основами арабской письменности?» (пункт 9 анкеты проведенного нами в 2016 году в Подляском воеводстве социологического опроса) только два процента опрошенных татар ответили категорическим «нет», ни один не заявил «да, владею», 98% предпочли формулировки «частично», «слабо», «знаю лишь несколько букв».

язык можно было считать реальным фактором формирования и маркером их этнической идентичности.

Заметим в этой связи, что данная ситуация не является абсолютно исключительной в широком этнологическом контексте. В обыденном массовом сознании европейцев преобладает широко распространенное представление, будто каждый народ (этническая группа или нация) имеет (должен иметь) свой язык, что без языка нет народа, что формула «один народ – один язык» носит характер бесспорной истины и категорического императива. На самом деле это далеко не так, и в мире существует немало примеров того, когда этносы (и малочисленные группы, и крупные народы-нации, имеющие сильнейший культурный потенциал и политическое влияние) пользуются заимствованными (например, у бывших завоевателей, колонизаторов или захватчиков-конкистадоров) языками, «делят» свой «родной язык» с близкими или дальними соседями (для которых он оказывается таким же «родным», как, например, немецкий язык для австрийцев или английский язык для граждан США), говорят не на одном, а на двух и даже трех разных языках, сохраняя при этом национальное единство (индусы, бельгийцы, швейцарцы, канадцы и многие другие; к парадоксам такого рода следует отнести тот факт, что даже польский народ согласно Закону *О национальных и этнических меньшинства и региональном языке*, принятому 6 января 2005 года, оказывается двуязычным, ибо, наряду с польским, в стране существует официально признанный региональный кашубский язык, а поскольку кашубы отдельной, самостоятельной этнической группой не признаны и рассматриваются как составная часть / этнографическая группа польского народа, следует считать, что у этого народа есть два собственных языка). Таким образом, отсутствие своего, единственного, особенного, отличающего их от соседей, восходящего к собственным истокам и традициям – к «теням забытых предков» – языка не так уж страшно для сохранения этнической идентичности польско-литовско-белорусских татар. Вспомним, к примеру, что бразильцы говорят на португальском языке, но это не значит, что они португальцы, и их национальная идентичность и богатая культура не страдают от отсутствия особенного «бразильского» языка; официальным языком Аргентины, Венесуэлы, Кубы, Пуэрто-Рико является испанский язык, но аргентинцы, венесуэльцы, кубинцы, пуэрториканцы не смешиваются ни с испанцами, ни друг с другом и вполне осознают особенный характер своей культуры, исторической судьбы, избранной

ими политической перспективы государственного развития. То же самое можно сказать о гражданах нескольких десятков государств Ближнего Востока, для которых родным и общим является арабский язык, что вовсе не препятствует формированию особой этнокультурной идентичности египтян, марокканцев, алжирцев, палестинцев, сирийцев – и так далее по всей длинной цепочке этих стран. Неповторимость «своего» языка не является ни единственным, ни обязательным фундаментом этнической идентичности, и польско-литовско-белорусские татары в этой связи оказываются не в исключительной ситуации, а являются одним из многих народов мира, которым следует искать основы этой идентичности не в языке, а в иных сферах.

Одной из таких сфер может (могла бы) быть общность территории, на которой проживает тот или иной народ, создавший свое «национальное» государство или остающийся этническим меньшинством в «чужом», другом (возможно, федеративном) государстве, но непременно в рамках этого государства имеющий «свою землю», воспринимаемую как «этническая родина» (сравнительно новая, куда переселились предки, или древняя, «исконная»), определяемая как территория, на которой завершился этногенез данного народа (не обязательно здесь начался, но непременно именно здесь завершился). Такая земля в демократических государствах Новейшего времени нередко становится базой создания территориальной автономии такого типа, как бывшие «автономные» и нынешние «суверенные» республики Российской Федерации, а также разного рода автономные области, округа, «национальные районы» и тому подобные образования. Для польско-литовско-белорусских татар такая модель государственного «самоопределения», а соответственно и такая основа национальной идентичности практически недостижима. Совершенно очевидно, что ушли в прошлое те времена, когда татары составляли компактное население отданных в их распоряжение земельных владений, в основном, в пограничных областях единого государства – Великого Княжества Литовского, а после 1569 года – Объединенной Литвы–Польши – Rzeczy Pospolitej Obojga Narodów. Впрочем, и в историческом прошлом не было такой ситуации, чтобы они (все вместе) заселяли какую-нибудь определенную область в границах этого государства, но в этом прошлом еще можно проследить цепочку поселений (хоть порою и удаленных друг от друга, но между собой как-то связанных), которые традиционно считались «татарскими» (целиком или в соответствии со значительной

долей татар в их населении). С самого начала (с XIV века) главными опорными пунктами татарских поселенцев в Великом Княжестве Литовском были вильнюсский и тракайский районы. В конце XVII века круг татарских поселений расширяется. С возвращением на службу к польскому королю бывших «липковских мятежников» возникают их новые поселения в Богониках, Крушинянах, Малявичах, Студзянке. С «разделами» Речи Посполитой в конце XVIII века, в новых условиях пребывания населения восточной Польши и Литвы в составе Российской империи, миграция татар усилилась настолько, что карта размещения их поселений изменилась весьма существенно. Новые татарские колонии (уже не только военных поселенцев, но и ремесленников) формируются в городах (Каунас, Новогрудек, Слоним) и небольших местечках (Смиловичи, Осмолово, Лаховичи, Мир, Мяджёл, Ив, Рейжяй и другие). Таким образом, уже в историческом прошлом татарское население в границах Объединенного Польско-Литовского государства формировалось скорее как диаспора, нежели компактная группа на определенной, неизменной территории. XX век внес в эту ситуацию еще более решительные перемены, усилившие раздробленность этнической группы польско-литовско-белорусских татар уже не только между разными районами (повятами), воеводствами, а позднее российскими губерниями, но и между разными государствами, возникшими после Первой мировой войны – независимой Польшей (Второй Речью Посполитой), Литовской Республикой и Белоруссией, включенной в 1922 году в состав СССР. Ставшие автоматически гражданами этих государств, находившихся в межвоенный период в очень сложных, порою конфликтных отношениях друг с другом (между Польшей и Литвой до 1938 года не было даже формального взаимного признания и обмена дипломатическими миссиями; белорусские татары остались за «железным занавесом», отрезавшим сталинский Советский Союз от свободного мира) польско-литовско-белорусские татары теряли связи друг с другом, и необходимость гражданского выбора (в пользу Польши, Литвы или «Страны Советов», готовых не столько «дружить», сколько воевать друг с другом) все более затрудняла их самознание и самоопределение в качестве единой этнической группы. Изменения границ между этими государствами в итоге Второй мировой войны (и сопутствовавшие этим изменениям процессы репатриации, правом на которую воспользовались многие татары, уехавшие в Польшу из так называемой «Западной Белоруссии» и Вильнюсского региона, оказавшимися в составе СССР) так же,

как общественные перевороты и кардинальные реформы, приведшие к падению коммунистических режимов в этих странах на рубеже 1980–90-х годов, никак не затронули той главной ситуации и не решили той главной проблемы, которая заключается ныне в том, что у польско-литовско-белорусских татар нет общей территории их проживания, нет даже государства, гражданами которого ощущали бы себя все они или хотя бы их подавляющее большинство. Демографические показатели их пребывания в старых местах традиционного проживания неуклонно падают.

Перед Первой мировой войной в северо-западных губерниях России (Минской, Могилевской, Виленской, Ковенской и Гродненской) проживало 13.877 татар-мусульман. После 1918 года значительная их часть (около 6 тысяч) оказалась в возрожденном Польском государстве, в состав которого до 1939 года входили Вильнюсский край и земли Западной Белоруссии; около полутора тысяч – в Литве и около 4 тысяч – в Белоруссии.

На территории современной Польши, где за татарами официально закреплён статус этнического меньшинства, зарегистрировано шесть мусульманских общин: в Белостоке, Богониках, Гданьске, Гожове Велькопольском, Крушинянах и Варшаве. Численность татар в этой стране по оценочным данным колеблется от трех до пяти тысяч человек, в то время как официальная статистика, опирающаяся на данные Всеобщей национальной переписи населения 2002 года, исходит из того, что всего лишь 500 человек (граждан Польши) заявили о своей татарской национальности.

Перепись населения 2001 года в Литве зафиксировала здесь 3.225 человек татарской национальности. Многие из них входят в состав городского населения Вильнюса и Каунаса; традиционными местами проживания литовских татар в сельской местности являются поселок Рейжяй в Алитусском районе и деревни Сорок Татар (Keturiasdešimt Tototų) и Нежежис в окрестностях Вильнюса.

В Белорусской Республике зарегистрировано 17 татарских мусульманских общин – в Минске, Гродно, Иве, Новогрудке, Сандыковчизне, Острыно, Лиде, Клецке, Слониме, Смиловичах, Лаховичах, Мире, Витебске, Видзе, Гомеле, Барановичах, Молодечно. Белорусские татары были преимущественно горожанами (в 1920-х годах только 558 человек из общей численности 3.777, то есть около 15 % проживали в сельской местности). В Минске в 1920 году проживало 1.283 татар, в Смиловичах – 386. Если в 1920-х годах советская власть в Белоруссии предпринимала некоторые шаги по «национальному строительству» (просвещению,



организации) татарского населения (в Минске в 1928 году была открыта «светлица» – татарский дом культуры), то с начала 1930-х годов на волне общей идеологической борьбы с «нацдемовскими уклонами» политика советской власти изменилась и татарская этническая группа в Белоруссии оказалась в самом тяжелом положении, потеряв какие бы то ни было права и надежды на сохранение своей автономии в качестве этнического и религиозного меньшинства. Мечети и мусульманские кладбища татар в Белоруссии подвергались систематическим разрушениям как в довоенные, так и в послевоенные годы. Уже к 1950-м годам из 19-ти мечетей, действовавших на территории Белорусской ССР (с учетом присоединенных к ней в 1939 году восточных окраин Польши) осталась только одна единственная мечеть в Иве под Гродно. О демографической ситуации в Белоруссии красноречиво свидетельствуют такие цифры: в Видзе Витебской области, где в 1938 году еще проживало 760 татар, к началу 1990-х годов осталось только 50 татар, в Слониме из 413 – только 96, в Новогрудке из 766 – 316, в Мяджэле из 250 – 90, в Докшицах из 460 – 50, в Довбучишках из 408 – один единственный человек<sup>19</sup>.

Таким образом, этническая идентичность польско-литовско-белорусских татар никак не может опираться сегодня на ощущение культурно-географической и политической целостности *общей земли*, им принадлежащей, имеющей какую бы то ни было перспективу стать опорным пунктом их этнической консолидации и демографического прогресса. Это получает свое отражение и в подвижках, касающихся самоназваний (само-этнонимов) представителей данной группы. В прошлом их чаще всего называли «литовскими татарами» (имея в виду их появление на землях Великого Княжества Литовского), позднее – «липками» (от турецкого наименования жителей Литвы, распространявшегося на «литовских татар»). Гражданская принадлежность к трем разным государствам стимулировала дифференциацию самоназваний, своего рода политическая корректность обязывала татар, ставших гражданами Польши, называть себя польскими татарами; татар, ставших гражданами Литвы, – литовскими татарами (уже не в прежнем, историческом, а в новом смысле, соответствующим их лояльности молодой Литовской Республике); татар, оставшихся в Белоруссии, – белорусскими татарами. Это касается не только

---

<sup>19</sup> I. Konopacki, *Tatarzy na Białorusi*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 4, 1997, s. 189.

названий организаций, подлежащих официальной регистрации в разных странах («Союз польских татар» в Польше, «Община литовских татар» в Литве и так далее), их печатных органов (“Rocznik Tatarów Polskich” / «Ежегодник польских татар», печатавшийся в Гданьске и Белостоке; ежеквартальное издание „Lietuvos totoriaj” / «Литовские татары» в Каунасе), но все глубже проникает в повседневный язык, в лексикон самих представителей данной группы и их соседей, называющих татар Польши – «польскими», татар Литвы – «литовскими», татар Белоруссии – «белорусскими», несмотря на то, что по сути это один и тот же народ, одна и та же этническая группа, имеющая общее происхождение. Единственным термином, адекватным этой общности, может служить трехчастное определение «польско-литовско-белорусские татары», используемое и в настоящей статье, но при этом совершенно очевидны его стилистическое несовершенство, некоторая неуклюжесть и явно не полное соответствие мышлению самих татар, редко применяющих по отношению к себе столь сложный «трехгосударственный» эпитет<sup>20</sup>.

Еще в меньшей степени их этническая идентичность может опереться на ощущение общности своего социально-правового статуса, профессионального предназначения, определенной, отведенной им роли в экономике, культуре или административном устройстве страны (всех трех стран, гражданами которых они являются). В историческом прошлом такой статус существовал. Он определялся прежде всего нахождением на воинской службе, в рядах кавалерии (прославленной во многих битвах татарской конницы).

Для этой службы татар приглашали, держали в стране, предоставляли им существенные привилегии, это был основной социально-политический фактор формирования татарской общины в Великом Княжестве Литовском и в объединенном Польско-Литовском государстве, и хотя, естественно, татары на этих землях никогда не представляли собой абсолютно моногенной по социальному составу и профилю профессиональной деятельности группы (были среди них и крестьяне, и помещики, и ремесленники, и купцы, и представители мусульманской духовной, а также

<sup>20</sup> Ни один из респондентов проведенного нами в 2016 году социологического опроса не выбрал термин «польско-литовско-белорусский» в ответ на вопрос (пункт 4 анкеты) «Какой этноним, с Вашей точки зрения, точнее всего определяет характер той этнической группы, к которой Вы принадлежите?».

светской интеллигенции и науки), но военная служба оставалась главным призванием и смыслом жизни большинства татарского мужского населения, причем эта традиция сохранялась и после падения Первой Речи Посполитой, так что татарская кавалерия (известный вильнюсский полк уланов) сыграла заметную роль и в возрождении независимой Польши в XX веке, и в обороне ее границ<sup>21</sup>. Разумеется, не каждый татарин, проживавший на землях бывшего Великого Княжества Литовского до Второй мировой войны, был воином-кавалеристом, но это случалось так часто, и это было так важно для понимания собственного предназначения, и память о славных походах татарской конницы, верной Великому Литовскому Князю (Грюнвальдская битва!), а затем и польскому королю (случай «липковского» мятежа 1672 года, измены, перехода на сторону турецкого султана был исключительным, да по сути и единственным эпизодом в долгой истории), была в татарском национальном самосознании так сильна, что принадлежность татарина к воинскому сословию (как в рядовом, так и в офицерском ранге) оказывалась достаточно серьезной, прочной базой для определения собственной идентичности в условной парадигме «Мы, татары, – ловкие наездники, отважные кавалеристы, воины, уланы, присягнувшие на верность Великому Литовскому князю / польскому королю / Польской Республике – Второй Речи Посполитой». Нет больше литовской конницы ни в польской, ни в литовской, ни в белорусской современной армии, и прежняя база идентичности неизбежно оказывается разрушенной и размытой.

Постепенно сужая круг возможных ориентиров определения этнической идентичности, мы неизбежно приходим к тому, что многим авторам, занятым данной проблематикой, кажется решающим, главным, основным фактором формирования идентичности польско-литовско-белорусских татар. Речь идет о их религиозном вероисповедании, верности исламу, принадлежности их культуры к исламской цивилизации, и представление о том, будто «мы (они) сохранились как особая этническая группа в инациональном окружении (причем группа, не имеющая своего языка, своей земли, своего особого социального статуса) только благодаря верности исламу, что отличало нас (их) от всех

<sup>21</sup> См. об этом: J.V. Bek, *Zarys historii wojennej Tatarskiego Pułku Ułanów imienia pułkownika Mustafy Achmatowicza*, Warszawa 1933<sup>1</sup>, Gdańsk 1990<sup>2</sup>; S. Kryczyński, *Kronika wojenna Tatarów litewskich*, Gdańsk 1997-1998; В. Резмер, *Татарский полк уланов имени полковника Ахматовича*, [w:] А. Конорпакі (red.), *Этнічная історыя...*, op. cit., с. 279-281.

соседей – католиков, православных, иудеев, караимов и представителей иных религий», является чрезвычайно широко распространенным в современной научной литературе и журналистике. Об этом говорят ораторы на всех съездах, форумах, собраниях, конференциях, в которых принимают участие сами татары или речь идет об их культуре и истории<sup>22</sup>. Сохранившиеся памятники материальной культуры польско-литовско-белорусских татар (деревянные и каменные мечети, мусульманские кладбища-мизары, надгробия со знаками мусульманской символики, молитвенники-хамали с кораническими текстами и текстами обращенных к Аллаху молитв) безусловно имеют тот исламский характер (романтику, очарование мусульманского Востока-Орента), который определяет их яркое и выразительное отличие от комплексов соседних национальных культур и от мира польского, литовского,

<sup>22</sup> Характерно, что современное издание даже такого исторического документа (появившегося в 1727 году), как *Katechizis po powodu kрещения татарина Будзяцкого*, написанный католическим ксендзом-миссионером XVIII века Михалом Вечорковским, который по сути своей должен, казалось бы, убедить читателей в том, что ислам отнюдь не безраздельно господствовал в местной татарской среде и татарам случалось отступать от веры своих предков, сопровождается вступительной статьей Мусы Чохоровского, главный пафос которой состоит в утверждении: «Od stuleci żyją na ziemiach Polski i Litwy muzułmanie. [...] Wraz ze swymi skromnymi, drewnianymi meczetami i cichymi wiejskimi mizarami stali się Tatarzy nierozdzieloną częścią swojskiego krajobrazu. Przyjęli za własne lokalne zwyczaje, mowę i ubiór. Wyróżniła ich jedynie, i nadal wyróżnia, odmienna religia – islam / Столетиями живут мусульмане на землях Литвы и Польши [...] Вместе со своими скромными, деревянными мечетями и тихими сельскими мизарами стали они неразрывной частью родного пейзажа. Освоили татары местные обычаи, язык, одежду. Единственно, что их отличало (и до сих пор отличает) – это иная религия, а именно ислам» (M. Wiczorkowski, *Katechizm z okazji ochрzczenia Tatarzyna Budziackiego*, Wrocław 2012, s. 5; перевод с польского и выделение текста принадлежит автору – С.Ч.). При проведении социологического опроса в Подляском воеводстве в 2016 году мы также ожидали, что большинство респондентов назовет «общую религию (ислам)» на первом месте среди всех вариантов ответа о факторах формирования этнической идентичности (пункт 6 анкеты). Как уже отмечалось выше, этого не случилось. В отличие от писателей и журналистов, твердо уверенных, в том, что ислам («своя религия») – это то «единственное», что отличает данную этническую группу, многие представители этой группы, причем и молодого, и среднего, и старшего поколения (пункт 2 анкеты), вовсе так не считают и отмечают общую религию как одну из нескольких причин собственного «выживания», даже не всегда ставя ее на первое место.

белорусского народного творчества, хотя полной изоляции между этими мирами не существуют и точки соприкосновения, взаимовлияния, взаимодействия между мусульманским искусством, зодчеством, графической основой письменности, фольклором, народным бытом, всем образом жизни татар и православной культурой белорусов или развивающейся в лоне католицизма польской и литовской народными культурам несомненно существуют. Согласимся, однако, что различия именно по линии религиозного водораздела наиболее бросаются в глаза, и мусульманская основа татарской культуры и мировоззрения может (могла бы) стать основной базой самоидентичности этой разделенной государственными границами и языковыми барьерами, но единой в своей традиционной вере этнической группы. Однако, и здесь не все столь очевидно и однозначно.

Совпадение этнической и религиозной (конфессиональной) идентичности, которое в данном случае можно было бы выразить формулой «Мы – польско-литовско-белорусские татары = Мы – мусульмане», – в истории человечества случается крайне редко, да и то лишь тогда, когда речь идет о религиях сравнительно узкого диапазона (иногда их называют «локальными», иногда – «этническими религиями», имея в виду обычно комплекс языческих верований и пантеон божеств, разработанный в мифологии одного племени, или этнической группы). Классическим примером такого совпадения может служить караимизм; караимы как этническая группа и люди, исповедующие караимизм как религию, – это, вероятно, действительно одно и то же, хотя в современном обществе уже можно встретить и *не верующих* караимов. Однако, принадлежность к великой, мировой религии, число последователей которой измеряется миллионами или миллиардами человек, в том числе представителей разных рас и народов, может стать основой этнической идентичности лишь в исключительных обстоятельствах, а именно при двух условиях. Во-первых, данная этническая группа должна быть совершенно не затронута процессами секуляризации, что было возможно в Средние Века, но вряд ли реально в современном мире (даже наиболее приверженные *своей* религии – иудаизму – евреи давно уже не представляют единой религиозной общности, имея в своем составе и *не верующих*, и людей, перешедших в иную веру). Во-вторых, эта группа должна выступать в качестве единственного носителя данной религии если не в мировом масштабе (в таком масштабе и евреи окажутся не единственными иудеями, поскольку иудаизм

в прошлом исповедовали хазары, в настоящем его приверженцами являются крымчаки, таты, горские евреи и другие этнические группы), то по крайней мере в широком континентальном или региональном диапазоне, то есть когда рядом с данной группой, хотя бы в одном с ней государственном пространстве, нет никаких других этнических групп, исповедующих ту же религию. В такой исключительной ситуации татары, действительно были в прошлом, когда они могли ощущать себя *единственными мусульманами*, постоянно проживающими на земле Великого Княжества Литовского, не считая заезжих купцов, послов, путешественников и прочих временных гостей. Тогда они на самом деле осваивали каждый кусочек отведенной им земли, на которой возводилась мечеть, как «*Дар аль-Ислам*» (землю Ислама) и, отличаясь от всех своих соседей соблюдением мусульманских обрядов и обязанностей («столпов веры»), правил шариата, даже внешним видом своего жилища, своих костюмов, головных уборов, причесок, predetermined мусульманской традицией, могли опереться на эту религиозную традицию как основу собственной этнической идентичности, собственной *непохожести* на других соотечественников.

Но эти времена давно канули в лету. Современные татары Польши, Литвы, Белоруссии в большинстве своем живут в городских квартирах и домах, на улицах и в жилых кварталах, построенных без всякого учета этой мусульманской традиции. Их городской и сельский быт определяется товарным снабжением, не имеющем никакой конфессиональной дифференциации. На их вкусы и потребности оказывает свое влияние интернациональная мода, господствующая во всем социуме, к которому они принадлежат. Их дети воспитываются и учатся не в мусульманских *мектебе* и *медресе*, а в школах, гимназиях, лицеях, университетах той светской образовательной системы, какая существует в Польше, Литве или Белоруссии. Долгие десятилетия воинствующего атеизма (особенно в Белорусской ССР) и необходимость приспособления к идеологии, господствующей в стране их проживания, отрыв (хотя и не полная изоляция, но все же длительный и весьма ощутимый и в географическом, и в моральном измерении отрыв) от зарубежного мусульманского мира привели к тому, что какая-то часть татар (механизмы ее измерения в процентах или в числах, конечно, не точны и не совершенны) утратила веру или во всяком случае культовую практику, перестала соблюдать мусульманские обряды и традиции. Так называемый «религиозный ренессанс», затронувший все народы Восточной Европы,

освободившиеся от коммунистических режимов на рубеже 1980–90-х годов, в среде польско-литовско-белорусских татар был все же скорее внешним, декларативным, поверхностным и не привел к полной реанимации всех исламских институтов. Частично они безусловно возродились: были проведены мусульманские съезды, зарегистрированы мусульманские общины, сформировались «приходы» («парафии») при сохранившихся и построенных заново мечетях, возобновили свою деятельность муфтияты, разделившие между собой географические зоны своего влияния в соответствии с границами независимых государств<sup>23</sup>. Тем не менее во всех этих трех государствах поле реального возрождения ислама крайне ограничено не только малым числом мусульман среди граждан этих государств, но и отсутствием сильных амбиций со стороны их духовных элит и массовых потребностей в кардинальных переменах. Среднестатистический татарин, здесь проживающий, не совершает пятикратной ежедневной молитвы (*намаз*), не каждую пятницу посещает Джамии мечеть, не отдает части своего дохода

<sup>23</sup> Институтция Муфтията (Духовного управления по делам мусульман, возглавляемого Муфтием) была сравнительно новой моделью в длительной истории «литовских татар». Она получила здесь развитие лишь после разделов Речи Посполитой, на территории «российского забора» (той части Литвы и Польши, которая была включена в состав Российской империи). К тому времени в Российской империи уже существовало так называемое «Магометанское собрание» (Духовное управление по делам российских мусульман с резиденцией на Урале, сначала в Оренбурге, затем в Уфе). В 1794 году правительственным решением было создано второе Духовное управление – так называемый Муфтият Таврический с резиденцией в Крыму. В его компетенции оказались все мусульмане, проживавшие в западных российских губерниях, включая и крымских, и польско-литовско-белорусских татар. Его деятельность продолжалась формально до 1926, фактически до 1918 года, когда погиб – стал жертвой «красного террора» – последний Муфтий Таврический, славный сын крымскотатарского народа Нуман Челеби Джихан. На новых общественных началах Муфтият был создан в независимой Польше, в составе которой до начала Второй мировой войны находились практически все земли, заселенные польско-литовско-белорусскими татарами, то есть не только районы нынешнего Подляского воеводства, но также весь Вильнюсский край и Западная Белоруссия. После Второй мировой войны Муфтият фактически бездействовал (не только землях, которые Польша потеряла и которые вошли в состав СССР, но и в самой Польской Народной Республике), хотя формально никогда не был ликвидирован. Возрождение этой структуры уже в новом облике трех независимых друг от друга Муфтиятов (Польша – Третьей Речи Посполитой, Литвы, Белоруссии) происходит на рубеже 1980-90-х годов.

на нужды мусульманской общины и бедных единоверцев (*садака*), далеко не последовательно соблюдает пост (*рамадан*), ограничиваясь чаще всего участием в празднике разговения, но не представляя своей жизни в течение целого месяца без единого глотка воды и без единого куска пищи от восхода до заката солнца. Лишь очень немногие из числа польско-литовско-белорусских татар совершили *хадж* – паломничество в Мекку. Если раньше (при жизни за советским «железным занавесом») у них не было для этого возможностей, то сейчас не хватает стремления, осознанной необходимости жить строго по всем правилам и законам шариата. В повседневном быту мусульманское начало вытесняется на маргиналы внешней декорации, сводится к ношению тубетеек, купленных где-нибудь в Казани или Стамбуле, к мотивам, воспроизводимым в мелодиях и театральных костюмах коллективов художественной самодеятельности. Такой «театральный ислам» никак не может стать прочной основой национально-этнической идентичности.

Еще более серьезные причины такой невозможности коренятся в демографической ситуации. Татары давно уже не являются единственными мусульманами среди граждан Польши, Литвы, Белоруссии. Бурные процессы миграции, имевшие свою социально-экономическую и политическую специфику в Советском Союзе и получившие новое содержательное наполнение в современных условиях, привели к тому, что сначала в Белоруссии, затем, чуть в меньшей степени, в Литве и, наконец, в Польше появились довольно крупные анклавы постоянно проживающих здесь «других» мусульман<sup>24</sup> – азербайджанцев, поволжских и крымских татар, башкир, чеченцев и представителей других народов Северного Кавказа. В Польше, можно сказать, «набрали вес» контингенты арабских и иранских студентов (многие из которых не возвращаются после учебы на родину, а остаются в Польше), потоки политических эмигрантов и беженцев из мусульманского мира (не столь массовые, как ныне в Германии и других странах Западной Европы, но все же весьма заметные отнюдь не только в замкнутых интерьерах специальных „ośrodków dla uchodźców” / центров размещения беженцев, но и в городских пейзажах, на открытых рынках Варшавы и других польских городов), турецкие

<sup>24</sup> На процессы активной иммиграции мусульман различного национального происхождения в Польшу обращают внимание многие авторы. См., в частности: Т. Марциняк, *Мусульманские общины в Польше*, «Этнографическое обозрение», № 1, 1995, с. 66-73; К. Коścielniak, *Muzułmanie polscy. Religia i kultura*, Kraków 2016.



предприниматели, снабжающие население продуктами восточной кухни. Рядом с этими группами, уже превосходящими по численности «коренных» польско-литовско-белорусских татар, последние никак не могут опереться на свою исламскую идентичность в качестве главного или единственного маркера их самобытности, «непохожести на других», ибо оказывается, что рядом с ними живут многие другие мусульмане, в том числе представители того же самого суннитского направления в исламе и того же самого *ханафитского мазхаба* (правовой школы), что и они, но они действительно не похожи и не хотят быть похожими на этих мусульман, например, турок или арабов. Надо искать другие, внерелигиозные источники собственной самобытности, чтобы избежать перспективы полного растворения в среде «других», сохраниться как самостоятельная группа. Это тем более необходимо, чем более ясно, что в длительной, стратегической перспективе религия снова окажется вытесненной из широкой общественной сферы в область частной, личной жизни индивидуума или семьи, нынешняя фаза «религиозного Ренессанса» сменится новой волной просветительства, опирающегося на достижения научно-технического прогресса, и десекуляризации всей глобальной человеческой культуры, или тенденциями к ее экуменическому единению на основе сближения разных религий.

В такой ситуации важнейшими источниками формирования этнической идентичности польско-литовско-белорусских татар становятся их историческая память, их современная культура (прежде всего такие ее сферы, как художественная литература, журналистика, целая совокупность гуманитарных наук), в которой существует особый культ бережно лелеемого в мечтах, воспоминаниях, идеальных категориях, в передаваемых из поколения в поколения и заново творимых легендах феномена собственного «мы» как особой исторической и этнокультурной единицы. Почти призрачные, неуловимые контуры этого феномена обретают вполне отчетливую конкретность в опоре как на документальную, так и на мифологическую основу – субъективную версию собственной истории, причем трудно сказать, какая из двух сторон здесь важнее – тщательно собираемые факты, достоверные сведения, целые свитки подробнейших жизнеописаний не только выдающихся личностей, но и скромных представителей большой «татарской семьи»<sup>25</sup>, скрупулезное исследование предметов материаль-

<sup>25</sup> В этой связи надо особо отметить целый ряд биографических и автобио-

ного культурного наследия и формирование соответствующих коллекций в музейных экспозициях и фондах, в общественных интерьерах, в альбомных и монографических научных изданиях или в мире поэтических вымыслов, представляющих тот важнейший «обольстительный обман», который в самосознании людей всегда дороже «тьмы низких истин».

В мифологизации татарской традиции в Польше особое место занимает проект (частично уже реализованный, частично продолжающийся – рассчитанный на осуществление новых строительных планов) создания «агротуристического» комплекса «Татарская юрта» в селе Крушиняны под руководством Дженетты

---

графических публикаций (книг, брошюр, статей), посвященных представителям данной этнокультурной общности, появившихся в последние десятилетия, в том числе при материальной и моральной поддержке (под «грифом», на полиграфической базе, на страницах периодических изданий) общественных организаций польско-литовско-белорусских татар. Судьбы людей разных профессий, интересов, – людей, казалось бы, совершенно не похожих друг на друга, так или иначе переживших Первую и Вторую мировую войну, послевоенную эмиграцию или эпоху коммунистических режимов и эпоху их свержения, оказываются объединенными одним этнонимом, эпитетом их принадлежности к татарской общине, что подчеркивается и в названиях, и в тексте таких публикаций буквально с первых страниц. Эта цепочка связей, порою чисто эфемерных, – поскольку персонажи не имели контактов друг с другом, действовали в разных обстоятельствах и жили по-своему, независимо друг от друга, отнюдь не формируя на самом деле тесной и единой семьи, – тем не менее оказывается достаточно прочной для определения линии своеобразной национальной консолидации, контуров формирования этнической группы. Статьи, книги, «персоналии», литературно-исторические портреты, собственные мемуары разных авторов складываются в некую общую «повесть временных лет», хронику, историю существования данной этнической группы, и чем больше появляется таких публикаций, тем богаче становится панорама социальной, политической и культурной активности данной группы. В этом ряду хотелось бы отметить (в порядке их появления на современном книжном рынке) такие публикации, как: J. Tyszkiewicz, *Olgierd, Leon i Stanisław Kryczyński, działacze kulturalni i badacze przeszłości Tatarów*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 1, 1993, s. 5-14; E. Bajraszewski, *Wspomnienia*, там же, s. 103-108; Z. Janowicz-Czaińska, *Przez lasy Syberii do Wielkiej Brytanii*, Gdańsk 2001; W. Jaskulski, *Pułkownik Józef Korycki – tatarski artylerzysta II Rzeczypospolitej (zarys biografii)*, Wrocław 2012; J. Sobolewski, *Żołnierskie wspomnienia*, Białystok 2014; A. Miśkiewicz, *Aleksander Sulkiwicz – uczestnik walk o niepodległość Polski, rówieśnik i przyjaciel Józefa Piłsudskiego*, „Przegląd Tatarski”, nr 4, 2016, s. 18-20; R. Berger, *Pułkownik Jakub Romanowicz w listach*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 3, 2016, s. 271-279.

и Мирослава Богдановича – представителей известной татарской семьи, можно сказать, продолжателей рода Богдановичей. В 2000-х годах Дженнета Богданович отреставрировала обветшавший, долгое время пустовавший и почти разрушившийся дом своего деда, превратив его в комфортабельный современный отель, ресторан (корчму) с блюдами татарской кухни, маленький музей и центр культурных мероприятий, в частности ежегодных «праздников плуга» – «Сабантуй», в которых принимают участие «гости» из Литвы, Белоруссии, России (Татарстана)<sup>26</sup>. Исконная аутентичность постройки («дома Богдановичей») имеет значение психологического аргумента, убеждающего и самих татар, и туристов, посещающих Крушиняны, в подлинности сосредоточенной в этом центре культуры. На самом деле все здесь не только кардинально перестроено, но преобразовано в парадигме определенной национальной мифологемы. Всеми визуальными, материальными средствами и красочными перформансами создана своего рода легенда татарской культуры на этой земле. Регламент самого праздника Сабантуй почерпнут из опыта казанских татар, но при этом некая видимость органичности проведения таких праздников в Польше, основанная на представлении о родственности культур казанских и польских татар, оказывается весьма впечатляющей. Экспонаты маленького семейного музея, – главным образом, костюмы, головные уборы и каллиграфические *шамаили* (*мухиры*), – также создают видимость национального колорита и своеобразия искусства и повседневного быта польских татар, хотя на самом деле это вовсе не произведения их народного творчества и не памятники их исторического прошлого, а предметы современного импорта из Татарстана, Крыма и Турции. Деревянная раскрашенная скульптура, украшающая усадьбу и дом, привлекающая очарованием народного примитива и тонким чувством юмора, создает эмоциональную атмосферу, способствующую укреплению симпатии: душа зрителя как бы открывается навстречу милому образу добродушного, чуть лукавого, доверчивого, гостеприимного «татарина», и эту симпатию не могут разрушить никакие рациональные доводы, в частности, понимание того, что это образ условный, «придуманный», что сама традиция антропоморфной пластики не имеет никаких точек опоры в татарской народной мусульманской культуре. В репертуаре ансамбля «Буньчук

<sup>26</sup> Десятый раз ежегодный «Сабантуй» в «Татарской юрте» состоялся в августе 2016 года. См. об этом: R. Bogdanowicz, *Sabantuj w Kruszymianach*, „Przegląd Tatarski”, nr 4, 2016, s. 3-4.

(Buńczuk)», выступающего в «Татарской юрте» при проведении различных культурных мероприятий, преобладают песни (*баиты*) и мелодии поволжских, уральских, крымских татар, но они акцептированы как часть единой, собственной культуры местных татар, как общая опора их этнической идентичности. Можно сказать, здесь постоянно разыгрываются спектакли, своего рода художественные маскарады, чрезвычайно важные для укрепления духовного единства татарской общины.

Решающая роль в укреплении этого духовного единства принадлежит современной татарской поэзии, которая функционирует в языковом пространстве тех государств, гражданами которых являются польско-литовско-белорусские татары (главным образом, в публикациях на польском и литовском языках), однако является особенным феноменом татарской культуры, опираясь в своих сюжетах, фабульных мотивах на тематический тезаурус их национальной истории и мифологии, взывая к их памяти, к их ментальности, воскрешая (или создавая заново) некие особые алгоритмы их самосознания.

Мне уже приходилось писать об этом в статье, посвященной творчеству Селима Хазбиевича:

«Селим Хазбиевич сумел найти образы, краски, сюжеты (никакое постмодернистское художественное мышление не помешало ему оперировать богатой фабулой, фольклорными источниками и современными сюжетами) для развития особого татарского направления внутри польской поэзии. [...] переломным моментом в этом процессе эволюции поэтического творчества Хазбиевича было появление [...] сборника стихотворений *Крым и Вильнюс*<sup>27</sup>. Впервые в этом сборнике Хазбиевич декларирует свою этническую идентичность, определяет в категорических формах личной принадлежности („*Krymie mój...*“, „*Azja jest we mnie...*“, „*Litwo tatarskich moich przodków kraino...*“, „*Ojcie mój duchowy i przodku – Dżyngis Chanie...*“) основные источники, адреса, исходные пункты этногенеза польско-литовских татар, особенные духовные ориентиры собственной национальной гордости [...].

Стихи не были рифмованной лекцией истории. Стихи выражали мечту, тоску, надежду, стремление к идеалу, сожаление о несбыточном, и в ирреалистическом сплетении

<sup>27</sup> S. Chazbijewicz, *Krym i Wilno*, Gdańsk 1999.

того, что было и чего не было никогда, выявлялись очертания художественно осмысленного (художественно преувеличенного) национального самосознания польско-литовских татар. В этом самосознании звонкой струной звучала новая политическая составляющая, которая имела особую ценность, как проявление гражданской позиции поэта, в те переломные годы, когда за свободу надо было бороться, когда в потрясениях конца 1980-х годов решались судьбы народов Восточной Европы, которая не потеряла своей актуальности и в наши дни, хотя бы на фоне нынешней российской оккупации Крыма, осуществленной в 2014 году.

Напомню некоторые строки из стихотворений, включенных в сборник *Крым и Вильнюс*. Думаю, что они даже не нуждаются в комментариях.

*Посвящение:*

Dedykuję tym, którym wolność była  
Droższa niż życie  
Poległym za Wielką Polskę, Wolny Krym,  
Wolny, Muzułmański Afganistan...

*Крым (Pamięci Dżafара Сейдамета):*

Krymie mój we śnie drżący  
Chrzęstem kindżałów i śpiewu  
Gwiazdom pieśni nucący  
Buńczukiem gniewu  
Do Ciebie błękitny Krymie  
Wróć w blasku poezji  
Kropkę tęsknoty w Ocean  
Przeleję w Bakczysaraju  
Krymie mój w czasie odległy  
Czerwonym terrorem stracony  
Ułudą wschodniej melodii  
Mistyką ostatniej modlitwy [...]  
Krymie mój zdruzgotany  
Bądź mi wróconą ojczyzną

*Tatarski sen:*

Mieszka we mnie Polak i Tatar  
Jeden nosi maciejówkę, drugi krymkę.  
Szablę w snach ostrzą tak samo.

Szalony poezją na stepach Kipczaku  
Tatarską szablę walczę o Wielką Polskę...<sup>28</sup>

«Многие мотивы стихотворений Хазбиевича почерпнуты в сокровищнице исламской и тюрко-татарской мифологии. Романтическую интерпретацию обретают в современной поэзии классические сюжеты действительной и легендарной татарской истории, которых касается Хазбиевич в своих стихах, никогда не описывая подробно, а лишь напоминая о них, слегка прикасаясь к струнам, чье знакомое звучание находит отклик в душе народа»<sup>29</sup>.

На это прикосновение к струнам татарской души отвечает литовский татарин Адас Якубаускас в стихотворении, посвященном Селиму Хазбиевичу:

To ja – potomek krymskich chanów  
I stepowy jeździec srogі.  
Głos doniosły tych ułanów,  
Co na Litwie bili wrogów.  
Jestem synem murzów walecznych  
Z wolną duszą polskiej szlachty,  
I prawnikiem jeźdźców dawnych,  
Co pod Grunwaldem pełnili wartę.  
Przez długich sześć wieków żyję  
Na ziemi Litwy rodzimej.  
Tu mój dom – brzeg mego Idelu<sup>30</sup>,  
Tutaj brzeg mojego Krymu...<sup>31</sup>.

Значение поэтического слова (вымысла, легенды, волнующей воображение ассоциации) в формировании культурной идентичности польско-литовско-белорусских татар прекрасно осознают и сами поэты, и их читатели. Выход в свет в 2016 году поэтического сборника *Только небо*<sup>32</sup>, составленного из цикла *Шаманских*

<sup>28</sup> Там же, страницы этого поэтического сборника не нумерованы.

<sup>29</sup> «Идель» – исконное тюркское название реки Волга, колыбель этногенеза поволжских татар. (Примечание автора статьи – С.Ч.)

<sup>30</sup> A. Jakubauskas, *Selimowi Chazbijewiczowi*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 3, 2016, s. 265. Публикация и перевод (с русского подстрочника на польский язык) принадлежит Светлане Павленко, автору статьи: S. Pavlenko, *Adas Jakubauskas – poeta litewsko-tatarski*, там же, s. 257-258.

<sup>31</sup> S. Chazbijewicz, M. Czachorowski, *Tylko niebo*, Wrocław 2016.

<sup>32</sup> P. Nalewajko, *Ponad nimi tylko niebo*, „Przegląd Tatarski”, nr 4, 2016, s. 8.

*стихотворений (Wierszy szamańskie)* Селима Хазбиевича и *Степных стихотворений (Wierszy stepowy)* Мусы Чахоровского дал основание для выводов, весьма существенных в контексте данной проблемы:

„«Świadomość tworzy moją etniczność», mówi w swoich wierszach Selim Chazbijewicz; przywołuje ją szamańskimi zaklęciami, obcowaniem z tym, co niewidzialne a obecne, oraz z tym, czego nie możemy dotknąć, ale czujemy w sobie, obok siebie. Poeta wzywa niejako do zasłuchania się [...] w pierwotność świadomości, która następnie określa tożsamość własną. Musa Czachorowski, odwołując się do świadomości, przywołuje doznania bardziej namacalne, fizyczne: jurty, konie, przemieszczania się w stepie w zmieniającym się czasie. [...] «Odchodzimy i powracamy [...] zawsze tacy sami, niezmienni w pamięci i trwaniu...». Oznajmia z całą mocą: «Oto my, Tatarzy!». Są to wiersze afirmujące tatarskość w całej jej rozciągłości, wzywające do zaakceptowania oraz rozwijania dziedzictwa, budującego naszą tożsamość tu i teraz. [...] Mamy swoją historię, swoją kulturę, swoją własną przyszłość [...] – czas «[...] abyśmy wzlecieli na orlich skrzydłach [...] pognali w dal. W słońce!»<sup>33</sup>.

Идея, как известно, становится материальной силой, когда она овладевает массами. Именно идея собственного этнокультурного единства и непохожести на других (включая и «других мусульман», и «других сограждан» – соседей, и «других татар», проживающих в Крыму или в Поволжье, на Урале или в Сибири, в Финляндии или в Румынии, в Болгарии или в Турции и на любой полосе «другой», «не нашей» земли) воодушевляет польско-литовско-белорусских татар и становится основой их идентичности.

<sup>33</sup> P. Nalewajko, *Ponad nimi tylko niebo*, „Przegląd Tatarski”, nr 4, 2016, s. 8.

**Приложение:****АНКЕТА**

социологического исследования, проводимого на Кафедре этнологии и культурной антропологии Университета Николая Коперника в Торуня (2016–2017)  
по программе «Этническое самосознание польско-литовских татар»

Анкета является анонимной;

все вопросы личного характера задаются исключительно в целях научного исследования

- 1 Являетесь ли Вы (считаете ли Вы себя) польским (литовским) татарин(ой) / польской (литовской) татаркой : да, нет, затрудняюсь ответить  
(нужное подчеркнуть)
- 2 Ваш возраст: до 30, между 30 и 50, между 50 и 70, старше 70 лет  
(нужное подчеркнуть)
- 3 Ваше образование: начальное, среднее, высшее (нужное подчеркнуть)
- 4 Какой этноним, с Вашей точки зрения, точнее всего определяет характер той этнической группы, к которой Вы принадлежите: татары (без дополнительного определения), литовские татары, польские татары, белорусские татары, польско-литовские татары, польско-литовско-белорусские татары  
(нужное подчеркнуть)
- 5 Когда, по Вашему мнению, сформировалась этническая группа польско-литовских татар:  
в Средние века в Великом Княжестве Литовском (XIII–XV века)  
после заключения Унии между Литвой и Польшей (XVI век)  
в Первой Польской Республике (XVII–XVIII века)  
позднее  
(нужное подчеркнуть или отметить крестиком)



- 6 Что, по Вашему мнению, является залогом обособления, сохранения и жизнедеятельности данной этнической группы:
- общая религия – ислам ( )
  - общая историческая память ( )
  - легенда собственного происхождения / этногенез ( ),
  - общий язык ( )
  - общая культура ( )
  - социальное положение ( )
  - правовой статус в государстве ( )
  - традиции народного быта (одежда, кухня, праздники, обряды ( )
  - профессиональная ориентация (например, военная) ( )
  - проживание в компактных группах ( )
  - семейные родственные связи ( )
  - внутригрупповая солидарность ( )
  - другое ( )
- (просьба поставить в скобках порядковые номера от 1 до 13 в зависимости от того, какой из выше названных факторов Вы считаете главным, приоритетным (на месте 1) и какие – второстепенными (от 2 до 13), Вы можете также дописать от себя что-либо «другое» и вычеркнуть то, что считаете совсем несущественным)

7 Являетесь ли Вы мусульманином?

Варианты ответов:

- а) Да, являюсь верующим и практикующим мусульманином, соблюдающим все требования шариата и императивы, исходящие из «пяти столпов» исламской веры
- б) Да, чувствую себя мусульманином, но не имею практической возможности регулярно посещать мечеть и последовательно соблюдать такие религиозные обязанности, как произнесение шахады, совершение ежедневных пятикратных молитв, передачи части своего имущества бедным, соблюдение поста, совершение хаджа – паломничества в Мекку (подчеркнуть или отметить крестиком, что именно Вы не имеете возможности осуществить)
- в) Затрудняюсь ответить, ибо помню об исламском прошлом моих предков, через них ощущаю свою причастность к исламской цивилизации, но сам не являюсь верующим мусульманином
- г) Нет, не ощущаю никакой личной причастности к исламу (нужное подчеркнуть или отметить крестиком)

- 8 Какой язык Вы считаете своим родным языком?  
\_\_\_\_\_ (написать)
- 9 Владаете ли Вы основами арабской письменности: да, нет, частично / слабо, знаю лишь несколько букв (нужное подчеркнуть)
- 10 Знаете ли Вы тюркские языки: да (турецкий, язык казанских татар, язык крымских татар, другой – \_\_\_\_\_ назвать какой / какие именно), нет (нужное подчеркнуть)
- 11 Какой памятник мусульманской культуры, сохранившийся на территории проживания польских, литовских, белорусских татар или имеющий отношение к их культурному наследию, Вы считаете наиболее ценным (написать)
- 12 Кого Вы знаете из современных (ныне живущих) деятелей культуры (писателей, художников, артистов, ученых), происходящих из среды польско-литовско-белорусских татар (можно указать одну или несколько фамилий)
- \_\_\_\_\_
- Знаю лично, Знаю по имени и по их делам и произведениям (нужное подчеркнуть или отметить крестиком; возможно, и то, и другое)



SWIETŁANA CZERWONNAJA

**Problemy tożsamości Tatarów polsko-litewsko-białoruskich:  
aspekt historyczny i sytuacja współczesna**

**Streszczenie**

W badaniach mniejszości tatarskich w Polsce, na Litwie i Białorusi na szczególną uwagę zasługuje kwestia podstaw ich etniczno-kulturowej tożsamości. Konieczne jest tu podejście historyczne, ważne w kontekście wypracowania współczesnej metodologii naukowej. Znaczna część tych czynników, które w przeszłości określały specyficzną sytuację przesiedleńców ze Złotej Ordy w Wielkim Księstwie Litewskim, a także w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (język, wspólnota terytorialna, służba w wojsku), nie ma znaczenia we współczesnych

warunkach. Panująca do dziś opinia, że Tatarów odróżnia od ich otoczenia wyłącznie islam – też powoli traci uzasadnienie w kontekście procesów migracyjnych. Najważniejszymi źródłami do formowania się tożsamości etnicznej Tatarów polskich, litewskich i białoruskich są zbiorowa pamięć historyczna oraz współczesna kultura (literatura, poezja, dziennikarstwo, humanistyka), w której rozwija się kult własnego „my” jako odrębnej jednostki etniczno-kulturowej. Prawie niedostrzegalne kontury fenomenu „my” zyskują wyraźną konkretyzację w tatarskiej literaturze i sztuce, opierające się tak na gruncie dokumentalnym, jak i mitologii historycznej.

W niniejszym artykule zbadano literackie i folklorystyczne źródła tej „pamięci legendarnej”. Stwierdzono, że obecna jest tu dialektyka mitu i rzeczywistości w obrazach „sławnej przeszłości”, przedstawieniach o „wzywaniu Wielkiego Stepu”, „wspólnych przodkach”, pokrewieństwie genetycznym z Tatarami regionu wołgo-uralskiego i Krymu.

**Słowa kluczowe:** samoświadomość etniczna, tatarska wspólnota w Polsce, tożsamość.

SWIETŁANA CZERWONNAJA

### **Problems with the identity of the Polish-Lithuanian-Belarusian Tatars in the past and today**

#### **Abstract**

Research on Tatar minorities in Poland, Latvia and Belarus, conducted according to modern scientific methods, should encompass the subjects' ethnic and cultural identity, and pay a close attention to their ethnic and cultural origins. Many determinants, affecting Tatars of the Golden Horde resettled to the Grand Duchy of Lithuania and the Republic of the Two Nations (language, territory, military service) in former times, have lost their relevance. The widespread idea that Tatars differ from others only in their religion (Islam), today is being undermined by the evidence drawn from the process of migration. The most important foundations for the ethnic identity of the Polish, Lithuanian and Belarusian Tatars lie in their collective historical memory and contemporary culture (literature, poetry, journalism, humanities), by means of which they nourish the cult of their "self" as the separate ethnic and cultural unit. Barely discernible outlines of that phenomenon of "ourselves", take concrete shapes in Tatar literature and art, supported by documents and historical mythology.

This article describes research into written and folk stories concerning that “legendary memory”. The outcome of the research indicates the presence of the dialectics of myth and reality in the images of the “famous past”, plays about “calls from the Grand Steppes”, “common ancestors”, and genetic kinship with the Tatars from the Volga and Ural regions and Crimea.

**Keywords:** ethnic self-awareness, Tatar community in Poland, identity.

## **Депортация – репатриация – оккупация. Крымские татары в 1944-2017**

Deportation – repatriation – occupation. Crimean Tatars  
from 1944 to 2017

*Сергей А. Аношко*

anoshka@email.ua

Университет Кардинала Стефана Вышинского в Варшаве



Сергей Аношко, магистр. Родился в 1986 году в Могилёве (Беларусь). Историк, теолог. Выпускник Исторического факультета (Государственный Университет в Могилёве, 2009 г.), а также Теологического факультета (Университет Кардинала Стефана Вышинского в Варшаве). Имеет педагогическую квалификацию. С 2016 г. яв-

ляется аспирантом кафедры религиоведения и межрелигиозного диалога в Институте диалога культуры и религии Университета Кардинала Стефана Вышинского в Варшаве. Член академического кружка религиоведов УКСВ. Сфера научных интересов: история и теория религии, новые религиозные движения, геополитика. Автор более десятка отечественных и зарубежных публикаций, большинство из которых посвящено вышеуказанным вопросам. В рамках своих научных изысканий занимается тематикой бахаизма, сайентологии, мормонства, а также местом религии в современном мире. Хобби: путешествия.

**Т**рудности, с которыми столкнулись крымские татары в последние несколько лет по причине российской оккупации Крыма в 2014 г., опять привлекли внимание исследователей из различных наук к вопросу этно-политической ситуации данного народа.

По этой причине, чтобы понять фундаментальные проблемы, с которыми вновь приходится иметь дело крымским татарам в итоге российской оккупации, обратимся к истории, чтобы выяснить предпосылки сталинской политики в отношении этого народа, в итоге проведения которой культурная травма депортации приобрела черты иконографического канона в коллективном сознании<sup>1</sup>.

В данной статье анализируется отношение между двумя этносами на протяжении последнего полувека. Методологическую основу статьи составит теория структурного насилия, предложенная норвежцем Й. Галтунгом (1930 г.р.)<sup>2</sup>. В то время, как прямое насилие относится непосредственно к актам агрессии, насилие структурное скрыто в социальной системе неравенства и проявляется в качестве несправедливости и эксплуатации отдельных категорий населения. В статье делается попытка показать, что, помимо двух вышеназванных категорий насилия, крымские татары стали жертвой насилия культурного, проявляющегося в преобладающих в обществе установках и верованиях.

Крымские татары (самоназвание *Qırım tatarlar*, *Qırım*)<sup>3</sup> – тюркоязычные наследники скифов, готов и аланов – появляются в Крыму в XIII веке, когда данная территория была завоёвана Золотой Ордой<sup>4</sup>. Перемешиваясь с местным населением, данный регион стал уникальным образованием со своим языком, культурой и религиозной традицией, было создано Крымское Ханство (1443-1783), оставшееся независимым политическим образованием вплоть до Нового Времени, когда в 1735 г. на полуостров начала расширяться экспансия российского государства<sup>5</sup>. Из-за постоянных набегов со стороны татар и пленения жителей Московии отношения между двумя странами трудно было назвать дружескими<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> J.C. Alexander, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej, J. Gądecki, Kraków 2010, c. 193-303.

<sup>2</sup> J. Galtung, *Violence, Peace, and Peace Research*, „Journal of Peace Research”, vol. 6, no 3, 1969, c. 167-191.

<sup>3</sup> T.A. Olszański, *Problem językowy na Ukrainie. Próba nowego spojrzenia*, Prace Ośrodka Studiów Wschodnich im. Marka Karpia, vol. 40, Warszawa 2012, c. 53.

<sup>4</sup> M. Židková, H. Melichar, *Crimean Tatars before and after the Annexation of Crimea. Identity, Societal Security, and the Prospects of Violence*, „The Annual of Language & Politics and Politics of Identity”, vol. 9, no 1, 2015, c. 89.

<sup>5</sup> I. Borowik, *Jak w witrażach. Tożsamość a religia w biografjach Tatarów Krymskich, Rosjan i Polaków na Krymie*, Warszawa 2013, c. 51.

<sup>6</sup> E. Matsuki, *The Crimean Tatars and Their Russian – Captive Slaves. An Aspect of Muscovite-Crimean Relations in the 16th and 17th Centuries*, „Mediterranean

После присоединения к империи Романовых в 1783 г. – *Dar al-harb* – Ханство потеряло свою прежнюю автономию, а отношения между двумя народами ухудшались<sup>7</sup>. Наиболее показательным моментом стала Крымская война (1853-1856). Многочисленные группы татар уже тогда массово начали покидать территорию Крыма, обоснованно боясь в случае проигрыша Османов быть переселёнными в глубинку<sup>8</sup>. Значительная часть крымских татар переехала в пределы Османской империи, оттуда впоследствии распространяясь по всему миру<sup>9</sup>. Хотя многие татары оставались на своей территории, то на момент революционных событий 1917 г. в Крыму татары составляли четверть от общего числа населения<sup>10</sup>.

### 1. Крым в составе СССР и трагедия 1944 г.

В первые годы советской власти коммунисты придерживались ленинского принципа автономии<sup>11</sup>. Однако уже к началу 30-ых гг. пришли к выводу, что такая стратегия поспособствует созданию проблем. Национальный вопрос рассматривался большевиками в качестве составляющего элемента строительства социализма и решался в конкретных условиях проводимых тогда индустриализации, коллективизации, культурной революции, дабы в форсированном рывке модернизации осуществить идею всеобщего обобществления, объединения и слияния<sup>12</sup>.

---

World”, no 18, 2006, с. 171-182.

<sup>7</sup> J. Plyina, *The Evolution of the Crimean Tatar National Identity Through Deportation and Repatriation* [MA Thesis], Universiteit Leiden 2014, с. 18.

<sup>8</sup> J. MacFarlane, *Tatars (Mongols)*, [в:] T.C. Dowling (ed.), *Russia at War. From the Mongol Conquest to Afghanistan, Chechnya, and Beyond*, vol. 1, Santa Barbara-Denver-Oxford 2015, с. 861.

<sup>9</sup> Московское бюро по правам человека, *Крымские татары и Россия: пути интеграции* [доклад], январь 2015, с. 3.

<sup>10</sup> B.G. Williams, *The Hidden Ethnic Cleansing of Muslims in the Soviet Union. The Exile and Repatriation of the Crimean Tatars*, „Journal of Contemporary History”, vol. 37, no 3, July 2002, с. 323-347.

<sup>11</sup> R.J. Kaiser, *Geography of Nationalism in Russian and the USSR*, New Jersey 1994, с. 344-345.

<sup>12</sup> Л.В. Смирнова, *Советская национальная политика в условиях административно-командной системы*, „Вестник ОГУ”, no 7, июль 2006, с. 122; E.A. Allworth, *Mass Exile, Ethnocide, Group Derogation. Anomaly or Norm in Soviet Nationality Policies?*, [в:] E.A. Allworth (ed.), *Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival. Original Studies from North America, Unofficial and Official Documents from Czarist and Soviet Sources*, Durham-London 1988, с. 170-193.

Провозглашённая в 1921 г. Автономная Советская Социалистическая Республика должна была стать инструментом пропаганды<sup>13</sup>. В 1934 г. в ходе советизации Крыма большевики провели районирование полуострова по принципу доминирующего этнического фактора. Органы саморегулирования в преобладающем большинстве создавались татарами, действовали школы, на крымско-татарском языке издавались газеты и журналы. Либеральная политика начала 30-ых гг. в Крыму объяснялась несколькими причинами: на полуострове значительно позже установилась советская власть, экономика Крыма была сильно подорвана голодом 1922 г.<sup>14</sup> и разрушениями землетрясения 1927 г., а национальная политика должна была проводиться очень осторожно – в регионе на тот момент проживало около 70 национальностей, крымские татары составляли около 26% населения, занимая следующую позицию сразу же после русских и украинцев<sup>15</sup>.

К 1928 г. националистические лидеры местных элит были физически устранены, а интеллигенция подвергалась гонениям. В Крыму началось массовое уничтожение синагог, церквей, мечетей, храмовых и культовых сооружений, прокатилась волна арестов. Установленные административные единицы прекращали своё существование, а татарам запретили отправлять детей в свои школы, национальные и религиозные права ущемлялись. Именно по этой причине нацистским лидером относительно легко удалось привлечь бывших национальных лидеров: представители крымско-татарского народа Мюстеджиб Улькусал и Мустафа Эдиге Кырымал-Шинкевич в 1941 г. были приглашены в Берлин<sup>16</sup>. Последний, будучи председателем Крымско-татарского национального центра, желал создания правительства на мусульманской основе<sup>17</sup>. После вторжения вермахта Э. Кырымал-Шинкевич

<sup>13</sup> K. Korostelina, *Crimean Tatars from Mass Deportation to Hardships in Occupied Crimea*, „Genocide Studies and Prevention. An International Journal”, vol. 9, no 1, 2015, с. 36.

<sup>14</sup> Из-за голода погибло около 100 тыс. крымчан, большинство из них были татарами; некоторые считают, что голод 1921-1923 гг. был искусственно вызван советскими властями с целью устрашения местного населения.

<sup>15</sup> М.В. Прохорчик, *Национальные школы Крыма в 1920-1934 гг.*, „Учёные записки СГУ по 6. География. История. Педагогика. Правоведение. Филология. Философия. Экономика”, vol. 6, no 45, 1998, с. 78.

<sup>16</sup> A.W. Fisher, *The Crimean Tatars*, Stanford 1978, с. 153-154.

<sup>17</sup> О.В. Романько, „Создание какого-либо местного правительства только на мусульманской основе или воссоздание Муфтията в Крыму является неприемлемым...”. *К истории крымско-татарского политического коллаборационизма*



был представителем татарских интересов при Верховном командовании сухопутных войск III Рейха, став редактором «Свободного Крыма» и одним из лидеров коллаборационистского Мусульманского комитета<sup>18</sup>.

По причине нехватки человеческого ресурса оккупационные власти вынуждены были обращаться к местному населению за помощью. Именно поэтому в рядах полиции а также на низких чиновничьих должностях оказались представители местного населения, в том числе крымские татары. Новые власти вернули ранее отобранные коммунистами земли, военнопленные крымско-татарского происхождения были освобождены, а сами татары не подлежали трудовой повинности. Были отменены также налоговые пошлины, разрешалось исповедовать свою религию, было предложено обучение на родном языке, в Симферополе был создан Татарский национальный комитет. В то же самое время около 10 тыс. татарского населения были насильно мобилизованы в части вермахта<sup>19</sup>, согласно другим источникам – до 20 тысяч<sup>20</sup>. По немецким данным, в вермахте служили 9225 чел. крымско-татарской национальности<sup>21</sup>.

Тем не менее, не стоит забывать, что большинство населения не пошло на сотрудничество с нацистами<sup>22</sup>, сохраняя верность и лояльность Советам<sup>23</sup> (в 90-ые гг. постулат славяно-тюркского союза станет идеологией Национального движения крымских татар НДКТ, основанного на доктрине И. Гаспринского)<sup>24</sup>. Газета «Красный Крым» пробовала показать кампанию немцев не как народно-освободительную, а в качестве трюка колонизаторов, которые сеют вражду между народами Крыма<sup>25</sup>. Тогда же нача-

*в годы Второй мировой войны, „Историческое наследие Крыма“, no 15, 2006, с. 95-107.*

<sup>18</sup> S. Chazbijewicz, *Krym jest tatarski*, „Przegląd Tatarski“, no 1, 2016, с. 20.

<sup>19</sup> J. Hoffman, *Die Ostlegionen 1941-1943*, Freiburg 1986, с. 44.

<sup>20</sup> M. Heller, A. Niekritz, *Utopia u władzy. Historia ZSRR od roku 1917 do naszych dni*, vol. 2, Warszawa-Wrocław 1987, с. 73.

<sup>21</sup> Т. Кульбаев, А. Хегай, *Депортация*, Алматы 2000, с. 206-207.

<sup>22</sup> B.G. Williams, *The Crimean Tatars. The Diaspora Experience and the Forging of a Nation*, Leiden-Boston-Köln 2001, с. 383.

<sup>23</sup> K. Korostelina, *Crimean Tatars from Mass Deportation...*, op. cit., с. 37.

<sup>24</sup> Д.А. Александров, Я.А. Амелина, *Крымско-татарское движение в Крыму: 20 лет в поисках пути*, „Проблемы национальной стратегии“, vol. 16, no 1, 2013, с. 76; V. Zagórowska, *Status prawny Tatarów krymskich*, Warszawa 2015, с. 24-25.

<sup>25</sup> Согласно теории А. Гитлера, татары и монголы принадлежали к группе

ли появляться статьи об измене, которую совершили некоторые представители татарского населения после немецкого обмана и принуждения. Предатели назывались «уродами общества», а факты измены редкими.

По мере продвижения советских войск в западном направлении татары начали появляться на страницах газет в качестве вражеских сообщников, которые заслуживали сурового наказания. В тайной переписке Л. Берия со Сталиным, которая стала предтечей решения о массовой депортации, все татары назывались предателями<sup>26</sup>. В апреле 1944 г. был издан закон, согласно которому Крымский полуостров должен был быть очищен ото всех агентов немецкой и румынской разведки, предателей, коллаборационистов, членов преступных групп; закон не содержал какого-либо конкретного указания на этническую принадлежность врага.

Татарский национальный комитет был обвинён в добровольном сотрудничестве с немецкими подразделениями и поставке необходимой информации. 10 мая 1944 г. Берия обратился с просьбой о предоставлении возможности депортации этнической группы в Узбекскую ССР, о чём глава Узбекского ЦК был проинформирован<sup>27</sup>. На следующий день Сталин подписал нужный указ.

Крымские татары указом от 11 мая были обвинены в госизмене, дезертирстве из своих частей и службе в полицейских батальонах. В документе также утверждалось, что крымские татары бесчеловечно действовали против партизан, активно участвовали в перевозке советских людей в трудовые лагеря, участвовали в сборе информации для противника и саботировании советских операций. Массовое переселение, которое было возложено на НКВД СССР, должно было быть закончено к 1 июня 1944 г., дабы предотвратить какое-либо дополнительное сотрудничество с потенциальными сторонниками.

Операция, в которой принимали участие 23 тыс. бойцов и офицеров войск НКВД и около 9 тыс. чел. оперативного состава НКВД-НКГБ, началась утром 18 мая. В истории крымско-татарского

---

*Untermenschen* и были трактованы ещё хуже, нежели славяне.

<sup>26</sup> М.А. Жирохов, *Семена распада: войны и конфликты на территории бывшего СССР*, Санкт-Петербург 2012, с. 50.

<sup>27</sup> Л. Берия, *В Государственный Комитет Обороны И. В. Сталину, 10 мая 1944 г.*, [в:] Н. Бугай (сост.), *Иосиф Сталин – Лаврентию Берии: „Их надо депортировать...“: Документы, факты, комментарии*, Москва 1992, с. 134.

народа эта дата позже получит название *KaraGun* (Чёрный День)<sup>28</sup>. Из-за крайне неблагоприятных<sup>29</sup> многие переселенцы умерли ещё по дороге к месту высылки<sup>30</sup>. НКВД в своих документах отмечал, что случилась только 191 смерть. Поразительно, но в других источниках, также под грифом НКВД, можно обнаружить иные данные: из 183 155 высланных на место прибыти 176 746<sup>31</sup>. Те, кто пережил депортацию – всего из Крыма было вывезено 191 014 крымских татар (47 тыс. семей)<sup>32</sup>, порядка 80% депортированных составляли старики, женщины и дети<sup>33</sup> – были размещены в специальных зонах проживания, часть будет депортирована в Марийскую и Удмуртскую республики на Урале<sup>34</sup>. 30 июня 1945 г. указом Сталина Крым утратил автономию, становясь отныне республикой в составе РСФСР<sup>35</sup>.

В первый год поселения погибло около 46% переселенцев, в то время как на фронте против нацистов продолжали воевать около 60 тыс. крымских татар<sup>36</sup>, половина из них погибнет на войне<sup>37</sup>, шесть будут удостоены звания Героя СССР<sup>38</sup>. Информация о депортации стала неофициально распространяться по всей стране, но мало кто осознавал масштабы человеческой трагедии<sup>39</sup>. Верховные власти издали постановление, что любая попытка

<sup>28</sup> B.G.Williams, *The Hidden Ethnic Cleansing of Muslims...*, op. cit., с. 332.

<sup>29</sup> I. Borowik, *Jak w witrażach...*, op. cit., с. 276.

<sup>30</sup> M. Rywkin, *Moscow's Lost Empire*, New York 1994, с. 67.

<sup>31</sup> G. Uehling, *Beyond Memory. The Crimean Tatars' Deportation and Return*, New York 2004, с. 80.

<sup>32</sup> В.А. Бердинских, *Спецпоселенцы. Политическая ссылка народов Советской России*, Москва 2005, с. 650.

<sup>33</sup> В.М. Брошеван, П.К. Тыглиянц, *Изгнание и возвращение*, Симферополь 1994, с. 45.

<sup>34</sup> V. Zagórowska, *Status prawny...*, op. cit., с. 32; M. Žídková, H. Melichar, *Crimean Tatars before...*, op. cit., с. 96.

<sup>35</sup> S. Chazbijewicz, *Krótką historia Krymu*, „Przegląd Tatarski”, no 2, 2014, с. 8.

<sup>36</sup> И. Сейфуллаев, *Выселение крымско-татарского народа на основе огульных обвинений*, [в:] *Репрессированное поколение крымскотатарских общественно-политических деятелей, подвижников науки и культуры*. Материалы Международной конференции 28-29 мая 1999 г., Симферополь 2001, с. 237-239.

<sup>37</sup> В.А. Якупова, *Крымские татары, или Привет от Сталина!*, Казань 2009, с. 10.

<sup>38</sup> V. Zagórowska, *Status prawny...*, op. cit., с. 30.

<sup>39</sup> В одной из очередных телеграмм на имя Сталина 29 мая Берия считал целесообразным выслать также с территории Крыма всех болгар, греков и армян, которые были зачислены в ряды пособников нацистов. *Ibidem*, с. 140-143. Частично были выселены также караимы.

вернуться будет сурово наказываться; как и многие другие законы, данный указ содержался долгое время в тайне.

## 2. *Авдет* (возвращение) и борьба за признание

В 1954 г. указом Н. Хрущёва Крымская область была передана Украинской ССР<sup>40</sup>, приуроченного к 300-летию Переяславской Рады<sup>41</sup>. В 1957 г. он также позволил депортированным народам вернуться на родину, всем кроме крымских татар, немцев Поволжья и месхетинских турок<sup>42</sup>. Несмотря на то, что Указ Президиума ВС СССР от 5 сентября 1967 г. снял с татар обвинение в предательстве, а содержание народа в спецпоселениях считал нецелесообразным<sup>43</sup>, честь и суверенные имущественные права крымско-татарского народа не были полностью восстановлены<sup>44</sup>, хотя и начались единичные случаи *авдета* (возвращения). Татары проводили общественные акции непослушания, демонстрации, пикетирования<sup>45</sup>. Лишь в 1989 г. в газете «Известия» появилась заметка о разрешении вернуться на родину. В Узбекистане всё чаще можно было слышать лозунги «Русские долой, татары домой, корейцы Ханой!»<sup>46</sup>.

Романтический и сентиментальный образ *YeshilAda* (Зелёного Острова)<sup>47</sup> быстро развеялся, как только первые возвращенцы ступили на крымскую землю. Многие дома были захвачены и переданы во владение третьих лиц. Вокруг каждого крымского города выросло кольцо из татарских поселений. Большинство прибывших сталкивалось с актами вандализма (в Симферополе место возведения будущего монумента геноцида татарского народа – *cinayetke* – было изуродовано свастиками и антитатарскими лозунгами), поскольку русские далее были убеждены в правильности решений, принятых Сталиным в 40-ые гг.<sup>48</sup>

<sup>40</sup> R. Solchanyk, *Crimea. Between Ukraine and Russia*, [в:] M. Drohobycky (ed.), *Crimea. Dynamics, Challenges and Prospects*, London 1995, с. 4.

<sup>41</sup> Московское бюро по правам человека, *Крымские татары...*, op. cit., с. 6.

<sup>42</sup> B.G. Williams, *The Hidden Ethnic Cleansing of Muslims...*, op. cit., с. 344.

<sup>43</sup> М.А. Жирохов, *Семена распада...*, op. cit., с. 53.

<sup>44</sup> В.А. Якупова, *Крымские татары...*, op. cit., с. 15.

<sup>45</sup> S. Chazbijewicz, *Krótką historia...*, op. cit., с. 7.

<sup>46</sup> B.G. Williams, *The Crimean Tatars...*, op. cit., с. 439.

<sup>47</sup> *Ibidem*, с. 414.

<sup>48</sup> В.А. Якупова, *Крымские татары...*, op. cit., с. 90-92.

В 1987 г. представители татарских фракций и групп начали объединяться в Организацию крымско-татарского национального движения (ОКНД), ставшего предтечей созданного в 1991 г. Курултая, который сформирует свой исполком – Меджлис<sup>49</sup>. К концу 1991 г. в Крыму было ок. 142 тыс. крымско-татарского населения<sup>50</sup>, Всеукраинская перепись населения 2001 г. показала 243 тыс. чел., а в конце первой декады XXI в. – около 260 тыс. чел.<sup>51</sup>

Несмотря на попытки реабилитировать татар, большинство местного населения крайне негативно встретило новость о возвращении<sup>52</sup>. Полувековое отсутствие носителей культуры и языка<sup>53</sup> изменило социальные настроения. Парадоксально, однако факт: в местах прежней ссылки татары получали обидное прозвище «русские», а по возвращении на родину становились для местного населения «нерусскими»<sup>54</sup>. Доходило до гротески: маленьких детей не выпускали на улицу, пугая одноглазыми татарами-людоедами<sup>55</sup>. СССР считался родиной для всех советских граждан, а стремление вернуться к истокам расценивалось как отсутствие патриотизма<sup>56</sup>. По этой причине в те годы КГБ разрабатывал варианты обуздания возможного роста националистических крымско-татарских идей и настроений среди репатриантов<sup>57</sup>.

В качестве медиатора выступили представители ЦК КПУ. Правительство не могло обеспечить всех прибывающих жильём (население Крыма возросло с 780 тыс. до 2,5 млн чел., а основной процент составляли русские и украинцы)<sup>58</sup>, медицин-

<sup>49</sup> М.Н. Губогло, С.М. Червонная, *Крымскотатарское национальное движение*, vol. 2, Москва 1992, с. 110.

<sup>50</sup> А.В. Малыгин, *Крымский узел. Очерки политической истории Крымского полуострова. 1989-1999*, Симферополь 2000, с. 126.

<sup>51</sup> Д.А. Александров, Я.А. Амелина, *Крымско-татарское движение...*, op. cit., с. 74.

<sup>52</sup> F.T. Aydın, *Crimean Tatars and Russia's Annexation of Crimea*, „Turkish Policy Quarterly”, vol. 13, no 3, 2014, с. 85.

<sup>53</sup> S. Chazbijewicz, *Awdet czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległości państwa po II wojnie światowej*, Olsztyn 2001, с. 103.

<sup>54</sup> I. Borowik, *Jak w witrażach...*, op. cit., с. 247.

<sup>55</sup> I. Borowik, *Jak w witrażach...*, op. cit., с. 294.

<sup>56</sup> K. Korostelina, *Crimean Tatars from Mass Deportation...*, op. cit., с. 41.

<sup>57</sup> M. Cemiloglu, *A History of the Crimean Tatar National Liberation Movement. A Sociopolitical Perspective*, [в:] М. Drohobycky (ed.), *Crimea...*, op. cit., с. 100.

<sup>58</sup> В.А. Якупова, *Крымские татары...*, op. cit., с. 23.

скими услугами либо равным доступом к образованию<sup>59</sup> (92% крымско-татарского населения узнаёт татарский за свой родной)<sup>60</sup>. Распад СССР и расширяющиеся территории, которые татары самовольно захватывали, только усугубляли конфликт: 95% переселенцев собственными силами начали строить себе жильё (в 1994 г. из 72 тыс. крымско-татарских семей только 23 тыс. имели свое собственное жильё)<sup>61</sup>.

Сотни самовольно построенных домов были ликвидированы бульдозерами, а земельный вопрос – так называемые волны земельных конфликтов<sup>62</sup> – стал камнем преткновения в конце XX – нач. XXI вв. в отношениях правительства уже независимой Украины с татарским Меджлисом – исполнительным органом национального съезда Курултая<sup>63</sup>. Татары в прессе были трактованы как варвары, культурно отсталые и не пригодные для современной жизни, стремящимися «отатарить» Крым. Трудная ситуация вынуждала некоторых прибегать к радикальным действиям, вплоть до самоожжения<sup>64</sup>.

На II Курултае (26-30 июня 1991 г.)<sup>65</sup> была принята Декларация о национальном суверенитете крымских татар, в которой говорилось: «Крым является национальной территорией крымско-татарского народа, на которой только он обладает правом на самоопределение...»<sup>66</sup>. Начали появляться угрозы: в случае прихода к власти Меджлис ликвидирует право на проживание всем не-татарам. Появление разных фракций внутри татарского движения, начиная от конструктивной *Милли фирка* (Национальная партия) вплоть до радикальных религиозных течений, типа миссионеров-салафитов,

<sup>59</sup> На весь Крым существовало только 18 татарских школ, поэтому только 1 из 10 татарских детей мог получать образование на своём языке. F.T. Aydın, *Crimean Tatars...*, op. cit., с. 84.

<sup>60</sup> Верховный комиссар ОБСЕ по делам национальных меньшинств, *Интеграция ранее депортированных лиц в Крыму, Украина: оценка потребностей*, The Hague 2013, с. 28.

<sup>61</sup> С.М. Червонная, *Крымскотатарское национальное движение (1994-1996)*, Москва 1997, с. 6.

<sup>62</sup> А.В. Богомолов et alii., *Земельные споры как фактор социальных конфликтов в Крыму*, „Східний світ”, no 4, 2012, с. 164-165.

<sup>63</sup> М.А. Жирохов, *Семена распада...*, op. cit., с. 63.

<sup>64</sup> В.А. Якупова, *Крымские татары...*, op. cit., с. 28-29.

<sup>65</sup> I Курултай имел место 24 ноября 1917 г. в Бахчисарае. S. Chazbijewicz, *Awdet czyli powrót...*, op. cit., с. 205.

<sup>66</sup> M. Židková, H. Melichar, *Crimean Tatars before...*, op. cit., с. 97.

связанных с *Хизб ут-Тахрир*<sup>67</sup>, не сулило направления ситуации. Общество стояло практически на краю гражданской войны.

Депутатская фракция «Курултай» активно проводила свою линию в Верховном Совете Крыма; важные посты в правительстве были предоставлены крымским татарам<sup>68</sup>. В 2004 г. ВРУ приняла закон «О восстановлении прав лиц, депортированных по национальному признаку», на который Президент Л. Кучма впоследствии наложил вето. В 2008 г. Кабмин Украины повторно внес на рассмотрение законопроект, тем не менее, он не был принят ВРУ и в конце 2009 г. был отозван Кабмином<sup>69</sup>. Несмотря на это, весь период 1991-2014 гг. Меджлис выступал в поддержку независимости Украины и против пророссийского крымского движения. Поддержка борьбы чеченского народа и лояльность татар в отношении Киева осложняли конфликт<sup>70</sup>.

### 3. Крымские татары в условиях российской агрессии

В феврале 2014 г. вооружённые люди без знаков отличия (отряды «самообороны» и замаскированные военнослужащие РФ) начали оккупацию полуострова. ВР АРК и горсовет Севастополя 11 марта приняли «Декларацию независимости»<sup>71</sup>, после чего под оком военнослужащих РФ (за период 28.02–01.03 на полуостров проникло около 6 тыс. чел.)<sup>72</sup> в Крыму прошёл референдум, по официальным итогам которого 96,77% принявших участие проголосовали за возвращение региона России<sup>73</sup>. Крымчане лояльные Киеву бойкотировали референдум и сентябрьские местные выборы, а международные структуры не признали законность плебисцита<sup>74</sup>. Российский президентский совет по гражданскому обществу и правам человека опубликовал на своем веб-сайте, что явка

<sup>67</sup> Д.А. Александров, Я.А. Амелина, *Крымско-татарское движение...*, *op. cit.*, с. 93.

<sup>68</sup> С.М. Червоная, *Крымскотатарское национальное движение...*, *op. cit.*, с. 9.

<sup>69</sup> Верховный комиссар ОБСЕ по делам национальных меньшинств, *Интеграция ранее депортированных...*, *op. cit.*, с. 5.

<sup>70</sup> M. Marszewski, *Islam na Krymie*, [в:] A. Łabuszewska (red.), *Islam na obszarze postradzieckim*, Warszawa 2003, с. 81.

<sup>71</sup> V. Zagórska, *Status prawny...*, *op. cit.*, с. 158.

<sup>72</sup> M. Jastrzębski, *Krym. Miłość i nienawiść*, Gliwice 2016, с. 69.

<sup>73</sup> Согласно социологическим опросам в 2001 г. таких лиц было только 47,3%. M. Marszewski, *Islam na Krymie...*, *op. cit.*, с. 82.

<sup>74</sup> *Joint Statement on Crimea by President of the European Council Herman Van Rompuy and the President of the European Commission José Manuel Barroso*, Brussels, 16 March 2014 EUCO 58/14.

избирателей составляла не более 30-50%, и только половина отдала голос за отделение<sup>75</sup>. 15 марта на XIX Чрезвычайном Всеполюском Конгрессе Мусульманского Религиозного Объединения в РП делегаты поддержали борьбу и выразили солидарность с крымскими татарами в их борьбе против империалистической агрессии России<sup>76</sup>.

Татары должны были до 1 января 2015 г. покинуть Крым либо отказаться от гражданства Украины, принимая новое подданство РФ. Большое количество крымских татар решили убраться на добровольное изгнание<sup>77</sup>. М. Джемилев общее число выехавших на лето 2016 г. оценивает на 50 тыс. чел., половина из них – татары<sup>78</sup>. Однако часть татар – до 30% – приняла российское гражданство. Показателен другой факт: уже через пару месяцев после аннексии, согласно опросам радио «Свобода», 61% жителей Крыма желали возвращения в состав Украины<sup>79</sup>. День по вхождению Крыма в состав РФ в Бахчисарае татарские старейшины провели своё собрание, где было заявлено о праве на самоопределение на исторической территории полуострова<sup>80</sup>.

Прокуратура новой оккупационной власти возбудила несколько дел против Меджлиса, обвиняя орган самоуправления в экстремизме<sup>81</sup>. В сентябре 2014 г. новый премьер Крыма С. Аксёнов заявил, что Меджлис отныне не является субъектом права, а его авторитет крайне мал. Авторитетный и признанный неформальный лидер крымских татар, получивший прозвище татарского Н. Манделы<sup>82</sup>, народный депутат ВРУ (2007-2012) М. Джемилев в апреле 2014 г. был объявлен в Крыму и РФ *persona non grata*,

<sup>75</sup> F.T. Aydın, *Crimean Tatars...*, op. cit., c. 86.

<sup>76</sup> „Popieramy Krymskich Tatarów”. Uchwała XIX Nadzwyczajnego Wszechpolskiego Kongresu Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP, Białystok, 15 marca 2014 r., „Przegląd Tatarski”, no 2, 2014, c. 8.

<sup>77</sup> T.A. Olszański, *Crimean Tatars after Russia's Annexation of the Crimean Peninsula*, „OSW Commentary”, no 141, 2014, c. 6.

<sup>78</sup> *Polowanie na Tatara. Z przywódcą Tatarów Krymskich Mustafą Dżемилевem rozmawia Waclaw Radziwinowicz*, „Gazeta Wyborcza”, no 200, 27-28.08.2016.

<sup>79</sup> M. Jastrzębski, *Krym...*, op. cit., c. 191.

<sup>80</sup> *Ibidem*, c. 93.

<sup>81</sup> Только 20 марта 2014 г. ВРУ признала Меджлис высшим исполнительным органом Курултая крымских татар. Постановва Верховної Ради України No 1140-VII від 20.03.2014 „Про Заяву Верховної Ради України щодо гарантії прав кримськотатарського народу у складі Української Держави”, (Відомості Верховної Ради, no 15, 2014, c. 581).

<sup>82</sup> B.G. Williams, *The Crimean Tatars...*, op. cit., c. 427-429.



а руководитель Меджлиса Р. Чубаров 4 мая был официально уведомлён, что его деятельность носит характер экстремизма<sup>83</sup>. Причиной было решение Курултая от 29 марта о создании на оккупированной территории Крыма национально-территориальной автономии со вхождением в отношения с международными организациями, которые не признали итогов мартовского голосования<sup>84</sup>.

Крымский кризис выявил несколько значительных явлений, в частности подорвал репутацию Меджлиса враз с укреплением позиций его критиков (отодвинутая ранее на второй план выросшая из рядов национальных коммунистов *Милли фирка* выступила с пророссийских позиций)<sup>85</sup> и обострил противоречия между ангажированной частью и рядовыми людьми<sup>86</sup>.

На территории Крыма оккупационные российские власти провели целый ряд обысков в резиденциях, библиотеках, исламских школах и мечетях, ища наркотики, оружие и запрещённую литературу<sup>87</sup>. Крымские татары были сразу же ограничены в своих правах: общая молитва теперь была разрешена только на окраинах Симферополя. Многие татарские активисты пропадали без вести<sup>88</sup>, подвергались арестам, некоторых из них позже находили мёртвыми. ФСБ и Прокуратура РФ обвиняли канал АТР (впоследствии будет закрыт<sup>89</sup>, ныне доступен только через спутники и в Интернете) и другие крымско-татарские СМИ в пропаганде экстремизма, угрожая не перерегистрировать медиа в случае подрывной деятельности с их стороны. Постепенно вводился запрет также на украиноязычные телеканалы, которые заменялись российскими станциями<sup>90</sup>.

---

<sup>83</sup> Возвращаясь 5 июля 2014 г. из близлежащего украинского города Херсон, Р. Чубаров был остановлен на пропускном пункте в Крым и уведомлён о запрете посещения России (а, значит, и Крыма) на протяжении 5 лет. 9 августа подобный запрет получил советник председателя Меджлиса И. Юксель.

<sup>84</sup> T.A. Olszański, *Crimean Tatars...*, op. cit., с. 5.

<sup>85</sup> S. Chazbijewicz, *Krym jest tatarski...*, op. cit., с. 21.

<sup>86</sup> Московское бюро по правам человека, *Крымские татары...*, op. cit., с. 12.

<sup>87</sup> F.T. Aydin, *Crimean Tatars...*, op. cit., с. 88.

<sup>88</sup> М. Джемилев, выступая в ПАСЕ 2 октября 2014 г., заявил, что без вести пропало 18 человек.

<sup>89</sup> W. Górecki, *Półwysep, czyli wyspa Krym w trzecim roku po aneksji*, „Punkt Wzduzenia”, no 61, wrzesień 2016, с. 6.

<sup>90</sup> A. Paul, *Crimea One Year after Russian Annexation*, „Policy Brief”, 24 March 2015, с. 3.

Были запрещены памятные мероприятия, посвящённые депортации (18 мая), крымско-татарскому флагу (26 июня) и традиционная акция-реквием, приуроченная к Общеευропейскому дню памяти жертв нацизма и сталинизма (23 августа); позже Меджлис получил запрет на проведение акции в День прав человека (10 декабря). Новые власти закрыли также Крымско-татарскую библиотеку<sup>91</sup>. Согласно теории Ст. Кауфмана, создание негативных групповых стереотипов, ликвидация символики и угрожающая демографическая ситуация являются факторами создания атмосферы страха, которую новые власти пробуют посеять в рядах местного населения<sup>92</sup>.

В марте 2015 г. Р. Чубаров отмечал, что на протяжении 23 лет пребывания в составе Украины татары «получили возможность восстановить школы, продвигать язык, чего было невозможно на протяжении 50 лет, издавали книги на татарском языке, был создан телеканал, театр»<sup>93</sup>. В Крыму появлялись пророссийские татарские организации, типа *Себат*, *Кзырым Бирлиги*, движение «Крым» во главе с бывшим членом Меджлиса Р. Ильясовым<sup>94</sup>.

Вновь обострился религиозный вопрос: татары являются суннитами ханафитского мазхаба (правовой школы). К существовавшим салафитам и *Хизб ут-Тахрир* (в течение года после аннексии ослабла с 10 до 2,5 тыс. чел.)<sup>95</sup> присоединились боевики, которые стали выезжать на войну в Сирии. Считается, что число крымских боевиков в рядах ИГИЛ и «Фронта Ан-Нусра» не превышает 150-200 чел.<sup>96</sup>; немногочисленны также ячейки «Братьев Мусульман» и отдельных ваххабитских джааматов. Профессор И. Боровик показывает, что мусульман в Крыму условно можно разделить на три группы: наибольшая часть это традиционалисты, приверженцы европейской либеральной версии ислама, вторая группа, для которой ислам феномен более культурный, нежели религиозный

<sup>91</sup> Распоряжение Совета Министров Республики Крым от 19 августа 2014 года No 801-р „О ликвидации крымских республиканских библиотек и создании государственных бюджетных учреждений”.

<sup>92</sup> S.J. Kaufman, *Spiraling to Ethnic War. Elites, Masses, and Moscow in Moldova's Civil War*, „International Security”, vol. 21, no 2, 1996, c. 113.

<sup>93</sup> M. Židková, H. Melichar, *Crimean Tatars before...*, op. cit., c. 99.

<sup>94</sup> W. Górecki, *Półwysep, czyli wyspa...*, op. cit., c. 38.

<sup>95</sup> *Ibidem*, c. 10.

<sup>96</sup> M. Falkowski, J. Lang, *Homo džihadicus. Islam na obszarze byłego ZSRR a fenomen postsowieckich bojowników w Syrii i Iraku*, Raport OSW, Warszawa 2015, c. 98.

– про-ассимилятивная, и малочисленная третья, для которой религия является основополагающим критерием отличия<sup>97</sup>.

Летом 2015 г. на II Международном Конгрессе Крымских татар в Анкаре была принята резолюция, в которой говорилось о том, что татары в Крыму «находятся под угрозой, и они могут полностью исчезнуть»<sup>98</sup>. Несмотря на то, что новая Конституция дала татарскому языку статус одного из государственных в регионе<sup>99</sup>, продолжают нападения и нарушения прав населения, которое подвергается усиленному давлению и контролю за выражением политических взглядов и культурных традиций<sup>100</sup>. Премьер Крыма С. Аксёнов ещё в 2014 г. заявил, что такой организации как Меджлис не существует с юридической точки зрения<sup>101</sup>. В апреле 2016 г. Верховным судом Крыма Меджлис был признан экстремистской организацией, а его проживающие в Киеве лидеры обвинялись в причастности к блокаде полуострова в 2015 г., а также сотрудничестве с террористическими организациями<sup>102</sup>. Сегодня любое высказывание о том, что российские власти преследуют крымских татар или нарушают их права, использование слов «аннексия» и «оккупация» и призывы к бойкоту, московские власти называют экстремизмом. 6 марта 2017 г. в Гаагском суде началось рассмотрение иска Украины против России: Киев вменяет агрессору политику русификации, продвижение русского доминирования, дискриминацию крымских татар и украинского населения<sup>103</sup>.

<sup>97</sup> I. Borowik, *Jak w witrażach...*, op. cit., с. 270-271.

<sup>98</sup> <http://www.neweasterneurope.eu/interviews/1680-crimean-tatar-world-congress-fears-and-expectations> [доступ: 9.04.2017].

<sup>99</sup> Украинские власти до этого никогда не признавали такого статуса, а татарская автономия была скорее проблемой в проведении единой языковой политики Киева на территории всей страны. Т.А. Olszański, *Problemi językowej...*, op. cit., с. 41; Т.С. Гузенкова, О.Б. Неменский, Г.А. Хизриева, *Крымские татары: особенности и проблемы интеграции в российское пространство*, „Проблемы национальной стратегии”, vol. 37, no 4, 2016, с. 35.

<sup>100</sup> Організація з Безпеки і Співробітництва в Європі, *Звіт Місії з оцінки стану справ із дотриманням прав людини в Криму (6-18 липня 2015 року)*, 17 вересня 2015 року.

<sup>101</sup> Human Rights Watch, *Поражение в правах. Нарушения прав человека в Крыму*, ноябрь 2014, с. 11.

<sup>102</sup> Т.С. Гузенкова, О.Б. Неменский, Г.А. Хизриева, *Крымские татары...*, op. cit., с. 36.

<sup>103</sup> В. Киреев, *Крымские татары и Русская весна – три года спустя*, „Взгляд. Деловая газета”, 13 марта 2017.

Ныне главной целью крымско-татарского движения является маловероятное завершение российской оккупации, а также политико-культурная автономия в прежних границах Украины. Главной задачей кажется быть поиск идеологии национальной консолидации и совершенствование идеи национального самоопределения с возможным вариантом постепенного формирования крымско-татарской государственности<sup>104</sup>.

Перед оккупацией 2014 г. на полуострове заметную роль пробовала отыгрывать Анкара, стремящаяся изменить ориентацию крымско-татарского населения на про-турецкую, дабы в последующем формировать народ на этнических принципах. Крымские татары оказались в непростой ситуации: к моменту смены принадлежности Крыма сложная адаптация к украинским реалиям<sup>105</sup>, хотя и не принесла им ожидаемых выгод, тем не менее, завершилась. После присоединения Крыма к РФ возникла необходимость всё начинать сначала<sup>106</sup>.

Структурное насилие в отношении крымских татар было связано прежде всего с переопределением социальной границы и приписыванием предательской и мятежной ориентации всей группе. Негативная категоризация вскоре стала орудием террора. Демонизированные советской пропагандистской машиной немцы усилили ненависть к их предполагаемым и фактическим пособникам. Советские идеологи использовали информацию о нескольких случаях крымско-татарского сотрудничества с немецкими оккупантами для подготовки почвы под этническую ненависть и депортацию. Показательным является факт, что среди татар Казани процент коллаборационистов был выше, однако никакой специальной кары за это не последовало<sup>107</sup>.

Значительное снижение уровня враждебности по отношению к крымско-татарскому населению началось в эпоху гласности и распада СССР. Репатриация не возымела действия: крымские татары постоянно подвергались жестокому обращению со стороны местных властей и дискриминации со стороны крымского населения. Им было отказано в доступе к земле, работе и доступному жилью.

<sup>104</sup> М.А. Жирохов, *Семена распада...*, *op. cit.*, с. 62.

<sup>105</sup> S. Chazbijewicz, *Awdet czyli powrót...*, *op. cit.*, с. 196-197.

<sup>106</sup> Т.С. Гузенкова, О.Б. Неменский, Г.А. Хизриева, *Крымские татары...*, *op. cit.*, с. 50.

<sup>107</sup> V. Zagórowska, *Status prawny...*, *op. cit.*, с. 30.

Демонизированные большевиками крымские татары продолжают быть соответственным образом позиционированы в обществе. Это дало обоснование, необходимое советскому крымскому правительству в конце 1980-х гг. на создание препятствий для возвращения татар на родину. Обвинения в измене и экстремизме были применены новыми властями незаконно занятого Крыма в 2014 г.<sup>108</sup>. Во всех трех случаях структурное насилие, основанное на негативном изображении крымских татар, привело к ограничению либо ликвидации их прав, преследованиям и притеснению руководства и рядовых граждан.

~•~

SERGIUSZ A. ANOSZKO

**Deportation – repatriation – occupation  
Crimean Tatars from 1944 to 2017**

**Abstract**

The Crimean Peninsula have been home to many nations for centuries. The author of this article follows the history of the Crimean Tatars since their deportation in 1944, through return to their homeland and all the way to the events of the spring of 2014. The historical background, described in the first part of the article, helps to understand the subsequent political incidents. Social and political status of the Crimean Tatars and their relationships with their neighbours bear marks of the structural violence employed by the Soviets. The main part of the article is devoted to the deportation of the Crimean Tatars in May 1944 and its consequences. The cultural shock sustained by the Tatars had a direct impact on their identity. Their forced displacement has become a near myth in the creation of their national identity and ethnic otherness after their return. In the Russian and Tatar mentality, “Crimean Spring” awoke the old prejudices. In order to understand the events of the spring of 2014, one must know what happened in the spring of 1944. After 70 years, history turned around.

**Keywords:** Crimean Tatars, deportation, Awdet (return), “Crimean Spring”.

---

<sup>108</sup> Ibidem, c. 151-152.

SERGIUSZ A. ANOSZKO

**Deportacja – repatriacja – okupacja.  
Tatarzy krymscy w latach 1944-2017****Streszczenie**

Od stuleci Półwysep Krymski zamieszkiwały liczne narody. Autor podejmuje próbę syntezy dziejów Tatarów krymskich w XX wieku: od deportacji w 1944 r., poprzez ich powrót do ziemi ojczyściej, aż po wydarzenia wiosny 2014 r. Pierwsza część stanowi wprowadzenie historyczne umożliwiające zrozumienie późniejszych, kluczowych wydarzeń politycznych na Krymie. Społeczno-polityczny status Tatarów na Krymie, jak również ich relacja do innych mieszkańców Krymu nosi piętno przemocy strukturalnej stosowanej przez władze sowieckie. Główny akcent artykułu poświęcony jest akcji deportacyjnej Tatarów krymskich w maju 1944 roku oraz konsekwencjom tejże kampanii. Trauma kulturowa, jaką wówczas doznali Tatarzy, zaciążyła na opcjach budowania ich tożsamości. Przymusowe wysiedlenie stało się wręcz mitem mobilizującym albo ikoną narodowej tożsamości w kreowaniu świadomości narodowej oraz odrębności etnicznej już po powrocie. „Krymska wiosna”, w mentalności rosyjskiej i tatarskiej, na nowo przywołała wcześniejsze uprzedzenia. Kluczem do zrozumienia wydarzenia wiosny 2014 roku jest historia wiosny 1944 roku. Po upływie 70 lat historia zatoczyła koło.

**Słowa kluczowe:** Tatarzy krymscy, deportacja, Awdet (powrót), „krymska wiosna”.

## **Arabski – językiem Koranu, Muhammada i mieszkańców raju**

Arabic – the language of the Quran, Muhammad, and paradise dwellers

*Czesław Łapicz*

tefsir@umk.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



Emerytowany profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; kierował Zakładem Komparatystyki Słowiańskiej w Instytucie Filologii Słowiańskiej; zainteresowania naukowe: języki i gwary słowiańskie oraz ich wzajemne relacje systemowe i historyczne; opublikował ponad 100 rozpraw i artykułów z zakresu komparatystyki słowiańskiej (m.in. współautor podręcznika *Język staro-cerkiewno-słowiański*, Toruń 2008) oraz kitabistyki (m.in. *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia. Grafia. Język*, Toruń 1986; *Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000); prowadzi badania nad piśmiennictwem Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

### **Arabski – językiem świętej Księgi islamu**

Językiem Koranu jest arabski. W świętej Księdze islamu został on bezpośrednio i jednoznacznie przedstawiony jako język boskiego objawienia, a także język, którym do Muhammada przemówił Allah za pośrednictwem swego anioła Dżebraila (Gabriela) oraz język prawdy, język jasny (czyli „piękny”), zrozumiały i „wymowny”. Takie wartościowania znajdują się aż w 13 różnych miejscach Księgi. Koran dokonał zatem

sakralizacji języka arabskiego. Nic więc dziwnego, że dogmatycy islamscy nie uznawali innych języków za godne, by w nich chwalić Boga, a także przekazywać i odbierać koraniczne treści oraz przesłania<sup>1</sup>. Oto sam autor objawienia, czyli Allah, ostatecznie i nieodwołalnie rozstrzygnął kwestię przekładalności Koranu, przesądając o tym, iż może on istnieć wyłącznie w arabskim oryginale. Badacze i komentatorzy Księgi podkreślają, że „Koranu nie wolno oceniać a priori, lecz wyłącznie na gruncie języka arabskiego”<sup>2</sup>, każdy przekład jest bowiem co najwyżej nieudolną imitacją oryginału, która nie może być uznana za oryginalne słowo Allaha. „Dlatego też wszystkie tłumaczenia świętej księgi nie są uznawane za Koran, ale jedynie za jego interpretację”<sup>3</sup>. W egzegezyce islamu sformułowano nawet teorię *idżaz-al-Kuran*<sup>4</sup> wprost zakazującą przekładania „cudownej Księgi” i korzystania z przekładów w celach sakralnych.

Nierozzerwalny związek języka arabskiego z Koranem ilustruje ciekawa historyjka przytoczona przez żydowskiego poetę, Mojżesza ibn Ezrę, w jego traktacie *Księga dyskusji i przypomnień*:

„Kiedyś w czasach mojej młodości, w moim rodzinnym kraju jeden z najślawniejszych mędrców muzułmańskich [...], wielki znawca swej religii, poprosił mnie, abym wyrecytował w języku arabskim dziesięć przykazań. Zrozumiałem natychmiast jego intencję, którą było pozbawienie ich wyrazu. Poprosiłem go zatem, aby wyrecytował po łacinie (którą bardzo dobrze znał) pierwszą surę Koranu. Spróbował i zorientował się, jak bardzo niewłaściwy sposób ekspresji wypacza jej piękno. Zrozumiał wówczas przyczynę mojej prośby i nie ponowił własnej”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Księgi objawione innych religii także powstawały w konkretnych, uzasadnionych historycznie i kulturowo językach, np. „[...] na autentycznego nosiciela natchnionej myśli Nowego Testamentu wybrany został z woli Ducha Świętego język tego narodu, którego kultura duchowa dominowała od długiego czasu na kontynentach stykających się z Morzem Śródziemnym. Jest to język grecki”. *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994, s. XI.

<sup>2</sup> H.A. Gibb, *Mahometanizm. Przegląd historyczny*, tł. H. Kraheńska, Warszawa 1965, s. 32.

<sup>3</sup> M. Jordan, *Islam. Historia religii i kultury*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2004, s. 92.

<sup>4</sup> Arabskie *idżaz* oznacza „cud”. Tradycja islamska wiąże to pojęcie z Koranem, którego niepowtarzalny, cudowny styl ma być dowodem na boskie pochodzenie Księgi. Tym samym „muzułmanie przypisują stylowi koranicznemu zjawisko cudowności i nienaśladowalności, właśnie *idżaz*” (E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005, s. 37).

<sup>5</sup> Cyt. [za:] L. Poliakov, *Historia antysemityzmu. Epoka wiary*, tłum. A. Rasińska-Bóbr, O. Hedemann, Kraków 2008, s. 88.



Niektórzy nieislamscy (zwłaszcza europejcy) badacze Koranu mają na temat „jasności” i „cudowności” języka Księgi zgoła odmienne zdanie. Oto np. Thomas Carlyle tak wspomina swe wrażenia z lektury Koranu: „Jest to najmozolniejsza lektura, jaką kiedykolwiek podjąłem, nużąca, bezładna mieszanina, surowa i szorstka. Tylko obowiązek może zmusić Europejczyka do przebrnięcia przez Koran”<sup>6</sup>. Ale ten sam badacz dostrzegł jednak, że „dzieło to posiada inną wartość niż literackość. Książka, która pochodzi z serca, dociera do serc: cała sztuka i rzemiosło pisarskie są w porównaniu z tym niczym”<sup>7</sup>.

O znaczeniu języka arabskiego wypowiadał się również sam prorok Muhammad, mocno go dowartościowując. W prorockich *Hadisach*<sup>8</sup> znajdujemy takie oto zalecenia, kierowane do wyznawców islamu:

„Kochajcie Arabów z trzech powodów: ponieważ ja jestem Arabem, ponieważ Koran został objawiony w języku arabskim i ponieważ arabski jest językiem mieszkańców raj”<sup>9</sup>.

Nic więc dziwnego, że muzułmańska tradycja uznaje język arabski za język samego Boga – Allaha<sup>10</sup>. To właśnie u Boga, w niebie – według tej tradycji – jest przechowywany pierwowzór Koranu, istniejący w języku arabskim, i do nieba przed końcem świata zostanie zabrany Koran zesłany wcześniej Muhammadowi i Arabom, tak że „na ziemi zostanie po nim jedynie pusty papier”<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cyt. [za:] H.A. Gibb, *Mahometanizm...*, dz. cyt., s. 32. Podobną opinię o lekturze Koranu zawarł ten autor w pracy *Bohaterowie* (wydanej w 2006 roku). W polskim tłumaczeniu brzmi ona następująco: „[...] mętna i nużąca, niestrawna i potworna płatanina [...]. Chyba tylko poczucie obowiązku może zmusić Europejczyka do przeczytania całego Koranu” (s. 65).

<sup>7</sup> Cyt. [za:] H.A. Gibb, *Mahometanizm...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>8</sup> *Hadis* (opowieść) – termin dotyczy faktów, zdarzeń i wypowiedzi Muhammada, które nie zostały ujęte w Koranie, lecz utrwalone w tradycji.

<sup>9</sup> Mahomet, *O małżeństwie, kuppach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, tłum. J. Kozłowska, Warszawa 1999, s. 16.

<sup>10</sup> Ciekawe, że w wypowiedziach duchownych katolickich w podobny sposób wartościowana jest łacina, która była językiem rzymskokatolickiej liturgii przedsoborowej (tzw. ryt trydencki lub rzymski): „Łacina to naprawdę język święty, może nawet język nieba” (*Bóg, Biblia, Mesjasz. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają: G. Górny i R. Tichy*, Warszawa 2006, s. 7).

<sup>11</sup> „Zabranie” Koranu do nieba przed końcem świata zapowiadają liczne pisma muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego, np. w tzw. Kitabie Milkananowicza mówi się o tym dwukrotnie (s. 7 oraz 11 rękopisu). Zapowiedź ta jest częścią tzw. trzeciego *wiesi’etu* (ar. *wasi’at* przesłanie). W przekładzie na język polski brzmi ona następująco: „[...] w roku tysiąc dwieście dwudziestym Koran święty [...] do nieba zostanie zabrany, jego pismo zniknie, a zostanie ty-

Faktem jest, że wyprowadzany przez muzułmańskich egzegetów z koranicznych treści zakaz przekładania Księgi i używania jej do celów religijnych w języku innym niż arabski, daje pewność niezmienności treściowej oraz formalnej Koranu przez prawie 14 wieków funkcjonowania w islamskiej praktyce religijnej i interpretacyjnej.

„Jednym z najważniejszych powodów, dzięki któremu Koran dotarł do nas poprzez wieki bez jednego nawet wypaczenia lub zmiany, było zachowywanie go w jego oryginalnym języku. Nikt w świecie islamu nigdy nie myślał o tym, żeby go zastąpić jakimkolwiek przekładem, i Koran został ochroniony przed losem poprzednich Pism”<sup>12</sup>.

Kwestie dotyczące języka arabskiego, zagadnienia jedności oaz jednolitości językowej Arabów w okresie powstawania nowej religii wciąż jednak są sporne i dyskutowane przez różnych badaczy. Podkreśla się, że w wiekach VI-VII istniało silne rozbieżności Arabów na grupy rodowe i plemienne, często ze sobą skłócone oraz wrogie wobec siebie. Mimo to wszyscy członkowie arabskich rodów i plemion uważali siebie za jeden naród, wywodzący się od Izmaela, syna Abrahama i niewolnicy Hagar. Jedność tę podkreślały wspólne tradycje arabskie, zwyczaje oraz obyczaje pustynne i oazowe. Niewątpliwie sami Arabowie byli przekonani, że mówią jednym, wspólnym, jasnym, czyli wzajemnie dla siebie zrozumiałym językiem arabskim – w odróżnieniu od innych ludów i niearabskich mieszkańców Półwyspu Arabskiego, którzy – w opinii Arabów – mówili „niezrozumiale” i „niejasno”. Jednak z pewnością język arabski był wówczas zróżnicowany dialektalnie, zwłaszcza że Arabowie stanowili w owym czasie co najmniej dwa główne ugrupowania plemion arabskich: północnych i południowych, o odmiennej historii oraz gospodarce. Nic więc dziwnego, iż niektórzy badacze uściślają, że Koran powstał nie tyle w jakimś uniwersalnym, „czystym” i „jasnym” języku arabskim, ile w znanym Muhammadowi arabskim dialekcie mekkańskim. Rozbieżne poglądy na temat języka Koranu jeden z badaczy podsumowuje w następujący sposób: „Возможно, правильным будет утверждать, что Коран был ниспослан на мекканском варианте литературного языка”<sup>13</sup>.

Iko czysty papier; za lat trzydzieści z Koranu zostanie zabrane pismo, pozostanie tylko pusty papier” (H. Jankowski, Cz. Łapicz, *Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000, s. 61-62, 64).

<sup>12</sup> *Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*, tłum. z j. arab. na j. ang. A. Ünal, tłum. z j. ang. na j. pol. J. Surdel, New Jersey 2011, s. XX.

<sup>13</sup> P. Велл, Y.M. Уорт, *Коранистика. Введение*, b.m.w. 2005, s. 103.

Być może był to nawet dialekt plemienia Kurajszytów, z którego wywodził się Muhammad. Dopiero wraz z upowszechnianiem się islamu język świętej Księgi stawał się dla wzrastającej liczby wyznawców nowej religii wzorem poprawności i piękna, punktem odniesienia oraz wartościowania jako język Koranu, a zatem język Allaha i raju.

Dogmatyczny aksjomat, jakoby Koran został zesłany w „czystym i jasnym” języku arabskim, przez wiele wieków wykluczał poszukiwanie oraz wskazywanie w Księdze leksemów niearabskich, zapożyczonych z innych języków. A jest oczywiste, że mieszkańcy Półwyspu Arabskiego intensywnie kontaktowali się z innymi narodami, nie tylko sąsiednimi, co musiało sprzyjać przenikaniu do języka arabskiego leksemów i rdzeni niearabskich. Niektóre z nich wcześniej zostały zarabizowane przez asymilację – i te nie przeczą dogmatowi o czystości arabskiego języka Koranu. Inne natomiast zachowały ślady niearabskiego pochodzenia, a współcześni badacze podejmują starania, by zweryfikować ich etymologię.

Jeden z pierwszych badaczy tego zagadnienia, Arthur Jeffery<sup>14</sup>, ustalił listę około 275 leksemów (z wyłączeniem imion i nazw własnych), które w języku Koranu można uznać za zapożyczenia. Z tej liczby aż trzy czwarte leksemów było używanych w języku arabskim jeszcze przed Muhammadem i jego działalnością, zatem wcześniej weszły one do ogólnego zasobu leksykalnego języka arabskiego. Około 70 pozostałych leksemów być może również wcześniej było w użyciu w arabskim języku mówionym (w tym wypadku brak jest jednak potwierdzenia w odpowiednich źródłach). Około połowa z tej liczby leksemów została zapożyczona z języków ludów wyznających chrześcijaństwo – syryjskiego oraz etiopskiego. 25 leksemów zapożyczono z języków semickich – starohebrajskiego oraz aramejskiego. Wreszcie pozostałe leksemy obce, w zasadzie niemające znaczenia dla wyrażania wartości i treści religijnych, zapożyczono z języków: perskiego, greckiego oraz innych, których badaczom nie udało się dotąd ustalić. Trzeba też uznać, że w różnych językach semickich musiały funkcjonować leksemy mające identyczne formy i znaczenia. O tej klasie występujących w Koranie wyrazów arabskich nie da się jednoznacznie orzec, czy są one pożyczkami, a także kiedy i z jakiego konkretnie języka semickiego zostały zapożyczone.

Dogmatyczne rozumienie języka arabskiego jako tego języka, którym do Muhammada przemówił Allah za pośrednictwem archanioła Dżebraila (Gabriela), wymaga dodatkowego komentarza.

<sup>14</sup> A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Gaekwad's Oriental Series, vol. 79, Baroda 1938.

## Teologia językoznawcza

Przez wiele wieków (zwłaszcza w wiekach VIII-XII) święta Księga islamu była przedmiotem różnorodnych sporów i dyskusji dogmatyczno-teologicznych dotyczących nie tylko jej zawartości treściowej, ale również formy, czyli struktury. Jeden z wątków sporu toczył się na pograniczu teologii i językoznawstwa (tzw. teologia językoznawcza). Był on inicjowany przede wszystkim przez mutazylitów<sup>15</sup>, a dotyczył zwłaszcza natury języka. Głównie odnosił się do relacji między językiem Boga, najpełniej wyrażonym w Koranie, a językiem ludzkim. Identyfikacja Koranu z mową Boga wynikała z interpretacji Księgi jako najdoskonalej uprzedmiotowionego przejawu boskiej mowy, co stawiało ją w opozycji do nieudolnej i niedoskonalej mowy człowieka. Spór toczono zwłaszcza o to, czy Koran (czyli mowa Boga) został stworzony w określonym czasie (a więc czy ma swój początek), czy też istnieje „odwiecznie”, czyli „od zawsze” (ar. *qadīm*), tak jak odwieczny jest sam Allah. Identyfikując Koran z mową Allaha i przeciwstawiając ją mowie człowieka mutazylici wykazywali, że prawdziwa i w pełni doskonała mowa Allaha nie jest odwieczna, lecz została stworzona w konkretnym czasie; gdyby bowiem mowa Boga była odwieczna, „musiałaby być podobna do najwyższego Boga [...], a jest ustalone, że nie ma niczego podobnego do najwyższego Boga”<sup>16</sup>. Również w konkretnym momencie została stworzona mowa człowieka, która jednak w swej istocie i genezie pod każdym względem jest odmienna od mowy boskiej.

Oponenci mutazylitów dowodzili z kolei, że uprzedmiotowiona w Koranie mowa Boga jako Jego atrybut jest właśnie odwieczna, gdyby bowiem nie była odwieczna, to nie byłaby boska, ponieważ w Bogu nie może coś powstawać, lecz jeśli istnieje, to istnieje „od zawsze”, tak jak „od zawsze” istnieje Bóg oraz właściwe Mu przymioty i atrybuty.

Konsekwencją poglądów głoszonych przez islamską teologię językoznawczą jest obdarzenie nadprzyrodzonymi przymiotami także zewnętrznej formy, w jakiej została utrwalona mowa Allaha w Koranie, mianowicie alfabetu arabskiego oraz sporządzonego tym alfabetem pisma.

<sup>15</sup> Mutazylytyzm – jeden z racjonalistycznych nurtów w islamie, rozwijający się od VIII wieku.

<sup>16</sup> J. Danecki, *Bóg i Jego język. Szkic językoznawstwa teologicznego*, [w:] H. Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej*, Poznań 1998, s. 59.

Ta uwaga jest niezwykle istotna zwłaszcza w odniesieniu do muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego: oto w sytuacji, gdy Tatarzy litewsko-polscy utracili znajomość swego języka etnicznego oraz zaczęli używać języków funkcjonujących w ich nowej ojczyźnie, czyli polskiego i białoruskiego, teksty pisane przez nich już w nowych, miejscowych, znanych im językach słowiańskich, powstawały jednak przy wykorzystaniu alfabetu arabskiego. Dotyczyło to zresztą nie tylko *stricte* sakralnych (religijnych) ksiąg muzułmańskich w rodzaju kitabów, tedźwidów, chamailów, daławarów etc., ale także tekstów całkiem świeckich, np. praktycznych, dwujęzycznych słowniczków, pism użytkowych (jak np. listy i testamenty), podpisów na dokumentach, pokwitowań, epitafiów, a także niektórych okazjonalnych zapisków czynionych przez właścicieli na kartach posiadanych religijnych ksiąg rękopiśmiennych.

### Pismo arabskie

Alfabet arabski, czyli alfabet, w którym spisano świętą Księgę, dla muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego sam w sobie wyrażał mistyczną relację z islamem i dlatego stał się zewnętrznym symbolem religii wyznawanej w warunkach diaspory oraz izolacji od świata islamu. Według niektórych badaczy pismo arabskie stanowiło „[...] najświętszy symbol islamu, świętszy nawet niż język arabski”<sup>17</sup>. Ta jednoznaczna sakralizacja alfabetu arabskiego

„[...] nie tyle ma swoje korzenie w ogólnie uznanym, sakralnym charakterze pisma jako takiego, ile wynika z faktu, że Koran jest doskonały i święty zarówno w swej treści, jak i formie [...]. Pismo arabskie służyć miało przede wszystkim do zapisywania właśnie słów Boga oraz przekazów tradycji Proroka Muhammada”<sup>18</sup>.

Dlatego właśnie – jako pismo świętej Księgi islamu, za pomocą którego utrwalono słowa Boga – alfabet ten był otaczany przez Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego wielkim szacunkiem i czcią nawet wtedy, gdy zapisywano nim teksty niereligijne. Wiara w świętość oraz wynikającą stąd nadprzyrodzoną moc pisma arabskiego była tak wielka, że kartki z arabskimi znakami i literami miały u owych Tatarów zastosowanie w znachorstwie i wróżbiarstwie (tzw. nuski).

<sup>17</sup> M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005, s. 217.

<sup>18</sup> Tamże.

Nic więc dziwnego, że pierwszy przekład (lub raczej: wykład, objaśnienie) Koranu na język polski (z właściwymi dla polszczyzny północnokresowej elementami białoruskimi), jaki powstał u schyłku XVI wieku, został zapisany sakralizowanym alfabetem arabskim, a nie łacińskim lub cyrylicyckim, które były używane głównie na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Tym samym dla muzułmanów zamieszkujących ten obszar, przy ich nieznajomości języka arabskiego oraz innych języków świata islamu (np. perskiego, tureckiego), wykładnikiem i symbolem sakralności ksiąg stała się ich szata zewnętrzna, czyli arabskie pismo, w jakim były sporządzane. Dlatego też alfabet arabski miał zasięg znacznie szerszy niż język arabski, był bowiem przystosowywany do zapisu wielu różnych języków z kręgu kultury islamu, lecz niekoniecznie wywodzących się z semickiej rodziny językowej, tak jak język arabski. Wśród tych języków znalazło się kilka z rodziny indoeuropejskiej (np. portugalski i hiszpański; alfabet arabski przystosowany do zapisu języka hiszpańskiego nazywa się *aljamiah*), a także przynajmniej trzy języki z grupy słowiańskiej: polski, białoruski oraz język Serbów bośniackich<sup>19</sup>.

### Cywilizacyjna ranga języka i alfabetu arabskiego

Dopóki wyznawcami islamu byli tylko Arabowie, adresowane do nich koraniczne uzasadnienie języka arabskiego wydawało się być całkiem czytelne i naturalne: Koran powstał (lub – jak to ujmuje dogmatyka islamu – został zesłany czy też objawiony Muhammadowi) w języku arabskim, aby adresaci Księgi oraz pierwsi wyznawcy islamu, czyli mieszkańcy Półwyspu Arabskiego, mogli go zrozumieć. Jako religia islam był przecież

„[...] dziedzicem Bliskiego Wschodu, będącego jednym z najstarszych, a może najstarszym miejscem spotkań ludzi i ludów cywilizowanych na świecie. Faktu tego niepodobna przecenić: cywilizacja muzułmańska przejęła istniejące już normy geopolityczne, założenia urbanistyczne, instytucje, zwyczaje, obrzędy, odwieczne sposoby wierzenia i życia. [...] Islam nie przyszedł na świat razem z Mahometem, nie narodził się w ciągu dziesięciu lat pierwszych śmiałych podbojów

<sup>19</sup> Pojawienie się muzułmańskich tekstów serbskich, pisanych alfabetem arabskim, ma związek z podbojem w XV wieku Bośni i Hercegowiny przez Turków. Ich powstanie było sposobem turczenia ludności etnicznej oraz szerzenia islamu wśród mieszkających tu Słowian.

(632-642). Historia islamu wypływa z historii Bliskiego Wschodu, a ta nie ma początku ani końca”<sup>20</sup>.

Szybko jednak pojawiła się potrzeba znacznie szerszego upowszechniania idei religijnych zawartych w Koranie, a także udostępniania samej Księgi nowym wyznawcom islamu, niebędącym Arabami i nierozumiejącym języka arabskiego. Wraz z islamem w sposób oczywisty i naturalny upowszechniał się również język arabski, a ośrodkami jego promieniowania stawały się zdobyte miasta, do których napływali Arabowie przejmujący administrowanie podbitymi terytoriami. Język arabski upowszechniał się zarówno w formie mówionej (głównie w postaci dialektów lokalnych, pozostających pod wpływem języków wcześniej używanych na określonych terytoriach; wyjątkiem był tu Iran, gdzie nie rozwijał się arabski, lecz nadal używano perskiego), jak i w formie pisanej. Jednolitość oraz przetrwanie formy pisanej języka arabskiego na wciąż powiększającym się obszarze islamu zapewniał Koran.

Ponieważ pisany język arabski przychodził wraz z nową religią, jego ekspansja w świecie islamu nie napotykała na żadne przeszkody ani ograniczenia. Neofici czytali Koran po arabsku i w sposób naturalny przyjmowali oraz poznawali język arabski jako sakralny. Do upowszechnienia jego znajomości w świecie muzułmańskim przyczyniało się również obowiązkowe dla wyznawców islamu pięciokrotne w ciągu dnia odmawianie nakazanych *salatów* (modlitw). W ten sposób język arabski stał się jednym z głównych języków ludzkości, zaś alfabet arabski – po alfabecie łańskim – najpowszechniej używanym alfabetem<sup>21</sup>. Natomiast ci mieszkańcy podbitych terytoriów, którzy nie przyjęli religii zwycięzców, w celach religijnych posługiwali się własnymi językami. Tak na przykład liturgie niektórych Kościołów Wschodnich aż do dzisiaj zachowały swe pierwotne języki – syryjski i koptyjski; językami judaizmu pozostały hebrajski oraz aramejski; zoroastryjskie pisma święte przetrwały w języku pahlawijskim, czyli perskim, używanym jeszcze przed podbojami. Ale zdarzało się też, że język arabski stawał się językiem wiary i literatury religijnej nawet w niektórych Kościołach Wschodnich, a np. Żydzi w Hiszpanii w XVI wieku zaczęli się nim posługiwać w filozofii, nauce, poezji.

<sup>20</sup> F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 75-76.

<sup>21</sup> Zjawisko to zbadał i udokumentował D. Diringer, autor pracy *Alfabet, czyli klucz do dziejów ludzkości*, Warszawa 1972. Istotę swych ustaleń ujął w takiej formie: „Alfabet idzie w ślad za religią” (s. 525).

Pojawienie się islamu zmieniało stosunek wyznawców nowej religii do języka arabskiego, a tym samym zmieniało rangę oraz rolę cywilizacyjną tego języka w świecie. Koran był pierwszą księgą napisaną (czy raczej objawioną) po arabsku, zatem dla uznających Koran za słowo Boże stało się niezbędne rozumienie tego języka. Średniowieczni uczeni oraz teologowie islamscy głosili apoteozę języka arabskiego jako języka Koranu i zawartej w nim nauki, np. w *Kitabie...* autorstwa Muhammada al-Birūniego (973-1048) czytamy:

„Nauki wszystkich krajów świata zostały przetłumaczone na język arabski. Zyskały przez to na pięknie i przepoiły serca radością, a piękno tego języka rozlało się w arteriach i żyłach – choć każdy naród uważa swój język za piękny. Sądzę po samym sobie. [...] Ja sam poznałem język arabski i perski przez naukę, a więc te obydwie języki były dla mnie obce, jako dla cudzoziemca. Ale wyznaję, że wolę być obrażanym w języku arabskim, aniżeli chwalonym w języku perskim”<sup>22</sup>.

Nic dziwnego, że język arabski na rozległym i zróżnicowanym etnicznie obszarze świata islamu funkcjonował jako „łacina średniowiecznej nauki muzułmańskiej”<sup>23</sup>, a tym samym język Koranu stał się punktem odniesienia, wzorem piękna oraz normą poprawności języka arabskiego. Już w pierwszych wiekach islamu język arabski stał się również narzędziem ogólnomuzułmańskiej myśli<sup>24</sup>. Dzięki uczestnictwu w niej przedstawiciele różnych narodów muzułmańskich w języku tym powstawały liczne oraz różnorodne arcydzieła literackie, naukowe, teologiczne i inne. Ale przede wszystkim język arabski stał się przedmiotem głębokich studiów filologicznych. Już twórca podstaw klasycznej gramatyki arabskiej, Sibawajhi, swe gramatyczne dzieło bogato zilustrował przede wszystkim cytatami z Koranu i prorockich hadisów.

<sup>22</sup> J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 175.

<sup>23</sup> A. Bieniek, *Język arabski jako łacina średniowiecznej nauki muzułmańskiej. Na podstawie 'Ağā'ib al-mahlūqāt Tūsiego*, [w:] H. Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>24</sup> Według badaczy historii i kultury islamu „[...] w miastach zostaje wytworzony, a raczej przetworzony [...] na bazie języka Koranu i dawnej poezji arabskiej, «pisany» język arabski, który przeniknąwszy do nauki i literatury stanie się tym, czym łacina dla chrześcijaństwa: wspólnym językiem islamskiego świata. Odtąd język, jakim posługiwano się w Arabii, i wszelkiego rodzaju języki mówione, postrzegane są jako dialekty. W Bagdadzie rodzi się nie tylko język, lecz również literatura, myśl, zczyn, cywilizacja, promieniujące na cały świat”. Zob. F. Braudel, *Gramatyka...*, dz. cyt., s. 103.



Język arabski pełnił więc funkcję podstawowego środka komunikacji nie tylko dla tych, którzy przybywali z Półwyspu Arabskiego do różnych regionów imperium muzułmańskiego, ale także dla wszystkich tych, którzy bądź zaakceptowali nową religię, bądź musieli przyswoić język arabski dla potrzeb życia codziennego lub pracy, zwłaszcza w urzędach i administracji imperium. Tym samym język arabski – jako jedyny z języków narodów muzułmańskich – stał się językiem międzynarodowym kulturalnej (i religijnej) społeczności, podobnie jak greka oraz łacina na Zachodzie, sanskryt w Indiach i w świecie buddyjskim, chiński – na Dalekim Wschodzie.

Literacki (koraniczny) język arabski na tyle odróżniał się od żywych narzeczy arabskich, że musiał być nauczany w szkołach; najczęstszą metodą nauczania było pamięciowe opanowywanie Koranu, niekoniecznie powiązane z rozumieniem jego treści. Oczywistym skutkiem upowszechnienia znajomości literackiego, czyli koranicznego, języka arabskiego było zaistnienie świadomej refleksji nad jego strukturą oraz funkcjonowaniem. To właśnie wtedy i z tych powodów zrodziła się nauka o języku. Stworzyli ją ci, dla których język arabski był językiem obcym, którego z różnych powodów musieli się nauczyć i dlatego też musieli się nad nim zastanawiać, opracowywać zasady jego funkcjonowania, aby móc go rozumieć i umieć posługiwać się nim w praktyce.

Gramatyka, rozumiana jako objaśnianie funkcjonowania języka arabskiego, została po raz pierwszy systematycznie opracowana przez nie-Araba, Sibawajhiego. U podstaw refleksji nad strukturą języka leżało przekonanie, że „cud Koranu (*idżaz al-Kuran*) mieści się w samym języku”<sup>25</sup>, a jego piękno i czystość uznawano wręcz za dowód wielkości islamu oraz nadprzyrodzonego pochodzenia Księgi. Dlatego też gramatykę języka arabskiego od początku uważano za ważny środek i narzędzie pozwalające dokonać głębokiej analizy języka, zwłaszcza języka Koranu. Wtedy też powstała leksykografia rozumiana jako gromadzenie i klasyfikowanie wyrazów. Stworzyli ją uczeni uczęszczający na targi, dokąd przybywali także arabscy Beduini<sup>26</sup>. Świadoma refleksja praktyczna i naukowa

<sup>25</sup> O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa 2004, s. 17.

<sup>26</sup> Koran pierwotnie adresowany był do arabskich kupców, co znalazło swe odzwierciedlenie w języku Księgi oraz jej obrazowaniu. Oto np. dzień Sądu Ostatecznego jest nazywany Dniem Zapłaty, kiedy to zostaną „otwarte księgi”, w których aniołowie zapisują wszystkie ludzkie czyny. Każdy człowiek (każda dusza) otrzyma swój „rachunek”, a jego czyny zostaną „zważone na [takiej] wadze”, na jakiej kupcy ważą swe towary.

dotycząca języka arabskiego zrodziła się przede wszystkim w krajach niearabskich, zwłaszcza u Persów i Turków. Natomiast ci, dla których arabski był językiem macierzystym, a więc mieszkańcy Półwyspu Arabskiego, w zasadzie nie widzieli potrzeby, by uprawiać oraz rozwijać teorię swego języka. Z tego względu w innych krajach islamskich uważano ich za istoty ciemne i nieokrzesane. W każdym razie wspólny, uniwersalny język arabski okazał się niezwykle skutecznym narzędziem służącym wymianie intelektualnej, prowadzeniu interesów handlowych, rządzeniu i administrowaniu<sup>27</sup>. Znane są nawet przypadki, gdy język ten zapisywano alfabetem hebrajskim<sup>28</sup>.

### **Znajomość liturgicznego języka islamu przez Tatarów – mużulmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego**

Spory teologów mużulmańskich dotyczące zagadnień językowych Koranu trwały długo. Nie były zakończone jeszcze w 1558 roku, kiedy to na stambulskim dworze sułtana Sulejmana I Wspaniałego pojawił się anonimowy litewski Tatar pielgrzymujący do Mekki (tzw. *hadżdżi* pielgrzym, pątnik) ze skargą na zanikanie wśród mużulmanów litewsko-polskich znajomości liturgicznego języka arabskiego. Oto bowiem Tatarzy

„[...] na nieszczęście porzucili swą mowę i używają języka krajowego, a nawet mieszkający w miastach prawie nie rozumieją już mowy Kur'anu, i nie mogliby się rozmówić w mużulmańskich krajach”<sup>29</sup>.

Odcięcie mużulmanów litewsko-polskich od oryginalnych źródeł oraz korzeni islamu, a zwłaszcza utrata przez nich języka lub języków (dialektów) etnicznych i tym samym nierozumienie zapisanego po arabsku i nieprzełożonego na język „krajowy” Koranu, negatywnie odbijało się na złożonej sferze wyznaniowej, a także na wszystkich

<sup>27</sup> Wspólnota języka arabskiego jest do dzisiaj ważnym dowodem na trwającą przez wieki jedność cywilizacji mużulmańskiej. „Do naszych czasów w niezmiennionej formie przetrwał język arabski, utożsamiany ongiś z islamem; dziś jest on powszechnie używanym językiem «pisanym», językiem gazet i książek. Języki narodowe są jedynie językami «mówionymi»”. Zob. F. Braudel, *Gramatyka...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>28</sup> Tamże, s. 104.

<sup>29</sup> A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, przez jednego z tych Tatarów złożone Sułtanowi Sulejmanowi w r. 1558. Z języka Tureckiego przełożył, objaśnił i materyałami historycznymi uzupełnił A. Muchliński, profesor zwyczajny literatury Tureckiej w Cesarским, St. Petersburskim uniwersytecie*, [w:] *Teka Wileńska*, Wilno 1858, s. 251-252, 264.

tych sprawach tatarskiej społeczności egzystującej w diasporze, których islam był regulatorem. Teoria i praktyka religijna muzułmanów litewskich narażona była na silne wpływy dominujących w państwie litewsko-polskim wyznań chrześcijańskich – katolicyzmu i prawosławia<sup>30</sup>. To dlatego cytowany pielgrzym litewski ze smutkiem przekazywał sułtanowi Sulejmanowi konstatację, że „światło islamu u nas przyćmione i że my sami u mułsimów wyglądamy jakby niewierni”<sup>31</sup>.

Być może to właśnie wtedy znaleziono właściwe wyjście z tej sytuacji, w dodatku usankcjonowane kilkuwiekową tradycją islamu<sup>32</sup>. Obok oryginalnego, czyli arabskiego, tekstu Koranu dopuszczono możliwość umieszczenia jego przekładu na „dwie mowy tam [czyli w Wielkim Księstwie Litewskim – Cz. Ł.] powszechnie używane”<sup>33</sup>, tzn. na język polski i/lub białoruski. Celem tego było, aby – jak czytamy w jednym z kitabów muzułmanów polsko-litewskich – „pospolici ludzie mogli [go] lepiej rozumieć”<sup>34</sup>. Chodziło więc nie o to, by oryginalny, lecz niezrozumiały Koran arabski zastąpić przekładem polskim, lecz o to jedynie, by wersję niearabską Księgi traktować na prawach komentarza, objaśnienia lub wykładu (tłumaczenia, objaśnienia) zapisanego w zrozumiałym dla litewsko-polskich wyznawców języku polskim<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> O przenikaniu się religii i kultur w warunkach wielokulturowej Rzeczypospolitej, a zwłaszcza Wielkiego Księstwa Litewskiego, por. np.: A. Drozd, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki”, t. 88, z. 3, 1997, s. 3-34; Cz. Łapicz, *Tradycje religijne muzułmanów litewsko-polskich (wybrane zagadnienia)*, [w:] E. Feliksiak (red.), *Wilno. Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, Biblioteka Pamięci i Myśli. Non Omnis Moriar, nr 3, Białystok 1992, s. 297-318.

<sup>31</sup> A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich...*, dz. cyt., s. 251-252.

<sup>32</sup> Już Abu Hanifa (700-767), twórca jednej z czterech szkół prawa muzułmańskiego, której wyznawcami byli także muzułmanie Wielkiego Księstwa Litewskiego, zezwolił na czytanie przekładu Koranu Persom, „aby lepiej mogli zrozumieć treść zawartą w tej Księdze”. N. Jord, *Koran rękopiśmienny w Polsce*, Lublin 1994, s. 40.

<sup>33</sup> A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich...*, dz. cyt., s. 260.

<sup>34</sup> H. Jankowski, Cz. Łapicz, *Klucz do raju...*, dz. cyt., s. 113. Dokładne okoliczności powstania pierwszego, dokonanego już w X wieku, przekładu Koranu na język obcy, którym był perski, podaje muzułmański uczoney At-Tabarī (838-929), autor *Tefsiru* stanowiącego pełny komentarz koraniczny (zob. J. Eckman, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Budapest 1976, s. 11-12). Przypuszcza się, że tłumaczenia na język turecki zaczęły powstawać wkrótce po tym (tamże), jakkolwiek pierwsze zachowane przekłady pochodzą z XII wieku.

<sup>35</sup> Wciąż jednak respektowano zasadę ogólną, która dzisiaj wyrażana jest

Warto zwrócić uwagę, że turecki kronikarz użył leksemu „komentarze”, a nie np. „przekład”, „tłumaczenie”. Polski interlinearny przekład Koranu pełnił właśnie funkcję „komentarza” i jako taki wcale nie miał zastąpić arabskiego oryginału. Miał jedynie pomóc „lepiej go zrozumieć”. W intencji muzułmanów litewsko-polskich oraz twórców tych ksiąg towarzyszący arabskiemu oryginałowi wariant polski był zatem „wykładem”, czyli „objaśnieniem”, a nie „przekładem”.

W przytoczonym cytacie z pracy tureckiego historyka jest również mowa tylko o „języku polskich giaurów”, a nie o polskich (łacińskich) literach (alfabecie), którymi ten język byłby zapisany. Znaczy to, że „język polskich giaurów”, na który muzułmanie litewsko-polscy przełożyli świętą Księgę oraz inne pisma islamu, był zapisany literami arabskimi, a nie łacińskimi.

Warto dodać jeszcze jedną uwagę nawiązującą do świadectwa tureckiego historyka: nie pisze on wcale o wykorzystaniu w tekstach muzułmańskich języka białoruskiego (wówczas nazywanego najczęściej ruskim), gdyż – po pierwsze – jego obserwacja odnosi się do „komentarzy” Koranu, czyli rękopiśmiennych tefsirów, faktycznie będących przekładami Koranu na ówczesny język polski, a po drugie – w XVII wieku w Wielkim Księstwie Litewskim język polski zaczynał wyraźnie dominować także w innych rodzajach pism Tatarów litewsko-polskich.

Muzułmanie litewscy swe przekłady Koranu na język polski (czy raczej polsko-białoruski) nazywali tefsirami (w wariantach fonetycznych: *tafsir*, *tefsier*, *tepsir*, *tapsir*). W terminologii islamu arabski termin *tefsir* oznacza zwykły komentarz, starający się wiernie wyjaśnić tekst, przyjmując go takim, jakim on jest. Zatem przetłumaczony na język polski lub białoruski Koran w zamyśle XVI-wiecznego autora przekładu nie miał zastąpić arabskiego oryginału, lecz tylko go wyjaśnić, wyłożyć, przybliżyć, skomentować. Dlatego polskiej wersji Koranu nigdy nie nazywano przekładem, tłumaczeniem; określano ją natomiast arabskim terminem *tefsir* bądź po prostu polskim leksemem „wykład”. Termin ten oraz formy: „wykładać”, „wyłożyć” w polszczyźnie XVI wieku znaczyły tyle, co „objaśniać, komentować, tłumaczyć, wyjaśniać”<sup>36</sup>. Leksemu tego używano również w muzułmańskich kitabach; gdy autor lub kopista objaśniał w języku polskim (lub

---

w takich np. słowach: „Przekłady tekstu koranicznego w językach obcych nie mogą w pełni zastąpić oryginału. Stanowią one bowiem interpretacje Koranu, nie zaś integralne tłumaczenia, które przedstawiają wszystkie aspekty tekstu” (N. Jord, *Koran rękopiśmienny...*, dz. cyt., s. 41).

<sup>36</sup> S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław 1968, s. 579.

białoruskim) cytowany w rękopisie oryginalny tekst arabski, wówczas zapowiadał to wyrazem *viklad*, czyli wykład, po którym następowało tłumaczenie odpowiedniego fragmentu. W innym kontekście kitabowym termin *viklad* występuje w znaczeniu: „interpretacja, objaśnienie, nauczanie – Koranu”, a także „objaśnianie nauk koranicznych, nauczanie oparte na jego przekazie”, np. „Arabowie stamtąd i z różnych krain przychodzili i przyjeżdżali słuchać modlitw, kazań i wyjaśnień [w oryginale: „wykładu” – Cz.Ł.] świętego Koranu”<sup>37</sup>. „Wyłożenie” Koranu z arabskiego na język polski i/lub białoruski było zatem równoznaczne z „wyjaśnieniem, wytłumaczeniem” treści oraz sensów zawartych w tej Księdze w języku lub językach zrozumiałych dla wyznawców islamu, mieszkających w Wielkim Księstwie Litewskim. Nie zmienia to wcale faktu, że te „wykłady” i „wyjaśnienia” Koranu były jego zwykłymi „przekładami”, czyli właśnie tłumaczeniami w dzisiejszym rozumieniu tego słowa.

Ślad semantycznego, a zatem i faktycznego utożsamiania zakresów znaczeniowych leksemów: „wykład”, „przekład”, „tłumaczenie” znajdziemy w tytule S. 41 Koranu z 1858 roku. Jej polski przekład jest przypisywany (dziś wiemy, że niesłusznie) młodemu Tatarowi z Podlasia, Janowi Murzie Tarak Buczackiemu: „Wykład czyli tłumaczenie”. Dla porównania tytuł tej samej sury w przekładzie Józefa Bielawskiego brzmi: „Wyjaśnione”. Również w tytule publikacji Józefa Sobolewskiego: *Wykład wiary mahometańskiej czyli islamskiej* [...] leksem „wykład” został użyty dokładnie w takim samym znaczeniu: objaśnienie, wytłumaczenie. Dlatego autor pod adresem muzułmanów litewsko-polskich (a więc i pod własnym) formułuje ważny postulat, by „odtąd we właściwym nam języku słowa Twórcy przez jego posłańca objawione wymawiali, a dzieciom naszym dali do pojęcia mądrość świętego pisma”<sup>38</sup>. Zarazem jednak zastrzega, że „czytanie Kóranu i wszelkie Modlitwy w Islamizmie nie inaczej dopełniać się powinny, jak tylko w Arabskim języku”<sup>39</sup>.

Jest faktem, iż z punktu widzenia dogmatyki islamu Tatarzy – muzułmanie Wielkiego Księstwa Litewskiego – tworząc *tefsir* w języku polskim dokonali nie przekładu (tłumaczenia) Koranu na polski, gdyż oryginalnego, czyli arabskiego Koranu nie wolno przekładać na żaden inny język, lecz opracowali w języku polskim jego wykład, czyli

<sup>37</sup> H. Jankowski, Cz. Łapicz, *Klucz do raju...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>38</sup> J. Sobolewski, *Wykład wiary mahometańskiej czyli Islamskiej, wyjętej z części Kóranu i przykazań proroka Chadiusiem zwanych / i ułożony przez Jozefa z Konkirantow Sobolewskiego*, Wilno 1830, s. 3-4.

<sup>39</sup> Tamże, s. 49.

„wyjaśnienie, wytłumaczenie, komentarz”. Mówiąc inaczej, anonimowy tłumacz lub tłumacze, którzy z pewnością znali zarówno język arabski, jak i polski (oraz białoruski, a być może także turecki i/lub perski), uprzystępnili litewsko-polskim wyznawcom islamu treści zawarte w arabskim oryginale w języku dla nich zrozumiałym, czyli polskim, choć zapisali je sakralnym alfabetem arabskim. Dlatego przekład ten nie był, bo nie mógł być, uznawany za Koran, lecz funkcjonował w licznych rękopiśmiennych kopiach jako tefsir (lub tafsir). Stąd też w tefsirach muzułmanów litewsko-polskich interlinearnemu przekładowi polskiemu zawsze towarzyszy w zsynchronizowanym układzie poziomym odpowiedni wers oryginalny, czyli arabski.

~•~

CZESŁAW ŁAPICZ

### **Arabski – językiem Koranu, Muhammada i mieszkańców raju**

#### **Streszczenie**

W artykule omówiono muzułmański dogmat o sakralności języka (i alfabetu) arabskiego jako języka świętej Księgi islamu – Koranu. Przedstawiono również konsekwencje tego dogmatu dla zachowania jedności świata islamu, zwłaszcza w okresie terytorialnej ekspansji tej religii, a także dla rozwoju nauki i sztuki, przede wszystkim gramatyki i leksykologii. Z dogmatu opartego na kilkunastu sformułowaniach, zawartych bezpośrednio w arabskim oryginale Księgi, wynika również zakaz dokonywania i wykorzystywania przekładów Koranu w celach religijnych. Przekład Księgi może funkcjonować jedynie jako tzw. Tefsir, czyli objaśnienie, wytłumaczenie (w języku innym niż arabski) sensów Koranu oryginalnego, czyli arabskiego. Wyszukane w artykule tezy zostały zilustrowane przykładami z piśmiennictwa Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

**Słowa kluczowe:** alfabet arabski, islam, język arabski, muzułmanie, Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego.

CZESŁAW ŁAPICZ

### **Arabic – the language of the Quran, Muhammad, and paradise dwellers**

#### **Abstract**

The article focuses on the Muslim dogma of the sacred nature of the Arabic language (and alphabet) as the language of the Quran – the

Holy Book of Islam. The discussion is concerned with the consequences that the dogma had for the preservation of the unity of the Islamic world, particularly during the territorial expansion of the religion, and the development of scholarship and art, most importantly grammar and lexicology. The dogma, based on a number of verses from the Arabic original of the Book, forbids the use of translations of the Quran for religious purposes; a translation of the Book can only serve as the so-called *Tefsir* – an exposition given in a language other than Arabic of senses found in the Quran's Arabic original. Arguments presented in the article are illustrated by examples from the literary tradition of Tatars – the Muslims of the Grand Duchy of Lithuania.

**Keywords:** Islam, Muslims, the Arabic language, the Arabic alphabet, Lithuanian-Polish Tatars.

## **Projekt *Tefsir* – wydanie krytyczne XVI-wiecznego przekładu Koranu na język polski**

The *Tefsir* Project – critical edition of the 16th century

Polish translation of Koran

*Joanna Kulwicka-Kamińska*

abigail@umk.pl

Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

Dr hab. nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa, kierownik Zakładu Historii Języka Polskiego, Centrum Badań Kitabistycznych i Podyplomowego Studium Logopedii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; prace badawcze: językoznawstwo diachroniczne i kontrastywne (historia języka polskiego, w tym staro- i średniopolski system fleksyjny oraz słowiańsko-orientalne relacje językowe, m.in. zapożyczenia do polszczyzny z języków: arabskiego, tureckiego, perskiego, a ponadto teolingwistyka, kitabistyka), translatoryka; autorka kilku książek oraz ponad 100 artykułów naukowych i popularnonaukowych.

**N**a świecie prowadzone są badania nad literaturą typu *aljamiado* (z arab. *al-ağamiyya* obca; od *al-luğa al-ağamiyya* język obcy). Obejmują one twórczość w języku miejscowym, zapisywaną odpowiednio przystosowanym alfabetem arabskim, rozwijającą się pod silnym wpływem tradycji i kultury islamu. Charakterystyce tej odpowiada m.in. literatura muzułmańska w zachodniej i południowej Afryce, południowej i wschodniej Azji, na Półwyspie Iberyjskim, muzułmańskie teksty serbskie w Bośni i Hercegowinie, a także literatura albańskich bejtedżinów. Kryteria twórczości *aljamiado* spełnia także piśmiennictwo Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL). Jest ono realizowane w językach miejscowych: polskim i/lub białoruskim,



zostało zapisane alfabetem arabskim (odpowiednio przystosowanym do systemu fonologicznego języków słowiańskich), rozwijało się pod silnym wpływem tradycji i kultury islamu wyznawanego przez społeczność muzułmańską WKL. Charakteryzuje się ono również cechami tylko sobie właściwymi – inną niż wyżej wymieniona literatura genezą oraz przeznaczeniem. Tatarska twórczość rękopiśmienna nie miała bowiem celu misyjnego, lecz służyła zachowaniu przez Tatarów, żyjących w warunkach diaspory, własnej tożsamości. Była zatem w znakomitej większości literaturą religijną, co niewątpliwie przyczyniło się do dokonania przez Tatarów WKL przekładu Koranu na język słowiański w formie tatarskiego tefsiru<sup>1</sup>.

Pierwsze tłumaczenia Koranu powstały w Azji Środkowej (w Bucharze, stolicy państwa Samanidów w okresie od 875 do 999 roku), a więc na obszarze, do którego islam dotarł już w VIII wieku. Z tego obszaru znanych jest sześć najstarszych przekładów Koranu, z czego trzy zalicza się do najwcześniejszego okresu literatury karachanidzkiej (X-XII wiek), dwa do chorezmijskiej (ściśle: chorezmijsko-tureckiej, XIII-XIV wiek), zaś jeden do czagatajskiej (od XV wieku)<sup>2</sup>. Późniejsze są tłumaczenia Koranu na język turecki, w swym najstarszym stadium rozwoju nazywanym staroanatolijskim (od XIII do połowy XV wieku)<sup>3</sup>.

Pierwsze tłumaczenie Koranu na łacinę powstało z inicjatywy Piotra z Cluny w XII wieku. Zostało ono wydane drukiem dopiero w 1543 roku dzięki staraniom Marcina Lutra. Kilka lat później, w 1547 roku, wydanie to stało się podstawą przekładu Koranu na język włoski, a w roku 1616 posłużyło za podstawę pierwszego tłumaczenia Koranu

---

<sup>1</sup> Tefsiry (z ar. *tafsir* wyjaśnienie, interpretacja, objaśnienie, wykładnia, komentarz szczególnie do Koranu) – w islamie są to komentarze do Koranu. U Tatarów WKL mianem tefsirów określa się obszernie manuskrypty zawierające pełny tekst Koranu z interlinearnym, pisanym ukośnie, przekładem polskim z cechami białoruskimi, uzupełnionym o warstwę egzegetyczną. Dodatkowym elementem treści są modlitwy i opis rytuału towarzyszącego recytacji Koranu, znajdujące się na kartach otwierających i zamykających zabytki. Ze względu na wahającą się w granicach 400-500 kart objętość (o stałym formacie 35 cm x 20 cm) księgi te, niezwykle kosztowne, były zamawiane przez grupę wiernych jako *wakuf* (z ar. *waqf* w prawie muzułmańskim zapis pieniężny na cele religijne, charytatywne lub publiczne) dla meczetu.

<sup>2</sup> [Za:] H. Jankowski, *Cechy graficzne i językowe tekstów turkijskich w zapisie kopiczów polsko-tatarskich*, [w:] J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz (red.), *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza*, Toruń 2015, s. 142 [[http://www.tefsir.umk.pl/pliki/Tefsir\\_Tatarow\\_WKL.pdf](http://www.tefsir.umk.pl/pliki/Tefsir_Tatarow_WKL.pdf)].

<sup>3</sup> Tamże, s. 144.

na język niemiecki. Angielski przekład świętej Księgi islamu ogłoszono drukiem dopiero w 1743 roku. Przekład słowiański (w północnokresowej odmianie języka polskiego) z II połowy XVI wieku jest zatem prawdopodobnie trzecim z kolei – po łacińskim i opartym na nim tłumaczeniu włoskim – przekładem Koranu na język europejski<sup>4</sup>, a zarazem najwcześniejszym (pierwszym) przekładem tej księgi na język słowiański. Kolejny przekład słowiański – na język rosyjski – ukazał się w roku 1716, a więc dopiero w XVIII stuleciu<sup>5</sup>.

Z kolei tradycja powstawania przekładów podwierszowych w Azji Średniej miała swój początek prawdopodobnie w XI wieku, a była kontynuowana do XV stulecia w Anatolii (język osmańsko-turecki). Przypuszcza się, że stamtąd przejęli ją Tatarzy WKL<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Wiadomo, że z inicjatywy Juana de Segovii powstał trójjęzyczny (łacińsko-kastylijsko-aragoński) przekład Koranu, datowany na 1456 rok. Niestety, nie zachował się. Jednak najnowsze badania wskazują na odkrycie odręcznych marginaliów Segovii – por. U. Roth, R.F. Gleib, *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia – alte Probleme und ein neuer Fund*, „Neulateinisches Jahrbuch”, vol. 11, 2009, s. 109-154; tenże, *Eine weitere Spur der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia*, tamże, vol. 13, 2011, s. 221-228; D. Scotto, „De pe a pa”. Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa”, vol. 48, nr 3, 2012, s. 515-577; U. Roth, D. Scotto, *Auf der Suche nach der Erbsünde im Koran Die ‘Allegaciones de peccatis primi parentis’ des Juan de Segovia*, „Neulateinisches Jahrbuch”, vol. 17, 2015, s. 181-218.

<sup>5</sup> Cz. Łapicz, *Z teorii i praktyki przekładów Koranu (wybrane zagadnienia)*, [w:] A. Gadowski, Cz. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol 2008-2009, s. 269.

<sup>6</sup> X. Уста, *Исторический обзор первых подстрочных переводов корана (на материале тюркских языков)*, [w:] T. Bairašauskaitė, G. Miškinienė (red.), *Tiurkų Istorija ir Kultūra Lietuvoje. Turks' History and Culture in Lithuania. Истoрия и Культура Тюрков в Литве*, Vilnius 2014, s. 162. H. Jankowski (*Cechy graficzne i językowe...*, art. cyt., s. 147-148) zauważa: „Wciąż nie jest do końca zbadane zagadnienie, jakimi drogami docierały do Tatarów na Litwie rękopisy turkijskie, tudzież skąd przybywali muzułmańscy mołhowie lub dokąd jeździli Tatarzy doksztalcać się. Zwykło się sądzić, że najbliższe kontakty utrzymywano z Turcją i Krymem, co potwierdza świadectwo dwóch najstarszych tłumaczy Koranu, które w warstwie orientalnej są tureckie, zob. tefsir litewski z XVI wieku i tefsir miński z 1686 r. Kontakty z Powołżem do chwili rozbiorów Polski były trudniejsze z powodu stosunków z Rosją, jednak najprawdopodobniej z Powołża docierały do Tatarów litewskich teksty wschodnioturkijskie, na przykład *obecne* [zmiana – J.K.-K.] w dwóch najstarszych chamailach, lipskim z XVII wieku i Jezufowicza z 1765 r. Nie jest to jednak pewne. Trzeba pamiętać, że Tatarzy litewscy mają korzenie kipczackie i ich dawny język etniczny był bliższy wschodnioturkijskiemu, niż tureckiemu. Można założyć, że pierwsze

A zatem niezwykle ważnym i doniosłym osiągnięciem zarówno polskiej, jak i europejskiej islamologii, polskiej (a także białoruskiej) kultury oraz historii polskiego (i białoruskiego) języka jest XVI-wieczny przekład tekstu koranicznego, dokonany przez Tatarów WKL<sup>7</sup>. Ów XVI-wieczny przekład Koranu wskazuje bowiem, że język polski był już wówczas na tyle rozwinięty, by stać się sprawnym narzędziem oraz stanowić wystarczającą podstawę dla dokonania przekładu specyficznego, niezwykle trudnego tekstu, odległego od realiów kulturowych, językowych i religijnych państwa polskiego. „Mimo to jednak znawcy problematyki islamistycznej wyrażają opinie, że zawarte w tefsirach tłumaczenie Koranu jest bardzo dobre, w duchu najlepszych komentatorów muzułmańskich”<sup>8</sup>. Omawiany przekład świętej Księgi muzułmanów na język polski (polszczyznę północnokresową) stanowi więc świadectwo łączenia świata i kultury Orientu ze światem i kulturą Słowian.

W II połowie XVI wieku przełożono zatem prawdopodobnie cały Koran na język polski. Hipotetycznie przyjmuje się bowiem, że istniał polski przekład Koranu wcześniejszy od kopii pochodzących z końca XVII i początku XVIII wieku, co można stwierdzić na podstawie źródeł historycznych oraz analizy filologicznej zachowanych najstarszych odpisów koranicznego tłumaczenia. Dla potwierdzenia tej tezy można zastosować metody tradycyjnej krytyki tekstu zmierzającej do ustalenia jego filiacji – badanie błędów pisarskich, analiza słownictwa, etc. Nie da się wykluczyć, że dokonano go wprost z oryginału arabskiego, choć nie bez oddziaływań tureckich<sup>9</sup>. Nie da się też

---

chamały były kopiowane z tureckich jeszcze w czasach, gdy część Tatarów w jakimś stopniu znała swój język ojczysty i przepisując je dokonywała świadomej lub mimowolnej, częściowej kipczakizacji, wskutek czego pojawił się język mieszany”.

<sup>7</sup> P. Suter (*Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln-Weimar-Wien 2004, s. 126-127) stawia tezę, iż w kontekście ogólnoeuropejskim tatarski tefsir jest jednym z pierwszych, pełnych, dokładnych i teologicznie uargumentowanych przekładów Koranu na języki europejskie oraz zajmuje poczesne miejsce wśród rzędu europejskich przekładów Koranu do XVIII wieku.

<sup>8</sup> Cz. Łapicz, *Z teorii i praktyki przekładów Koranu...*, art. cyt., s. 270; P. Suter, *Alfurkan Tatarski...*, dz. cyt., s. 7 – sądy powtarzane [za:] J. Szyrkiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, 1935, s. 138.

<sup>9</sup> A. Gadomski, Cz. Łapicz, *Teolingwistyka: historia, stan współczesny, perspektywy...*, [w:] A. Gadomski, Cz. Łapicz (red.), *Chrestomatia...*, dz. cyt., s. 33-58. A. Drodz *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świętecznych*, Warszawa 1999, s. 49) konstatuje, że pomimo arabskiego tekstu źródłowego niekiedy podstawą

wykluczyć, że tłumaczono go z języka tureckiego, ale w konfrontacji z podstawą arabską (por. zasadę *sola Scriptura*)<sup>10</sup>.

Przykładowo w najstarszej zachowanej kopii Tefsiru mińskiego z 1686 roku pierwszych 18 sur stanowi interliniarny przekład na język turecki, a pozostałe na język polski, ściśle – na jego północnokresową odmianę<sup>11</sup>.

dla translatorów mogło być medium tureckie; tak też sądzi G. Miśkinienė ([za:] A. Drozd, *Arabskie teksty liturgiczne ...*, dz. cyt., s. 49). P. Suter (*Alfurkan Tatarski ...*, dz. cyt., s. 9-10, 29-31, 126) uważa, że podstawą tłumaczenia był tekst arabski, ale zarazem wskazuje tureckie (osmańsko-tureckie) i perskie manuskrypty Koranu, które były tekstami modelowymi dla tatarskich tefsirów. Ostatecznie zaś stwierdza, że przekład Koranu na język polski, dokonany w WKL, miał z całą pewnością podstawę arabską (tłumaczenie wprost z arabskiego). Widoczne są jednakże zewnętrzne wpływy tureckie i perskie. Pośrednictwo tureckie przekładu nie jest dostatecznie potwierdzone. A. Konopacki (*Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010, s. 138) stwierdza, że „istnieje wiele przesłanek, między innymi językowych, świadczących o tym, że pierwotna wersja tekstu, która później stała się wzorcem dla innych kopiowanych tefsirów, została przetłumaczona i opracowana w końcu XVI wieku wprost z języka arabskiego”. Uwagę badaczy zajmuje jednak wskazanie owej podstawy tłumaczenia – czy był nią Koran czy arabski tafsir, czy też jedno i drugie? W jednym z artykułów S. Temczyn (na podstawie komparatystycznej analizy tekstologicznej sur 1. i 36., pochodzących z różnych odpisów tatarskiego tefsiru), stawia tezę: „W większości przypadków (69 ze 133), egzegetyczne dodatki i modyfikacje tekstu koranicznego stanowią dokładne lub, rzadziej, zbliżone paralele do arabskiego tefsiru „Tanwir al-miqbās min tafsir Ibn ‘Abbās” z przełomu IX i X w. Zatem tafsir niewątpliwie stanowił podstawę polskiego przekładu Koranu zawartego w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego powstałych między XVII a XX w.” (*Арабский «Танвир аль-микбас мин тафсир Ибн Аббас» как источник польского перевода Корана по рукописям литовских татар XVII-XX вв.: сурь 1-я (Аль-Фатиха) и 36-я (Йа Син)*, [w:] M. Krajewska, J. Kulwicka-Kamińska, A. Szulc (red.), *Święte księgi judaizmu, chrześcijaństwa i islamu w słowiańskim kręgu kulturowym*, t. 1: *Księgi wyznawców islamu*, Toruń 2016, s. 95).

<sup>10</sup> Por. analizę filologiczną warstwy tureckiej w tzw. Tefsirze litewskim z XVI wieku, Chamaile lipskim, Kitabie z Kazania, Tefsirze mińskim w opracowaniu H. Jankowskiego, *Cechy graficzne i językowe...*, art. cyt., s. 152-162.

<sup>11</sup> Fakt ten zwraca uwagę turkologa H. Jankowskiego (*Cechy graficzne i językowe...*, art. cyt., s. 146): „Otóż kilka nie w pełni zachowanych rękopisów przekładu Koranu, chyba niezależnie od siebie, zaczyna lub kończy się na lub od sury 18: od sury 18 zaczyna się rękopis z Karszi, rękopis tefsiru z Biblioteki Narodowej Akademii Nauk w Mińsku zawiera sury 2-18 w tłumaczeniu na język turecki, zaś pozostałe (19-114) – na polski, jeden z trzech rękopisów przekładu omówionego przez Zajączkowskiego, wówczas przechowywany w zbiorach Uniwersytetu Warszawskiego, datowany na 1499 r., zawiera sury

W celu stwierdzenia, czy tureckie tefsiry mogły być podstawą tłumaczenia dla Tatarów, należałoby zbadać: technikę przekładu, stopień pokrewieństwa, powtarzanie się tych samych błędów<sup>12</sup>, wpływy na tłumaczenie sekt muzułmańskich – szyitów lub sunnitów, obecność źródeł turekojęzycznych<sup>13</sup>. Do cech charakterystycznych tureckich tefsirów, dla których można by zbudować analogie z tefsirami tatarskimi, należą:

- dostępność kopii pochodzących od XIV do XVI wieku, konserwujących archaiczne cechy językowe XII- i XIII-wieczne;
- mieszanie się cech językowych charakterystycznych dla różnych dialektów. Dostępne badaczom tefsiry są niejednorodne – można w nich zidentyfikować cechy gramatyczne i leksykalne charakterystyczne dla różnych grup języków tureckich: język Oguzów, ujgurski, dialekty karlukskie, kipczaackie;
- dosłowność przekładu;

---

1-18. Czy istnieje tu jakaś prawidłowość lub zależność? Na pewno nie ma to związku z podziałem na części (ar. *ağzā'*), gdyż sura 18 jest w części 16, która kończy się na surze 21, natomiast może mieć taki związek, że sura 18 przypada mniej więcej na środek Koranu. Nawet więc, jeśli Koranu nie oprawiano w dwa tomy zawierające po około dwie równe części, możliwe jest, że kopiści i tłumacze dzielili sobie pracę po połowie na tej surze”.

<sup>12</sup> Próbę porównania Tefsiru Józefowa z tefsirami arabskim, tureckim i perskimi podjął M.M. Dziekan (*Ortografia arabskiego tekstu Koranu w tefsirze Jozefowicza na podstawie sury Ja Sin*, [w:] *Święte księgi judaizmu...*, t. 1, dz. cyt., s. 174-175). Stwierdził on m.in., że „wśród ewidentnych błędów w tefsirze zwracają uwagę dwa: zapis (س) zamiast (س) w rozmaitych formach czasowników w trzeciej osobie liczby mnogiej rodzaju męskiego (15 przypadków) oraz zapis (س) zamiast (س), w tym w formach czasownikowych (w sumie 5 przypadków). Żaden z tych błędów nie został zanotowany w którymkolwiek z porównywanych rękopisów bliskowschodnich. W pozostałych miejscach mamy do czynienia najczęściej ze zwykłymi *lapsus calami*, typu brak kropek nad lub pod literą (np. werset 29) czy przestawienie (werset 56) albo brak (werset 61) liter. Bardzo specyficzny błąd pojawił się w ajacie 35 – identyczny znajdujemy w porównywanym rękopisie tureckim. *Tefsir* wykazuje jeszcze jeden, wykraczający już poza ortografię typ różnic. W rękopisie ajaty nie są numerowane, lecz oddzielane od siebie za pomocą czerwonych kółeczek (analogicznie, jak w porównywanym rękopisie tureckim). Brak numeracji jest typowy dla dawnych rękopiśmiennych *Koranów*. Znak ten pojawia się jednak w tefsirze dużo częściej niż w rękopisie tureckim i częściej niż znaki oddzielające wersety w pozostałych rękopisach”.

<sup>13</sup> Por. X. Утра, *Исторический обзор...*, art. cyt., s. 154-165, a także H. Jankowski, *Cechy graficzne i językowe...*, art. cyt., który na s. 146 wskazuje kilka ważnych dla celów porównawczych cech języka i pisma trzech rękopisów tłumaczenia Koranu z lat 1392-1440.

- liczne błędy kopistów, wynikające m.in. z nieznamomości gramatyki języka staroarabskiego<sup>14</sup>.

Natomiast cechą tefsirów tatarskich, różniącą je od tureckich zabytków tego typu, jest heterogeniczność przekładu. Można w nich bowiem odnaleźć wykładniki przekładu dosłownego, m.in.: układ interlinearny, wierność morfologiczną i syntaktyczną wobec oryginału, w tym szyk postpozycyjny, obecność konstrukcji właściwych językom tekstów źródłowych (np. w arab. masdaru absolutnego i przekładu swobodnego)<sup>15</sup>.

W świecie muzułmańskim język arabski był – i jest – językiem religii. W sytuacji Tatarów, oddalonych od krajów muzułmańskich i posługujących się językami słowiańskimi, waloru języka religijnego nabrał ponadto język turecki, chociaż uważano go za język niższej rangi. Dlatego też większe wpływy tego języka widoczne są w innego typu zabytkach niż tefsiry. Jeden z tłumaczy, Hodyna (Kitab z Kazania), wprost napisał, że przełożył tę księgę z języków perskiego i tureckiego<sup>16</sup>.

Obecne w tatarskim piśmiennictwie przekładowym wpływy tureckie mają dwojaki charakter. Z jednej strony jest to oddziaływanie znanego i używanego przez Tatarów języka tureckiego na język muzułmańskich rękopisów, z drugiej zaś – są to wpływy tureckich tekstów przekładowych na kształt tatarskich translacji (w tym także na wybór określonych podstawień leksykalnych oraz semantycznych). Przekłady tureckie albo pełniły funkcję towarzyszącą, albo stanowiły podstawę tłumaczenia<sup>17</sup>.

Do naszych czasów nie przetrwał typ przekładu koranicznego – polski archetyp, pierwopis, pierwowzór<sup>18</sup>. Nie wiadomo również,

<sup>14</sup> Por. szczegółową charakterystykę zabytków X. Уста, *Исторический обзор...*, art. cyt., s. 157-161.

<sup>15</sup> Por. J. Kulwicka-Kamińska, *Tefsir z Olity – uwagi językoznawcy*, „Slavistica Vilnensis”, t. 60, 2015, s. 159-175.

<sup>16</sup> Za A. Antonowicz, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968, s. 125.

<sup>17</sup> Istotne dla kształtowania się europejskiej, w tym polskiej, koranicznej tradycji przekładowej jest więc wskazanie roli źródeł arabskich i tureckich w genezie zabytków piśmiennictwa litewsko-polskich muzułmanów.

<sup>18</sup> Por. Cz. Łapicz, *Glosy, komentarze, objaśnienia etc., czyli o pozakoranicznych dopiskach w rękopiśmiennych tefsirach muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė (red.), *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, Vilnius 2008, s. 69-80, zwł. 78. Analogiczna sytuacja dotyczy polskiej tradycji psalterzowej, poprzedzającej *Psalterz floriański*. Jak stwierdza M. Cybulski (*Staropolskie prze-*

czy owych pierwowzorów było więcej, bowiem na podstawie analizy porównawczej dostępnych badaczom tekstów można stwierdzić, że niektóre kopie charakteryzuje przewaga cech wspólnych (por. Tefsir z Olity z 1723 roku i Tefsir przechowywany w Bibliotece Uniwersytetu Wileńskiego z 1788 roku), inne zaś znacznie się od nich różnią (np. Tefsir miński z 1686 roku). Może to świadczyć o istnieniu tzw. łańcuchów kopii. Zadaniem badaczy jest zatem próba identyfikacji i utworzenia listy tatarskich tekstów kanonicznych.

Najstarsze znane odpisy to: przechowywany w Pskowie Koran z 1682 roku, w którym obecne są glosy zawierające polski przekład, oraz znajdujący się w zbiorach Centralnej Biblioteki Naukowej Narodowej im. Jakuba Kołasa Akademii Nauk Białorusi w Mińsku Tefsir z 1686 roku<sup>19</sup>.

Fragmety tefsirowego tłumaczenia znajdowały zastosowanie także w tekstach kitabowych o charakterze komentarzowym, dydaktycznym i fabularnym. Miały postać dwujęzyczną, lecz zapisywano je linearnie, *in continuo*. Niekiedy zwarte fragmenty tefsiru w obu układach graficznych występują w kitabach jako odrębne rozdziały. Używa się ich również do tłumaczeń modlitw i chutb, bowiem, jak udowodnia A. Drozd, tefsirowy przekład odegrał niewątpliwie znaczącą rolę w pracach późniejszych tłumaczy – był dla nich wręcz wzorcem translatorskim<sup>20</sup>.

---

*klady psalterza*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, t. 41, z. 2, 1996, s. 19: „Jest rzeczą pewną, że istniał polski przekład psalterza wcześniejszy od wersji floriańskiej. I choć nie dotrwał do naszych czasów najmniejszy nawet strzępek owego starego tłumaczenia, to jednak świadectwa jego istnienia uznać trzeba za przekonujące. Badacze piśmiennictwa staropolskiego są w tej sprawie na ogół zgodni. Nie ma natomiast zgody co do szczegółów czasu, miejsca i zakresu pierwszego przekładu, liczby jego zaginionych odpisów, stosunku do *Wulgaty* i tradycji czeskiej oraz do dokonań polskich następców”. Analogiczne rozważania na temat pierwowzoru *Rozmyślenia przemyskiego* prowadzą T. Mika i W. Twardzik (ciż, *Jak zagadkowe cztery tytuły rozdziałów w „Rozmyśleniu przemyskim” pozwalają wyobrazić sobie jego zagubiony autograf*, „Język Polski”, t. 91, z. 5, 2011, s. 321-334). Według najnowszych ustaleń również badaczom *Kazania świętokrzyskie* to kopia kopii. Autograf zabytku powstał już w XIII wieku (schyłek XIII bądź przełom XIII i XIV stulecia), a skopiowano go w połowie XIV wieku. Por. W. Wydra, *Wokół fenomenu „Kazań świętokrzyskich”*, [w:] P. Stępień i in. (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa 2008, s. 46-47.

<sup>19</sup> A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów...*, dz. cyt., s. 135. Inne znane współczesnym badaczom tefsiry podają A. Gadomski, Cz. Łapicz (*Chrestomattia...*, dz. cyt., s. 46).

<sup>20</sup> Por. P. Suter, *Alfurkan Tatarski...*, dz. cyt., s. 72-83; A. Drozd, *Arabskie teksty*

XVI-wieczny przekład świętej księgi islamu w tradycji Tatarów WKL nie był (i nie jest) jednak nazywany Koranem, nie miał on także jego statusu, lecz – zgodnie z egzegezą i tradycją islamu – był tefsirem, czyli „komentarzem, wykładnią, objaśnieniem”<sup>21</sup> oryginalnego, a więc arabskiego Koranu. Ograniczona wiedza o pierwszym słowiańskim przekładzie Koranu jest rezultatem jego istnienia tylko w nielicznych rękopiśmiennych kopiach, zwanych właśnie tefsirami, oraz sposobem jego zapisania – mało znanym w naszym kręgu kulturowym alfabetem arabskim, specjalnie przystosowanym do oddania dźwiękowego systemu słowiańskiego.

Materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe Tatarów WKL, a w szczególności oryginalna, rękopiśmienna literatura, zwłaszcza religijna w postaci kitabów, chamailów, tefsirów, tedźwidów, etc., należy do zakresu badań kitabistyki. Kitabistyka jest nową subdyscypliną filologiczną, która łączy językoznawstwo słowiańskie z orientalistycznym (arabistycznym i turkologicznym) oraz z kulturoznawstwem i religioznawstwem. Ta oryginalna dziedzina nauki od wielu lat jest uprawiana na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, który w Polsce i za granicą uznaje się za główny ośrodek badań kitabistycznych<sup>22</sup>. Zapoczątkował je prof. Czesław Łapicz, którego istotnym wkła-

---

*liturgiczne...*, dz. cyt., s. 48; Cz. Łapicz, *Źródła cytatów koranicznych w Wykładzie wiary machometañskiej, czyli islamskiej... Józefa Sobolewskiego z 1830 r.*, [w:] J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz (red.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego od historii, języku i kulturze*, Toruń 2013, s. 185-202.

<sup>21</sup> A. Gadomski, Cz. Łapicz, *Teolingwistyka: historia, stan współczesny, perspektywy...*, [w:] A. Gadomski, Cz. Łapicz (red.), *Chrestomatia...*, dz. cyt., s. 43. Ar. *tafsir* to także nauka o egzegezie tekstu koranicznego.

<sup>22</sup> Od 2015 roku na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu funkcjonuje specjalistyczna jednostka naukowo-badawcza – Centrum Badań Kitabistycznych ([http://www.fil.umk.pl/pl/static\\_41,210\\_313\\_Centrum\\_Badan\\_Kitabistycznych.html](http://www.fil.umk.pl/pl/static_41,210_313_Centrum_Badan_Kitabistycznych.html)). Do jej zadań statutowych należą: inicjowanie, prowadzenie oraz koordynowanie interdyscyplinarnych i międzynarodowych działań o charakterze naukowo-badawczym, edytorskim, a także popularyzatorskim z zakresu kitabistyki, a w szczególności: 1. wprowadzenie do świadomości społecznej oraz do obiegu naukowego oryginalnego źródła filologicznego, jakim jest piśmiennictwo religijne muzułmanów WKL, wraz z pierwszym, dokonany prawdopodobnie już w XVI wieku, słowiańskim (polskim) przekładem Koranu. Przekład ten – z uzasadnionych przyczyn zwany tefsirem – źródłowo dokumentuje cywilizacyjno-kulturową rangę dwóch słowiańskich języków – polskiego i (biało)ruskiego, które dały początek tzw. polszczyźnie północnokresowej; 2. prowadzenie długofalowych prac dokumentacyjnych, edytorskich oraz badawczych o fundamentalnym znaczeniu dla dziedzictwa i kultury nie tylko narodowej, ale też europejskiej; 3. gromadzenie,



dem było m.in. opracowanie zasad transliteracji alfabetu arabskiego na łacinkę (w odniesieniu do Kitabu Milkamanowicza) oraz dokonanie pierwszego w historii języka polskiego filologicznego opisu, a następnie filologicznego tłumaczenia tegoż Kitabu na współczesną polszczyznę. I choć przyjmuje się, że naukowe podstawy kitabistyki stworzył prof. Anton K. Antonowicz z Uniwersytetu Wileńskiego, to niewątpliwie wprowadzenie do obiegu naukowego terminu „kitabistyka” oraz jego upowszechnienie zawdzięcza się Łapiczowi. Wspomnianym terminem zaczęto posługiwać się w II połowie lat 90. XX wieku. Jego upowszechnienie nastąpiło po roku 2000.

W 2008 roku wyznaczono zadania i postulaty badawcze kitabistyki<sup>23</sup>. Za najistotniejsze z nich uznać należy: opracowanie systemu transliteracji i transkrypcji alfabetu arabskiego na alfabet łaciński, stosowanego w tekstach Tatarów WKL; krytyczne wydanie najstarszego, pochodzącego prawdopodobnie z II połowy XVI wieku, słowiańskiego przekładu Koranu na polszczyznę północnokresową, a następnie innych, równie cennych zabytków, głównie kitabów i chamailów; analizę filologiczną (na płaszczyznach: graficzno-ortograficznej, fonetyczno-fonologicznej, leksykalno-semantycznej, gramatycznej) i tekstologiczną przetransliterowanych zabytków piśmiennictwa Tatarów WKL, prowadzącą do opracowania monografii poszczególnych tekstów.

W obszarze priorytetowych badań kitabistycznych mieszczą się zatem prace nad przygotowaniem krytycznej edycji tatarskiego tefsiru. Zostały one podjęte przez międzynarodowy interdyscyplinarny zespół naukowców w ramach projektu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki pt.: *Tefsir – projekt filologiczno-historycznego opracowania oraz krytycznego wydania tzw. tefsiru Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z 2. połowy XVI w. (pierwszego przekładu Koranu na język polski)*. Zespołem, składającym się zarówno ze slawistów (poloniści oraz białoruteniści), jak i orientalistów (arabiści i turkolodzy),

opracowywanie i udostępnianie tekstów źródłowych do interdyscyplinarnych badań nie tylko filologicznych, ale także historycznych, socjologicznych, religioznawczych, literaturoznawczych, kulturoznawczych, teologicznych, etc.; 4. udział na zasadach eksperckich w inicjatywach innych ośrodków krajowych i zagranicznych podejmujących problematykę mniejszości narodowych i kulturowych, w tym np. identyfikacja i opis zabytkowych rękopisów tatarskich; 5. edycja z komentarzem filologiczno-historycznym tłumaczenia Koranu na język polski z 20. lat XIX wieku autorstwa wileńskich filomatów – ks. Dionizego Chlewińskiego i Ignacego Domeyki. Wyżej wymienione zadania badawcze otwierają wieloletnią perspektywę naukowej eksploracji.

<sup>23</sup> Cz. Łapicz, *Kitabistyka a historia języka polskiego i białoruskiego. Wybrane zagadnienia*, „Rocznik Slawistyczny”, t. 57, 2008, s. 31-49.

historyków, literaturoznawców i leksykografów, reprezentujących takie ośrodki naukowo-badawcze, jak: Uniwersytet Wileński, Instytut Języka Litewskiego w Wilnie, Białoruska Akademia Nauk, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet w Białymstoku, a także Instytut Badań Literackich PAN, kierował Cz. Łapicz. Zainicjowane przez niego prace przygotowawcze, poprzedzające złożenie wniosku, trwały kilka lat. Prowadzone były przez Cz. Łapicza i Joannę Kulwicką-Kamińską z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu we współpracy z Galiną Miśkinienė z Instytutu Języka Litewskiego w Wilnie, a później także Dainorą Pociūtė z Uniwersytetu Wileńskiego. Rezultatem badań było opracowanie w 2007 roku projektu *Koran w Europie* w ramach Seventh Research Framework Programme (FP7). Następnie do prac nad projektem zaproszono Sergieja Temczyna z Instytutu Języka Litewskiego w Wilnie oraz Michaiła Tarefkę i Genadija Cychuna z Narodowej Akademii Nauk Białorusi w Mińsku. Znakomita większość badaczy kontynuuje wspólnie podjęte prace kitabistyczne, a w 2016 roku dołączyli do nich kolejni partnerzy z: Ukrainy – Mykhaylo Yakubovych (Uniwersytet w Ostrogu), Białorusi – Ała Kożynowa (Białoruski Państwowy Uniwersytet w Mińsku), Turcji – Halil İbrahim Usta (Uniwersytet w Ankarze).

W 2013 roku międzynarodowy interdyscyplinarny zespół badaczy rozpoczął prace nad przygotowaniem edycji krytycznej unikatowych w skali światowej zabytków piśmiennictwa – manuskryptów typu tefsir. Prace te służyć mają ich ochronie, upowszechnieniu oraz włączeniu do żywej tradycji polskiej kultury narodowej<sup>24</sup>.

Za najważniejsze zadania badawcze uznano: opracowanie oraz próbę standaryzacji zasad transliteracji i transkrypcji polskich i/lub białoruskich tekstów muzułmanów WKL zapisanych alfabetem arabskim na alfabet łaciński; odczytanie rękopisów tefsirowych według opracowanych zasad; wyznaczenie obszarów badawczych oraz opracowanie narzędzi metodologicznych dla wieloaspektowego opisu filologiczno-historycznego rękopiśmiennych zabytków Tatarów – muzułmanów WKL (także kitabów, chamaifów, tedźwidów, etc.); wstępne przygotowanie publikacji internetowej i w tej formie udostępnienie badaczom oryginalnych źródeł filologicznych.

Założone zadania projektu *Tefsir* były realizowane w trzech etapach. W pierwszym został zgromadzony korpus zabytków, zwłaszcza manuskryptów typu tefsir (uwzględniono możliwie szeroki zakres

<sup>24</sup> Zob. J. Kulwicka-Kamińska, *Edycja tefsiru Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego – z problematyki transkrypcji i transliteracji*, [w:] *Staropolskie spotkania językoznawcze*, t. 2: *Jak wydawać teksty dawne*, Poznań (w druku).

materiału źródłowego). Za priorytet uznano opracowanie i zweryfikowanie w praktyce badawczej uniwersalnego systemu transliteracji na alfabet łaciński słowiańskich tekstów źródłowych, które w oryginale – ze względów religijnych – zostały zapisane alfabetem arabskim. W trakcie prac nad projektem uznano, że systemowe rozwiązania transliteracyjne powinny wyznaczać językowa warstwa słowiańska. Zwrócono przy tym uwagę na symilatywność przyjętych w tradycji kitabistycznej systemów transliteracyjnych i zaakceptowano wspólne dla tych systemów znaki transliteracyjne. Teoretyczne opracowanie tego zagadnienia, tj. systemu transliteracji i transkrypcji tatarskiego piśmiennictwa, oparte na graždance, ukazało się w Wilnie<sup>25</sup>. Oparty na łacinie system transliteracji i transkrypcji rękopiśmiennych tekstów tatarskich nauka zawdzięcza Cz. Łapiczowi<sup>26</sup>. Wykorzystano zatem systemy opracowane w 60. i 80. latach ubiegłego stulecia przez A. Antonowicza i Cz. Łapicza, podejmując zadanie przystosowania ich do odczytu tatarskiego tefsiru, jak również do dokonania jego transliteracji. Stwierdzono także, że system ISO będzie przydatny do transliteracji obecnej w tekstach tatarskich językowej warstwy orientalnej<sup>27</sup>. Ponadto spełnia on ważną funkcję pomocniczą. Służy bowiem orientacji, jakie grafemy języka arabskiego zostały wykorzystane do zapisu polskich głosek. Wstępnie opracowano tabelę transliteracyjną, do której dołączono *Instrukcję* do transliteracji rękopiśmiennych tefsirów. Opracowano zatem spójny, jednolity system transliteracyjny dla zabytku o najwyższej randze – prawdopodobnie pierwszego przekładu Koranu na język słowiański.

Wyniki ustaleń poddano następnie szerokiej weryfikacji poprzez zastosowanie w praktyce transliteracyjnej. Do analizy porównawczej wybrano kilka fragmentów dostępnych badaczom kopii. Jej celem było ustalenie zakresu ewolucji języka oraz zmian w łańcuchu odpisów na przestrzeni czterech wieków (XVI-XIX) na każdym poziomie języka zarówno w treści, jak i w formie kolejnych kopii, sporządzonych nie tylko w różnym czasie, ale także w różnych miejscach

<sup>25</sup> Por. A. Antonowicz, *Белорусские тексты...*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Tenże, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia. Grafia. Język*, Toruń 1986.

<sup>27</sup> Przyjęto przy tym zasadę odczytu grafemicznego, zastosowaną w opracowaniu warstwy arabskojęzycznej *Kitabu Łuckiewicza* – G. Miškinienė, *Ivano Luckevičiaus kitabas – Lietuvos totorių kultūros paminklas*, Vilnius 2009. Sigita Namavičiūtė (autorka odczytu warstwy orientalnej) dokonała transliteracji tekstu poprzez przyporządkowanie każdemu znakowi arabskiemu odpowiednika w postaci litery alfabetu łacińskiego, oddając w ten sposób zapis grafemicznie, nie zaś fonetycznie.

oraz przez różnych kopistów<sup>28</sup>. Wybrane fragmenty kilkunastu tefsirów zostały przetransliterowane przez te osoby z zespołu, które mają odpowiednie kompetencje zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Po wewnętrznych analizach funkcjonalności i adekwatności opracowanego oraz zastosowanego w praktyce systemu zwrócono się do kilku ekspertów – tekstologów oraz filologów – z prośbą o wyrażenie swoich opinii i ocen dotyczących tego systemu konwersji alfabetycznej.

Do dalszego szczegółowego opracowania zostały wytypowane dwa pełne rękopisy typu tefsir – jedna z najstarszych oraz jedna z najmłodszych dostępnych tefsirowych kopii. Jedną z najstarszych kopii przekładu Koranu jest Tefsir z Olity (symbol: TAL), datowany na 1723 rok<sup>29</sup>. Za jedną z najmłodszych kopii uznaje się Tefsir Józefowa z 1890 roku, przechowywany w Muzeum Narodowym w Wilnie (sygn. HMJ R-13.012)<sup>30</sup>. Łącznie liczą one ponad 2 000 stron tekstu zasadniczego z bogatymi glosami na marginesach.

W trzecim etapie badań do najważniejszych zadań należała transliteracja drugiego rękopisu, tzw. Tefsiru Józefowa. Żmudny proces transliteracji zabytku wiązał się ze sporządzeniem wstępnych komentarzy historyczno-językowych. Były one odnoszone i zestawiane z wcześniej przetransliterowanym Tefsirem z Olity oraz z transliteracją próbek tekstowych kilkunastu innych tefsirów.

Projekt *Tefsir* ma charakter długofalowych zespołowych prac poszukiwawczo-dokumentacyjnych (archiwa, muzea, biblioteki, zbiory prywatne), badawczych (filologiczno-tekstologicznych) oraz edytorskich o fundamentalnym znaczeniu dla dziedzictwa i kultury nie tylko narodowej, ale także europejskiej. Ma służyć przygotowaniu krytycznej edycji trzeciego na świecie przekładu Koranu na język europejski, w tym pierwszego na język słowiański (polski). Na formę tego tłumaczenia miały wpływ zarówno orientalna tradycja przekładowo-komentarzowa, w tym tureckie *tefsiry*, jak też europejska biblijna

<sup>28</sup> W przypadku tłumaczy i/lub kopistów ważnym terminem jest pogranicze – zarówno geograficzno-terytorialne (polsko-białorusko-litewskie jako strefa przestrzenna zetknięcia się oraz przenikania różnych narodów i/lub grup etnicznych, w tym kultur i języków), jak i osobnicze (właściwe jednostkom lub polijęzycznym bez koniecznego związku z określonym pograniczem terytorialnym).

<sup>29</sup> Jest to zabytek znajdujący się na Litwie w posiadaniu prywatnym. Tylko część manuskryptu swoją genezą sięga początku XVIII wieku. Fragmenty korygowane, uzupełniane bądź dopisane pochodzą z XIX stulecia – dokładnie z 1836 roku (zapis z kolofonu).

<sup>30</sup> Późniejsze datowanie ma bowiem XIX-wieczny tefsir (1811-1825) z Biblioteki Instytutu Orientalistyki w Petersburgu.

tradycja translatoryczna. Jest to więc nie tylko dziedzictwo tatarskiej grupy etnicznej, w sposób szczególny budujące jej tożsamość i służące jej samoidentyfikacji, ale również świadectwo istnienia niezwykle w dziejach Europy fenomenu, jakim była Rzeczpospolita Obojga Narodów. *Tefsiry* Tatarów WKL są ponadto nieznanym dotąd, nowym i oryginalnym źródłem do dziejów przekładu ksiąg sakralnych na terenach dawnej Rzeczypospolitej, a zarazem do dziejów polszczyzny regionalnej i północnokresowej.

Pełne, komplementarne i interdyscyplinarne opracowanie tatarskich zabytków rękopiśmiennych, pisanych alfabetem arabskim, których immanentną cechą jest wielojęzyczność (w warstwie orientalnej są to języki: arabski, turecki, perski; w warstwie słowiańskiej: polszczyzna północnokresowa w początkowym stadium jej powstawania, a także język starobiałoruski), wymaga więc stałej i wieloletniej współpracy slawistów oraz orientalistów. Niezbędna jest tu bowiem wiedza z zakresu polskiego i białoruskiego językoznawstwa diachronicznego, a także szerokie kompetencje orientalistyczne, zwłaszcza arabistyczne i turkologiczne, oraz z teorii translacji ksiąg sakralnych. Zasadne staje się zatem dalsze prowadzenie prac zespołowych w celu wszechstronnego opracowania zabytków z terenów dawnej Rzeczypospolitej jako zagrożonych utratą ciągłości pokoleniowej oraz rzadko będących przedmiotem naukowej eksploracji.

Prace takie są kontynuowane w Centrum Badań Kitabistycznych UMK i obejmują: standaryzację i ujednoczenie zapisu warstwy słowiańskiej tefsirów, odczyt oraz analizę filologiczno-tekstologiczną ich warstwy orientalnej, komparatystyczną analizę tekstologiczną tefsirów tatarskich i tureckich, opracowanie obszarów badawczych dla wieloaspektowego opisu tefsirów. Krytyczna edycja naukowa zabytku typu tefsir docelowo powinna zawierać jego fototypię i transliterację tekstu pisanego po polsku. Odrębną całośćką ma stanowić transkrypcja tekstów obcojęzycznych. W opracowaniu filologicznym niezbędny staje się aparat krytyczny, w którego skład wchodzi: rejestr odmian utworu, wstępy, opisy źródeł, ich charakterystyka tekstologiczna, wykaz emendacji i koniektur, komentarze, bibliografia, aneksy, słowniki, konkordancja, indeksy. Uznaje się zatem, że całość opatrzona będzie komentarzem filologiczno-historycznym, zarówno slawistycznym (zwłaszcza polskim i białoruskim), jak i orientalistycznym (arabskim i tureckim), wykazem trudniejszych wyrazów, objaśnieniami ich znaczeń oraz objaśnieniami niektórych form gramatycznych, bibliografią, rozwiązaniem skrótów, indeksami. Warto nadmienić, iż Cz. Łapicz i J. Kulwicka-Kamińska wyznaczyli około 30 obszarów badawczych, odnoszących

się do warstw językowych słowiańskiej i orientalnej, natomiast badacze z różnych dziedzin dokonali wstępnego ich opracowania.

Podjęte w ramach projektu *Tefsir* badania obejmują swoim zakresem dziedzictwo kulturowe, językowe i historyczne o charakterze etnicznym oraz regionalnym. Bezpośrednio służą opracowaniu i przygotowaniu krytycznej edycji zabytków piśmiennictwa, stanowiących polskie dziedzictwo kulturowe. Dziedzictwo to tworzą bowiem zabytki piśmiennictwa religijnego, z historyczno-socjologicznego punktu widzenia powstałe w warunkach szczególnych, bowiem w wielokulturowej i wielojęzycznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów – w środowisku muzułmanów, żyjących w warunkach diaspory w otoczeniu chrześcijańskim.

Tak więc za niezbędne dla opracowania tatarskiego *tefsiru* – jako spuścizny o szczególnym znaczeniu (dotąd niedostępny, obszerny zabytek polszczyzny doby średniopolskiej) – oraz dla prowadzenia badań w zakresie przekładu religijnych tekstów muzułmańskich na języki spoza kręgu kultury i tradycji islamu uznaje się krytyczne wydanie najstarszego polskiego tłumaczenia Koranu, opatrzonego rzetelnym komentarzem filologiczno-historycznym. Tak przygotowana edycja może stać się w przyszłości podstawą źródłową dla badań naukowych z zakresu wielu dziedzin, m.in. sławistyki, historii, etnologii, teologii.



JOANNA KULWICKA-KAMIŃSKA

**Projekt *Tefsir* – wydanie krytyczne XVI-wiecznego  
przekładu Koranu na język polski**

**Streszczenie**

Przedmiotem opisu jest autorski projekt Czesława Łapicza i Joanny Kulwickiej-Kamińskiej, realizowany w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, pt. *Tefsir – projekt filologiczno-historycznego opracowania oraz krytycznego wydania tzw. tefsiru Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z 2 połowy XVI w. (pierwszego przekładu Koranu na język polski)*. Celem projektu jest opracowanie i edycja tefsirów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Księgi typu tefsir to trzeci na świecie (po łacińskim i włoskim) przekład Koranu na język europejski, a zarazem pierwszy przekład tej księgi na język słowiański – polszczyznę północnokresową. Powstał prawdopodobnie w II połowie XVI wieku, wpisując się w europejską

biblijną tradycję przekładową co do metod tłumaczenia oraz przyjętych rozwiązań translatorskich. Należy do materialnego dziedzictwa kulturowego Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Dziedzictwo to tworzą zabytki piśmiennictwa religijnego powstałe w wielokulturowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów – w środowisku muzułmanów żyjących w otoczeniu chrześcijańskim.

**Słowa kluczowe:** historia języków polskiego i białoruskiego, kitabistyka, Koran, przekład, tefsir.

JOANNA KULWICKA-KAMIŃSKA

**The Tefsir Project – critical edition of the 16th century  
Polish translation of Koran**

**Abstract**

The article presents the in-house project of Czesław Łapicz and Joanna Kulwicka-Kamińska, conducted under the National Programme for the Development of the Humanities: *Tefsir – Philological and Historical Study and Critical Edition of the so-called Tefsir of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in the Second Half of the 16th Century (the first translation of Koran into Polish)*. The objective of the Project is the study and edition of the *tefsirs* of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. These were the third ever translations of Koran into European languages (after Latin and Italian), and the first one into a Slavic language, that is, Polish spoken around the northern edges of the country. It probably comes from the second half of the 16th century. It was done according to the European, biblical tradition of translating foreign texts. The work belongs to the material and cultural heritage of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. It is one of prime examples of the literary and religious traditions of Muslims living among Christians in the multicultural environment of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

**Keywords:** History of Polish and Belarussian tongues, kitabistics, translation, Koran, tefsir.

## Świętowanie u Tatarów polskich na Białostocczyźnie

Feasts among Polish Tatars in Białystok region

*Józef Węclawik SVD*

weclawik@onet.pl

Misyjne Seminarium Duchowne w Pieniężnie



Kapłan, werbista, doktor religiologii; ur. 1953 w Skierbieszowie (Zamojszczyzna); 1980-1984 studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; 1990-1992 studia dziennikarskie; 1998-2003 sekretarz bpa Jerzego Mazura SVD i kanclerz kurii Diecezji św. Józefa w Irkucku; 2008 doktorat z religiologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w MSD Księża Werbistów

w Pieniężnie i WSD w Ełku; 2010-2016 rektor tejże uczelni; zainteresowania badawcze: folklor religijny, religioznawstwo, historia Kościoła katolickiego na Syberii i nowe ruchy religijne.

Informacje o początkach osadnictwa tatarskiego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego możemy znaleźć w przekazach kronikarskich, oczywiście w lakonicznej formie<sup>1</sup>. Największe akcje osiedleńcze ludności tatarskiej na ziemiach Litwy i Korony miały miejsce za panowania wielkiego księcia litewskiego Witolda (1401-1430). Ukształtowało się wówczas znaczące osadnictwo tatarskie, które przetrwało do dzisiejszych czasów.

Już na początku swego osadnictwa na Litwie i w Koronie Tatarzy podejmowali służbę wojskową, za co otrzymywali przydziały

<sup>1</sup> P. Borawski, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów na ziemiach polsko-litewskich*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, t. 110, nr 4, 1978, s. 65.



ziemi. Korzystali także z przywilejów gwarantujących bezpieczeństwo osobiste, odrębność prawną, organizacyjną oraz religijną. W swoich siedliskach mogli budować meczety, zawierać związki małżeńskie z miejscowymi kobietami, wychowywać dzieci w wierze muzułmańskiej, a nawet otrzymywali tytuły szlacheckie<sup>2</sup>. Najczęściej osiedlali się na granicy żmudzkiej, inflanckiej, w okolicach Wilna, a także na terytorium Korony.

Ponad 200 lat temu Tatarzy zatracili znajomość języka ojczystego, używając języków: polskiego, białoruskiego, litewskiego. Ze względu na sąsiedztwo asymilowali się także z ludnością słowiańską, jednak zachowali swoją religię. Posługując się językiem polskim czy białoruskim, przyjmowali także lokalne zwyczaje, dlatego zaczęto ich nazywać Tatarami polskimi, *muślimami*, bądź Lipkami<sup>3</sup>. W ciągu 600-letniej historii, gdy zachodziła potrzeba, bronili Rzeczypospolitej. Tworzyli przeważnie oddziały jazdy lekkiej, charakteryzujące się specjalnym uzbrojeniem oraz sposobem walki. Począwszy od bitwy pod Grunwaldem (1410 rok) w wielu wojnach chorągwie tatarskie walczyły po stronie polskiej. Nawet w wojnach z Turcją Tatarzy polscy walczyli ze swoimi pobratymcami, traktując ich jako najeźdźców. Włączali się również w walkę narodowowyzwoleńczą w czasie powstań, wojny polsko-bolszewickiej (1920 rok) oraz na frontach II wojny światowej, kształtując tradycję ułańską w Wojsku Polskim<sup>4</sup>.

W historii osadnictwa tatarskiego w Polsce nastąpił także trudny okres, szczególnie w XVII wieku. W 1672 roku doszło do „buntu Lipków” (tak zwano Tatarów z Wołynia i Podola). By pozyskać przychylność Tatarów, król Jan III Sobieski przywrócił im prawa i przyznawał ziemie na terenie dzisiejszej Polski północno-wschodniej. Tatarzy osiedlili się w wielu miejscowościach, np. w Sokółce, Krynkach, Bohonikach, Drahlach, Maławiczach Górnych, Lebedziewie, Małaszewiczach, w Studziance, Kruszynianach, Łużanach, Nietupie (dziś Białogorcach), Koszalach<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski”, t. 3, 1938, s. 5-6; P. Borawski, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 65.

<sup>3</sup> J. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986, s. 80. Według informacji imama Janusza Aleksandrowicza z Białogostoku z dn. 16.03.2017.

<sup>4</sup> M.M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2015, s. 204.

<sup>5</sup> M. Kotas, *Tatarzy – polscy muzułmanie*, <http://niedziela.pl/arttykul/122638/nd/Tatarzy-%E2%80%93-polscy-muzulmanie> [dostęp: 11.03.2017]; S. Kryczyń-

Tatarzy polscy wnieśli wielki wkład w historię polskiej wojskowości i kultury. Po I wojnie światowej Tatarzy włączali się w rozwój życia umysłowego szczególnie w Wilnie i nawiązywali do dawnej tradycji narodowej. Szczytowy rozwój działalności inteligencji tatarskiej oraz życia społeczno-religijnego przypada właśnie na okres międzywojenny<sup>6</sup>.

Po zakończeniu II wojny światowej Tatarzy kresowi musieli dokonać wyboru – pozostać na dotychczasowym miejscu zamieszkania czy w ramach akcji repatriacyjnej przenieść się na tereny nowego państwa polskiego? W Polsce powojennej pozostało kilka ważnych skupisk tatarskich: w Białymstoku, Bohonikach, Kruszynianach, Sokółce i Suchowoli, gdzie osiedlali się przeważnie Tatarzy pochodzący z okolic Wilna, Nowogródka oraz Grodna. Wielu z nich osiedliło się na terenach Polski zachodniej i północnej, jednak szybko zasymilowali się z ludnością miejscową. Obecnie największe skupisko Tatarów polskich znajduje się na Podlasiu. Ze względu na reaktywowanie gmin muzułmańskich Bohoniki oraz Kruszyniany mają szczególne znaczenie. Spośród pięciu meczetów i cmentarzy (*miziarów*), które istnieją w Polsce, w enklawie muzułmańskiej na Podlasiu znajdują się: dom modlitwy w Białymstoku, dwa meczety oraz dwa *miziarzy* w Bohonikach i Kruszynianach funkcjonujące do dzisiaj, a także zapomniane w Studziance i Lebedziewie<sup>7</sup>. Obecnie Tatarzy w dużym stopniu zasymilowali się ze społecznością lokalną, lecz głównym czynnikiem wyróżniającym ich od reszty mieszkańców jest religia.

Zamieszkujący w Polsce Tatarzy (około 3000) są zrzeszeni w Muzułmańskim Związku Religijnym Rzeczypospolitej jako muzułmanie – sunnici hanafici. Obecnie funkcjonuje w Polsce 6 gmin muzułmańskich: Warszawa, Białystok, Bohoniki, Kruszyniany, Gdańsk, Gorzów Wielkopolski<sup>8</sup>. Tatarzy dysponują także trzema meczetami. Znajdują się one w Kruszynianach i Bohonikach (są to drewniane obiekty zabytkowe) oraz w Gdańsku (nowoczesny meczet otwarty

---

ski, *Tatarzy litewscy. Próba monografii...*, art. cyt., s. 84.

<sup>6</sup> M.M. Dziekan, *Historia i tradycje...*, art. cyt., s. 204; J. Nikolajew, *Praktyki religijne Tatarów polskich na przykładzie obchodzenia święta Kurban Bajram*, „Nurt SVD”, nr 1, 2013, s. 239.

<sup>7</sup> W. Oleksiak, *Tatarskie szlaki i dróżki*, <http://culture.pl/pl/artukul/tatarskie-szlaki-i-drozki> [dostęp: 11.03.2017]; *Tatarskie cmentarze (miziarzy)*, <http://www.polskianiezwykla.pl/web/place/6054,lebedziew-najstarszy-tatarski-nagrobek-w-polsce.html> [dostęp: 20.03.2017]. Najstarszy nagrobek na cmentarzu w Kruszynianach jest datowany na 1699 rok (według informacji J. Aleksandrowicza).

<sup>8</sup> M.M. Dziekan, *Historia i tradycje...*, art. cyt., s. 205.

w 1990 roku). Jako członkowie MZR Tatarzy uczestniczą w corocznych Dniach Islamu w Kościele katolickim w Polsce, obchodzonych 26 stycznia, a także działają na rzecz porozumienia religijnego i społecznego<sup>9</sup>.

Jak już wspomniano, w utrzymaniu tożsamości Tatarów ważną rolę spełnia religia. Dlatego należy zwrócić uwagę na świętowanie jako ważny czynnik scalający tę społeczność.

## 1. Święta doroczne

W islamie nie ma wielu świąt i nie są one tak uroczyste oraz związane z bogatą obrzędowością jak w chrześcijaństwie. Do najważniejszych świąt, obchodzonych przez Tatarów polskich, należą: Święto Zakończenia Postu – *Ramadan Bajram* oraz Święto Ofiar – *Kurban Bajram*<sup>10</sup>. Święta, tzw. *bajramy* (tur. *bayram*), są ważne w życiu religijnym Tatarów, bowiem gromadzą (np. w Bohonikach czy Kruszynianach) przyjezdnych gości lub członków rodziny z terytorium Polski, Europy Zachodniej, a nawet z USA, Kanady czy Australii, a także podtrzymują więź duchową i społeczną *muślimów* oraz przyczyniają się do większej integracji społeczności tatarskiej<sup>11</sup>.

*Ramadan Bajram* przypada na zakończenie ramadanu. Już na tydzień przed świętem imam odwiedza tatarskie domy, aby pomodlić się o pomyślność dla członków każdej rodziny. Wówczas na stole stawia się wodę, chleb i sól. Po zakończeniu modlitwy imam otrzymuje *zakat al-fitr* – jałmużnę ramadanową.

Tatarzy nie obchodzą hucznie swoich świąt, jednak uroczyscie świętują trzydniowe zakończenie ramadanu. Jest to święto radosne na zakończenie 30-dniowego postu – powstrzymania się od jedzenia i picia, używek, pożycia małżeńskiego od świtu do zachodu słońca. W Polsce taki post może trwać nawet do 19 godzin na dobę.

Pierwszego dnia *bajramu* wszyscy udają się na nabożeństwo do meczetu, gdzie modły rozpoczynają się godzinę po wschodzie słońca i trwają do południa. Nabożeństwa w czasie najważniejszych świąt różnią się od piątkowych czy codziennych tym, że nie mają nawoływania – tzw. *azanu* – i *ikamy*, czyli potwierdzenia, że modlitwa może

<sup>9</sup> J. Nikolajew, *Praktyki religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 240.

<sup>10</sup> M.M. Dziekan, *Historia i tradycje...*, art. cyt., s. 209.

<sup>11</sup> J. Nikolajew, *Praktyki religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 236; *Szlak Tatarski 1. Białostocki Orient*, <http://www.kruszyniany.pl/szlak.html> [dostęp: 20.03.2017]; według informacji J. Aleksandrowicza i Dżennety Bogdanowicz z Kruszynian (rozmowa z dn. 17.03.2017).

się zaczynać<sup>12</sup>. Po nabożeństwach, w czasie których recytowane są śpiewnie wersy Koranu, wszyscy udają się na *miziary*, czyli cmentarze, gdzie modlą się za zmarłych i rozdają *sadogę*, najczęściej w postaci słodczy, co jest powszechną tradycją. Po południu zbierają się na wspólny posiłek i spotkania towarzyskie<sup>13</sup>.

Podobnie obchodzone jest (największe dla muzułmanów, w tym także dla Tatarów) święto *Kurban Bajram* (tur.), które trwa cztery dni<sup>14</sup>. Przypada ono na zakończenie pielgrzymki do Mekki, 10. dnia miesiąca *zu al-hidżdża*, i upamiętnia ofiarę, jaką miał złożyć Abraham ze swojego syna Izaaka, a zamienioną przez Boga na ofiarę z baranka. Z okazji tego święta do meczetów w Bohonikach i Kruszynianach (dwóch najstarszych) oraz do domu modlitw w Białymstoku przybywają liczne rzesze *muślimów*, polskich muzułmanów tatarskiego pochodzenia. *Kurban Bajran* to jedna z dwóch najważniejszych uroczystości religijnych w roku muzułmańskim oraz czas modlitw i spotkań z bliskimi<sup>15</sup>. Zachowanie wiernych ma symbolizować absolutne oddanie Bogu i życie w ciągłej wewnętrznej dyspozycji do złożenia Mu nawet najwyższej ofiary<sup>16</sup>.

Pierwszego dnia, zaraz po nabożeństwie, w miejscu ustronnym przy meczecie winna odbyć się ceremonia składania ofiar. Polscy Tatarzy na zwierzęta ofiarne wybierają przede wszystkim trzyletnie byki i barany, ale może też to być ptactwo domowe<sup>17</sup>. W praktykowaniu tego święta istotny jest sposób zabijania zwierząt, gdyż czynność ta winna być wykonana szybko i sprawnie, by nie męczyć zwierząt, ale również by doprowadzić do dokładnego wypływu krwi i zachowania reguł *halalu* w przygotowaniu ofiary<sup>18</sup>. Obecnie uboju zwierząt dokonuje się w rzeźniach, gdyż władze wprowadziły zakaz uboju rytualnego.

Następnie mięso zostaje podzielone na trzy części: dla rodziny ofiarującej *kurbana*, dla bliskich i znajomych, dla biednych. W czasie dzielenia mięsa zebrani odmawiają *duę* – specjalną modlitwę przeznaczoną na tę okazję. Czytane są także wersety Koranu. *Kurban*

<sup>12</sup> Według informacji J. Aleksandrowicza.

<sup>13</sup> G. Czerwińska, *O Tatarach polskich*, [http://www.tc.ciechanow.pl/aktualnosc-4338-o\\_tatarach\\_polskich.html](http://www.tc.ciechanow.pl/aktualnosc-4338-o_tatarach_polskich.html) [dostęp: 11.03.2017].

<sup>14</sup> *Szlak Tatarski I. Białostocki Orient*, <http://www.kruszyniany.pl/szlak.html> [dostęp: 20.03.2017].

<sup>15</sup> *Na Podlasiu rozpoczęto obchody muzułmańskiego Święta Ofiarowania*, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1250140-d> [dostęp: 11.03.2017].

<sup>16</sup> J. Nikołajew, *Praktyki religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 235.

<sup>17</sup> Tamże, s. 244-245.

<sup>18</sup> Tamże, s. 245.

*Bajram* trwa pełne cztery dni, które upływają w miłej i świątecznej atmosferze<sup>19</sup>.

Z okazji tego święta dorośli otrzymują podarunki – najczęściej odzież, a dzieci – słodczyce i owoce. Ważnym elementem *Kurban Bajramu* jest także wspólna uczta, podczas której podaje się specjalne dania kulinarne z obowiązkowym ryżem (*pilaw*), jarzynami, sałatą i leguminą jabłkową. Na stołach pojawiają się: *kołduny*, pierogi z mięsem, *kibiny*, *czebureki*, *pierekaczewnik*, *trebuszok*, *bielusz*, słodczyce i inne tatarskie smakołyki. W przygotowaniu świątecznych dań tatarskie gospodynie zwracają uwagę, by do nadzienia używać mięsa pochodzącego z *kurbanowego* uboju<sup>20</sup>.

Kolejnym świętem obchodzonym przez polskich Tatarów jest *Aszurejny Bajram*, które przypada 10. dnia miesiąca *muharram* (arab. 'aszrua 10. dzień). Święto powstało z woli Proroka, który polecił (nie nakazał), by wyznawcy Allaha świętowali ten dzień podobnie jak żydzi mieszkający wówczas w Mekce. Według innej tradycji *Aszura Bajram* to święto obchodzone na pamiątkę wieści o śmierci dwóch synów Fatimy, córki Mahometa<sup>21</sup>. Usłyszawszy, że polegli oni podczas wyprawy wojennej, Fatima z rozpaczy pomieszała wszystkie potrawy, jakie były przygotowywane na przyjęcie. Dlatego też *Aszura Bajram* Tatarzy traktują jako dzień żałoby i po modłach w meczecie obowiązkowo odwiedzają groby bliskich, a Tataruki przygotowują w tym dniu kompot mieszany z siedmiu rodzajów owoców, jagód oraz ryżu. Nie może zabraknąć suszonych śliwek i rodzynków. Jednocześnie pamięta się o tym, by ilość rodzajów owoców była zawsze nieparzysta<sup>22</sup>.

*Sabantuj* to kolejne święto polskich Tatarów, które według tradycji jest świętem pługa. Jak mówią Tatarzy, jego historia jest tak stara jak tatarski naród<sup>23</sup>. Obchody tego święta przez długi czas były wśród polskich Tatarów zapomniane i pierwszy po 100 latach *Sabantuj* odbył się

<sup>19</sup> Na Podlasiu rozpoczęto obchody muzulmańskiego Święta Ofiarowania, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1250140-d> [dostęp: 11.03.2017].

<sup>20</sup> Tatarzy obchodzą *Kurban Bajram* czyli Święto Ofiarowania, [http://www.radio.bialystok.pl/wia\\_domosci/index/id/136992](http://www.radio.bialystok.pl/wia_domosci/index/id/136992) [dostęp: 11.03.2017]; J. Nikołajew, *Praktyki religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 248; K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999, s. 123; według informacji Dż. Bogdanowicz.

<sup>21</sup> J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 76; M.M. Dziekan, *Historia i tradycje...*, art. cyt., s. 249; P. Borawski, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 69.

<sup>22</sup> Według informacji Zahira Muchli z Białegostoku; M. Kalinowski, *Wierzenia i zwyczaje religijne Tatarów na Białostoczczyźnie*, Pieniężno 1986, maszynopis, s. 37.

<sup>23</sup> T. Czachorowska (tłum.), *Tatarskie święta*, „Przegląd Tatarski”, nr 2, 2009, s. 24; według informacji Bronisława Talkowskiego z Białegostoku.

w Kruszyńnianach w 2007 roku<sup>24</sup>. Winno być obchodzone na zakończenie wiosennych prac polowych, aczkolwiek w Kruszyńnianach *Sabantuj* odbywa się w sierpniu – ze względu na okres wakacyjny i czas wolny<sup>25</sup>. Dziś do Kruszyńnian, oprócz gości z Podlasia i innych regionów Polski, przybywają także Tatarzy z Litwy, Białorusi, Rosji, Niemiec i Ukrainy<sup>26</sup>.

Święto *Sabantuj* nie jest związane z meczetem, aczkolwiek wierni pod przewodnictwem imama biorą udział w modlitwie. *Sabantuj Bajram* charakteryzuje się różnorodnymi formami organizacyjnymi, jest rodzajem festynu, w którym biorą udział miejscowi Tatarzy, a także wszyscy przyjezdni goście, których z roku na rok przybywa coraz więcej<sup>27</sup>. W tym celu przygotowuje się liczne konkursy, pokazy fechtunku, zapasów tatarskich, strzelania z łuku. Organizowane są szarże konne oraz widowiskowe lekcje historii<sup>28</sup>. Wielbicie folkloru tatarskiego mogą zobaczyć tańce i posłuchać pieśni tatarskich w wykonaniu Młodzieżowego Zespołu Pieśni i Tańca „Buńczuk” lub wziąć udział w warsztatach kulinarnych<sup>29</sup>. Wiele form organizacyjnych święta przygotowuje Gospodarstwo Agroturystyczne „Tatarska Jurta” w Kruszyńnianach pod kierownictwem p. Dżennety Bogdanowicz oraz p. Bronisława Talkowskiego, Przewodniczącego Zarządu Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Kruszyńnianach, pełniącego funkcje administracyjne<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> H. Przendziona, *Święto Sabantuj. Impreza ta odbyła się w niedzielę w Kruszyńnianach*, <http://religie.wiara.pl/doc/1171743> [dostęp: 24.03.2017].

<sup>25</sup> Według informacji B. Talkowskiego.

<sup>26</sup> *Sabantuj 2015 w Kruszyńnianach*, <https://isokolka.eu/krynki/12880-sabantuj-2015-kruszyńniany-pelne-gosci-wideo-foto-d> [dostęp: 24.03.2017].

<sup>27</sup> Według informacji B. Talkowskiego.

<sup>28</sup> Według informacji Dż. Bogdanowicz z Gospodarstwa Agroturystycznego „Tatarska Jurta” w Kruszyńnianach; A. Kopeć, *Kruszyńniany mają Sabantuj – wielkie tatarskie święto*, [http://www.poranny.pl/wiadomo\\_sci/sokolka/a/kruszyńniany-maja-sabantuj-wielkie-tatarskie-swieto,10478794/](http://www.poranny.pl/wiadomo_sci/sokolka/a/kruszyńniany-maja-sabantuj-wielkie-tatarskie-swieto,10478794/) [dostęp: 11.03.2017]; *Sabantuj* często jest organizowane pod jakimś hasłem, np. w 2016 roku było ono następujące: „Tatarzy w Polsce i dla Polski”. W ramach tej uroczystości odbyła się rekonstrukcja słynnej bitwy pod Chocimiem z 1621 roku. Były szarże konne i lekcja historii.

<sup>29</sup> *Tatarskie święto Sabantuj w Kruszyńnianach*, <http://bialystok.onet.pl/tatarskie-swieto-sabantuj-w-kruszyńnianach/s4gqx> [dostęp: 11.03.2017].

<sup>30</sup> M. Kosz-Koszewska, *Sabantuj. Najpierw azan, potem azu, a na koniec bitwa*, <http://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,20510734,sabantuj-najpierw-azan-potem-azu-a-na-koniec-bitwa-zdjecia.html> [dostęp: 24.03.2017]; *Sabantuj 2015 w Kruszyńnianach*, <https://isokolka.eu/krynki/12880-sabantuj-2015-kruszyńniany-pelne-gosci-wideo-foto> [dostęp: 24.03.2017]. Z okazji święta p. Bronisław Talkowski otrzymał Złotą Odznakę za Opiekę nad Zabytkami, przyznaną mu przez Ministra Kultury.

W trakcie tego święta można zapoznać się z tradycją, a także obyczajami tatarskimi. Przyjezdni natomiast mogą poznać zabytkowe meczety oraz *miziary* w Kruszynianach i Bohonikach<sup>31</sup>.

Kolejne święto, czyli tatarski Nowy Rok, obchodzone jest również według kalendarza księżycowego. Muzułmanie liczą czas od *hidżry*, czyli ucieczki Muhammada z Mekki do Medyny, która nastąpiła 16 lipca 622 roku według kalendarza gregoriańskiego. Muzułmański Nowy Rok nie ma stałej daty, gdyż kalendarz księżycowy jest krótszy od kalendarza słonecznego<sup>32</sup>, rozpoczyna się pierwszego dnia miesiąca *muharram*, a kończy się okresem pielgrzymek do Mekki (dlatego główne święta islamskie ulegają ciągłym przesunięciom względem kalendarza powszechnego)<sup>33</sup>.

Tatarzy polscy pierwszy dzień roku rozpoczynają w meczetach oraz domach modlitw, zanosząc modły o pomyślność. Wówczas składają sobie życzenia szczęśliwego Nowego Roku. Przewidywanie dokładnej daty święta u muzułmanów jest skomplikowane, gdyż zależy to od momentu, w którym księżyc jest widoczny na niebie, a decyzję o dniach świątecznych podejmują władze religijne<sup>34</sup>. Ci jednak, którzy są zasymilowani z polskim społeczeństwem, Nowy Rok obchodzą 1 stycznia, witając go na różnych spotkaniach oraz balach przy muzyce i szampanie<sup>35</sup>.

Inne święto obchodzone przez polskich Tatarów to *Mewlud Bajram*, czyli uroczysta pamiątka dnia urodzin i śmierci proroka Mahometa. Rano w meczetach wierni biorą udział w modłach, wspominają życie i czyny Proroka, a po południu czas spędzają w gronie rodzinnym<sup>36</sup>.

W cyklu rocznym Tatarzy polscy obchodzą także niezwiązane z religią święta narodowe, jak Święto Niepodległości (11 listopada) oraz Święto Konstytucji 3 Maja, zbierając się w meczetach na nabożeństwie w intencji ojczyzny. Jako że są to dni wolne od pracy, po zakończonych modłach spotykają się na wspólnych biesiadach w „Jurcie

<sup>31</sup> Według informacji Dż. Bogdanowicz.

<sup>32</sup> *Podlascy Tatarzy witają Nowy Rok*, <http://www.radio.bialystok.pl/wiadomosci/index/id/71608> [dostęp: 24.03.2017].

<sup>33</sup> *Polscy muzułmanie rozpoczynają nowy rok*, <http://wiadomosci.onet.pl/religia/polscy-muzulmanie-rozpoczynaja-nowy-rok/be0d1d> [dostęp: 24.03.2017].

<sup>34</sup> H. Przonczono, *Polscy Tatarzy obchodzą Nowy Rok*, <http://info.wiara.pl/doc/397983.Polscy-Tatarzy-obcho-dza-Nowy-Rok> [dostęp: 27.03.2017].

<sup>35</sup> Według informacji Dż. Bogdanowicz oraz J. Aleksandrowicza.

<sup>36</sup> M.M. Dziekan, *Historia i tradycje...*, art. cyt., s. 210.

Tatarskiej” w Kruszynianach albo w kręgu rodziny i najbliższych<sup>37</sup>, co ma charakter integracyjny.

Wszystkich prawowiernych wyznawców islamu obowiązuje odmawianie codziennych modlitw. Niektórzy ograniczają się do modłów w piątek, które odprawiają w meczecie lub domach prywatnych<sup>38</sup>. Jeśli modły odbywają się w meczecie bądź sali modlitw, wierni po ablucji i zdjęciu obuwia zajmują miejsce w rzędach, przy czym kobiety i mężczyźni modlą się osobno. Mężczyźni mają głowy nakryte czapkami, a kobiety, modlące się w osobnym pomieszczeniu, mają także głowy nakryte, ponadto winny być ubrane czysto i skromnie<sup>39</sup>.

Każda wspólna modlitwa piątkowa lub codzienna jest poprzedzona *azanem*, czyli wezwaniem, które głośno recytuje muezzin (pomocnik duchowy imama), stojąc przed meczetem lub wewnątrz pomieszczenia, gdzie odbędzie się nabożeństwo. Aby ogłosić, że wierni są gotowi do modlitwy, śpiewnym głosem recytowany jest tzw. *kamiet*, przy czym wierni są zwrócenii w kierunku Mekki. Następnie modlący się czynią *takbir* – unoszą ręce na wysokość uszu i wypowiadają słowa: *Allah akbar*, po czym przyjmują postawę *qijam* – trzymają prawą dłoń na wysokości pasa i mówią: „Chwała Ci, Boże. Niech będzie pochwalone i błogosławione Twoje imię i najwyższy Twój majestat. Nie ma Boga prócz Ciebie”. Następnie imam recytuje surę *Al-Fatiha* i wybrany werset Koranu. Potem wierni odmawiają na przemian modlitwy, wykonują skłony i pokłony, powtarzając po każdej modlitwie: „Allah jest wielki”<sup>40</sup>. W piątkowych modłach liturgia odbywa się w języku arabskim, natomiast *chutbę*, czyli kazanie, imam głosi w języku arabskim i polskim. Można zauważyć, że niektórzy wierni nie umieją się modlić, zwłaszcza ludzie młodzi, co jest spowodowane nieznaną jęz. arabskiego, przez co modlitwy stają się niezrozumiałe<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Według informacji B. Talkowskiego.

<sup>38</sup> Według informacji Sulejmana Safarewicza z Suchowoli.

<sup>39</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii...*, art. cyt., s. 178.

<sup>40</sup> Na podstawie: M. Taha Żuk (opr.), *Kitab as-Salat*, „Al-Islam”, nr 7-8, 1978; M.Ç. Czachorowski, *Czasopiśmiennictwo tatarskie i muzulmańskie w Polsce w latach 1945-2015*, Wrocław 2015, s. 43-46.

<sup>41</sup> M. Konopacki, *Spoleczność tatarska w Polsce wczoraj i dzisiaj*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2, 1969, s. 24.



## 2. Święta i obrzędy rodzinne

Poza oficjalnymi świętami Tatarzy na Białostocczyźnie obchodzą również święta związane z cyklem życia. Podobnie jak oficjalne święta odmierzają rytm życia całej wspólnoty Tatarów, tak świętowanie wydarzeń związanych z ludzkim życiem oraz „obrzędami przejścia” wyznacza rytm życia jednostki lub rodziny. Obrzędowość rodzinna u Tatarów na Białostocczyźnie jest w zasadzie ogólnoisłamska, choć zawiera wiele lokalnych elementów magicznych<sup>42</sup>. Można w niej jednak, pod warstwami wpływów arabskich, odkryć (szczególnie w obrzędach pogrzebowych i ku czci zmarłych) pewne pozostałości prastarej religii Turków – szamanizmu<sup>43</sup>.

### 2.1. Ślub, małżeństwo

Po oficjalnym zawarciu związku małżeńskiego w Urzędzie Stanu Cywilnego właściwa ceremonia ślubna *nikah* (arab. *nikah*) odbywa się w domu panny młodej. Małżeństwo w islamie jest umową prawną zawieraną w obliczu Boga. Zgodnie z tradycją młodzi stają na kozuchu lub wołoku. Ten zwyczaj tatarski ma charakter praktyki magicznej, która, podobnie jak przy *azanie*, ma zapewnić młodej parze szczęście i dobrobyt<sup>44</sup>. Narzeczonym towarzyszą świadkowie (tzw. *wiekilowie*) po dwóch z każdej strony, a także zaproszeni goście. Chodzi o to, by jak najwięcej ludzi wiedziało, że młodzi zawierają związek małżeński i nie żyją w cudzołóstwie.

Dawniej przed ceremonią ślubną mała uroczystość odbywała się również w domu pana młodego. Po skromnym poczęstunku imam odczytywał modlitwę, oprowadzał młodego i gości trzy razy dookoła stołu<sup>45</sup>. Po zakończeniu ceremonii w domu pana młodego wszyscy udawali się do domu panny młodej. Obecnie nowożeńcy tatarscy są ubrani podobnie jak nowożeńcy polscy, co jest związane z przejmowaniem wzorów zwyczajowych od ludności miejscowej<sup>46</sup>.

Ceremonia ślubna odbywa się w mieszkaniu panny młodej, chociaż coraz częściej śluby odbywają się w meczecie. W mieszkaniu panny młodej ustawia się stół, a na nim zapalone świece, wodę, chleb

<sup>42</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii...*, art. cyt., s. 281.

<sup>43</sup> Tamże, s. 241.

<sup>44</sup> Według informacji J. Aleksandrowicza i B. Talkowskiego.

<sup>45</sup> L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzulmanie w Polsce*, Gdańsk 1997, s. 70.

<sup>46</sup> Według informacji Dż. Gembickiego.

i sól. Za stołem zasiadają imam oraz *wiekilowie*, a z przeciwnej strony na kozuchu baranım staje para młoda. Młodzi najpierw muszą ustalić *mahr* (arab.) – dar ślubny, który wnosı mężczyzna do małżeństwa. Po przemówieniu skierowanym do nowożeńców imam odmawia modlitwy i nakazuje pannie młodej założyć welon. Następnie odmawia kolejne modlitwy, w czasie których młodzi trzymają się za ręce i w charakterystyczny sposób spletają palce, po czym imam podaje im obrączki. Ceremonia ślubu jest prowadzona w języku arabskim, a składanie przysięgi w języku polskim<sup>47</sup>.

Na zakończenie obrzędu zaślubin następuje składanie życzeń – imam jako pierwszy. Dawniej istniały związane z tym przesady: przed składaniem życzeń pannie młodej należało oderwać kawałek welonu lub przynajmniej go dotknąć, a także nie podawać gołej ręki, lecz owiniętą w chustkę, by nie sprowadzić na nowożeńców ubóstwa<sup>48</sup>.

Po zaślubinach, gdy nowożeńcy przechodzą do domu pana młodego, sąsiedzi przygotowują im symboliczne przeszkody na drodze. Młodzi muszą się „wykupić”, składając niewielką opłatę lub dając jakieś drobiazgi<sup>49</sup>.

## 2.2. Narodziny

Narodziny dziecka w społeczności muzułmańskiej są wielką radością. Ojciec spieszy do sąsiadek z chlebem i solą oraz prosi o odwiedzinę położnicy. Sąsiadki przychodzą w „odwiedziny”, przynosząc chleb i sól<sup>50</sup>.

Uroczystość nadania niemowlęciu imienia nosi nazwę *azanu* i jest to symboliczne włączenie dziecka do społeczności muzułmańskiej. Nadanie imienia winno dokonać się jak najszybciej po narodzeniu dziecka. W ceremonii, poza rodzicami, bierze udział dwóch świadków (tzw. rodzice *azanowi*) oraz zaproszeni goście<sup>51</sup>. Obrzęd *azanu* odbywa się w domu rodziców, zwykle po południu.

Przed dokonaniem *azanu* dziecko należy wykąpać oraz przeprowadzić dodatkowe ablucje zgodne z obowiązującymi zasadami. Następnie ubrane niemowlę układa się na stole, gdzie znajduje

<sup>47</sup> Według informacji J. Aleksandrowicza.

<sup>48</sup> Według informacji Ewy Muchli z Białegostoku; M. Kalinowski, *Wierzenia i zwyczajne religijne Tatarów...*, dz. cyt., s. 59-60.

<sup>49</sup> Tamże, s. 60.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Według informacji Dż. Bogdanowicz.

się Koran, chleb i sól oraz zapalone świece. Dawniej kładziono jeszcze miód i ser<sup>52</sup>. Na terenie Białostoczczyzny rozpowszechniony jest zwyczaj układania dziecka z głową skierowaną ku Mekce, na kożuchu, co ma zapewnić bogactwo oraz powodzenie w życiu<sup>53</sup>.

Zaproszony z tej okazji imam odczytuje *nijet* (arab. *nija* intencja *azanu*), czyli modlitwę, oraz trzykrotnie wymawia imię dziecka, by pamiętało je do Dnia Sądu. Następnie, trzymając palec wskazujący prawej ręki niemowlęcia, siedmiokrotnie odmawia *shahadę*, czyli muzułmańskie wyznanie wiary, i do prawego ucha dziecka śpiewa wezwanie na modlitwę – *azan*, a do lewego krótką modlitwę *ikamę* (arab). Ważnie jest to, by dziecko usłyszało *azan* i swoje imię, którym kiedyś będzie wezwane przed Boże Oblicze. Całość rytu *azanowego* przebiega w języku arabskim. Ceremonię nadania imienia kończy uroczyste przyjęcie i składanie życzeń oraz gratulacji<sup>54</sup>.

### 2.3. Śmierć, pogrzeb

Obrzędowość pogrzebowa Tatarów zawiera elementy szamanizmu, czyli starej religii koczowniczych ludów tureckich. Chociaż naleciałości szamańskie są coraz mniej widoczne w obrzędowości pogrzebowej, to jednak znaczenia nabierają elementy wierzeń lokalnych, chrześcijańskich, a czasem pochodzących jeszcze z okresu pogańskiego, przedchrześcijańskiego.

Zgodnie z prawem religijnym Tatar – muzułmanin winien być pochowany w ciągu trzech dni. Po śmierci ciało zmarłego układano na marach zwanych *tabut*. Wcześniej członkowie rodziny lub dalsi krewni, którzy mają dokonać ablucji zmarłego, sami muszą się jej poddać. By nie obciążać rodziny pogrążonej w smutku, najlepiej jest, jeśli czynią to ludzie obcy, zawsze jednak tej samej płci, co zmarły i – co najważniejsze – ciało zmarłego ma być obmyte w całości. Nie może być miejsc niedomytych. Podczas *guślowania*, czyli pełnej ablucji, odmawia się przypisane modlitwy, którym przewodniczy imam zaproszony przez rodzinę zmarłego. On także wydaje dyspozycje, w jaki sposób ma następować przygotowanie zmarłego do pogrzebu<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii...*, art. cyt., s. 241.

<sup>53</sup> Według informacji Dż. Bogdanowicz oraz B. Talkowskiego; A. Smajkiewicz, *Zbiór modlitw*, dz. cyt.; M.M. Dziekan, *Historia i tradycje...*, art. cyt., s. 210.

<sup>54</sup> Według informacji Dż. Bogdanowicz oraz J. Aleksandrowicza.

<sup>55</sup> Według informacji J. Aleksandrowicza; M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generalnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn-Białystok 2013, s. 200.

Po dokonaniu ablucji zmarłemu zatyka się watą nos i uszy, po czym ciało zostaje owinięte w trzy całuny nazywane *sawannami*. Kiedyś istniał zwyczaj, że pod *sawany* wkładano zmarłemu teksty z modlitwami – tzw. *datawary*. Ów zwyczaj jednak zanikł, był bowiem sprzeczny z zasadami islamu<sup>56</sup>. Następnie ciało zmarłego kładzie się do trumny, by łatwiej było je przewieźć na cmentarz, i przykrywa się całunem koloru granatowego bądź zielonego, po czym imam recytuje surę koraniczną, zwaną przez Tatarów *jasieniem* i *duę* – modlitwę, która w tym obrzędzie jest nazywana „wynośną”.

Po tych wstępnych czynnościach następuje nocne czuwanie przy zmarłym, w czasie którego wyłącznie mężczyźni, przy świetle świec, odmawiają odpowiednie modlitwy. Odwiedzający zmarłego krewni i znajomi składają przy nim ofiary pieniężne dla opłacenia osób wynajętych do modlitwy<sup>57</sup>.

Najważniejszym momentem przedpogrzebowego przygotowania jest odmawianie *deurów*, czyli modlitw za opuszczone przez zmarłego modlitwy oraz nieprzestrzegane posty ramadanowe. Po skończeniu modlitw uczestnicy obrzędu częstowani są napojem zwanym *syłą*, czyli wodą z miodem, a modły kończy wspólne obmycie rąk<sup>58</sup>.

W trakcie eksportacji zmarłego na cmentarz funkcjonują pewne przesady. Członkowie orszaku pogrzebowego nie mogą przebiegać drogi ani patrzeć w okna. Z kolei imam, który prowadzi kondukt, nie może spoglądać za siebie. Złamanie tych nakazów mogłoby wywołać wzrost umieralności we wspólnocie. Kobiety pozostające w domu nie mogą podczas pogrzebu wyglądać przez okna, aby nie sprowadzić śmierci na członków rodziny<sup>59</sup>.

Według tradycji tatarskiej groby na cmentarzu są kopane w kierunku zachodnio-wschodnim. Dawnej kopano je z boczną niszą na tyle wysoką, aby zmarły mógł usiąść, gdy przybędą do niego aniołowie ciemności Nakir i Munkar w celu osądu nad dobrem i złem, jakie zmarły uczynił w czasie ziemskiego życia.

Po dotarciu na cmentarz mężczyźni ustawiają się w trzech rzędach nad grobem i – zwróceniu w kierunku południowym – pod przewodnictwem imama odśpiewują wersety Koranu. Następnie przed

<sup>56</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii...*, art. cyt., s. 245; P. Borawski, *Folklor ludności tatarskiej*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2, 1981, s. 119.

<sup>57</sup> Według informacji E. Muchli.

<sup>58</sup> P. Borawski, *Folklor ludności...*, art. cyt., s.113; tenże, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 71.

<sup>59</sup> Według informacji S. Safarewicza; P. Borawski, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 70-71.

samym złożeniem zmarłego do grobu odmawiają modlitwę zwaną *dżanaza*, po czym czterech Tatarów na wąskich ręcznikach opuszcza ciało zawinięte w całuny do ziemnego grobu. Po obłożeniu ciała deskami czterej mężczyźni, trzymając nad dołem rozpostarty całun, odmawiają modlitwę *tabarek-al-azi*. Nieboszczyk powinien być ułożony głową ku zachodowi, a nogami na wschód i według tatarskiej tradycji z twarzą skierowaną ku Mekce, czyli na południe<sup>60</sup>.

Po polaniu grobu wodą imam prosi zebranych, by oddalili się na 40 kroków od mogiły. Sam pozostaje na miejscu, odczytuje modlitwę *tałkyn*, a następnie udziela zmarłemu rad oraz wskazówek na życie wieczne<sup>61</sup>. Wokół usypanej mogiły okłada się kilka rzędów kamieni, jeden na drugim, przy czym liczba kamieni w każdym rzędzie powinna być nieparzysta. Na grobie umieszcza się też dwa kamienie naprzeciw siebie – jeden (większy) u wezłowania, na którego grzbiecie wypisane są: imię i nazwisko oraz data śmierci, a drugi (mniejszy) w nogach. Stare groby w Kruszynianach czy Bohonikach, jak i w innych miejscach (w Warszawie, Studziance i Lebiedziewie), miały prosty kształt, podobny do bliskowschodnich<sup>62</sup>. Współczesne grobowce prawie niczym nie różnią się od chrześcijańskich. Na tablicach wypisane są: imię i nazwisko zmarłego, data śmierci oraz symbole religijne – półksiężyc i gwiazda<sup>63</sup>.

Po zakończeniu wszystkich obrzędów rodzina zmarłego rozdaje uczestnikom pogrzebu *sadogę*. Czasem ten zwyczaj przybiera formę stypy przy grobie zmarłego. Zwyczaj żałoby przewiduje odmawianie *jasieni* albo *kuranów* przez 40 dni. Natomiast w 40. dzień rodzina zaprasza do domu imama i odmawiane są odpowiednie wersety Koranu jako prośba do Boga o odpuszczenie grzechów. Na zakończenie okresu żałoby rodzina organizuje stypę, w czasie której podawane są tradycyjne potrawy, *halwa* oraz *sadoga* w formie słodkich bułeczek.

Wśród Tatarów istniał także zwyczaj (tzw. przykład) pozostawiania pożywienia na grobach zmarłych najczęściej w porze modlitw zaduszkowych. Ten zwyczaj był zapewne reliktem tureckich zwyczajów szamańskich znanych jako karmienie dusz. Zresztą podobny

<sup>60</sup> Tamże, s. 71; *Pożegnanie zmarłego*, <http://tataria.eu/index.php/tradycje/podmenu-tradycje-rodzinne/16-gul-pochowanie-zmarego> [dostęp: 20.03.2017].

<sup>61</sup> P. Borawski, *Folklor ludności...*, art. cyt., s. 118.

<sup>62</sup> *Tatarskie cmentarze (mizary)*, <http://www.polskaniezwykla.pl/web/place/6054,lebiedziew-najstarszy-tatarski-nagrobek-w-polsce.html> [dostęp: 20.03.2017].

<sup>63</sup> Według informacji Dż. Gembickiego; obserwacja własna na cmentarzu w Kruszynianach dn. 17.03.2017; P. Borawski, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 72.

zwyczaj istniał także na Litwie i Białorusi jako *dziady*. Obecnie Tatarzy dość często odwiedzają cmentarze w czasie różnych świąt. Także w czasie chrześcijańskiej uroczystości Wszystkich Świętych i Dnia Zadusznego przychodzą na cmentarze, by się pomodlić. Nie zapalają światła na grobach, lecz składają kwiaty<sup>64</sup>.

### Zakończenie

Świętowanie i obrzędowość tatarska w procesie asymilacji zaczerpnęły niektóre elementy z chrześcijańskiej religijności ludowej. Przejawem uszanowania tradycji niemuzułmańskiej przez Tatarów polskich jest wspólne świętowanie. W rodzinach mieszanych Tatarzy – muzułmanie oraz katolicy lub prawosławni święta spędzają razem. Jak mówią respondenci, Tatarzy ubierają choinki w czasie Bożego Narodzenia, przygotowują prezenty, wspólnie spędzają wieczór wigilijny, łamią się opłatkiem i składają sobie życzenia<sup>65</sup>. Na Wielkanoc malują jajka, święcą pokarmy, a w poranek wielkanocny spotykają się na śniadaniu przy świątecznym stole. Tatarzy czas świąteczny spędzają w rodzinach lub w szerszym gronie, np. na wspólnej biesiadzie w „Tatarskiej Jurcie”. Podobnie witanie (chrześcijańskiego) Nowego Roku organizują Tatarzy i ludzie miejscowi, gromadząc się na wspólnych balach sylwestrowych. Uczestnicy bawią się przy tatarskiej muzyce, wspólnie tańczą, racząc się specjałami kuchni tatarskiej. W czasie wesela przygotowują „bramy”, by podczas przejazdu młodej pary do domu otrzymać podarunki. Także w czasie świąt tatarskich bliscy i sąsiedzi niemuzułmanie biorą udział w obrzędach, np. *Kurban Bajramie*, pogrzebie czy weselu<sup>66</sup>.

Tatarzy przejęli także wiele przesądów od miejscowej ludności – nie pracowali na polach w pierwszą środę po Wielkanocy oraz po Zielonych Świątach, aby ustrzec przed gradem swoje zasiewy. Nie dawali też krowom jeść w dzień św. Jana, by nie straciły mleka. Podobnie *Kurban Bajran* był przykładem dla niemuzułmanów, by zabić barana „na sposób tatarski” – jako ofiarę w przypadku trwającej suszy. Bardzo często korzystano także z pomocy tatarskich zaklinaaczy i znachorów (*fałdziejów*), a wiara w skuteczność ich zabiegów mogła wynikać z przekonania, że mają oni kontakty z siłami wyższymi<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Według informacji Dż. Gembickiego z Kruszynian; obserwacja własna na cmentarzu w Kruszynianach.

<sup>65</sup> Według informacji Dż. Bogdanowicz i Dż. Gembickiego.

<sup>66</sup> J. Nikolajew, *Praktyki religijne Tatarów...*, art. cyt., s. 248.

<sup>67</sup> Według informacji B. Talkowskiego.

Jak widać, w sferze obrzędowości Tatarzy przejęli wiele elementów miejscowej kultury, aczkolwiek tradycje tatarskie w mniejszym stopniu oddziaływały na kulturę „przyjmującą”. Życie religijne jest nadal istotnym czynnikiem łączącym Tatarów polskich, którzy biorą także udział w modlitwach ekumenicznych o pokój i sprawiedliwość w świecie<sup>68</sup>. Mimo dążenia starszego pokolenia do zachowania odrębności etnicznej, młode pokolenie szybko asymiluje się do kultury lokalnej. Zwłaszcza wśród Tatarów z byłego Związku Radzieckiego, osiedlonych w różnych regionach Polski, wielu zatraciło już swoją tożsamość i ciągłość kulturową.

Zachowując ducha patriotyzmu, Tatarzy są świadomi faktu, że asymilacja niesie niebezpieczeństwo utraty tożsamości kulturowej. I chociaż dzisiaj nie znają języka tatarskiego i posługują się językiem polskim, z wielką pieczołowitością dbają o swoje tradycje<sup>69</sup>. Utrzymaniu tożsamości narodowej ma służyć także powstające Centrum Edukacji i Kultury Muzułmańskiej Tatarów Polskich w Kruszynianach. Będzie ono promować zabytki i kulturę tatarską, wspierać imprezy kulturalne społeczności tatarskiej, a także przyczyniać się do poznawania dziedzictwa kulturowego Tatarów. Wraz z Muzułmańską Gminą Wyznaniową w Kruszynianach centrum będzie prowadzić warsztaty na poziomie akademickim oraz międzykulturowe konferencje dla studentów uczelni wyższych, co zapewne przyczyni się do utrzymania tożsamości etnicznej oraz kulturowej polskich Tatarów.

~•~

JÓZEF WĘCŁAWIK SVD

### **Świętowanie u Tatarów polskich na Białostocczyźnie**

#### **Streszczenie**

Świętowanie u Tatarów polskich mieszkających na Białostocczyźnie spełnia ważną funkcję religijną, ale także integracyjną. Żyjący od ponad 600 lat na terenie Polski północno-wschodniej Tatarzy zachowali swoją odrębność religijną i świadomość etyczną, aczkolwiek poddawani są procesowi asymilacji oraz przejmowania wzorców kulturowych od ludności miejscowej. Tatarzy mają mocną

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> M.M. Dziekan, *Historia i tradycje...*, art. cyt., s. 220-223; według informacji B. Talkowskiego. W utrzymywaniu tożsamości religijnej i kulturowej służą różne wydawnictwa, jak np.: „Rocznik Tatarów Polskich”, „Przegląd Tatarski”, „Życie Tatarskie”, publikacje książkowe, a także tatarskie strony internetowe.

świadomość obywatelską, uważając Polskę za swą ojczyznę, co wyrażają także w świętowaniu uroczystości państwowych. Święta doroczne oraz rodzinne spędzają w rodzinach, a także w kręgach osób bliskich, sąsiadów, znajomych. Z uszanowaniem odnoszą się do świąt chrześcijańskich, zwłaszcza w rodzinach mieszanych. Ważnym środowiskiem integracyjnym w Kruszyńnianach jest niewątpliwie otwarte środowisko „Jurty Tatarskiej”. Stanowi ono miejsce spotkań i umacniania tożsamości tatarskiej. W najbliższej perspektywie czasowej istotne stanie się także Centrum Edukacji i Kultury Muzułmańskiej Tatarów Polskich.

**Słowa kluczowe:** asymilacja kulturowo-religijna, Centrum Edukacji i Kultury Muzułmańskiej Tatarów Polskich, „Jurta Tatarska”, Kruszyńniany, święta religijne, święta rodzinne, Tatarzy polscy.

JÓZEF WĘCLAWIK SVD

### **Feasts among Polish Tatars in Białystok region**

#### **Abstract**

Feasts play important role in the lives of Polish Tatars in Białystok region in north-eastern Poland. They help uphold their religion and integrate with wider society. Tatars have been present there for more than 600 years. They preserve their religion and culture, even amidst the process of assimilation by the local culture. They have a very strong civic identity, call Poland their homeland and observe national feasts. They spend annual and family feasts with their families, friends and neighbours. They respect Christian holy days - especially in mixed marriages. “Jurta Tatarska” in Kruszyńniany serves as an important centre for the integration and consolidation of the Tatar identity. Another important centre is going to be Centrum Edukacji i Kultury Muzułmańskiej Tatarów Polskich (Polish Tatars’ Centre for the Education and Muslim Culture).

**Keywords:** Polish Tatars, religious feasts, family feasts, cultural and religious assimilation, Kruszyńniany, Jurta Tatarska, Centrum Edukacji i Kultury Muzułmańskiej Tatarów Polskich.



## **Małżeństwa tatarskie w parafii muzułmańskiej w Studziance w świetle zachowanych akt metrykalnych z lat 1798-1911**

Tatar marriages in the Muslim parish in Studzianka  
in the light of the parish registers 1798-1911

*Łukasz Węda*

lukasweda@o2.pl

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach



Historyk-archiwista, animator kultury, maratończyk, łucznicz, doktorant na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach, prezes Stowarzyszenia Rozwoju Miejscowości Studzianka, redaktor naczelny kwartalnika *Echo Studzianki*. Prelegent licznych konferencji naukowych, autor artykułów naukowych, publicystycznych i popularnonaukowych. Zainteresowania badawcze: Tatarzy, epoka napoleońska.

Przybycie Tatarów do Studzianki datujemy na II połowę XVII wieku, kiedy to Jan III Sobieski osadził ich w okolicach ówczesnej Białej Radziwiłłowskiej (obecnie Podlaskiej). Osadnictwo tatarskie na początku miało charakter wojskowy<sup>1</sup>.

### **1. Początki parafii tatarskiej w Studziance. Imamowie**

Z powodu niedostatku i nieuregulowanej sytuacji prawnej wyznawców islamu w Rzeczypospolitej Obojga Narodów kilka chorągwi w 1672 r. zbuntowało się i przeszło na stronę turecką. Wydarzenie

<sup>1</sup> Zob. J. Sobczak, *Tatarzy w służbie Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku. Studium historycznoprawne*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. 39, z. 1, 1987, s. 41-69.

to historiografia określa mianem *buntu Lipków*. Lipkami w XVII w. nazywano głównie Tatarów z Wołynia i Podola. By pozyskać do wojska koronnego i litewskiego rozgoryczonych Tatarów, późniejszy zwycięzca spod Wiednia w porozumieniu z sejmem przywrócił Tatarom dawne prawa przysługujące na mocy konstytucji sejmowych z lat 1607, 1611, 1628, 1670, 1673, 1678<sup>2</sup>. W zamian za zaległy żołąd król Jan III Sobieski 12 marca 1679 r. przywilejem przyznał włości w ekonomii brzeskiej Tatarom z oddziałów rotmistrza Samuela Murzy Koryckiego. Były to wsie Lebedziew i Małaszewicze w ekonomii brzeskiej oraz kilka wsi w ekonomii kobryńskiej. Dokument ten nadawał rotmistrzowi Danielowi Szablowskiemu włości w Małaszewiczach, zaś rotmistrzowi Samuelowi Romanowskiemu wraz z żoną Reginą z Kieńskich ziemie w Studziance - wsi położonej w kluczu łomaskim, ekonomii brzeskiej<sup>3</sup>. W tym samym czasie w ekonomii grodzieńskiej osadzono rotmistrza Bohdana Kieńskiego, Gazę Sieleckiego i Oleyowskiego, którzy otrzymali wsie Bohoniki, Drahle i Malawicze Górne. Król potwierdził jednocześnie prawa Tatarów. Następni królowie nadawali wyznawcom islamu kolejne posiadłości w okolicy kilkunastu kilometrów od Studzianki. Otrzymali dobra w miejscowościach: Małaszewicze Wielkie, Małaszewicze Małe, Trojanów, Połoski, Woroniec, Wólka Kościeniewicka, Koszoły, Ortel (dawny Wortel), Bokinka (zwana tatarską), Kościeniewicze. W zamian za włości Tatarzy zwolnieni byli od czynszów, a płacili jedynie podatki uchwalone przez sejm dla szlachty oraz mieli pełnić służbę wojskową.

Przedmiotem analizy historyczno-demograficznej niniejszego artykułu są związki małżeńskie Tatarów zawierane w parafii muzułmańskiej w Studziance od 1798 do 1911 roku. Podstawę źródłową stanowią zachowane księgi metrykalne z zasobów Archiwum Państwowego w Lublinie<sup>4</sup>. Zespół akt Parafii Mahometańskiej<sup>5</sup> w Studziance stano-

<sup>2</sup> *Volumina legum przedruk zbioru praw*, t. VI, Petersburg 1860, s. 163.

<sup>3</sup> J. Wiśniewski, *Osadnictwo tatarskie w sokólskiem i na północnym Podlasiu*, „Rocznik Białostocki”, nr 16, 1989, s. 325-405; K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów hospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV-XVIII w.*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. VIII, 2003, s. 105.

<sup>4</sup> Księgi metrykalne od 1798 do 1854 roku zostały zmikrofilmowane - mikrofilm 386214-386258. Pozostałe są udostępniane w formie tradycyjnej.

<sup>5</sup> Prawidłowo: „Parafii Muzułmańskiej w Studziance”. Nazwa „mahometanie” jest błędnie używana od lat w dokumentach i publikacjach. Muzułmanie wierzą w Allaha. *Shahada*, czyli muzułmańskie wyznanie wiary, głosi: *La ilaha illa Allah Muhammadu-r-rasul Allach* („Nie ma bóstwa prócz Boga Jedynego, a Muhammad jest Jego Prorokiem”). Zatem należy używać sformułowań: „komentarz muzułmański” lub „tatarski”, „muzułmanie”, „meczet muzułmański” itd.

wi bogate źródło wiedzy o narodzinach, zaślubinach i zgonach od końca XVIII wieku do 1911 roku. Słusznie wskazywał pionier badań nad Tatarami regionu bialskiego, prof. Arkadiusz Kołodziejczyk, na potrzebę opracowania ksiąg urodzeń, małżeństw i zgonów diaspory tatarskiej. Jako pierwszy pisał on o społeczności tatarskiej Studzianki, dając podwaliny pod dalsze badania<sup>6</sup>. W dotychczasowych publikacjach jeszcze nikt nie analizował małżeństw zapisanych w metrykach studziańskich. Księgi metrykalne są utrwalonym świadectwem funkcjonowania ludności tatarskiej w Studziance i okolicy. Poprzez informacje z zapisów metrykalnych i uszeregowanie ich w czasie dokonana została w niniejszym artykule synteza statystyczna zawartych związków małżeńskich w latach 1798-1910. Analizę zakończono na roku 1910, w którym odnotowany został ostatni wpis dotyczący zawartego małżeństwa. Z lat późniejszych nie zachowały się księgi dotyczące małżeństw parafii muzułmańskiej w Studziance. W omawianym czasie w świetle zapisów w księgach metrykalnych parafią administrowało siedmiu imamów. Pierwszy z nich, Eliasz Oleykiewicz, urodzony w 1740 roku jest najstarszym w zachowanych źródłach spośród wszystkich imamów studziańskich. Posiadał niewielki skrawek gruntu rolnego w Studziance<sup>7</sup>. Pełnił on swą posługę do 1805 roku, kiedy to przekazał swoje obowiązki Aleksandrowi Okmińskiemu (1746-1826). Eliasz Oleykiewicz zmarł 19 kwietnia 1810 roku w wieku 80 lat. Jak zapisano w księdze metrykalnej przyczyną śmierci duchownego tatarskiego była starość<sup>8</sup>. Trzech imamów w omawianym okresie pocho-

Zobacz szerzej: I. Krasicki, *Ideologia islamu*, Warszawa 1981, s. 59-60; J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 25-26.

<sup>6</sup> A. Kołodziejczyk jest autorem kilku prac: *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII-XX wieku*, Siedlce 1997; *Tatarskie cmentarze w Lebedziewie i Studziance*, „Prace Archiwalno-Konserwatorskie na terenie województwa siedleckiego”, z. 3, 1982, s. 22-32; *Tatarzy i ich cmentarze*, „Spotkania z Zabytkami”, nr 6, 1986 s. 16-18; *Cmentarze muzułmańskie w Polsce*, Warszawa 1998, s. 12-94; *Obrzędy pogrzebowe i kult zmarłych Tatarów litewsko-polskich na południowym Podlasiu (1679-1915)*, [w:] A. Kołodziejczyk, A. Stawarz (red.), *Kultura ludowa Mazowsza i Podlasia. Studia i materiały*, t. II, Warszawa 1997, s. 57-72; *Dwa XIX-wieczne testamenty tatarskie z Podlasia*, „Rocznik Białkopodlaski”, 1997, t. V; *Cmentarze muzułmańskie w Polsce*, Warszawa 1998; *Tatarzy regionu białkopodlaskiego w XVII-XX w.*, [w:] T. Krawczak, T. Wasilewski (red.), *Z nieznannej przeszłości Białej i Podlasia*, Biała Podlaska 1990; *Przyczynek do historii Tatarów białskich. Księga małżeństw, urodzin i zgonów gminy mahometańskiej w Studziance ze zbiorów AP w Lublinie*, „Archeion”, t. LXXX, 1986, s. 221-230.

<sup>7</sup> S. Dziadulewicz, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929, s. 243.

<sup>8</sup> Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej APL) *Akta parafii innych wyznań z woj. lubelskiego - zbiór szczątków zespołów sygn. 109/5/1 s.39a*. Dostępne rów-

dziło z rodziny Okmińskich. Aleksander Okmiński pełnił obowiązki duchownego parafii w Studziance w latach 1805-1826. W okresie od 1826 roku do 1836 roku funkcję tę piastował Maciej Okmiński. Po nim imamem do 1870 roku był Eliasz Okmiński. W kolejnych latach imamami byli jeszcze Jakub Bajraszewski<sup>9</sup> i Józef Dąbrowski<sup>10</sup>, Mustafa Lisowski do 1898, a po nim do 1921 roku Maciej Bajrulewicz, uważany za ostatniego duchownego parafii muzułmańskiej w Studziance<sup>11</sup>.

Na obecnym etapie badań nie znamy okoliczności i czasu powołania parafii studziańskiej. Pierwsza wzmianka o parafii znajduje potwierdzenie w źródłach w II poł. XVIII wieku. Zakres terytorialny pracy wyznaczają granice parafii studziańskiej, które trudno sprecyzować. Wiemy, że była to jedyna parafia w okolicy. Najbliższym terytorialnie ośrodkiem wyznawców islamu, gdzie funkcjonowała świątynia muzułmańska, były oddalone o ok. 300 km od Studzianki, Winksznupie k. Augustowa. Warto zaznaczyć, że w XVIII wieku Tatarzy posiadali najwięcej majątków w okolicach Białej w Studziance, Koszołach, Ortelu i Małaszewiczach.

Parafia stanowiła jedyną autonomiczną jednostkę organizacyjną religii Tatarów. Trudno jednoznacznie określić ogólną liczbę Tatarów mieszkających w okolicach Białej. Dlaczego ludność tatarska grupowała się wokół Studzianki? Świątynia funkcjonowała do 1915 roku, kiedy to została spalona przez wojska kozackie. Na obecnym etapie badań możemy przypuszczać, że świątynia zbudowana została najprawdopodobniej po 1679 roku. Pierwsze potwierdzenie w źródłach o funkcjonowaniu meczetu znajdujemy w księgach metrykalnych parafii muzułmańskiej w Studziance z II poł. XVIII w. To tutaj znajdowała się muzułmańska parafia dla Podlasia i Litwy, wokół której skupiało się życie religijne i społeczne Tatarów<sup>12</sup>. Tatarzy założyli po

niez jako mikrofilmy APL 386214.

<sup>9</sup> Odnotowuje go wpis w 1872 roku sygn. APL 1800/0/2.5/74, s. 65.

<sup>10</sup> Tamże, s. 66-67.

<sup>11</sup> Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, sygn. 14/0/1481, s. 4; Ł. Węda, *Parafia muzułmańska w Studziance-zarys dziejów (1679-1915)*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, t. V, z. 2007, s. 17-29; Ł. Węda, *Rękopisy imama Macieja Bajrulewicza – źródło do dziejów badań nad Tatarami regionu białkopodlaskiego*, „Podlaski Kwartalnik Kulturalny”, nr 4, 2006, s. 46-54.

<sup>12</sup> Meczet w Studziance znajdował się w centrum miejscowości na miejscu, gdzie obecnie znajduje się szkoła podstawowa. W 1921 roku imam Maciej Bajrulewicz aktem darowizny przekazał plac po meczecie pod budowę szkoły porządkowy w języku polskim, 21 listopada 1921 roku, zob. Ł. Węda, *To co pozostało po Tatarach*, „Echo Studzianki”, nr 2 (24), 2015, s. 14-15 (kopia w zbiorze

osadzeniu się mizar, czyli cmentarz tatarski. Nekropolia, choć nieczynna od czasów II wojny światowej, przetrwała do dnia dzisiejszego.

## 2. Cechy wpisów w księgach metrykalnych

Prowadzenie ksiąg metrykalnych w parafii muzułmańskiej było uregulowane przepisami państwowymi. Praktyka prowadzenia przez duchownych ksiąg metrykalnych jest konsekwencją uchwał Synodu Trydenckiego (1545-1563) oraz przepisów Rytuálu Rzymskiego z 1614 roku<sup>13</sup>. W zaborze austriackim, do którego należała początkowo Studzianka po 1795 roku, władze austriackie dekretem 21 października 1796 r. zobowiązywały proboszczów (w tym przypadku imamów) do nowego prowadzenia ksiąg parafialnych rejestrujących narodziny, zawierane małżeństwa i zgonu w danej społeczności. Imamowie pełnili więc rolę urzędników stanu cywilnego.

Metryki ślubów parafii muzułmańskiej w Studziance zachowane od 1798 roku zawierają informacje o dacie ślubu (dzień, miesiąc, rok), imieniu i nazwisku pana młodego. Według tego schematu zapisywano imię i nazwisko pary młodej oraz dane personalne dwóch męskich świadków. Po 1811 roku dodawano w zapisach ksiąg metrykalnych także następujące informacje: stan społeczno-zawodowy pana młodego, stan cywilny państwa młodych, miejsce zamieszkania świadków. Odnotowywano również godzinę zawarcia małżeństwa.

Wpisy małżeństw w księdze z lat 1798-1810 sporządzały imamowie w formie tabelarycznej, gdzie podawano podstawowe informacje o zawierających związek małżeński. Po zapoznaniu się z materiałem źródłowym można dostrzec zmiany w sposobie dokonywania zapisów po 1810 r. Związane to było przede wszystkim ze zmianą prawa. Zmieniali się imamowie, a co za tym idzie charakter pisma i forma dokonywania zapisów. Każdy imam miał swoją formułę, nie odbiegającą jednak od przyjętych zasad. 18 listopada 1825 roku władze rosyjskie w Królestwie Polskim wydały przepisy mówiące o tym, jakie treści powinny zostać zamieszczone przy zawieraniu małżeństw<sup>14</sup>. Kolejna zmiana nastąpiła od 1838 roku, kiedy to wprowadzono datację aktów według obowiązującego w Cesarstwie Rosyj-

rach autora).

<sup>13</sup> W. Froch, *Księgi metrykalne jako ważne i ciekawe źródło historyczne*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej, Memoranda”, nr 2, 1999, s. 381-389; B. Kumor, *Metryki parafialne w archiwach diecezjalnych*, KHKM, nr 1, R. 14, 1966, s. 65-67.

<sup>14</sup> Zawieranie aktu małżeństwa normował Kodeks Cywilny Królestwa Polskiego, Dział III „O Aktach Małżeństwa” art. 106-130, s. 62-77.

skim kalendarza juliańskiego. W tym datowaniu występuje kilkanaście dni różnicy w stosunku do kalendarza gregoriańskiego. Dziennik Praw Królestwa Polskiego normował funkcjonowanie ksiąg metrykalnych. Każdy akt Stanu Cywilnego będzie pisany „na dwie ręce”. Jedna księga pozostawała w parafii, a druga co roku była oddawana do Archiwum Hipotecznego. Przepisy normowały też konieczność rozdziału każdego rodzaju akt: urodzenia, małżeństwa i zgonu do oddzielnej księgi<sup>15</sup>. Dokonujący wpisów był zobligowany do paginacji każdej strony założonej księgi. Na końcu księgi należało umieścić poświadczenie o liczbie kart<sup>16</sup>.

W świetle adnotacji z wszystkich zachowanych ksiąg metrykalnych z lat 1798-1911 w parafii w Studziance zawarto 131 małżeństw. Wpisy były dokonywane przez imamów w języku polskim, a od 1867 roku po rosyjsku. Warto wspomnieć o występujących lukach w dacie przy wpisach małżeństw. W omawianym okresie były lata, w których nie odnotowano żadnego aktu zawarcia małżeństwa, tj. 1824, 1828-29, 1844, 1846-47, 1849, 1854, 1859-1861, 1863, 1866, 1871, 1874-1875, 1881-1882, 1886, 1889, 1892, 1894-1898, 1900, 1903-1905, 1907-1908.

Najwięcej małżeństw zawarto w 1801 i 1818 roku, kiedy imamowie Elias Oleykiewicz i Aleksander Okmiński dokonali wpisu zawarcia małżeństwa dla pięciu par w każdym roku. Struktura zapisu zawartych małżeństw przechodziła przeobrażenia. W latach 1798-1810 praktykowana była wspomniana tabela, w której wpisywano imię i nazwisko oblubieńca i oblubienicy, wiek, datę zawarcia ślubu. Zamieszczano także numer domu, stan cywilny i wyznanie. Od 1811 roku akt zawarcia małżeństwa rozpoczynał się wpisem zapowiedzi – zazwyczaj były dwie, sporadycznie tylko jedna. Zapowiedzi z biegiem lat ograniczono do wzmianki w samym akcie, że takowe miały miejsce. Zazwyczaj akt rozpoczynał się formułą określającą miejsce i datę zawarcia związku. W dalszej części formuły wspomniane są daty zapowiedzi. Imam pytał parę, czy chce zawrzeć związek małżeński. Gdy każda ze stron odpowiedziała, że taka ich jest wola, imam w imieniu prawa ogłaszał, że zostali połączeni węzłem małżeństwa. Następnie w końcowej części aktu wymieniani są świadkowie ceremonii. Z czasem formuła zapisu uległa zmianie i świadkowie występowali na początku wpisu. Imam zamieszczał na zakończenie pisanego dokumentu formułę, że akt niniejszy stawającym został odczytany i przez świadków podpisany. Nie zawsze pod aktem widniały podpisy nowożeńców. Zdarzali się

<sup>15</sup> Dziennik Praw Królestwa Polskiego Dział I t.10, s. 41-42. Rozdział IV O aktach Stanu Cywilnego, art. 72.

<sup>16</sup> Tamże, s. 42-43.

niepiśmienni małżonkowie. Wtedy pod aktem zawsze widniał podpis imama. Od 1835 roku pod aktami zawarcia małżeństwa imam zapisywał formułę o pozwoleniu rodziców na zawarcie związku. Od tamtego czasu często też występowała następująca formuła: „tamowanie małżeństwa nie zaszło, małżonkowie nowi oświadczyli, iż umowy przedślubnej prywatnie ani urzędowo między sobą nie zawierali”<sup>17</sup>. Świadczyło to o braku jakichkolwiek przeciwskażeń do zawarcia związku.

W latach 40. XIX wieku w zapisach ksiąg metrykalnych parafii studziańskiej dostrzega się gwałtowny spadek liczby zawieranych związków małżeńskich. Spowodowane to było panującą w Europie sytuacją gospodarczą. Teren Królestwa Kongresowego dotknęły klęski głodu i epidemie. Warto wspomnieć, że epidemia cholery zaatakowała obszar Rosji w 1847 roku i objęła sąsiadujące z Kongresówką ziemie, a także rozprzestrzeniła się na terenach leżących w głębi zachodniego cesarstwa. Nieco podobna sytuacja miała miejsce w 1849 roku w guberni lubelskiej, skąd epidemia wzięła początek<sup>18</sup>.

### 3. Małżeństwa tatarskie w liczbach

#### 3.1. Pochodzenie małżonków

Analiza zachowanych wpisów dotyczących małżeństw tatarskich wskazuje na to, że narzeczeni pochodzili z różnorodnych miejscowości spoza regionu Studzianki. Dane w księgach metrykalnych od roku 1811 do 1910 roku wskazują pochodzenie terytorialne małżonków. Poprzednie metryki nie podawały tej informacji. Z odnotowanych w tych latach 110 wpisów w 22 zawartych związkach kawalerowie pochodzili ze Studzianki. Imamowie odnotowali siedmiu kawalerów z Ortele Królewskiego, czyli miejscowości sąsiadującej ze Studzianką. Czterech wstępujących w związek małżeński pochodziło z Małaszewicz Wielkich oddalonych 20 km od Studzianki. Dwóch żeniących się Tatarów wywodziło się z Małaszewicz Małych Trojanowa (17 km od Studzianki), Brześcia (35 km), Bohonik (210 km), Mińska (480 km), Nowogródka (315 km). Ponadto odnotowano po jednym oblubieńcu wstępującym w związek małżeński z najbliższej okolicy Studzianki, tj. Koszoł, Kościeniewicz, Lebidziewa, Kostomłot, Michałkowa, Połosek, Stawek,

<sup>17</sup> APL, *Akta stanu cywilnego Gminy Mahometańskiej w Studziance*, sygn. 1800/0/2.5/50, s. 20.

<sup>18</sup> F. Dorobek, *Epidemia cholery w Królestwie Polskim i guberni płockiej w 1848*, „Notatki Płockie”, nr 24/1-98, 1979, s. 27.

Trojanowa. Warto wymienić inne miejscowości, w których mieszkali mężczyźni wstępujący w związki małżeńskie w parafii muzułmańskiej w Studziance: Wola Chomejowa w powiecie łukowskim, Suchanie w powiecie włodawskim, Mierzvice, Kruszyniany, Mariampol, Łowczyce, Szyłańce, Wilno. Żeniący się Tatarzy pochodzili z terenów powiatów: kałwaryjskiego, oszmańskiego, sokólskiego, trockiego, lidzkiego, guberni wileńskiej i augustowskiej oraz obwodu sejneńskiego, oddalonych niekiedy o kilkaset kilometrów od Studzianki.

Zdecydowaną większość kobiet (29) wstępujących w związki małżeńskie, uwiecznione w księdze przez imamów z parafii w Studziance, stanowiły panny ze Studzianki. Inne pochodziły z Małaszewicz Małych (12), z Ortel Królewskiego (7), z Małaszewicz Wielkich (6), z Lebidziwa (5), z Trojanowa (4), z Kościeniewicz (3), z Połosek (3), z Michałkowa (2). Inne zawierające związki w parafii w Studziance mieszkały m.in. w Terespolu, Kolembrodach, Rudnie, Kruszynianach, Mariampolu, Sokółce czy Słonimiu. Związki małżeńskie były zawierane w różnych miejscowościach, o czym mówiły formuły rozpoczynające wpis w księgach metrykalnych. Imam zaczynał zapis od słów „działo się w wsi lub miejscowości” i dalej wymieniane były miejscowości, np. takie jak Studzianka, Wólka Kościeniewicka, Małaszewicze Małe, Michałków, Brześć czy Kobryń. Duchowny tatarski jeździł z posługami do swoich wiernych, udzielając im ślubów. Pełnił rolę urzędnika stanu cywilnego w terenie. Można stwierdzić, że imam był instytucją obwoźną.

W parafii studziańskiej najwięcej było związków małżeńskich zawierano wewnątrz społeczności lokalnej, tj. między przedstawicielami Studzianki i sąsiednich miejscowości. Analiza adnotacji w metrykach wykazuje, że małżeństwa często zawierali mieszkańcy Studzianki i Ortela Królewskiego. Panny wychodziły zaś najczęściej za sąsiadów ze swojej rodzinnej miejscowości. Świadczyło to o istnieniu silnych więzi rodzinnych i towarzyskich w parafii muzułmańskiej w Studziance. W omawianym okresie tylko kilkanaście kobiet przystępujących do ślubu w Studziance pochodziło spoza parafii. Dla przykładu Zofia z Woyniczów Muchłówna z województwa nowogródzkiego zawarła związek małżeński z Assanem Murzicem z Wólki Kościeniewickiej. Kawalerowie pochodzili także z miejscowości oddalonych od Studzianki. Wynikało to także ze stacjonowania w okolicy licznych oddziałów wojskowych w których służyli Tatarzy. Dla potwierdzenia tego stwierdzenia warto przytoczyć kilka przykładów. W 1845 roku Maciej Siulkiewicz czterdziestoosmioletni rotmistrz, kawaler orderów wojska cesarstwa rosyjskiego w pułku ułanów cesarskiej mości księcia Alberta stacjonującym w mieście powiatowym Hrubieszowie



wzięła za żonę Mariannę Józefowicz lat dwadzieścia siedem z Małaszewicz Wielkich<sup>19</sup>. Z kolei Samuel Januszewski kapitan 3 pułku ułanów lat 38 w mieście rządowym Łomazy a zamieszkały w powiecie kalwaryjskim ożenił się 6 stycznia 1825 roku z Marianną Chalecką lat 16 ze Studzianki. Inny Tatar, Józef Talkowski, mający lat 58, kawaler Orderu Św. Jerzego, podpułkownik wojsk rosyjskich pochodzący z Siedzikowszczyzny w powiecie lidzkim w guberni grodzieńskiej, zawarł 10 marca 1832 roku związek małżeński z Marianną Chalecką ze Studzianki liczącą lat 21<sup>20</sup>. Od lat 30. XIX wieku wzrastała liczba „obcych” żeniących się z miejscowymi pannami.

Księgi metrykalne, jak słusznie wskazał Artur Konopacki, są źródłem, które mogą pomóc w poznaniu relacji, jakie utrzymywała ludność tatarska ze Studzianki i okolic z innymi Tatarami mieszkającymi w Cesarstwie Rosyjskim<sup>21</sup>. W następstwie dokonujących się przemian społecznych zaznaczyła się w parafii studziańskiej tendencja do zawierania małżeństw z osobami pochodzącymi spoza parafii. Maciej Siulkiewicz, rotmistrz i kawaler orderów wojska cesarstwa rosyjskiego z miejscowości Łostaje w powiecie Oszmiańskim, pojął za żonę Mariannę Józefowicz z Małaszewicz Małych. Akt został zawarty 29 listopada/11 grudnia 1845 roku<sup>22</sup>. 1 maja 1814 roku porucznik Józef Kryczyński z powiatu Oszmiańskiego w guberni wileńskiej ożenił się z Felicjaną Bielak z Trojanowa. Leon Bajrulewicz z miejscowości Łuciszki w guberni wileńskiej znalazł wybrankę życia Helenę Aleksandrowicz w Studziance<sup>23</sup>. Rozalia Oleykiewicz z Kruszynian 10 lutego 1816 roku w piątek o godzinie dziesiątej wyszła za Macieja Okmińskiego ze Studzianki<sup>24</sup>. Podobnych przypadków w omawianym okresie było 44. Z tego 31 mężczyzn pochodziło spoza parafii i żeniło się z kobietami z parafii w Studziance. W gronie kobiet tylko 11 pochodziło spoza miejscowej społeczności. Świadczy to o licznych kontaktach z Tatarami, współwyznawcami z innych guberni. Liczba ślubów przybyszów ze studziańskimi parafiankami stale rosła. Od lat 30. XIX wieku wzrastała liczba „obcych” żeniących się z miejscowymi pannami. W analizowanym czasie co czwarty żeniący się mężczyzna pochodził z okolic Studzianki.

<sup>19</sup> APL, *Akta stanu...*, 1800/0/2.5/63, s. 11.

<sup>20</sup> Tamże, 1800/0/2.5/32, s. 9-12.

<sup>21</sup> A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010, s. 187.

<sup>22</sup> APL *Akta stanu...*, sygn. /1800/0/2.5/63. s. 11.

<sup>23</sup> Tamże, sygn. /1800/1/3/7, s. 5-7.

<sup>24</sup> Tamże, sygn. /1800/0/1/11, s. 12-14.

Pamiętać należy, że liczba zawieranych małżeństw malała – w XX wieku (tj. w latach zachowanych metryk 1901-1911) w parafii w Studziance, zostało zawartych tylko pięć związków małżeńskich.

### 3.2. Wiek małżonków

Warto przyjrzeć się wiekowi kobiet, w jakim wstępowały w związek małżeński. Aż 35 tj. 26,72% spośród wszystkich kobiet, które stanęły przed imamem w omawianym czasie i o których wieku mamy dane, stanowiły nastolatki w wieku 15-19 lat. Najmłodsze panny młode zawierające związek małżeński miały zaledwie 15 lat. W tym wieku związek małżeński zawarła Felicjana Bielak córka Samuela i Marianny z Baranowskich 1 maja 1814 roku z Józefem Kryczyńskim<sup>25</sup>. Kolejną panną wstępującą w tym wieku w związek małżeński była Marianna Bielak córka Bekira i Elżbiety, która wzięła ślub 6 marca 1833 roku z Tamerlanem Baranowskim. Bardzo młody wiek panny mógłby sugerować, że małżeństwo podyktowane zostało względami ekonomicznymi. Ważnym czynnikiem przyspieszającym decyzję o zawarciu małżeństwa mógł być brak męskiego potomka w rodzinie. Owidniały kobiety dążyły do zawarcia ponownego związku ze względu na młode potomstwo, które nie mogło jeszcze w pełni pomagać w gospodarstwie.

W latach 1798-1910 aż 79,39% kobiet zawarło małżeństwo przed rozpoczęciem trzydziestego roku życia. Kobiet mających w chwili ślubu 30 i więcej lat było 27, czyli 20,61% ogółu kobiet zawierających małżeństwa. W omawianym czasie odnotowano 9 ślubów, przy których panna młoda zawierająca małżeństwo liczyła 40 lat lub więcej. W omawianej grupie tylko jedna kobieta zawarła związek małżeński w wieku powyżej 50 lat. Była to Marianna Tupalska z domu Juszyńska zamieszkała w Studziance, córka rotmistrzów Mustafy i Kungundy. Związek z imamem Eliaszem Okmińskim zawarła 27 marca 1857 roku. Aktu spisania zawarcia małżeństwa dokonał Jakub Czymbajewicz, zastępca imama<sup>26</sup>. Dla porównania, odnotowano jedynie dwa przypadki nastoletnich kawalerów wśród Tatarów w parafii mużułmańskiej w Studziance, a najmłodszy liczył sobie 19 lat. Mężczyźni najchętniej wstępowali w związek małżeński przed trzydziestym rokiem życia. Stanowi to 29,23% wszystkich mężczyzn z omawianego okresu, podczas gdy dla kobiet wiek ten był odpowiednio niższy. Zdecydowanie największy odsetek kobiet wybierało partnera życiowego

<sup>25</sup> Tamże, sygn. 1800/0/2.5/50, s. 20.

<sup>26</sup> Księga z 1857 roku APL, *Akta stanu...*, sygn. 1800/0/2.5/77, s. 14.

w przedziale wiekowym 30-39 lat, co stanowi 44,62% wszystkich zawartych małżeństw przez kobiety w parafii w Studziance. W społeczności parafii muzułmańskiej w Studziance zanotowano zdecydowanie dodatnie różnice wieku między małżonkami. W 114 przypadkach tj. 87,02% związków mężczyzna był starszy od swej wybranki. Największą różnicę dodatnią widać na przykładzie małżeństwa Józefa Abrahimowicza zawartego 27 czerwca 1830 roku, który zawierając związek małżeński miał 45 lat, jego wybranka Marianna Baranowska liczyła 16 lat<sup>27</sup>. Inny Tatar, Abraham Korycki, w dniu 25 maja 1809 roku miał 66 lat i ożenił się z 22-letnią Marianną Józefowicz<sup>28</sup>. Z kolei największą różnicę ujemną, kiedy to mąż był 19 lat młodszy od żony, zanotowano raz. Było to małżeństwo zawarte 24 kwietnia 1807 roku między Dawidem Józefowiczem lat 21 i Heleną Montuszówną, lat 40. W innym przypadku (związek zawarty 2 marca 1821 r.) różnica wieku między małżonkami stanowiła 16 lat. Panna młoda Helena Czymbajewicz z Połosek, lat 40, zawarła związek małżeński z dwudziestoczteroletnim Eliaszem Okmińskim<sup>29</sup>.

Tylko 14 związków małżeńskich, tj. 10,69%, tworzyły pary, w których kobieta była starsza od męża. Natomiast na przestrzeni badanego okresu w trzech zawartych związkach małżonkowie byli w tym samym wieku.

Przyjrzyjmy się jeszcze średniej arytmetycznej średniego wieku narzeczonych zawierających związki małżeńskie. Kawalerowie zawierający związek z pannami mieli średnio 35 lata. Przeciętnie kawalerowie byli starsi od panien o 10 lat. Wiek kawalerów wiążących się z pannami utrzymywał się na wyrównanym poziomie. Panny wychodzące za kawalerów miały średnio 25 lat. Wśród społeczności tatarskiej na podstawie zapisów w księga metrykalnych wynika, że im wyższy był status społeczny mężczyzn, tym niższy był wiek zawarcia przez nich związku, a także niższy wiek miała ich wybranka.

### 3.3. Terminy ślubów

Badania nad sezonowością ruchu naturalnego ludności tatarskiej w rejonie Studzianki nie były jeszcze przeprowadzane. Poniższa analiza zapisów z ksiąg ślubów pokazuje, jaką część roku wybierano najczęściej na ślub. Zapisy metryk mówią, w jakim dniu tygodnia oraz o której godzinie tradycyjnie zawierano tatarskie śluby. W pierwszej

<sup>27</sup> APL, *Akta parafii...*, sygn. 1800/0/2.5/40, s. 7.

<sup>28</sup> Tamże, sygn. 109/5/1, s. 12.

<sup>29</sup> Tamże, sygn. 1800/0/2.5/22, s.11-13.

kolejności czynnikiem, który decydował o terminie zawierania małżeństw, były zapowiedzi. Zazwyczaj odbywały się dwie zapowiedzi wygłaszane na kilka dni przed ślubem. Zdarzały się pojedyncze zapowiedzi, które także dopuszczano. W tego rodzaju przypadkach ślub mógł odbyć się wówczas trzy dni po upływie od dnia zapowiedzi. W okresach wiosenno-letnich, kiedy uwaga ludności koncentrowała się na pracach polowych, ślubów zawierano mniej niż późną jesienią. Dodatkowym czynnikiem, równie istotnym, był czas wolny. Z nastaniem zimy prace rolne zamierały, a społeczność miała więcej czasu na życie towarzyskie. W parafii studziańskiej, podobnie jak w innych parafiach, śluby zawierano rzadziej w okresach letnich, tj. sierpień – tylko 4,58% w omawianym okresie. W miesiącu maju zawarte małżeństwa stanowiły 5,34%, zaś w czerwcu i lipcu 6,11%. W parafii w Studziance największa liczba ślubów przypadała na okres: styczeń (13,74%), listopad (12,98%) i grudzień (11,45%) i były to najchętniej wybierane miesiące weselne w całym omawianym okresie. Termin zawierania związków regulowany był również kalendarzem muzulmańskim.

Ciekawym zjawiskiem jest też data dzienna ślubu. Z analizowanych metryk w 10 przypadkach był to dziesiąty dzień miesiąca. Po osiem razy ślub zawierano 18. i 20. Siedmiokrotnie małżeństwo zostało zawarte 11. i 24. Nikt nie zawarł małżeństwa 13. dnia miesiąca.

Śluby należały do jednych z najważniejszych wydarzeń w życiu ludności tatarskiej. Były długo planowane i obchodzone tak hucznie, jak tylko pozwalał na to stan majątności małżonków. W księgach ślubów od roku 1811 obok daty ślubu mamy także odnotowaną godzinę zawarcia związku. Godzina ślubu uzależniona musiała być od stosownych przygotowań i obrzędów, które je poprzedzały. W celu jak najlepszej organizacji tego ważnego dnia ślub najchętniej zawierano po południu. Najbardziej popularną godziną ślubu niezależnie od pory roku i dnia tygodnia były godziny 2 i 3 po południu. Rzadko zdarzał się ślub w godzinach przedpołudniowych. W jednym przypadku o godzinie 7 między majorem Leonem Sobolewskim z Maluszyca z powiatu nowogródzkiego lat 43 i Rozalią Buczaczką lat 22 z Małaszewicz Małych dnia 10 września 1820 roku<sup>30</sup>. Najpóźniej zawarto dwa śluby o godzinie ósmej wieczorem. Pierwszy 20 lipca/1sierpnia 1839 roku między Janem Bielakiem lat 33 z Kościeniewicz a Marianną Bielak lat 28 z Połosek<sup>31</sup>. Drugi zaś 18 marca 1901 roku w Studziance między Romanem Bajrulewiczem mającym lat 30 a Zofią Iwanowną Szyłańską

<sup>30</sup> APL, *Akta stanu...*, 1800/0/2.5/21, s. 12.

<sup>31</sup> Tamże, sygn. 1800/0,2.3/74, s. 10.

urodzoną w Warszawie. Panna młoda mająca lat 19 zamieszkiwała w Małaszewiczach Małych<sup>32</sup>. Świadcami byli mieszkańcy Studzianki, Osip Tupalski i Stanisław Józefowicz. Drugą co do popularności była wczesnopopołudniowa godzina pierwsza, a następnie szósta po południu. Rzadziej zawierano związki małżeńskie o godzinie 10 czy 12. Jeśli para zawierała związek małżeński późnym popołudniem lub wieczorem (między 4 a 8 po południu), to zwraca uwagę fakt, że narzeczony pochodził spoza Studzianki i okolicy. Najprawdopodobniej w tym wypadku godzina ceremonii uzależniona była od czasu dojazdu pana młodego ze swej rodzinnej miejscowości do parafii swojej wybranki.

Warto przy tym wskazać inne miejscowości, gdzie mieszkali w XIX wieku Tatarzy, a dotychczas o tym nie wspomiano w publikacjach. Aleksander Murza Buczacki, dziedzic Małaszewicz Małych, Lebedziewa i Zańkowszczyzny zamieszkiwał w Stawkach w powiecie włodawskim. W tej okolicy w dobrach Suchanie rezydował Mustafa Józefowicz. Sulejman Józefowicz, major wojsk cesarstwa rosyjskiego, zamieszkiwał Kodeń. Mustafa Muchla rezydował na włościach na Zalesiu w gminie piszczańskiej. Rotmistrz Mustafa Tupalski posiadał dobra w miejscowości Woroniec i Kolembrodach wsi królewskiej. Z kolei porucznik Abraham Chalecki mieszkał w miejscowości Dubów. Świadczy to o przemieszczaniu się przedstawicieli tatarskiej diaspory w poszukiwaniu źródeł utrzymania. W XVIII wieku Tatarzy skupieni byli wokół Studzianki, a jak widzimy w XIX w. mieszkali już w odległości nawet 50 km od miejsca, gdzie stał meczet.

#### **4. Inne informacje: zapisy pieniężne, rozwody, świadkowie, zajęcia i zawody**

Cennych informacji dostarczają nam zapisy dokonane w formularzach końcowych aktów małżeństw. Imamowie zapisywali także kwoty, jakie deklarował małżonek na wypadek rozwodu. Aleksander Stepanowicz Chazbijewicz, odstawny podporucznik księcia, 19 grudnia 1880 roku w Studziance gminie Lubenka zapisał kwotę tysiąca rubli Helenie Sulewicz<sup>33</sup>. W 1910 roku kapitan Hassan Amuratowicz Kono packi służący w Pierwszej Syberyjskiej Dywizji Rezerwowej zadeklarował Helenie Iwanownej Iljaszewicz kwotę trzech tysięcy rubli<sup>34</sup>. Deklaracja o wysokości kwoty była częścią zapisu w księdze metrykalnej.

<sup>32</sup> Tamże, sygn.1800/0/2.3/74, s. 117-119.

<sup>33</sup> Tamże, sygn. 1800/0/2.3/74, s. 82-83.

<sup>34</sup> Tamże, sygn. 1800/0/2.5/93, s. 5-7.

W jednym przypadku w księdze metrykalnej odnotowano informację o rozwodzie. Małżeństwo 28-letniego Jakuba Azulewicza strażnika celnogranicznego w Kostomłotach zawarte 2/14 listopada 1845 z szesnastoletnią Ewą Miśkiewicz z Terespoła wyrokiem Trybunału Cywilnego Guberni Lubelskiej w Siedlcach 26 marca 7 kwietnia 1857 roku zostało rozwiązane<sup>35</sup>.

Zapisy metrykalne są źródłem informacji o świadkach ślubów. Spisywano wiek, miejsce zamieszkania, stopnie wojskowe. Do 1810 roku było dwóch świadków. Następnie ta liczba zwiększyła się do 5, a nawet 6. Rolę świadków pełniły również kobiety – głównie matki nowożeńców. Wybór świadków ślubnych też nie był przypadkowy. Zazwyczaj drużbami weselnymi były osoby utrzymujący dobre relacje z parą młodą. Świadkowie wywodzili się z miejscowej ludności. Według przepisów wydanych przez władze rosyjskie świadkami zeznań powinni być osoby, które miały przynajmniej lat dwadzieścia jeden skończonych. Dostrzec można zarówno członków najbliższej rodziny, jak i sąsiadów czy przyjaciół. Możemy przyjąć, że świadkami musiały być osoby znane ze względów prestiżowych w społeczności tatarskiej. Zaszczycem wydaje się świadkowanie młodemu przez osoby poważane w środowisku parafialnym, do których zaliczał się sąsiad stryj, brat czy wuj nowożeńców. Przy analizie metryk ślubów parafii w Studziance zauważa się, że niektórzy świadkowie powtarzają się z wyjątkową częstotliwością. Przy ceremoniach asystowało najczęściej trzech świadków. Podczas ceremonii młodzi pobrali się także w asyście czterech świadków lub pięciu świadków. W przypadkach gdy jedno z narzeczonych pochodziło spoza parafii, zwiększała się także ich liczba. Wydaje się, że wyróżnienie przez państwa młodych większej ilości osób, niż było to zwyczajowo przyjęte na świadków tak ważnego wydarzenia w ich życiu, może wskazywać na ich bliskie zażyłości bądź zobowiązania towarzyskie.

Na podstawie ksiąg metrykalnych i wpisów małżeństw można prześledzić strukturę społeczno-zawodową ludności tatarskiej<sup>36</sup>. Byli wśród nich żołnierze stacjonujący w pobliskich jednostkach. Młodzi panowie byli w przeważającej części żołnierzami czynnymi lub zdegradowanymi. Inni tak jak Maciej Murza Buczacki w 1819 roku był sekretarzem Sejmiku Białskiego. Jednym z najbardziej znanych Tatarów był Jakub Tarak-Murza Buczacki – właściciel Małaszewicz Małych, Lebidziewa i Michałkowa. Pełnił funkcję marszałka i sędziego

<sup>35</sup> Tamże, sygn. /1800/0/2.5/77. s. 42.

<sup>36</sup> Temat na podstawie literatury poruszył S. Hordejuk, *Sytuacja społeczno-zawodowa Tatarów na Południowym Podlasiu w XVII-XX wieku*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. X, 2005.

pokoju powiatu bialskiego, a w latach 1818-1822 posła na Sejm Królestwa Polskiego. Z kolei Samuel Tupalski mieszkający w Woli Chomejowej w kluczu radzyńskim w obwodzie łukowskim był sędzią pokoju. Następnie został dzierżawcą dóbr Horbowa. Liczne grono przedstawicieli społeczności tatarskiej pracowało w funkcjonującym od II połowy XVIII wieku urzędzie tabacznym. W analizowanym materiale źródłowym pojawiają Tatarzy pracujący jako strażnicy dochodów skarbów tabacznym na terenach przygranicznych. Jednym z nich był Stefan Szyłański, strażnik celno-graniczny urodzony w Kruszynianach. Kolejny to Jakub Azulewicz, strażnik celno-graniczny w Kostomłotach zamieszkały w guberni grodzieńskiej. W 1820 roku w miejscowości Pratulín jako pograniczny strażnik celny pracował Aleksander Sulewicz. Maciej Jabłoński został zatrudniony jako strażnik celny w Dołhobrodach. Z kolei Samuel Józefowicz objął posadę strażnika celno-granicznego w miejscowości Różanka w okręgu włodawskim. W 1828 roku Dominik Józefowicz zajmował posadę podrewizora tabacznego w Łomazach. W 1830 roku strażnikiem tabacznym był Jan Jasiński zamieszkały w Dołhobrodach w powiecie włodawskim. Inny Tatar, Samuel Sulewicz, piastował funkcję strażnika dochodów skarbów tabacznym w przygranicznej miejscowości Szostaki<sup>37</sup>.

Metryki zawieranych małżeństw w parafii muzułmańskiej w Studziance z lat 1798-1911, mimo że stanowią tylko 131 zawartych związków, są ciekawym materiałem do badań nad społecznością tatarską regionu bialskiego. Należy podkreślić, że duża liczba małżonków, który zawierali śluby w parafii w Studziance spoczywa na mizarze w Studziance. Ich nagrobki można dzisiaj odnaleźć. Jednak istnieje konieczność przeprowadzenia dalszych badań, które poszerzą wiedzę o tatarskiej społeczności parafii w Studziance.

~•~

ŁUKASZ WĘDA

### **Małżeństwa tatarskie w parafii muzułmańskiej w Studziance w świetle zachowanych akt metrykalnych z lat 1798-1911**

#### **Streszczenie**

Jan III Sobieski przywilejem z 12 marca 1679 r. nadał Tatarom ziemie w ekonomii brzeskiej. Otrzymali oni dobra w Studziance, Lebie-dziewie i Małaszewiczach. Osadnictwo kontynuowali kolejni królowie.

<sup>37</sup> APL *Akta stanu...*, sygn. 1800/0/2.1/39, s. 12.

Wyznawcy islamu mieszkali m.in. w Połoskach, Małaszewiczach Wielkich i Małych, Trojanowie, Woroncu, Ossowie, Wólce Kościeniewickiej, Koszołach, Ortelu (dawnym Wortelu), Bokince (zwanej tatarską), Kościeniewiczach. Skupieni byli wokół Studzianki gdzie do 1915 roku funkcjonował meczet. Założyli także dwa cmentarze tatarskie w Studziance i Zastawku, które przetrwały do dzisiaj. W świetle adnotacji ksiąg metrykalnych z lat 1798-1911 w parafii w Studziance zawarto 131 małżeństw. Związki małżeńskie były zawierane w różnych miejscowościach. Duchowny tatarski jeździł z posługami do swoich wierznych, udzielając im ślubów. Pełnił niejako rolę urzędnika stanu cywilnego w terenie. Imamowie zapisywali księgi w języku polskim. Jedynie w latach 1800-1801, 1803-1805 dokonywali wpisów po łacinie, a od 1867 roku zapisywali je po rosyjsku.

**Słowa kluczowe:** Tatarzy, małżeństwa, Studzianka, księgi metrykalne, imam.

ŁUKASZ WĘDA

**Tatar marriages in the Muslim parish in Studzianka  
in the light of the parish registers 1798-1911**

**Abstract**

On 12 March 1679, king Jan III Sobieski of Poland, issued an edict settling the Tatars on Crown Estates in Studzianka, Lebedziew and Małaszewicze in the province of Brest. Under later Polish rulers, Tatars lived in Połoski, Małaszewicze Wielkie and Małe, Trojanów, Woroniec, Ossowo, Wólka Kościeniewicka, Koszoły, Ortel (former Wortel), Bokinka Tatarska and Kościeniewicze. Their largest community was in Studzianka and its environs. They had a mosque in Studzianka, active until 1915, and cemeteries in Studzianka and Zastawek, still existing today. In the parish registers 1798-1911 in Studzianka there are 131 entries for Tatar marriages. They were contracted in different villages. An imam would go from place to place to perform the rites. The marriage entries are in Polish, Latin (for the years 1800-1801 and 1803-1805) and Russian (from 1867 onwards).

**Keywords:** Tatars, marriages, Studzianka, parish registers, imam.



## **Spór o relację między polityką i religią. Perspektywa filozoficzna**

Argument over the relationship between politics and religion.  
A philosophical perspective

*Danuta Radziszewska-Szczepaniak*  
danutar@uwm.edu.pl  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Nauk Politycznych Wydziału Nauk Społecznych UWM w Olsztynie, wykładowca w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie. Członek polskiego oddziału Societa Internazionale Tommaso d'Aquino (SITA) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zainteresowania badawcze: człowiek w różnych wymiarach swojej aktywności oraz dobro wspólne, jako podstawa życia społecznego. Ważniejsze publikacje: monografia *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu* (Olsztyn 2002); artykuły – *Błąd antropologiczny w polityce. Apel Filozofa o „ludzką politykę”* (2011), *Błąd antropologiczny w etyce* (2012), *Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego. Ujęcie Mieczysława Alberta Krapca* (2014), *Czy warto dziś mówić o dobru wspólnym?* (2015).

*„Problem właściwych relacji między religią i polityką rozgrywa się [...] na poziomie prawdy o człowieku [...]”<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Z.J. Zdybicka, *Religia i polityka*, „Człowiek w Kulturze”, nr 3, 1994, s. 125.

Spór o zakres kompetencji polityki i religii, o ich wzajemne odniesienia i zależności ma swoją długą i złożoną historię<sup>2</sup>. Współcześnie również budzi wiele emocji i sprzecznych opinii. Ujawniają się one na różnych poziomach publicznego dyskursu: w dyskusjach dotyczących zasadności konkordatu, celowości odwołań do religii w zapisach konstytucyjnych, obecności symboli i treści religijnych w przestrzeni społeczno-politycznej. Widoczne w sferze faktów trudności z określeniem właściwej relacji między polityką i religią, skłaniają do przekroczenia płaszczyzny analiz historycznych, socjologicznych czy politologicznych i sięgnięcia głębiej, do filozofii, i podjęcia próby rozstrzygnięcia tego sporu przez pryzmat – zapisanej w rzeczywistości – prawdy o człowieku. Sposób rozumienia człowieka warunkuje bowiem postrzeganie zarówno polityki, jak i religii. Z niego również wyrastają ustalenia dotyczące dobra wspólnego – elementu, który zdaje się stanowić o naturalnej łączności tych dziedzin.

### Antropologiczne podstawy polityki i religii

Warunkiem dotarcia do prawdy o człowieku jest odkrycie szczególnego sposobu jego istnienia – istnienia osobowego. Ta „szczegółowość” wyraża się przede wszystkim w „byciu celem”. Każdy człowiek istnieje jako cel sam w sobie, istnieje *per se* – dla siebie (w sensie ontycznym, nie etycznym). Z autotelicznego charakteru osoby ludzkiej wynika naturalna wolność każdego człowieka. Będąc celem w sobie, nie może być traktowany jako środek realizacji celów innych aniżeli sam, niezależnie od tego, jak bardzo szlachetne byłyby to cele<sup>3</sup>.

Naturalnym kontekstem rozwoju człowieka jest z jednej strony przyroda, z drugiej zaś – przybierająca różne formy społeczność. Nie można życia osobowego oderwać ani od wymiaru cielesnego, ani od społeczności, wspólnoty. Jednocześnie jednak nie sposób go do tych sfer sprowadzić. Osoba ludzka, choć wyraża się poprzez ciało i spełnia w kontekście innych osób, to jednak przekracza zarówno sferę organiczną (przyrodniczą), jak i społeczną<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 113-118; H. Kiereś, *Polityka a religia. Na kanwie myśli Feliksa Konecznego*, „Człowiek w Kulturze”, nr 13, 2000, s. 191-196.

<sup>3</sup> Św. Tomasz z Akwinu pisał: „[...] żaden człowiek nie jest ze swej natury przyporządkowany do innego [bytu – D. R.] jako celu”, [za:] M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 280.

<sup>4</sup> „Ów rys osoby – właściwy wyłącznie ludzkiej istocie pośród bytów otaczającego widzialnego świata – powoduje, że każdy człowiek, aczkolwiek mieści się

W tradycji filozoficznej przejawy transcendencji ludzkiego ducha nad przyrodą, w tym również nad własnym ciałem, dostrzeżono w działaniach poznawczych i wolitywnych – w aktach osobowego poznania, miłości i wolności<sup>5</sup>. Przejawem transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do wszelkich grup społecznych jest doświadczenie własnej godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa<sup>6</sup>. Społeczność w stosunku do człowieka nie jest rzeczywistością „wyższą”, „pełniejszą”. Istnieje poprzez realnych ludzi i ze względu na nich. Jedynym „powodem” organizowania się ludzi w różnego typu społeczności jest potencjalność ludzkiego bytu i, będąca konsekwencją tego stanu, konieczność aktualizowania, doskonalenia własnych możliwości, zwłaszcza w zakresie działań osobowych – poznania, miłości i twórczości.

Potwierdzeniem szczególnej wartości człowieka jest jego osobowa godność. Wyraża ona nadrzędny status człowieka w stosunku do wszelkich narzędzi-środków. Człowiek sam sobie jawi się jako byt wyjątkowy. Jedynie on, mając świadomość własnej podmiotowości, mówi o sobie „ja”. Jedynie wobec niego, w sposób bezwzględny, obowiązuje kantowski imperatyw: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>7</sup>.

Prawda o człowieku jako celu każdego ludzkiego działania wyznacza właściwy sens polityki. Jest nim takie organizowanie życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i każdej innej sfery publicznej, by umożliwić i ułatwić rozwój oraz doskonalenie się osoby ludzkiej. Dokonuje się to przy użyciu odpowiednich narzędzi prawnych, instytucjonalnych, finansowych.

Prawda o człowieku jako istocie przygodnej (niekoniecznej, zależnej w istnieniu), transcendującej rzeczywistość społeczno-przyrodniczą, otwartej – w aktach intelektualnego poznania i woli – na Nieskończoność, jest racją istnienia religii. Jej istotę stanowi świadome odniesienie się człowieka do rzeczywistości transcendentnej<sup>8</sup>. Ujawnia

---

w granicach ludzkiego gatunku, to jednak równocześnie występuje poniekąd z tych granic, aby stanowić każdy dla siebie odrębny świat przeżyć, twórczości i celów” (K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 97).

<sup>5</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 380-384.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 384-388.

<sup>7</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

<sup>8</sup> Ze względu na charakter przedmiotu relacji religijnej wyróżnia się szersze i węższe rozumienie religii. W pierwszym, religia oznacza odniesienie człowie-

się ono w ludzkich przeżyciach i zachowaniach, realizuje w postaci konkretnych wyznań, przynależności do różnych Kościołów i wspólnot religijnych<sup>9</sup>.

Zniekształcenie prawdy o człowieku – błąd antropologiczny – rodzi poważne konsekwencje, nie tylko na płaszczyźnie czysto teoretycznych rozważań, ale również w sferze praktycznej<sup>10</sup>. Widoczne jest to w wielu dziedzinach: w nauce, która zamiast realizować swój podstawowy cel – odkrywanie prawdy, realizuje cele ideologiczne; w sztuce, która zamiast doskonalić naturę, raczej ją zniekształca; w etyce w postaci akceptacji ludzkich deformacji i zgodzie na wątpliwe teorie etyczne; w polityce negującej podmiotowość i suwerenności osoby ludzkiej; w religii, która skażona błędem antropologicznym przybiera formę różnorodnych sekt, prowadząc w końcu do zniewolenia człowieka.

Przyczyny błędu antropologicznego tkwią zwykle w tendencji do redukcjonowania niezwykle bogatej rzeczywistości bytu ludzkiego do wybranych aspektów. Ich absolutyzacja prowadzi do zagubienia prawdy o człowieku jako istocie wewnętrznie złożonej, a jednak stanowiącej jedność, rozumnej i wolnej, co nie znaczy niepodlegającej żadnym determinantom, będącej częścią przyrody i społeczeństwa, a jednocześnie transcendującej obie te sfery. Założona w punkcie wyjścia błędna koncepcja człowieka skutkuje tworzeniem błędnych zasad postępowania i wytwarzania<sup>11</sup>. Działania oparte na fałszywych zasadach, miast doskonalić ludzki świat, niszczą go, miast rozwijać kulturę materialną i duchową, prowadzą do jej wypaczenia.

Pomijanie istotnych przymiotów osoby ludzkiej stoi również u podstaw błędnych ujęć relacji między polityką a religią (między władzą polityczną a władzą religijną).

---

ka do najogólniej pojmowanej rzeczywistości pozaludzkiej, w drugim – węższym – jedynie do rzeczywistości osobowej. Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 167-170.

<sup>9</sup> Pisząc o relacji między polityką i religią, używam pojęcia „polityka” w znaczeniu działalności organów państwowych, partii i ugrupowań politycznych mających na celu realizację dobra wspólnego, pojęcia „religia” – jako zespołu działań ludzkich wynikających z uznania bytowej zależności do Absolutu.

<sup>10</sup> Wyrażenie „błąd antropologiczny” powstało z inspiracji Jana Pawła II, który w encyklice *Centesimus annus* pisał: „[...] podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny” (13). Papież podkreślił, że wszelkie przejawy zła w sferze działalności społecznej i gospodarczej wywodzą się z wolności, gdy w tych dziedzinach „odrywa się od prawdy o człowieku” (4).

<sup>11</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, [w:] tenże, K. Stępień (red.), *Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, s. 7.

## Błędne ujęcia relacji między polityką i religią

Ujęcia te, różnorodne w konkretnych historycznych przejawach, dadzą się sprowadzić do trzech głównych postaci:

1. zatarcie granic między polityką a religią
2. ateizacja polityki
3. „neutralność” eliminująca religię ze sfery publicznej (wyznaczająca religii miejsce w sferze prywatnej).

Zacieranie granic między polityką a religią przejawia się z jednej strony w sakralizowaniu polityki i władz politycznych, z drugiej zaś – w upolitycznianiu religii. Polityka, przejmując prerogatywy władzy religijnej (a nawet boskiej), nie poprzestaje na regulowaniu doczesnej sfery życia publicznego, ale zaczyna organizować i kontrolować całość życia człowieka, łącznie ze sferą duchową. Z właściwymi sobie środkami przymusu państwo wkracza w obszar ludzkiego sumienia, wymuszając pożądane zachowania jednostek czy grup społecznych. Religia wciągnięta w przestrzeń interesów władzy (podporządkowana skuteczności jej sprawowania czy jedności państwa) traci zdolność prowadzenia człowieka do ostatecznego celu, przestaje być dziedziną wolności, a staje się dziedziną przymusu.

Zarówno nadawanie religijnego charakteru polityce, jak i czynienie z religii narzędzia realizacji celów sił politycznych nie liczy się z prawdą o człowieku – godzi w podmiotowość i suwerenność osoby ludzkiej. Człowiek, będąc istotą rozumną, zdolną do poznania rzeczywistości i wolnego wyboru właściwego sobie dobra, jest nie tylko kimś podlegającym prawu, przedmiotem prawnych regulacji. Jest przede wszystkim podmiotem prawa – by działać „po ludzku” musi wybrać, zaakceptować, przystać na zasady, według których będzie działał. Przymus, niezależnie od tego, z jakiego źródła wypływa, „pozbawia osobę ludzką przyrodzonego jej prawa do autodeterminacji, do poznania i wolnego uznania za własne wszelkich rozporządzeń uchwalonych i promulgowanych przez autorytety ustawodawcze”<sup>12</sup>.

Prócz podmiotowości prawnej istotnym przymiotem bytu ludzkiego jest suwerenność. W zakresie działania osobowego (poznania, miłości, twórczości) człowiek jest niezależny od społeczeństwa, jest jego celem<sup>13</sup>. Ma prawo sam odczytywać, co jest prawdą, a co jest fałszem;

<sup>12</sup> P. Tarasiewicz, *Między polityką a religią – w poszukiwaniu „złotego środka”*, [w:] P. Jaroszyński i in. (red.), *Polityka a religia*, Lublin 2007, s. 201.

<sup>13</sup> Inaczej przedstawia się relacja między człowiekiem a społeczeństwem, gdy

sam – rozeznawać dobro i zło; sam – ustalać kryteria swojej twórczości. Żadne społeczeństwo, żadna wspólnota religijna, żadne państwo nie może mu tego narzucić. Naruszenie tego porządku, „przywłaszczenie” sobie przez różne instancje prawa decydowania o celu ludzkiego życia, o prawdzie, dobru, pięknie, prowadzi do zniewolenia człowieka. Sytuacja, w której polityka staje się *res sacra*, a władza wymaga respektu równego posłuszeństwu wobec Boga, godzi w przyrodzone osobie ludzkie prawo do wolności. Sytuacja traktowania wiary jako narzędzia forsowania rozwiązań politycznych, a norm moralnych jako zasad, których wartość zależy od ich przydatności dla „sztuki rządzenia”, odbiera człowiekowi prawo podejmowania prawdziwie suwerennych decyzji.

Ateizacja polityki, drugie z wymienionych wyżej błędnych ujęć relacji między polityką i religią, oznacza dążenie do wyeliminowania religii ze wszystkich sfer ludzkiego życia. Motywy tego dążenia są różne. Współcześnie zdaje się dominować argumentacja wolnościowa. Mniej lub bardziej świadomie promowana absolutyzacja ludzkiej wolności kształtuje pojęcie człowieka jako istoty obdarzonej wolnością nieograniczoną, realizującej swoją nieskrępowaną wolę w różnych dziedzinach kultury. Jeśli człowiek ma być „prawdziwie” wolny, jeśli ma być „rzeczywistym” autokreatorem, to – słyszymy – trzeba mu przyznać prawo decydowania o prawdzie i fałszu, dobru i złu. Religia, która nakłada pewne powinności, odwołuje się do ludzkiej natury i zakorzenionych w niej nienaruszalnych praw, traktowana jest jako to, co zniewala, uniemożliwia dojrzałość, tłumi swobodę tworzenia wartości. Jej wyeliminowanie ma być zatem obroną ludzkiej wolności i racjonalności.

Takie pojmowanie wolności nie liczy się z prawdą o człowieku. Wolność człowieka nie jest wolnością absolutną. Jest wolnością na miarę bytu przygodnego, podlega wielorakim ograniczeniom. Ich źródłem jest przede wszystkim złożona, duchowo-cieleśna struktura osoby ludzkiej. Owa struktura-natura wraz z właściwymi sobie naturalnymi inklinacjami nie jest filozoficznym konstruktem ani zespołem opresywnych czynników niszczących wolność. Przeciwnie, wyznacza właściwe osobie ludzkiej dobro. Wolność nie oznacza „swobody”, ale zdolność do autodeterminacji w celu realizacji rozpoznanego i uznanego przez siebie osobowego dobra.

zwrócimy uwagę na środki konieczne do realizacji celów osobowych. W tej dziedzinie jednostka ludzka jest przyporządkowana społeczności. Ze względu bowiem na ograniczoną ilość tych środków niezbędny staje się ich sprawiedliwy podział, a to może dokonać się tylko poprzez decyzje społeczne.

Ateizacja polityki idzie w parze z przekreśleniem naturalnej religijności człowieka, jego otwartości na Transcendencję. Otwartość ta przejawia się w wielu dziedzinach, m.in. w bytowej przygodności człowieka (i rzeczywistości wokół niego), w nieskończonej „pojemności” ludzkiego intelektu i woli<sup>14</sup>. Żaden byt skończony nie jest w stanie zaspokoić ludzkiego pragnienia poznania. Każdy bowiem przez swą przygodność odsyła do jakiejś przyczyny, a ostatecznie wskazuje na Przyczyną przyczyn, która jako jedyna może w pełni zaktualizować potencjalność ludzkiego intelektu. Żadne skończone dobro nie jest w stanie „zapełnić” woli człowieka, spowodować, by niczego już nie mógł pragnąć. Każde zatem w swoisty sposób ujawnia otwartość woli na Dobro Nieskończone, Absolutne<sup>15</sup>. Ignorowanie czy wręcz deprecjonowanie naturalnego skierowania osoby ludzkiej ku Rzeczywistości Transcendentnej oznacza deformację prawdy o człowieku.

Eliminacja religii ze sfery publicznej i wyznaczenie jej miejsca w sferze prywatnej zdaje się – w odróżnieniu od ujęć zaprezentowanych wyżej – zyskiwać współcześnie spore poparcie. Oddanie takiej sytuacji terminem „neutralność” zwiększa pozytywny wydźwięk tego stanowiska. Jego faktyczną treść oddają jednak znacznie mocniejsze wyrażenia takie, jak „izolacja”, „wykluczenie”. Religia jako sfera osobistych zapatrywań człowieka (niektórych ludzi), powinna być – zgodnie z tym ujęciem – wyłączona ze sfery publicznej, a jej wpływ na rzeczywistość społeczno-polityczną, zwłaszcza w aspekcie zasad moralnych, trzeba ocenić negatywnie. To polityka ma kształtować życie społeczne. Religia jest sprawą prywatną, nie może zatem formować przestrzeni publicznej, ani nawet zaznaczać w niej swojej obecności.

W czym tkwi błąd powyższej opinii? Przede wszystkim w ignorowaniu bytowej (funkcjonalnej) jedności człowieka i przekreśleniu ludzkiej wolności. Potwierdzenie integralności osoby ludzkiej dostrzec można w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności: w harmonijności działania ludzkiego organizmu, spójności aktów psychicznych, celowości czynów, które ostatecznie przyporządkowane są

<sup>14</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Spełnienie się człowieka w religii*, „Człowiek w Kulturze”, nr 13, 2000, s. 23-26.

<sup>15</sup> „Dobra poznane, nawet osoby dopełniają człowieka w różnych aspektach, nie napełniają go jednak dobrem, które byłoby proporcjonalne do jego pragnień i oczekiwań, dobrem, które wyczerpywałoby ludzką pojemność poznania i miłowania, ta bowiem jest nieskończona i domaga się dobra nieskończonego, proporcjonalnego do ludzkiej transcendencji. Pragnienie takiego dobra (...) które ostatecznie zaktualizowałoby ludzką pojemność osobową (możność, potencjalność), jest wpisane w naturę człowieka” (tamże, s. 25).

dobru podmiotu. Integralność tych różnych funkcji stanowi próbnik zdrowia, prawidłowego stanu, normalności. Zakłócenia w ich obrębie, naruszenie owej jedności odczytujemy zwykle jako symptom choroby, oznakę jakiejś nieprawidłowości. W normalnym stanie życia psychicznego człowiek ujmuje samego siebie jako pewną całość, jako jedno „ja” – jeden podmiot wszystkich własnych działań, zarówno intelektualno-wolitywnych, jak i zmysłowych czy wegetatywnych. Uznanie izolacji polityki i religii za właściwą postać relacji między nimi, prowadzi do absurdu polegającego na uznaniu wewnętrznego rozdarcia: religijność i związana z nią moralność – prywatnie, a publicznie – ich „neutralizacja”, za optymalny stan człowieka.

Ponadto, wymaganie by swą religijność pozostawić „w domu”, nie kierować się nią w działalności publicznej, zawodowej czy społecznej, uderza w jeden z postawowych atrybutów osoby, w ludzką wolność<sup>16</sup>. Tworzy pewien specyficzny typ mentalności – „mentalność politycznej poprawności”, której istotę stanowi autocenzura, motywowana jednak nie wiernością prawdzie, ale obawą przed „niepoprawnością”, lękiem przed zarzutem braku tolerancji. Nie bierze się tu pod uwagę, że autentyczna religijność, religijność będąca wyrazem osobistego rozpoznania i afirmacji swojego związku z Bogiem, ogarnia całe życie człowieka, przenika wszystkie jego decyzje, nadaje sens jego wyborom, również wyborom politycznym.

### Autonomia polityki i religii

Rzetelne, wolne od błędu antropologicznego rozstrzygnięcie sporu o relację między polityką i religią wymaga dostrzeżenia, że w centrum każdej z nich stoi człowiek. On podejmuje określone działania i on jest ich ostatecznym celem. Dobro człowieka obejmuje wszystkie aspekty ludzkiego bytu (choć w różnych „proporcjach”): biologiczno-zmysłowy i intelektualno-wolitywny, indywidualny i społeczny, immanentny i transcendentny (przyrodzony i nadprzyrodzony).

<sup>16</sup> P. Jaroszyński zauważa, że: „Mówienie o prawach ludzi niewierzących do państwa bez religii jest pomieszaniem porządków. W katolicyzmie wiara jest traktowana z jednej strony jako dar (łaska) samego Boga, z drugiej przyjęta musi być w sposób wolny. Do wiary nie można zmuszać. Ale tym bardziej nie można zmuszać do niewiary. Eliminacja religii z życia publicznego jest nie tyle obroną praw niewierzących, co raczej atakiem na prawa ludzi wierzących. Kwestie te są na tyle subtelne, że wymagają uczciwego i rozumnego, opartego na wiedzy podejścia, a nie manipulacji medialnej i politycznej” (P. Jaroszyński, *Putapka politycznej poprawności*, [w:] tenże i in. (red.), *Polityka a religia*, dz. cyt., s. 117).



Ma charakter całościowy, integralny. Jego „niepodzieloność” jest podstawą twierdzenia, że pomiędzy różnymi formami ludzkiego działania nie ma naturalnego konfliktu. Konflikt, jeśli się pojawia, jest wynikiem jakiejś aberracji, błędu poznawczego lub decyzyjnego.

Jeśli polityka i religia są rzeczywiście podporządkowane rzetelnie rozpoznanemu dobru człowieka – a nie są jedynie jakąś postacią antypolityki czy antyreligii – nie mogą być w stosunku do siebie ani antagonistyczne, ani neutralne (odizolowane). Nie mogą być antagonistyczne, jako że obie zakorzenione są w ludzkiej naturze. Polityka stanowi konsekwencję jej społecznego wymiaru, religia – skutek odczytania bytowego powiązania człowieka z Absolutem. Nie mogą być odizolowane (odseparowane), skoro ich podmiotem jest ten sam byt ludzki.

Aby we właściwy sposób ująć (naturę) relacji polityka – religia można zastosować termin „autonomia”, który zdaje się łączyć strukturalną niezależność polityki i religii oraz ich funkcjonalne podporządkowane dobru człowieka. Zachowując własną swoistość, uzupełniają się – dysponując odmiennymi metodami realizują, każda w swoim zakresie, dobro osoby ludzkiej. Dobro człowieka nadaje sens zarówno działalności politycznej, jak i aktywności religijnej. Jest uniwersalnym kryterium oceny każdej z nich. I tu dotykamy zasadniczego dla rozstrzygnięcia tytułowej kwestii zagadnienia: czym jest dobro osoby ludzkiej? W czym się wyraża? Wyznacznikiem tego, co stanowi dobro człowieka, jest ludzka natura i zakorzenione w niej naturalne inklinacje.

„Inklinacje naturalne, będące pierwszym «uzewnętrznieniem się» ludzkiej natury rozumnej można porównać do drogowskazów, dzięki którym człowiek rozpoznaje swój cel osobowy i wie, najogólniej, co stanowi jego dobro [...]”<sup>17</sup>.

Już stoicy, a za nimi prawnicy rzymscy (Ulpian), wyróżnili – jako oczywiste – trzy podstawowe skłonności natury ludzkiej: do zachowania własnego życia, do przekazania go potomstwu, do własnego rozwoju. Dwie pierwsze charakterystyczne są dla wszystkich istot żyjących<sup>18</sup>. Ostatnia – inklinacja do własnego rozwoju, kształtowania

<sup>17</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 214.

<sup>18</sup> W przypadku człowieka wyraźnie „ludzkie” zabarwienie mają również dwa pierwsze typy inklinacji. Skłonność do zachowania własnego życia ujawnia się przecież nie tylko w dążeniu do biologicznego przetrwania, ale również w pragnieniu utrwalenia swojego istnienia poprzez działalność twórczą. Skłonność do przekazywania życia znajduje swój wyraz nie tylko w sferze seksualnej, ale również jako dziedzictwo intelektualne i przeżyciowe (zob. tamże,

siebie – właściwa jest tylko człowiekowi i w jej realizacji (aktualizacji) trzeba szukać właściwego człowiekowi dobra. Skoro na mocy natury człowiek przyporządkowany jest do rozwoju swego życia, ów rozwój, tzn. ubogacanie własnego sposobu istnienia, zwłaszcza w aspekcie poznania, miłości, wolności, twórczości, stanowi cel i dobro człowieka. Jako cel i dobro właściwe każdemu człowiekowi, wspólne wszystkim ludziom, rozwój osobowy każdego członka danej społeczności może być określony jako jej „dobro wspólne”.

Realizacja wspólnego dobra – urzeczywistnianie osobowych dyspozycji poznawczych, moralnych, twórczych – dokonuje się w różny sposób i na różnych płaszczyznach, dając z jednej strony całe bogactwo ludzkich indywidualności, charakterów, sposobów życia, a z drugiej – czyniąc przestrzeń dla odmiennych form aktywności (i różnych dziedzin kultury). Wśród nich jest miejsce i dla religii, i dla polityki. Schodząc się w punkcie „dobro osoby ludzkiej”, budują je w odmienny sposób: religia – w sferze duchowej, prowadząc człowieka do odczytania (odkrycia), doświadczenia, umocnienia swojej relacji z Bogiem; polityka w sferze materialnej, zabezpieczając konieczne dla życia i rozwoju osobowego środki prawne, instytucjonalne, finansowe i rozporządzając nimi.

Łącząc politykę i religię relacja dopełniania się w trosce o człowieka, wyznacza pole możliwego wzajemnego oddziaływania. Tworzy je sytuacja zagrożenia dobra wspólnego<sup>19</sup>. Formułowanie programów politycznych, stanowienie praw, które uderzają w dobro członków społeczności państwowej, które zamiast wspierać rozwój osobowy obywateli i grup społecznych prowadzą do ich intelektualnej, moralnej, duchowej, fizycznej czy ekonomicznej degradacji, daje władzy religijnej (Kościołom) legitymację do napominania, krytykowania błędów, wskazywania nienaruszalnych uprawnień każdego człowieka.

„Kościół – czytamy w encyklice *Deus caritas est* – nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową

---

s. 200-205).

<sup>19</sup> „[...] polityka styka się z religią na gruncie dobra wspólnego; religia nie określa, jak należy uprawiać politykę, ale jej autorytet liczy się wtedy, gdy zagrożone jest dobro wspólne polityki i religii: człowiek” (H. Kiereś, *Polityka a religia*, dz. cyt., s. 213).

i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra”<sup>20</sup>.

Z drugiej strony, możliwość pojawienia się religijnych doktryn, rytuałów, zasad naruszających dobro wspólne, upoważnia władzę państwową i jej organy do podjęcia działań prawnych mających na celu jego ochronę.

Postulowane dopełnianie się polityki i religii, nienaruszające równowagi między tym, co leży w gestii władzy religijnej (Kościół) i tym, co stanowi uprawnienie władzy politycznej nie jest łatwe.

„[...] niezwykle trudno jest w praktyce – pisze Zofia Zdybicka – zachować harmonię między tym, co boskie i tym, co cesarskie i nie ulec pokusie odebrania tego, co boskie Bogu i przypisania władzy politycznej prerogatyw religijnych. Nie jest także łatwo ustrzec się religii ingerencji w sprawy będące domeną władzy politycznej, czy nie posługiwać się jej metodami w sprawach religijnych”<sup>21</sup>.

Trudności te swymi korzeniami tkwią jednak nie w naturze religii czy polityki ani w specyfice relacji między nimi. Wiążą się raczej z błędnym ich rozumieniem, które ostatecznie nabudowane jest na błędnej wizji człowieka.

---

<sup>20</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Watykan 2006, § 28. „[...] kształtowanie sprawiedliwych struktur nie jest bezpośrednim zadaniem Kościoła, ale przynależy do sfery polityki, to znaczy do zakresu rozumu auto-odpowiedzialnego. Zadanie Kościoła w tym zakresie jest pośrednie, polegające na udziale w oczyszczeniu rozumu i budzeniu sił moralnych, bez których nie mogą być stworzone sprawiedliwe struktury, ani też nie mogą one funkcjonować na dłuższą metę” (tamże, § 29).

<sup>21</sup> Z.J. Zdybicka, *Religia i polityka*, dz. cyt., s. 113.



DANUTA RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK

**Spór o relację między polityką i religią. Perspektywa filozoficzna****Streszczenie**

Zagadnienie relacji między polityką i religią budzi szereg emocji i przeciwstawnych opinii. Analizowane jest zwykle na płaszczyźnie historycznej, socjologicznej lub politologicznej. W niniejszym artykule podjęto próbę rozstrzygnięcia tytułowej kwestii w kontekście realistycznej antropologii filozoficznej. Uzasadnieniem wyboru tego aspektu jest przekonanie, że warunkiem właściwego ujęcia relacji „polityka – religia” jest rzetelne odczytanie prawdy o człowieku. Błędne ujęcie tej relacji dadzą się sprowadzić do trzech głównych postaci: 1) zatarcia granic między polityką a religią, przejawiającym się w sakralizowaniu polityki lub w upolitycznianiu religii; 2) ateizacji polityki, czyli dążenia do wyeliminowania religii ze wszystkich sfer ludzkiego życia; 3) „neutralności” traktującej religię jako sprawę prywatną i eliminującą ją ze sfery publicznej. U podstaw wszystkich tych ujęć można dostrzec jakąś postać błędu antropologicznego. Właściwe ujęcie relacji polityki i religii oddaje termin „autonomia”. Obejmuje strukturalną niezależność obu dziedzin oraz ich funkcjonalne podporządkowanie dobru wspólnemu. Łącząca politykę i religię relacja dopełniania się w trosce o człowieka, wyznacza pole możliwego wzajemnego oddziaływania. Tworzy je sytuacja zagrożenia dobra wspólnego.

**Słowa kluczowe:** religia, polityka, sakralizacja polityki, ateizacja polityki, polityzacja religii, dobro wspólne

DANUTA RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK

**Argument over the relationship between politics and religion.  
A philosophical perspective****Abstract**

The relationship between politics and religion is the subject of many heated debates, generating emotions and opposite views. It is usually analysed from the historical, sociological or politological perspectives. This article attempts to address it from the point of view of the realistic anthropological philosophy. The justification for such approach is the belief that the proper interpretation of this relationship is conditioned by the reliable reading of the truth about man. The mistaken interpretation of this relationship can assume the three main

forms: 1) blurring the boundaries between politics and religion, leading to either the sacralisation of politics, or the politicisation of religion; 2) atheisation of politics, that is, the elimination of religion from every sphere of human life; 3) "neutrality", treating religion as a private matter and eliminating it from the public sphere. At the root of each of these forms lies one or another anthropological error. The proper interpretation of the relationship between politics and religion can be termed as "autonomy". It encompasses the structural independence of both subjects and their functional subjection to the common good. In their concern for man they play supplementary roles, which can determine their relationship, especially when the common good is in danger.

**Keywords:** religion, sacralisation of politics, atheisation of politics, politicisation of religion, common good.

## Człowiek a religia i polityka

Man, religion and politics

*Janusz Filipkowski*

*janusz.filipkowski@uwm.edu.pl*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Teolog, filozof i politolog; wykładowca w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; redaktor naczelny „Rocznika Dobromiejskiego”, autor haseł w *Encyklopedii Gutenberga*, *Encyklopedii Białych Płam* i *Encyklopedii Katolickiej* oraz publikacji: *Koncepcja nadziei w filozofii św. Tomasza z Akwinu* (Olsztyn 2004) i *Alasdair MacIntyre i problem podstaw*

*racjonalności polityki* (Olsztyn 2014).

### Wzajemne relacje religii i polityki w realiach współczesnej rzeczywistości

**P**roblem wzajemnych relacji religii i polityki zaliczany jest do najistotniejszych problemów współczesności. Obejmuje on nie tylko zagadnienia związane z obecnością Kościołów w życiu publicznym i ich dopuszczalnym wpływem na kształt bieżącej polityki, zwłaszcza w realiach państw demokratycznych, ale i szereg kwestii związanych z tym, że przekonania religijne poszczególnych jednostek siłą rzeczy w znaczący sposób wpływają również na ich zaangażowanie polityczne, czyli na ich postawy i dokonywane przez nich wybory w sferze polityki. Z drugiej strony przyjęty model ułożenia wzajemnych relacji religii i polityki wpływa na stosunek państwa do religii, poszczególnych Kościołów czy życia religijnego własnych obywateli. Znaczenie problemu wzajemnych relacji religii i polityki dodatkowo pogłębia jeszcze i to, że większa część trapiących nas współcześnie konfliktów politycznych, które nierzadko przybierają formę konfliktów zbrojnych,

przynajmniej w pewnej mierze wpływa z pobudek religijnych<sup>1</sup>. Takie czy inne ułożenie wzajemnych relacji religii i polityki nie jest więc jedynie problemem czysto teoretycznym, ale ma również swoje często bardzo znaczące konsekwencje praktyczne.

Określony model ułożenia wzajemnych relacji religii i polityki związany jest z przyjęciem określonej koncepcji człowieka i państwa, ze swoistym sposobem rozumienia polityki i samej religii. Wzajemne relacje religii i polityki odmiennie postrzegane są również w ramach poszczególnych ideologii, co z kolei znajduje swoje odzwierciedlenie na gruncie związanych z tymi ideologiami doktryn i programów politycznych<sup>2</sup>. Na przestrzeni dziejów myśli politycznej bardzo różnie próbowano określić wzajemne relacje religii i polityki, co w dalszej konsekwencji miało swoje znaczenie dla kształtu bieżącej polityki, wpływało na obecność religii i Kościołów w życiu politycznym i wyznaczało ich rolę nie tylko w funkcjonowaniu poszczególnych państw, ale również instytucji i wspólnot międzynarodowych (przykładem może być tutaj stanowiący przedmiot ożywionych dyskusji problem pożądanego modelu wzajemnych relacji religii i polityki w ramach Wspólnoty Europejskiej<sup>3</sup>). Przykładów tego rodzaju zależności znaleźć można wiele zarówno w aktualnej rzeczywistości, jak i w rzeczywistości historycznej. Odmiennie wyobrażenie o właściwym ułożeniu wzajemnych relacji religii i polityki mają zresztą nie tylko reprezentanci świata polityki czy myśliciele polityczni, ale również poszczególne wspólnoty religijne czy Kościoły<sup>4</sup>. Jest to także przedmiot ciągłych dysput toczonych z pozycji indywidualnych przekonań poszczególnych jednostek, które w kwestii tej również posiadają często własne zdanie, niekiedy niezgodne ze zdaniem Kościołów, których są członkami, czy podmiotów politycznych, z którymi czują się związani. Konsekwencją tego rodzaju sporów są próby prawnego uregulowania wzajemnych relacji religii i polityki, państwa i Kościoła (Kościół) czy dopuszczalnych form manifestowania religijności w życiu publicznym.

<sup>1</sup> Por. R. Zenderowski, *Religia i konflikty zbrojne*, [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 600-627.

<sup>2</sup> Zob. np. P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka*, dz. cyt., gdzie na s. 320-435 ukazano miejsce religii w ideologii konserwatyzmu, liberalizmu, lewicy, feminizmu i chrześcijańskiej demokracji.

<sup>3</sup> Zob. na ten temat: J. Krukowski, O. Theisen (red.), *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Lublin 2003.

<sup>4</sup> Zob. pracę: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka*, dz. cyt., gdzie na s. 26-201 zaprezentowano wzajemne relacje religii i polityki w ujęciu głównych religii: chrześcijaństwa, islamu, judaizmu, hinduizmu, buddyzmu i konfucjanizmu.

Możliwości wzajemnego ułożenia relacji religii i polityki jest bardzo wiele. Są one rozpięte między dwiema skrajnościami: pierwszą jest model państwa wyznaniowego, w którym funkcjonowanie państwa bez reszty podporządkowane jest Kościołowi uznawanemu w danym państwie za oficjalny i wskazanym płynącym z wyznawanej w ramach tego Kościoła religii; drugą natomiast stanowi model państwa świeckiego, w którym religia w sferze publicznej nie odgrywa już żadnej roli i może funkcjonować wyłącznie w życiu prywatnym<sup>5</sup>. U podstaw każdego z tych modeli leży odpowiednia argumentacja, z której ma wynikać, że przyjęty model jest modelem optymalnym, a często nawet jedynym słusznym, racjonalnym i właściwym, co pociąga za sobą uznanie go za model konieczny. W realiach współczesnej, przesiąkniętej ideałami nowoczesności rzeczywistości za optymalny uznaje się model oparty na radykalnej separacji religii i polityki, a tym samym państwa i Kościoła. W praktyce ma to prowadzić do sytuacji, w której nie tylko reprezentanci Kościołów nie uczestniczą w życiu politycznym i nie zabierają głosu w sprawach dotyczących kwestii politycznych czy samej polityki, ale także nawet reprezentanci świata polityki w swoich działaniach nie biorą pod uwagę głosów płynących ze strony takich czy innych Kościołów i religii, ponieważ naruszałoby to zasadę neutralności światopoglądowej państwa. Ostatecznie chodzi o zupełną nieobecność Kościoła w życiu publicznym. W realiach Unii Europejskiej adresatem postulatu całkowitego odseparowania religii od polityki jest przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki<sup>6</sup>. Analiza roszczeń tego modelu do wyłączności wymaga podjęcia głębszej refleksji nad naturą religii i polityki, a ponieważ obie te dziedziny rzeczywistości wyrastają z natury człowieka jako istoty powołanej do życia we wspólnocie, więc również, a być może przede wszystkim, refleksji nad naturą człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

<sup>5</sup> Pomijam tu sytuacje, gdzie w ogóle próbuje się wyeliminować religię z ludzkiego życia, gdzie chce się ją wyrugować nawet ze sfery ludzkiej świadomości. Na temat modeli wzajemnego ułożenia relacji religii i polityki zob. P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką*, [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka*, dz. cyt., s. 216-239.

<sup>6</sup> Postulat ten jest jednym z elementów szerszego zjawiska określanego często mianem dechrystianizacji Europy. Por. P. Szuppe, *Negatywne zjawiska kulturowe kształtujące oblicze współczesnej Europy w świetle adhortacji apostołskiej Jana Pawła II Ecclesia in Europa*, „Nurt SVD”, nr 1, 2011, s. 37-45.



## Dynamiczny charakter ludzkiego bytu

Początki filozoficznej refleksji nad społeczną naturą człowieka sięgają czasów starożytnych. Kluczem do właściwego rozpoznania społecznego charakteru ludzkiej natury jest prawda o osobowym i dynamicznym charakterze ludzkiego bytu.

Będąc osobą, jest człowiek substancją natury rozumnej<sup>7</sup>. Oznacza to, iż jest on bytem zdolnym do poznania umysłowego, czyli otwartym na prawdę o rzeczywistości, który w swoim działaniu kieruje się rozumem. Konsekwencją tego jest podmiotowość człowieka i jego zdolność do wolnego działania. Posiadając zdolność do poznawania prawdy i wolnego dążenia do dobra, człowiek zdaje sobie sprawę z możliwości własnego rozwoju, doskonalenia się i możliwie pełnego urzeczywistnienia własnej osoby. Dynamiczny charakter ludzkiego bytu wyraża się właśnie w tym, że człowiek, mając świadomość możliwości kształtowania własnego „ja”, podejmuje działania mające na celu osiągnięcie ideału przynależnej ludzkiej naturze doskonałości. Urzeczywistniając ten ideał, musi uwzględniać każdy z elementów jego wielorako wewnętrznie złożonej natury i troszczyć się odpowiednio o aktualizację każdej z zawartych w niej potencjalności. Potencjalność człowieka dotyczy więc wszystkich sfer ludzkiej natury, wszystkich dokonujących się w nim procesów i wszelkich w sposób świadomy i wolny podejmowanych przez niego działań, a polega na zabieganiu o charakterystyczne doskonalące te sfery dobra, ich osiągnięciu oraz na przewyciężaniu i pokonywaniu wszelkich przeszkód, które stają na drodze do ich zdobycia<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Słynną sformułowaną przez Boecjusza definicję osoby: „*Persona est rationalis naturae individua substantia*” (Boecjusz, *De duabus naturis*, 3) przytacza św. Tomasz z Akwinu w swojej *Sumie teologicznej* 1, 29, 1. M.A. Krąpiec osobę nazywa „jaźnią natury rozumnej” (tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 363 nn).

<sup>8</sup> Dostrzeżenie dynamicznego charakteru ludzkiego bytu znalazło się w centrum wielu nurtów współczesnej filozofii. I tak np. G. Marcel opisuje człowieka jako byt w drodze ku spełnieniu, E. Bloch za istotną cechę człowieka uznaje cechę „jeszcze-nie-bycia” i „jeszcze-nie-urzeczywistnienia”, a P. Teilhard de Chardin jego egzystencję porównuje do kielka, „w którym życie skupia się i fermentuje”. Za moment wypełnienia się tego dynamizmu uznaje się często dopiero moment śmierci. Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1985; M. Gogacz, *Filozoficzne ujęcie śmierci*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XXXVII-XXXVIII, z. 1, 1989-1990, s. 223-236; M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, s. 123-148.

Dynamiczny charakter ludzkiego bytu ujawnia się już na poziomie jego cielesnej natury. Stanowiące integralny element ludzkiej natury ciało rozwija się, dojrzewa i doskonali, ale narażone jest również na różne dolegliwości, słabości i choroby, a z czasem zaczyna podlegać procesom starzenia. Jego odpowiednia kondycja i sprawność są o tyle istotne, że stanowi ono swoiste narzędzie człowieka, które nie tylko warunkuje zdobywanie przez niego najrozmaitszych doskonałych go dóbr, ale i otwiera przed nim szereg nowych możliwości. Dla zachowania tej kondycji i sprawności wymaga pożywienia, ochrony, troski o jego zdrowie i wyposażenia je w szereg umiejętności, którym człowiek zawdzięczał będzie choćby możliwość poruszania się, wykonywania różnych czynności oraz komunikowania się poprzez czynione gesty, wydawane dźwięki czy ostatecznie poprzez opanowanie języka<sup>9</sup>.

Dynamiczny charakter ludzkiego bytu ujawnia się również w sferze zwierzęcego składnika jego złożonej natury. Rozwój w tej dziedzinie polega na poddawaniu sfery instynktów i popędów pod kontrolę rozumu i podporządkowywaniu tych czynników wypracowanym w danym środowisku normom kulturowym. Istotą tego procesu jest to, że w miarę rozwoju człowiek nie ogranicza się wyłącznie do zaspokajania potrzeb fizjologiczno-biologicznych, lecz w swoich pragnieniach i działaniach wykracza poza to, co jest elementem jego rozwoju jako zwierzęcia, i zwraca się w stronę tego, co służy rozwojowi jego w pełni ludzkiego życia i urzeczywistnieniu tego, co decyduje o specyfice bycia człowiekiem<sup>10</sup>.

Dynamiczny charakter ludzkiego bytu, jakkolwiek związany z biologiczną i zwierzęcą sferą ludzkiej natury, ujawnia się jednak przede wszystkim w tym, co decyduje o swoistości i wyjątkowości bycia człowiekiem i co wyróżnia go spośród innych bytów otaczającej go przyrody. Czynnikiem tymi są rozum i związana z nim wolna wola. Będąc bytem rozumnym, człowiek posiada zdolność racjonalnego poznania, dzięki której może nie tylko zmagać się z przyrodą, opanowywać Ziemię, zmieniać jej oblicze i czynić ją sobie poddaną, ale także

<sup>9</sup> Na temat roli ciała w strukturze ludzkiego bytu zob. M.A. Krąpiec, *Ciało ludzkie*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 176-186. Zob. też: M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002; S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.

<sup>10</sup> Na temat procesu przekraczania poziomu zwierzęcości w procesie rozwoju człowieka zob. np. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago and La Salle 1999.

w sposób świadomy kształtować samego siebie, doskonalić się i rozwijać. Zdolność racjonalnego poznania umożliwia mu bowiem rozpoznawanie prawdy (poznanie teoretyczne), odpowiednie pokierowanie jego działaniem (poznanie praktyczne) oraz rozwój szeroko rozumianej dziedziny ludzkiej wytwórczości (poznanie pojetyczne)<sup>11</sup>. Zdolność ta sama w sobie również jednak musi być rozwijana i usprawniana<sup>12</sup>. Ponieważ zaś na mocy jedności ludzkiego bytu związana jest ona ściśle z dziedziną pożądania, dlatego też usprawnianiu poznawczych zdolności człowieka towarzyszyć musi usprawnianie dziedziny następującego za poznaniem pożądania, w tym następujących za poznaniem zmysłowym uczuć oraz następującego za poznaniem umysłowym pożądania rozumnego, czyli woli<sup>13</sup>.

### Człowiek jako istota społeczna i polityczna

W każdej z wymienionych wyżej sfer ludzkiego rozwoju człowiek potrzebuje pomocy innych ludzi. Życie wspólnie z innymi, we wspólnocie, poczynając od wspólnoty rodzinnej, a na najszerszych wspólnotach międzynarodowych kończąc, nie jest w przypadku człowieka kwestią jego wolnego wyboru, lecz koniecznością warunkującą nie tylko urzeczywistnienie jego najrozmaitszych możliwości, ale i rozumianą w sposób najbardziej elementarny egzystencję. W przypadku jednostek zdrowych, silnych i w pełni sprawnych, życie wspólnotowe jest środowiskiem, w którym mogą się one w pełni rozwinąć i w którym może się urzeczywistnić ich doskonałość; z drugiej strony natomiast, w przypadku jednostek słabych, niezaradnych czy z jakichś innych powodów ułomnych i upośledzonych, jest ono miejscem, gdzie mogą one oczekiwać życzliwości, wsparcia i pomocy innych ludzi. Życie we wspólnocie, czy ujmując rzecz precyzyjniej, w szeregu najrozmaitszych wspólnot, zapewnia więc jednostce nie tylko w miarę najbardziej korzystne warunki dla jej indywidualnego rozwoju, ale

<sup>11</sup> Twórcą tego rozróżnienia był Arystoteles. Jego podstawą było wyróżnienie trzech rodzajów czynności życiowych człowieka: oglądania rzeczywistości, postępowania i wytwarzania. Rozróżnienie to w zasadniczych rysach przejęte zostało przez św. Tomasza z Akwinu. Szerzej na ten temat zob. J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, s. 10-40.

<sup>12</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 141-197; tenże, *Prawda – dobro – piękno jako wartości humanistyczne*, [w:] B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. XVII, Warszawa 1987, s. 9-25; tenże, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.

<sup>13</sup> Szerzej na temat rozwoju człowieka i jego wychowania zob. np. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986.

i możliwie najbardziej odpowiednie warunki do przetrwania w sytuacjach przytrafiających się jej słabości czy zagrożeń.

Zależność człowieka od wspólnoty w najbardziej podstawowym sensie dotyczy zaspokajania jego potrzeb biologicznych. Dotyczy to zwłaszcza okresu dzieciństwa, w którym człowiek zdany jest na wsparcie swoich najbliższych, zwłaszcza rodziców, ale i sytuacji, kiedy samodzielnie tych potrzeb nie jest w stanie zaspokoić, np. w czasie choroby czy w okresie starości. Dzięki wspólnocie i obowiązującym w niej normom kulturowym nabywa umiejętności porządkowania i dyscyplinowania sfery instynktów i emocji, która usprawniana jest w taki sposób, by na swój sposób służyła pełnemu jego rozwojowi. Wspólnocie zawdzięcza jednak przede wszystkim znajomość wielu różnych umiejętności, dzięki którym ma możliwość doskonalenia poszczególnych dziedzin własnego życia i ciągłego przekraczania osiąganych w nich standardów i wzorców doskonałości<sup>14</sup>. Spośród wszystkich wspólnot, w których człowiek żyje i w których może się doskonalić, naczelnymi są państwo i naród. To ich kondycja decyduje o tym, czy człowiek znajdzie optymalne warunki własnego rozwoju, stąd też kluczowym pytaniem będzie pytanie o to, jak je pojąć i jak je właściwie zorganizować<sup>15</sup>.

Stwierdzenie, iż człowiek jest istotą społeczną, oznacza, że z natury rzeczy żyje i rozwija się w ramach wspólnoty i dzięki wspólnocie. Wspólnota zapewnia mu warunki, w których może rozwijać zdolności swojego ciała, nabywać umiejętności kontrolowania własnych instynktów i emocji, doskonalić swoje zdolności intelektualne i moralne, nabywać sprawności w posługiwaniu się językiem, rozwijać swoje talenty i umiejętności praktyczne. Zależność jednostki od wspólnoty stanowi podstawę i uzasadnienie jej lojalności wobec tejże wspólnoty, której kondycja z kolei uwarunkowana jest zaangażowaniem tworzących tę wspólnotę jednostek. Wspólnota pozbawiona lojalnych wobec niej i lojalnych wzajemnie wobec siebie jednostek, które angażują się w jej podtrzymywanie, skazana jest na obumieranie stanowiących o wspólnotowej kondycji więzi między jej członkami, a w końcu na zupełny rozpad. Jej trwanie, a zwłaszcza jakość toczącego się w jej ramach wspólnotowego życia, wymaga więc solidarnego współdziałania i zaangażowania wszystkich jej członków, którzy chcą

<sup>14</sup> Jak pisze M.A. Krąpiec: „Rodzimy się w rodzinie, poprzez drugich ludzi używamy zdolność mówienia i myślenia, wywołania się naszej miłości i różnych form twórczości” (tenże, *Suverenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 57).

<sup>15</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Suverenność – czyja?*, Lublin 1996, rozdz. *Państwo i naród kolebką życia osobowego*, s. 57-72.

korzystać z owoców tego życia, wcześniej włączyć się muszą w proces jego współtworzenia<sup>16</sup>.

Lojalność jednostki wobec wspólnoty może przybierać bardzo różne formy, z których najbardziej zasadniczą jest polityka, będąca niczym innym jak rozsądną troską o wspólnotę i dobro wspólne, we właściwym sensie realizujące się w ramach takiej formy wspólnotowego życia, jaką jest wspólnota państwa<sup>17</sup>. Tym samym lojalność wobec wspólnoty, troska o nią i jej podtrzymywanie, wyrażająca się w aktywności politycznej, okazuje się jednym z najbardziej podstawowych wymogów, jakie stają przed każdą z żyjących w niej jednostek, i jedną z najważniejszych powinności, która ostatecznie służy rozwojowi i dobru samej jednostki. Aktywność ta, w zależności od kompetencji i możliwości poszczególnych jednostek, może przybierać bardzo różną postać i natężenie, od działań podejmowanych okazjonalnie aż po sprawowanie władzy w państwie. O ile jednak różny stopień zaangażowania w działania na rzecz wspólnego dobra danej wspólnoty można jakoś zrozumieć i usprawiedliwić, o tyle całkowity brak zaangażowania uznany być musi nie tylko za niewłaściwy, ale i naganny. Zawdzięczając wiele wspólnotcie, człowiek winien jest jej swoją wdzięczność, której wyrazem jest proporcjonalne do własnych kompetencji i możliwości zaangażowanie w sprawy polityki. W ten sposób polityka, rozumiana jako stała troska o dobro wspólne realizowane w ramach państwa, okazuje się stałym i nieusuwalnym kontekstem ludzkiego życia oraz swoistym wyzwaniem i zobowiązaniem dla każdego żyjącego w nim człowieka i zarazem obywatela. W tym kontekście aktywność polityczna ujawnia swój głęboko moralny charakter. Aktywność ta służy bowiem zarówno rozwojowi i doskonaleniu własnej osoby, ale jest również praktycznym wyrazem

<sup>16</sup> Na konieczność podejmowania działań na rzecz wspólnot, które bez tych działań skazane są na proces powolnego obumierania, zwracają współcześnie uwagę zwłaszcza zwolennicy komunitaryzmu, tacy jak Ch. Taylor, M.J. Sandel, M. Walzer czy A. Etzioni skupieni wokół dokumentu programowego ogłoszonego w 1990 roku *Komunitariańska platforma programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki* (dostępny w zbiorze: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004, s. 17-34). Ruch ten powstał jako reakcja na negatywne konsekwencje liberalizmu, który koncentrując uwagę jednostki na jej dobru własnym prowadził do zaniku trwałszych i głębszych więzi społecznych oraz do zamierania wszelkich form wspólnotowego życia.

<sup>17</sup> Na temat koncepcji polityki zob. J. Filipkowski, *Concerning disputes about the definition of politics*, „Dialogi Polityczne. Filozofia, Społeczeństwo, Prawo”, t. 19, 2015, s. 47-55.

troski o drugiego człowieka i wszystkich innych członków danej wspólnoty<sup>18</sup>.

### Zaangażowanie polityczne a działalność partii politycznych

Troska o wspólnotę państwa i realizowane w nim dobro wspólne może być podejmowana w sposób indywidualny przez poszczególnych jego obywateli. Ponieważ jednak człowiek jest istotą społeczną i naturalnym kontekstem dla jego życia jest szereg różnych wspólnot, do których przynależy, dlatego też zaangażowanie na rzecz tej najszerszej wspólnoty, jaką jest wspólnota państwa, najczęściej ma charakter wspólnotowy. Specyficzną formą wspólnot, które w procesie historycznym uformowały się jako wspólnoty w sposób najbardziej bezpośredni przypisane do troski o dobro wspólne realizowane w ramach państwa, są partie polityczne. Nie oznacza to, że z obowiązku angażowania się zwolnione są inne rodzaje wspólnot, a tym bardziej, że mają one zakaz podejmowania jakichkolwiek działań, które odnosiłyby się do sfery polityki i tym samym miały polityczny charakter. Troska o dobro wspólne realizowana w ramach państwa nie jest zastrzeżona dla partii politycznych. Tym, co wyróżnia partie polityczne i jest ich swoistym przywilejem, jest to, że troszczą się one o dobro wspólne poprzez sprawowanie władzy w państwie. Istnienie partii politycznych z obowiązku troszczenia się o dobro wspólne nie zwalnia również żadnego z obywateli, który choć nie sprawuje władzy w państwie, to jednak o to dobro troszczyć się i może, i powinien.

Troska o dobro wspólne realizowane w ramach państwa nie wymaga istnienia partii politycznych. Świadczy o tym choćby to, iż historia państw i podejmowanego w nich wysiłku rozumnej troski o dobro wspólne jest znacznie dłuższa niż historia partii politycznych. Pojęciem

<sup>18</sup> Nie bez powodu według Platona warunkiem moralnego rozwoju człowieka jest jego zaangażowanie polityczne. Uznany badacz myśli Platona A.E. Taylor w swojej monumentalnej pracy *Plato. The Man and His Work* (London 1927) pisze: „[...] żaden człowiek nie żyje w sobie i dla siebie i człowiek, który sam dąży do szczęśliwości, jest nieuchronnie ożywiony duchem misjonarskim w stosunku do całej wspólnoty. Dlatego filozof nie może być sprawiedliwy względem siebie, jeśli nie jest królem-filozofem; nie może osiągnąć zbawienia, nie przynosząc go społeczności” (cyt. [za:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 288). Konieczność podejmowania działalności politycznej jest również tezą filozofii Arystotelesa, dla którego bycie obywatelem nie polega tylko na zamieszkiwaniu na terytorium jakiegoś państwa, ale na udziale w sądach i zgromadzeniach ludowych, które ustanawiają prawa i rządzą państwem (por. *Polityka*, Księga VI).

partii określano grupy polityków skupione wokół swego przywódcy, związki przyjaciół lub oddziały wojskowe wyodrębnione z sił głównych. W czasach nowożytnych pojęciem tym zaczęto oznaczać rywalizujące ze sobą o władzę zorganizowane grupy obywateli. Początki współczesnych partii politycznych sięgają czasów powstawania parlamentów narodowych i organizowania się grup parlamentarzystów wokół pewnych wspólnych celów czy programów. Od XIX w., w związku z procesami demokratyzacji życia politycznego, mamy do czynienia z powstawaniem partii masowych. Powstały one w wyniku swego rodzaju procesu postępującej specjalizacji zadań realizowanych w ramach państwa i towarzyszącego temu procesowi podziałowi pracy. Rolą partii politycznych miało być zaspokajanie potrzeb większych grup społecznych przez sprawowanie władzy w państwie, podczas gdy inne zadania realizować miały inne wyspecjalizowane wspólnoty<sup>19</sup>. I tak np. problematyką zdrowia miały się zajmować wspólnoty lekarzy, edukacji i wychowania – wspólnoty nauczycieli, a życia religijnego – wspólnoty religijne i Kościoły. Każda z tych wspólnot, wykonując przypisane jej zadania, jednocześnie uczestniczy na swój sposób w realizacji tego, co stanowi dobro wspólne całej wspólnoty państwa. Dzięki specjalizacji i podziałowi pracy może to robić w sposób o wiele bardziej efektywny. W dzieło rozumnej troski o dobro wspólne, w ramach swoich kompetencji, nie tylko mogą, ale i powinny angażować się funkcjonujące w danym państwie religie i Kościoły, ale - o ile przestrzegane mają być wyznaczone im granice ich kompetencji - nie mogą tego robić poprzez zarezerwowane dla partii politycznych sprawowanie władzy w państwie. U podstaw takiego rozwiązania i takiego wyznaczenia poszczególnym wspólnotom przypisanych im zadań leżą jedynie względy pragmatyczne: chodzi o to, by dobro wspólne realizowane było w sposób możliwie efektywny i skuteczny. Względy te decydują zresztą również o tym, jak szeroki będzie zakres sprawowanej w państwie przez partie polityczne władzy, co związane jest z przyjętą koncepcją państwa i jego zadań. W modelu państwa liberalnego zakres sprawowanej władzy jest najwęższy - rola państwa ogranicza się do roli stróża nocnego i gwarantowania bezpieczeństwa obywateli i ochrony ich własności. Zakres władzy jest najszerszy w modelach charakterystycznych dla ideologii lewicowych, w których kontroli władzy państwowej poddany jest niemal każdy aspekt ludzkiego życia.

Istnienie partii politycznych nie jest więc rozwiązaniem koniecznym i można wyobrazić sobie takie sytuacje, gdzie partii politycznych

<sup>19</sup> Zob. szerzej: J. Filipkowski, *Ruchy polityczne, partie i stowarzyszenia*, [w:] S. Opara i in. (red.), *Podstawowe kategorie polityki*, Olsztyn 2005, s. 251-257. Zob. też R. Herbut, *Teoria i praktyka funkcjonowania partii politycznych*, Wrocław 2002.

nie ma, a za realizację dobra wspólnego odpowiedzialne są jakieś inne lub inaczej zorganizowane wspólnoty. Wynika to z tego, iż aktywność polityczną i zaangażowanie w sprawy polityki wiązać należy raczej z dobrem wspólnym i troską o to dobro niż tylko ze sprawowaniem władzy w państwie i działalnością partii politycznych czy ludzi zaliczanych do sfery polityki.

Już samo pojęcie polityki jako rozumnej troski o dobro wspólne pokazuje, że działalność partii politycznych nie wyczerpuje treści zawierających się w tym pojęciu. Polityka bowiem to nie tylko sprawowanie władzy w państwie, ale również szereg działań, które mogą w pewien sposób na sprawowanie tej władzy wpływać. Politykę tego rodzaju mogą prowadzić grupy lobbingu, stowarzyszenia i inne organizacje społeczne, środki masowego przekazu, poszczególni obywatele (np. osoby obdarzone szczególniejszym autorytetem, dysponujące wpływami) i, co nas szczególnie interesuje, związki religijne i Kościoły.<sup>20</sup> Również analiza pojęcia polityki podejmowana nie tyle z punktu widzenia tego, jak może być ona realizowana (poprzez sprawowanie władzy czy poprzez wywieranie wpływu na władzę), ale z punktu widzenia tego, co jest jej przedmiotem, pokazuje jasno, iż możliwości włączenia się w działalność polityczną bez realnego sprawowania władzy w państwie są niemal nieograniczone. Wieloaspektowość i wewnętrzna złożoność dobra wspólnego, a przede wszystkim coś, co można określić jednością strumienia ludzkiego życia, obejmującego sobą zarówno jego wymiar indywidualny, jak i społeczny, powoduje, że trudno o działania, które w zupełności pozbawione by były wspólnotowego, a tym samym politycznego znaczenia. Trudno o wskazanie działań, które nie przekładałyby się jakoś na realizację tego dobra, które określamy dobrem wspólnym. Działania takie mogą podejmować i faktycznie podejmują zarówno poszczególne osoby, jak i najrozmaitsze mniej bądź bardziej zorganizowane grupy społeczne i wspólnoty, w tym również wspólnoty religijne i Kościoły.

### **Źródła postulatu separowania dziedziny religii i polityki**

Angażowanie się poszczególnych jednostek i całych wspólnot w funkcjonowanie państwa i toczące się w nim życie polityczne jest czymś naturalnym. Sposoby tego angażowania się i jego zakres zależą od przyjętego modelu funkcjonowania państwa. Pojawia się więc pytanie o przyczyny zgłaszanego wspólnie dosyć często postulatu

<sup>20</sup> S. Opara, *Pojęcie polityki*, [w:] tenże i in., (red.), *Podstawowe kategorie polityki*, dz. cyt., s. 43-47.



powstrzymywania się wspólnot wyznaniowych, religii i Kościołów od angażowania się w sprawy polityki.

Wydaje się, iż jedną z przyczyn jest charakterystyczne dla współczesności zapoznanie właściwego rozumienia polityki. Rozumiana jest ona bowiem zazwyczaj nie tyle jako rozumna troska o dobro wspólne, co raczej jako zespół działań mających na celu zdobycie i utrzymanie się przy władzy, działań, w których ewentualne dobro wspólnoty ma jedynie instrumentalny charakter. Na domiar złego uznaje się, że z natury rzeczy działania te nie tylko z moralnością nie mają nic wspólnego (bowiem liczy się jedynie ich skuteczność), ale z konieczności niejako mogą mieć niemoralny charakter. Takie rozumienie polityki ma swój początek w myśli politycznej Niccolò Machiavellego, a swoją popularność zawdzięcza Maxowi Weberowi i definicji polityki sformułowanej przez niego w jego pracy *Polityka jako zawód i powołanie* (Kraków 1998) i siłą rzeczy pozostaje w sprzeczności z misją wszelkich religii opartych na rzetelnie rozpoznanej prawdzie o naturze człowieka i otaczającej go rzeczywistości, w których centrum znajduje się zawsze moralny rozwój każdej ludzkiej osoby<sup>21</sup>.

Postulat ten jest też współcześnie rezultatem znaczącej roli ideologii lewicowych, które eliminując religię nie tylko ze sfery polityki, ale w ogóle ze sfery życia publicznego, usiłują zrealizować swoje roszczenia do monopolu na organizację życia społecznego oraz sprawowanie rządu dusz i pełnienie pełnej władzy nad świadomością wszystkich obywateli przez reprezentujących te ideologie przedstawicieli partii politycznych. Postulat radykalnego rozdzielenia sfery polityki i sfery religii (w realiach Unii Europejskiej chodzi tu przede wszystkim o chrześcijaństwo) jest więc nie tyle narzędziem realizacji ideału neutralności światopoglądowej państwa, co raczej próbą wyrzucenia Boga i religii z ludzkich umysłów i ludzkich serc i laicyzacji całych społeczeństw.

Bolączką współczesności jest to, że obserwujemy nałożenie się obu tych zjawisk: dominacji weberowskiego rozumienia polityki i wzmożonej aktywności środowisk lewicowych. Stąd też postulaty separacji dziedziny religii i polityki czy też postulaty marginalizacji, bądź jeszcze lepiej - całkowitej eliminacji religii ze sfery publicznej - mają szczególnie wyraźny charakter. Oparte są one na niewłaściwym rozpoznaniu natury człowieka, natury życia społecznego, natury państwa i natury polityki. W sytuacji tej głos religii, a zwłaszcza głos chrześcijaństwa, może i powinien nieść ze sobą przesłanie, w którym

---

<sup>21</sup> Tamże.

centralne miejsce, obok głoszenia Ewangelii, zajmie przypomina-  
nie człowiekowi współczesnemu najbardziej elementarnych prawd  
o otaczającej go rzeczywistości i o nim samym.

~•~

JANUSZ FILIPKOWSKI  
**Człowiek a religia i polityka**

### Streszczenie

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o właściwy sposób ułożenia wzajemnych relacji religii i polityki. Skoro właściwie rozumiana polityka nie jest niczym innym jak tylko rozumną troską o dobro wspólne, to religia nie tylko może, ale i powinna angażować się w sprawy polityki. Wynika to z właściwie rozpoznanej prawdy o naturze człowieka i społeczeństwa oraz świadomości roli polityki w realiach wspólnotowego życia zorganizowanego w ramach państwa. Domaganie się separacji dziedziny religii i polityki wynika bądź to z niewłaściwego rozumienia polityki, którą błędnie sprowadza się do działań mających na celu zdobycie i utrzymanie się przy władzy (często niemoralnych), bądź to z podejmowanych przez środowiska lewicowe prób krzewienia laicyzmu, maskowanych zazwyczaj postulatami neutralności światopoglądowej państwa.

**Słowa kluczowe:** polityka, religia, wspólnota, dobro wspólne.

JANUSZ FILIPKOWSKI  
**Man, religion and politics**

### Abstract

What is the proper relationship between religion and politics? If politics is understood as prudent concern for the common good, it follows that religion can and should interplay with politics. This conclusion derives from the properly recognised truth about the nature of man and the nature of society, and from the awareness of the role of politics in the human communities, organised in political units (states). Demands to separate religion and politics stem from incorrect understanding of politics merely as means (often immoral ones) for obtaining power and keeping it, or from the promotion of laicisation by leftist groups, usually under the guise of state ideological neutrality.

**Keywords:** politics, religion, community, common good.

## **Polityka państwa liberalno-demokratycznego wobec religii**

The policy of the liberal democratic state towards religions

*Karol Jasiński*

karoljasinski@op.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; obszary zainteresowań: filozofia religii i filozofia społeczna; publikował m.in. w „Idei”, „Filozofii Chrześcijańskiej”, „Logosie i Ethosie”, „Studiach Warmińskich”.

**D**ominującą w Europie formą ustroju państwowego jest liberalna demokracja. Charakteryzuje się ona stabilnym systemem politycznym, szacunkiem dla praw człowieka, stwarzaniem obywatelom równych szans oraz ochroną ich wolności (m.in. wolności sumienia, słowa, zgromadzeń, stowarzyszeń). Ważnym jej elementem jest społeczeństwo otwarte (pluralistyczna społeczność zdolna do swobodnej oceny i kontroli działań rządu), którego przejawem są struktury społeczeństwa obywatelskiego (samoorganizacja obywateli widoczna w stowarzyszeniach, określających i osiągających cele niezależnie od instytucji państwowych). W państwie liberalno-demokratycznym, z racji pluralizmu kulturowo-religijnego, podkreśla się również potrzebę neutralności światopoglądowej.

W związku z tym pojawia się pytanie o charakter relacji między państwem liberalno-demokratycznym a religią, których wyrazem jest prowadzona wobec niej polityka państwowa. W teorii politycznej

przyjmuje się wąską oraz szeroką koncepcję polityki. Pierwsza odnosi się do procesów decyzyjnych przywódców państwowych, druga do przewycięzania sprzecznych interesów i uzgodnienia stanowisk w debatach za pomocą perswazji, negocjacji, kompromisu, a niekiedy także przymusu<sup>1</sup>. Polityka państwa liberalno-demokratycznego wobec religii jawi się jako polityka w obu tych znaczeniach, a jej cel stanowi przede wszystkim kształtowanie i ochrona ładu społecznego.

Spółeczności religijne są jednymi z wielu grup, które istnieją i funkcjonują w ramach państwa liberalno-demokratycznego. Religia, pomimo wielu zapowiedzi jej kryzysu, a nawet zaniku, stanowi nie tylko nieodłączny element życia społecznego, ale przybiera także różne formy w życiu poszczególnych osób, którym państwo winno gwarantować wolność sumienia i wyznania. Mogą one zatem nie tylko posiadać przekonania religijne, ale również wyrażać je na zewnątrz oraz kierować się nimi w życiu. Ponadto osoby mają prawo do zakładania instytucji religijnych, jak również podejmowania różnego typu aktywności (np. kult, działalność dobroczynna).

Celem poniższych analiz, dla których punktem odniesienia są wybrane publikacje teoretyków życia społecznego, jest charakterystyka polityki państwa liberalno-demokratycznego wobec religii. Z kolei religię będzie się utożsamiać z chrześcijaństwem, które dominuje na obszarze Europy. Analizy składają się z dwóch części. W pierwszej zostanie zwrócona uwaga na związki zachodzące między demokracją i liberalizmem a religią, zwłaszcza w kontekście ich początków oraz instytucji. W drugiej natomiast zostaną ukazane zasadnicze rysy liberalnej polityki państwa demokratycznego wobec religii. Na marginesie określi się również jej pozycję jako ważnego elementu sfery publicznej.

## 1. Korelacje między demokracją liberalną i religią

Na wstępie należy zwrócić uwagę na dwie ważne kwestie. Po pierwsze, demokracja sięga wprawdzie swoimi korzeniami czasów starożytnej greckiej *polis*, ale jej drugim ważnym źródłem jest chrześcijaństwo ze swymi instytucjami (synody, sobory, zakony)<sup>2</sup>. Po drugie, porządek demokratyczny zaczął wyłaniać się w Europie w czasach, gdy Kościół rzymskokatolicki pozostawał w symbiozie z postfeudalną

<sup>1</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 299-300.

<sup>2</sup> M. Zięba, *Chrześcijaństwo, polityka, ekonomia: prawdy i kłamstwa*, Kraków 2003, s. 114-116; tenże, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, Warszawa 2011, s. 43-44.

monarchią absolutystyczną, co prowadziło do napięcia między demokratycznym a religijnym rozumieniem państwa. Według przedstawicieli Kościoła celem państwa miało być odwzorowanie porządku wartości wywiedzonego z objawienia oraz obrona prawdy. Natomiast zwolennicy demokracji akcentowali potrzebę zapewnienia przez państwo pokojowego współżycia ludzi mających różne przekonania i wyznających różne koncepcje prawdy<sup>3</sup>.

Warto jednak pamiętać o tym, że ustrój demokratyczny w postaci dziś znanej pojawił się najpierw w krajach judeochrześcijańskich, ponieważ tylko w nich ma rację bytu. Domaga się on bowiem określonego fundamentu moralnego oraz specyficznych poglądów na ludzkie życie, bez których demokracja nie miałaby sensu<sup>4</sup>. Wydaje się, że demokracji potrzebna jest nade wszystko odpowiednia wizja człowieka, a takiej może dostarczyć chociażby związany z chrześcijaństwem personalizm. Swymi korzeniami sięga on m.in. myśli Akwinaty, w której jednostka różni się od osoby. Jednostka jest przedstawicielem gatunku, konkretnym wcieleniem określonej natury. Osoba natomiast posiada zdolność do wglądu (poznania) oraz wyboru (wolności), a w rezultacie do odpowiedzialności<sup>5</sup>.

Idąc za J. Maritainem, należy odróżnić osobę od jednostki oraz społeczeństwo od państwa. Człowiek jest jednostką jako członek grupy, natomiast osobą jako istota wewnętrznie wolna oraz odpowiedzialna. Organy państwowe nie byłyby jedynymi organami społecznymi powołanymi do realizacji dobra człowieka. Obok nich występowałyby takie formy społeczeństwa, jak rodzina, stowarzyszenia dobroczynne, wolna prasa, uniwersytety, a także Kościoły posiadające charakter dobrowolny<sup>6</sup>.

Na polskim gruncie pewna wersja personalizmu została wypracowana przez K. Wojtyłę. Wśród zasadniczych jego tez można wyróżnić przekonanie o centralnej pozycji osoby i konieczności jej afirmacji, autonomii świadomego podmiotu, naturalnej oraz nadprzyrodzonej godności człowieka, relacyjności bytu ludzkiego, a także możli-

<sup>3</sup> J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995, s. 67-68; tenże, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1999, s. 89-90.

<sup>4</sup> M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. T. Stanek, Poznań 2001, s. 380-381.

<sup>5</sup> M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 44-46.

<sup>6</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, tłum. W. Buchner, Poznań 1993, s. 256.

wości uczestnictwa we wspólnocie<sup>7</sup>. Ważny element antropologii Wojtyły stanowi również wizja człowieka jako osoby działającej, która jest zdolna do tworzenia nowych rzeczy oraz podejmowania inicjatyw<sup>8</sup>. W personalizmie podkreśla się również prymat osoby w gospodarce, rolę kapitału ludzkiego, godność pracy jako formy powołania, potrzebę integralnego rozwoju osoby ludzkiej poprzez rozwój gospodarczy, wezwanie do uczestnictwa we wspólnocie z innymi ludźmi, rolę zasady pomocniczości, potrzebę sprawiedliwości i solidarności<sup>9</sup>. Istotnym fundamentem moralnym demokracji byłyby zatem wizja człowieka jako osoby z jej poczuciem wspólnoty i szacunkiem dla społeczności pośredniczących<sup>10</sup>. Demokracja żyje zatem duchowo dzięki chrześcijańskiej koncepcji człowieka, ale tkwiący w niej potencjał aksjologiczny zdaje się powoli zamierać<sup>11</sup>.

Obecnie wielu osobom wydaje się, że państwo demokratyczne winno mieć charakter wyłącznie formalny, czyli nie może przesądzać o treści przekonań i obyczajów. W tej sytuacji mówienie o kwestiach moralnych jest postrzegane jako niedopuszczalna uzurpacja oraz przejaw żądzy władzy nad sumieniami. Trzeba mieć na uwadze, że historyczne źródła takiego podejścia tkwią w oświeceniowej idei autonomii człowieka i indywidualizmie<sup>12</sup>. Tymczasem demokracja jest nie tylko systemem procedur, ale również określonych wartości. Jej aksjologicznym fundamentem są bowiem wartości wolności i równości<sup>13</sup>. Warto jednak zauważyć, że niektóre religie i wyznania (np. Kościół rzymskokatolicki) akceptują demokratyczne instytucje oraz mechanizmy, ale nie chcą się zgodzić na ideologię demokratyczną, która na dłuższą metę prowadzi do relatywizmu<sup>14</sup>.

Posiadanie określonego fundamentu moralnego jest tymczasem ważne chociażby w kwestii stanowienia prawa. Stanowi ono swoisty problem demokracji, na który zwrócił uwagę już Arystoteles.

<sup>7</sup> G.M.A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, tłum. J. Merecki, Lublin 1999, s. 20-30.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 56-59, 109-120, 151-154; tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] tenże, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 425-427.

<sup>9</sup> G.M.A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, dz. cyt., s. 56-65.

<sup>10</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 14.

<sup>11</sup> H. Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, s. 63.

<sup>12</sup> D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej. Szkice z filozofii politycznej i historii idei*, Kraków 2007, s. 139-140.

<sup>13</sup> J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, dz. cyt., s. 68.

<sup>14</sup> J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, dz. cyt., s. 92-94.

Za podstawę prawa uważa się bowiem często to, co przyjmuje większość, a nie zbiór wartości<sup>15</sup>. Należy mieć też na uwadze, że oprócz prawa, którego treść określa zgromadzenie legislacyjne, mamy do czynienia z innym rodzajem prawa, którego treść jawi się jako uprzednia wobec postanowień legislatywy<sup>16</sup>. Jest nim chociażby często dziś kwestionowane prawo naturalne. Jego odrzucenie prowadzi do relatywizmu i nihilizmu<sup>17</sup>.

Religia jawi się nie tylko jako jedno ze źródeł demokracji, ale również jeden z podmiotów aktywności. W demokracji bowiem, w związku ze współdziałaniem wszystkich ludzi w procesie kształtowania woli politycznej, istnieje wiele podmiotów nie tylko działania politycznego, ale także ponoszenia za nie odpowiedzialności. Podmiotami takimi są obywatele, rządzący, reprezentanci interesów społeczno-gospodarczych, ale również wspólnoty religijne (Kościoły). Nie działają one jednak na podobieństwo grup społecznych, posiadających określone interesy polityczne, ale stosownie do swej misji, czyli głoszenia prawdy zbawczej. Byłoby zatem rzeczą niewłaściwą, gdyby wspólnoty religijne wykorzystywały swych członków do forsowania własnych interesów oraz bezpośrednio wpływały na decyzje polityczne. Ich wkład w budowanie państwa polega na głoszeniu wiary, której częścią jest przesłanie dotyczące powołania i praw człowieka. W ten sposób napominają one i zachęcają do odpowiedzialnej aktywności. Wspólnoty religijne winny zatem kierować się zasadą „działania niepolitycznie-politycznego”, ponieważ w punkcie wyjścia znajduje się niepolityczne głoszenie orędzia wiary, prowadzące jednak do skutków politycznych<sup>18</sup>.

W demokracji można obecnie zauważyć tendencję do abstrahowania od sakralnego wymiaru religii i postrzegania jej jako pewien typ związku, tj. związku wyznaniowego. Przyczyną takiego podejścia jest m.in. to, że zasadniczy cel religii, jakim jest zbawienie człowieka,

<sup>15</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 262.

<sup>16</sup> R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, tłum. zbior., Lublin 1993, s. 122-123.

<sup>17</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969, s. 12-13. Istnieją trzy zasadnicze sposoby stanowienia i uzasadniania prawa. Pierwszy polega na odwołaniu się do prawa naturalnego, czyli pewnej struktury istniejącej w naturze (np. J. Locke). Drugi występuje u Kanta, który akcentuje rolę imperatywu kategorycznego. Trzecia w końcu możliwość to bazowanie na umowie społecznej (np. J. Rawls). Por. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 61-73.

<sup>18</sup> E.W. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, G. Sowiński, Kraków 1994, s. 257-262.

nie daje się wyrazić w kategoriach językowych używanych na forum państwa. W takiej sytuacji zadaniem przedstawicieli religii jest ukazywanie społecznych korzyści płynących z jej istnienia i praktykowania, do których można zaliczyć chociażby umacnianie więzi społecznych, wyższy poziom aktywności obywatelskiej, wspieranie procesu socjalizacji, bycie nieodłącznym elementem kulturowego dziedzictwa narodu. Przedstawiciele religii winni zatem artykułować społeczne funkcje religii<sup>19</sup>.

Historyczny rozwój demokracji splótł się z rozwojem liberalizmu. Zasada demokratyczna, według której źródłem władzy jest wola ludzi, wraz z zasadą liberalną, określającą zakres praworządnej władzy, złożyły się na powstanie demokracji liberalnej<sup>20</sup>. Liberalizm jest natomiast często poddawany krytyce ze względu na swój rzekomo antyreligijny charakter. Tymczasem antyreligijny wymiar liberalizmu, pomijając kwestię różnych jego typów i odmian, stanowi jedynie jakiś stereotyp, ponieważ wielu liberałów wykazywało i nadal wykazuje silne przywiązanie do religii. Żaden z nich nie kwestionował religii jako takiej, a niektórzy próbowali wręcz nadać liberalizmowi charakter religijny (chrześcijański)<sup>21</sup>.

Warto również pamiętać o tym, że klasyczne państwa liberalne powstawały w społecznościach religijnych. Liberalizm miał swe początki albo w państwach wyznaniowych z supremacją państwa nad religią (np. Anglia), albo w państwach wprawdzie neutralnych, ale reprezentujących społeczeństwo religijne (np. Stany Zjednoczone). Wrogami Boga i religii nie byli też klasyczni liberałowie, którzy nie odmawiali ludziom prawa do wiary w Boga i oddawania Mu czci w sferze osobistej oraz społecznej. Warto wspomnieć, że J. Locke był gorliwym chrześcijaninem, który w Bogu, a także prawie naturalnym, rozumianym jako zarządzenie Boga, szukał uzasadnienia dla praw człowieka, jego wolności i równości, liberalnej koncepcji wspólnoty oraz władzy politycznej. Religia jako przedmiot osobistego wyboru była dla niego nade

<sup>19</sup> D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej...*, dz. cyt., s. 145-146.

<sup>20</sup> J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, dz. cyt., s. 68; tenże, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, dz. cyt., s. 91.

<sup>21</sup> J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 217-218. Należy zauważyć, że przywódcy religijni (zwłaszcza katolicy) surowej krytyce poddawali przede wszystkim socjalizm. Mieli ku temu cztery zasadnicze powody: 1° obawiali się ateizmu; 2° odrzucali socjalistyczną iluzję równości; 3° nie mogli pogodzić się z nieograniczonym zakresem państwa; 4° sprzeciwiali się odrzuceniu własności prywatnej. Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 71-72.



wszystko szkołą moralności. Wychowywany natomiast na ateistę, a uznający siebie za agnostyka, J.S. Mill walczył o prawa ludzi do wyznawania wiary. Liberalowie bronili więc często wolności sumienia, religii, słowa, nauczania oraz zrzeszania się jednostek<sup>22</sup>.

Wśród liberalów współczesnych można wyodrębnić trzy zasadnicze stanowiska wobec wartości religijnych, zwłaszcza chrześcijańskich. Pierwsze nazywa się liberalizmem chrześcijańskim, a jego zwolennicy uważają religię za źródło inspiracji oraz doszukują się genetycznych i merytorycznych związków między liberalizmem i chrześcijaństwem. Przedstawiciele drugiego stanowiska, zwanego konserwatywno-liberalnym, zwracają uwagę na potrzebę ograniczenia liberalizmu do wymiaru gospodarczego i jego połączenia z konserwatyzmem, rozumianym jako pielęgnowanie wartości chrześcijańskich. Trzecie stanowisko jest nazywane po prostu liberalnym. Według jego sympatyków liberalizm nie ma żadnych związków z religią, ponieważ stanowi on całościowy program urządzenia społeczeństwa i stworzenia nowej cywilizacji, który radykalnie różni się od modelu tradycyjnego (religijnego)<sup>23</sup>.

Wydaje się jednak, że między liberalizmem a religią istnieją pewne związki. Ich przykładem są chociażby te obszary życia społecznego, na których występuje między nimi współpraca. Jednym z nich jest obrona praw człowieka. Dla liberała stanowią one instytucjonalizację negatywnego ujęcia wolności, a dla człowieka religijnego podstawę politycznej *humanitas*. Prawa człowieka mają zatem wymiar moralny, ponieważ są fundamentem realizacji ludzkiej wolności. Zasadniczy sens owych praw jawi się jako wspólny dla przedstawicieli liberalizmu i religii, choć niewykluczone są pewne różnice w ich interpretacji<sup>24</sup>.

<sup>22</sup>S. Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995, s. 22; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008, s. 36-37, 85-86.

<sup>23</sup>J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 217-228, 233.

<sup>24</sup>B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008, s. 177-178. Kwestia uprawnień człowieka wydaje się być problematyczna. Najpierw mówiono o naturalnych uprawnieniach jednostki, które występowały w stanie przedinstytucjonalnym i miały nieograniczony zakres. Częściowo musiano z nich zrezygnować w momencie przejścia do stanu politycznego – w zamian za bezpieczeństwo. Pewien ich zbiór pozostał jednak nienaruszony. Należały do niego własność, życie oraz wolność człowieka. Związana jest z tym jednak pewna niejasność. Powyższe uprawnienia miały stanowić barierę dla władzy politycznej, ale władzę uczyniono jednocześnie strażnikiem owych praw. Co więcej, w celu ich ochrony zostało powołane państwo. Por. N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Kraków 1998, s. 7-9; R. Legutko, *Traktat o wolności*,

W obu tradycjach respektuje się zwłaszcza prawo do wolności religijnej. Treścią owego prawa jest wolność wiary (jej posiadanie lub nieposiadanie), wyznania (wyznawanie lub niewyznawanie), kultu religijnego (publiczne spełnianie lub niespełnianie praktyk religijnych), a także stowarzyszeń religijnych (przynależność do wspólnoty religijnej). Trzeba zauważyć, że wolność religijna należy do praw wolnościowych, a więc z jednej strony obejmuje ona kwestię posiadania, wyznawania i praktykowania wiary, z drugiej natomiast możliwość odejścia od niej. Prawo do wolności religijnej uniemożliwia wymuszanie takich postaw przez jednostki i władzę. Jest ono gwarantowanym przez państwo prawem człowieka, w wyniku czego religia zostaje przeniesiona ze sfery politycznej do sfery wolności indywidualnej oraz społecznej. Cele i treści należące do przestrzeni państwowej z tej racji, że dotyczą ogółu, winny być więc ustalane niezależnie od religii<sup>25</sup>.

Tym, co odróżnia liberalizm od religii, jest wspomniana wyżej kwestia prawdy. Liberalizm charakteryzuje się w tej materii pewnym minimalizmem. Liberalowie rezygnują przede wszystkim z rozstrzygania o prawdzie i fałszu osobistych przekonań (np. religijnych, moralnych)<sup>26</sup>. Ponadto nie interesuje ich kwestia istnienia prawdy absolutnej. Są bowiem przekonani, że istnieje wiele projektów życiowych, które jawią się jako racjonalne, choć niemożliwe do pogodzenia. Zadaniem polityki – ich zdaniem – nie może być rozstrzygnięcie sporu między różnymi koncepcjami dobrego życia. Zadowolają się jedynie ustaleniem zbioru zasad pokojowego istnienia osób posiadających różne koncepcje życia w ramach jednego państwa. Liberalizm polityczny nie chce przy tym rozwiązywać wszystkich problemów ludzkiego życia. Liberalizm oraz religia nie stanowią więc dwóch systemów ideologicznych, które ze sobą konkurują, udzielają odpowiedzi na te same pytania i mają pretensje do nieomyślności<sup>27</sup>.

Liberalowie koncentrują się zatem na organizacji państwa w taki sposób, aby sprzyjało otwarciu społecznemu i sprawiedliwości społecznej. W tym ujęciu każdy człowiek ma mieć możliwość samodzielnego określania swoich ideałów moralnych. Winien też respektować wolność ich poszukiwania przez innych ludzi<sup>28</sup>.

---

Gdańsk 2007, s. 42-45.

<sup>25</sup> E.W. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, dz. cyt., s. 75-76, 232.

<sup>26</sup> S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 81.

<sup>27</sup> J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 241-243, 246-247.

<sup>28</sup> B. Ackerman, *Przyszłość rewolucji liberalnej*, tłum. H. Grzegołowska-Klarkowska, Warszawa 1996, s. 37.

Następną różnicą między liberalizmem a religią jest stosunek do dobra jednostkowego i społecznego. W perspektywie religijnej, zwłaszcza chrześcijańskiej, osoby są nastawione na cel, który stanowi wspólnota ze Stwórcą. W związku z tym, że celem osoby jest powrót do Boga – i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym – żadne państwo nie ma uprawnień do utrudniania człowiekowi dążenia do jego prawdziwego przeznaczenia. Pod tym względem władze państwowe są ograniczone. Człowieka nie można też traktować wyłącznie jako narzędzia do osiągnięcia ziemskich celów. Autentyczna wspólnota powinna chronić rozwój poszczególnych ludzi, szanować ich godność oraz zabezpieczać prawa. Poszczególne osoby mogą mieć własne cele życiowe, których nie może określać państwo. Obywatele powinni jednak troszczyć się o wspólne instytucje zabezpieczające wolności osobiste oraz sprzyjające ich rozwojowi, a instytucje winny służyć rozwojowi wolnych jednostek, choć nie ma w tym względzie instytucji moralnie doskonałych<sup>29</sup>.

Tradycja liberalna jest zbyt często prezentowana bez odniesienia do dobra wspólnego, a jedynie w kategoriach prywatnego interesu jednostki oraz racjonalnego rachunku ekonomicznego. Tradycja religijna (chrześcijańska) bywa natomiast ukazywana w taki sposób, jakby w imię dobra wspólnego nie uwzględniała poszanowania dla wolności osoby ludzkiej, praw jednostki oraz szczególnych właściwości różnych sfer. Podejście takie wydaje się jednak niewłaściwe. Obie tradycje mogą czerpać nawzajem ze swego bogactwa oraz korygować własne koncepcje. Jest to tym bardziej możliwe, że pierwsi liberałowie mówili często o „dobru publicznym”, „ogólnym dobrobycie” oraz uniwersalnym „systemie naturalnej wolności”, a więc mieli na uwadze również społeczny wymiar życia człowieka<sup>30</sup>.

Na znaczenie więzi społecznych w liberalnych Stanach Zjednoczonych zwrócił uwagę A. de Tocqueville. Według niego wolne instytucje i prawa polityczne istniejące w tym kraju naprowadzają człowieka na myśl, że obowiązek oraz interes ludzi stanowi bycie pożytecznym dla innych. Wyrazem tego jest poczucie życzliwości, gotowość do pracy i służby na rzecz współobywateli, a także istnienie licznych stowarzyszeń o charakterze intelektualnym, moralnym, politycznym, przemysłowym. Stowarzyszenia przyczyniają się nie tylko do ucywilizowania człowieka<sup>31</sup>, ale również do efektywności i stabilności rządu

<sup>29</sup> M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 25-26, 48-49, 54, 186.

<sup>30</sup> Tamże, s. 8, 11-12, 13, 216-217.

<sup>31</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka i M. Król, Kraków 1996, s. 115, 120.

demokratycznego. Ich członkowie wykazują większą orientację polityczną, odpowiedzialność społeczną, aktywność polityczną, kompetencję obywatelską. Zostaje im też wpojona umiejętność współpracy, jak i poczucie wspólnej odpowiedzialności<sup>32</sup>.

Wydaje się zatem, że zarówno dla przedstawicieli tradycji liberalnej, jak i religijnej wspólnota jawi się jako ważny czynnik zabezpieczający jednostki, które w jej ramach osiągają samorealizację<sup>33</sup>. Liberalizm potrzebuje jednak religijnego poczucia wspólnoty, a religia liberalnych instytucji do realizacji swojej wizji godności osoby ludzkiej, wolnych stowarzyszeń oraz władzy państwa<sup>34</sup>.

## 2. Elementy liberalnej polityki państwa demokratycznego wobec religii

Mając na uwadze związki zachodzące między demokracją, liberalizmem i religią, należy przyjrzeć się teraz liberalnej polityce współczesnej demokracji wobec społeczności religijnych oraz zwrócić uwagę na pozycję religii w państwie.

Na początku należy zauważyć, że państwo nie jest dla liberałów celem lub wartością samą w sobie, a jedynie środkiem oraz instrumentem rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, wolności i szczęścia jednostek. Jest więc ono instytucją usługową<sup>35</sup>. Co więcej, aktywne społeczeństwo obywatelskie jest w interesie państwa liberalno-demokratycznego, ponieważ, mając na uwadze dobro ogółu, chroni przed

<sup>32</sup> R.D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Kraków 1995, s. 137-138.

<sup>33</sup> M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 67.

<sup>34</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 70. Należy podkreślić, że pojęcie władzy państwowej jest dwuznaczne. Oznacza ono zarówno rządu państwa nad społeczeństwem, jak i udział państwa w regulowaniu życia społecznego. Przedstawiciele władzy stanowią heterogeniczne ciało, które składa się z wielu grup i organizacji, a funkcjonariusze państwa są tylko częścią szerszej grupy, jaką jest klasa polityczna. Ponadto władza musi się usprawiedliwić w oczach ludzi. W tym celu odwołuje się do charyzmy, tradycji, prawa (M. Weber) lub sukcesu w rozwiązywaniu określonych problemów społecznych. Por. V.M. Perez-Diaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1996, s. 75-77, 204.

<sup>35</sup> M. Król, *Słownik demokracji*, Kraków 1989, s. 29-30. Być obywatelem we wspólnocie obywatelskiej oznacza przede wszystkim aktywnie uczestniczyć w sprawach publicznych. Nie można jednak lekceważyć interesu własnego jako czynnika motywacyjnego, który powinien być zawsze określony w kontekście szerszych potrzeb publicznych. Por. R.D. Putnam, *Demokracja w działaniu...*, dz. cyt., s. 134.

chaosem i rozkładem, będącym wynikiem różnych tendencji odśrodkowych, jak również interesów jednostkowych<sup>36</sup>. W podobnym duchu wypowiadał się J. Maritain, według którego państwo ma służyć człowiekowi, a nie człowiek państwu<sup>37</sup>.

Wydaje się zatem, że liberałowie opowiadają się za ograniczeniem funkcji państwa jedynie do ochrony praw i stania na straży sprawiedliwości. Przekonanie takie nie ma jednak dostatecznego uzasadnienia w zasadach liberalnych. Stanowi pogląd mniejszości liberałów. Większość z nich uważa bowiem, iż państwo może pełnić wiele innych funkcji pod warunkiem, że nie będą one związane ze stosowaniem przymusu<sup>38</sup>.

Z polityką mamy jednak do czynienia właśnie tam, gdzie używa się siły. Polityka stanowi zatem sposób czynienia pożytku z posiadanej siły – jej zdobywania oraz zmniejszania siły przeciwników. Na politykę składają się zatem określone techniki i mechanizmy, a nie wartości i ideały. W związku z tym sama polityka wydaje się neutralna moralnie, choć jej konsekwencje podlegają ocenie moralnej<sup>39</sup>.

Charakter prowadzonej polityki jest uzależniony od sposobu rozumienia liberalizmu, a ten jest dwojaki. Z jednej strony liberalizm można ujmować jako całościową ideologię, która dotyczy zarówno instytucji, jak i wartości. Jest to tzw. liberalizm pierwszego stopnia, będący rodzajem rozległej doktryny, zawierającej apoteozę wolnej, autonomicznej i odpowiedzialnej jednostki oraz zarysowującej całościowy obraz wartości jednostkowych i społecznych. Z drugiej strony występuje liberalizm drugiego stopnia, mający charakter czysto polityczny. Jego zwolennicy nie odpowiadają na pytanie: „Jak żyć?“, ale raczej: „Co robić?“, jeśli w jednym społeczeństwie żyją ludzie o radykalnie różnym światopoglądzie<sup>40</sup>. Przedmiotem naszego zainteresowania będzie raczej liberalizm drugiego stopnia, czyli liberalizm

<sup>36</sup> E. Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, tłum. D. Lachowska, [w:] K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków-Warszawa 1994, s. 11, 20-22, 46-49.

<sup>37</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 19. Państwo powinno jednak posiadać swoją podmiotowość, której pojmowanie jest uzależnione od sposobu rozumienia podmiotowości osoby ludzkiej. Podmiotowość społeczności politycznej bywa zwykle ujmowana na drodze procesu identyfikacji i projekcji, wedle modelu podmiotowości indywidualnej. Por. R. Buttiglione, *Etyka wobec historii*, tłum. zbior., Lublin 2005, s. 107.

<sup>38</sup> J. Gray, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 91-94.

<sup>39</sup> M. Król, *Słownik demokracji*, dz. cyt., s. 89.

<sup>40</sup> W. Sadurski, *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996-2002*, Warszawa 2003, s. 57-59.

rozumiany jako teoria polityki, a nie teoria wartości. Dla jego zwolenników wartości jawią się jako sprawa osobistych wyborów człowieka, które są realizowane w wolności od państwa, nie naruszają wolności innych jednostek oraz respektują przyjęte zasady<sup>41</sup>.

Uprawianie polityki państwowej, zwłaszcza wobec społeczności religijnych, dokonuje się – zdaniem liberałów – w określonej sytuacji społecznej. Charakteryzuje się ona trzema cechami: 1° istnieją ludzie o różnych przekonaniach religijnych i moralnych; 2° nie mogą się oni z sobą pogodzić; 3° należy wypracować i uznać pewne zasady, które regulowałyby wzajemne oddziaływania między ludźmi. Liberałowie domagają się zatem wypracowania konsensusu nadrzędnego wobec wszystkich konkurencyjnych wartości. Polityka liberalna ma dostarczać szerokich ram, w obrębie których ludzie mieliby swobodę wybierania przekonań religijnych, moralnych bądź estetycznych (wszystkie przekonania są jednakowo dopuszczalne pod warunkiem zachowania porządku społecznego)<sup>42</sup>. W związku z powyższą sytuacją liberalna polityka państwa wobec religii winna opierać się na trzech zasadach: wolności religijnej, tolerancji, rozdziału państwa i religii<sup>43</sup>.

Trzy powyższe zasady, dotyczące stosunków między państwem a religią, nie mogą stanowić przesłanek, które upoważniałyby do eliminacji religii i wiary czy też kwestionowania dogmatów religijnych bądź religijnego uzasadniania światopoglądu. Mają one jedynie umożliwić pokojową egzystencję ludzi o różnym światopoglądzie oraz sprzeciwiać się jakiegokolwiek formie monopolu religijnego (np. religia państwowa). Zadaniem państwa nie jest ani pielęgnowanie określonej religii, ani jej narzucanie. Ma ono stwarzać warunki do swobodnego wyznawania i praktykowania każdej, niesprzecznej z prawem naturalnym i pozytywnym, religii w sferze prywatnej. Trzeba przy tym pamiętać, że liberałowie klasyczni przez sferę prywatną rozumieli nie tylko sferę osobistą, ale także społeczną, czyli związki i stowarzyszenia społeczeństwa obywatelskiego. Liberalny wymóg neutralności (bezstronności) odnosi się zatem wyłącznie do instytucji państwa, a nie do jego obywateli<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> W. Sadurski, *Racje liberała. Eseje o państwie liberalno-demokratycznym*, Warszawa 1992, s. 14-19; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm...*, dz. cyt., s. 224-225.

<sup>42</sup> S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 74, 82.

<sup>43</sup> D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>44</sup> D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm...*, dz. cyt., s. 42-43, 221. Podział na owe sfery domaga się jednak pogłębionej refleksji. Jest on z jednej strony użyteczny, z drugiej natomiast brakuje wyraźnej granicy między owymi sferami. Zaważalny jest bowiem wzajemny wpływ między nimi, czego dobrym przykła-

W imię trzech wspomnianych wyżej zasad nie brakuje prób sprowadzenia religii wyłącznie do osobistej sfery życia człowieka. Podaje się za tym różne argumenty. Oto niektóre z nich. Po pierwsze, wskazuje się na brak opartej na objawieniu legitymizacji dla istnienia i funkcjonowania instytucjonalnej formy religii (zwłaszcza chrześcijaństwa). Po drugie, podkreśla się negatywne jednostkowe oraz społeczne konsekwencje podzielenia zasad etycznych ufundowanych na religii pozytywnej (założenia etyczne mają na celu zniwelowanie czy zredukowanie stopnia moralnej odpowiedzialności jednostki poprzez wskazanie na transcendentne oraz niezależne wobec niej determinanty, np. grzech pierworodny, autorytet, odkupienie). Po trzecie, pluralizm światopoglądowy współczesnych społeczeństw wyklucza monopol wybranej koncepcji w przestrzeni publicznej. Po czwarte, tezy religii pozytywnej nie podlegają możliwości powszechnej, intersubiektywnej akceptowalności, ponieważ nie są weryfikowalne empirycznie<sup>45</sup>.

Nie można jednak zapomnieć o tym, że człowiek żyje nie tylko w sferze osobistej, ale także społecznej (publicznej), która jest zresztą zasadniczą instytucją wolnych społeczeństw<sup>46</sup>. W tej sytuacji fundamentalne wydaje się tu rozróżnienie na państwo i społeczeństwo, sferę rządową oraz publiczną. Istnieje wiele zadań, które nie są zadaniami państwa i sfery rządowej, lecz społeczeństwa oraz sfery publicznej. Jednym z nich jest kwestia edukacji moralnej, która realizuje się zwłaszcza w życiu wspólnot rodzinnych i religijnych<sup>47</sup>. Trzeba dodać, że idea sfery publicznej dochodzi do głosu we współczesnych debatach i koncepcjach politycznych (np. demokracji deliberatywnej, społeczeństwa obywatelskiego i etycznego, „trzeciego sektora”)<sup>48</sup>.

---

dem jest oddziaływanie norm publicznych na ochronę i kształtowanie prywatnej sfery życia rodzinnego. Por. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 326-328. Sfery życia społecznego nie mogą być też całkowicie neutralne w sprawach religijnych. Jakaś forma *sacrum* wkracza w życie społeczne chociażby w orzecznictwie sądowym lub stosowanej przez ludzi terminologii (np. uczciwość, naturalna sprawiedliwość), w której zakłada się *implicite* istnienie transcendentnej sfery normatywnej. Por. E. Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>45</sup> K. Szocik, *Państwo bez Boga. Dlaczego religia szkodzi państwu*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki społeczne”, nr 1, 2012, s. 72-77.

<sup>46</sup> V.M. Perez-Diaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, dz. cyt., s. 64.

<sup>47</sup> R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, tłum. B. Szlachta, Poznań 1994, s. 257-262.

<sup>48</sup> Zob. S. Sowiński, *Kościół w sferze publicznej. Pewna strategia i jej ograniczenia*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty Społecznej Nauki Kościoła”, nr 1/2, 2013/2104, s. 39-44; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm...*, dz. cyt., s. 221.

Ze sferą publiczną jest związana opinia publiczna, która – jak się wydaje – nie istnieje w sensie ścisłym. Jest ona zawsze tworem konkretnego człowieka (polityka, dziennikarza, socjologa). Stanowi zatem swoistą konstrukcję myślową. Mamy jednak do czynienia z ośrodkami krystalizacji opinii, do których należą gazety, czasopisma, kluby, organizacje, stowarzyszenia. Ich przedstawiciele zajmują stanowiska wobec rozważanych zagadnień. Im większa jest ich liczba i różnorodność, tym mniejsze niebezpieczeństwo manipulacji społeczeństwem<sup>49</sup>. Wydaje się, że również przedstawiciele religii, prezentując określone poglądy poprzez grupy, organizacje czy publikacje, winni mieć wpływ na kształtowanie opinii publicznej, zwłaszcza w kwestiach moralnych.

Powyższe uwagi umożliwiają określenie miejsca i roli religii w państwie. Po pierwsze, religia winna być przede wszystkim istotnym elementem społeczeństwa obywatelskiego, uczestnikiem debaty toczącej się w sferze publicznej oraz ważnym czynnikiem kształtującym opinię publiczną. Po drugie, religia powinna odgrywać przede wszystkim funkcję moralną, ponieważ w życiu społeczności państwowej istnieje wiele spraw i problemów, które posiadają takowy wymiar. Rolą religii byłoby w tej sytuacji ich naświetlenie i wskazanie określonych sposobów rozwiązania<sup>50</sup>. Po trzecie, religia winna posiadać również funkcję społeczną, ponieważ może ona kształtować system wartości wyznawanych przez społeczeństwo, kulturę publiczną, być gwarantem więzi społecznych, wносить do życia zbiorowego ducha służby, bezinteresowności, poświęcenia na rzecz wspólnoty<sup>51</sup>. Wydaje się, że powyższe reguły są możliwe do respektowania przez zwolenników polityki liberalnej.

Zasadniczym jednak postulatem polityki liberalnej jest, mająca fundament w zasadzie wolności, tolerancji i rozdziału państwa od religii, neutralność sfery politycznej. Państwo nie powinno

<sup>49</sup> M. Król, *Słownik demokracji*, dz. cyt., s. 45-47, 48.

<sup>50</sup> M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996, s. 139-140, 141, 148. Funkcję moralną religia realizuje też w obszarze gospodarki. Przedstawiciele religii próbują szukać nowych rozwiązań gospodarczych, które zapewniłyby większy stopień sprawiedliwości społecznej. Natomiast wszelkie instytucje gospodarcze są niechętne próbom owej moralnej ingerencji religii. Wydaje się jednak, że religia może być sojusznikiem osób, które są zainteresowane zmianami moralnego zaplecza gospodarki wolnorynkowej. Liberalowie nie mogą być bowiem przekonani, że ich wizja jest jedynym lekarstwem na wszelkie dolegliwości życia społeczno-gospodarczego. Por. M. Król, *Liberalizm strachu...*, dz. cyt., s. 145-146.

<sup>51</sup> J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy*. Ks. Tischnera spory o Kościół, Kraków 2003, s. 165.



sprzycząc konkretnej koncepcji dobrego życia ze względu na jej zakładaną wyższość i prawdziwość. Winno się jedynie szanować równą wolność, jaka przysługuje osobom w realizacji własnych koncepcji dobra. Neutralność oznacza również dążenie do poszanowania osób przywiązanych do określonych wartości<sup>52</sup>. Państwo nie powinno zatem udzielać pomocy lub przeszkadzać w wyznawaniu jakiegokolwiek światopoglądu, ale umożliwić wszystkim ludziom harmonijne współżycie na równych prawach<sup>53</sup>.

Do zagadnienia neutralności państwa są jednak możliwe – zdaniem A. Gutmann – dwa podejścia. W pierwszym wymagana jest neutralność w imię różnorodności i możliwego konfliktu między koncepcjami dobrego życia, wyznawanymi przez obywateli w społeczeństwie pluralistycznym. W drugim natomiast pozwala się instytucjom państwowym na popieranie określonych wartości pod warunkiem ochrony podstawowych praw obywateli, a także instytucji publicznych<sup>54</sup>. Urzędnicy państwowi poprzez sposób uprawiania polityki muszą zatem promować określone wartości publiczne: wolność, odpowiedzialność, tolerancję, pluralizm, poszanowanie dla praw innych<sup>55</sup>. Należałoby zatem mówić o neutralności światopoglądowej jako ochronie wolności sumienia i wyznania poszczególnych obywateli. Nie może być natomiast mowy o neutralności aksjologicznej, ponieważ państwo musi być odniesione do określonych wartości podstawowych (choćby godności osoby ludzkiej, praw człowieka, wolności, równości, solidarności, pokoju społecznego)<sup>56</sup>.

W tym kontekście można wskazać siedem praktycznych reguł prowadzenia liberalnej polityki państwa wobec religii: 1° neutralność wyklucza stanowienie praw, których motywacja ma charakter religijny; 2° państwo powinno wstrzymać się od finansowania działalności mającej charakter światopoglądowy (religijny lub ateistyczny); 3° nauczanie religii powinno odbywać się poza instytucjami państwowymi z racji nieformalnego nacisku na dzieci i wspierania przez państwo swoim autorytetem określonej religii; 4° instytucje państwowe winny wystrzegać się symboliki o charakterze religijnym z racji identyfikowania

<sup>52</sup> S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 323-324.

<sup>53</sup> W. Sadurski, *Racje liberata...*, dz. cyt., s. 24-27.

<sup>54</sup> A. Gutmann, *Introduction*, [w:] *taż* (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994, s. 4, 10-11.

<sup>55</sup> S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 320-321.

<sup>56</sup> H. Juros, *Kościół. Kultura. Europa*, Lublin-Warszawa 1997, s. 258-259, 261; J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, dz. cyt., s. 93; tenże, *Religia i ludzkie biedy...*, dz. cyt., s. 149-150, 154.

się państwa z daną religią i braku respektowania praw mniejszości; 5° neutralność nakłada na państwo konieczność podjęcia kroków umożliwiających praktykowanie religii przez tych, na których prawo nakłada obowiązki zakłócające możliwość normalnego praktykowania religii (np. żołnierze, więźniowie); 6° w sytuacjach stwarzania przywilejów, polegających na zwolnieniu niektórych obywateli z pewnych obowiązków prawnych na podstawie przekonań religijnych, władze winny zadbać o podobne przywileje dla osób żywiących obiekcje wobec jakichś obowiązków, choć motywowane względami niereligijnymi; 7° państwo ma wystrzegać się jakiegokolwiek poparcia dla działań ateistycznych lub antyreligijnych<sup>57</sup>.

Mając na uwadze wspomniane wyżej zasady i reguły, należy przyrzeć się dwóm ważnym zjawiskom religijnym, które stają się niekiedy problematyczne dla życia społecznego. Należą do nich fundamentalizm religijny oraz sekty.

Naturalnie samo pojęcie fundamentalizmu religijnego jest obce mentalności liberalnej. Fundamentalizm może być rozumiany jako zamknięcie się religii lub znaczony agresją jej stosunek do świata zewnętrznego, związany z żądaniem bezdyskusyjnej akceptacji prawdy poza normalnymi procedurami demokratycznymi. Liberalom zależy zatem na dookreśleniu stopnia ingerencji określonej religii w życie publiczne oraz jej prawnym usankcjonowaniu. Nie mogą oni jednak sprowadzać społeczności religijnej do poziomu grupy interesu czy dobrowolnego stowarzyszenia obywateli, ponieważ różni się ona od nich właśnie głoszeniem prawdy absolutnej. Przedstawiciele fundamentalizmu religijnego musieliby uznać w tym przypadku, że ze względu na nich nie będą naruszane zasadnicze reguły demokracji liberalnej. Według owych reguł o przyjęciu jakiegoś rozwiązania decyduje większość, a nie prawda. Liberalowie natomiast musieliby uznać rolę religii jako aktywnego uczestnika debaty publicznej, zwłaszcza w sferze moralności. Co więcej, udział w owej debacie jest stałym elementem życia społecznego. Niebezpieczna byłaby zatem sytuacja, w której jakaś wspólnota religijna chciałaby obalić reguły demokratyczne albo zostałaby wykluczona z debaty publicznej<sup>58</sup>. Fundamenta-

<sup>57</sup> W. Sadurski, *Racje liberała...*, dz. cyt., s. 27-31.

<sup>58</sup> M. Król, *Liberalizm strachu...*, dz. cyt., s. 36-39. Fundamentalizm religijny jest formą powrotu do tradycyjnego autorytetu religii, na gruncie której zostaje wskazany człowiekowi określony sposób życia. Im bardziej zamknięty jest dany porządek religijny, tym skuteczniej rozwiązuje problemy związane z życiem w świecie wielorakich możliwości, a także brakiem ostatecznych autorytetów. Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce*

lizm religijny w dwóch powyższych znaczeniach jest nie do przyjęcia w ramach liberalnej polityki państwa.

Innym zagadnieniem jest zjawisko sekt. Są one przede wszystkim zagrożeniem dla określonej religii jako ideowy rywal. Religie walczą zatem z sektami, ponieważ rywalizują o dominację określonej doktryny i wyznawców. Państwo nie powinno ingerować w tę rywalizację tak długo, dopóki nie zostaje naruszone prawo. Dla państwa bowiem sekta dopiero wówczas staje się problemem, gdy jej liderzy lub członkowie dopuszczają się przestępstw. Ponadto jeśli państwo ustanawia przepisy dotyczące regulacji organizacji i związków religijnych, to muszą one odnosić się w jednakowy sposób do wszystkich grup wyznaniowych – zarówno tradycyjnych, jak i nowych. Nie do urzędników należy też rozstrzyganie, czyje przekonania religijne zasługują na szacunek i ochronę, a czyje na lekceważenie i pogardę<sup>59</sup>. Tak długo, jak członkowie sekty przestrzegają prawa oraz zachowują porządek, państwo nie może ingerować w wewnętrzne sprawy sekty i ograniczać jej działalności.

Na rzecz zarysowanej wyżej liberalnej polityki państwa przemawiają argumenty szczególnego rodzaju. Po pierwsze, muszą one być nieosobiste, czyli nie mogą odwoływać się do wąskich interesów bądź interesu osobistego. Po drugie, winny mieć charakter ogólny, czyli mogą być rozszerzone na odpowiednio zbliżone przypadki. Po trzecie, muszą być publiczne w tym sensie, że dostęp do nich ma być szeroki i łatwy, a ponadto wykluczone jest odwoływanie się do wewnętrznych przeświadczeń, intuicji, wiary. Po czwarte, uzasadnienie powinno być krytyczne, czyli należy wysuwać zarzuty oraz kontrpropozycje. W celu zbudowania moralnej struktury publicznej, akceptującej fakt pluralizmu światopoglądowego, należy odłożyć na bok nie tylko interesy i osobiste przekonania religijne, ale także pewne przeświadczenia filozoficzne i moralne, z którymi inni racjonalnie myślący ludzie mogliby się nie zgadzać. Dopiero wówczas można poszukiwać wspólnego, powszechnie akceptowanego gruntu w postaci publicznego, rozumnego konsensusu<sup>60</sup>.

### Zakończenie

Przedmiotem powyższych analiz była charakterystyka polityki państwa liberalno-demokratycznego wobec religii. Zwrócono uwagę przede wszystkim na to, że demokracja, liberalizm i religia nie są sobie obce. Źródła demokracji tkwią bowiem m.in. w chrześcijaństwie, a sam

*późnej nowoczesności*, dz. cyt., s. 192.

<sup>59</sup> W. Sadurski, *Liberałów nikt nie kocha...*, dz. cyt., s. 97-98, 101.

<sup>60</sup> S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 65, 94, 102.

liberalizm kształtował się w państwach o kulturze chrześcijańskiej. W demokracji oraz religii jest obecne przekonanie o potrzebie posiadania jakiejś wizji bytu ludzkiego i moralności. Demokracja nie może mieć zatem charakteru wyłącznie formalnego, ale winna być otwarta na kwestie moralne, które są domeną religii. Religia jest ponadto w demokracji jednym z podmiotów życia społecznego poprzez podejmowanie działań o charakterze „niepolitycznie-politycznym”, czyli skoncentrowanych na głoszeniu prawdy zbawczej, ale posiadających też pośrednio konsekwencje społeczno-polityczne. Religia posiada niewątpliwie określone funkcje społeczne, które należy ukazywać zwłaszcza w dialogu z osobami niewierzącymi. Szacunek dla religii mieli i mają także liberałowie, którzy traktują ją jako szkołę moralności. Są oni gotowi współpracować z jej przedstawicielami chociażby na rzecz praw człowieka. Pewne napięcie na linii liberalizm-religia panuje natomiast w kwestii istnienia oraz poznania prawdy i dobra wspólnego jako punktów odniesienia życia społecznego. Liberalizm wydaje się potrzebować religijnego poczucia wspólnoty, a religia instytucji liberalnych w kształtowaniu relacji międzyludzkich.

Projekt polityki państwa liberalno-demokratycznego w stosunku do religii wydaje się być słuszny. Jednak u jego podstaw stoją prowadzące do pewnych trudności założenia. Jednym z nich jest przede wszystkim bezstronność (neutralność) państwa, powiązana z pluralizmem kulturowo-światopoglądowym współczesnych społeczeństw. Wydaje się ona niemożliwa do urzeczywistnienia. Każde państwo bazuje bowiem na pewnym etosie, czyli zespole wartości, którego nie można wyeliminować, a jedynie zastąpić innym. Nie może być zatem mowy o neutralności aksjologicznej. Co więcej, etos ten często wyrasta z jakiejś religii.

Drugim założeniem jest przekonanie, że życie społeczno-polityczne można kształtować jedynie na przyjętych zasadach i procedurach, bez potrzeby odwoływania się do wartości moralnych. Tymczasem mamy w nim do czynienia również z wyzwaniem natury moralnej, które domagają się odwołania do jakiejś aksjologii. Podobnie osoby aktywne politycznie posiadają określone przekonania moralne i wartości (również natury religijnej), które biorą pod uwagę przy podejmowaniu decyzji politycznych. Rezygnacja z nich wydaje się z jednej strony niemożliwa, z drugiej natomiast sprzeczna z podstawowymi prawami człowieka.

Trzecie założenie stanowi indywidualizm (atomizm). Jego konsekwencją jest niedowartościowanie roli wspólnoty w życiu człowieka. Tymczasem dokonujący korekty liberalizmu komunitarianie

zwrócili uwagę na to, że każda wspólnota, w tym również religijna, wywiera istotny wpływ na osobowość człowieka i kształtowanie się jego tożsamości. Z tej racji należałoby dowartościować jej znaczenie dla ludzkiej egzystencji.

W końcu czwarte założenie dotyczy umiejscowienia religii w sferze prywatnej oraz braku jakiegokolwiek formy jej obecności w sferze instytucji politycznych. Należałoby zapytać, czy w imię wolności, równości i tolerancji nie jest ono tak naprawdę pierwszym krokiem zmierzającym w kierunku jej faktycznego zamarcia? Czy nie byłoby ono też związane z duchowym zubożeniem człowieka?

Cennym wkładem powyższego projektu jest podkreślenie słusznej autonomii państwa i religii, a także ich odmiennych kompetencji. Owa autonomia nie zwalnia jednak państwa i religii z obowiązku współpracy w imię dobra człowieka. Postulat autonomii ma jedynie chronić przed przekraczaniem istniejącej między nimi granicy, co niejednokrotnie miało miejsce w historii.

Wydaje się, że problem w relacjach między państwem liberalno-demokratycznym i religią leży w minimalistycznych roszczeniach pierwszego oraz maksymalistycznych drugiej. Celem demokracji liberalnej jest jedynie zapewnienie porządku i pokoju społecznego, a nie próba rozwiązywania doniosłych kwestii metafizyczno-aksjologicznych. Otwartym pozostaje jednak pytanie: czy taki projekt jest spójny i wystarczający w procesie budowania społeczności państwowej? Czy jego zwolennicy nie wysuwają zbyt wygórowanych oczekiwań związanych z ograniczeniem religii i wynikających z niej wartości? Religia natomiast winna nie tylko dać odpowiedź na fundamentalne pytania człowieka, ale również porządkować i kształtować wszystkie sfery jego życia.

~•~

KAROL JASIŃSKI

### **Polityka państwa liberalno-demokratycznego wobec religii**

#### **Streszczenie**

Artykuł dotyczy polityki państwa liberalno-demokratycznego wobec religii (zwłaszcza chrześcijaństwa). Składa się z dwóch części. W pierwszej autor pokazuje relacje między religią a demokracją i liberalizmem w kontekście ich pochodzenia i instytucji. Zwraca uwagę na chrześcijańskie źródła oraz religijne elementy demokracji. Wskazuje również na religijny kontekst liberalizmu i jego relację do religii, a także ukazuje przedmiot napięcia między nimi.

W drugiej części autor przedstawia główne cechy liberalnej polityki państwa wobec religii zgodnie z trzema zasadami: wolności, tolerancji, separacji państwa i religii. Polityka liberalna jest uprawiana w warunkach pluralizmu poglądów, ich konfliktu oraz chęci harmonijnego współistnienia. Liberalizm jawi się jako teoria polityczna, której celem jest zapewnienie zgodnego współistnienia wielu przekonań i koncepcji dobrego życia, zachowanie bezstronności w sferze politycznej oraz eliminacja monopolu jakiegokolwiek światopoglądu. Religia ma swoje miejsce w prywatnej sferze życia człowieka, która posiada wymiar osobisty i społeczny. Szczególnym obszarem obecności religii jest sfera publiczna, a także społeczeństwo obywatelskie.

**Słowa kluczowe:** demokracja liberalna, moralność, polityka, religia, sfera publiczna.

KAROL JASIŃSKI

### **The policy of the liberal democratic state towards religions**

#### **Abstract**

The author of this article discusses the policy of the liberal democratic state towards religions (especially Christianity). In the first part, the author describes various relationships between religion, democracy and liberalism, their respective origins and institutions. He draws attention to the Christian sources of the latter and religious elements present in democracy (moral and communal dimension of life, separation of "unpolitical" and political spheres, religious activity). He points to the religious context of liberalism and its attitude to religion (religion as the school of morality, cooperation in defense of human rights) and the tension between them (the existence of truth and common good). In the second part of the article, the author presents the main characteristics of the liberal policy of the state towards religions in accordance with the three basic rules of freedom, tolerance and separation of the state and religion. Liberal policy is conducted in the atmosphere of the pluralism of the worldviews, their conflict and desire for harmonious coexistence. Liberalism is a political theory aiming at ensuring harmonious coexistence of many beliefs and concepts of good life, preservation of impartiality in the political sphere and elimination of any monopolistic worldviews. Religion belongs to the private sphere of man's life, which has personal and social dimension. Religion is especially present in the public sphere and in the civil society.

**Keywords:** liberal democracy, religion, politics, morality, public sphere.

## **Stanowiska i deklaracje przywódców partii politycznych w Polsce wobec religii**

Leaders of political parties in Poland on religious issues – their stance and declarations

*Maciej Hartliński*

maciej.hartlinski@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania naukowe: przywództwo polityczne, partie polityczne.

*Jakub Klepański*

jakub.klepanski@student.uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Doktorant w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania naukowe: polityka bezpieczeństwa Polski, partie polityczne, przywództwo polityczne.

**R**elacje między religią a państwem stanowią jedno z istotniejszych zagadnień w dyskursie publicznym. Z różnym natężeniem i częstotliwością, w zależności od aktualnych wydarzeń politycznych, kwestia ta jest poruszana w mediach oraz staje się osią debaty publicznej.

Jak dotąd brak jest literatury przedmiotu skupiającej się na wypowiedziach przywódców partii politycznych w Polsce w kwestii

religii. Niniejsze opracowanie stara się wypełnić tę lukę oraz zrealizować cel, jakim jest analiza porównawcza stanowisk i deklaracji przywódców partyjnych wobec szeroko rozumianego pojęcia religii. Zdając sobie sprawę z tego, że przypisywanie i kwalifikowanie poszczególnych wypowiedzi wiąże się z licznymi polemikami, autorzy uznali, iż mimo to warto rozpocząć dyskurs nad tym zagadnieniem.

Mając na uwadze, że jest to pierwsza tego typu analiza, starano się postawić trzy główne pytania badawcze, które pozwolą na rozwiązanie poruszanego problemu. Zestaw pytań badawczych odnosi się do następujących zachowań przywódców partii politycznych: jak często się oni wypowiadali?, jakie kwestie poruszali w swoich wypowiedziach?, czy odnosili się pozytywnie bądź negatywnie do poszczególnych tematów?

Autorzy będą się starali wyjść poza aspekt deskryptywny oraz zweryfikować zebrany materiał pod kątem zmiennych. Dotyczyć to będzie przede wszystkim różnic w ramach poszczególnych partii oraz ich przywódców, jak i zastosowania kryterium podziału na przywódców partii lewicowych, a także prawicowych. Główną metodą badawczą stanowić będzie analiza ilościowa i jakościowa, której wybór wydaje się zasadny ze względu na postawiony cel oraz pytania badawcze.

Dobór przywódców i partii musi łączyć w sobie element relewancji. Analiza uwzględni wiodące partie polityczne oraz ich liderów w ostatnich latach. Jej zakres obejmie zatem następujących przywódców partii politycznych: Prawo i Sprawiedliwość (Lech Kaczyński, Jarosław Kaczyński), Platforma Obywatelska Rzeczypospolitej Polskiej (Maciej Płażyński, Donald Tusk, Ewa Kopacz), PSL (Roman Bartoszcze, Waldemar Pawlak, Jarosław Kalinowski, Janusz Wojciechowski, Janusz Piechociński), Sojusz Lewicy Demokratycznej (Leszek Miller, Krzysztof Janik, Józef Oleksy, Wojciech Olejniczak, Grzegorz Napieralski).

Aby wykorzystać możliwie rzetelny, szeroki oraz dostępny zakres danych do analizy, wykorzystane zostaną stanowiska i deklaracje wygłaszane w Sejmie RP. Zakres wypowiedzi wymienionych wyżej przywódców odnosi się do lat 1991-2015.

Na strukturę opracowania składają się dwa punkty. Najpierw przedstawione zostaną podstawowe kwestie teoretyczne, które stanowiły punkt odniesienia dla przeprowadzonej analizy. Następnie ukaże się wyniki analizy ilościowej i jakościowej. Ostatnią część będą stanowiły wnioski płynące z badań.



## 1. Założenia teoretyczne procesu badawczego

Publiczne przemówienia stanowią istotną wskazówkę do poznania wartości reprezentowanych przez polityków oraz pełnią ważną funkcję polityczną<sup>1</sup>. Analiza wypowiedzi przywódców politycznych w Polsce jest kwestią znaną w literaturze przedmiotu, choć nie pojawia się w niej zbyt często<sup>2</sup>. Badania przemówień mogą podążać w różnych kierunkach metodologicznych<sup>3</sup> i skupiać się na odmiennych przykładach. Intrygujące poznawczo oraz metodologicznie są np. analizy przemówień premierów<sup>4</sup> czy przywódców partyjnych<sup>5</sup> w Wielkiej Brytanii, prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki<sup>6</sup>, Tajwanu<sup>7</sup>, a także wybranych państw Afryki<sup>8</sup>.

W kontekście badań nad przywódcami i ich wystąpieniami publicznymi ciekawą próbą staje się dążenie do określenia ich charyzmatyczności<sup>9</sup>, np. przy pomocy analizy treści przemówień

<sup>1</sup> T. Triadafilopoulos, *Politics, Speech, and the Art of Persuasion. Toward an Aristotelian Conception of the Public Sphere*, „The Journal of Politics”, nr 3, 1999, s. 741-757.

<sup>2</sup> Zob. P. Żukiewicz, *Emocjonalny wymiar przywództwa Jarosława Kaczyńskiego. Analiza wystąpień premiera na konwencjach wyborczych w 2007 r.*, „Przegląd Polityczny”, nr 1, 2009, s. 25-38; R. Żimny, P. Żukiewicz, *The Emotionality of Jarosław Kaczyński's Language versus the Efficiency of the Political Messaging. A Politolinguistic Survey*, „Linguistic Applied”, 2010, s. 297-312; P. Schmidt, *Analiza wystąpień sejmowych Jarosława Kaczyńskiego w okresie Sejmu VI kadencji*, [w:] M. Harliński (red.), *Przywództwo polityczne w Polsce i na świecie*, Olsztyn 2013, s. 229-241.

<sup>3</sup> Przykładowo mogą to być: *Narrative Conceptualization Analysis (NCA)*, *Membership Categorization Analysis (MCA)*, *Critical Discourse Analysis (CDA)*.

<sup>4</sup> R. Toye, *The Rhetorical Premiership. A New Perspective on Prime Ministerial Power Since 1945*, „Parliamentary History”, nr 2, 2011, s. 175-192.

<sup>5</sup> A. Fetzer, P. Bull, *Doing Leadership in Political Speech. Semantic Processes and Pragmatic Inferences*, „Discourse & Society”, nr 2, 2012, s. 127-144.

<sup>6</sup> T. Collet, *Civilization and Civilized in Post-9/11 US Presidential Speeches*, „Discourse & Society”, nr 4, 2009, s. 455-475; G.L. Dillon, A. Doyle, C.M. Eastman i in., *The Rhetorical Construction of a President*, „Discourse & Society”, nr 2, 1990, s. 189-200.

<sup>7</sup> O. Wei-Lun, K. Ahrens, *Ideological Influence on BUILDING Metaphors in Taiwanese Presidential Speeches*, „Discourse & Society”, nr 3, 2008, s. 383-408; M. Cheng, *Constructing a New Political Spectacle. Tactics of Chen Shui-bian's 2000 and 2004 Inaugural Speeches*, „Discourse & Society”, nr 5, 2006, s. 583-608.

<sup>8</sup> M.A. Alo, *A Rhetorical Analysis of Selected Political Speeches of Prominent African Leaders*, „British Journal of Arts and Social Science”, nr 1, 2012, s. 87-100.

<sup>9</sup> M.C. Bligh, J.C. Kohles, J.R. Meindl, *Charisma under Crisis. Presidential Leadership, Rhetoric and Media Responses Before and After September 11<sup>th</sup> Terrorist Attacks*, „Leadership Quarterly”, nr 2, 2004, s. 211-239; B. Shamir, M.B. Arthur, *The Rhetoric of Charismatic Leadership. A Theoretical Extensions, a Case Study, and*

Mahatmy Gandhiego<sup>10</sup>. Interesujące wydaje się także zwrócenie uwagi na specyfikę aplauzu towarzyszącego przemówieniom przywódców<sup>11</sup>. Ta kwestia ukazuje bowiem, na ile aplauz jest skoordynowany z treścią, a na ile obserwatorzy zostają do niego zachęceni przez samego przywódcę lub prowadzącego spotkanie<sup>12</sup>. Pozwala to na wyróżnienie w przemówieniach politycznych aplauzu proszonego (*invited*) i nieproszonego (*uninvited*)<sup>13</sup>.

Jednym z celów takich analiz jest rozpoznanie preferencji oraz wartości głoszonych przez danego polityka, co w wielu wypadkach służy zobrazowaniu wizji, a także kierunków prowadzonej polityki. Różnice i podobieństwa między przywódcami politycznymi można dostrzec zwłaszcza wtedy, kiedy stosuje się ujęcie porównawcze.

Jednym z najbardziej przydatnych tekstów, sprzyjających zaprojektowaniu procesu badawczego, jest ten autorstwa Shaula Shenhava<sup>14</sup>. Badacz proponuje zastosowanie metody, którą nazywa *narrative conceptualization analysis*. Składa się ona z następujących kroków: wybór określonego pojęcia, wybór tekstów poddanych analizie, wskazanie słów kluczowych określających analizowane pojęcia, odnalezienie w tekście tych słów, powiązanie ich z kontekstem zastosowania, chronologiczne usystematyzowanie wyników, analiza toku narracji. Przydatność owej metodologii pokazuje jej zastosowanie do przemówień inauguracyjnych przywódców partii Likud.

Ważną wskazówką do prowadzenia badań w kontekście przemówień wydaje się analiza Daniela Coffeya<sup>15</sup>, który dążył do określenia ideologii za pomocą analizy treści. W tym celu ukazał kilka ciekawych

---

*Implications for Research*, „Leadership Quarterly”, nr 1, 1994, s. 25-42.

<sup>10</sup> M.C. Bligha, J.L. Robinson, *Was Gandhi „Charismatic”? Exploring the Rhetorical Leadership of Mahatma Gandhi*, „Leadership Quarterly”, nr 5, 2010, s. 844-855.

<sup>11</sup> J. Heritage, D. Greatbatch, *Generating Applause. A Study of Rhetoric and Response at Party Political Conferences*, „American Journal of Sociology”, nr 1, 1986, s. 110-157.

<sup>12</sup> P. Bull, M. Nroordhuizen, *The Mistiming of Applause in Political Speeches*, „Journal of Language and Social Psychology”, nr 3, 2000, s. 275-294.

<sup>13</sup> P. Bull, *Do Audiences Applaud Only „Claptrap” in Political Speeches? Analysis of Invited and Uninvited Applause*, „Social Psychological Review”, nr 2, 2000, s. 32-41; P. Bull, P. Wells, *By Invitation Only? An Analysis of Invited and Uninvited Applause*, „Journal of Language and Social Psychology”, nr 3, 2002, s. 230-244.

<sup>14</sup> S. Shenhav, *Once Upon a Time There Was a Nation. Narrative Conceptualization Analysis. The Concept of „Nation” in Discourse of Israeli Likud Party Leaders*, „Discourse & Society”, nr 1, 2004, s. 81-104.

<sup>15</sup> D. Coffey, *Measuring Gubernatorial Ideology. A Content Analysis of State of the State Speeches*, „State Politics and Policy Quarterly”, nr 1, 2005, s. 88-103.

zabiegów. Po pierwsze, dokonał przyporządkowania każdego zdania do kategorii: liberalne, konserwatywne, nieideologiczne. Następnie każde ideologiczne zdanie przypisał do jednej z 10 kategorii<sup>16</sup>. Po drugie, zastosował wzór, który miał wskazać liczbę określającą ideologię danego polityka<sup>17</sup>. Badania te potwierdziły występujące różnice pomiędzy poszczególnymi gubernatorami, ale – co ciekawsze – pomiędzy partiami, które reprezentują.

Kolejną przydatną analizę stworzył Dawid Lewis, który skupił się na telewizyjnych wypowiedziach prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki<sup>18</sup>. Wyodrębnił on trzy główne przesłanki możliwe do wykorzystania przez prezydentów w czasie przemówień w telewizji. Należały do nich: nawoływanie członków Kongresu do powzięcia działań legislacyjnych, apelowanie do obywateli oraz wywieranie wpływu na swoich przedstawicieli w parlamencie, apelowanie o poparcie. W kolejnym kroku każdej wypowiedzi przyporządkował 0 (jeśli nie występowała żadna z powyższych kategorii), 1 (jeśli była obecna jedna) i – analogicznie – 2 oraz 3. Następnie zastosował 10 zmiennych niezależnych. Powyższy proces pozwolił na weryfikację hipotez oraz wskazał, że prezydenci najczęściej wykorzystywali przemówienia telewizyjne w pierwszym roku po wygranych wyborach, zaś najmocniejszą determinantę stanowiły kwestie związane z polityką dotycząca sfery ekonomii i energetyki.

Następną pracą, korespondującą z podjętym problemem, jest analiza wypowiedzi na przykładzie nowo wybranych posłanek do parlamentu w Nowej Zelandii<sup>19</sup>. W tym celu autorki opracowania w pierwszej kolejności zastosowały analizę jakościową, a dopiero potem ilościową analizę treści, w której dostrzegły osiem głównych słów najczęściej się powtarzających<sup>20</sup>. Następnie, po wskazaniu częstotliwości ich stosowania w poszczególnych latach, ukazano ich kontekst. Pozwoliło to na zobrazowanie liczbami i treścią głównych wątków wypowiedzi, które najczęściej skupiały się na wyborcach, roli kobiet oraz własnej partii politycznej.

<sup>16</sup> Budżet, rozwój ekonomiczny, dobrobyt społeczny, opieka zdrowotna, ład i porządek, moralność, swobody obywatelskie, regulacje stanowe, edukacja, środowisko.

<sup>17</sup> Ideologia równa się: w liczniku – zdania liberalne odjąć zdania konserwatywne, w mianowniku – zdania liberalne dodać zdania konserwatywne.

<sup>18</sup> D. Lewis, *The Two Rhetorical Presidencies. An Analysis of Televised Presidential Speeches, 1947-1991*, „American Politics Research”, nr 3, 1997, s. 380-395.

<sup>19</sup> P. Horn, M. Leniston, P. Lewis, *The Maiden Speeches of New Zealand Women Members of Parliament*, „Political Science”, nr 2, 1983, s. 229-266.

<sup>20</sup> Kobieta, mężczyzna, Nowa Zelandia, elektorat, partia polityczna posłanki, partia opozycyjna, rodzina, młode osoby.

## 2. Ilościowa i jakościowa analiza deklaracji przywódców partyjnych

Analiza ilościowa dotyczy liczby i okresu czasowego wystąpień przywódców partyjnych. Przedstawione w Tabeli 1 wyniki ukazują porównanie ogólnej liczby wypowiedzi do tych, które odnoszą się do kwestii związanych z religią. Ten etap badań okazał się najtrudniejszy, gdyż zmusił do subiektywnego włączania wypowiedzi oraz sformułowań do katalogu związanego z szeroko rozumianą religią.

Przede wszystkim należy stwierdzić, że przywódcy partii politycznych rzadko poruszają tę tematykę. Stanowi ona raczej margines ich wypowiedzi. Spośród 3795 wypowiedzi parlamentarnych, które wygłosili analizowani przywódcy partyni, te dotyczące kwestii religii pojawiły się 62 razy i stanowiły 1,6%. Największy współczynnik wystąpień związanych z religią w kontekście wszystkich wystąpień parlamentarnych badanych przywódców przypada na lata 1997-2001, gdzie wynosi 3,4%. Dane ukazują różnicę między 90. latami XX wieku, a okresem po 2001 roku. W tym pierwszym przypadku częściej dotykano tytułowej problematyki – około 3% w porównaniu do około 1%.

Największa liczba wypowiedzi na temat religii dotyczy przywódców SLD (28 odniesień), następnie PSL (20). Najrzadziej zaś mówili o niej przywódcy PiS (8) i PO (6). Przywódcami, którzy najczęściej odnosili się do aspektów religijnych, byli J. Oleksy (13 wystąpienie – 5,8%) oraz L. Miller (11 – 2,6%). Brak odwoływania się do tych aspektów dotyczy pięciu przywódców partyjnych: L. Kaczyńskiego, M. Płażyńskiego, R. Bartoszcze, J. Wojciechowskiego, K. Janika.

**Tab. 1.** Liczba wypowiedzi ogólnych w stosunku do liczby wypowiedzi dotyczących religii

		1991-2015					
		LWO	LWR	%	LWO	LWR	%
PiS	L. Kaczyński	2	0	0	401	8	2
	J. Kaczyński	399	8	2			
PO	M. Płażyński	39	0	0	578	6	1
	D. Tusk	222	5	1,8			
	E. Kopacz	317	1	0,3			

PSL	R. Bartoszcze	7	0	0	1325	20	1,51
	W. Pawlak	526	9	1,7			
	J. Kalinowski	189	5	2,6			
	J. Wojciechowski	121	0	0			
	J. Piechociński	482	6	1,2			
SLD	L. Miller	414	11	2,6	1491	28	1,87
	K. Janik	160	0	0			
	J. Oleksy	222	13	5,8			
	W. Olejniczak	402	3	0,7			
	G. Napieralski	293	1	0,3			
<b>SUMA</b>					3795	62	1,6

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych dostępnych na oficjalnych stronach internetowych archiwum Sejmu i Senatu RP

Ciekawa zależność powstaje w kontekście związku wypowiedzi dotyczących religii z płaszczyzną partyjną – o ile badany aspekt najczęściej razy poruszali przywódcy SLD, o tyle najwyższy procentowy współczynnik odnotowano przy przywódcach PiS-u (2%). Dla porównania, w SLD i PSL tych przywódców jest po pięciu. Dlatego w kontekście liczby wypowiedzi na płaszczyźnie partyjnej najwyższy wynik odnotowano przy SLD, a w kwestii częstotliwości odniesień do religii – przy PiS-ie.

Kolejnym krokiem staje się próba analizy jakościowej. Należy wskazać, że jest to zadanie trudne i obarczone dużą dozą subiektywności. Jego punktem wyjścia była lektura wystąpień poszczególnych przywódców politycznych i przyporządkowanie wypowiedzi do określonego zagadnienia. Naturalnie rodziło to pewną nieostrość granic pomiędzy danymi sformułowaniami. Niemniej jednak udało się wskazać na pięć głównych tematów związanych z problematyką religii, o których wypowiadali się przywódcy. Są to: relacje Kościół-państwo, konkordat, indywidualny stosunek do Kościoła, wartości religijne, Watykan. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż liczba odniesień do danych tematów nie równa się liczbie wystąpień polityków, w których mówiono o religii. Wynika to z tego, że w jednym wystąpieniu mogła zostać poruszona większa liczba badanych aspektów.

Tab. 2. Tematy poruszane przez przywódców politycznych w kwestii religii

		1991-2015				
		Relacje Kościół- państwo	Konkordat	Indywidualny stosunek do Kościoła	Wartości religijne	Watykan
PiS	L. Kaczyński	0	0	0	0	0
	J. Kaczyński	1	0	1	6	0
PO	M. Płażyński	0	0	0	0	0
	D. Tusk	3	0	0	2	0
	E. Kopacz	1	0	0	0	0
PSL	R. Bartoszcze	0	0	0	0	0
	W. Pawlak	2	1	2	3	1
	J. Kalinowski	1	0	0	4	0
	J. Wojciechowski	0	0	0	0	0
	J. Piechociński	0	0	3	3	0
SLD	L. Miller	8	1	4	2	1
	K. Janik	0	0	0	0	0
	J. Oleksy	3	3	3	1	0
	W. Olejniczak	1	1	0	0	0
	G. Napieralski	0	0	0	0	0
SUMA		20	6	13	20	2

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych dostępnych na oficjalnych stronach internetowych archiwum Sejmu i Senatu RP

Na podstawie przeanalizowanego materiału, który zobrazowany został w tabeli 2, można wyciągnąć następujące wnioski. Najczęściej poruszaną kwestią w badanym kontekście są wartości religijne (21 razy), a najrzadziej relacje z Watykanem (3). Osobą najczęściej mówiącą o relacjach Kościoła z administracją państwową jest L. Miller, o konkordacie – J. Oleksy, o stosunku do Kościoła – L. Miller, o wartościach religijnych – J. Kaczyński.

Przywódcy SLD zwracają większą uwagę na sformalizowanie relacji Kościoła z państwem i funkcjonowanie tej współpracy, rządziej natomiast odnoszą się do wartości chrześcijańskich. Inaczej sytuacja wygląda wśród przywódców partii prawicowych (PiS) oraz centrowych (PO, PSL). Tutaj wygłaszanie stanowisk dotyczących wartości chrześcijańskich wykracza poza wątek relacji Kościoła z państwem.

Kolejnym krokiem jest próba wskazania na stosunek przywódców politycznych do wygłaszanych treści. Każdą z wypowiedzi przyporządkowano do jednej z trzech kategorii: pozytywny, neutralny, negatywny. Następnie – dla unaocznienia wybranych aspektów – przywołano konkretne wypowiedzi.

**Tab. 3.** Stosunek przywódców partyjnych do poszczególnych tematów

		1991-2015				
		Kościół- państwo	Konkordat	Indywidualny stosunek do Kościoła	Wartości religijne	Watykan
PiS	L. Kaczyński	-	-	-	-	-
	J. Kaczyński	-	-	POZ.	POZ.	-
PO	M. Płażyński	-	-	-	-	-
	D. Tusk	NEUT.	-	-	POZ.	POZ.
	E. Kopacz	NEUT.	-	-	-	-
PSL	R. Bartoszcze	-	-	-	-	-
	W. Pawlak	NEUT.	POZ.	POZ.	POZ.	POZ.
	J. Kalinowski	NEUT.	-	-	POZ.	-
	J. Wojciechowski	-	-	-	-	-
	J. Piechociński	-	-	POZ.	POZ.	-

SLD	L. Miller	NEUT.	POZ.	NEUT.	NEUT.	-
	K. Janik	-	-	-	-	-
	J. Oleksy	NEUT.	POZ.	NEUT.	NEUT.	-
	W. Olejniczak	NEUT.	NEUT.	-	-	-
	G. Napieralski	-	-	-	-	-

Źródło: opracowanie własne

Na podstawie danych z tabeli 3 można stwierdzić, że tematem, który cieszył się największą popularnością wśród badanych wystąpień, były wartości religijne. Niemal każdy przywódca odnosił się do nich pozytywnie, doceniając ich rolę w kształtowaniu człowieka oraz społeczeństwa. Znaczna liczba pozytywnych odniesień do Kościoła świadczy o akceptacji jego działalności. Wszyscy badani politycy, którzy odnosili się do kwestii konkordatu, wypowiedzieli się o nim w pozytywnym świetle, tłumacząc konieczność jego zawarcia oraz przestrzegania wyznaczonych w nim norm. Przywódcy SLD (L. Miller, J. Oleksy) oraz PSL (J. Kalinowski) opowiadali się za świeckością państwa i szerokim rozdziałem kompetencji na linii Kościół-państwo. Jest to teza popierająca stanowiska partii lewicowych, które dążą do neutralności religijnej państwa.

Dla lepszego zrozumienia tych deklaracji oraz stosunku przywódców partyjnych do kwestii religii i poszczególnych tematów warto przywołać przykładowe wypowiedzi. Pozwoli to na przybliżenie tytułowych postaw, a także deklaracji poszczególnych przywódców.

Pierwszym analizowanym politykiem jest J. Kaczyński, który w pozytywny sposób wypowiada się na temat relacji Kościoła z państwem, ma też pozytywny stosunek do samej instytucji Kościoła. Ponadto niezwykle istotną rolę odgrywają dla niego wartości religijne. Kwestie wartości chrześcijańskich Kaczyński postrzegał w następujący sposób:

„Są one wartościami najbardziej autentycznymi, najbardziej fundamentalnymi dla naszej kultury i dla naszych, przynajmniej postulowanych, postaw. I właśnie w imię tych wartości, w imię tego, by nie kontynuować praktyki poprzedniego ustroju, w którym niby miały one prawo legalnie funkcjonować, ale w rzeczywistości były jakby odsuwane na margines, wraz z instytucjami mającymi ich strzec i wcielać je w życie,



jesteśmy jednak za tym, by zgodnie z przekonaniem zdecydowanej większości naszego społeczeństwa formuła religijna przysięgi była formułą główną [...]”<sup>21</sup>.

W powyższych słowach dochodzi do utożsamienia wartości chrześcijańskich z podstawą polskiej kultury. J. Kaczyński przedstawia następujące stanowisko:

„Otóż zwykły zdrowy rozsądek każe widzieć, że w Polsce na skutek takiego biegu historii, jaki mieliśmy, to jest faktem, którego nie zmienimy, jest jeden znany, przynajmniej znany ogromnej większości społeczeństwa, system wartości. To jest ten system wartości, który w tym czy innym sensie wyrasta z tego systemu, nazwijmy go ścisłym, którego depozytariuszem jest Kościół. W Polsce nie ma, w sensie społecznego funkcjonowania, żadnego innego systemu wartości. Każdy, kto ten system atakuje, w gruncie rzeczy zmierza ku konstrukcji nihilistycznej”<sup>22</sup>.

J. Kaczyński odnosił się także pozytywnie do samej instytucji Kościoła:

„Kościół jest także w pewnym swoim wymiarze instytucją społeczną [...]. Kościół jest depozytariuszem jedyne, powszechnie znanego i na ogół przynajmniej deklaratywnie przestrzegane systemu wartości. Polska jest państwem pod tym względem niemalże jednolitym. Godzić w tę instytucję to godzić w fundamenty polskiego życia narodowego”<sup>23</sup>.

Słowa te jednoznacznie potwierdzają pozytywny stosunek polityka do Kościoła. Kaczyński, stwierdzając, że atakowanie Kościoła jest *de facto* sprzeczne z interesami narodu, pokazuje jasne stanowisko w tej sprawie, także odnośnie do zapisów w preambule konstytucji<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Wypowiedź z dnia 16.10.1992 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>22</sup> Wypowiedź z dnia 26.02.2003 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata4.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>23</sup> Wypowiedź z dnia 19.07.2006 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata5.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>24</sup> „Otóż w tym wypadku mamy do czynienia z jednym niesłychanie ważnym pominięciem; to pominięcie dotyczy tradycji chrześcijańskiej. Wedle autorów projektu konstytucji Europa powstawała, kształtowała się, stworzyła pewną jakość kulturową. [...] Bo przecież Europa nie jest tylko pojęciem geograficznym; jest pojęciem kulturowym, jest także pojęciem coraz bardziej politycz-

Kolejnym analizowanym politykiem jest D. Tusk. Jego powściągliwe odniesienia do religii skutkują trudnościami w precyzyjnym scharakteryzowaniu jego stanowiska wobec aspektów religijnych. Mimo to można odnaleźć stwierdzenia tego polityka, które pozytywnie odnoszą się do działalności Watykanu czy wartości religijnych. Dobre relacje ze Stolicą Apostolską można utożsamić z przywołaniem papieża Jana Pawła II:

„To było prawie 10 lat temu, w czerwcu, tu, w parlamencie. Jan Paweł II mówił wtedy: «Przy okazji dzisiejszego spotkania pragnę raz jeszcze wyrazić moje uznanie dla podejmowanych konsekwentnie i solidarnie wysiłków, których celem od chwili odzyskania suwerenności jest poszukiwanie i utrwalanie należnego i bezpiecznego miejsca Polski w jednoczącej się Europie i świecie. Polska ma pełne prawo, aby uczestniczyć w ogólnym procesie postępu i rozwoju świata, zwłaszcza Europy. Integracja Polski z Unią Europejską jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską. Doświadczenie dziejowe, jakie posiada naród polski, jego bogactwo duchowe i kulturowe mogą skutecznie przyczynić się do ogólnego dobra całej rodziny ludzkiej, zwłaszcza do umocnienia pokoju i bezpieczeństwa w Europie»”<sup>25</sup>.

Z kolei zagadnienie stosunku do wartości religijnych odnaleziono w następującym przemówieniu:

„Jesteśmy w tej mierze przywiązani także do naszych zapisów w obu deklaracjach ideowych. Sięgamy także do tradycji chrześcijańskiej w sposób nowoczesny, ale nie oznacza to w żadnym wypadku rewolucji obyczajowej. Akurat w tej sprawie prawa

---

nym, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Otóż Europa tego typu powstała bez chrześcijaństwa. Ktoś, kto po prostu zna historię Europy, musi powiedzieć jedno: to nieprawda, to oczywista nieprawda. To pominięcie oznacza po prostu powiedzenie nieprawdy historycznej. Z faktem, że to jest nieprawda, musi się zgodzić, jeżeli jest intelektualnie uczciwy, nawet zaciekle ateista, bo fakty są po prostu faktami. Otóż to pominięcie ma charakter, można powiedzieć, głęboko ideologiczny. To jest pominięcie wskazujące na ideologizację tego aktu. Jest to konstytucja sformułowana w imię i na podstawie pewnej ideologii; ideologii antychrześcijańskiej, która jest w oczywisty sposób sprzeczna z tym, z czym mamy do czynienia w Polsce”. Wypowiedź z dnia 18.09.2003 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata4.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>25</sup> Wypowiedź z dnia 01.04.2008 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata6.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

strona nie może mieć przecież żadnych wątpliwości. Nigdy partii rządzącej dzisiaj koalicji nie dawały najmniejszego powodu, aby budzić w tej kwestii jakieś emocje czy atmosferę dwuznaczności [...]”<sup>26</sup>.

Powyższe słowa pozytywnie odnoszą się do wartości religijnych. D. Tusk w imieniu swojego ugrupowania deklaruje postępowanie zgodne z kanonem wartości chrześcijańskich.

W przypadku E. Kopacz można odnaleźć tylko jedno wystąpienie, w którym odnosi się do relacji Kościół-państwo:

„Czym jest w istocie zasada pomocniczości wprowadzona przez katolicką naukę społeczną? Najkrótszym skrótem zasady pomocniczości jest hasło: tyle państwa, ile koniecznie potrzeba, tyle wolności, ile można. A więc polega ona na tym, że różne instytucje społeczne, a przede wszystkim struktury państwa nie powinny wyręczać osób w wypełnianiu ich zadań i aktywności. Instytucje te mogą interweniować jedynie wtedy, gdy niezbędna jest pomoc, by zadania społeczne wypełnić w możliwie najlepszy sposób”<sup>27</sup>.

Kolejnym politykiem, którego analiza wystąpień przyniosła efekty w postaci prezentacji stanowiska w kwestiach religijnych, jest W. Pawlak. Przywódca PSL pozytywnie odnosił się do relacji z Watykanem oraz ratyfikacji konkordatu<sup>28</sup>, co dokumentują słowa:

„Stosunki ze Stolicą Apostolską zajmują z oczywistych względów szczególne miejsce. Rząd tworzy warunki do najlepszego ich rozwoju. Doceniając rolę Kościoła katolickiego w Polsce i względy historyczne, w najbliższej przyszłości w porozumieniu z przedstawicielami Stolicy Apostolskiej podejmiemy niezbędne kroki do pomyślnego zakończenia procesu

<sup>26</sup> Wypowiedź z dnia 24.11.2007 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata6.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>27</sup> Wypowiedź z dnia 16.12.2004 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata4.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>28</sup> „Z bardzo ważnych, poważnych problemów bardzo pięknie została tutaj wspomniana przez pana premiera sprawa dotycząca Kościoła. Mówię o tym z pełnym poparciem dla pana premiera, bo Kościół jest ostoją wartości podstawowych, ale też z prośbą o większą koordynację służb, instytucji podległych państwu, bo tak się niestety smutno złożyło, że pod tymi rządami na ten Kościół wypłynęło strasznie dużo jadu z różnych tajnych instytucji [...]”. Wypowiedź z dnia 19.07.2006 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata5.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

ratyfikacji podpisanego już konkordatu. Rząd będzie kontynuował prace nad uregulowaniem statusu prawnego innych Kościołów”<sup>29</sup>.

Następnym politykiem, który w pewnych aspektach przedstawił swoje stanowisko, jest J. Kalinowski. Przywódca ten neutralnie odnosi się do relacji Kościół-państwo, chcąc utrzymać świeckość struktur administracyjnych:

„Podczas spotkania w Kielcach pan przewodniczący Aleksander Kwaśniewski, lider Sojuszu Lewicy Demokratycznej, wyliczając różnice między koalicjantami powiedział, że Polskie Stronnictwo Ludowe nie chce rozdziału Kościoła od państwa. To jest nieprawda. W dokumentach programowych z III Kongresu Polskiego Stronnictwa Ludowego jest zapis o świeckości państwa, o neutralności i autonomii państwa i Kościoła [...]”<sup>30</sup>.

Kwestię wartości religijnych Kalinowski często utożsamiał z aspektami historycznymi. Według niego wartości chrześcijańskie stanowiły filar, który zbudował naród polski:

„Aż trzykrotnie w tym stuleciu podejmowaliśmy trud odbudowy naszej państwowości i w końcu nam się udało. Udało się dlatego, że pomimo strat, klęsk i zniewolenia cały czas trwaliśmy i wytrwaliśmy jako naród, zachowując naszą ziemię, język, wiarę i tradycję przodków. Nasze tysiącletnie doświadczenia dowodzą więc, że najważniejsza jest narodowa tożsamość budowana na tradycjach narodowych, chrześcijańskich i ludowych, i że strzec jej trzeba jak żrenicy oka [...]”<sup>31</sup>.

Stanowisko w poszczególnych kwestiach zajmuje też J. Piechocki. Polityk ten pozytywnie odnosił się do instytucji Kościoła:

„Chciałbym bardzo serdecznie podziękować kościołom, a szczególnie duchownym Kościoła katolickiego za wielką akcję promującą i wzywającą także i w tym wymiarze do pełnego człowieczeństwa i braku agresji w stosunku do bliźniego.

<sup>29</sup> Wypowiedź z dnia 08.11.1993 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debate2.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>30</sup> Wypowiedź z dnia 15.02.1995 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debate2.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>31</sup> Wypowiedź z dnia 29.04.2000 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debate3.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

Podkreślam, że mamy wielu partnerów, ale jeśli ta edukacja ma być powszechna, musi być prowadzona wszędzie<sup>32</sup>.

Niestety, trudno stwierdzić, jakie stanowisko Piechociński przyjmował w innych analizowanych aspektach. Wynika to z braku bezpośrednich odniesień do tych elementów.

Politykiem, który często poruszał aspekty religijne, niekoniecznie w pozytywnym sensie, jest L. Miller. Przywódca SLD dużo uwagi poświęcał instytucjonalizacji stosunków pomiędzy państwem a Kościołem. Konieczność rozdziału tych dwóch podmiotów przedstawił w następujący sposób:

„Nowoczesne, przyjazne ludziom państwo europejskie nie jest uwikłane w spory światopoglądowe, nie jest w nich stroną. To państwo laickie, skutecznie gwarantujące wolności wszystkich swoich obywateli, państwo, w którym prawo nie jest wprzęgane w służbę jakiegokolwiek światopoglądu, jakichkolwiek partii czy norm wyznaniowych, państwo, w którym stosunek do religii nie stwarza ani przywilejów, ani dyskryminacji, państwo, w którym godność kobiety jest szanowana, a świadomemu macierzyństwu nie stawia się ustawowych przeszkód<sup>33</sup>.

Kwestię stosunku do instytucji Kościoła, a także wartości religijnych Miller przedstawił następująco:

„Polska współczesna lewica ostatecznie i nieodwołalnie odrzuciła antyreligijność i programową ateizację społeczeństwa. Odrzucamy hasło: religia jest opium dla ludu. Potępiamy stosowane w przeszłości praktyki ideologicznej i politycznej walki z Kościołem. Potępiamy ograniczenia praw i swobód ludzi wierzących. Dostrzegamy, szanujemy i akceptujemy rolę religii w życiu polskiego społeczeństwa. Wiele polskich rodzin, które opierają swoją życiową drogę na wierze, znajduje w niej wzory postępowania, źródła siły i moralnej równowagi. Podtrzymywanie przez prawicę stereotypu stawiającego w opozycji lewicowość i wiarę nie ma racji bytu. Jest jedynie rozpaczliwą próbą zatrzymania czasu<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Wypowiedź z dnia 26.07.2005 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata4.nsf> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>33</sup> Wypowiedź z dnia 10.11.1997 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata3.nsf> [dostęp: 12.04.2017].

<sup>34</sup> Wypowiedź z dnia 12.12.1997 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata3.nsf> [dostęp: 12.04.2017].

Stanowisko to należy potraktować jako neutralne, ponieważ nie odnajdujemy tu słów krytyki, jak i pochwał podejmowanych aspektów<sup>35</sup>.

Ostatnim przywódcą, którego wypowiedzi dotyczą zagadnień związanych z religią, jest J. Oleksy. Kwestię stosunku do wartości religijnych polityk ten przedstawił następująco:

„Wspomniałem o tym na początku, że do lewicy polskiej z jej winy i w wyniku jej aktywności wiele lat temu przyłączyła etykieta urzędowego zwalczania religii i Kościoła, bo tak było, przynajmniej na początku istnienia PRL. Był to, moim zdaniem, wielki błąd historyczno-narodowy tej formacji, ale to zostało w pamięci. Mogę tylko apelować, by nie traktować jako ciągłości historycznej tego, co wtedy się stało i trwało długo, i dzisiejszej lewicy i socjaldemokracji. Chcemy być socjaldemokracją nowoczesną i europejską, bez tej etykiety urzędowego ateizmu, państwowego ateizmu i programowego zwalczania religii, bo nie jest to dzisiaj celem programowym lewicy polskiej, postkomunistycznej, postpezetpeerowskiej, socjaldemokratycznej”<sup>36</sup>.

Polityk chce zerwać z wizerunkiem partii lewicowej jako antyreligijnej. Oznacza to, że stosunek do wartości chrześcijańskich staje się neutralny i na próżno szukać ich pochwał<sup>37</sup>. J. Oleksy opowiada się za

<sup>35</sup> W tym samym przemówieniu L. Miller przedstawia stanowisko w sprawie konkordatu: „SLD nie jest zatem przeciwny konkordatowej formule regulowania stosunków państwa polskiego ze Stolicą Apostolską. Zgłaszamy jednak poważne zastrzeżenia do przepisów przedłożonego konkordatu. Nasz spór nie jest opowiedzeniem się za czy przeciw religii, za czy przeciw Kościołowi. Jest sporem o charakter państwa, zakres praw i wolności obywatelskich, poszanowanie praw mniejszości. To są poważne, a nie wydumane problemy. Polska jest bowiem dobrem wspólnym, a więc dobrem wszystkich obywateli. Uważamy, że tolerancja jest wartością, a każdy obywatel ma prawo do swoich poglądów, swojej wiary lub bezwyznaniowości. Państwo zaś, właśnie jako dobro wspólne, powinna zachowywać wobec postaw światopoglądowych swoich obywateli pełną neutralność, nie dzieląc ich na lepszych i gorszych”. Tamże [dostęp: 12.04.2017].

<sup>36</sup> Wystąpienie z dnia 25.04.1992 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf> [dostęp: 12.04.2017].

<sup>37</sup> Kolejna wypowiedź polityka dotyczy relacji państwa z Kościołem oraz stosunku do konkordatu: „W interesie kraju, przy pełnym poszanowaniu konstytucyjnych zasad wolności sumienia i równoprawności wyznań, strzec będziemy dobrych stosunków między neutralnym w sprawach religii państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi. Jest oczywiste, że niezależne i autonomiczne w swej misji religijnej i społecznej Kościoły i związki wyznani-

rozdziałem Kościoła od państwa oraz laicyzacją struktur administracyjnych. By tego dokonać, za niezbędną uznaje ratyfikację konkordatu. W związku z tym stosunek do tego dokumentu można określić jako pozytywny.

### Podsumowanie

Należy przede wszystkim stwierdzić, że problematyka szeroko rozumianej religii jest rzadko poruszana przez przywódców partii. Odniesienie się do tego zagadnienia w 62 wypowiedziach spośród 3795 ukazuje marginalne zainteresowanie tym problemem. Dane pokazują również, że problematyka ta była zdecydowanie częściej poruszana w 90. latach XX wieku niż później.

W ujęciu liczbowym o kwestiach związanych z religią częściej niż przywódca PiS (8 odniesień) i PO (6) wypowiadali się liderzy SLD (28) oraz PSL (20). W kontekście zachowania proporcji do ogólnej liczby wypowiedzi rezultaty można uszeregować w następujący sposób: PiS (2%), SLD (1,87%), PSL (1,51%), PO (1%). Można więc ostrożnie postawić tezę, że o kwestiach religijnych częściej debatują partie prawicy i lewicy niż centrum.

Przywódcami, którzy najczęściej odnosili się do aspektów religijnych, byli J. Oleksy (13 wystąpień – 5,8% ogółu jego wypowiedzi) oraz L. Miller (11 – 2,6%). Brak odwoływania się do kwestii religii dotyczyło pięciu przywódców partyjnych: L. Kaczyńskiego, M. Płażyńskiego, R. Bartoszcze, J. Wojciechowskiego, K. Janika. Najczęściej poruszanymi zagadnieniami spośród tematów związanych z religią okazały się wartości religijne (21 razy) oraz relacje Państwo-Kościół (17), najrzadziej natomiast relacje z Watykanem (2).

Analiza jakościowa wskazuje, że przywódcy partii odnosili się zasadniczo pozytywnie bądź neutralnie do kwestii związanych z religią. Pozytywny stosunek przejawiali głównie przywódcy PiS, PO oraz PSL. Natomiast neutralnym, nie zaś negatywnym (zwalczającym) stosunkiem werbalnym wykazywali się przywódcy SLD.

Podsumowując można stwierdzić, że powyższa analiza dostarcza nowej wiedzy oraz stanowi dobry punkt wyjścia do dalszych

---

we nie uczestniczą we władzy politycznej w państwie. Nie może to być jednak przeszkodą do współpracy w sprawach dobra wspólnego. Rząd zrobi wszystko, co niezbędne i zależne od niego, aby bez niepotrzebnej zwłoki spełnione zostały warunki do podjęcia przez Wysoką Izbę rozstrzygnięć związanych z ratyfikacją konkordatu". Wystąpienie z dnia 03.03.1995 roku, <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata2.nsf> [dostęp: 12.04.2017].

analiz. W przyszłości należałoby przede wszystkim poszerzyć materiał o następne partie polityczne, co pozwoliłoby poznać poglądy większej liczby przywódców i stanowiłoby materiał porównawczy dla innych opracowań.

~•~

MACIEJ HARTLIŃSKI, JAKUB KLEPAŃSKI

### **Stanowiska i deklaracje przywódców partii politycznych w Polsce wobec religii**

#### **Streszczenie**

Celem opracowania jest analiza porównawcza wypowiedzi sejmowych, wygłoszonych przez przywódców partii politycznych w Polsce odnośnie do religii. Zakres merytoryczny obejmuje cztery główne partie polityczne (PiS, PO, PSL, SLD) oraz ich 15 przywódców, wypowiadających się w Sejmie RP w latach 1991-2015. Należy stwierdzić, że problematyka szeroko rozumianej religii jest rzadko poruszana przez przywódców partii, na co wskazują 62 wypowiedzi spośród 3795. W ujęciu liczbowym o kwestiach związanych z religią częściej niż przywódca PiS (8 odniesień) i PO (6) wypowiadali się liderzy SLD (28) oraz PSL (20). Przywódcami, którzy najczęściej odnosili się do aspektów religijnych, byli J. Oleksy (13 wystąpień – 5,8% ogółu jego wypowiedzi) oraz L. Miller (11 – 2,6%). Brak odwoływania się do kwestii religii dotyczy pięciu przywódców partyjnych: L. Kaczyńskiego, M. Płażyńskiego, R. Bartoszcze, J. Wojciechowskiego, K. Janika. Analiza jakościowa pokazała, że przywódcy partii odnosili się zasadniczo pozytywnie bądź neutralnie do kwestii związanych z religią. Pozytywny stosunek przejawiali głównie przywódcy PiS, PO oraz PSL. Natomiast neutralny, nie zaś negatywny (zwalczający) stosunek werbalny cechował przywódców SLD.

**Słowa kluczowe:** dyskurs polityczny, partie polityczne, przywódcy polityczni, religia, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej.

MACIEJ HARTLIŃSKI, JAKUB KLEPAŃSKI

### **Leaders of political parties in Poland on religious issues - their stance and declarations**

#### **Abstract**

This is a comparative study of the parliamentary utterances delivered by fifteen different leaders of the four main political parties



in Poland (PiS, PO, PSL, SLD) on matters relating to religion in the years 1991-2015. Religion as such rarely made it into their sphere of interest, judging from the frequency of their remarks on it (62 out of total 3,795). Most instances belong to the politicians from SLD and PSL (28 and 20 times respectively). Leaders of PiS and PO mentioned religion 8 and 6 times respectively. Among leaders most often touching on aspects relating to religion were J. Oleksy (13 times, amounting to 5,8% of his parliamentary utterances) and L. Miller (11 times, that is, 2,6 of his total utterances). Five leaders, namely L. Kaczyński, M. Płażyński, R. Bartoszcze, J. Wojciechowski and K. Janik did not mention religion at all. Analysis of the remarks on religion by political leaders indicates their generally positive or neutral attitude to religious issues. The positive utterances would come mostly from the leaders of PiS, PO and PSL. Leaders of SLD would rather express their neutral attitude, and not a negative, or hostile one.

**Keywords:** political leaders, political parties, religion, political discourse, Polish Parliament (Seym).

## **Stosunek władzy państwowej do Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce Ludowej 1944-1956**

State, Churches and religious associations  
in the Polish People's Republic 1944-1956

*Tomasz Gajowniczek*

tomasz.gajowniczek@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Ur. w 1973 r. Politolog, historyk. Adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych UWM w Olsztynie. W badaniach zajmuje się demokracją elektroniczną, wyborami, systemami politycznymi. Autor rozprawy *Urząd do Spraw Wyznań w latach 1950-1970. Zarys działalności*. Współredaktor kilku monografii.

**K**onsekwencje II wojny światowej oraz ustalenia konferencji jałtańskiej zmieniły polityczny, społeczny i wyznaniowy obraz Polski. W wyniku hitlerowskiej i stalinowskiej polityki eksterminacji ludności ziem polskich, powojennych zmian granicznych i przesiedleń nastąpiło ujednoczenie narodowościowe i – w konsekwencji – wyznaniowe.

W porównaniu z okresem przedwojennym liczba osób deklarująca wyznanie rzymskokatolickie wzrosła z około 65%<sup>1</sup> do ponad 90%. Tym samym poszerzył się zasięg wpływów Kościoła rzymskokatolickiego kosztem związków mniejszościowych.

---

<sup>1</sup> Kościół katolicki w Polsce w latach 30. XX wieku stanowiło około 75% obywateli – oprócz obrządku rzymskokatolickiego (64,8%) także wierni obrządku greckiego (10,4%) i kilkaset osób obrządku ormiańskiego. Por. F. Kubiczek i in. (red.), *Historia Polski w liczbach*, z. 1, *Ludność. Terytorium*, Warszawa 1994, s. 161 n.

Ze względu na zasady ustrojowe, określające powiązania (lub rozdział) między Kościołami a państwem wyróżnia się państwa wyznaniowe i świeckie. W krajach świeckich stosuje się trzy wersje separacji Kościołów od państwa: czystą (USA), wrogą (Francja, ZSRR) oraz skoordynowaną (Niemcy)<sup>2</sup>. Separacja wroga narodziła się we Francji okresu rewolucji 1789 roku, a w XX wieku – w Rosji po rewolucji bolszewickiej. W krajach o prawnie zapisanym rozdziale państwa od związków wyznaniowych istnieją dwa modele rozwiązań instytucjonalnych<sup>3</sup>. Pierwszy przyjmuje całkowity rozdział sfery państwowej od wyznaniowej, nie aspiruje do tworzenia specjalnych struktur i ogranicza się do wykonywania koniecznego nadzoru (np. rejestracji związków wyznaniowych) przez istniejącą administrację państwową (separacja czysta i skoordynowana). W drugim modelu państwo, uznając rolę spraw wyznaniowych i kierując się najczęściej względami politycznymi, tworzy wyspecjalizowane organy administracji przeznaczone do nadzoru i kontroli grup wyznaniowych. Ze względu na formę regulacji stosunków z Kościołem<sup>4</sup> stosuje się podział na państwa konkordatowe i bezkonkordatowe. W Polsce Ludowej zastosowano model sowiecki<sup>5</sup> – separacji wrogiej z wyspecjalizowanymi służbami wraz z jednostronnym zerwaniem konkordatu.

Rozwój polityki wyznaniowej w Polsce Ludowej ideolodzy partyjni zwykli dzielić na cztery okresy: lata 1944–1948, 1949–1955, 1956–1970 i 1971–1989. Pierwszy okres to etap walki o władzę, a w jego ramach m.in. z opozycją polityczną, reprezentowaną przez Polskie Stronnictwo Ludowe i Stronnictwo Pracy oraz opozycją moralno-społeczną – Kościół rzymskokatolicki. Drugi okres to czas „walki z klerikalizmem o realizację zasady oddzielenia Kościoła od życia publicznego”<sup>6</sup> – jak pisał w połowie lat siedemdziesiątych Wiesław Mysłek. Kolejny

<sup>2</sup> *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Lublin 2002, kol. 1046; por. P. Burgoński, *Modele relacji między religią a polityką*, [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 223-230.

<sup>3</sup> Por. K.H. Jabłoński, *Organizacja i kompetencje państwowej administracji wyznaniowej w PRL*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze”, z. 12, 1984, s. 31; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 15; A. Czohara, *Stosunki państwo-Kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 28-37, 67-69; R.A. Destro, *Kościół-państwo: rozdział instytucji czy wolność religijna*, „Więź”, nr 3, 1994, s. 50-54.

<sup>4</sup> *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Lublin 2002, kol. 1047.

<sup>5</sup> J. Myszor, *Sowiecki model rozdziału państwa od Kościoła*, „Chrześcijańskie w Świecie”, nr 1, 1994, s. 43-53.

<sup>6</sup> W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej*, [w:] W. Mysłek i M.T. Staszewski (red.), *Polityka wyznaniowa. Tło, warunki, realizacja*, Warszawa 1975, s. 245.

etap to epoka rządów Władysława Gomułki, w której polityka wyznaniowa była kilkakrotnie modyfikowana. I wreszcie ostatni – stopniowa droga do normalizacji stosunków pomiędzy państwem a Kościołem. Jerzy Eisler akceptuje cezury pierwszego z wymienionych wyżej okresów. Co do pozostałych proponuje on podział na mniejsze: lata 1948-1953 – „czas walki i «porozumienia»” oraz 1953-1956 – „okres represji i zniewalania”. Także w okresie gomułkowskim, Eisler za ważniejszy uznaje przełom 1965-1966 niż rok 1970<sup>7</sup>.

Pierwsza faza (lata 1944-1947) budowania relacji pomiędzy państwem a Kościołem katolickim przebiegała względnie pokojowo. Polska Partia Robotnicza zachowywała pozory neutralności wobec Kościoła. Wyrazem tego było wyłączenie ziemskich majątków Kościoła z reformy rolnej, zwrot zrabowanego przez Niemców majątku kościelnego, zgoda na wydawanie prasy katolickiej i nauczanie religii w szkołach podstawowych czy reaktywowanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Nawet rządowe Polskie Radio rozpoczynało swój program emisją religijnej pieśni *Kiedy ranne wstają zorze*<sup>8</sup>.

Jednak już we wrześniu 1945 roku nieuznany przez Watykan Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej jednostronnie zerwał konkordat z 1925 roku pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską<sup>9</sup>. Jako pierwsi zerwanie konkordatu odczuli polscy grekokatolicy – władza ludowa przestała wówczas rozróżniać obrządki w Kościele katolickim<sup>10</sup>. Jeszcze we wrześniu 1945 roku aresztowano biskupa przemyskiego Jozafata Kocyłowskiego oraz biskupa sufragana Hryhoriya Łakotę<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> J. Eisler, *Stosunki państwo-Kościół w PRL*, [w:] K. Kowalczyk i in. (red.), *Między integracją a komunizmem. Społeczeństwa i Kościoły Europy Środkowej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej. Szczecin, 8-9 czerwca 2001 r.*, Tuchów 2001, s. 47.

<sup>8</sup> A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 7-8.

<sup>9</sup> Uchwałę podjęto 12 września 1945 r. – por. np. J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 63-87; P. Raina (red.), *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1: *Lata 1945-59*, Poznań 1994, s. 20-21; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 13-15. Tekst uchwały [w:] T. Włodarczyk, *Konkordaty*, Warszawa 1986, t. 2, s. 536.

<sup>10</sup> S. Stępień, *Kościół grekokatolicki w Polsce po II wojnie światowej i w czasach współczesnych (do roku 1998)*, [w:] tenże, *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, Przemysł 1998, t. 4, s. 339.

<sup>11</sup> Z. Wojewoda, *Zarys historii Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989*, Kraków 1994, s. 30; S. Stępień, *Kościół grekokatolicki w Polsce...*, dz. cyt., s. 345; L. Derdziak, *Uwięzienie, katorga i męczęńska śmierć ks. Hryhoriya (Grzegorza)*

Kazimierz Urban przypomina o ówczesnych oficjalnych interpretacjach zerwania konkordatu, skierowanych do środowisk nierzymskokatolickich, w których stwierdzano, że brak konkordatu miał umożliwić wprowadzenie w życie zasady równouprawnienia wyznań. Formułowane wówczas hasła o gwarancjach swobód wyznaniowych były nośne w wielu środowiskach konfesyjnych. Nie eksponowano zasady „rozdziłu Kościoła od państwa”, co nastąpiło po 1948 roku<sup>12</sup>.

Już na przełomie sierpnia i września 1944 roku niektóre związki wyznaniowe podjęły starania o unormowanie swojej sytuacji prawnej. W stosunku do poszczególnych mniejszości religijnych zastosowano różne metody perswazji. Względny spokój mogły się cieszyć np. wspólnota muzułmańska czy karaimska, które władze traktowały jako lokalny orient. Represji doświadczali Świadkowie Jehowy oraz grekokatolicy i prawosławni duchowni. Żłudne okazywało się chwilowe sprzyjanie poszczególnym Kościołom np. Kościołowi ewangelicko-augsburskiemu, któremu państwo wyznaczyło rolę repolonizatora Ziem Zachodnich i Północnych, czy Kościołowi polskokatolickiemu, który początkowo był prześladowany, by po 1950 roku stanowić jeden z oręży rozbijania jedności katolików. Także Kościół prawosławny był rozgrywany przez władze w konflikcie z grekokatolikami<sup>13</sup>.

W kwietniu 1947 roku obradowało plenum Komitetu Centralnego PPR, na którym referaty programowe przedstawili Władysław Gomułka i Hilary Minc. Jak pisze Krystyna Kersten, referaty te „formułowały koncepcje stopniowego rozszerzania zmian systemowych i kreśliły taktykę działań PPR, które w efekcie winny były zmierzać do rozciągnięcia dyspozycji oraz kontroli na wszystkie sfery życia społecznego”<sup>14</sup>. Przemówienie Gomułki rozpoczęło „walkę o świadomość młodego pokolenia” realizowaną na różnych polach. Wskazano m.in. następujące kwestie konfliktowe: obecność religii w szkole, istnienie

---

*Łakoty biskupa pomocniczego grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, „Biuletyn Ukrainoznawczy”, nr 8, 2002, s. 130-135; S. Dudra, *Kościół prawosławny na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski po II wojnie światowej*, Zielona Góra 2004, s. 92; D. Iwaneczko, *Historia dwóch aresztowań przemyskiego biskupa grekokatolickiego Jozafata Kocyłowskiego*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, nr 7, 2001, s. 27-30; Abp J. Martyniak, *Kościół grekokatolicki w Polsce w pięćdziesięciolecie powojennym (1945-1995)*, [w:] J.S. Gajek, S. Nabywaniec (red.), *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, s. 226-230.

<sup>12</sup> K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970 (rys historyczny)*, Kraków 1996, s. 19.

<sup>13</sup> A. Chabasińska, *Polityka władz wobec mniejszości wyznaniowych w Polsce w latach 1945-1956*, „PWSZ IPiA Studia Lubuskie”, t. V, 2009, s. 43.

<sup>14</sup> K. Kersten, *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948*, Poznań 1990, s. 311.

stowarzyszeń katolickich, istnienie katolickich szkół, obecność duszpasterzy w wojsku i harcerstwie, kościelna działalność charytatywna, posiadanie przez Kościół „zaplecza” drukarskiego i prasy<sup>15</sup>.

Kierownictwo nowej partii (Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, powstałej w grudniu 1948 r.) – za pośrednictwem jednego z sekretarzy KC Aleksandra Zawadzkiego – wyraźnie zapowiedziało konfrontacyjną politykę wobec Kościoła. Zawadzki ostrzegł „reakcyjne czynniki kleru”, że partia będzie przeciwdziałać szkodliwej antypostępowej działalności<sup>16</sup>. Wystąpienie Zawadzkiego zawierało prawie wszystkie główne wyznaczniki późniejszej polityki partii wobec Kościoła. Kolejne ekipy nie kwestionowały ich, stąd obowiązywały one (z niewielkimi modyfikacjami) do końca istnienia PRL. Zawadzki – jak cała partia – miał pełną świadomość faktu, że większość Polaków to katolicy (także wśród członków PZPR znajdowali się przecież ludzie wierzący). Deklarował więc, że partia nie będzie walczyć z religią i nie zamierza ingerować w wewnętrzne sprawy Kościoła, ale jednocześnie nie dopuści do jego ingerencji w sprawy polityki państwowej. Lojalna postawa duchowieństwa wobec ludowej ojczyzny miała być warunkiem pozytywnego stosunku państwa do Kościoła<sup>17</sup>.

Deklarowana nieingerencja władz w życie Kościoła nie dotyczyła pozostałych wyznań. Wiązało się to z ustawowym nadzorem państwa nad niektórymi związkami wyznaniowymi. Władze w latach 1945–1949 podjęły proces legalizacji wyznań nierzymskokatolickich, jednak – zdaniem K. Urbana – miał on charakter tymczasowy i doraźny, co

„[...] wynikało z braku całościowej koncepcji uregulowania problemów wyznaniowych, a tu podstawową determinantą okazywała się sprawa statusu Kościoła rzymskokatolickiego”<sup>18</sup>.

Już 26 stycznia 1949 roku Biuro Polityczne powołało specjalną komisję międzyresortową do spraw Kościoła. Komisja opracowała

<sup>15</sup> J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, s. 152–153; J. Wiśniewski, *Polityka wyznaniowa Polski w latach 1944–1948*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Nauk Politycznych”, z. 35, 1989, s. 97–107.

<sup>16</sup> W. Ważniewski, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego w Polsce powojennej (1944–1989)*, [w:] tenże, *Stosunki między władzą państwową a Kościołem katolickim w Polsce powojennej (1944–1989)*, Siedlce 1997, s. 18.

<sup>17</sup> Tamże; por. B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1, Olsztyn 1999, s. 57–58.

<sup>18</sup> K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce...*, dz. cyt. s. 20. Zob. J. Dziobek-Romański, *Działalność Ministra Administracji Publicznej w zakresie uznania niekatolickich związków wyznaniowych w latach 1945–1950*, „Prawo, Administracja, Kościół”, nr 1, 2001, s. 129–151.

„oświadczenie”, które było dyskutowane na posiedzeniu Biura 12 marca<sup>19</sup>. W oświadczeniu, podpisanym przez Ministra Administracji Publicznej Władysława Wolskiego, stwierdzono m.in.:

„Część wyższej hierarchii kościelnej usiłuje poprzez listy pasterskie i poufne instrukcje wywołać stan zaniepokojenia i podniecenia umysłów z powodu rzekomego zagrożenia religii. Bez żadnych ku temu istotnych podstaw”<sup>20</sup>.

Przypomniano także, że „stojąc na straży pokoju i porządku publicznego, Rząd nie będzie tolerował żadnej akcji wichrzycielskiej”<sup>21</sup> i dlatego tylko zmiana dotychczasowej postawy hierarchii może stanowić podstawę do unormowania stosunków między państwem a Kościołem.

Do „zarzutów”, jakie kierowano przeciw Kościołowi, episkopat odniósł się w liście z 28 kwietnia 1949 roku<sup>22</sup>. Przypomniał w nim także liczne krzywdy Kościoła i zaproponował kontynuację rozmów za pośrednictwem stałej dwustronnej komisji. Wicepremier Zawadzki pozbawił Kościół złudzeń co do możliwości uczciwego porozumienia już kilka dni później. W swoim pierwszomajowym wystąpieniu zaatakował Kościół i jego hierarchię, uznając ją za główne zagrożenie w budowaniu socjalizmu w Polsce<sup>23</sup>.

5 sierpnia 1949 roku rząd wydał dwa dekrety: o ochronie wolności sumienia i wyznania<sup>24</sup> oraz o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach<sup>25</sup>. Również 5 sierpnia rozpoczęła pracę Komisja Mieszana rządu i episkopatu. Jak zauważa Antoni Dudek, poglądy episkopatu, odnośnie do negocjowania porozumienia w sytuacji ataków na Kościół, były podzielone. Przeważało jednak zdanie prymasa Wyszyńskiego, według którego strategia konfrontacji z komunistami

<sup>19</sup> J. Żaryn, *Naszym zadaniem – „uświadomić masy...”*. Przyczynek do historii stosunków państwo-Kościół, [w:] K. Kersten (red.), *Polska 1944/45–1989. Studia i materiały*, t. 4, Warszawa 1999, 361-363.

<sup>20</sup> 14 marca 1949. *Oświadczenie Ministra Administracji Publicznej W. Wolskiego w sprawie antypaństwowej postawy hierarchii kościelnej i uregulowania stosunków między Państwem a Kościołem*, [w:] P. Raina (red.), *Kościół w PRL*, dz. cyt., s. 142.

<sup>21</sup> Tamże s. 143.

<sup>22</sup> 28 kwietnia 1949, *Warszawa. Odpowiedź Episkopatu na oświadczenie Rządu*, tamże, s. 149-152.

<sup>23</sup> B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła*, dz. cyt., s. 62.

<sup>24</sup> Dz.U. 1949, nr 45, poz. 334. Zob. J. Stefaniak, *Postawy duchowieństwa wobec rządowego dekretu o wolności sumienia i wyznania z 5 sierpnia 1949 r.*, „*Studia Historyczne*”, z. 2, 1999, s. 269-281.

<sup>25</sup> Dz.U. 1949, nr 45, poz. 335.

spowodowałyby jeszcze większe straty<sup>26</sup> i dlatego biskupi zdecydowali się na rozpoczęcie rozmów.

Podczas finalizowania rozmów i w trakcie ostatecznej redakcji tekstu kierownictwo episkopatu zabiegało jedynie o złagodzenie wymowy niektórych zapisów<sup>27</sup>. Układ podpisano 14 kwietnia 1950 roku, a jego sygnatariuszami byli wszyscy członkowie Komisji Mieszanej. Porozumienie zostało zawarte we wspólnej deklaracji wraz z dołączonym do niej protokołem oraz w dwóch niepublikowanych załącznikach<sup>28</sup>.

W *Porozumieniu* Kościół zobowiązał się między innymi przestrzegać i nauczać poszanowania prawa i władzy państwowej, nawoływać do wzmożonej pracy na rzecz kraju, zwrócić się do Watykanu z prośbą o zamianę tymczasowej administracji na tzw. ziemiach odzyskanych na administrację stałą, przeciwstawić się antypolskim i rewizjonistycznym zapędom kleru niemieckiego, kierować się polską racją stanu, nie przeciwstawiać się spółdzielczości na wsi, zwalczać działalność podziemia oraz aktywnie włączyć się w utrwalanie pokoju. Strona rządowa uznała prawo Kościoła do nauczania religii w szkołach oraz zobowiązała się nie przeciwdziałać uprawianiu przez młodzież praktyk religijnych poza szkołą. Gwarantowano kontynuowanie działalności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zezwolono Kościołowi na prowadzenie akcji charytatywnej i katechetycznej, a stowarzyszeniom katolickim na funkcjonowanie. Państwo zrezygnowało z powoływania do wojska księży i zakonników oraz obiecało zorganizować duszpasterstwo wojskowe i opiekę religijną dla chorych i więźniów. Zobowiązano się także nie przeciwdziałać publicznym formom kultu religijnego<sup>29</sup>.

Wkrótce po podpisaniu *Porozumienia*, na mocy ustawy z 19 kwietnia 1950 roku, utworzono Urząd do Spraw Wyznań (UdSW). Przejął on sprawy stosunku państwa do związków wyznaniowych

<sup>26</sup> A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>27</sup> Proces dochodzenia do *Porozumienia* m.in. [w:] J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, s. 249-265; H. Konopka, *Wokół przygotowań do zawarcia porozumienia kwietniowego 1950 roku*, „Przegląd Humanistyczny” 2003, nr 6, s. 119-132; J. Gaul, *Paktowanie z diabłem. Wokół porozumienia Kościoła katolickiego z władzami komunistycznymi w 1950 r.*, „Przegląd Powszechny” 2000, nr 10, s. 225-235 i nr 11, s. 358-365.

<sup>28</sup> Por. B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła*, dz. cyt., s. 87. Tekst *Porozumienia* m.in. [w:] P. Raina (red.), *Kościół w PRL*, dz. cyt., s. 202-203; *17 lat nauczania religii w Polsce Ludowej. Wybór dokumentów*, oprac. H. Konopka, Białystok 1998, s. 62-64. Oryginał *Porozumienia* – AAN/UdSW/74/1.

<sup>29</sup> 14 kwietnia 1950, Warszawa. *Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski*, [w:] P. Raina (red.), *Kościół w PRL*, dz. cyt., s. 232-235.



będące do tej pory w gestii Departamentu Wyznaniowego Ministerstwa Administracji Publicznej (MAP). Jak pisze Henryk Misztal, UdSW miał sprawować kontrolę nad działalnością wszystkich wyznań działających w Polsce, kontrolę prowadzoną z punktu widzenia polityki wyznaniowej państwa konstruowanej w oparciu o zasady marksizmu-leninizmu<sup>30</sup>.

Dyrektor Urzędu Antoni Bida na jednej z pierwszych narad nakreślił cel kierowanej przez siebie instytucji, a miało nim być:

„[...] prowadzenie polityki i koordynacja wszystkich zagadnień i spraw, dotyczących wyznań religijnych, związków i stowarzyszeń wyznaniowych na obszarze Ludowego Państwa Polskiego”<sup>31</sup>.

Dyrektor Bida zauważył, że w Polsce powojennej wszystkie religie są równe, jednakże „charakter czy masowość pewnych religii i organizacji kościelnych wymaga skupienia na nich większej uwagi”. Ponieważ za taką „organizację” uznał Kościół katolicki, dlatego też „głównym zadaniem naszym są właściwe poczynania i posunięcia w stosunkach z Kościołem katolickim”<sup>32</sup>.

Oprócz nowo powołanego Urzędu do Spraw Wyznań działalność Kościołów i związków wyznaniowych na szczeblu centralnym nadzorowały także: Ministerstwo Oświaty i Wychowania, Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki, Ministerstwo Finansów, Ministerstwo Rolnictwa, Ministerstwo Budownictwa, Ministerstwo Kultury i Sztuki, Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk oraz – rzecz jasna – resort bezpieczeństwa (bądź spraw wewnętrznych) i Komitet Centralny PZPR<sup>33</sup>.

W 1951 roku powołano w ramach UdSW Fundusz Kościelny, którego znaczenie partia dostrzegła dopiero w marcu 1953 roku, kiedy na posiedzeniu Sekretariatu Biura Organizacyjnego KC PZPR zobowiązano Urząd do Spraw Wyznań do opracowania wytycznych działalności Funduszu tak, aby „stał się on instrumentem ogólnej polityki na tym odcinku”<sup>34</sup>. W 1951 roku Fundusz większość środków przekazał mniejszościowym Kościołom i związkom religijnym<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, Lublin 1997, s. 202-204.

<sup>31</sup> *Protokół z konferencji odbytej w Urzędzie do Spraw Wyznań w dniu 14 VII 1950 r. z kierownikami Referatów Wyznaniowych w Prezydiach Woj. Rad Narodowych*, AAN/UdSW/84/139, s. 1.

<sup>32</sup> Tamże, s. 2.

<sup>33</sup> Por. J. Keller (red.), *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*, Warszawa 1982, s. 238-239.

<sup>34</sup> *Protokół nr 219 z posiedzenia Sekretariatu BP w dniu 2 marca 1953*, AAN/KC PZPR/V/25, s. 73.

<sup>35</sup> AAN/UdSW/13/459, s. 7-8.

Na czele Urzędu do Spraw Wyznań stał dyrektor, którego zastępował jeden bądź dwóch wicedyrektorów. Wszyscy byli powoływani i odwoływani przez prezesa Rady Ministrów. Urząd dzielił się na trzy wydziały: Ogólny, Wyznania Rzymskokatolickiego oraz Wyznań Nierzyskokatolickich. Obok wydziałów funkcjonowały także dwa samodzielne referaty: nadzoru stowarzyszeń wyznaniowych oraz nadzoru Funduszu Kościelnego<sup>36</sup>.

W pierwszym sprawozdaniu z działalności UdSW (za rok 1950) nierzymskokatolickim kościołom i związkom wyznaniowym poświęcono pięć stron. Pod względem prawnym UdSW dzielił je na wyznania uznane prawnie przez państwo oraz wyznania prawnie nieuznane, ale działające na podstawie prawa o stowarzyszeniach. Do wyznań prawnie uznanych zaliczono 14 związków: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP, Kościół Metodystyczny w RP, Polski Narodowy Kościół Katolicki, Kościół Starokatolicki w RP, Kościół Mariawicki w RP (grupa Płock), Kościół Mariawicki w RP (grupa Felicjanów), Polski Kościół Chrześcijan Baptystów, Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego, Wschodni Kościół Staroobrzędowy, Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego w RP, Muzułmański Związek Religijny w RP oraz Karaimski Związek Religijny w RP. Wyznania działające na podstawie prawa o stowarzyszeniach: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangelicznego w Polsce, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Polsce, Kościół Zjednoczonych Ewangelicznych Chrześcijan Dnia Siódmego w Polsce, Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego, Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego, Krajowa Centrala Wyznania Świadków Jehowy<sup>37</sup>.

Zasadniczo UdSW zajmował się w tym roku uregulowaniem spraw organizacyjnych Kościołów, np. wyborem głowy Kościoła prawosławnego oraz ustanowieniem parafii na ziemiach odzyskanych (szczególnie w Olsztyńskim i Wrocławskim), gdzie życie religijne przejawiało tendencję „rozszerzania się”. W Kościele ewangelicko-augsburskim UdSW rozgrywał kandydatów na wakujące stanowisko biskupa. Zauważono także zaangażowanie niektórych Kościołów w „akcję w obronie pokoju” - Kościołów prawosławnego i meto-

<sup>36</sup> Tymczasowy statut organizacyjny Urzędu do Spraw Wyznań. Załącznik do uchwały Rady Ministrów z dnia 27 maja 1950 r., „Monitor Polski”, nr 78, 1950, poz. 905.

<sup>37</sup> Sprawozdanie z działalności Urzędu do Spraw Wyznań w roku 1950, AAN/UdSW/7/3, s. 18.

dystycznego<sup>38</sup>. Wierni Unii Zborów Adwentystów Dnia Siódmego ustawą o dyscyplinie pracy zostali zmuszeni do pracy w świętą dla nich sobotę. Urząd do Spraw Wyznań otrzymywał w tej sprawie liczne podania. Rozpatrywano je indywidualnie i zezwalano na zwolnienia od pracy w soboty pod kilkoma warunkami: jeżeli zwolnienia nie naruszają prawidłowego biegu pracy w zakładach, nie ucierpi na tym interes publiczny oraz że zwolniony odpracuje opuszczone godziny w późniejszym czasie<sup>39</sup>.

Co do działalności związków wyznaniowych działających na podstawie prawa o stowarzyszeniach w sprawozdaniu zaznaczono, że część z nich jest finansowana przez zagranicznych współwyznawców. Działalność niektórych związków wykraczała poza ramy religijne i w pewnych przypadkach weszła w kolizję z prawem. Wspomniano, że z powodu łamania prawa władze państwowe musiały rozwiązać Krajową Centralę Wyznania Świadków Jehowy. Zawieszono także działalność innych związków: Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego, Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangelicznego oraz Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej<sup>40</sup>. „Zawieszenie” było spowodowane aresztowaniami duchownych i świeckich działaczy tych Kościołów, które następowały od 19 września 1950 roku. Stawiano im całą gamę zarzutów m.in. to, że: Kościoły zostały założone w okresie międzywojennym przez sanacyjne MSW w celu prowadzenia działalności przeciwko ZSRR; podczas wojny pracowały na rzecz wywiadu niemieckiego, a w okresie powojennym były dyspozycyjne wobec swoich zwierzchników z USA i Szwecji, co oznaczać miało szpiegowanie i uprawianie antyradzieckiej i antypokojowej propagandy<sup>41</sup>.

Terenowe kadry nowego urzędu nie były zorientowane w materii, jaką przyszło im się zajmować, w szczególności funkcjonariusze mieli problemy z ustosunkowaniem się do wyznań mniejszościowych. W latach 1951-1952 roku w odprawach powiatowych kierowników referatów do spraw wyznań w województwie warszawskim uczestniczył przedstawiciel centrali UdSW. Podczas tych odpraw, oprócz omawiania spraw bieżących, poruszano także kwestię stosunku państwa do wyznań nierzyskokatolickich. Wielokrotnie odnotowywano głosy, takie jak kierownika referatu z Grodziska Mazowieckiego Jerzy Waltera, który podnosił kwestię nastawienia do wyznania ewangelicko-augsburskiego w Polsce Ludowej („czy należy podchodzić do

<sup>38</sup> Tamże, s. 19.

<sup>39</sup> Tamże, s. 22.

<sup>40</sup> Tamże, s. 22-23.

<sup>41</sup> R. Michałak, *Kościół protestancki i władze...*, dz. cyt., s. 107.

tego wyznania podobnie jak do rzymskokatolickiego?). Odpowiedzi udzielił naczelnik Wydziału Wyznań Nierzysmskokatolickich UdSW Serafin Kiryłowicz, mówiąc:

„[...] pracownika referatu do spraw wyznań winna cechować dążność do socjalistycznej praworządności, w związku z czym należy podchodzić bez uprzedzeń do przedstawicieli wyznania kościoła ewangelicko-augsburskiego i traktować ich na równi z przedstawicielami wyznania rzymskokatolickiego. Niezależnie od tego pracownika winna cechować również czujność klasowa, przez którą należy rozumieć, iż przedstawiciela danego wyznania należy traktować wg ustosunkowania się jego osoby do Ustroju Polski Ludowej”<sup>42</sup>.

Na innej odprowie kierownik Walter znowu stwierdził, że do ewangelików należy podchodzić inaczej niż do katolików. Mówił:

„[...] ich [ewangelików] doktryny są bardziej humanitarnymi jak również są bardziej postępowymi, przez co uważamy ich za wyznanie bardziej demokratyczne, natomiast wyznanie katolickie obejmujące 90% naszych obywateli jest organizacją przeciwną nam o ustroju absolutystyczno-monarchicznym, dużą część stanowią księża wrogowie”<sup>43</sup>.

Tym razem odpowiedział kierownik referatu przy prezydium WRN w Warszawie Roman Stasiak, który przypomniał: „wszystkie wyznania nierzymskokatolickie uważamy za bardziej postępowe od wyznania rzymskokatolickiego, lecz wszystkie wyznania należy traktować na równi”<sup>44</sup>.

W 1951 roku Urząd do Spraw Wyznań opracował plan repolonizacji Mazur nazwany później „akcją mazurską”. Do najważniejszych zadań akcji zaliczono:

- zwiększenie obsady księży ewangelicko-augsburskich,
- zlikwidowanie konkurencji między Kościołem luterskim a metodystycznym,
- obserwowanie katolickich księży autochtonów pod kątem ich wrogiej działalności (w tym także eliminowanie języka niemieckiego z duszpasterstwa)<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Protokół z odprawy kierowników powiatowych referatów do spraw wyznań odbytej w dniu 28.9.1951 r. w Pruszkowie, AAN/UdSW/7/2, s. 311.

<sup>43</sup> Tamże, s. 304.

<sup>44</sup> Protokół z odprawy kierowników powiatowych referatów do spraw wyznań odbytej w dniu 21 XI 1951 r. [w Pruszkowie], s. 304.

<sup>45</sup> R. Michałak, *Kościoty protestanckie i władze...*, dz. cyt., s. 190.

O „akcji mazurskiej” wspomniano na przykład w *Sprawozdaniu za II kwartał 1952 roku*<sup>46</sup> RdSW w Olsztynie. Kierownik Józef Czerniakowski pisał w nim:

„Działalność nacjonalistycznej propagandy zwłaszcza wśród Warmiaków pogłębia się. Na tym odcinku prawie nic nie zrobiono”<sup>47</sup>.

W kwestii repolonizacyjnej Czerniakowski zaproponował m.in.: przesiedlenie trzech księży do NRD; podejrzanych o sympatyzowanie z językiem niemieckim przenosić do takich parafii w obrębie diecezji, w których ludność katolicka jest napływowa; uczynić „sztandarowymi obrońcami polskości na Warmii” księży katolickich Wacława Osińskiego i Walentego Barczewskiego, a na Mazurach księży ewangelickich Gizewiusza i Mrągowskiego<sup>48</sup>.

Na terenie województwa olsztyńskiego szkodliwe było także „gromadkarstwo” ewangelickie, które powstawało, gdy jeden kapłan ewangelicki obsługiwał kilka parafii na terenie jednego lub więcej powiatów. Aby przeciwdziałać temu zjawisku Czerniakowski proponował na przykład: zrewidować przydziały świątyń na Mazurach i zwracać je protestantom „tam gdzie nie mają, a katolicy zajęli więcej niż potrzeba”; „wygrywać konflikt między metodystami a augsburczykami” do wzajemnego licytowania się „po linii lojalności wobec Państwa Ludowego i repolonizacji Mazur”; otoczyć „czujną opieką” tych spośród księży ewangelickich, którzy „urodzeni na starych ziemiach Polski skompromitowali się podpisaniem *Volkslisty*”<sup>49</sup>.

Jak pisze Ryszard Michalak, w 1951 roku władze chciały zlikwidować tendencje konkurencyjne między głównymi Kościołami protestanckimi. W 1952 roku żądano od Kościoła augsburskiego „neutralizowania działań metodystów”, podczas gdy w 1954 roku mówiono już o likwidacji Kościoła metodystów na Mazurach<sup>50</sup>. Olsztyński referat wyznaniowy zarzucał metodystom „niemiecki rewizjonizm”, co miało się objawiać m.in. nauczaniem religii po niemiecku<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> AAN/UdSW/7/5, s. 268-286.

<sup>47</sup> Tamże, s. 284.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 285.

<sup>50</sup> R. Michalak, *Kościoły protestanckie wobec kwestii repolonizacji ludności rodzimej Warmii i Mazur w latach 1945-1956*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” nr 3, 1999, s. 373.

<sup>51</sup> Tamże, s. 372.

„Akcja mazurska” skończyła się w 1955 roku, kiedy UdSW zaprzestał wspomagania Kościoła ewangelicko-augsburskiego w walce z metodystami. Preferowanie przez władze państwowe Kościoła ewangelicko-augsburskiego przyniosło połowiczny sukces. Liczba wiernych Kościoła metodystycznego systematycznie się zmniejszała za sprawą przymusowej konwersji i emigracji do obu państw niemieckich. Nie zdołano natomiast zwiększyć liczebności wiernych „polskiego” Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Jak zauważa R. Michalak, instrumentalne traktowanie tego Kościoła przez władze państwowe osłabiało jego autorytet wśród wiernych, co w efekcie doprowadziło (szczególnie po 1956 r.) do wyjazdu z Polski kilkudziesięciu tysięcy luteran, zarówno Niemców, jak i mazursko-warmińskich autochtonów<sup>52</sup>.

Inne problemy były na terenach Polski południowo-wschodniej. Np. w Rzeszowskim istniały gromady, w których mieszkało 300-400 Łemków, „wśród których szerzą propagandę świadkowie Jehowy”<sup>53</sup>. Z dokumentów UdSW nie wynika czy Urząd bardziej dbał o zachowanie dotychczasowej wiary mniejszości, czy też raczej walczył z „agenturalną sektą”.

Polityka władz wobec Kościołów i związków religijnych pomimo oficjalnie głoszonej wolności wyznania (np. zapisy Konstytucji PRL z 1952 r.) zmierzała do totalnej ingerencji w ich działalność, biurokratycznej reglamentacji oraz likwidacji. Jako przykład nieudanej realizacji polityki można podać fragment pisma WdSW z Krakowa:

„[...] trzeba obiektywnie w tym miejscu przyznać, że w latach 1951-1956 same władze państwowe nie były też zainteresowane rozwojem związków wyznaniowych. Kierownictwo polityczne stało wówczas na stanowisku, że ewentualne popieranie mniejszości wyznaniowych w Polsce praktycznie nic nie daje, a pewne korzyści osiąga się wówczas, jeżeli obywatel zerwie z danym związkiem wyznaniowym i przejdzie na pozycję światopoglądu naukowego”<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> R. Michalak, *Kościół protestancki i władze...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>53</sup> *Sprawozdanie z podróży służbowej do Rzeszowa i Krakowa dn. 30 IX 1952 r.*, AAN/UdSW/11/30, s. 2.

<sup>54</sup> *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań PRN m. Krakowa z 4.XI.1957 r. do Urzędu do Spraw Wyznań*, [za:] K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce...*, dz. cyt., s. 31.

~•~

TOMASZ GAJOWNICZEK

**Stosunek władzy państwowej do Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce Ludowej 1944-1956****Streszczenie**

W artykule przedstawiono zarys polityki wyznaniowej władz komunistycznych Polski Ludowej wobec Kościołów i związków wyznaniowych w latach 1944-1956. Stosunek władz do związków mniejszościowych był determinowany aktualną polityką wobec Kościoła rzymskokatolickiego, który po II wojnie światowej uzyskał pozycję dominującą wśród wyznań. Wśród postaw władz należy także dostrzec różnice w traktowaniu poszczególnych związków mniejszościowych, np. ze względu na ich liczebność, strukturę narodowościową wiernych czy związki między Kościołami krajowymi i ich odpowiednikami za granicą.

W pracy wykorzystano dostępne opracowania tematu, zanalizowano dokumenty w opublikowanych zbiorach, a także niepublikowane dokumenty zgromadzone w Archiwum Akt Nowych w Warszawie w zbiorze dawnego Urzędu do Spraw Wyznań.

**Słowa kluczowe:** relacje państwo-Kościół, polityka wyznaniowa, Kościoły mniejszościowe, Polska Ludowa.

TOMASZ GAJOWNICZEK

**State, Churches and religious associations in the Polish People's Republic 1944-1956****Abstract**

The author describes the policy of the communist government in the Polish People's Republic towards Churches and religious associations in the years 1944-1956. The government's attitude to religious minorities was determined by its policy towards the Catholic Church, the most dominant religious group in Poland after the Second World War. There were differences in the way the state authorities treated various religious minorities, according to their size, ethnic make-up and their relationship with their counterparts abroad.

The research materials include available works on the subject, published documents and archival material, not yet published, collected in Archiwum Akt Nowych (*State Archives*) in Warsaw, formerly Urząd do Spraw Wyznań (*Office for Religious Affairs*).

**Keywords:** Church and state relationship, religious policy, religious minorities, Polish People's Republic.

## **Nauka religii w szkole publicznej – kościelny przywilej czy służba demokracji?**

Teaching religion in public school

– a privilege for the Church or in the service of democracy?

*Karolina Dłuska*

karolinadluska8@wp.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie



Magister politologii ze specjalnością marketing polityczny i socjologia polityki. Doktorantka na kierunku nauki o polityce. Uczestniczka XV Polsko-Niemieckiej Akademii Letniej na temat „Wartości w demokracji” oraz międzynarodowego projektu, realizowanego przez Europejski Instytut na rzecz Demokracji oraz amerykański National Endowment for Democracy. Zainteresowania badawcze: relacje państwo – Kościół oraz obecność Kościoła w życiu publicznym.

**M**isja ewangelizacyjna i propagowanie nauki Jezusa Chrystusa to podstawowe zadania Kościoła. Nieodłącznym ich elementem jest również dzielona razem z państwem troska o dobro wspólne, co jest jednym z powodów, dla których Kościół posiada publiczny status, dający mu wiele możliwości w realizowaniu jego podstawowej misji. Kościół nie jest instytucją jedynie religijną (rozpatrywaną w kategoriach porządku nadprzyrodzonego), ale także instytucją społeczną (dostępną w porządku doczesnym)<sup>1</sup>. Pełniona przez niego misja religijna nie wyklucza misji społecznej, lecz obie wzajemnie ze sobą korelują. Pamiętać przy tym należy, że społeczeństwo funkcjonuje na terytorium

<sup>1</sup> Por. J. Mariański, *Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego*, [w:] J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*, Poznań 2012, s. 76.



danego państwa, w obszarze życia publicznego, w którym działają różne podmioty realizujące zbieżne, ale często również odrębne zadania. Wśród podmiotów nastawionych na osiągnięcie wspólnego celu, za jaki uznaje się dobro wspólne, można wskazać m.in. państwo i Kościół.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie nauki religii w szkole publicznej jako instytucji z obszaru tzw. „zadań wspólnych” państwa i Kościoła – zadań nastawionych na osiągnięcie dobra wspólnego. Podjęta przy tym zostanie próba odpowiedzi na pytanie, czy zauważalny jest związek między nauczaniem religii a ustrojem demokratycznym oraz Kościołem, a także jaki charakter ma ten związek? W dalszej kolejności pozwoli to odpowiedzieć na następne pytanie, zawarte w tytule artykułu: czy naukę religii w szkole publicznej można uznać za kościelny przywilej, czy też stanowi ona służbę demokracji?

W celu rzetelnego opisu postawionego problemu badawczego za konieczne uznaje się rozpoczęcie analizy od próby ukazania legitymizowanej obecności nauki religii w szkole publicznej w demokratycznym państwie konstytucyjnym, jakim jest III Rzeczpospolita. Należy również podkreślić, że przez pojęcie „Kościół” będzie się w artykule rozumiało przede wszystkim Kościół katolicki w Polsce. W dalszej części tekstu, w odwołaniu do legitymizowanej (uzasadnionej) obecności religii w szkole, a zatem w przestrzeni publicznej, zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie o właściwe znaczenie nauki religii dla społeczeństwa, państwa i Kościoła. Z kolei ostatnia część artykułu, stanowić będzie pogłębioną refleksję nad ważnością nauki religii dla państwa i Kościoła, a przy tym jednocześnie dla społeczeństwa, jako podmiotu wzajemnych relacji między państwem a Kościołem.

### **Legitymizowana obecność nauki religii w demokratycznym państwie konstytucyjnym**

Chcąc wskazać na legitymizowaną, czyli uzasadnioną obecność nauki religii w szkole publicznej w demokratycznym państwie, należy na początku przedstawić, jak ukształtowany, a następnie przyjęty i do dziś obowiązujący model relacji państwo – Kościół przekłada się na obecność oraz funkcjonowanie obu podmiotów w obszarze realizacji jednego z tzw. „zadań wspólnych”, tj. nauki religii w szkole, mającego w konsekwencji przyczynić się do osiągnięcia dobra wspólnego.

Nauka religii w szkole swoje uzasadnienie oraz uregulowanie wynosi z ukształtowanego współcześnie stosunku między państwem a Kościołem na zasadzie autonomii i niezależności obu podmiotów,

a także wzajemnej ich współpracy na rzecz realizacji i rozwoju dobra wspólnego (tzw. model skoordynowanej separacji). Świeckość państwa rozumiana jest w tym modelu jako neutralność światopoglądowa i dlatego państwo nie identyfikuje się z jedną konkretną religią, lecz zapewnia każdej z nich autonomię i niezależność, uznając tym samym ich prawo do samostanowienia. W ukształtowanym w Polsce modelu Kościół misję swoją może pełnić nie tylko swobodnie głosząc Słowo Boże oraz nauczając religii, ale również przez społeczną działalność oraz działalność swoich wiernych, dzięki czemu może uczestniczyć w różnych sferach, w których obecny jest człowiek<sup>2</sup>.

Nauka religii w szkole jest prawem człowieka (prawem do wolności religijnej, która zawiera w sobie prawo do publicznego nauczania religii)<sup>3</sup>. Ponadto, jak w odwołaniu do Kodeksu Prawa

<sup>2</sup> Por. H. Juros, *Das gegenwärtige Verhältnis von Staat und Kirche in Polen vor dem Hintergrund der Modelle und Wirklichkeit in Europa*, wykład wygłoszony podczas Sommer-Schule der Universität Warschau 2010; D. Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa*, vol. 2, Tübingen 2009, s. 150-169. Szczegółowa charakterystyka modeli relacji państwo - Kościół obecnych w Europie, które w swoich rozważaniach za D. Pollackiem przywołuje H. Juros, znacznie odbiega od celu niniejszego artykułu, stąd też uzasadnionym w treści artykułu było przywołanie modelu tzw. skoordynowanej separacji, modelu, który obecny jest w Polsce. Model ścisłego rozdziału, który nie zakłada wzajemnej współpracy między państwem a Kościołem, ani kontroli państwa nad Kościołem - obecny jest chociażby w USA. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że mimo wyraźnej zarysowanej separacji nie jest to rozdział zakładający wrogi stosunek między państwem a Kościołem. Model świecki, obecny m.in. we Francji, w porównaniu z poprzednim modelem oprócz wyraźnego rozdziału państwo - Kościół i braku wzajemnej współpracy, charakteryzuje się także kontrolą państwa nad Kościołem. Religia uznawana jest za sprawę prywatną. Model ten odwołuje się do teorii liberalnej, która w religii dostrzega pewne zagrożenie dla wolności człowieka. Z kolei model Kościoła państwowego, cechujący się zarówno wzajemną współpracą między państwem a Kościołem, ale również kontrolą państwa nad Kościołem, obecny jest m.in. w Wielkiej Brytanii i Danii (por. tamże). Przywołane tu koncepcje i modele relacji państwo-Kościół podjęte zostały nie tylko przez H. Jurosa, ale również przedstawione w dziełach innych autorów, wśród których wskazać można m.in. A. Dylus, S. Sowińskiego, P. Burgońskiego. Szerzej na ten temat: A. Dylus, *Jaki Kościół potrzebny jest demokratycznemu państwu?*, [w:] P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, Katowice 2009, s. 15-38; S. Sowiński, *Modele stosunków państwo-Kościół w Unii Europejskiej*, „*Studia Europejskie*” nr 3, 2008, s. 39-52; P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką*, [w:] tenże, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 216-239.

<sup>3</sup> Por. A. Grześkowiak, *Religia w szkole a prawa człowieka*, [w:] J. Krukowski (red.), *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym*, Lublin 1991, s. 69.

Kanonicznego zaznacza Andrzej Kiciński: „nauczanie religii w szkole stanowi wymóg koncepcji antropologicznej otwartej na wymiar transcendentny osoby ludzkiej: jest to aspekt prawa do wychowania”<sup>4</sup>. Należy wyraźnie zaznaczyć, że w zakresie prawa człowieka do wychowania mieści się m.in. prawo do wychowania chrześcijańskiego, którego celem jest osiągnięcie kompletnej doskonałości ludzkiej zarówno w wymiarze doczesnym, jak i metafizycznym<sup>5</sup> oraz „prawo rodziców do nauczania i wychowywania dzieci zgodnie z ich przekonaniami religijnymi”<sup>6</sup>. Te trzy podstawowe prawa człowieka, tj. prawo do wolności religijnej, prawo do wychowania (w tym również wykształcenia) i prawo rodziców do nauczania i wychowywania dzieci zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi, wzajemnie ze sobą korelują, a ich nierozłączną częścią jest prawo do nauczania religii<sup>7</sup>.

Każdy uczeń ma prawo do edukacji, dzięki której może rozwijać się zarówno od strony intelektualnej, jak i instytucjonalnej. Nauka lekcji religii w szkole to nie katecheza, dlatego też nie można mieszać tych pojęć. Zadaniem katechezy kościelnej, przygotowującej m.in. do przyjęcia sakramentów, jest przekaz wiary i ma to miejsce w Kościele, nie tylko jako w budynku, ale przede wszystkim w Kościele jako wspólnocie religijnej. Z kolei nauka religii w szkole powinna polegać na poszukiwaniu i pomocy w odpowiedzi na pytanie – dlaczego ludzie wierzą w to, co wierzą? Dlaczego akurat w Boga? Czy ta wiara ma swoje racjonalne uzasadnienie? Jakie jest to uzasadnienie? Próba odpowiedzi na te pytania stanowi podstawowy punkt wyjścia, źródło oraz rację prawną nauki religii w szkole.

Jak już wyżej zostało zaznaczone, nauka religii w szkole swoje uzasadnienie wiąże z relacjami między państwem a Kościołem – kiedy relacje te ulegały zmianom, zmieniały się także regulacje dotyczące prowadzenia lekcji religii. Po wojnie, mimo wypowiedzenia przez PRL Konkordatu z 1925 roku<sup>8</sup>, lekcje religii, w myśl

<sup>4</sup> A. Kiciński, *Perspektywy rozwoju nauczania religii katolickiej w polskiej szkole*, [w:] J. Kotowski, S. Dziekoński (red.), *Dwadzieścia lat katechezy w szkole*, Warszawa-Łomża 2010, s. 83.

<sup>5</sup> Por. J. Krukowski, *Stanowisko Kościoła katolickiego w relacji do państwa w sprawie nauczania religii w szkołach*, [w:] tenże (red.), *Nauczanie religii w szkole w państwie...*, dz. cyt. s. 9.

<sup>6</sup> A. Grześkowiak, *Religia w szkole a prawa człowieka*, art. cyt., s. 69.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 43; J. Krukowski, *Stanowisko Kościoła katolickiego w relacji do państwa...*, art. cyt., s. 10.

<sup>8</sup> Por. A. Rzepecki, *Problematyka wygaśnięcia Konkordatu zawartego między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w dniu 10 lutego 1925 r.*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie”, t. 5, 2011, s. 290 [on-line], <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/>

obowiązującej Konstytucji marcowej, nadal prowadzone były w szkole, jednak władze komunistyczne stopniowo ograniczały to prawo<sup>9</sup>, by w konsekwencji, na mocy Ustawy z dnia 15 lipca 1961 roku o rozwoju systemu oświaty i wychowania, całkowicie zakazać jej nauczania, podkreślając w ten sposób świecki charakter szkół oraz innych placówek oświatowo-wychowawczych<sup>10</sup>. Tym samym nauka religii rozpoczęła się m.in. w salkach katechetycznych przy parafiach. Wraz z upadkiem komunizmu i pojawieniem się możliwości nowego uregulowania relacji między państwem a Kościołem, zaistniały jednocześnie warunki, by zmienić je także w kwestii nauki lekcji religii w szkole. Jak w jednym ze swoich artykułów wskazuje Andrzej Rudowski, w dyskusjach nad tą kwestią pojawiały się liczne argumenty zarówno ze strony zwolenników powrotu nauki religii do szkół, jak i jej przeciwników<sup>11</sup>.

Pierwszym uregulowaniem, od strony prawnej relacji państwo – Kościół, otwierającym niejako drogę dla powrotu lekcji religii do szkół były tzw. ustawy wyznaniowe z 1989 roku, a szczególnie Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. W myśl jej artykułu 18:

„Państwo uznaje prawo Kościoła do nauczania religii oraz religijnego wychowania dzieci i młodzieży, zgodnie z wyborem dokonany przez rodziców lub prawnych opiekunów”<sup>12</sup>.

Artykuł 19 ponadto mówi o miejscu nauczania religii, wyznaczając na to m.in. punkty katechetyczne znajdujące się przy budynkach kościelnych oraz dając możliwość nauczania religii w szkole, jednak zgodnie z zasadami ustalonymi w odrębnych ustawach<sup>13</sup>. Ustawa ta stworzyła także możliwość zakładania i prowadzenia szkół i innych ośrodków wychowawczych<sup>14</sup>, w tym także szkół wyższych

Content/39048/015.pdf [dostęp: 17.09.2017].

<sup>9</sup> Por. *Okólnik nr 50 ministra oświaty z 13 września 1945 roku*, tj. II-1192/45 N [online], <http://www.bpsiedlce.pl/upload/File/Dzienniki/Dzienniki%20Urzedowe%20Ministerstwa%20Oswiaty%201945%20%281-8%29/Dziennik%20Urzedowy%20Mnistra%20Oswiaty%20Nr%204%20z%202012%20pazdziernika%201945%20Poz%20106-194.pdf> [dostęp: 17.09.2017].

<sup>10</sup> Por. *Ustawa z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania*, [w:] Dz. U. 1961 nr 32 poz. 160, art. 2.

<sup>11</sup> Por. A. Rudowski, *Nauczanie religii w szkole publicznej – kształtowanie się polskiego modelu na tle sporów społeczno-politycznych*, [w:] P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce...*, dz. cyt. s. 259-262.

<sup>12</sup> *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, dok. cyt., art. 18, ust. 1.

<sup>13</sup> Por. tamże, art. 19, ust. 1-2.

<sup>14</sup> Por. tamże, art. 20, ust. 1, 3.

przez kościelne osoby prawne<sup>15</sup>. Dostrzec można w tym akcie prawnym wyraźny podział kompetencji między państwem a Kościołem. Wśród zadań Kościoła dotyczących nauki lekcji religii w szkole wskazać można m.in. na te związane z opracowywaniem treści programowych<sup>16</sup>, z których realizacji rozlicza go następnie państwo w osobie Ministra Edukacji Narodowej<sup>17</sup>.

Aktami prawnymi, które regulują szczegółowe zasady nauczania lekcji religii w szkołach publicznych, w nawiązaniu do punktu 2 artykułu 19 Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego, są – Ustawa o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 roku<sup>18</sup> oraz rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej<sup>19</sup>. Pierwszy z dokumentów nakłada obowiązek organizacji nauki religii na życzenie rodziców uczniów, a także samych uczniów, którzy ukończyli 18 rok życia, na publiczne przedszkola, szkoły podstawowe, gimnazja oraz szkoły ponadgimnazjalne<sup>20</sup>. Z kolei rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 1992 roku i zmieniające je kolejne rozporządzenia, wprowadziły m.in. uregulowania formalno-organizacyjne nauki lekcji religii i etyki w szkole oraz wskazały m.in. uprawnienia uczniów i ich rodziców, a także prowadzących zajęcia – jako strony kościelnej oraz Ministra Edukacji Narodowej – jako strony państwowej i mającej pieczę

<sup>15</sup> Por. tamże, art. 23, ust. 3 i 3a.

<sup>16</sup> Por. tamże, art. 18, ust. 2.

<sup>17</sup> Por. tamże, art. 20, ust. 3.

<sup>18</sup> *Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, [w:] Dz. U. 1991, nr 95 poz. 425.

<sup>19</sup> *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych*, [w:] Dz. U. 1992, nr 36 poz. 155; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 25 sierpnia 1993 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych*, [w:] Dz. U. 1993, nr 83 poz. 390 1993.09.09; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 czerwca 1999 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych*, [w:] Dz. U. 1999, nr 67 poz. 753 1999.08.17; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 25 marca 2014 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach*, [w:] Dz. U. 2014, nr 0 poz. 478 2014.09.01. Do kwestii nauczania lekcji religii w szkole odnosi się także Porozumienie między Ministrem Edukacji Narodowej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie kwalifikacji nauczycieli uczących religii (*Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 8 czerwca 1993 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii*, [w:] *Dziennik Urzędowy Ministerstwa Edukacji Narodowej z dnia 30 lipca 1993 r.*, nr 6, poz. 21).

<sup>20</sup> Por. *Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, dok. cyt., rozdz. 1, art. 12, pkt 1.

nad realizacją podstaw programowych w zakresie nauczania, w tym również nauczania religii<sup>21</sup>. Rozporządzenia te, potwierdzając zapisy ustawy z 1989 roku, wprowadzają też regulacje dotyczące formy zatrudnienia nauczycieli religii zgodnie z obowiązującą w Polsce Kartą Nauczyciela, zaznaczając jednak, że kwestia zatrudnienia osób duchownych następuje na mocy odrębnych porozumień zawartych między stroną państwową a kościelną<sup>22</sup>.

Prawo do nauki lekcji religii w szkole zagwarantowane zostało ostatecznie na mocy Konstytucji RP z 1997 roku oraz odnoszącego się do tej kwestii Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 1993 roku – przyjętego pięć lat później, w 1998 roku. Artykuł 53 punkt 4 Konstytucji RP potwierdza, że:

„Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób”<sup>23</sup>.

Z kolei na mocy artykułu 12 Konkordatu państwo polskie, uznając prawo do religijnego wychowania dzieci, a jednocześnie respektując zasadę tolerancji, gwarantuje – zgodnie z wolą zainteresowanych – organizację nauki religii w szkołach publicznych. Artykuł ten stanowi również, że to strona (władza) kościelna odpowiedzialna jest za opracowywanie programu nauczania i podręczników religii, podając je jednak do wiadomości kompetentnej w tym zakresie władzy państwowej. W artykule tym zauważyć można również wyraźny podział kompetencji, gdzie w sprawach merytorycznych nauczyciele religii podlegają stronie kościelnej i prawom przez nią stanowionym, z kolei w innych sprawach, w tym m.in. dotyczących realizacji przyjętych treści programowych, podlegają władzy i przepisom państwowym<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Por. *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych*, dok. cyt., § 1.1-12.

<sup>22</sup> Por. tamże, § 5, pkt 4.

<sup>23</sup> *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 roku, przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 roku, podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 roku*, [w:] Dz. U. 1997, nr 78 poz. 483, art. 53, ust. 4.

<sup>24</sup> Por. *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku*, [w:] Dz. U. 1998, nr 51 poz. 318, art. 12, pkt 1, 2 i 4.

Podsumowując, należy podkreślić, iż relacje oraz wynikające z nich kompetencje państwa i Kościoła w zakresie funkcjonowania nauki religii w szkole publicznej są ściśle określone w różnych aktach prawnych. Jednak nie jest to jej jedyne źródło legitymizacji, ponieważ nauka lekcji religii w szkole ma swoje mocne zakorzenienie nie tylko w prawie, ale również w historii i kulturze (zwłaszcza opartej na wartościach chrześcijańskich kulturze europejskiej, której częścią jest przecież polska kultura) – co też pokrótce zostało wskazane wyżej, przy omówieniu poszczególnych aktów prawnych. Dodatkowym uzasadnieniem dla nauki religii w szkole jest także akceptacja ze strony społeczeństwa, wynikająca m.in. z chęci i potrzeby zdobywania i rozwijania u uczniów wiedzy na temat istoty wiary i religii.

Nauka religii oraz jej legitymizowana obecność są kwestiami niezwykle szerokimi, a także interpretowanymi na różne sposoby. Pełne ich scharakteryzowanie znacznie przekracza ramy niniejszego artykułu, dlatego też skupiono się jedynie na wskazaniu istotnych ich elementów, które posłużą w interpretacji zagadnień przedstawionych w dalszej części artykułu, a także pomogą w odpowiedzi na pytanie postawione w jego tytule.

### **Znaczenie nauki religii dla społeczeństwa, państwa i Kościoła**

Nauka religii w szkole publicznej, jak wskazuje Piotr Tomasiak, stanowi trwały element całego systemu edukacji, a jednocześnie niezwykle istotne narzędzie ewangelizacji<sup>25</sup>. Należy w tym miejscu zastanowić się nad tym, jaką wartość nauka religii ma dla całej edukacji szkolnej. W celu odpowiedzi na to pytanie niezbędne jest przedstawienie właściwego znaczenia nauki religii w szkole dla społeczeństwa obywatelskiego, państwa oraz Kościoła.

Podstawowym celem oraz zadaniem nauki religii w szkole publicznej jest wychowanie<sup>26</sup> oraz związane z tym nauczanie i ewan-

<sup>25</sup> P. Tomasiak, *Nauczanie religii katolickiej w strukturze polskiej szkoły*, [w:] tenże, S. Dziekoński (red.), *Nauczanie religii katolickiej w szkole – historia, współczesność, perspektywy*, Warszawa 2010, tom 7, s. 147.

<sup>26</sup> Por. A. Rayzacher-Majewska, *Wychowawcze zadania katechezy w szkolnym nauczaniu religii*, [w:] tenże, R. Bednarczyk, *Nauczanie religii w szkole w latach 1990-2015 wobec zadań katechezy*, Warszawa 2016, s. 87. Autorka, w odwołaniu do myśli S. Dziekońskiego, mówiąc o uzasadnieniu funkcji wychowawczej, jaką poprzez naukę religii w szkole publicznej realizuje Kościół, wskazuje m.in. dwa kluczowe określenia Kościoła, z których ta funkcja wynika: „Na przestrzeni ostatnich dwóch wieków powtarzane są prawie niezmiennie słowa:

gelizacja. Co zatem oznaczają te kwestie oraz jakie znaczenie mają one dla człowieka i społeczeństwa, a przy tym jednocześnie dla państwa oraz Kościoła?

Według definicji *Słownika Języka Polskiego* wychowanie jest to „[...] ogół zabiegów mających na celu ukształtowanie człowieka pod względem fizycznym, moralnym i umysłowym oraz przygotowanie go do życia w społeczeństwie”<sup>27</sup>. Stanisław Dziekoński, w swoich rozważaniach dotyczących wychowania, jako jednego z zadań szkolnej lekcji religii, wskazuje m.in. na konieczność czynnego włączenia nauki religii w cały program wychowawczy szkoły<sup>28</sup>. Uzasadnione jest to przede wszystkim samą formą nauki religii – formą włączającą się w poszukiwanie wiedzy i prawdy<sup>29</sup>, co też zostało powiedziane przy definiowaniu kościelnej katechezy i nauki religii w szkole. Mówiąc o wychowaniu w odniesieniu do kwestii nauki religii w szkole, wskazuje się przede wszystkim na wychowanie chrześcijańskie, którego celem jest m.in. osiągnięcie przez człowieka pewnej doskonałości oraz świadomości swojej wiary, a także swojego rozwoju intelektualnego, by móc zaangażować się w życie w społeczeństwie, państwie i Kościele<sup>30</sup>. W praktyce oznacza to, m.in. uczenie konkretnych form bycia i życia w danej wspólnoty, a przy tym także zrozumienie własnego życia w kontekście wezwania Bożego oraz zyskanie predyspozycji do rozpoznawania przez ucznia własnych zadań i obowiązków, które wynikają z życia w społeczeństwie, państwie i Kościele. Ponadto wśród celów wychowania S. Dziekoński wskazuje, podkreślając jednocześnie pewne zobowiązania moralne, na rozwijanie przemyślanej i krytycznej postawy wobec sytuacji i problemów, jakie może przynieść życie. Niezwykle istotne znaczenie, w odniesieniu do całego procesu wychowania, stanowią realizowane treści na lekcjach religii w szkole, które w pewnym sensie korelują z innymi przedmiotami. Wśród tych treści można wskazać np. na tradycyjne święta oraz związaną z tym historię,

---

«Kościół jest Nauczycielką i Matką». Te dwa tytuły stanowią najpoważniejszy argument za prowadzeniem przez Kościół dzieła wychowania” (S. Dziekoński, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Warszawa 2004, s. 29, [za:] A. Rayzacher-Majewska, *Wychowawcze zadania katechezy...*, art. cyt., s. 87).

<sup>27</sup> *Wychowanie*, [w:] *Słownik Języka Polskiego PWN*, [on-line], <http://sjp.pwn.pl/sjp/wychowanie;2538742.html> [dostęp: 12.09.2017].

<sup>28</sup> Por. S. Dziekoński, *Wychowanie jako zadanie szkolnej lekcji religii katolickiej*, [w:] P. Tomasiak, S. Dziekoński, *Nauczanie religii katolickiej...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 151.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 151-153.



kulturę, a także obyczaje i zwyczaje, które odpowiadają życiu i wartościom w danej grupie/wspólnocie, a które wiążą się niejako z pewnymi normami życia społecznego, państwowego czy też kościelnego<sup>31</sup>.

Wychowanie jako zadanie nauki religii w szkole można za S. Dziekońskiego podzielić na wychowanie do wartości ogólnoludzkich i wychowanie w wierze. To pierwsze kładzie nacisk na poznanie wartości obecnych m.in. w życiu społecznym, np. wolność, miłość, prawda, tolerancja, solidarność, miłosierdzie. Wychowanie do życia w społeczeństwie za cel stawia przede wszystkim „rozwój dyspozycji społecznych, posiadanych przez człowieka, wychowanie patriotyczne, przygotowanie do ról zawodowych, małżeńskich, rodzinnych, wychowanie obywatelskie”<sup>32</sup>. S. Dziekoński wskazuje przy tym na istotę wychowania patriotycznego, które poprzez analizę pewnych wątków biblijnych odnoszących się do narodu, społeczeństwa i patriotyzmu, uświadamia znaczenie pojęcia naród i państwo, miłość do ojczyzny czy też tożsamość narodowa<sup>33</sup>. Dodać w tym miejscu należy, że:

„[...] patriotyzm wyrasta na gruncie zintegrowanego życia religijnego [...] Postawa religijna jest mocnym oparciem dla kształtowania postawy patriotycznej [...]. Kształtowanie patriotyzmu bez ścisłego związku z wartościami religijnymi i kształtowaniem religijnym jest praktycznie niemożliwe”<sup>34</sup>.

Z kolei wychowanie w wierze oznacza – poprzez budzenie pewnej świadomości wiary u ucznia – poznanie sensu wiary, jej prawdy oraz umiejętność dalszej jej interpretacji<sup>35</sup>.

Niemiecki prawnik – Joseph Isensee, w sposób wyraźny zaznacza, że „[...] zadaniem lekcji nie ma być tylko przekaz wiadomości, lecz przede wszystkim przepowiadanie i instruowanie, czyli religijne

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 155-156; R. Chałupniak, *Między katechezą a religioznawstwem – nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945-2000*, Opole 2005, s. 178; A. Rayzacher-Majewska, *Wychowawcze zadania katechezy...*, art. cyt. s. 88-93.

<sup>32</sup> G. Kobiela, *Patriotyzm polski – wychowanie patriotyczne*, „Studia Warmińskie”, nr 41-42, 2004-2005, s. 393, [za:] A. Rayzacher-Majewska, *Wychowawcze zadania katechezy...*, art. cyt., s. 88.

<sup>33</sup> Por. S. Dziekoński, *Wychowanie jako zadanie szkolnej lekcji religii...*, art. cyt., s. 156-157.

<sup>34</sup> A. Cichobłazińska, *Szkoła patriotyzmu*, „Niedziela Ogólnopolska” 2007 nr 35, s. 16-17, [za:] A. Rayzacher-Majewska, *Wychowawcze zadania katechezy...*, art. cyt., s. 93.

<sup>35</sup> Por. S. Dziekoński, *Wychowanie jako zadanie szkolnej lekcji religii...*, art. cyt., s. 158.

wychowanie”<sup>36</sup>. Jak zatem w odniesieniu do owego wychowania rozumieć należy nauczanie? Wśród zadań związanych z edukacją szkolną, nauczanie może być postrzegane jako pewien priorytet mający służyć ogólnemu kształtowaniu człowieka<sup>37</sup>. Nauczanie w odniesieniu do nauki lekcji religii w szkole jest więc kształtowaniem wiary pojmowanym tutaj również jako nauczanie wiary<sup>38</sup>. Od strony praktycznej, na etapie wczesnoszkolnym oraz szkoły podstawowej, oznacza ono m.in. odkrywanie przez ucznia Boga oraz kształtowanie w nim pewnej świadomości przyjętego chrztu świętego<sup>39</sup>. W czasie kolejnych etapów nauki, jak w nawiązaniu do *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* zaznacza Elżbieta Dziwosz, treści przekazywane w czasie lekcji religii powiązane są z realizacją innych przedmiotów szkolnych. Autorka podkreśla tutaj pewien związek religii z takimi przedmiotami, jak: język polski, historia i społeczeństwo, sztuka, przyroda, biologia, geografia, edukacja regionalna oraz edukacja prozdrowotna. Elementy tych poszczególnych przedmiotów, które włączone są w treści programowe nauki religii, mają pomóc w ukształtowaniu ucznia – młodego człowieka, by w konsekwencji był on dobrze przygotowany do podjęcia swojej dalszej drogi życiowej i by mógł on wziąć za nią pełną odpowiedzialność<sup>40</sup>. Nauczanie „[...] odpowiedzialne jest za równomierny rozwój sfer: poznawczej, emocjonalnej i psychomotorycznej”<sup>41</sup>. Oznacza to, że człowiek, poznając wiarę, ucząc się treści z nią związanych, rozwija się nie tylko od strony intelektualnej – poznawczej, ale również i duchowej – emocjonalnej oraz sfery reakcyjnej – ruchowej w odpowiedzi na dane wydarzenia czy zjawiska (sfera psychomotoryczna).

W tym miejscu można zauważyć wyraźne nawiązanie do celów, jakie stoją przed wychowaniem, co też przedstawione zostało na początku tej części artykułu. Głównym celem zarówno wychowania, jak i nauczania – wydaje się pewne pobudzenie, a także budo-

<sup>36</sup> J. Isensee, *Die Garantie des Religionsunterrichts im Grundgesetz*, [w:] G. Bitter (red.), *Religionsunterricht hat Zukunft*, Bonn 2000, s. 22-23, [za:] R. Chałupniak, *Między katechezą a religioznawstwem...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>37</sup> Por. E. Dziwosz, *Nauczanie jako zadanie szkolnej lekcji religii katolickiej*, [w:] P. Tomasiak, S. Dziekoński, *Nauczanie religii katolickiej w szkole...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>38</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001, pkt 44 [on-line], <http://www.katecheza.episkopat.pl/index.php/menu/dokumenty-na-temat-wychowania-i-katechezy/70-polskie-dyrektorium-katechetyczne>, [dostęp: 2.07.2017].

<sup>39</sup> Por. E. Dziwosz, *Nauczanie jako zadanie szkolnej lekcji religii...*, art. cyt., s. 174-175.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 176-177.

<sup>41</sup> Tamże, s. 179.

wanie „pełnej świadomości dojrzałości człowieka”<sup>42</sup> i gotowości podejmowania przez niego kolejnych ról życiowych oraz przygotowanie go do życia w danej wspólnotcie.

Nieodłącznym elementem wychowania w czasie lekcji religii, oprócz nauczania, jest także ewangelizacja. Można wyróżnić jej dwa zasadnicze znaczenia: ewangelizacja jako pierwsze głoszenie Ewangelii do niewierzących, mające na celu zapoczątkowanie u nich wiary oraz ewangelizacja jako słowo kierowane do osób obdarowanych łaską wiary, ale nie w pełni z niej korzystających<sup>43</sup>. W tym miejscu należy zastanowić się nad tym, jakie znaczenie ma ewangelizacja dla nauki religii w szkole, a także dla całego procesu wychowania – do życia w społeczeństwie. Głoszenie Ewangelii uczy nie tylko wiedzy o Chrystusie i jego cudach, ale pokazuje również człowiekowi życie w miłości, w wolności i w tolerancji, uczy otwartości na drugiego człowieka, dialogu z nim oraz – w pewnym stopniu – życia we wspólnocie (poprzez tworzenie wspólnot kościelnych, w których rozważane jest np. Słowo Boże)<sup>44</sup>. Istotnym elementem głoszenia Dobrej Nowiny jest ukazywanie wartości, jakie zawiera nauka Jezusa Chrystusa – wartości, które uznawane są za najwyższe i w których człowiek może odnaleźć sens swojego działania<sup>45</sup>. Pojawić się może tutaj zarzut dotyczący zawłaszczania przez naukę religii sfery świeckości polskiej szkoły i pytanie, dlaczego element ewangelizacyjny nie jest realizowany w czasie parafialnej katechezy? Kościół – parafia stanowi podstawowe środowisko katechetyczne, ale to nauka religii w szkole stanowi jego uzupełnienie. Katecheza w parafii i nauka religii w szkole różnią się od siebie, co też zostało powiedziane na początku niniejszego artykułu, ale obie „lekcje” są również wzajemnym uzupełnieniem dla siebie<sup>46</sup>, ponieważ to w szkole człowiek szuka odpowiedzi na pytania dotyczące m.in. sensu istnienia wiary, to w szkole człowiek poprzez poznawanie prawdy zdobywa świadomość swej dojrzałości i gotowości do życia we wspólnocie, do życia w społeczeństwie, w państwie i Kościele. Zadaniem, jakie stoi przed nauczaniem religii w szkole, jest przygotowanie uczniów

„[...] nie tylko do tego, aby potrafili rozwinąć w sobie umiejętności krytycznej oceny istniejącej rzeczywistości, ale także

<sup>42</sup> Tamże, s. 177.

<sup>43</sup> A. Offmański, *Ewangelizacja jako zadanie szkolnej lekcji religii katolickiej*, [w:] P. Tomasiak, S. Dziekoński, *Nauczanie religii katolickiej w szkole...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 193-196.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 198.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 199.

umieli wydobywać, rozwijać i udoskonalać pozytywne przejawy życia społecznego i kulturalnego oraz oczyszczać i usuwać z nich to, co sprzeciwia się Ewangelii Jezusa Chrystusa<sup>47</sup>.

Jednak ze względu na panującą w szkole i społeczeństwie różnorodność poglądów i wartości istotne jest, by nauka religii – w odwołaniu do dzieła ewangelizacji – wychowywała przede wszystkim do „współżycia i dialogu”<sup>48</sup>, co w przyszłości, jak zaznacza Andrzej Offmański, ma przyczynić się do umiejętności podejmowania współpracy na rzecz osiągnięcia dobra wspólnego<sup>49</sup>.

Reasumując, należy zaznaczyć, że pełne przedstawienie problematyki związanej z wychowaniem, a przy tym również nauczaniem oraz ewangelizacją wymaga znacznie szerszej analizy i przekracza ramy niniejszego artykułu, dlatego też skupiono się jedynie na najbardziej znaczących elementach tych kwestii. Nauka religii w szkole niewątpliwie odgrywa istotną rolę w procesie wychowania (a w tym również nauczania oraz związanej z tym ewangelizacji) ucznia – na dorosłego człowieka. W procesie tym, w odniesieniu do legitymizowanej formy nauki religii w szkole, ważne jest, by nie zapominać o zasadzie poszanowania autonomii obszarów, w jakich żyje człowiek, tj. płaszczyzn wyłącznie świeckich oraz tych związanych z wiarą oraz religijnością<sup>50</sup>.

Związek nauki religii w szkole z całym systemem edukacji jest związkiem oczekiwanym i pożądanym, m.in. ze względów katechetycznych, co w praktyce oznacza łączenie doświadczeń życiowych czy też napotkanych problemów z wiarą chrześcijańską i wartościami, jakie ona niesie. Nauka religii w szkole publicznej pomaga uczniom (dzieciom i młodzieży) w ich rozwoju oraz procesie zdobywania pełni człowieczeństwa, bycia dobrym obywatelem i chrześcijaninem, a przy tym jednocześnie odnajdywania oraz kształtowania własnej tożsamości.

### **Nauka religii w szkole publicznej – instytucji demokratycznego państwa**

Zmierzając do odpowiedzi na pytanie postawione w tytule niniejszego artykułu, najpierw należy wskazać, czym jest demokracja?

<sup>47</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła...*, dok. cyt., pkt 4.

<sup>48</sup> E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, Warszawa 2003, s. 248, [za:] A. Offmański, *Ewangelizacja jako zadanie szkolnej lekcji religii...*, art. cyt., s. 213.

<sup>49</sup> Por. A. Offmański, *Ewangelizacja jako zadanie szkolnej lekcji religii...*, art. cyt., s. 213.

<sup>50</sup> Por. S. Dziekoński, *Wychowanie jako zadanie szkolnej lekcji religii...*, art. cyt., s. 165.

Otóż pojęcie to jest pojęciem szeroko definiowanym. Jak zaznacza Józef Baniak, inaczej demokracja postrzegana jest przez świeckie państwo, a inaczej przez Kościół<sup>51</sup>.

W opinii Kościoła nie oznacza ona jedynie zbioru pewnych procedur prawnych, legislacyjnych i wyborczych oraz związanych z tym poszczególnych instytucji. J. Baniak, odwołując się do myśli amerykańskiego teologa George'a Weigela, zaznacza, iż demokracja jest to:

„[...] forma organizacji życia społecznego, sposób istnienia pewnej wspólnoty. Cechuje ją równość wszystkich wobec prawa, uczestnictwo w podejmowaniu decyzji, poszanowanie norm społecznych, szacunek dla sprawiedliwości oraz troska o prawa i swobody poszczególnych osób i o dobro wspólne. To właśnie tego rodzaju demokratyczny sposób życia stanowi rację bytu takich procedur i instytucji utożsamianych z demokracją, jak wolne wybory, system prawny, sądy i tym podobne”<sup>52</sup>.

Nauka religii w szkole, jak już zostało wskazane, uczy właśnie takiej demokracji poprzez wychowanie, a w tym również nauczanie i ewangelizację. Uczy szacunku do wartości ogólnych, które stanowią nieodłączną część nauki Chrystusa, uczy zaangażowania w sprawy danej wspólnoty oraz troski o dobro wspólne członków tej wspólnoty. Ponadto, co istotne z punktu widzenia państwa prawa, kształci w człowieku poczucie świadomości i odpowiedzialności za podejmowane decyzje i działania.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* możemy przeczytać, że:

„Obywatele powinni, na ile jest to możliwe, brać czynny udział w życiu publicznym. Sposoby tego uczestnictwa mogą się różnić zależnie od kraju czy kultury. Na pochwałę zasługuje postępowanie tych narodów, w których jak największa część obywateli uczestniczy w sprawach publicznych w warunkach prawdziwej wolności”<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Por. J. Baniak, *Wprowadzenie. Demokracja i społeczeństwo obywatelskie a religia i Kościół*, [w:] tenże (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce – między losem a wyborem*, Poznań 2012, s. 7.

<sup>52</sup> G. Weigel, *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, Kraków 2003, s. 181-182, [za:] J. Baniak, *Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie...*, art. cyt.: 7-8.

<sup>53</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt 1915, [za:] J. Baniak, *Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie...*, art. cyt., s. 10.

Nauka religii w szkole oprócz przygotowania do życia w danej wspólnocie i podejmowania przez człowieka określonych w niej ról życiowych, uczy go także zaangażowania i aktywności w obrębie tej wspólnoty, a zatem uczy działań, które mają przyczynić się do osiągnięcia dobra wspólnego, co jest celem nie tylko pojedynczej jednostki, ale przede wszystkim całego społeczeństwa – każdej wspólnoty – również i państwa, i Kościoła.

J. Baniak (nawiązując do myśli Janusza Mariańskiego) zaznacza w swoich rozważaniach, że demokracja powinna służyć każdemu człowiekowi, każdej wspólnocie. W związku z tym istotne jest, by opierała się ona na wartościach<sup>54</sup>, wśród których wyróżnić można m.in. wolność, równość, sprawiedliwość, praworządność, tolerancję i pluralizm. Wszystkie te wartości oraz ich znaczenie dla jednostki, a także poszczególnych wspólnot, uczeń ma możliwość poznać w czasie nauki religii w szkole.

„Demokracja bez wartości niesie ze sobą wielorakie zagrożenia i ryzyko, łącznie z tym, że działalność polityczna będzie służyć dobru różnych partykularnych ugrupowań, grup interesu lub osób sprawujących władzę”<sup>55</sup>.

Zatem uczeń dzięki poznaniu podstawowych wartości ma możliwość pełniej i bardziej świadomie wejść w rolę obywatela i demokracji.

Dirk Lenschen, jak relacjonuje J. Baniak, wyróżnia cztery obszary kluczowej obecności Kościoła, co niewątpliwie można powiązać z obecnością nauki religii w szkole publicznej, w demokratycznym państwie i społeczeństwie. Wśród tych obszarów wymienia on na pierwszym miejscu, na co szczególną uwagę zwraca także J. Mariański, przekaz podstawowych wartości, które są niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania państwa demokratycznego, a których samo państwo nie może wytworzyć<sup>56</sup>, ponieważ utraciłoby wtedy swą neutralność światopoglądową<sup>57</sup>. W sposób wyraźny dostrzec można w tym miejscu, że nie tylko

<sup>54</sup> Por. J. Baniak, *Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie...*, art. cyt., s. 8.

<sup>55</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, s. 114, [za:] J. Baniak, *Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie...*, art. cyt., s. 10.

<sup>56</sup> Por. J. Baniak, *Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie...*, art. cyt., s. 14.

<sup>57</sup> Por. H. Juros, *Polski katolicyzm polityczny*, [w:] tenże, *Kościół – Kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, Lublin – Warszawa 1997, s. 257-260, 263.

państwo Kościołowi jest potrzebne, ale także Kościół państwu<sup>58</sup>. Drugim obszarem kluczowego znaczenia Kościoła i nauki religii dla demokracji jest kształcenie istoty życia. To w czasie lekcji religii i całego procesu wychowania człowiek przygotowuje się do przyjmowania określonych ról społecznych i misji z nimi związanych – misji, których celem jest osiągnięcie dobra wspólnego<sup>59</sup>. Wśród innych obszarów, gdzie nauka religii odgrywa istotną rolę należy wymienić, m.in. funkcje integracyjno-legitymizacyjne oraz krytyczne. Pierwsze oznaczają to, iż w czasie lekcji religii nie tylko przekazywane są dane informacje i wartości, ale również są one rozwijane i w pewien sposób uzasadniane. Z kolei funkcje krytyczne – związane są m.in. z krytycznym (tj. także w pełni świadomym) odniesieniem do danej rzeczywistości, ale również dotyczą one pewnej troski o wartości, o dobro człowieka, o dobro wspólne – a przy tym umiejętności jego obrony<sup>60</sup>.

Współczesność, jak zaznacza Tadeusz Panuś, daje człowiekowi wiele możliwości, ale jednocześnie niesie wiele niebezpieczeństw. Pluralizm poglądów, który zarówno na świecie, jak i w Polsce, zauważalny jest coraz wyraźniej, dotyczy nie tylko państwa i demokracji, ale także Kościoła. Niesie on ze sobą m.in. szersze możliwości i pola rozwoju poszczególnych jednostek, zakłóca jednak w pewien sposób i utrudnia odnalezienie się w danej sytuacji, a ponadto niejako przyczynia się do zaniku wartości podstawowych. Odwołując się do myśli francuskiego socjologa Emila Durkheima, Panuś wskazuje również na duże znaczenie religii i Kościoła (a także nauki religii w szkole) jako czynników budujących i wzmacniających więzi społeczne<sup>61</sup>.

Podsumowując, można jednoznacznie stwierdzić, że związek między nauczaniem religii a ustrojem demokratycznym oraz Kościołem jest związkiem zauważalnym i z perspektywy państwa demokratycznego niezwykle istotnym. Powyższe rozważania pozwalają w wyraźny sposób wskazać, że nauka religii w szkole stanowi przede wszystkim służbę dla człowieka jako ucznia, przyczynia się dla jego rozwoju

---

<sup>58</sup> Szerzej o wzajemnej potrzebie państwa i Kościoła: H. Juros, *Kirche und Staat in Polen. Entwicklungen und Spannungen in der Zeit der Systemtransformation*, „Haus Rissen”, nr 6-7, 1998, s. 63-64.

<sup>59</sup> Por. J. Baniak, *Wprowadzenie: Demokracja i społeczeństwo obywatelskie...*, art. cyt., s. 14.

<sup>60</sup> Por. tamże.

<sup>61</sup> Por. T. Panuś, *Katechizacja, ewangelizacja, kształtowanie człowieka*, „Znak”, nr 628, 2007 [on-line], <http://www miesiecznik.znak.com.pl/6282007ks-tadeusz-panuskatechizacja-ewangelizacja-ksztaltowanie-czlowieka/> [dostęp: 17.09.2017].

i do bycia świadomym obywatelem, a zatem jest ona w pewnym sensie służbą państwu, służbą demokracji. Jako konkluzję niniejszych rozważań warto przytoczyć stwierdzenie E.W. Böckenfördego:

„Kościół może sprawować swój urząd i spełniać swoją misję, korzystając z różnych możliwości oddziaływania, jakie daje mu nowoczesna demokracja, by z ich pomocą forsować wprowadzenie postulatów, które uznaje za konieczne”<sup>62</sup>.

~•~

KAROLINA DŁUSKA

Nauka religii w szkole publicznej  
- kościelny przywilej czy służba demokracji?

### Streszczenie

Autorka podejmuje próbę wskazania związku pomiędzy nauczaniem religii w szkole publicznej a ustrojem demokratycznym państwa oraz Kościołem. W pierwszej części zaprezentowano, jak ukształtowany, a następnie przyjęty i do dziś obowiązujący model relacji państwo – Kościół (tzw. model skoordynowanej separacji) przekłada się na obecność obu podmiotów w obszarze realizacji „wspólnego zadania” – nauki religii w szkole. W drugiej części artykułu podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o właściwe znaczenie nauki religii dla społeczeństwa, państwa i Kościoła. Ostatnia część artykułu stanowi podsumowanie i pogłębienie refleksji nad znaczeniem dla społeczeństwa demokratycznego nauki religii w szkole w aspekcie relacji państwo – Kościół.

**Słowa kluczowe:** nauka religii, szkoła publiczna, państwo, Kościół, demokracja.

KAROLINA DŁUSKA

Teaching religion in public school  
- a privilege for the Church or in the service of democracy?

### Abstract

The author of the article investigates a connection between teaching religion in public schools, a democratic state system and the Church. In the first part, she outlines the shaping up and consolidating

<sup>62</sup> E. W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994, s. 41.



the present-day relationship between the state and the church in Poland, where a model of the so-called, coordinated separation, facilitates the realisation of their agreed objective: teaching religion in school. Thanks to it, teaching religion in the III Polish Republic has been sanctioned by the state law. In the second part of the article the author explores the importance of teaching religion for the Polish society, the state and the church. In the final part she sums up the reflection on the importance of teaching religion in school for the relationship between the state and the church in the democratic society.

**Keywords:** teaching religion, public school, state, Church, democracy.

## **Relacje państwo – Kościół w obszarze usług socjalnych na przykładzie Stanów Zjednoczonych, Francji i Niemiec**

Church-State relationship in the field of social services  
– case studies in the United States, France and Germany

*Tadeusz Kamiński*

t.kaminski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie



Doktor habilitowany nauk o polityce, adiunkt w Katedrze Polityk Publicznych Instytutu Politologii UKSW w Warszawie. Zainteresowania badawcze: miejsce i rola podmiotów wyznaniowych w trzecim sektorze i społeczeństwie obywatelskim, pomoc społeczna, praca socjalna i jej związki z ideologiami politycznymi. Autor m.in.: *Praca socjalna i charytatywna* (2004), *Politologia. Polityka społeczna*.

*Praca socjalna* (2011, red.), *Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie pomocy społecznej* (2012).

**P**roblematyka relacji między państwem a Kościołem (a ściślej mówiąc: Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi) dotyczy przede wszystkim wpływu religii na życie publiczne, a w konsekwencji także obecności i aktywności zorganizowanych wspólnot religijnych w przestrzeni publicznej. W literaturze przedmiotu wskazuje się na istnienie dwóch głównych typów relacji państwo – Kościół, a mianowicie systemu powiązania oraz systemu rozdziału. W pierwszym przypadku chodzi o uznawanie i realizowanie zasad religijnych w działalności publicznej, a zatem jakąś formę państwa wyznaniowego. W drugim natomiast - o funkcjonalno-organizacyjną odrębność instytucji państwowych i religijnych oraz wynikającą stąd neutralność

państwa w kwestiach światopoglądowych i autonomię działania związków wyznaniowych na niwie religijnej, przy obowiązku poszanowania prawa państwowego w zakresie ich działalności pozareligijnej<sup>1</sup>.

Przedmiotem prezentowanego opracowania jest analiza stosunków państwo – Kościół w dość specyficznym obszarze, w którym dochodzi do zetknięcia się tych dwóch instytucji. Chodzi mianowicie o sferę realizacji usług socjalnych. Wspólnoty wyznaniowe pełnią bowiem także istotne funkcje pozareligijne, choć niektóre z tych funkcji mają ścisły związek z ich posłannictwem duchowym. Dotyczy to właśnie działalności dobroczynnej (charytatywnej), w której zakresie mieszczą się usługi socjalne. Kościoły i inne związki wyznaniowe stają się poprzez tego rodzaju działalność w pewien sposób użyteczne dla państwa, szczególnie jeśli uwzględni się toczony od dłuższego już czasu dyskusje na temat kryzysu *welfare state*. Warto zatem podjąć próbę zbadania, czy i w jaki sposób państwa reprezentujące model rozdziału (separacji) tworzą ramy formalnoprawne korzystne dla społecznie użytecznej działalności instytucji religijnych. Do analizy wybrane zostały trzy kraje, mianowicie Stany Zjednoczone, Francja i Niemcy, ponieważ egzemplifikują one różne warianty tzw. państwa świeckiego.

### **Usługi socjalne jako miejsce spotkania państwa i wspólnot wyznaniowych**

Usługi socjalne są pojęciem wieloznacznym, obejmującym w praktyce różny zakres działań w zależności od realizowanego typu państwa opiekuńczego. Na potrzeby niniejszego opracowania wystarczająca i adekwatna może być definicja usług socjalnych używana w dokumentach Unii Europejskiej. Wedle jednego z takich dokumentów usługi socjalne trzeba rozumieć jako:

„[...] usługi zorientowane na osobę, przeznaczone do zaspokajania życiowych potrzeb człowieka, zwłaszcza potrzeb słabszych grup w społeczeństwie; zapewniają ochronę przed ogólnymi i szczególnymi zagrożeniami dla życia oraz pomagają w realizacji osobistych wyzwań i w sytuacjach kryzysowych; świadczone są również na rzecz rodzin, w kontekście zmiany wzorców rodziny, wspierania ich roli w opiece nad młodymi

<sup>1</sup> Zob. P. Borecki, *Modele relacji między państwem a Kościołem*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne”, nr 1-2, 2005, s. 163-165.

i starszymi członkami rodziny, jak również nad osobami niepełnosprawnymi, oraz kompensują ewentualny rozpad rodzin; są to kluczowe instrumenty ochrony podstawowych praw człowieka i ludzkiej godności”<sup>2</sup>.

W krajach rozwiniętych, w których zbudowane zostały rozwinięte systemy bezpieczeństwa socjalnego, zadania te traktowane są jako zobowiązanie państwa. Są one realizowane w ramach systemu pomocy społecznej, który oprócz świadczeń finansowych i rzeczowych oferuje także świadczenia w postaci usług. Mogą to być usługi opiekuńcze, specjalistyczne opiekuńcze, pielęgnacyjne, a także usługi udzielane w formie poradnictwa psychologicznego, prawnego, rodzinnego, jak również pracy socjalnej.

Państwo ponosi główną odpowiedzialność za organizację i finansowanie systemu pomocy społecznej, choć bezpośrednia realizacja usług socjalnych może być scedowana na sektor pozarządowy (NGO's) a nawet sektor prywatny (rynkowy). Wśród podmiotów sektora pozarządowego ważne miejsce zajmują organizacje kościelne lub blisko powiązane z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Można je określić mianem podmiotów wyznaniowych, uprawnionych do realizacji zadań publicznej pomocy społecznej<sup>3</sup>. Są to zarówno struktury Kościołów i innych związków wyznaniowych, jak też powołane przez nie odrębne organizacje i instytucje mające w swoich celach statutowych świadczenie pomocy społecznej.

Współcześnie problem ten warto analizować, przywołując konkretne rozwiązania przyjęte w krajach deklarujących się jako realizujące zasadę rozdziału, ale różniących się sposobem interpretacji tej zasady: skrajnym lub umiarkowanym<sup>4</sup>. W dalszej części tekstu zostaną zatem kolejne omówione uwarunkowania działalności socjalnej podmiotów wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych, Francji i Niemczech.

<sup>2</sup> Komunikat Komisji dla Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów [KOM(2007) 725], Dokument uzupełniający do komunikatu dotyczącego jednolitego rynku na miarę Europy XXI wieku. *Usługi świadczone w interesie ogólnym, w tym usługi socjalne świadczone w interesie ogólnym: nowe zobowiązanie europejskie*, s. 7 [on-line], <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:52007DC0725&from=PL> [dostęp: 14.10.2017].

<sup>3</sup> Por. T. Kamiński, *Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie pomocy społecznej*, Warszawa 2012, s. 30-35.

<sup>4</sup> Por. P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką*, [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 223.

## Wyznaniowe służby socjalne w państwie „muru separacji” – Stany Zjednoczone

W przypadku USA zauważyć można swoiste zderzenie „muru separacji” (*wall of separation*) między państwem a religią z publicznie deklarowaną religijnością polityków, szczególnie prezydentów<sup>5</sup> i wszechobecnością aktywnych wspólnot wyznaniowych. Pisząc o udziale związków konfesyjnych w amerykańskim życiu społecznym, Ryszard M. Małajny podkreślał, że:

„[...] istnieje tam olbrzymia ilość stowarzyszeń, organizacji i klubów religijnych, półreligijnych i charytatywnych z Armią Zbawienia, Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Młodych Mężczyzn (YMCA), Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Młodych Kobiet (YWCA) i Rycerzami Kolumba (The Knights of Columbus) na czele. Dla ilustracji, Armia Zbawienia zajmuje się ewangelizacją ludności oraz prowadzeniem przytułków, hoteli robotniczych, biur zatrudnienia, a także innych akcji z zakresu opieki społecznej. Związki wyznaniowe są też właścicielami dóbr materialnych, nie wyłączając produkcyjnych, jak również środków masowego przekazu”<sup>6</sup>.

Robert Putnam z kolei dostrzega w działalności amerykańskich Kościołów ogromny potencjał budowania kapitału społecznego i nazywa je mianem *inkubatorów*, w których „wykluwają się umiejętności i normy życia społecznego, zainteresowanie sprawami wspólnoty oraz uczestnictwo obywatelskie”<sup>7</sup>. Z czego zatem wynika silna pozycja religii i instytucji religijnych w państwie, w którym obowiązuje ów mur separacji?

Odpowiedź tkwi w rozumieniu samej idei rozdziału Kościoła i państwa, która jest w USA pojmowana jako „eliminacja wszelkiej ingerencji państwa w sprawy wewnętrzne zarówno wszystkich, jak i poszczególnych Kościołów oraz zagwarantowanie im niezależności od państwa w kierowaniu się swoimi sprawami”<sup>8</sup>. Państwo nie może

<sup>5</sup> Piszą o tym szerzej: S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George’a W. Busha*, Kraków 2009 oraz A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, Warszawa 2014.

<sup>6</sup> R.M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 307.

<sup>7</sup> R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w USA*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 110.

<sup>8</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 45.

ustanowić prawa wprowadzającego religię państwową lub choćby popierającego jedne wyznania a dyskryminującego inne, ale nie może również ograniczać wolności spełniania praktyk religijnych. Dotyczy to zarówno życia prywatnego jak i publicznego i odnosi się tak do jednostek, jak i związków wyznaniowych<sup>9</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z separacją, ale w wersji przyjaznej wobec religii, ponieważ jest ona przede wszystkim sposobem ochrony wspólnot religijnych przed ingerencją państwa, a nie formą ochrony państwa przed religią. Jak pisze Piotr Burgoński:

„[...] zdecydowanie [...] nie jest to system areligijny. Opiera się na pozytywnym ustosunkowaniu się państwa do samego zjawiska religii. Rozdział religii i państwa nie oznacza rozdziału religii od życia publicznego”<sup>10</sup>.

Zarysowana powyżej krótka charakterystyka amerykańskiego modelu relacji państwo – Kościół zdaje się sugerować, że nie powinien on generować istotnych problemów w sferze realizacji usług socjalnych przez podmioty wyznaniowe, zwłaszcza że podmioty te są w dziedzinie socjalno-pomocowej w USA obecne i aktywne od samego początku, żeby tylko przypomnieć założony już w 1729 roku przez siostry urszulanki pierwszy sierociniec<sup>11</sup>. Przejęcie przez państwo części odpowiedzialności za pomoc osobom biednym, które nastąpiło w efekcie polityki Nowego Ładu prezydenta Franklina D. Roosevelta (1935) nie zmniejszyło zaangażowania podmiotów wyznaniowych. Współpracowały one z władzami lokalnymi, zajmując się głównie osobami nieobjętymi ubezpieczeniem społecznym i rozwijały nowe formy usług<sup>12</sup>. W roku 1969 wprowadzono prawo, na mocy którego zezwolono administracji publicznej na zawieranie kontraktów z prywatnymi dostawcami usług socjalnych w zakresie realizacji głównego programu pomocy społecznej, czyli AFDC (*Aid for Families with Dependent Children*)<sup>13</sup>. Wówczas to szczególnie rozwinęła się działalność socjalna

<sup>9</sup> Por. P. Burgoński, *Modele relacji...*, dz. cyt., s. 223-224.

<sup>10</sup> Tamże, s. 224.

<sup>11</sup> Zob. K. Frysztacki, *Amerykańskie społeczeństwo i jego państwo socjalne w wachlarzu cech, sprzeczności oraz kierunków zmian*, [w:] W. Anioł i in., *Nowa opiekuńczość? Zmieniająca się tożsamość polityki społecznej*, Toruń 2015, s. 57.

<sup>12</sup> Por. P. Napierała, *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G.W. Busha*, Kraków 2013, s. 75-76.

<sup>13</sup> Zob. F. Adloff, *Religion and Social-Political Action: The Catholic Church, Catholic Charities, and the American Welfare State*, „International Review of Sociology”, nr 1, 2006, s. 16.

organizacji katolickich, choć były one już wcześniej bardzo aktywne zwłaszcza w dziedzinie pomocy dzieciom i osobom starszym. Ponadto uaktywniły się Kościoły afroamerykańskie<sup>14</sup>.

Współpraca Kościołów z władzami lokalnymi w sferze usług społecznych układała się bardzo dobrze, jednak aby otrzymać dofinansowanie ze środków publicznych na działalność socjalną, należało spełnić dosyć szczególne warunki. Jako że „[...] za jedną z podstawowych implikacji wypływających z faktu konstytucjonalizacji zasady rozdziału, przyjęto w tym kraju uważać zakaz subsydiowania przez państwo związków wyznaniowych”<sup>15</sup>, trzeba było wprowadzić mechanizmy, które zapobiegą subsydiowaniu *stricte* religijnej działalności podmiotów wyznaniowych, aktywnych w sferze socjalnej. Organizacje religijne, które chciały uzyskać wsparcie ze środków publicznych, musiały zatem dbać o to, aby świadczone przez nie usługi miały charakter maksymalnie świecki. Oznaczało to zakaz eksponowania symboli religijnych, obecności osób w strojach duchownych, organizowania praktyk religijnych w miejscu świadczenia usług. Niedopuszczalna była modlitwa przed jedzeniem, zaś obowiązkiem instytucji było świadczenie usług także tym beneficjentom, którzy negowali zasady ideowe, do których odwoływali się założyciele danej organizacji wyznaniowej<sup>16</sup>. W praktyce więc wspólnoty religijne oferujące usługi socjalne musiały tworzyć odrębne świeckie (*secular*) agencje, aby móc otrzymywać federalne pieniądze<sup>17</sup>. Faktem jest jednak, że niektóre z nich, jak np. Catholic Charities czy Lutheran Social Services zyskały bardzo silną pozycję, ale otrzymywanie rządowych grantów na realizację programów socjalnych wymusiło na nich przyjęcie zasady „formalnego oddzielenia ewangelizacji od działalności społecznej”<sup>18</sup>.

Kwestia uwarunkowań pozyskiwania rządowych funduszy przez socjalne podmioty wyznaniowe powróciła w związku z dużą reformą pomocy społecznej, jaka miała miejsce w 1996 roku. Wprowadzono wówczas przepis, zgodnie z którym władze stanowe mogą zawierać kontrakty z organizacjami religijnymi i rozliczać ich usługi socjalne bez osłabiania ich charakteru religijnego i bez umniejszania wolności religijnej beneficjentów wsparcia finansowanego z tych

<sup>14</sup> Por. P. Napierała, *Religia i polityka w USA...*, dz. cyt., s. 82-83.

<sup>15</sup> R.M. Małajny, „Mur separacji”..., dz. cyt., s. 206.

<sup>16</sup> Por. S.K. Green, *Charitable Choice and Neutrality Theory*, „NYU Annual Survey Of American Law”, nr 57, 2000, s. 37.

<sup>17</sup> Zob. G. Mink, *Faith in Government?*, „Social Justice”, nr 1, 2001, s. 6.

<sup>18</sup> P. Napierała, *Religia i polityka w USA...*, dz. cyt., s. 83-84.

programów<sup>19</sup>. Reforma pomocy społecznej była wdrażana przez administrację demokratycznego prezydenta Clintona, ale inicjatorem omawianego przepisu – znanego pod nazwą *charitable choice* – był republikański senator John Ashcroft. Argumentował on, że dzięki temu przepisowi Kościoły i inni wyznaniowi dostawcy będą mieć możliwość konkurencyjności na równych zasadach z innymi podmiotami pozarządowymi w dostarczaniu usług socjalnych<sup>20</sup>. Stanley Carlson-Thies uznał, że „celem *charitable choice* jest przywrócenie religii do amerykańskiej publicznej pomocy społecznej”<sup>21</sup>. Według Patricii A. Wilson<sup>22</sup> idee *charitable choice* można sprowadzić do pięciu podstawowych zasad:

1. zabrania ona rządowi wykluczania wyznaniowych dostawców usług socjalnych z ubiegania się o fundusze rządowe na równych z innymi zasadach tylko dlatego, że mają charakter religijny;
2. zobowiązuje rząd do ochrony religijnego charakteru grup otrzymujących rządowe fundusze;
3. chroni wolność religijną odbiorców pomocy, czego wyrazem jest obowiązek zapewnienia wsparcia poprzez organizację niereligijną, jeśli tak sobie życzy beneficjent;
4. uznaje konstytucyjną zasadę, że rząd nie staje za lub przeciw jakiegokolwiek organizacji religijnej i nie wspiera czysto religijnej działalności (sprawowanie kultu, nawracanie);
5. zabrania dyskryminacji beneficjentów z powodu religii, rasy, płci, wieku, niepełnosprawności itp.

Po objęciu prezydentury przez George’a W. Busha w styczniu 2001 roku zasady dotyczące udziału organizacji religijnych w świadczeniu usług socjalnych uzyskały dodatkowe wsparcie instytucjonalne. Już w pierwszym tygodniu urzędowania republikański prezydent powołał White House Office of Faith-Based and Community Initiatives oraz bliźniacze urzędy w tych federalnych agencjach (ministerstwach), które odpowiedzialne są za działalność służb społecznych na szczeblu federalnym. Ich celem było zidentyfikowanie wszelkich przepisów i praktyk biurokratycznych, które ograniczały możliwość udziału

<sup>19</sup> Zob. R.A. Cnaan, S.C. Boddie, *Charitable Choice and Faith-Based Welfare: A Call for Social Work*, „Social Work”, nr 3, 2002, s. 224.

<sup>20</sup> Por. D.M. Ackerman, V. Burke, *Charitable Choice: Background and Issues*, New York 2001, s. 7-14.

<sup>21</sup> S. Carlson-Thies, *Charitable-Choice: Bringing Religion Back into American Welfare*, „Journal of Policy History”, nr 1, 2001, s. 119.

<sup>22</sup> Zob. P.A. Wilson, *Faith-Based Organisations, Charitable Choice and Government*, „Administration & Society”, nr 1, 2003, s. 31.



organizacji wyznaniowych w programach socjalnych finansowanych ze środków federalnych<sup>23</sup>. Działania te, znane jako Faith-Based Initiative (FBI) lub Faith-Based Community Initiative (FBCI) służyć miały silniejszej implementacji przepisu *charitable choice*. Starania administracji Busha, aby założenia FBI/FBCI wprowadzić na drodze ustawodawczej, skończyły się fiaskiem, natomiast część z nich wdrożona została na mocy rozporządzeń wykonawczych prezydenta<sup>24</sup>.

Zarówno *charitable choice*, jak i działania G.W. Busha spotykały się z krytyką przedstawicieli obu przeciwnych stron sceny politycznej. Jak pisze Stanisław Burdziej:

„[...] liberałowie obawiali się przede wszystkim rozmycia zasady rozdziału Kościoła i państwa w postaci finansowania działalności religijnej z pieniędzy podatników [...]. Natomiast konserwatyści argumentowali, że korzystanie z kasy państwowej niesie ryzyko państwowego nadzoru nad organizacjami religijnymi, a więc *de facto* ingerencję w ich wewnętrzną autonomię”<sup>25</sup>.

Istotny zarzut dotyczył także wykorzystania podmiotów wyznaniowych do realizacji ściśle politycznych celów partii republikańskiej. Promując politykę preferującą organizacje religijne, republikanie chcieli – zdaniem niektórych badaczy – uprawomocnić moralistyczną retorykę w stosunku do odbiorców usług socjalnych, rozszerzyć zakres konserwatywnej reformy z 1996 roku i ograniczyć wydatki na pomoc społeczną<sup>26</sup>. Bushowi zarzucano, że ułatwiając dostęp do publicznych funduszy dla Faith Based Organisations administracja federalna jednocześnie obcinała kwoty przeznaczone na programy, z których tradycyjnie wspierani byli pozarządowi dostawcy usług socjalnych. Ważniejsze zatem były kwestie ekonomiczne niż społeczne<sup>27</sup>. Odnotować należy jednak również głosy pozytywne, wskazujące na efekt w postaci dywersyfikacji i większej dostępności służb społecznych.

Przykład Stanów Zjednoczonych jest o tyle pouczający, że wskutek reformy z 1996 roku i późniejszych działań prezydenta G.W. Busha

<sup>23</sup> Zob. E.L. Queen i in., *Encyclopedia of American Religious History*, New York 2009, t. 1, s. 391.

<sup>24</sup> Por. P. Napierała, *Religia i polityka w USA...*, dz. cyt., s. 121-136, 156-160.

<sup>25</sup> S. Burdziej, *Religia jako źródło kapitału społecznego*, „Trzeci Sektor”, nr 15, 2008, s. 24-25.

<sup>26</sup> Zob. P. Napierała, *Religia i polityka w USA...*, dz. cyt. s. 218.

<sup>27</sup> Zob. D.J. Wright, *Taking Stock: The Bush Faith-Based Initiative and What Lies Ahead*, Albany 2009, s. 83.

doszło tam do bezpośredniego zetknięcia się uwarunkowań realizacji usług socjalnych przez organizacje pozarządowe z kwestią interpretacji zasady rozdziału między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Problem finansowania przez rząd inicjatyw opartych na wierze (*faith-based initiatives*) trafił aż do Sądu Najwyższego, gdzie został rozstrzygnięty na korzyść zwolenników tej polityki<sup>28</sup>.

### Wyznaniowe służby socjalne w państwie laickim – Francja

Francja uchodzi za wzorcowe państwo laickie i w odniesieniu do niej mówi się nawet o separacji wrogiej Kościołowi, choć owa wrogość została „złagodzona po I wojnie światowej, a jeszcze bardziej – po drugiej wojnie światowej”<sup>29</sup>. Bardziej adekwatne może być więc mówienie o ustroju pozytywnej neutralności, co oznaczałoby przede wszystkim zapewnienie przez państwo warunków, aby obywatele mogli swobodnie wyznawać religię. Samo państwo natomiast powstrzymuje się od wypowiedania się w kwestiach dotyczących religii<sup>30</sup>. Należy jednak pamiętać, że formalnie zasady relacji między państwem a Kościołami kształtowane są przez przyjęte w 1905 roku ustawodawstwo, które proklamowało „państwo bez Boga, szkołę bez Boga, służby publiczne bez Boga etc.”<sup>31</sup>. Francja jest także „jedynym demokratycznym państwem, które do swojej konstytucji wpisało świeckość państwa (w 1946 roku), którą faktycznie utożsamia się z sekularyzmem”<sup>32</sup>. Egzemplifikacją stosunku państwa laickiego do podmiotów wyznaniowych jest pozycja zgromadzeń zakonnych we Francji. Poprzez przepisy prawa o stowarzyszeniach z 1901 roku ustawodawca zamierzał w ogóle usunąć zakony z terytorium kraju. W efekcie istniały one nielegalnie, aż stopniowo wprowadzono procedurę prawnego uznania zakonów, przyznając im pozycję zbliżoną do stowarzyszeń użyteczności publicznej<sup>33</sup>. Jest to o tyle istotne, że szereg usług socjalnych było i jest realizowanych (nie tylko zresztą we Francji) przez zgromadzenia zakonne. Interesujące jest również, że mimo zadekretowanej antykościelnej polityki państwa francuskiego powstające

<sup>28</sup> Zob. P. Napierała, *Religia i polityka w USA...*, dz. cyt., s. 212.

<sup>29</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>30</sup> Zob. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i Kościół we Francji*, [w:] G. Robbers (red.), *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, tłum. J. Lopatowska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław 2007, s. 127.

<sup>31</sup> P. Burgoński, *Modele relacji...*, dz. cyt., s. 225.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Zob. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i Kościół we Francji*, dz. cyt., s. 129-130.

we Francji na początku dwudziestego wieku szkoły przygotowujące profesjonalnych pracowników służb socjalnych „były bez wyjątku szkołami prywatnymi, w większości podległymi Kościołowi”<sup>34</sup>.

Sfera socjalna pozostaje we Francji domeną państwa, ale organizacje społeczne – w tym również podmioty wyznaniowe – odgrywają istotną rolę w inicjowaniu, tworzeniu i realizacji zadań z zakresu usług socjalnych. W dziedzinie środowiskowych usług socjalnych i całkowitej opieki nad osobami starszymi i niepełnosprawnymi organizacje te w zasadzie dominują. Znaczący jest także ich udział w organizowaniu doraźnej pomocy społecznej, rehabilitacji oraz w opiece nad dziećmi i rodziną<sup>35</sup>. Sektor pozarządowy przejął szczególnie funkcję zaspokajania potrzeb tych kategorii społecznych, które znajdują się poza systemem zabezpieczenia społecznego. Dotyczy to zwłaszcza osób niepełnosprawnych, alkoholików po rehabilitacji, uzależnionych od narkotyków, jak również niesamodzielnych ludzi starszych<sup>36</sup>. Co ważne, rola tych organizacji nie ogranicza się do niesienia pomocy, ale oznacza także współudział w tworzeniu polityki państwa na rzecz przeciwdziałania ubóstwu i pauperyzacji. Ewa Leś przytacza przykład organizacji charytatywnej ATD – Czwarty Świat, działającej na rzecz najuboższych i przypomina, że opublikowany w 1987 roku raport założyciela tej organizacji o. Józefa Wrzesińskiego zainspirował rząd francuski do przygotowania ustawy o dochodzie minimalnym oraz sformułowania polityki państwa w tym zakresie<sup>37</sup>. Politycznie aktywna jest także największa katolicka organizacja charytatywna we Francji, czyli Secours Catholique. Publikuje ona raporty na temat zjawiska ubóstwa, zawierające profesjonalnie opracowane i skomentowane naukowo dane statystyczne. W ten sposób temat staje się atrakcyjny dla mediów. Lobbing na rzecz ubogich prowadzony jest coraz częściej we współpracy z innymi organizacjami działającymi w obszarze pomocy potrzebuującym<sup>38</sup>. Jaki zatem jest formalny status instytucji kościelnych świadczących usługi socjalne w laickiej Francji?

<sup>34</sup> O. Grand, *Krótką historia pracy społecznej we Francji*, [w:] M. Kolankiewicz, A. Zielińska (red.), *Polityka społeczna, służby socjalne i kształcenie pracowników socjalnych w Europie*, Warszawa 1998, s. 103.

<sup>35</sup> Por. E. Leś, *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000, s. 179-182.

<sup>36</sup> Zob. P. Sałustowicz, *Pomoc społeczna w wybranych krajach Unii Europejskiej*, Warszawa 2009, s. 96.

<sup>37</sup> Zob. E. Leś, *Od filantropii do pomocniczości...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>38</sup> Por. I. Bode, *A New Agenda for European Charity: Catholic Welfare and Organizational Change in France and Germany*, „Voluntas”, nr 2, 2003, s. 218-220.

Instytucje prowadzące działalność w sferze socjalnej, a motywowane religijnie, nie posiadają jakiegś szczególnie wyodrębnionej formy prawnej, traktowane są jak wszelkie inne inicjatywy prywatne. Mogą zatem działać jako fundacje pożytku publicznego, przedsiębiorstwa (co dotyczy szpitali prowadzonych przez podmioty wyznaniowe) lub jako stowarzyszenia. Mogą to być stowarzyszenia działające w oparciu o ustawę z 1901 roku, na mocy której uzyskują osobowość prawną lub też jako stowarzyszenia pożytku publicznego. Stowarzyszenia pożytku publicznego posiadają rozszerzoną zdolność prawną, dzięki czemu mogą otrzymywać darowizny i zapisy testamentowe, ale poddane są większej kontroli administracyjnej<sup>39</sup>. Status fundacji lub stowarzyszenia pożytku publicznego jest przywilejem, nadawanym dekretem Rady Państwa. Wniosek wraz ze statutem składany jest w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych, które go analizuje i przekazuje do akceptacji Radzie Państwa. Aby uzyskać status dane stowarzyszenie musi wyznaczyć sobie cel „oparty na wspólnym interesie w zakresie działalności filantropijnej, społecznej, zdrowotnej, edukacyjnej, naukowej, kulturalnej i taki, który wiąże się z jakością życia, ochroną środowiska, ochroną miejsc i zabytków, solidarnością międzynarodową itd.”<sup>40</sup>. Warto też nadmienić, że:

„[...] pomimo zasady nieuznawania Kościołów podmioty wyznaniowe podlegają określonym zasadom i przepisom prawa francuskiego. Nie chodzi tu o przepisy, które by regulowały status Kościołów, ale raczej o szereg przepisów odnoszących się do funkcjonowania instytucji, organizacji czy też grup istniejących w ramach Kościoła”<sup>41</sup>.

Wchodzą w ten zakres na przykład sprawy dotyczące warunków zatrudniania pracowników świeckich w podmiotach wyznaniowych.

Organizacje posiadające status pożytku publicznego mogą ubiegać się o wsparcie swej działalności ze środków publicznych. Jest to dopuszczalne, ponieważ uzyskanie statusu organizacji pożytku publicznego zależy wyłącznie od faktu prowadzenia przez nią działalności nakierowanej na osiągnięcie celów społecznych. Bez znaczenia są natomiast jej ewentualne powiązania religijne. Innymi słowy,

<sup>39</sup> Zob. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i Kościół we Francji...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>40</sup> A. Azilazian, *Warunki rozwoju ekonomii społecznej we Francji* [on-line], [http://es.teksty.ekonomiaspoleczna.pl/pdf\\_dodatek/03\\_Francja.pdf](http://es.teksty.ekonomiaspoleczna.pl/pdf_dodatek/03_Francja.pdf) [dostęp: 10.12.2016].

<sup>41</sup> H. Łakomy, *Państwo a Kościół we Francji. Historia i współczesność*, Kraków 1999, s. 61.

status ten zależy od tego, co się faktycznie robi, a nie od tego, jakiego typu instytucja działalność tę prowadzi. Subwencje udzielane przez państwo i władze lokalne na prowadzenie tego rodzaju działalności nie są zatem oficjalnie uznawane jako naruszenie zawartego w ustawie z 1905 roku zakazu finansowania Kościołów, ponieważ traktuje się je jako wsparcie społecznie uzasadnionej pracy wykonywanej na rzecz dobra wspólnego<sup>42</sup>. Jak zaznacza Henryk Łakomy, rozwiązanie takie nie budzi również sprzeciwu społecznego, choć

„[...] wśród celów tych instytucji opiekuńczych jest także propagowanie dogmatów wiary. Zapewne, pensjonariusze trafiają tam nie z myślą o zbawieniu duszy, ale w sytuacjach losowych, gdy wymagają pomocy, bo nie mają środków do życia”<sup>43</sup>.

Przykład francuski pozwala na konstatację, że nawet w wariantcie daleko idącego rozdziału między państwem a Kościołem, możliwa jest współpraca podmiotów wyznaniowych z administracją publiczną. Dotyczy to między innymi sfery usług socjalnych. Przywołana już organizacja *Secours Catholique* i inne tego typu podmioty są zatem w pełni rozpoznawane przez władze jako jednostki organizacyjne Kościoła, posiadające swój szczególny charakter oraz swoje własne cele, co bynajmniej nie przeszkadza w podejmowaniu wspólnych działań z zakresu pożytku publicznego.

### **Wyznaniowe służby socjalne w państwie separacji skoordynowanej – Niemcy**

Niemcy charakteryzują się silną instytucjonalną obecnością w sferze socjalnej dwóch największych Kościołów - katolickiego i ewangelickiego, wynikającą zarówno z przyjętego modelu stosunków państwo - Kościół, jak również z konstytucyjnie umocowanej zasady subsydiarności. Gerhard Robbers twierdzi, że niemiecki system ułożenia relacji między państwem a związkami wyznaniowymi „jest usytuowany pośrodku, pomiędzy Kościołem państwowym a ścisłym rozdziałem Kościoła i państwa”<sup>44</sup>. Według Józefa Krukowskiego natomiast system ten można określić mianem separacji skoordynowanej, która polega na tym, że:

<sup>42</sup> Por. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i Kościół we Francji...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>43</sup> H. Łakomy, *Państwo a Kościół we Francji...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>44</sup> G. Robbers, *Państwo i Kościół w Niemczech*, [w:] tenże (red.), *Państwo i Kościół w krajach...*, dz. cyt., s. 279.

„[...] wszystkie Kościoły w Niemczech mają status stowarzyszeń życia publicznego. Państwo gwarantuje Kościołom wolność konieczną dla realizacji swoich zadań. Status stowarzyszenia publicznego nie ogranicza niezależności Kościoła od państwa, ani też państwa od Kościoła. Wiele konkretnych spraw o charakterze mieszanym regulują konstytucje poszczególnych landów z wyraźnym poszanowaniem tych funkcji, jakie wykonują Kościoły w swoim zakresie, jak sprawy rodziny, szkoły, wychowania religijnego – a zwłaszcza nauczania religii w szkołach publicznych, opieki socjalnej. Sprawy te regulowane są na zasadzie partnerstwa stron”<sup>45</sup>.

Separacja skoordynowana w wersji niemieckiej występuje w odmianie tzw. uznanych społeczności wyznaniowych (*recognized communities*). Oznacza to, że niektóre wspólnoty wyznaniowe traktowane są jako społecznie ważne, użyteczne, a zarazem lojalne wobec porządku konstytucyjnego i dlatego otrzymują one daleko idące wsparcie ze strony państwa<sup>46</sup>. W przypadku Niemiec niezwykle istotna w tym kontekście jest kwestia finansowania Kościołów. Zdecydowana większość (około 80%) zasobów finansowych Kościołów pochodzi z tzw. podatku kościelnego. Do jego płacenia zobowiązani są członkowie danego Kościoła i aby go uniknąć należy formalnie wystąpić z Kościoła<sup>47</sup>.

Takie właśnie regulacje spowodowały ugruntowanie silnej pozycji dwóch największych wspólnot wyznaniowych, tj. Kościoła katolickiego i ewangelickiego. Pozycję tę widać szczególnie w sferze socjalnej. Wśród sześciu federacji związków socjalnych, skupionych w Federalnej Wspólnocie Roboczej Niezależnej Opieki Społecznej (*Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege*) znajdują się aż trzy podmioty wyznaniowe. Są to: katolicki Niemiecki Związek Caritas (*Deutscher Caritasverband*), ewangelickie Dzieło Diakonijne (*Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland*) oraz Centralne Biuro Opieki Społecznej Żydów w Niemczech (*Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland*)<sup>48</sup>. W praktyce instytucje te, a zwłaszcza Caritas i Diakonia, zdominowały sferę usług socjalnych w Niemczech. Świadczą o tym dane, z których wynika, że Caritas jest największym prywatnym pracodawcą

<sup>45</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>46</sup> Por. P. Burgoński, *Modele relacji...*, dz. cyt., s. 228.

<sup>47</sup> Zob. G. Robbers, *Państwo i Kościół w Niemczech...*, dz. cyt., s. 285.

<sup>48</sup> Zob. J. Merchel, *Związki socjalne, trzeci sektor i społeczeństwo obywatelskie*, [w:] A. Evers i in. (red.), *Podręcznik usług społecznych – przykład Niemiec*, tłum. K. Sosnowska, Warszawa 2013, s. 282.

w Niemczech. Zatrudnia bowiem niemal pół miliona etatowych pracowników w ponad 25 000 placówek, takich jak stacjonarne domy pomocy, placówki opieki dziennej czy szpitale i stacje socjalne. Ewangelicka Diakonia zatrudnia niewiele mniej, bo około 430 tysięcy pracowników etatowych, prowadząc niemal 27 000 placówek<sup>49</sup>.

Uzyskanie takiej pozycji przez wyznaniowych dostawców usług socjalnych było możliwe nie tylko w oparciu o wskazane powyżej ogólne zasady relacji między państwem a Kościołami, ale również konstytucjonalizację i specyficzną interpretację zasady subsydiarności. Przyjęto bowiem, że ma ona porządkować nie tyle relacje między jednostką a społecznością oraz między społecznościami niższymi i wyższymi, ale przede wszystkim relacje między państwem a organizacjami społecznymi. Dlatego też wyrażona jest ona w formule, zgodnie z którą instytucje państwowe i komunalne nie powinny pozbawiać niezależnych podmiotów społecznych (*freie gesellschaftliche Kräfte*) możliwości realizacji tych zadań, które podmioty te są w stanie wykonać, co w praktyce oznacza ich warunkowe pierwszeństwo przy podejmowaniu tego rodzaju działań<sup>50</sup>.

Spośród przepisów dotyczących usług socjalnych szczególne znaczenie dla omawianych tu kwestii miały dwie ustawy. Federalna Ustawa o Pomocy Społecznej (*Bundessozialhilfegesetz*) uchwalona 30 czerwca 1961 roku deklarowała nienaruszalną pozycję Kościołów i wspólnot religijnych prawa publicznego oraz organizacji niezależnych (*freie Verbände*) jako podmiotów realizujących zadania w sferze socjalnej. Podkreślono w niej prawo do autonomii i samostanowienia tych podmiotów, przy jednoczesnym zobowiązaniu administracji publicznej do stosownego wspierania ich działalności. Znalazły się tu przepisy o współpracy i wzajemnym uzupełnianiu działalności, której wspólnym celem jest dobro osób szukających pomocy. Gwarancją tej współpracy miał być przepis, zgodnie z którym podmioty publiczne powinny odstąpić od podejmowania działalności w tych przypadkach, gdy pomoc świadczą organizacje niezależne. Z kolei uchwalona 11 sierpnia 1961 roku Ustawa o Pomocy Młodzieży (*Gesetz für Jugendwohlfahrt*) wprowadziła zasadę, że pomoc ze strony instytucji publicznych ma wspierać i uzupełniać wychowanie w rodzinie oraz reguluje

<sup>49</sup> Zob. B. Guntau, *Christliche Diakonie und Caritas in Deutschland* [on-line], [http://www.kas.de/wf/doc/kas\\_16323-1522-1-30.pdf?090429084805](http://www.kas.de/wf/doc/kas_16323-1522-1-30.pdf?090429084805) [dostęp: 23.02.2017].

<sup>50</sup> Zob. D. Seeber, *Caritas in Staat und Gesellschaft*, [w:] H. Puschmann (red.), *Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven*, Freiburg i.Br. 1996, s. 187-188.

relacje pomiędzy publiczną (urzędową) i niezależną (prywatną) działalnością pomocową w tej dziedzinie. Urzędy do spraw młodzieży zostały zobowiązane do daleko idącego wspierania inicjatyw organizacji niezależnych działających na rzecz młodzieży<sup>51</sup>. Krytycy tych rozwiązań wskazywali, że preferowanie niezależnych organizacji względem urzędowej (publicznej) pomocy młodzieży opiera się na zasadzie subsydiarności wywiedzionej z tomistycznego prawa naturalnego i w ten sposób konkretna koncepcja religijna została podniesiona do rangi wiążącej normy prawnej, co naruszać ma przepisy konstytucji gwarantujące wolność sumienia i wyznania. Jednak Federalny Sąd Konstytucyjny orzeczeniem z dnia 18 lipca 1967 roku rozstrzygnął o zgodności takiego właśnie rozumienia i praktycznego stosowania zasady subsydiarności z normami wynikającymi z ustawy zasadniczej<sup>52</sup>.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku rozpoczęto proces reformowania systemu usług socjalnych w Niemczech, który dotknął wszystkie organizacje pozarządowe, w tym także wyznaniowe. Generalną strategią władz publicznych stało się postawienie dostawców usług socjalnych pod presją ekonomiczną, wyrażającą się zarówno renegotjowaniem warunków finansowania, jak również wprowadzeniem mechanizmów konkurencji. W wielu obszarach zaczęto wymagać spełniania precyzyjnie określonych kryteriów, ocenianych w kategoriach ilościowych. Zredukowane zostały środki przeznaczone na prowadzenie powierzonych zadań, a ponadto w miejsce negocjacji w zakresie dostarczania usług socjalnych z organizacjami non-profit państwo rozpoczęło otwieranie tej sfery na wolną konkurencję<sup>53</sup>. Wprowadzenie mechanizmów konkurencji jako nowego sposobu zarządzania w polityce społecznej ograniczyło uprzywilejowany status organizacji pozarządowych, wprowadziło współzawodnictwo pomiędzy nimi, a także konieczność konkurowania z podmiotami komercyjnymi. Można zatem powiedzieć, że nastąpiło zmniejszenie znaczenia zasady subsydiarności jako normy legitymizującej szczególnie status sektora pozarządowego w sferze socjalnej<sup>54</sup>.

Trzeba jednak stanowczo podkreślić, że zmiany związane z nowym rozumieniem subsydiarności nie miały nic wspólnego

<sup>51</sup> Por. A. Rauscher, *Verhältnis von Staat und kirchlicher Caritas. Subsidiarität als Leitprinzip*, [w:] N. Glatzel, H. Pompey (red.), *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre*, Freiburg 1991, s. 84-87.

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 87-88.

<sup>53</sup> Por. I. Bode, *A New Agenda for European Charity...*, dz. cyt., s. 216.

<sup>54</sup> Por. J. Merchel, *Związki socjalne...*, dz. cyt., s. 288-289.



z regulacjami dotyczącymi relacji państwo – Kościoły. Były one konsekwencją reformowania systemu opiekuńczego i uderzyły jednakowo w podmioty wyznaniowe i organizacje świeckie. Przytoczone wcześniej dane liczbowe dotyczące Caritas i Diakonii jako pracodawców potwierdzają ich nadal silną pozycję w sferze socjalnej w Niemczech. Zmniejsza się jednak liczba wolontariuszy uzupełniających pracę etatową, spada liczba i wartość darowizn przekazywanych na instytucje kościelne, a ponadto wzrastająca liczba wiernych występujących z Kościoła ma wpływ na obniżenie się kościelnych subsydiów na działalność w obszarze opieki i pomocy społecznej<sup>55</sup>.

### Zakończenie

System rozdziału między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi nie musi oznaczać ograniczenia bądź uniemożliwienia im działalności w sferze społecznej. Omówione powyżej przykłady trzech państw realizujących różne warianty separacji potwierdzają tezę, że w dziedzinie świadczenia usług socjalnych podmioty wyznaniowe są cenionymi partnerami władz publicznych, a ustawodawstwo stwarza odpowiednie warunki współpracy. Jest tak zarówno w systemie separacji czystej (USA), skoordynowanej (Niemcy), jak również wrogiej lub co najmniej niechętnej Kościołom (Francja). Nawet tak sporne kwestie, jak dofinansowywanie działalności podmiotów wyznaniowych ze środków publicznych, znajdują pozytywne rozwiązania, gdyż kluczowe jest uznawanie społecznej użyteczności Kościołów jako realizatorów usług socjalnych. Ich aktywny udział w tej dziedzinie wpisuje się też w postulowany i wdrażany paradygmat wielosektorowości w polityce społecznej.

~•~

TADEUSZ KAMIŃSKI

### **Relacje państwo – Kościół w obszarze usług socjalnych na przykładzie Stanów Zjednoczonych, Francji i Niemiec**

#### **Streszczenie**

Przedmiotem opracowania jest analiza stosunków państwo – Kościół w obszarze realizacji usług socjalnych. Wspólnoty wyznaniowe pełnią istotne funkcje pozareligijne – do nich należy działalność

<sup>55</sup> Zob. I. Bode, *A New Agenda for European Charity...*, dz. cyt., s. 216-217.

socjalna. Możliwości działania w tym zakresie są uwarunkowane przyjętym w danym kraju modelem relacji państwo – Kościół. W artykule omówiono sytuację wyznaniowych dostawców usług socjalnych w trzech państwach, reprezentujących różne warianty systemu separacji: czystej (USA), skoordynowanej (Niemcy) oraz wrogiej (Francja). Przeprowadzone analizy pozwalają na stwierdzenie, że we wszystkich tych przypadkach podmioty wyznaniowe są cenionymi partnerami władz publicznych w dziedzinie świadczenia usług socjalnych. Nawet tak sporne kwestie, jak dofinansowywanie działalności podmiotów wyznaniowych ze środków publicznych znajdują pozytywne rozwiązania, gdyż kluczowe jest uznawanie społecznej użyteczności Kościołów jako realizatorów usług socjalnych. Ich aktywny udział w tej dziedzinie wpisuje się też w postulowany i wdrażany paradygmat wielosektorowości w polityce społecznej.

**Słowa kluczowe:** relacje państwo – Kościół, społeczna użyteczność organizacji kościelnych, podmioty wyznaniowe, usługi socjalne.

TADEUSZ KAMIŃSKI

**Church-State relationship in the field of social services – case studies in the United States, France and Germany**

**Abstract**

Denominational communities are engaged in many important social works. Their activities are necessarily determined by the law of the land regulating the relationship between the state and religious groups. The author describes the situation of religious social services providers in three countries, representing three different systems of separation: pure separation (USA), coordinated separation (Germany) and hostile separation (France). The analysis of these cases indicate that denominational groups in these countries are valuable partners of civil authorities in the provision of social services. Even such contentious issues like subsidies for denominational groups from the public purse can be solved in satisfactory ways, because of the social advantages derived from the work of the churches. Their involvement in this field also fits well with the implementation of the multidisciplinary approach to social issues.

**Keywords:** Church-State relationship, social usefulness of church organisations, denominational subjects, social services.

## **Wpływ polityki i religii na życie społeczno-polityczne w wybranych państwach Afryki Subsaharyjskiej**

Politics and religion and their influence on social and political life in the Sub-Saharan countries

*Degefe Kebede Gemechu*

gemechu.degefe@uwm.edu.pl

Instytut Nauk Politycznych UWM w Olsztynie



Dr hab., wykładowca Instytutu Nauk Politycznych UWM w Olsztynie. Autor monografii *United Nations Peacekeeping Missions in Sub-Saharan Africa: Theory and Practice* (2013) oraz redaktor prac *Współczesny Daleki Wschód w stosunkach międzynarodowych – rywalizacja i mocarstwo* (2008), *Współczesne konflikty międzynarodowe i etniczne* (2009) oraz *Chiny i państwa azjatyckie – karty z historii i wyzwania współczesności* (2010).

**M**edia praktycznie codziennie dostarczają przykładów potwierdzających, że osoby lub instytucje religijne próbują wywierać wpływ na wiele sfer życia politycznego. Zarówno na Bliskim Wschodzie, gdzie obok siebie istnieją judaizm, chrześcijaństwo i islam, jak i w Afryce religia i polityka mają wiele wspólnego ze sobą. Współdziałają one w wielu ważnych, ale też skomplikowanych kwestiach na poziomie lokalnym, krajowym i międzynarodowym. Relacje te dotyczą także zwykłych obywateli, działaczy lub głównych liderów, instytucji prawnych, grup nacisku lub konkurujących między sobą partii politycznych i ideologii. „Sekularyzacja” czy „modernizacja” nie jest w stanie marginalizować lub całkowite wyeliminować religii ze współczesnego świata<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> G. Moyser (red.), *Politics, and religion in the modern world*, New York 1991, s. 2.

## Koncepcja łączenia polityki i religii w Afryce

A.A. Ahmad Naim, analizując relację między religią, dążeniami sekularyzacyjnymi i prawami człowieka, podkreśla ich pełną napięć współzależność. Uważa on, że napięcia mogą zostać przezwyciężone dzięki konceptualnej synergii tych pozornie wykluczających się elementów życia społecznego. Każdy z nich potrzebuje pozostałych dwóch, aby znaleźć dla siebie uzasadnienie i utrzymać znaczenie i ważność własnego kierunku działań. Ponadto każdy z nich powinien przejść wewnętrzną transformację w celu wzmocnienia już istniejącej synergii<sup>2</sup>. A.A. Ahmad Naim podkreśla dynamikę skomplikowanego procesu, który może przyczynić się do indywidualnej wolności i sprawiedliwości społecznej. Co więcej, chociaż uważa, że to, co proponuje, może potencjalnie mieć zastosowanie do różnych kontekstów religijnych i politycznych, przedmiotem jego zainteresowaniem jako muzułmanina są głównie islamskie społeczeństwa. Zachęca do zdecydowanego wzmocnienia wspomnianej synergii w celu legitymizacji praw człowieka i takiego ulokowania religii w życiu publicznym, które dałoby miejsce dla pozytywnych tendencji świeckich w społeczeństwach islamskich. Zdaniem Ahmada Naima próby sprecyzowania teoretycznych ram tego rodzaju przedsięwzięcia mogłyby być użyteczne w społeczeństwach islamskich zarówno w rozwiązaniu konfliktów, jak i w określeniu wzajemnej relacji między instytucjami religijnymi i politycznymi<sup>3</sup>.

Praktyka religijności w Afryce jest bliska koncepcji opisanej przez E. Durkheima. Według niego religia nie wymaga obecności nadprzyrodzonej istoty, ponieważ nie jest ona niczym więcej niż wyrazem zbiorowego życia społecznego. Jednocześnie twierdzi, że boskość jest samym społeczeństwem, a społeczeństwo wyraża samo siebie poprzez działania dla celów, które sobie wyznaczyło. Reprezentacje religijne opisuje francuski socjolog jako kolektywne zjawiska, które wyrażają zbiorową rzeczywistość. Rytuały z kolei mają być drogami działania, które są generowane tylko w powiązanych grupach i służą stymulowaniu i utrzymaniu lub odtworzeniu pewnych stanów umysłowych w tych grupach. Osoby, które tworzą wspólnotę, utrzymują jedność tak długo, jak długo mają wspólny zestaw przekonań i odpowiadających im rytuałów. Siła wiary to poczucie, że zbiorowość

<sup>2</sup> A.A. Ahmad Naim, *The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights: Prospects for Islamic Societies*, "Common Knowledge", issue 1, vol. 11, 2005, s. 56.

<sup>3</sup> Tamże.

inspiruje swych członków<sup>4</sup>. W kontekście powyżej omawianego zagadnienia należy rozpatrywać koncepcję zbiorowości życia społecznego w większości państw afrykańskich, gdzie trudno rozdzielić kategorie religii i polityki.

Wierzenia religijne wyrażają jedność i tożsamość zbiorowości, podczas gdy rytuały są formami działań, które służą do wywoływania, utrzymywania i odnawiania jedności oraz tożsamości grupy społecznej poprzez odnoszenie się do podmiotów sakralnych, które mogą być przedmiotami, zwierzętami, osobami lub ideami. Dodać trzeba, że wspólnota nie toleruje jednostkowych przypadków odrzucania wiary w świętość tych przedmiotów<sup>5</sup>.

W erze postkolonialnej w Afryce można zidentyfikować trzy modele reakcji na zmianę społeczną. Pierwszy, widoczny na całym kontynencie, polega na wykorzystaniu religii do legitymizacji władzy politycznej. Podczas prezydentury Léopolda Sédara Senghora w Senegalu muzułmańscy przywódcy religijni zwani marabutami odgrywali ważną rolę jako pośrednicy między biednym wiejskim ludem a politykami. Wydarzenia z Senegalu sugerują, że zmiany społeczne, które zwiększyły moc i wpływy bractw sufi (takich jak marabuci) zostały sankcjonowane i zaakceptowane przez muzułmańskich przywódców religijnych, podczas gdy te, które były postrzegane jako negatywne dla ich interesów korporacyjnych, zostały odrzucone. Kolejnym przykładem pierwszego modelu było wykorzystanie przywódców religijnych do uzasadnionej teologicznie modernizacji władzy politycznej. Ten proces był najbardziej zaawansowany w Egipcie za rządów Nassera. Podczas swojego 18-letniego panowania Nasser kontynuował polityczne i modernizacyjne programy, podejmując dwa ważne działania.

Pierwszym było mianowanie uczonych religijnych (ulemów), którzy byli nie tylko modernizatorami, ale sympatykami działań Nassera. Drugim był wniosek o fatwę, która miała z punktu widzenia religijnego uzasadnić rządowe programy modernizacyjne. W ten sposób rząd Nassera uruchomił takie programy, jak planowanie rodziny, większe zaangażowanie kobiet w rozwój kraju i inne przedsięwzięcia liberalizujące życie społeczne Egiptu<sup>6</sup>.

Religia była również wykorzystywana do wzmocnienia władzy politycznej i przywództwa po uzyskaniu niepodległości przez kraje

<sup>4</sup> E. Gentile, *Politics as Religion*, Hardcover, 2006, s. 8-9.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> S.S. Nyang, *Religion and Social Change in Contemporary Africa*, [on-line] [http://www.upf.org/resources/speeches-and-articles/4102-ss-nyang-religion-and-social-change-in-contemporary-africa#\\_ednref17](http://www.upf.org/resources/speeches-and-articles/4102-ss-nyang-religion-and-social-change-in-contemporary-africa#_ednref17) [dostęp: 4.07.2017].

afrykańskie. W Afryce Wschodniej i Środkowej chrześcijaństwo i tradycyjne religie afrykańskie odgrywały mniejszą rolę niż islam. Prezydent Kenneth Kaunda z Zambii był afrykańskim przywódcą, który częściej korzystał z wartości chrześcijańskich niż ktokolwiek inny. Starał się skierować społeczeństwo Zambii na ścieżkę rozwoju chrześcijańsko-afrykańskiego i wykorzystał swój autorytet i charyzmę do stworzenia moralnego porządku, który odzwierciedla to, co postrzega się jako najlepsze ze starej Afryki, przy akceptacji wartości zachodnich, ważnych dla nowej Afryki. Prezydent Nyerere z Tanzanii był innym liderem afrykańskim, o którym można powiedzieć, że w jego myśli politycznej obecne jest chrześcijaństwo. Chociaż nie odwoływał się bezpośrednio do Pisma Świętego, aby promować swoje programy ujamaa, jego polityczne i społeczne przemyślenia były w dużym stopniu pod wpływem chrześcijaństwa.

Drugi sposób reagowania to wykorzystanie religii przez grupy, które uważają, że polityczne stosunki w kraju są opresyjne i skorumpowane, a zatem zasługują na całkowitą zmianę. Takie grupy są niezadowolone ze zmian społecznych, które zapoczątkowali zwolennicy modernizacji. Jednym z przejawów tego rodzaju modernizacji były prześladowania przywódców religijnych i likwidowanie ich organizacji.

Dotyczyło to m.in. relacji między prezydentem Nasserem a Ikhwan al-Muslimin (Bractwem Muzułmańskim) w Egipcie, Kaddafim a bractwem Sanusiyya w Libii, an-Numajrim a Krajowym Frontem Islamskim w Sudanie. W latach osiemdziesiątych powstały potężne islamskie i chrześcijańskie ruchy i było to spostrzegane jako zagrożenie dla samego istnienia państwa. W takich sytuacjach konfrontacja między państwem a religią miała zupełnie inny wymiar.

W Republice Południowej Afryki z kolei przywódcy wspólnot religijnych zarówno chrześcijańskich, jak i muzułmańskich bardzo zdecydowanie wystąpili przeciw ideologii apartheidu. Przekonywano organizacje religijne, przede wszystkim Południowoafrykańską Radę Kościołów, Światową Federację Luterską, Światową Radę Kościołów i co ważniejsze, Światowy Sojusz Holenderskiego Kościoła Reformowanego (World Alliance of the Dutch Reformed Church), że apartheid jest „formą grzechu”<sup>7</sup>.

Wspólnoty muzułmańskie, które uznają państwo za podmiot święty tylko gdy jest pod rządami Boga, wezwali niektórych przywódców świeckich państw muzułmańskich do przestrzegania islamskiego

<sup>7</sup> *Religion and the State - Africa* [on-line], <http://science.jrank.org/pages/8043/Religion-State-Africa.html>, [dostęp: 4.05.2017].

porządku. Takie żądanie kończyły się często represjami. W Maroku islamska grupa „Sprawiedliwość i Opieka” została rozwiązana w 1990 roku. Algierscy salafici, którzy chcieli powrotu do pierwotnych ideałów islamskich, znaleźli się pod wielką presją ze strony rządu. Islamski Front Ocalenia (FIS) został zalegalizowany w 1989 roku i wygrał wybory tego samego roku, ale rząd algierski anulował wybory, a większość przywódców FIS zostało aresztowanych. W 1992 organizacja ta została zakazana.

W Egipcie zabójstwo prezydenta Anwara Sadata w 1981 roku przez członka zakazanej radykalnej islamskiej organizacji Talkir Wa-Hijra było bardzo pouczającym doświadczeniem dla wielu afrykańskich polityków, jeśli chodzi o walkę z radykalizmem religijnym<sup>8</sup>.

### Znaczenie religii w życiu społeczeństwa afrykańskiego

Jeden z klasycznych problemów socjologii koncentruje się na roli religii jako rodzaju społecznego kleju lub cementu, który wiąże elementy składowe społeczeństw, a tym samym chroni porządek społeczny. Konserwatywni myśliciele z XIX wieku zwracali uwagę na religię jako podstawowy fundament jakiegokolwiek społeczeństwa lub cywilizacji, a ojcowie założyciele nowoczesnych nauk społecznych, z wyjątkiem Marksa, podkreślali w swoich badaniach wpływ religii na społeczeństwa<sup>9</sup>.

W latach sześćdziesiątych wiele – wydawałoby się zapomnianych – kwestii politycznych i ideologicznych pojawiło się na nowo, w związku z czym zaczęto szukać na nie nowych odpowiedzi. Dotyczyło to takich problemów jak na przykład (1) rola polityki w zakresie pokoju, etniczności, ras, religii, płci, ochrony środowiska, (2) implikacja ogólnoświatowej „modernizacji” gospodarczej w zachodnim stylu, (3) redefinicja pojęcia narodu. Ponadto wiele badań doprowadziło polityków do ponownego przemyślenia założeń dotyczących sekularyzacji w liberalnych demokracjach. W roku 1967 na przykład S.M. Lipset i Stein Rokkan opublikowali wstępne badania dotyczące pochodzenia i rozwoju społecznych schematów leżących u podłoża charakterystycznych struktur zachodnich systemów partyjnych. Badania te pokazały, że religia i inne różnice kulturowe miały zasadnicze znaczenie w tworzeniu systemów partii europejskich nie tylko pod koniec

<sup>8</sup> R. Dreyfuss, *Why London's Muslim Brotherhood killed President Sadat*, "EIR", vol. 8, nr 41, 1981, s. 19.

<sup>9</sup> J. Madeley, *Politics and religion in Western Europe*, [w:] G. Moyser, *Politics and religion in the modern world*, London and New York 1991, s. 28.

XIX wieku, ale przyczyniły się również do kształtowania określonych systemów politycznych w wieku XX<sup>10</sup>.

J. Abbink stwierdza, że od początku 1990 r. w związku z falą demokratyzacji i liberalizacji gospodarki znaczenie religii w życiu Afrykańczyków wzrosło nie tylko w zakresie liczby wierzących, ale także pod względem głębi doświadczeń religijnych i jej powiązań z polityką i sferami publicznymi. Religia staje przed ciągłym wyzwaniem zdefiniowania, jaką rolę odgrywa w życiu społecznym i jaki jest jej status w „modelu państwa świeckiego”.

Większość mieszkańców Afryki nie kwestionuje istnienia szerokiego zakresu powiązań między religią a polityką w życiu publicznym. Zjawisko to doprowadziło do wielu nowych badań, a także szerszego zrozumienia tego, co religia oznacza i jakie są mechanizmy jej działania na świecie oraz w życiu politycznym. Można twierdzić, że ostre dyskusje na temat religii, polityki i sfery publicznej oraz relacji z modelem państwa świeckiego w Afryce świadczą o tętniącym na tym kontynencie życiu religijnym<sup>11</sup>.

**Tab. 1.** Wykaz poparcia dla prawa biblijnego w wybranych państwach Afryki Subsaharyjskiej

<b>Chrześcijanie, którzy faworyzują Biblię jako oficjalne prawo kraju, w procentach</b>	
Zambia	77
Nigeria	70
Ghana	70
Botswana	69
Republika Południowej Afryki	66
Uganda	64
Liberia	63
Mozambik	63
Kenia	57
Gwinea Bissau	57
Etiopia	55
DR Konga	52
Kamerun	52
Czad	45

<sup>10</sup> Tamże, s. 29.

<sup>11</sup> J. Abbink, *Religion and Politics in Africa: The Future of "The Secular"*, "Africa Spectrum", nr 3, 2014, s. 84.



Rwanda	42
Tanzania	39

Źródło: *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-saharan Africa*, Pew Forum on Religion & Public Life/ Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa, s. 19, [on-line] <http://www.pewforum.org/files/2010/04/sub-saharan-africa-full-report.pdf> [dostęp: 4.07.2017].

**Tab. 2.** Wykaz poparcia dla prawa szariatu w wybranych państwach Afryki Subsaharyjskiej

<b>Muzułmanie, którzy faworyzują szariat jako oficjalne prawo kraju, w procentach</b>	
Dżibuti	82
DR Kongo	74
Nigeria	71
Uganda	66
Etiopia	65
Mozambik	65
Kenia	64
Mali	63
Ghana	58
Senegal	55
Kamerun	53
Liberia	52
Czad	47
Gwinea Bissau	47
Tanzania	37

Źródło: *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-saharan Africa*, Pew Forum on Religion & Public Life/ Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa, s. 19, [on-line] <http://www.pewforum.org/files/2010/04/sub-saharan-africa-full-report.pdf> [dostęp: 4.07.2017].

Zdaniem O. Maurice'a współcześni ludzie stają się coraz bardziej świeccy. Jest to zjawisko spowodowane m.in. rozwojem technologii i edukacją. Pośród wielu wykształconych osób nierzadko spotyka się pogląd, że religia jest tylko sposobem na kontrolowanie mas, jak to głosili niektórzy socjologowie i psychologowie. Pogląd taki powoduje wycofywanie się z życia religijnego i negatywne wartościowanie obecności w kościele, modlenia się czy w ogóle istnienia samego

chrześcijaństwa. Może to dotyczyć wszystkich religii, ale ponieważ chrześcijaństwo jest religią dominującą w Afryce, zjawisko to może naruszać pozycję tej religii w całym regionie<sup>12</sup>. Natomiast fundamentalizm jest jednym z największych zagrożeń dla islamu. Grupy takie jak Al Shabaab, Boko Haram, Hamas, Al-Kaida i inni islamscy bojownicy nadal są wielkim niebezpieczeństwem dla obywateli, niezależnie od miejsca ich zamieszkania. Członkowie tych grup nie są autentycznymi muzułmanami. Ataki terrorystyczne skierowane na chrześcijańskie kościoły w Kenii potwierdzają ten fakt i jeśli nie zostaną pohamowane, mogą doprowadzić do wojen religijnych<sup>13</sup>.

### Interakcja religii i polityki a przyzwolenie społeczne

W państwach, gdzie przeprowadzono badania na temat prawa wyrażania swoich poglądów religijnych przez przywódców politycznych, większość społeczeństwa zajmuje postawy przyzwalające. W większości krajów istnieje niewielka różnica między muzułmanami a chrześcijanami w tej kwestii. W prawie każdym kraju przeważa opinia, że ważne jest, aby ich przywódcy polityczni mieli silne przekonania religijne. Jednocześnie większość respondentów w większości badanych krajów twierdzi, że wszystko jest w porządku, jeśli ich przywódcy polityczni wywodzą się z religii innej niż ich własne<sup>14</sup>.

**Tab. 3.** Wykaz zwolenników liderów politycznych z silnymi wierzeniami religijnymi

<b>Akceptacja dla przywództwa politycznego, mającego silne przekonania religijne, w procentach</b>	
Kamerun	86
Rwanda	85
Tanzania	83
Gwinea Bissau	83
Kenia	77
Czad	76
Ghana	72

<sup>12</sup> O. Maurice, *The Challenges Facing Religion in the Contemporary World: The Kenyan Situation*, vol. 4, nr 3, 2014, s. 327.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

Uganda	69
Mozambik	69
Republika Południowej Afryki	67
Senegal	66
Etiopia	63
Nigeria	61
DR Kongo	53
Zambia	53
Mali	50
Liberia	45
Botswana	44
Dżibuti	24

Źródło: *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa* [on-line], <http://www.pewforum.org/files/2010/04/sub-saharan-africa-full-report.pdf> [dostęp: 4.07.2017].

Dane zgromadzone przez ośrodek badań Pew Research Center pokazują, że liczba osób przyznających się do jakichś przekonań religijnych wykazuje w Afryce tendencję wzrostową. W 2010 roku wskaźnik ten wynosił od 69 do 98 procent mieszkańców (w zależności od kraju) wierzących w Boga i kierujących się zasadami biblijnymi lub Koranu. Natomiast dane z 2004 roku (Pew Forum) pokazują, że dziewięć na dziesięć mieszkańców Afryki potwierdza, że religia jest „bardzo ważna” w ich życiu. Praktyki, takie jak ofiary dla duchów i przodków, były uważane za ważne przez około 27 procent wszystkich badanych, co odzwierciedla ciągle znaczenie tak zwanych „tradycyjnych” praktyk religijnych. Uderzające były również dane liczbowe dotyczące poparcia prawa biblijnego lub szariat / Koranu. Przeciętna liczba chrześcijan w krajach afrykańskich, którzy popierali uczynienie Biblii „oficjalnym prawem kraju”, wynosiła 60%. Wśród muzułmanów odpowiadająca im liczba odnoszących się do Koranu wynosiła 63 procent, czyli stanowiła wyraźną większość.

Badanie Pew Forum z 2010 roku potwierdza, że w większości krajów ponad połowa chrześcijan wierzy także w „ewangelię pomyślności”, co oznacza, że sądzą, że Bóg może przyznać im bogactwo i zdrowie, jeśli mają wystarczającą wiarę. Natomiast od 66 do 93 procent osób chciałoby, aby ich przywódcy polityczni mieli silne przekonania religijne, nawet jeśli taka osoba posiada inna wiarę niż ich własna. Wyjątkiem w tej sprawie jest Tanzania, gdzie tylko 35 procent

popiera zaangażowanie przywódców religijnych w politykę. Badanie z 2010 roku również potwierdza, że religia stała się podstawową tożsamością dla większości Afrykanów, być może ponad tożsamością narodową, która jest postrzegana jako bardziej niestabilna.

Potwierdzanie tożsamości przez religię jest teraz tym bardziej istotne, że praktycznie wszystkie wspólnoty religijne w Afryce żyją w warunkach pluralizmu, akceptują inne tradycje religijne, ale także doświadczają pluralizmu w obrębie swojej własnej religii. Ze względu na nieuchronną konieczność różnorodności życia społecznego w warunkach danego państwa aspekt polityczny zyskuje tu na znaczeniu<sup>15</sup>.

Twierdzenia państw, które uważają, że respektują podstawowe prawo do wolności wyznania swoich obywateli mogą wydawać się mylące, jeśli spojrzymy na fakty. Państwa wykorzystują międzynarodowe dokumenty gwarantujące prawa człowieka do posiadania przekonań, a prawo do wolności wiary jest ogólnie uważane za bezwzględne. Jednak narzucone przez państwo ograniczenia dotyczące prawa do praktykowania religii obarczone są wieloma problemami i niejednoznacznością. Jak na przykładzie Stanów Zjednoczonych i w odniesieniu do rządowej neutralności wobec religii pokazał Winnifred Sullivan, „pozorna jednoznaczność na najbardziej ogólnym poziomie ukrywa głębokie zróżnicowanie rzeczywistych regulacji prawnych religii”<sup>16</sup>. Ponadto ogólną kwestię czasu i sposobu, w jaki rządy mogą legalnie ograniczyć praktyki i przekonania religijne, T. Jeremy Gunn opisuje jako „jeden z najbardziej skomplikowanych i słabo zrozumianych obszarów międzynarodowego prawa człowieka”. Zgodnie z prawem międzynarodowym wszelkie ograniczenia muszą być przewidziane przez prawo i muszą odbywać się zgodnie z określonymi zasadami m.in. ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia, moralności lub podstawowych praw i wolności innych osób. A wreszcie w społeczeństwie demokratycznym konieczne jest ograniczenie wąsko interpretowane i proporcjonalne do szkody, której rząd chciałby zapobiec<sup>17</sup>.

Według J.V. van der Westhuizen i C.H. Heynsa, zdecydowana większość krajów afrykańskich akceptuje zaangażowanie państwa w sprawy religijne i bardziej preferuje istnienie państw „wieloreligijnych” aniżeli „świeckich”, kierując się ogólnym przekonaniem, że moralność jest ściśle związana z religią. To prawda, że wraz z rozwojem

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> I.J.R. Hackett, *Regulating Religious Freedom in Africa*, „Emory International Law Review”, vol. 2, nr 25, 2011, s. 863.

<sup>17</sup> Tamże.

demokratyzacji życia społecznego i świadomości praw człowieka przywódcy polityczni coraz więcej podkreślają pluralizm i wolność wyboru. W związku z tym nie chcą naruszać praw obywateli, ingerując przy tym w sprawy religijne, zwłaszcza w zakresie podatków dla instytucji religijnych. Promowanie czujnej kontroli społecznej przez państwa jest jednak nadal najważniejsze i może być spowodowane wieloma warunkowanymi historycznie i kulturowo czynnikami<sup>18</sup>:

- brakiem zróżnicowania instytucji religijnych i politycznych w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich;
- patrymonialnym i paternalistycznym stylem zarządzania, tradycyjnymi stylami władzy;
- wpływami kolonializmu, w szczególności francuskiego systemu „rządzenia bezpośredniego”;
- brakiem rozwoju i niewłaściwą edukacją obywatelską;
- dyslokacją społeczną i moralną w wielu ośrodkach miejskich Afryki, wysokimi wskaźnikami przestępczości, niepewnością gospodarczą, przemocą polityczną i międzynarodowym terroryzmem;
- naciskiem na prawa gospodarcze i społeczne drugiej generacji przez afrykańskie elity „biurokratycznej burżuazji”.
- przeciwstawianiem się dominacji zachodnich instytucji gospodarczych i ich upodobaniu do wolności obywatelskich i politycznych - a także tworzeniem coraz większej sfery działalności państwa - co odwraca uwagę od wolności wyznania;
- niechęcią do uznawania wolności wyznania, ponieważ umożliwiłoby to nowym grupom dostęp do władzy i ograniczonych funduszy państwowych;
- szybkim wzrostem nowych ruchów religijnych w wielu częściach Afryki.

Istnieją różne podejścia do stanowienia prawa, w którym państwo ogłasza otwarte poparcie dla danej religii lub tolerancję wobec niektórych oraz bezwzględny zakaz wobec innych religii. Konstytucja Mauretanii głosi na przykład, że islam jest jedyną i wyłączną religią państwową, a ponadto, że pretendować na stanowisko głowy państwa może tylko muzułmanin. Z kolei preambuła ustawy zasadniczej Malawi deklaruje chrześcijaństwo jako religię państwową i bez wyraźnego ograniczenia wskazuje chrześcijanina jako kandydata do ubiegania się stanowiska prezydenta<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Tamże, s. 860.

<sup>19</sup> K. Quashigah, *Religion and the republican state in Africa*, „African Human Rights Law Journal”, nr 14, 2014, s. 79.

D. Nsereko, ugandyjski prawnik, wymienił trzy kategorie relacji między religią a państwem w Afryce:

- rozdział Kościoła od państwa;
- wyższość religii nad państwem;
- kontrola państwa nad religią.

Sposoby ustanawiania prawa w zakresie religii są rozmaite. Niektóre konstytucje państw Afryki traktują religię priorytetowo, inne w sposób drugorzędny. Istnieją również przypadki wykorzystania religii do celów politycznych. W niektórych państwach konstytucja reguluje rozdział Kościoła od państwa, m.in. w Angoli, Beninie i Etiopii. Konstytucja Angoli w artykule 8 zapewnia jednoznacznie, że:

- republika Angoli będzie państwem świeckim i istnieje rozdział państwa od Kościołów;
- religie są szanowane, a państwo powinno chronić Kościoły oraz przedmioty kultu, pod warunkiem przestrzegania ustawodawstwa państwa.

Również konstytucja Etiopii w artykule 11 wyraźnie:

- zapewnia rozdział państwa od religii;
- nie przewiduje religii państwowej;
- ogłasza, że państwo nie powinno ingerować w sprawy religijne, a religia nie powinna ingerować w sprawy państwa.

Ustawa zasadnicza Beninu idzie jeszcze dalej w kierunku sekularyzmu, zakazując w artykule 156 wszelkich zmian konstytucji, które naruszałyby republikańską formę rządów i świeckość państwa. Konstytucja Ghany w artykule 55 (4) gwarantuje, iż członkostwo w partii politycznej „nie opiera się na etnicznym, religijnym, regionalnym lub jakimkolwiek innym kryterium”, w artykule 56 zakazuje Parlamentowi stanowienia prawa narzucającego wspólny program lub zestaw celów o charakterze religijnym lub politycznym.

Zdaniem D. Nsereko bezwzględne oddzielenie Kościoła od państwa jest w praktyce nieosiągalne, szczególnie w warunkach państw afrykańskich – udział instytucji religijnych w różnych przedsięwzięciach świeckich jest konieczny, aby zaspokoić potrzeby lub uzupełnić braki edukacyjne, medyczne i inne. Należy podkreślić również, iż państwo świeckie w ścisłym znaczeniu nie powinno oznaczać całkowitego wyłączenia religii z powyżej wskazanych obszarów życia społecznego<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Tamże, s. 82-83.

## Tradycyjne wierzenia w Afryce

Pew Research Center ds. Religii i Życia Publicznego przeprowadził bezpośredni wywiad z ponad 25 000 respondentami w ponad 60 językach lub dialektach w 19 krajach Afryki subsaharyjskiej w okresie od grudnia 2008 r. do kwietnia 2009 r. Ponad połowa badanej większości muzułmańskiej w Senegalu (55%) i Mali (52%) wykazuje wysoki poziom wyznawania i praktykowania tradycyjnych afrykańskich rytuałów i wierzeń. Najniższy odsetek tego rodzaju wyznawców znajdujemy wśród chrześcijan z Rwandy, Etiopii, Zambii i Kenii. Religijnie wymieszana Nigeria i głównie muzułmańskie Dżibuti również wykazują relatywnie niski poziom takiego zaangażowania<sup>21</sup>.

Nie ma wyraźnego schematu, według którego można by wskazać, kto – chrześcijanie czy muzułmanie – wykazuje wyższy poziom zaangażowania w afrykańskie religie tradycyjne. W Czadzie, Tanzanii, Liberii i Demokratycznej Republice Konga poziom ten wyższy jest wśród muzułmanów, podczas gdy w Gwinei Bissau, Kamerunie, Ghanie i Kenii – wśród chrześcijan. Natomiast w porównaniu z krajami w Afryce Zachodniej przeważająca część respondentów państw wschodnioafrykańskich osiągnęła mniejszy wynik w tej skali<sup>22</sup>.

Obecna ilość wyznawców tradycyjnych wierzeń i praktyk religijnych nie jest w pełni znana ze względu na fakt, że statystyki dotyczące demografii religijnej w Afryce są niekompletne. Natomiast badanie prowadzone przez *Western Journal of Black Studies* w 2005 roku podaje wyniki demografii religijnej w Afryce przedstawione w poniższej tabeli<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa*, s. 35 [on-line], <http://www.pewforum.org/files/2010/04/sub-saharan-africa-full-report.pdf> [dostęp: 10.06.2017].

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> F. Fonge, *Conceptualizing the Trajectories and Proselytization of Islam in Africa*, "International Journal of Humanities and Social Science", vol. 5, nr 3, 2015, s. 30.

**Tab. 4.** Wykaz tradycyjnych wierzeń i najważniejszych religii w Afryce według regionu

	Rodzime/ tradycyjne wierzenia	Islam	Chrześcijaństwo	Inne	Suma
Afryka Wschodnia	52 114 073	59 091 873	135 194 880	6 058 251	252 459 077
Afryka Środkowa	21 001 056	13 528 373	61 821 241	437 688	96 788 358
Afryka Północna	9 020 093	167 131 245	6 410 368	632 920	183 194 626
Afryka Południowa	14 089 672	871 722	34 202 095	1 087 807	50 251 296
Afryka Zachodnia	41 617 613	130 835 929	66 685 296	1 601 876	240 740 714
Suma	137 842 507	371 459 142	304 313 880	9 818 542	823 434 071
W procentach	16,7%	45,1%	36,9%	1,2%	99,9%

Źródło: F. Fonge, *Conceptualizing the Trajectories and Proselytization of Islam in Africa*, "International Journal of Humanities and Social Science", vol. 5, nr 3, 2015, s. 30.

Religia jest fundamentalnym, być może najważniejszym, elementem w życiu większości Afrykanów. Jednakże jej podstawowe zasady są zbyt często nieznanne cudzoziemcom, którzy w ten sposób stale wprowadzani są w błąd w rozumieniu afrykańskiego światopoglądu i przekonań. Religia wchodzi w każdy aspekt życia Afrykanów i nie może być badana oddzielnie. Badanie jej musi iść w parze z badaniem osób wyznających tę religię. Kiedy mówimy o afrykańskiej tradycyjnej religii, mamy na myśli tubylcze wierzenia religijne i praktyki afrykańskie. Jest to religia, która powstała jako dziedzictwo wiary przodków dzisiejszych Afrykanów, a obecnie praktykowana jest w różnych formach i różnych odcieniach, i w różnej intensywności



przez bardzo dużą liczbę Afrykanów, w tym osób, które twierdzą, że są muzułmanami lub chrześcijanami<sup>24</sup>. J.O. Awolalu opisuje słowo „tradycyjny”, które ma związek z tubylcami, jako to, co jest pierwotne, przekazywane z pokolenia na pokolenie, podtrzymywane i praktykowane przez Afrykanów do dzisiaj. Jest to dziedzictwo z przeszłości, ale traktowane nie jako przeszłość, ale jako to, co łączy przeszłość z teraźniejszością i teraźniejszość z wiecznością. To nie jest „skamielina”, martwa religia przeszłości, lecz jest to religia praktykowana przez żyjących ludzi. Na skutek współczesnych przemian religia tradycyjna nie może pozostać nienaruszona, ale w żadnym razie nie sposób o niej powiedzieć, że jest wymarła. Zwolennicy miejscowej religii są bardzo konserwatywni, przeciwstawili się wpływowi modernizmu z czasów kolonialnych, a także wprowadzeniu islamu, chrześcijaństwa, edukacji zachodniej. Doceniają swoją tradycję, która jest dla nich bardzo ważna. Trzymają się przymierza, które wiąże ich ze sobą.

Celowo mówi się tu o religii, używając liczby pojedynczej. Trzeba pamiętać, że Afryka jest dużym kontynentem, z wieloma narodami, które mają skomplikowane kultury, niezliczone języki i mnóstwo dialektów. Pomimo wszystkich tych różnic istnieje wiele podstawowych podobieństw w systemach religijnych – wszędzie jest koncepcja jakiegoś Boga (określanego różnymi nazwami). Istnieje również wiara w bóstwa lub duchy, jak również kult przodków. Każdy region ma własne lokalne bóstwa, własne święta, własne imię dla Istoty Najwyższej, ale w istocie wzór jest taki sam – istnieje w nim łatwo zauważalna „afrykańskość”. W tej kwestii J.O. Awolalu nie zgadza się z Johnem Mbitim, który mówi o religii w liczbie mnogiej, uważając, że ponieważ jest około tysiąca afrykańskich narodów (plemion), każdy z nich ma swój własny system religijny<sup>25</sup>.

### Podsumowanie

W Afryce religia i polityka mają wiele wspólnego; współdziałają one w wielu ważnych, wieloaspektowych dziedzinach. Te relacje dotyczą także zwykłych obywateli i różnych instytucji państwowych oraz politycznych. Siła religii, będąc częścią poczucia zbiorowości, inspirowała wspólnoty do pewnych działań. Sposób życia społecznego w Afryce należy traktować jako źródło interakcji religii i polityki. Z kolei wierzenia religijne wzmacniają jedność i tożsamość zbiorową.

<sup>24</sup> J.O. Awolalu, *What is African Traditional Religion?*, [w:] „Studies in Comparative Religion”, vol. 10, nr 2, 1976, s. 2.

<sup>25</sup> Tamże.

Religia w Afryce miała ogromne znaczenie podczas ruchów wywoleńczych, m.in. w walce z apartheidem, pokazując społecznościom religijnym, że apartheid jest „formą grzechu”. Religia bywa obecnie wykorzystywana jako narzędzie w walce o przejęcie władzy i zarządzanie państwem zarówno przez wyznawców islamu, jak i chrześcijan. Służy również ustanawianiu prawa czy systemów politycznych umożliwiających spełnienie partykularnych interesów rządzących. Jednak w Afryce istnieje też zjawisko umacniania się świeckich tendencji i stanowienia praw gwarantujących rozdział religii i państwa.

~•~

DEGEFE KEBEDE GEMECHU

### **Wpływ polityki i religii na życie społeczno-polityczne w wybranych państwach Afryki Subsaharyjskiej**

#### **Abstrakt**

Kontynent afrykański cechuje się zróżnicowaniem etnicznym, religijnym oraz politycznym. Niniejszy artykuł dotyczy wzajemnych relacji religii i polityki w kwestiach rozwiązywania problemów społecznych oraz zarządzania państwem. Dotyka również kwestii podejścia do wykorzystywania religii przez państwa, przywódców politycznych oraz organizacje wyznaniowe z zamiarem osiągnięcia określonego celu politycznego i przychylności społecznej. Omawiane problemy dotyczą głównie państw Afryki Subsaharyjskiej, niektóre odnoszą się również do Afryki Północnej. W artykule bierze się pod uwagę kontekst historycznego współlistnienia i różnorodności religijnych oraz politycznych.

**Słowa kluczowe:** Afryka, chrześcijaństwo, islam, polityka, rządy.

DEGEFE KEBEDE GEMECHU

### **Politics and religion and their influence on social and political life in the Sub-Saharan countries**

#### **Abstract**

The present research is focused on the relationship between religion and politics in the selected countries in Sub-Saharan Africa, and their ethnic, religious and political complexity. At certain social and political points religion and politics meet and cooperate; at others, they divert. Religion is sometimes used by political leaders and

denominational groups for their own ends and to gain social support. The problems discussed in this paper concern mainly Sub-Saharan states, though some are relevant in North Africa too. The research takes into account religious and political diversity and its history. It is very difficult to ignore the presence of religion in politics in the public life today.

**Keywords:** Africa, Christianity, Islam, politics, government.

## **Geograficzna sukcesja religii wielkiego stepu**

The geographical succession of the religion in the Great Steppe

*Jarosław Mikołajec*

zaporoz@o2.pl

Politechnika Śląska



Ur. 1959 w Wodzisławiu Śląskim; absolwent Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (geografia) i Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (filozofia); 1996 uzyskał doktorat z filozofii na UJ; wykładowca socjologii, filozofii i demografii w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych Politechniki Śląskiej w Gliwicach; zainteresowania naukowe: socjologia miasta, demografia, teoria systemu światowego, historia myśli społecznej, historiozofia.

*Jan A. Wendt*

jan.wendt@ug.edu.pl.

Uniwersytet Gdański



Prof. nadzw. w Instytucie Geografii Uniwersytetu Gdańskiego; zajmuje się problematyką z zakresu geografii politycznej, geopolityki i geografii turystycznej; członek Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Polskiego Towarzystwa Geopolitycznego, Komitetu Sterującego Komisji Geografii Politycznej IGU; autor lub współautor dziewięciu monografi i ponad 160 recenzowanych artykułów i rozdziałów w monografiach.

Zyjemy w Europie Środkowej, strefie lasów mieszanych, w klimacie umiarkowanym, przejściowym między morskim a lądowym, daleko od Azji Środkowej. Mimo to wydarzenia, które rozgrywały się na Wielkim Stepie, i jego mieszkańcy stale byli obecni w polskiej historii. Już w stanowiskach archeologicznych kultury lużyckiej, na długo przed przybyciem Słowian nad Wisłę i Odrę (XIV-V wiek p.n.e.), znaleziono groty ze strzał scytyjskich, co świadczy o najazdach ówczesnych ludów stepowych na Europę Środkową. Wkroczenie wojsk mongolskich do Polski w 1241 roku, którego kulminacją stanowiła bitwa pod Legnicą, nie było już epizodem, ale istotnym wydarzeniem historycznym. Najazdy mongolskie w XIII wieku powtórzyły się jeszcze dwukrotnie. W połowie tego stulecia, wcześniej od Marco Polo, franciszkański mnich Benedykt Polak dotarł do stolicy imperium mongolskiego, Karakorum. Odkąd w XV wieku część Wielkiego Stepu znalazła się w granicach państwa polsko-litewskiego, relacje z jego ludami stały się integralną częścią polskiej historii.

### Nieznany step

Dzieje Wielkiego Stepu są jednak w Polsce słabo znane. Przykładem takiej ignorancji mogą być nieporozumienia terminologiczne, dotyczące zwłaszcza nazw etnicznych. Wiele nazw etnosów stepowych ma więcej niż jedno znaczenie. „Sarmatyzm” to nie tylko określenie polskiej kultury szlacheckiej okresu monarchii elekcyjnej i związanej z nią ideologii. Termin ten został wzięty od nazwy własnej starożytnych irańskich Sarmatów, koczujących w południowo-wschodniej Europie. Powszechnie jest mylenie Hunów z Węgrami, których okresy osiedlenia się nad środkowym Dunajem, pomimo podobnej nazwy (ang. *Hungary*), dzieli kilkaset lat. Oba etnosy rozdzielało w czasie położone na terenie Kotliny Panońskiej państwo awarskie. Z kolei Awarowie to lud stepowy azjatyckiego pochodzenia. We współczesnym Dagestanie żyje lud kaukaski o tej samej nazwie, niemający nic wspólnego z wczesnośredniowiecznymi Awarami.

Największy jednak zamęt wywołuje nazwa Tatarów. Byli oni jednym z plemion mongolskich, skłóconym z Temudżynem (późniejszym Czyngis-chanem). Po podbojach mongolskich nazwą tą określano różniące się między sobą ludy tureckiej grupy językowej, najczęściej wywodzące się z rozpadu Złotej Ordy. Różnice kulturowe i językowe są wyraźne na przykład między Tatarami kazańskimi a krymskimi. Wiele historycznych wiadomości, jak również etymologicznych hipotez dotyczących ludów stepowych

nosiło cechy fantazji wyrosłej na gruncie skąpych i często niedorzecznych informacji<sup>1</sup>.

### Ludy Wielkiego Stepu

Wielki Step, rozciągający się od Panonii do Mandżurii, jest największym obszarem roślinności trawiastej na Ziemi. Cechuje go zróżnicowanie fizycznogeograficzne – poszczególne jego części znacznie się od siebie różnią pod względem klimatycznym i biologicznym. Jednak pod wieloma względami Wielki Step może być traktowany jako całość. Dotyczy to nie tylko przyrody, ale przede wszystkim kultury i cywilizacji zamieszkujących go ludów. Zasadniczą i wspólną ich cechą był koczowniczy oraz pasterski tryb życia, zdecydowanie odmienny od prowadzonego przez sąsiadujące z koczownikami ludy osiadłe. Stąd stałe ich przeciwstawienie ludom uprawiającym ziemię. Znaczna część historii Starego Świata była, posługując się metaforą biblijną, walką „potomków Kaina i Abla”, ludności uprawiającej ziemię oraz pasterzy.

Przedmiotem niniejszego artykułu są religie wyznawane przez ludy Wielkiego Stepu i historycznie z nim związanej Azji Środkowej, pustynnych oraz górskich obszarów zlewiska Jeziora Aralskiego. Wyznaczając granice badanego obszaru można posłużyć się pojęciami geopolitycznymi. Klasyczny dualizm geopolityczny, występujący w wielu różniących się szczegółami wersjach, przeciwstawia mocarstwa wnętrza Eurazji rywalizującym z nimi mocarstwom morskim. Pierwszą i najbardziej znaną z tych koncepcji było dokonane przez Halforda Mackindera w 1904 roku wyróżnienie Heartlandu, wnętrza Eurazji, cechującego się innymi geopolitycznymi właściwościami niż reszta ziem związanych bardziej z oceanem. Główną właściwość ludności tego regionu stanowiła skłonność do ekspansji, permanentne migracje plemion pasterskich ku obszarom położonym bliżej morza, zamieszkałym przez ludność osiadłą<sup>2</sup>. Używając terminologii geopolitycznej można powiedzieć, że artykuł zajmuje się religiami Heartlandu.

Chodzi przede wszystkim o przestrzenną ewolucję religii, która jest jednym z istotnych elementów historii badanego obszaru. O dziejach euroazjatyckich ludów stepów, w tym o wyznawanych przez nie religiach, zazwyczaj wiemy mniej niż o historii ludów osiadłych. Tak było zawsze, o czym mogą świadczyć wzmianki dawnych historyków i kronikarzy. Zapoznajmy się z niektórymi z nich.

<sup>1</sup> J.A. Wendt, *Skarby kartografii*, Warszawa 2013, s. 35.

<sup>2</sup> L. Moczulski, *Geopolityka. Potęga w czasie i przestrzeni*, Warszawa 1999, s. 108.

Ryc. 1. Obszar „osi” (Pivot) i „serca Ziemi” (Heartlandu) według H. Mackindera (1904 i 1919)



Źródło: N. Megoran, S. Sharapova, Mackinder's „Heartland”: A Help or Hindrance in Understanding Central Asia's International Relations?, [http://www.ca-c.org/journal/2005/journal\\_eng/cac-04/02.megeng.shtml](http://www.ca-c.org/journal/2005/journal_eng/cac-04/02.megeng.shtml)

W *Dziejach* Herodota, greckiego historyka z V wieku p.n.e., fantazja mieszała się z prawdą. Wymienia on między innymi Issedonów, Scytów oraz Kimmerów, stepowych Indoeuropejczyków bliskich etnicznie i językowo Persom, którzy w ciągu średniowiecza ustąpili miejsca plemionom tureckim. Wspomina również obecnych w greckiej mitologii Hiperborejczyków. Wszystkie te ludy, za wyjątkiem ostatnich, miały atakować i wypierać swych sąsiadów<sup>3</sup>. Presja, a także zajmowanie ziemi przez kolejne ludy przypomina dobrze znany z późniejszej historii mechanizm stepowych wędrówek z wnętrza Azji ku jej obrzeżom, zwłaszcza ku Europie. Jeśli Hiperborejczycy to Chińczycy, jak twierdzi Andrzej Piskozub, nie powinno dziwić, że Herodot przypisuje im inne cechy niż pozostałym mieszkańcom tego obszaru<sup>4</sup>.

Żyjący w IV wieku św. Ambroży z Mediolanu w traktacie *De fide* utożsamia operujących na Bałkanach Wizygotów z biblijnym Gogiem – „Gog iste Gothus est”<sup>5</sup>. Z kolei żyjący dwa wieki później rzymski kronikarz Jordanes w swojej *Getica* (*O pochodzeniu i czynach*

<sup>3</sup> Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 278-279.

<sup>4</sup> A. Piskozub, *Eurazja, czyli części świata na wspólnym kontynencie*, „Przegląd Geopolityczny”, nr 4, 2011, s. 12.

<sup>5</sup> A.S. Christensen, *Cassiodorus, Jordanes, and the History of the Goths. Studies in Migration Myth*, Copenhagen 2002, s. 44.

Gotów), powołując się na Józefa Flawiusza, wywodzi Scytów od Magoga<sup>6</sup>. Goci od II wieku aż do najazdu Hunów w IV wieku przebywali na obszarach położonych na północ od Morza Czarnego. Można więc traktować ich również jako ludy stepowe. Gog i Magog symbolizowali w chrześcijaństwie moce piekielne. Pojawiają się oni w 38. rozdziale *Księgi Ezechiela*, a następnie w *Apokalipsie św. Jana* (20,8), gdzie jest napisane: „I wyjdzie, by omamić narody z czterech narożników ziemi, Goga i Magoga, by ich zgromadzić na bój”.

Jeszcze gorzej ocenia Jordanes Hunów: zrodzili się oni ze związku przepędzonych z plemienia Gotów czarownic i duchów, zamieszkujących meockie (nadazowskie) bagna. Byli wątli, karłowaci, szpetni, nie używali języka, tylko kwilili<sup>7</sup>. Brak typowej dla człowieka umiejętności mowy wykluczał Hunów z gatunku ludzkiego. Konsekwencją tego było potraktowanie ich napaści na Europę jako zjawiska nie tyle społecznego czy politycznego, ile wręcz przyrodniczego. Nic dziwnego, że z biegiem czasu słowo „Hun” przestało być nazwą własną. Zaczęto nim określać wszystkich barbarzyńców pochodzących ze wschodu: Awarów, Węgrów, a także wszelkie plemiona tureckie i mongolskie wędrujące stepem ze środka Azji w kierunku Europy.

Świadomość odrębności wnętrza Azji była powszechna. Eurazjatycki wschód jawił się dla Europejczyków, a nawet dla bliższych mu geograficznie mieszkańców Rusi, którzy dopiero w XVI wieku przekroczyli Ural, jako tajemniczy i groźny. Nie zawsze zdawano sobie sprawę z miejsca pochodzenia stepowych najeźdźców. Pierwszy najazd wojsk mongolskich na Ruś, zakończony klęską Rusinów i sprzymierzonych z nimi Połowców w bitwie pod Kalką w 1223 roku, był szokiem dla anonimowego kronikarza nowogrodzkiego. Pisał on o totalnej destrukcji Rusi przez Tatarów, którzy „nie wiadomo, skąd przyszli i gdzie się podzieli”<sup>8</sup>.

Ludy Wielkiego Stepu były świadome swojej odrębności, czego wyrazem może być swoisty mesjanizm, który legitymizował ich władzę nad światem. Zgodnie z nim plemiona pasterskie były moralnie lepsze od uprawiających ziemię. Czyngis-chan twierdził, że niebo upoważniło mieszkańców stepów do podboju ludów osiadłych, które są zdegenerowaną częścią ludzkości.

Spróbujemy podsumować tę krótką charakterystykę Wielkiego Stepu i jego mieszkańców:

<sup>6</sup> E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka, czyli Scytyjska Europa*, Lublin 1984, s. 95.

<sup>7</sup> Tamże, s. 112.

<sup>8</sup> *The Chronicle of Novgorod, 1016-1471*, tłum. R. Michel, N. Forbes, London 1914, s. 64.



- mimo wewnętrznego zróżnicowania od Panonii aż po Mandżurię, step miał wiele cech wspólnych, które odróżniały go od sąsiednich obszarów zamieszkałych przez ludność osiadłą, zajmującą się uprawą ziemi;
- ludy stepowe cechował większy związek z przyrodą, niż miało to miejsce w przypadku społeczności osiadłych; stąd permanentne wędrówki z wnętrza Eurazji ku jej wybrzeżom próbowano tłumaczyć czynnikami naturalnymi, zwłaszcza zmianami klimatycznymi;
- w gospodarce dominowało koczownictwo, co spowodowało, że tradycyjna struktura społeczna związana była z nomadyzmem (jurta, auł, orda, ulus były równocześnie określeniami etnicznymi, społecznymi, geograficznymi, gospodarczymi i wojskowymi);
- powstające państwa (imperia) były silnie militarnie, a jednak efemeryczne, przemieszczały się w przestrzeni wraz z wędrówkami ludów.

W nauce pojawiały się teorie próbujące wyjaśnić odrębność Wielkiego Stepu. O cywilizacji ludów stepowych, najbardziej agresywnej w dziejach, oraz jej wpływie na Słowian Wschodnich pisał polski filozof cywilizacji i historyk Feliks Koneczny:

„Cywilizacja turańska posiada obozową metodę ustroju zbiorowego. Ludy tej cywilizacji gniją, gdy nie wojują. Są to społeczności, zamieniające się czasem w armie, lecz nigdy w społeczeństwa. Cywilizacja ta sięgnęła do wschodniej Słowiańszczyzny i w zupełnej zgodzie z bizantyńskim chrześcijaństwem wytworzyła tam dwie kultury turańsko-słowiańskie: moskiewską i kozacką”<sup>9</sup>.

Sygnalizowany już silny związek populacji stepowych z przyrodą sugeruje również bardziej naturalną interpretację ich migracji. Przykładem takiej teorii jest klasyczny determinizm geograficzny początku XX wieku, reprezentowany przez amerykańskiego geografa Ellswortha Huntingtona (1876-1947)<sup>10</sup>. Czy te dwie interpretacje, tłumaczące odrębności ludów stepowych, które można określić mianem naturalistycznej i kulturowej, wykluczają się wzajemnie, czy też uzupełniają? Czy możliwa jest jakaś inna interpretacja? Dla zrozumienia historii Wielkiego Stepu są to pytania zasadnicze, które w niniejszym artykule mogą być tylko zasygnalizowane.

<sup>9</sup> F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1992, s. 38.

<sup>10</sup> E. Huntington, *The Pulse of Asia, a Journey in Central Asia Illustrating the Geographic Basis of History*, Boston-New York 1907; tenże, *Civilization and Climate*, New Haven 1915.

## Religie Jedwabnego Szlaku

Na tle ogólnej charakterystyki cywilizacji Wielkiego Stepu przedstawimy miejsce religii w dwóch historyczno-geograficznych kontekstach: funkcjonowania Jedwabnego Szlaku łączącego Europę z Dalekim Wschodem, a także dziejów imperium mongolskiego.

Jedwabny Szlak był drogą handlową (ściślej: wiązką dróg) łączącą odległe cywilizacje, która stanowiła równocześnie, używając terminologii teorii Immanuela Wallersteina, system-świat. Jak w innych przypadkach, tak i tu system-świat połączył zależnościami gospodarczymi różne kultury oraz cywilizacje. Nazwa (*Seidenstrasse*), utworzona w 1877 roku przez niemieckiego geografa i podróżnika Ferdinanda von Richthofena, jest raczej przypadkowa, albowiem jedwab nie był ani jedynym, ani nawet głównym towarem, jaki tu przewożono<sup>11</sup>. Na pograniczu islamu i chrześcijaństwa powstało kilka systemów-światów, z których największe znaczenie miały: Morze Śródziemne, Ocean Indyjski (po pojawieniu się na jego wodach na przełomie XV i XVI wieku floty portugalskiej), Jedwabny Szlak.

Ryc. 2. Jedwabny szlak w I wieku n.e.



Źródło: CC BY-SA 3.0 [on-line], <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=721591> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>11</sup> F. Wood, *The Silk Road: Two Thousand Years in the Heart of Asia*, Berkeley 2002, s. 9.

Jedwabny Szlak łączył cywilizacje, których mieszkańcy mieli o sobie mgliste wyobrażenia. Przypominał w tym zakresie inne drogi handlowe, na przykład szlak bursztynowy czy też starożytną drogę morską z Egiptu do krainy Punt. Jako system-świat zespałał elementy kulturowe oraz cywilizacyjne obszarów, które łączył i przez które przebiegał. Można więc powiedzieć, że zasięg jego oddziaływania w sposób bezpośredni lub pośredni obejmował całą Eurazję. Jeśli Jedwabny Szlak istniał od III wieku p.n.e. do XVII wieku n.e., czyli dwa tysiąclecia, jeśli przetrwał tak szybko zmieniające się konfiguracje wędrujących plemion, walczących ze sobą efemerycznych państw, zmieniających się religii, musi to świadczyć o jakiejś niezwyklej sile zapewniającej mu spójność, a także trwałość.

Religie nie są głównym wyróżnikiem systemu-świata; tę rolę pełnią stosunki gospodarcze. Są jednak z nim tak ściśle związane, że bez nich trudno jest zrozumieć mechanizm jego funkcjonowania. Trudno na przykład w analizie „braudelowskiego” Morza Śródziemnego z drugiej połowy XVI wieku abstrahować od faktu, że oddzielało ono świat chrześcijański od muzułmańskiego. To samo można powiedzieć o religiach Jedwabnego Szlaku. „Wędrowały” one wzdłuż dróg wraz z kupcami i towarami. Szlak stanowił narzędzie nie tylko handlu, ale również wymiany idei religijnych, myśli naukowej i filozoficznej, wynalazków, jak również przemieszczania się chorób zakaźnych. W związku z tym przestrzenne konfiguracje religii Jedwabnego Szlaku często się zmieniały. Scharakteryzujemy krótko rolę najważniejszych spośród nich.

**Tengryzm.** Była to pierwotna religia ludów stepowych, zawierająca elementy szamanizmu, animizmu, totemizmu, kultu nieba, ziemi i przodków. Najwyższym bogiem było Wieczne Błękitne Niebo-Tengri. W różnych wersjach tengryzm wyznawali Hunowie, Xiongnu, Protobułgarzy, Turcy, Mongołowie, Węgrzy. Współcześnie, zwłaszcza wśród ludów tureckich Azji Środkowej, Powołża i Syberii, istnieje ruch dążący do odrodzenia tengryzmu, który z istoty rzeczy skonfliktowany jest ze wzmacniającym swoją pozycję islamem. Tengryzm przenosił się wraz z wędrującym etnosem, nie był natomiast religią misyjną. Wraz z najazdami ludów stepowych zawędrował do Europy. Jego ślady można odnaleźć w mitologii węgierskiej, której niektóre terminy zostały, zmieniając znaczenie, zaadaptowane przez chrześcijaństwo.

**Nestorianizm.** Twórca tego heterodoksyjnego odłamu chrześcijaństwa, syryjski mnich Nestoriusz (384-451), był w latach 428-431 patriarchą Konstantynopola. Nestorianizm, który radykalnie oddzielał w Chrystusie Jego naturę boską i ludzką, stanowił jedną z wielu herezji

chrystologicznych późnej starożytności i wczesnego średniowiecza. Nestoriański Chrześcijański Kościół Wschodu powstał w zdominowanym przez zaratusztrianizm imperium Sasanidów, a następnie rozprzerzenił się na wschód – do Chin i Indii. Między IX a XIV wiekiem był największym terytorialnie odłamek chrześcijaństwa, sięgając od Morza Śródziemnego do Oceanu Spokojnego. Wpływy nestoriańskie w Chinach w VIII i IX wieku zostały ograniczone, a następnie wyparte przez buddyzm. Mimo to nestorianizm zaczęły przyjmować plemiona koczowników stepowych. Spośród plemion mongolskich i tureckich wyznawali go Najmanowie, Onguci i Kereici. Ze wschodnim nestorianizmem wiązała się legenda Księdza Jana – władcy zaginionego państwa chrześcijańskiego, potencjalnego sojusznika w walce z islamem. W średniowieczu jego siedzibę umiejscawiano w Etiopii, Indiach bądź Mongolii. Jedną z prób wyjaśnienia tej legendy było utożsamienie go z władcą Karakitanów Yelu Dashim (1087-1143) lub rywalem Czyngis-chana, władcą Kereitów, To'orił Ong Chanem, zmarłym w 1203 roku. Obaj ci władcy plemion stepowych byli nestorianami<sup>12</sup>.

Nestorianizm miał duże znaczenie w imperium Hulagidów, walczącym z egipskimi mamelukami, co znajduje wyraz w interpretacji najazdu hulagidzkiego na Palestynę jako „żółtej” bądź „wschodniej” krucjaty. W końcu jednak, na przełomie XIII i XIV wieku, Hulagidzi przeszli na islam, a sam nestorianizm uległ osłabieniu. Wiele współczesnych kościołów bliskowschodnich ma swą genezę w chrześcijaństwie nestoriańskim, chociaż większość z nich odstąpiła od tego heterodoksyjnego odłamu chrześcijaństwa.

**Zaratusztrianizm.** Jest to stara religia trzech kolejnych imperiów perskich: Achemenidów, Partów i Sasanidów, która panowała aż do podboju muzułmańskiego w VII wieku. Muzułmanie uznawali zaratusztrian, podobnie jak chrześcijan i żydów, za Ludy Księgi, zapewniając im względną tolerancję. Do dziś cieszą się oni w Iranie statusem uznawanej mniejszości religijnej, posiadającej kulturalną autonomię. Zaratusztrianizm był również jedną z dominujących religii na obszarze Jedwabnego Szlaku. W wyniku postępującej islamizacji stopniowo tracił na znaczeniu, a obecnie jest wyznawany przez szczątkową populację w Iranie (świątynia w mieście Jazd). Poza jego granicami zaratusztrian można spotkać w Indiach (Parsowie – potomkowie uciekinierów z Iranu przed muzułmańskim prześladowaniem w VIII wieku), Europie Zachodniej oraz Stanach Zjednoczonych.

<sup>12</sup> M. Dickens, *The Church of the East* [on-line], <http://www.oxuscom.com/ch-of-east.htm> [dostęp: 10.04.2017].

**Manicheizm.** Był religią założoną przez Manesa w III wieku, kontynuującą w wersji heterodoksyjnej wątki zaratusztrianizmu. Manichejczycy głosili skrajny dualizm dobra i zła oraz rozwijali doktrynę gnostyczką, podkreślającą rolę poznania w procesie zbawienia. W IV i V wieku manicheizm rozprzestrzenił się z Persji w kierunku wschodnim – ku Chinom – i zachodnim – ku Europie, gdzie stał się ideologiczną podstawą dualistycznych herezji średniowiecznych. Był jedną z głównych religii Jedwabnego Szlaku. We wschodnim Turkiestanie i Chinach przetrwał do późnego średniowiecza.

**Buddyzm.** Buddyzm jest jedną z religii dharmicznych. Został założony w północnych Indiach przez Siddharthę Gautamę (563-483 p.n.e.). Dość szybko, bo już w czasach cesarza Aśoki (304-232 p.n.e.), rozprzestrzenił się w kierunku północno-zachodnim i dotarł do Jedwabnego Szlaku. Indyjskie imperia buddyjskie Maurjów i Guptów miały duży wpływ na rozwój religii oraz kultury Azji Środkowej. Niemiecki historyk i religioznawca Helmut Uhlig pisał:

„Nawet jeżeli wczesne dzieje buddyzmu pozostają pod wieloma względami niejasne, to jedno jest pewne: bez szlaków handlowych Azji i żywej międzynarodowej wymiany z pewnością nie doszłoby do rozprzestrzeniania się buddyzmu po Azję Środkową, Syberię, Tybet, Mongolię, Chiny, Koreę i Japonię, a w każdym razie na pewno nie nastąpiłoby to tak wcześnie”<sup>13</sup>.

Podczas wyprawy Aleksandra Macedońskiego w Azji Środkowej pozostała duża liczba Greków Baktryjskich, którzy utworzyli własne państwo. Rozpowszechniła się wśród nich nauka Buddy. Grecy – zgodnie z założeniami ideologii politycznej Aleksandra Macedońskiego – tworzyli kulturę syntetyzującą wątki Zachodu i Wschodu<sup>14</sup>. Z punktu widzenia dyfuzji idei jest to kwestia niezwykle interesująca. Historycy od dawna toczyli spory o to, czy buddyzm miał wpływ na kulturę basenu Morza Śródziemnego, zwłaszcza na powstanie stoicyzmu. Chronologicznie wpływ taki był możliwy, bowiem wystąpienie Buddy o około 200 lat poprzedza pojawienie się najstarszych wersji stoicyzmu. W czasach hellenistycznych Aśoka nawiązał stosunki dyplomatyczne z syryjskimi Seleucydami oraz egipskimi Ptolemeuszami. W ten sposób idee buddyjskie dotarły nad Morze Śródziemne, jednak bez większych konsekwencji ideologicznych oraz religijnych. Jak się okazało, zetknięcie się kultury (a więc również religii i filozofii)

<sup>13</sup> H. Uhlig, *Jedwabny Szlak. Kultury antyku między Chinami a Rzymem*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1996, s. 99.

<sup>14</sup> S. Kalita, *Grecy w Baktrii i w Indiach. Wybrane problemy ich historii*, Kraków 2005.

greckiej i indyjskiej mogło mieć charakter obustronny oraz wystąpić także na północno-zachodnim pograniczu Indii.

**Islam.** Religia ta została założona przez Muhammada (570-632) w zachodniej części Półwyspu Arabskiego. W VII i VIII wieku w wyniku gwałtownych podbojów rozprzestrzeniła się na olbrzymich obszarach od Oceanu Atlantyckiego po granice Indii i Chin. W VII i pierwszej połowie VIII wieku dokonano podboju Persji i Azji Środkowej. W bitwie nad rzeką Tałas w 751 roku wojska muzułmańskie rozgromiły Chińczyków. Skutkiem tego zakończył się okres dominacji chińskiej w dorzeczu Amu-darii i Syr-darii. Z czasem na obszarach tych najważniejszą religią stał się islam. Pojawienie się muzułmanów oznaczało kres tolerancji religijnej i stopniową islamizację. Przez dłuższy okres w morzu islamu pozostawały kurczące się stopniowo wyspy religii Ludów Księgi: chrześcijan, żydów, zaratusztrian. Buddyzm całkowicie ustąpił z zachodniej i środkowej części Jedwabnego Szlaku.

Jednak ekspansja islamu w kierunku Chin została zatrzymana. Wschodnią granicą obszarów muzułmańskich stała się zachodnia granica religii dharmicznych, a także tradycyjnych religii chińskich. Azja Południowa oraz Wschodnia nie zostały (poza niektórymi regionami Indii i Archipelagiem Sundajskim) zislamizowane.

**Judaizm.** Wyznawcy judaizmu obecni byli na obszarze Jedwabnego Szlaku już w starożytności. Na szczególną uwagę zasługuje Chazaria, państwo żydowskie nad dolną Wołgą istniejące we wczesnym średniowieczu, które szczyt swojego rozkwitu osiągnęło w VIII i IX wieku. Chazaria była pluralistyczna i tolerancyjna religijnie, jej mieszkańcy wyznawali tengryzm, chrześcijaństwo, judaizm, islam, a także inne religie. Ibn Rusta, perski podróżnik z X wieku, opisuje anegdotyczny przypadek jednego z władców chazarskich, który wyznawał wszystkie trzy monoteizmy, co pozwalało mu na cotygodniowe obchodzenie „długiego weekendu” religijnego. W piątek modlił się i świętował jako muzułmanin, w sobotę jako wyznawca religii mojżeszowej, a w niedzielę jako chrześcijanin<sup>15</sup>.

Historycy różnie interpretują rolę religii żydowskiej w Chazarii. Jedni wskazują na nadzwyczajne znaczenie judaizmu w tym państwie, inni twierdzą, że konwersja Chazarów na judaizm to mit<sup>16</sup>. Chazaria pod względem religijnym była tak niezwykła, że doczekała się różnych interpretacji, a zarazem ocen etycznych. Rosyjscy nacjonałiści patrzyli

<sup>15</sup> J.B. Bury, *History of the Eastern Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil: AD 802-867*, New York 2008, s. 408.

<sup>16</sup> S. Stampfer, *Did the Khazars Convert to Judaism?*, „Jewish Social Studies: History, Culture, Society”, nr 19, 2013, s. 1-72.

na nią wrogo, czego przyczyną był zarówno chazarski judaizm, jak i nieprzyjazne stosunki tego państwa z Rusią Kijowską<sup>17</sup>.

Wspólne rysy religii, które dominowały na Jedwabnym Szlaku, były następujące:

- zróżnicowanie i różne pochodzenie (obok abrahamicznych monoteizmów można tu odnaleźć religie dharmiczne i pierwotne, obok religii misjonarskich – niemisjonarskie, obok związanych z określonymi ludami – uniwersalne);
- dyfuzja wzdłuż dróg handlowych, co powodowało, że ich przestrzenne konfiguracje ulegały nieustannej zmianie;
- najczęściej pokojowe (choć nie zawsze) współistnienie;
- ograniczenie geograficznej zmienności religii (jednak nie całkowity zanik) na obszarach opanowanych przez islam.

### **Zmiany przestrzenne religii w okresie rozkwitu i upadku imperium mongolskiego**

Imperium mongolskie, podobnie jak Jedwabny Szlak (którego większość przebiegała w obrębie jego granic), było wieloreligijne. Jednak w przeciwieństwie do Jedwabnego Szlaku nie stanowiło gospodarczego systemu-świata, ale organizm polityczny, posługując się terminologią wallersteinowską, imperium-świat. Największą powierzchnię osiągnęło w drugiej połowie XIII wieku, już po śmierci Czyngis-chana, która nastąpiła w 1227 roku, a wkrótce potem się rozpadło. Zajmując obszar 33 mln km<sup>2</sup>, było drugim pod względem powierzchni mocarstwem w dziejach po imperium brytyjskim, a pierwszym biorąc pod uwagę zwarte terytorium. Mimo swojej wielkości stanowiło krótkotrwały organizm polityczny, pod tym względem typowe państwo Eurazji Środkowej.

Z dziejami państwa mongolskiego związane są losy religii zamieszkujących go ludów. Ukształtowanie się imperium, a następnie powstanie nowych państw na skutek jego rozpadu zmieniły ich strukturę przestrzenną. Czy jest dziełem przypadku, że Wielki Step, jako swoista przyrodnicza i cywilizacyjna jedność, „umarł” wraz z ekspansją na jego terytorium wielkich religii z otaczających go obszarów?

Do upadku imperium mongolskiego przyczyniła się, jak w wielu innych podobnych przypadkach, sama jego wielkość. Mongołowie, podbijając ludy osiadłe, z biegiem czasu przejmowali ich religię, kulturę, sposób gospodarowania. Stawali się coraz

<sup>17</sup> L. Gumilow, *Od Rusi do Rosji. Szkice z historii etnicznej*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 1996, s. 29-42.

bliżsi miejscowej ludności, zamieszkującej poszczególne części wieloetnicznego mocarstwa, a Mongolia pozostawała jedynie symbolicznym centrum, z którym kontakt uległ zerwaniu. Islamizacja na Zachodzie była zjawiskiem równoległym do sinizacji na Wschodzie. Mongołowie, różnicując się kulturowo i cywilizacyjnie, nie mogli już stanowić jednego organizmu politycznego. Jest rzeczą znaną, że w tym zróżnicowaniu zasadniczą rolę odegrały religie. Na początku tolerancja religijna zespalała olbrzymie państwo; później jednak miejscowe religie stały się czynnikami odśrodkowymi w poszczególnych jego częściach.

Wraz z wyczerpaniem się możliwości ekspansji Wielkiego Stepu w jego kierunku podążyły religie otaczających go obszarów: islam, buddyzm, chrześcijaństwo.

**Islam.** W Transoksanii był religią dominująca już od VIII wieku. Bułgaria Wołgo-Kamska została zislamizowana w IX wieku, jeszcze zanim Ruś Kijowska przyjęła chrześcijaństwo. Po upadku imperium mongolskiego wiele ludów stepowych z wrogów islamu stało się jego wyznawcami. Rozprzestrzeniając się na Powołżu, północnym Kaukazie oraz stepach nadkaspjskich islam stał się dominującą religią Złotej Ordy. Dominacja islamu w Azji Zachodniej została przypieczętowana bitwą pod Ajn Dżalut w 1260 roku, kiedy to mamelucy pokonali wojska Hulagidów, a także upadkiem państw krzyżowców na wybrzeżu Lewantu.

**Buddyzm tybetański.** Umocnienie się buddyzmu tybetańskiego w Mongolii nastąpiło jeszcze za panowania Kubilaja, wnuka Czyngis-chana, piątego wielkiego chana i założyciela chińskiej dynastii Yuan. Odtąd religia ta stała się narodowym wyznaniem wszystkich odłamów Mongołów (Chałchów, Buriatów, Ojratów, Dagurów). Znamienne jest, że ostatnia ekspansja ludów stepowych z wnętrza Azji na zachód była dziełem Kałmuków, odłamu Ojratów. Osiedli w XVII wieku na zachód od dolnej Wołgi Kałmucy są jedynym rdzennie buddyjskim ludem Europy.

**Chrześcijaństwo.** W historii miały miejsce dwie wielkie ekspansje chrześcijaństwa w kierunku Wielkiego Stepu. Obie dzieliło ponad 1000 lat. Pierwszą z nich było wspomniane już rozprzestrzenienie się nestorianizmu w kierunku Chin w średniowieczu. Druga to ekspansja prawosławia w północnej Azji wraz z rozwojem terytorialnym państwa rosyjskiego. Rosja osiągnęła wybrzeża Pacyfiku wcześniej niż Bałtyku i Morza Czarnego. Położony nad Pacyfikiem Ochock założono ponad pół wieku wcześniej niż Sankt Petersburg nad Bałtykiem (odpowiednio lata 1647 i 1703). Prawosławie podążało na wschód wraz z wojskami rosyjskimi i administracją carską. W rezultacie Azja Północna (Syberia) stała się chrześcijańska.



Te dwa przypadki nie wyczerpują w całości procesu chrystianizacji Azji Środkowej i Wschodniej. Już w XIII wieku powstała katolicka metropolia w Pekinie, która przetrwała do czasów dynastii Ming, jednak zasadniczo misje katolickie i protestanckie pojawiły się w krajach wschodnioazjatyckich w czasach nowożytnych<sup>18</sup>. Religiami, które zanikły bądź straciły znaczenie kosztem trzech wyżej wymienionych (islam, buddyzmu tybetańskiego i prawosławia), okazały się: zaratusztrianizm, manicheizm, tengryzm, chrześcijaństwo nestoriańskie. Były one swoiste dla Wielkiego Stepu i Azji Środkowej. Można je było odnaleźć na każdym odcinku Jedwabnego Szlaku i w przeciwieństwie do religii, przez które zostały wyparte, nie miały swoich centrów poza omawianym obszarem. Wraz z tymi religiami zniknęła kulturowa różnorodność oraz odrębność Wielkiego Stepu.

### Zakończenie

Współcześnie koczowniczy tryb życia prowadzi 30-40 mln ludzi, co stanowi zaledwie 4-6 promila ogółu ludności Ziemi<sup>19</sup>. Nie ma już Wielkiego Stepu w znaczeniu historycznym, a w znacznej mierze również fizycznogeograficznym. W XX wieku znaczna jego część (stepy nadczarnomorskie, północnokaukaskie, powołańskie, zachodniosyberyjskie i mandżurskie) została zaorana. Był to cios dla gospodarki dominującej w stepie, a także dla stylu życia jego mieszkańców. Zmiana krajobrazu oraz sposobu użytkowania ziemi zmieniła wszystko. Ziściła się odwrotność marzeń Attyli i mongolskich chanów: to nie obszary uprawne zmieniły się w pełne nomadów i ich zwierząt stepy, ale stepy zostały zajęte przez rolników. Odwieczna rywalizacja zamieszkiwanego przez koczowników wnętrza Eurazji ze społecznościami rolniczymi skończyła się klęską tych pierwszych. Uprawiający ziemię Kain pokonał pasterza Abla.

~•~

JAROSŁAW MIKOŁAJEC, JAN A. WENDT

### Geograficzna sukcesja religii Wielkiego Stepu

#### Streszczenie

Tematem artykułu jest przestrzenna ewolucja religii Wielkiego Stepu i Azji Środkowej. Jako perspektywę historyczną analizy

<sup>18</sup> W. Kluj, *Ewangelizacja Chin*, „Misyjne Drogi”, t. 102, nr 6, 2003.

<sup>19</sup> *Nomads – the Facts*, „New Internationalist Magazine” [on-line], <https://new-int.org/features/1995/04/05/facts/> [dostęp: 10.04.2017].

badawczej przyjęto Jedwabny Szlak i XIII-wieczne imperium mongolskie. Obszary wnętrza Azji, przez które przebiegał Jedwabny Szlak, cechowała różnorodność religijna oraz tolerancja. Wraz z rozpadem imperium mongolskiego tradycyjne religie zostały stopniowo zastąpione religiami uniwersalnymi, które powstały poza badanym obszarem: islamem, buddyzmem tybetańskim, prawosławiem. W państwach związanych z Wielkim Stepem i tradycją koczowniczą pojawiają się współcześnie ruchy odnowy starych religii, takich jak tengryzm i zaratustrianizm. Nie mają one jednak większego znaczenia politycznego.

**Słowa kluczowe:** buddyzm tybetański, Jedwabny Szlak, nestorianizm, nomadyzm, tengryzm, Wielki Step.

JAROSŁAW MIKOŁAJEC, JAN A. WENDT

### **The geographical succession of the religion in the Great Steppe**

#### **Abstract**

The subject of this article is the spatial evolution of the religion in the Great Steppe and the Central Asia. The research is focused on history of the Silk Road and the Mongol Empire in the 13th century. The interior of Asia was characterized by great religious diversity and tolerance. With the disintegration of the Mongol Empire, traditional religions have been gradually replaced by the universal ones that had emerged outside the studied area: Islam, Tibetan Buddhism and Orthodoxy. There has been a revival of some old religions like Tengrism and Zoroastrianism in states with some nomadic tradition around the former Silk Road, but they are not of much political significance.

**Keywords:** Great Steppe, Silk Road, nomadism, Tengrism, Nestorianism, Tibetan Buddhism.

## **Chrześcijańska nauka społeczna a modele polityki społeczno-gospodarczej**

Christian Social Teaching and models of socio-economic policy

*Bronisław Bombała*

bronislaw.bombała@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Dr Bronisław Bombała, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania naukowe: personalistyczno-fenomenologiczne ujęcie organizacji, zarządzania i przywództwa; transdyscyplinarne badania organizacji, zarządzania i przywództwa; etyczne aspekty życia w świecie organizacji.

Poszukiwanie optymalnego, z punktu widzenia zintegrowanego rozwoju, modelu społeczno-gospodarczego trwa od początków systemu kapitalistycznego i jego teoretycznych podstaw sformułowanych przez Adama Smitha. Z analizy porównawczej modeli gospodarczych wynika, że opierają się one na różnych systemach wartości. Model kapitalistyczny ukształtowany został na bazie indywidualizmu, wolnego rynku oraz prawa własności. Konkurujący z nim model socjalistyczny (komunistyczny) tworzono na kolektywnej (państwowej) własności, a także centralistycznie sterowanej gospodarce. W literaturze przedmiotu dotyczącej modeli współczesnej gospodarki rynkowej wyróżnia się następujące ich rodzaje: anglosaski, nadreński, skandynawski, japoński. Te dwa ostatnie mają wiele elementów wspólnych i dlatego często stosowany jest podział na dwa modele – anglosaski i nadreński (korporatystyczny). Model anglosaski stanowi

współczesną kontynuację klasycznego modelu kapitalistycznego, natomiast model korporatystyczny opiera swoje funkcjonowanie na systemie wartości, opracowanym przez katolicką naukę społeczną. Oferuje ona bowiem pragmatyczny i humanistyczny system zasad, na który składają się: personalizm, solidaryzm, pomocniczość, uczestnictwo, organiczna koncepcja życia gospodarczego, dobro wspólne.

W artykule dokona się analizy porównawczej głównych modeli gospodarczych – anglosaskiego i nadreńskiego – w aspekcie ich spójności ontologiczno-ontycznej, tj. tworzenia warunków zapewniających integralny rozwój osoby ludzkiej. Wątkiem przewodnim analizy będzie kwestia, jaki model gospodarczy zapewnia utrzymanie spójności ontologiczno-ontycznej polityki społeczno-gospodarczej i może być uznany za wzorcowy.

W celu pogłębienia analizy zastosowane zostanie ujęcie hermeneutyczne<sup>1</sup> i fenomenologiczne, tj. soczewka fenomenologiczna<sup>2</sup>. Skupiając to, co ontologiczne, oraz to, co ontyczne (w sensie Heideggerowskim), pozwala ona na dokładne ujęcie problemu poddanego analizie – „wejrzenie” (wgląd, refleksję, rozważę, męstwo) z perspektywy filozoficznej (ontologicznej) oraz z perspektywy nauk szczegółowych (ontycznej). Spójność ontologiczno-ontyczna jawi się jako podstawowa dyrektywa proponowanej metamedy<sup>3</sup>. Dyrektywa jest natomiast analogią do Aarona Antonovsky’ego „poczucia koherencji” (*sens of coherence*), kluczowego pojęcia jego salutogenetycznej koncepcji<sup>4</sup>. Na poczucie koherencji składają się trzy wymiary: poczucie zrozumiałości (*comprehensibility*), poczucie sterowalności (*manageability*) oraz poczucie sensowności (*meaningfulness*). Dla zapewnienia wysokiej efektywności systemu gospodarczego i realizacji zasady sprawiedliwości konieczna jest spójność (zrozumiałość, sterowalność, sensowność) pomiędzy polityką gospodarczo-społeczną a oczekiwaniami społecznymi.

## 1. Geneza chrześcijańskiej myśli społecznej

W wieku XIX pojawiły się opracowania, które stanowią podstawę chrześcijańskiej myśli społecznej. Prekursorzy tej nauki pojawili się zarówno w Europie Wschodniej, jak i Zachodniej. Należy do nich

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

<sup>2</sup> B. Bombała, *Fenomenologia zarządzania. Przywództwo*, Warszawa 2010.

<sup>3</sup> B. Bombała, *Prakseologia fenomenologiczna, „Zagadnienia Naukoznawstwa”*, nr 2, 2014, s. 117.

<sup>4</sup> A. Antonovsky, *Unraveling the Mystery of Health – How People Manage Stress and Stay Well*, San Francisco 1987.

rosyjski filozof Włodzimierz Sołowjow, który twierdził, iż wyrugowanie etyki z ekonomii jest rażącym uproszczeniem aktywności gospodarczej człowieka:

„O ile swobodna gra procesów chemicznych może odbywać się tylko w trupie, zaś w żywym ciele procesy te są powiązane i określone celami organicznymi, takż swobodna gra czynników i praw ekonomicznych jest możliwa jedynie w społeczeństwie martwym i rozkładającym się, natomiast w żywym i mającym przyszłość elementy gospodarcze są powiązane oraz określone celami etycznymi. Głoszenie tu «laissez faire, laissez passer» oznacza mówienie społeczeństwu: umrzyj i rozkładaj się!”<sup>5</sup>.

Sołowjow uważał, iż dla człowieka przyjmującego etyczny punkt widzenia naturalnym jest dążenie do pomocy bliźnim i z bliźnimi: „Muszę pomóc im razem z innymi”. Dobro wspólne, a także godność osoby ludzkiej stają się w jego ujęciu celem aktywności gospodarczej.

Ten sposób widzenia roli człowieka w świecie jest charakterystyczną cechą personalizmu rosyjskiego. Mikołaj Bierdiajew uważał, że jedynie chrześcijaństwo przynosi pełną koncepcję osoby ludzkiej. Podkreślał przy tym unikalność człowieka:

„Świat cały nic nie znaczy w porównaniu z osobą człowieka, z jego niepowtarzalnym obliczem i losem. [...] Tajemnica istnienia osoby tkwi w jej absolutnej niepowtarzalności, jedyności, w jej nieporównywalności z niczym innym”<sup>6</sup>.

Chrześcijańską wizję osoby rozwinął Semen Frank:

„Chrześcijaństwo jest religią personalistyczną i antropologiczną, w nim bowiem człowiek po raz pierwszy odnajduje siebie, znajduje schronienie i oparcie dla tego, co stanowi jego niewypowiedzianą istotę, która nie znajduje oparcia w tym świecie, a postawiona wobec rozumu i racjonalistycznej zasady moralnej natrafia jedynie na niewyrozumiałego, niewrażliwego, bezlitosnego sędziego”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> W.S. Solovjov, *Socinienija v dvuch tomach*, t. 1, Moskwa 1988, s. 408.

<sup>6</sup> M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 17-20.

<sup>7</sup> Cyt. [za:] T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 20.

Personalisci rosyjscy podkreślają, że metody nauk przyrodniczych są nieprzydatne do poznania i zrozumienia osoby ludzkiej. Człowiek jest nieustannie zagrożony sprowadzeniem do rangi rzeczy – uprzedmiotowieniem. Jednak jako osoba sięga nieskończoności, wymyka się ramom społeczeństwa i świata, ogarniając je swym twórczym geniuszem. „Osoba nie jest jednak częścią uniwersum, to uniwersum jest częścią osoby, jej jakością”<sup>8</sup>. Ponadto natura ludzka jest wspólna wszystkim ludziom. Natomiast każda osoba jawi się jako niepowtarzalna, do końca nieokreślona i nieustannie twórcza. Osoba oznacza stawanie się poprzez akty twórcze.

Personalizm rosyjski jest wspólnotowy:

„Wiemy, że nie istnieją jednostki w stanie izolacji, nie mogą się więc doskonalić w tym stanie [...], lecz wspólnie z człowiekiem zbiorowym (czyli społeczeństwem) i nieodłącznie od niego”<sup>9</sup>.

Człowiek może stać się „ja” tylko wtedy, gdy jest złączony z „ty”: *tu es – ergo sum* (ty jesteś, a więc ja jestem). Charakterystyczne jest rozpatrywanie społeczeństwa na sposób „osobowy”, jako żywego organizmu. Ludzkość jawi się jako jeden konkretny organizm, z takiego samego tytułu jak jednostka: „Jakkolwiek by było, trzeba utrzymywać takie relacje ze społeczeństwem, jak z istotą naprawdę żyjącą; ta relacja jest formą miłości”<sup>10</sup>. Podkreśla się jednocześnie absolutną wartość osoby:

„Społeczeństwo, które nie uznaje wagi osoby i w którym jednostkę traktuje się jako posiadającą względną wartość narzędzia dla osiągnięcia celów politycznych i kulturalnych [...], nie może być ideałem społeczeństwa ludzkiego”<sup>11</sup>.

Myśliciele rosyjscy wzywają do odpowiedzialnego przeobrażania świata. Twórcza działalność człowieka stanowi dopełnienie Bożego dzieła stworzenia. Czyn ma jednak zostać poprzedzony kontemplacją – przeobrażaniem siebie, a następnie przeobrażaniem ślepych sił natury w instrumenty służące ludzkości. W filozofii rosyjskiej idea przeobrażania świata przez człowieka łączy się bowiem ściśle z jego duchowym doskonaleniem.

W Europie Zachodniej pojawiła się nie tylko refleksja etyczna nad ekonomią, ale również programy dotyczące tzw. kwestii społecznej.

<sup>8</sup> M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>9</sup> T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>10</sup> Tamże, s. 131.

<sup>11</sup> Tamże, s. 133.

W katolickiej nauce społecznej zarysowały się dwa odłamy: indywidualistyczno-liberalny, odwołujący się do poczucia moralnego warstw posiadających, oraz interwencyjno-społeczny, dążący do reform na drodze interwencji państwa<sup>12</sup>. Pierwszy nurt reprezentuje Frédéric Le Play (1806-1882) i francuska szkoła pokoju społecznego, która dokonała analizy konfliktów społecznych spowodowanych przez liberalizm<sup>13</sup>. Le Play uważał, iż reformy społeczne powinny opierać się na prawie naturalnym i chrześcijańskich wartościach etycznych. Ich podstawą są następujące instytucje społeczne<sup>14</sup>:

- 1° religia jako powszechny czynnik postępu społecznego;
- 2° własność, będąca podstawą wolności człowieka; daje mu ona możliwość podejmowania inicjatywy gospodarczej i zapewnia niezależność osobistą;
- 3° rodzina, stanowiąca podstawę społeczeństwa;
- 4° przedsiębiorstwo oparte na więzi wspólnotowej, uwzględniające następujące zasady:
  - stałość umów między pracodawcą i pracownikiem (zapewniająca stabilizację stosunków w przedsiębiorstwie) oraz stałość rodziny związanej z danym przedsiębiorstwem;
  - uzgadnianie stawek płac między przedstawicielami pracodawców i pracobiorców;
  - stworzenie warunków pozwalających pracownikom na uzyskanie własności.

Le Play był zwolennikiem uwłaszczenia robotników, którzy powinni mieć prawo do suwerennego dysponowania wynikami swojej pracy. Własność, w jego przekonaniu, miała stanowić podstawę bytu rodziny, zapewniając jej niezależność i ciągłość dzięki temu, że może przechodzić z pokolenia na pokolenie. Obok rodzinnej formy własności Le Play wyróżniał własność gminną (komunalną), wspólną dla wszystkich mieszkańców gminy, oraz przedsiębiorstw przemysłowych (własność patronalną). Wszystkie formy własności Le Play pojmował wspólnotowo. Tak jak własność rodzinna służy rodzinie, a własność gminna gminie, tak własność patronalna ma charakter społeczny i służy wspólnocie<sup>15</sup>.

Twórcą kierunku interwencyjno-społecznego był biskup Moguncji Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Stwierdził on, iż głoszona przez liberałów rzekoma wolność pracy jest w istocie obłudą,

<sup>12</sup> Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 51.

<sup>13</sup> J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 209.

<sup>14</sup> Tamże, s. 210-212.

<sup>15</sup> Tamże, s. 211.

gdyż w gospodarce wolnorynkowej robotnik pozostaje w całkowitej zależności od przedsiębiorcy. Dlatego przeciwstawił demokracji liberalnej demokrację stanową, w której zrzeszenia stanowo-zawodowe stanowią przeciwwagę dla centralizmu państwowego, stając się jednocześnie trwałym czynnikiem ładu społecznego<sup>16</sup>. Opracował też realny program humanizacji pracy, który zawierał następujące postulaty<sup>17</sup>:

- ustalenie wysokości płacy na poziomie odpowiadającym istotnej wartości pracy,
- zmniejszenie maksymalnego czasu pracy do 10-11 godzin (z 14-16 godzin),
- zakaz pracy w niedziele i święta,
- likwidacja zakładów przemysłowych, w których praca jest szkodliwa dla zdrowia,
- nałożenie na pracodawców obowiązku odszkodowania za wypadki przy pracy,
- tworzenie i popieranie robotniczych związków zawodowych,
- ustanowienie inspekcji pracy.

Równie ważny w programie Kettelera był problem własności. Biskup Moguncji twierdził, iż własność w ujęciu chrześcijańskim, której źródło stanowi prawo naturalne, jest słuszna. Natomiast liberalna koncepcja własności, pozbawiona funkcji społecznej, godzi w prawo naturalne<sup>18</sup>.

## 2. Nauczanie społeczne Magisterium Kościoła

Początek katolickiej nauce społecznej dał papież Leon XIII. Jego znaczenie polega na określeniu teologicznych i filozoficznych podstaw chrześcijańskiej koncepcji życia społeczno-gospodarczego. W encyklice *Sapientiae christianae* z 1890 roku pisał:

„Obywatelskie społeczeństwo, które by się starało stworzyć doczesny dobrobyt i wszystko, co życie może uczynić pięknym i miłym, a które by w administracji i wszystkich sprawach publicznych pomijało Boga i nie uwzględniało praw moralnych nadanych przez Boga: takie społeczeństwo z pewnością nie odpowiedziałoby swemu przeznaczeniu i byłoby tylko na zewnątrz pozornie, ale nie w rzeczywistości i prawdzie, prawnie istniejącym związkiem społecznym” (SCh, nr 2).

<sup>16</sup> Tamże, s. 224.

<sup>17</sup> J. Majka, *Katolicka nauka...*, dz. cyt., s. 228.

<sup>18</sup> Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej...*, dz. cyt., s. 56.



Przełomowe znaczenie dla chrześcijańskiej nauki społecznej ma encyklika *Rerum novarum*, która w pierwszej części zawiera krytykę kapitalizmu i socjalizmu. Leon XIII stwierdził, że kapitalistyczny postęp gospodarczy dokonał się przy równoczesnej degradacji bezpośredniego producenta:

„W ostatnim wieku zniszczono stare stowarzyszenia rękodzielników, nie dając im w zamian żadnej ochrony; urzędnika i prawa państwowe pozbawiono tradycyjnego wpływu religii; i tak robotnicy osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup nieludzkości panów i nieokiełznanej chciwości współzawodników” (RN, nr 2).

Jednak antidotum na gospodarkę liberalną nie może być socjalizm, który papież nazywa rozwiązaniem fałszywym:

„Oprócz niesprawiedliwości sprowadziłby ten system [...] zamieszanie i przewrót całego ustroju, za czym by przyszła twarda i okrutna niewola obywateli. [...] Równość zaś, o której marzą socjaliści, nie byłaby czymś innym, jak zrównaniem wszystkich ludzi w niedoli” (RN, nr 12).

Krytyczna analiza obu ideologii jest podstawą dla tworzenia pozytywnego programu zmian w gospodarce liberalnej. Leon XIII oparł swój projekt reformy na rozpoznaniu rzeczywistości społecznej:

„Pierwszą zasadą, którą tu należy wysunąć, jest, że człowiek winien uznać tę konieczność natury, która sprawia, iż zupełna równość w społeczeństwie ludzkim jest niemożliwa. [...] Zachodzą bowiem między ludźmi bardzo wielkie i bardzo liczne różnice naturalne, różnice w inteligencji, pilności, zdrowiu i siłach [...]. I to sprzyja zarówno jednostkowemu, jak powszechnemu dobru; życie zbiorowe bowiem potrzebuje różnych uzdolnień i różnych talentów do swych zadań” (RN, nr 14).

Uwarunkowania naturalne przyczyniają się do różnorodności i bogactwa życia społecznego, a same z siebie nie są złe, lecz dobre. Pozwalają bowiem każdemu znaleźć swoje miejsce na rozwój osobowy w ramach większych zbiorowości.

Leon XIII wzywał do uszanowania godności człowieka pracującego. Podkreślał, że praca nie może być traktowana jako towar, narzędzie wyzysku oraz zniewolenia ludzi pracujących: „Nikommu też nie wolno znieważać bezkarnie godności ludzkiej, do której się sam Bóg z wielkim szacunkiem odnosi, ani przeszkadzać człowiekowi w jego

drodze do doskonałości” (RN, nr 32). Każdy człowiek jest osobą, a to nakłada na pracodawców szczególne obowiązki:

„Nie uważać robotnika za niewolnika – kierować się zasadą, że należy w nim uszanować godność osobistą [...]. Należy także brać pod uwagę religijne i duchowe potrzeby pracowników. [...] Spomiędzy wszystkich jednak obowiązków pracodawcy najważniejszy jest ten, żeby każdemu oddać to, co mu się słuszenie należy” (RN, nr 16).

Leon XIII odrzucił tezę o antagonizmie między klasami społecznymi. Wysunął natomiast ideę wzajemnego dopełniania się jednostek, które powinny harmonijnie współdziałać:

„Jest zasadniczym błędem [...] ulegać pogładowi, że dwie klasy są sobie z natury swojej przeciwne, [...] prawdą jest wprost przeciwnie; jak bowiem poszczególne członki w ciele ludzkim zestrzajają się mimo swej różnorodności między sobą, tworząc w ten sposób harmonijny zespół, tak również w społeczeństwie ludzkim dwie te klasy przez naturę skazane są na to, by się z sobą łączyły w zgodzie i by sobie odpowiadały w równowadze. Jedna drugiej bezwzględnie potrzebuje i ani kapitał bez pracy, ani bez kapitału praca istnieć nie może” (RN, nr 19).

Nauczanie Leona XIII wpłynęło na kształtowanie się koncepcji korporacjonizmu chrześcijańskiego. Koncepcja ta opiera się na solidaryzmie, który odrzuca walkę klas, a na jej miejsce wprowadza współdziałanie<sup>19</sup>.

Papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*, ogłoszonej w 1931 roku, zalecił reformy społeczne w duchu prawd teologicznych określonych przez Leona XIII (por. QA, nr 110). Za podstawę reformy przedsiębiorstwa uznał uwłaszczenie robotników przez współwłasność, współzarządzanie oraz współuczestnictwo w zyskach (por. QA, nr 67). Propozycje te spotkały się z zainteresowaniem przedsiębiorców<sup>20</sup>. Pius XI podkreślał również prawo jednostki i rodziny do własności, lecz z zastrzeżeniem, że własność posiada podwójny charakter: indywidualny, który służy dobru jednostki, a także społeczny, który dobro publiczne ma na względzie. Stąd rozróżnienie między prawem posiadania a prawem używania, które winno uwzględniać dobro wspólne (por. QA, nr 49).

<sup>19</sup> A. Szymański, *Zagadnienie społeczne*, Lublin 1939, s. 267-270.

<sup>20</sup> Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 385.

Kolejni papieże przestrzegali przed rozwijającą się ideologią technokratyczną. Pius XII uważał ją za szczególną formę materializmu, ponieważ jako ostateczną odpowiedź na sens życia daje matematyczną formułę przydatności. Zwolennicy tej ideologii są przekonani, iż celem rozwoju cywilizacji jest osiągnięcie materialnego dobrobytu poprzez stały wzrost wydajności pracy. Jednak, według papieża, rozwój cywilizacji zależy od podporządkowania nauki i techniki prawdzie, dobru oraz miłości<sup>21</sup>.

Tę myśl kontynuował Jan XXIII. W encyklice *Mater et Magistra* wskazał, że dominujące ideologie nie opierają się na integralnej koncepcji człowieka. Zarówno liberalizm, jak i socjalizm odwołują się jedynie do sfery ekonomicznej. Wciąż żywy jest mit, iż problemy, które towarzyszą ludzkości od zarania dziejów, znajdują rozwiązanie w postępie technicznym i ekonomicznym. Kościół kwestionuje ten pogląd. Podkreśla, że bogactwo ekonomiczne nie jest gwarantem ładu w życiu społecznym, wręcz przeciwnie, staje się czynnikiem dehumanizacji, gdy pomija się duchowy wymiar osoby ludzkiej. Jan XXIII uznawał prawo pracowników do uczestnictwa w zarządzaniu:

„Należy przyznać pracownikom czynny udział w zarządzaniu przedsiębiorstwem, w którym są zatrudnieni, niezależnie od tego, czy jest to przedsiębiorstwo prywatne, czy też państwowe. Chodzi [...] o to, aby przedsiębiorstwa wytwórcze osiągnęły [...] formę ludzkiej wspólnoty, i aby jej duch przenikał dogłębnie zarówno stosunki między jednostkami, jak i różnorodne funkcje i stanowiska w przedsiębiorstwie” (MM, nr 91).

Podstawą takiej reformy jest zasada solidarności, kształtująca relacje między przedsiębiorcami, menedżerami i pracownikami. Praca winna być traktowana nie tyle jako źródło dochodu, ile przede wszystkim jako służba społeczna.

Papież Paweł VI zwrócił uwagę na właściwe ukierunkowanie gospodarki, tak by służyła integralnemu rozwojowi człowieka. W encyklice *Populorum progressio* nauczał, że pojęcia rozwoju nie należy ograniczać jedynie do postępu technicznego i nie można odrzucać wartości etycznych, na których została zbudowana cywilizacja zachodnia. Następca św. Piotra wzywał:

„Ani narody zatem, ani poszczególni ludzie nie mogą uważać wzrastającego ciągle dobrobytu za cel najwyższy. Każdy

<sup>21</sup> P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, tłum. B. Luft, Warszawa-Kraków 1988, s. 87-88.

bowiem postęp niesie podwójną możliwość: z jednej strony jest on konieczny człowiekowi dla coraz to pełniejszego rozwoju społeczeństwa; z drugiej jednak zamyka go jakby w więzieniu, jeżeli dąży się do niego jako do najwyższego dobra, poza którym nie należy dbać o nic innego. [...] Dlatego samo tylko zdobywanie dóbr gospodarczych nie tylko staje na przeszkodzie rozwojowi człowieczeństwa, ale również sprzeciwia się wrodzonej wielkości człowieka" (PP, nr 19).

Paweł VI zgadza się z poglądem, że uprzemysłowienie jest konieczne zarówno dla rozwoju ekonomicznego, jak i społecznego. Nie zgadza się jednak z przekonaniem, iż głównym bodźcem postępu ekonomicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej wolna konkurencja, a prywatna własność środków produkcji prawem absolutnym, niezwiązanym z żadnymi zobowiązaniami społecznymi.

Nauczanie Jana Pawła II stanowi dopełnienie katolickiej nauki społecznej w dziedzinie gospodarczej aktywności człowieka. Dla papieża praca stanowi klucz do kwestii społecznej, a podstawą wartości pracy jest sam człowiek jako jej podmiot: „O ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»" (LE, nr 6).

Jan Paweł II rozróżniał pracę w znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym. Znaczenie przedmiotowe pracy to wieloraki proces „panowania nad ziemią”; jej ujęcie podmiotowe oznacza, iż człowiek jako osoba jawi się jako podmiot pracy:

„Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa" (LE, nr 6).

Dlatego praca, według papieża, nie jest tylko dobrem „użytecznym”, tj. nie tylko dostarcza dóbr koniecznych dla życia człowieka, lecz jest również dobrem „godziwym”, czyli odpowiadającym godności osoby.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II mówił o potrzebie „nowej ewangelizacji”, bazującej na poprawnej koncepcji osoby ludzkiej. Z chrześcijańskiej koncepcji osoby wypływa wizja społeczeństwa, zgodnie z którą:

„[...] wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od

rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię” (CA, nr 13).

To właśnie stanowi podmiotowość społeczeństwa. Wraz z podmiotowością jednostki jest ona unicestwiana w systemach totalitarnych i technokratycznych.

Ponadto Jan Paweł II podkreślał znaczenie państwa w reformowaniu gospodarki. Zgodnie z zasadą pomocniczości powinno ono stwarzać warunki sprzyjające swobodnej aktywności gospodarczej, która oferuje wiele miejsc pracy i źródeł zamożności. Zgodnie zaś z zasadą solidaryzmu winno ustalać pewne ograniczenia dla autonomii tych, którzy ustanawiają warunki pracy oraz zapewnić minimum środków utrzymania bezrobotnym (por. CA, nr 48). Papież ukazywał negatywne konsekwencje źle rozumianej wolności:

„Treścią wolności staje się wówczas miłość samego siebie posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, miłość, która prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości” (CA, nr 17).

Wolność gospodarza, zdaniem papieża, jest tylko jednym z elementów ludzkiej wolności. Rozumiana absolutnie prowadzi do traktowania człowieka jako producenta czy konsumenta. Stąd celem rozwoju gospodarczego powinno być

„[...] tworzenie solidarną pracą życia bardziej godnego, konkretne przyczynianie się do umocnienia godności i rozwoju uzdolnień twórczych każdej poszczególniej osoby, jej zdolności do odpowiedzi na własne powołanie” (CA, nr 29).

Papież podkreśla, że głównym czynnikiem produkcji jest człowiek zdolny do uczestniczenia w solidarnej organizacji:

„Integralny rozwój osoby ludzkiej w pracy nie stoi w sprzeczności, lecz raczej sprzyja większej jej wydajności i skuteczności, choć może osłabić ugruntowany porządek władzy. Przedsiębiorstwa nie można uważać jedynie za «zrzeszenie kapitałów»; jest ono równocześnie «zrzeszeniem osób», w skład którego wchodzi w różny sposób i w różnych zakresach odpowiedzialności zarówno ci, którzy wnoszą konieczny do jego działalności kapitał, jak i ci, którzy w tę działalność wnoszą swą pracę” (CA, nr 43).

Papież opowiada się za wolnym rynkiem jako najbardziej skuteczną formą wykorzystania zasobów i zaspokojenia potrzeb, przypomina jednak, że istnieją także potrzeby, które bezpośrednio nie są związane prawami wolnego rynku. Dlatego należy udzielać ludziom pomocy w zdobywaniu wiedzy oraz tworzyć warunki do lepszego wykorzystania zdolności i zasobów. Należy też umożliwić pracownikom uczestniczenie w sposób bardziej pełny i godny w życiu społecznym, jak również wspierać ich w procesie osobistego rozwoju. Ważniejsze bowiem niż logika wymiany jest

„[...] to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienie czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości” (CA, nr 34).

Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* dokonał analizy współczesnego życia gospodarczego. Etos aktywności gospodarczej przedsiębiorców oparł na aretologii, podkreślając szczególną rolę trzech cnót: prawdy, miłości, sprawiedliwości. Prawda i miłość są ze sobą ściśle powiązane (por. CV, nr 2, 52) oraz opierają się na fundamentalnej zasadzie, zgodnie z którą człowiek jest osobą i dlatego jego integralny rozwój winien uwzględniać potrzeby biologiczne, a także psychiczno-duchowe: „Autentyczny rozwój człowieka dotyczy całości jego osoby we wszystkich jej wymiarach” (CV, nr 11). Trwałej wspólnoty nie utworzy się przez przemoc czy zapis prawny, lecz tylko przez miłość inspirowaną prawdą o człowieku: „Miłość w prawdzie stanowi siłę tworzącą wspólnotę, jednoczy ludzi w taki sposób, że nie ma barier ani granic” (CV, nr 34). Etos działalności gospodarczej bazuje także na cnocie sprawiedliwości: „Miłość przewyższa sprawiedliwość, [...] ale miłości nie ma nigdy bez sprawiedliwości, która skłania, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy z tej racji, że jest i działa” (CV, nr 6). Należy zatem uwzględniać trzy wymiary sprawiedliwości: rozdzielczą, zamienną i społeczną:

„Rynek bowiem, kierujący się jedynie zasadą równowartości i zamiennych dóbr, nie potrafi doprowadzić do jedności społecznej, której zresztą potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. Bez wewnętrznych form sprawiedliwości i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji” (CV, nr 35).

Benedykt XVI, przywołując ideę sprawiedliwości społecznej, uznał tym samym niewystarczalność innych form sprawiedliwości.

Sprawiedliwość społeczna obejmuje wzajemne relacje grup społecznych oraz społeczności, które współtworzą dobro wspólne<sup>22</sup>.

Teologiczna, jak również filozoficzna refleksja nad „kwestią społeczną” na przestrzeni XIX i XX wieku umożliwiła sformułowanie kluczowych zasad życia społeczno-gospodarczego. Są one następujące<sup>23</sup>:

- personalizm – stoi na straży osobowej godności człowieka, która przysługuje mu jako wartości autotelicznej i przejawia się w jego niezbywalnych prawach elementarnych; wszelkie formy przymusu, wyzysku i manipulacji (totalitaryzm, technokratyzm, biurokratyzm) naruszają ludzką godność;
- solidaryzm – wyklucza zarówno skrajny indywidualizm, który przeczy społecznej naturze człowieka, jak i kolektywizm, obdzierający go z godności osobistej i sprowadzający do roli przedmiotu w procesach gospodarczych; zasada ta wymaga współdziałania w budowaniu dobra wspólnego;
- pomocniczość – chroni osobę ludzką, grupy oraz „ciała pośrednie” przed niebezpieczeństwem utraty należnej im autonomii; wskazuje też na uzupełniające i pomocnicze działania większych organizmów społecznych;
- uczestnictwo – zapewnia sprawiedliwe, proporcjonalne i odpowiedzialne uczestnictwo członków społeczeństwa w rozwoju życia społeczno-gospodarczego;
- organiczna koncepcja życia społeczno-gospodarczego – wymaga tworzenia struktur gospodarczych, które ułatwią współpracę pomiędzy przedsiębiorstwami (stowarzyszeniami zawodowymi, ugrupowaniami gospodarczymi, organizacjami międzynarodowymi);
- dobro wspólne – określa się je jako całokształt takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć osobistą doskonałość; wymaga ono uczestniczenia w budowie infrastruktury politycznej, społecznej i kulturalnej.

Hermeneutyczna analiza chrześcijańskiej myśli społecznej ukazuje religię jako punkt odniesienia, służący etycznej ocenie gospodarczej aktywności człowieka. Religia stanowi podstawę do tworzenia chrześcijańskiej nauki społecznej, która oferuje pragmatyczny i humanistyczny system zasad życia społeczno-gospodarczego. Zasady te są

<sup>22</sup> S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 112.

<sup>23</sup> Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992, s. 63-82.

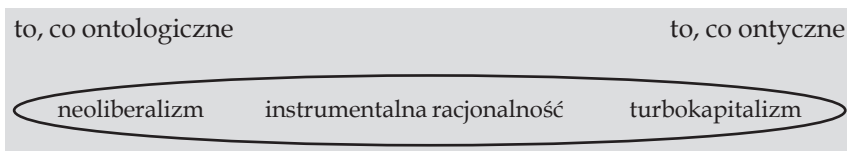
także kryteriami, które mogą mieć zastosowanie do oceny współczesnych modeli społeczno-gospodarczych.

### 3. Anglosaski vs nadreński model gospodarczy

Anglosaski model gospodarczy występuje w takich krajach jak USA, Kanada i Wielka Brytania. Opiera się on na liberalizmie oraz indywidualizmie. Wolność dotyczy sfery politycznej, ekonomicznej i kulturalnej. W modelu tym dominującą rolę pełni rynek. Dobrami rynkowymi są: przedsiębiorstwa, mieszkania, płace, a także szkolnictwo, sektor zdrowia, kultura<sup>24</sup>.

Jednakże w praktyce model anglosaski odbiega od założeń teoretycznych. John Kenneth Galbraith w traktacie *Gospodarka niewinnego oszustwa* opisał patologie doktryny neoliberalnej, na której opiera się model anglosaski w XXI wieku<sup>25</sup>. Uważa on, iż obecnie mamy do czynienia z systemem nie tyle rynkowym, ile korporacyjnym, w którym kierownictwa koncernów podejmują decyzje we własnym interesie, manipulując akcjonariuszami. Najważniejsza jest dla nich efektywność rynkowa przedsiębiorstw, będących poza wszelką kontrolą społeczną. W rezultacie system rynkowy zmienił się w turbokapitalizm (rys. 1)<sup>26</sup>.

Rys. 1. Turbokapitalizm w soczewce fenomenologicznej



Źródło: opracowanie własne

Początek XXI wieku obnażył słabości modelu anglosaskiego. Seria bankructw amerykańskich przedsiębiorstw na czele z firmą Enron stanowi tylko wierzchołek góry lodowej – technokratycznego modelu biznesu, w którym do manipulacji konsumentami, pracowni-

<sup>24</sup> J. Woś, *Rynek i państwo w modelach współczesnej gospodarki rynkowej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, nr 4, 2001, s. 174.

<sup>25</sup> J.K. Galbraith, *Gospodarka niewinnego oszustwa. Prawda naszych czasów*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2005.

<sup>26</sup> E. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, tłum. E. Kania, Wrocław 2000.



kami i innymi interesariuszami wykorzystywano nawet etykę<sup>27</sup>. Firmy posiadające kodeksy etyczne stały się miejscem rażących oszustw. Jacek Sójka zauważył:

„Afery Enronu, Worldcomu, Andersena i innych pokazały, iż najwyraźniej pewien potencjał zła istnieje zawsze i żadne egzorcyzmy etyczne w postaci programów, specjalnych funkcjonariuszy czy kodeksów nie zlikwidują go całkowicie. Często nawet dają fałszywe poczucie bezpieczeństwa lub wręcz tworzą rodzaj zasłony, za którą można robić, co się żywnie podoba”<sup>28</sup>.

Analiza fenomenologiczna unaocznia, iż model anglosaski nie zapewnia spójności ontologiczno-ontycznej polityki społeczno-gospodarczej<sup>29</sup>. Opiera się on bowiem na błędnych założeniach, tj. uznaniu wydajności oraz pogoni za zyskiem za główne cele przedsiębiorstwa.

Krytykowany przez przedstawicieli głównego nurtu ekonomii „nadreński model kapitalistyczny” okazał się w długim okresie bardziej odporny na kryzysy niż jego anglosaski odpowiednik. Niemcy są uznawane za kraj o najbardziej efektywnym modelu gospodarczym w Unii Europejskiej. Podstawę modelu niemieckiego stanowi „społeczna gospodarka rynkowa” (*Soziale Marktwirtschaft*). Pojęcia tego użył Alfred Müller-Armack na określenie ustroju gospodarczego, który z jednej strony akceptuje zasady liberalizmu i gospodarki rynkowej, z drugiej zaś uwzględnia cele społeczne<sup>30</sup>. Podstawą programu Müller-Armacka było „powiązanie zasady swobody działania na rynku z zasadą wyrównywania społecznego”<sup>31</sup>. W tym modelu obie sfery, tzn. gospodarcza i społeczna, są równorzędne. Ludwig Erhard, który był ministrem gospodarki (1949-1963), a następnie kanclerzem (1963-1966) Republiki Federalnej Niemiec, wprowadził projekt Müller-Armacka do praktyki gospodarczej.

Powstanie modelu społecznej gospodarki rynkowej w Niemczech nie jest przypadkiem. Ma to związek z niemiecką szkołą historyczną w ekonomii, której prekursorem był Friedrich List. Jego zdaniem tylko w krajach religijnych ludzie afirmują pracę i dlatego wykonują ją

<sup>27</sup> B. Bombała, *Nieetyczna etyka biznesu: etyka jako instrument manipulacji – analiza fenomenologiczna*, „Zarządzanie i Edukacja”, nr 76/77, 2011, s. 77-94.

<sup>28</sup> J. Sójka, *Wstęp*, [w:] tenże (red.), *Etyka biznesu „po Enronie”*, Poznań 2005, s. 8.

<sup>29</sup> B. Bombała, *Ekonomizm nauk o zarządzaniu a przedsiębiorczość personalistyczna*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym”, nr 16, 2013, s. 319-334.

<sup>30</sup> A. Müller-Armack, *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft*, Hamburg 1947.

<sup>31</sup> K. Grimm, *Socjalna gospodarka rynkowa. Jak to robią Niemcy?*, Warszawa 1992, s. 11-12.

z zadowoleniem, odnosząc sukcesy gospodarcze. Natomiast w krajach zdemoralizowanych praca jest wykonywana niechętnie i, co za tym idzie, staje się nieefektywna. Szkoła historyczna, opierając się na idei organicystycznej, wychodziła z założenia, iż ludzkie działania stanowią jedność oraz nie można ich dzielić na ekonomiczne, religijne, artystyczne itp. Szkoła historyczna już w XIX wieku odkryła kluczowe znaczenie kapitału społecznego dla rozwoju społeczno-gospodarczego. Kontynuacją tej szkoły jest ordoliberalizm, którego podstawy stworzył Walter Eucken. Postulował on połączenie dwóch nurtów ekonomii – matematyczno-przyrodniczej ekonomii wyjaśniającej oraz humanistycznej ekonomii rozumiejącej<sup>32</sup>.

Społeczna gospodarka rynkowa opiera się na dwóch fundamentach – ordoliberalizmie szkoły fryburskiej i chrześcijańskiej nauce społecznej. Nazwa „ordoliberalizm” pochodzi od założonej przez Euckena w 1932 roku w Bryzgowijskim Fryburgu Wspólnoty Badawczo-Naukowej Prawników i Ekonomistów<sup>33</sup>. W ujęciu jej przedstawicieli rynek jest instytucją społeczną, istniejącą w otoczeniu społeczno-kulturowym oraz instytucjonalno-prawnym, „porządkującym” działanie mechanizmów wolnorynkowych. Zwolennicy ordoliberalizmu odrzucali zarówno wiarę w „niewidzialną rękę rynku”, jak i teorię Keynesa z nadmierną interwencją państwa w gospodarkę.

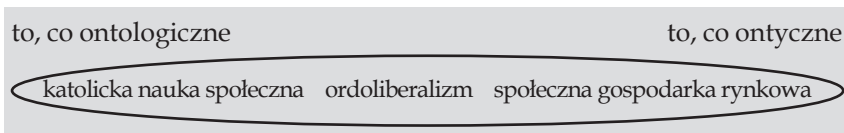
Szkoła fryburska na pierwszym miejscu stawiała prawo regulujące konkurencję; podkreślała jedność porządku gospodarczego i prawnego oraz socjalnych funkcji państwa<sup>34</sup>. Stąd główną zasadą modelu gospodarczego była synteza wolności gospodarczej i państwa socjalnego, zapewniającego obywatelom bezpieczeństwo oraz dobrobyt. Społeczna gospodarka rynkowa opiera się na przesłance, iż polityka zapewniająca wzrost gospodarczy stanowi także najlepszy rodzaj polityki socjalnej. Państwo w tym systemie ma tworzyć instytucjonalne warunki do rozwoju konkurencji i stabilizować koniunkturę po to, by możliwe było osiągnięcie założonych celów społecznych<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> G. Sulczewski, *Rozważania o miejscu etyki i moralności w teorii i praktyce gospodarcej*, Warszawa 2012, s. 109.

<sup>33</sup> A. Grabowski, *Znaczenie państwa w gospodarce rynkowej w myśli ordoliberalnej*, „Studia Ekonomiczne”, nr 210, 2015, s. 118.

<sup>34</sup> J. Woś, *Rynek i państwo...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>35</sup> K. Grimm, *Socjalna gospodarka rynkowa. Jak to robią Niemcy?*, Warszawa 1992.

**Rys. 2.** Spójność ontologiczno-ontyczna społecznej gospodarki rynkowej

Źródło: opracowanie własne

Analiza fenomenologiczna unaocznia, iż model społecznej gospodarki rynkowej zapewnia utrzymanie spójności ontologiczno-ontycznej polityki społeczno-gospodarczej (rys. 2) i jako taki powinien być wzorcowym modelem społeczno-gospodarczym<sup>36</sup>.

#### 4. Dyskusja i wnioski

Teologicznie ugruntowana katolicka nauka społeczna ma wsparcie w filozofii społecznej. Dla Stanisława Brzozowskiego to właśnie chrześcijaństwo jest religią prowadzącą do afirmacji świata. Jawi się ono jako wartościowa szkoła woli i cenny element żywej więzi społecznej:

„Sakramentalny system religijny jest jakby systemem działań, za pomocą których utrzymujemy na powierzchni naszej świadomości, naszej woli, te właśnie nie objęte przez nią, głębsze od niej, a więc jakby nie istniejące dla niej, gdyż przekraczające ją siły. [...] Tak staje się religia nie mniemaniem, lecz istotną i głęboką rzeczywistością dziejową”<sup>37</sup>.

Chrześcijaństwo pozwala także, poprzez refleksję nad aktywnością człowieka w świecie, wskazać na przyczyny kryzysów i drogi naprawy. Simone Weil, rozmyślając nad „drogami” współczesnej cywilizacji, konstatuje:

„Wszyscy powtarzają [...], że cierpimy na brak równowagi spowodowany przez czysto materialny rozwój techniki. Brak równowagi można naprawić tylko przez rozwój duchowy w tej samej dziedzinie, to jest w dziedzinie pracy. [...] Cywilizacja, oparta na spirytualizacji pracy, oznaczałaby najpełniejsze zakorzenienie człowieka we wszechświecie, a tym samym

<sup>36</sup> B. Bombała, *Prakseologia fenomenologiczna*, art. cyt., s. 118.

<sup>37</sup> S. Brzozowski, *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego*, [w:] tenże, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 447-449.

przeciwiństwo stanu, w jakim żyjemy obecnie, kiedy odcięci jesteśmy od korzeni prawie całkowicie”<sup>38</sup>.

Religia oferuje możliwość doskonalenia życia. To stwierdzenie, zarysowane przez Sołowjowa w pojęciu teokracji, rozwinął Florian Znaniński:

„Potwierdza religia nieporównaną wartość i solidarność moralną ludzi jako istot duchowych, oraz ich nieograniczony postęp do wspólnego najwyższego celu – absolutu duchowego. [...] Jeżeli pominiemy na chwilę drobnostkowe spory doktryn, dostrzeżemy zbliżanie się do nowoczesnego ideału religijnego w każdej działalności, która dąży do podniesienia kulturalnego poziomu człowieka przez rozwijanie w nim poczucia godności ludzkiej, przez wytwarzanie w nim świadomości, że jest czynnym i odpowiedzialnym członkiem wielkiej gminy duchowej”<sup>39</sup>.

Religia jawi się zatem jako cenne źródło inspiracji w gospodarczej aktywności człowieka. Z tego źródła „wyrasta” chrześcijańska nauka społeczna, która oferuje pragmatyczny i głęboko humanistyczny system zasad etycznych. Jest to oferta skierowana w stronę świata biznesu oraz instytucji tworzących ramy prawne gospodarki. W świetle dokonanej analizy porównawczej model społecznej gospodarki rynkowej, oparty na zasadach katolickiej nauki społecznej, zapewnia utrzymanie spójności ontologiczno-ontycznej.

~•~

BRONISŁAW BOMBAŁA

### **Chrześcijańska nauka społeczna a modele polityki społeczno-gospodarczej**

#### **Streszczenie**

Autor uzasadnia w artykule tezę, iż religia jest cennym źródłem inspiracji w gospodarczej aktywności człowieka. Chrześcijańska etyka społeczna, mająca religijne ugruntowanie, oferuje pragmatyczny system zasad, na który składają się: personalizizm, solidaryzm, pomocniczość, uczestnictwo, organiczna koncepcja współdziałania, dobro

<sup>38</sup> S. Weil, *Myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 57-59.

<sup>39</sup> F. Znaniński, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Poznań 1921, s. 25-26.

wspólne. Jest to oferta skierowana w stronę świata biznesu – i w imię dobra wspólnego winna być wykorzystana.

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, katolicka nauka społeczna, liberalizm, ordoliberalizm, społeczna gospodarka rynkowa.

BRONISŁAW BOMBAŁA

### **Christian Social Teaching and models of socio-economic policy**

#### **Abstract**

The author of the present paper aims to justify the thesis that religion is a valuable source of inspiration in man's economic activities. It confirms the unique value and moral solidarity of people as spiritual beings and their unstoppable progress to achieve the common ultimate goal: the absolute. Inspired by religion, Christian business ethics offer a system of pragmatic and deeply humanistic principles like personalism, solidarity, subsidiarity, participation, organic concept of cooperation in economic activities and common welfare. The offer is directed to the world of business and, for the sake of the common good, it ought to be accepted.

**Keywords:** Catholic Social Teaching, liberalism, ordoliberalism, social market economy, phenomenology.

## **Idea sprawiedliwości społecznej w katolickiej nauce społecznej i jej związek z koncepcją wspólnoty politycznej**

Social justice in the Catholic Social Teaching  
and its relationship with the concept of the political community

*Andrzej Stoiński*

andrzej.stoinski@gmail.com

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Ur. 1966 w Olsztynie; adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania naukowe: metafizyka osoby, etyka, filozofia polityki; autor dwóch monografii – *Tożsamość a moralność w świetle koncepcji Dereka Parfita* (Olsztyn 2013), *Jekyll i Hyde metapolityki. Rozważania o przemianach w rozumieniu tolerancji, wolności i sprawiedliwości* (Olsztyn 2016) oraz kilkunastu artykułów naukowych.

Sprawiedliwość jest jedną z idei fundamentalnych zarówno dla teorii, jak i praktyki życia społecznego. Jej pojęciowe ujęcie jest jednak niełatwe. Kłopoty w precyzyjnym uchwyceniu biorą się z tego, że bywa ona interpretowana na wiele sposobów, jak też wyróżnianych jest wiele jej odmian oraz aspektów. W niniejszych rozważaniach odwołamy się do jej klasycznej definicji. Według Ulpiana „sprawiedliwość jest to stała i niezmienna wola przyznawania każdemu należnego mu prawa”. Określenie to zostaje skonkretyzowane: „Nakazy prawa są następujące: żyć uczciwie, nie szkodzić drugiemu, oddać, co się należy”<sup>1</sup>. W powyższym sformułowaniu sprawiedliwość jawi się

<sup>1</sup> „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere”,

jako cnota. Da się jednak z niego wywieść także aspekt uprawnieniowy i normatywny<sup>2</sup>. Filozofia polityki odwołuje się zasadniczo do dwu ostatnich ujęć<sup>3</sup>.

## 1. Pojęcie sprawiedliwości i sprawiedliwości społecznej

W zachodnim kręgu cywilizacyjnym konkretny model wspólnoty politycznej jest ściśle związany z przyjmowanym sensem pojęcia sprawiedliwości. Przyczynę tego sprzęgnięcia stanowi to, że sprawiedliwość uznawana zostaje za fundament prawa, a funkcjonowanie państwa odzwierciedla się w jurysprudencji (teoria prawa, interpretacje sądów najwyższych, trybunałów konstytucyjnych itp.). Émile Durkheim zauważa, iż „każdemu zbiorowi norm prawnych towarzyszy zbiór norm czysto moralnych”<sup>4</sup>. Naczelną z tych ostatnich jest zaś sprawiedliwość. Ulrich Steinworth podkreśla, że większość teoretyków przypisuje państwu zadanie ustanawiania sprawiedliwości „niezależnie od tego, jak sobie tę sprawiedliwość wyobrażają”<sup>5</sup>. Jest ona w sposób szczególny eksponowana, gdy mowa o prawie<sup>6</sup>. Z tej przyczyny Gustaw Radbruch utrzymywał, że ideą prawa nie może być nic

---

Corpus Iuris Civilis, Digestum Vetus (D. 1. 1/1-2), [za:] W. Bojarski i in., *Verba iuris. Reguły i kazusy prawa rzymskiego*, Toruń 1995, s. 30 n.

<sup>2</sup> „Z formuły Ulpiana wydobywamy co najmniej trzy znaczenia terminu „sprawiedliwość”. [...] Pierwsze znaczenie kojarzyć będziemy ze sprawiedliwością jako cnotą, jako sprawnością moralną. [...] Drugie znaczenie możemy wiązać [...] z problemem uprawnień, które miałyby ewentualnie być sprawnym oddaniem drugiemu lub drugim czy innym; trzecie [...] z samymi tymi miarami jako ewentualnymi źródłami owych uprawnień, a za ich pośrednictwem normami dla sprawności”. B. Szlachta, *Idea „sprawiedliwości”. Wielość znaczeń*, [w:] W. Kaute i in. (red.), *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, Katowice 2011, s. 14-15.

<sup>3</sup> Szerzej na temat sprawiedliwości jako cnoty, normy i uprawnienia zob. tamże, s. 15.

<sup>4</sup> E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999, s. 289.

<sup>5</sup> U. Steinworth, *Sprawiedliwość*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 373.

<sup>6</sup> „Prawa są dla nas jedyną zasadą, na której opiera się sprawiedliwość. Ze znajomości praw płynie akceptacja powinności wobec społeczeństwa, które je chroni. Prawość oznacza dla nas uszanowanie równych praw w równym dla wszystkich stopniu gwarantowanych mocą rządu”. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997, s. 194. W refleksji nad związkiem prawa i sprawiedliwości można wyróżnić trzy główne nurty. Po pierwsze, tradycję prawa naturalnego, po drugie, utylitarystyczną, po trzecie, prawno-pozytywistyczną, do której można dodać także tradycję umowy. Por. U. Steinworth, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 340-341.

innego niż sprawiedliwość<sup>7</sup>. Ich powinowactwo występuje już u Platona<sup>8</sup>, chociaż główna inspiracja dla tego przekonania pochodzi od Arystotelesa, który stwierdza: „Sprawiedliwość jest zaś znamieniem państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie [...]”<sup>9</sup>.

Ten klasyczny sposób patrzenia na sprawiedliwość dziedziczy katolicka nauka społeczna. W tym przypadku koncepcja wspólnoty politycznej wydaje się zależna od sensu nadawanego pojęciu sprawiedliwości społecznej. Ogólne znaczenie tego terminu może być rozpatrywane przy uwzględnieniu przynajmniej czterech różnych podejść. W literaturze przedmiotu ich wyraźne rozgraniczenie nie jest tak oczywiste, jak poniższe teoretyczne odseparowanie. Różne aspekty podejść przeplatają się bowiem ze sobą. Pierwsze stanowisko łączy rozumienie sprawiedliwości społecznej ze sprawiedliwością ogólną<sup>10</sup>. Drugie utożsamia sprawiedliwość społeczną ze sprawiedliwością dystrybucyjną<sup>11</sup>. Trzecie traktuje sprawiedliwość społeczną jako regułę wymiany funkcji społecznych pomiędzy grupami społecznymi, czyli uznaje ją za kolektywną odmianę sprawiedliwości wymiennej (a być może naprawczej)<sup>12</sup>. Ostatnie, częściowo zbieżne z poprzednim, wysuwa na

<sup>7</sup> Tak skrótowo można ująć podejście Radbrucha do związku tych dwóch fenomenów. [Za:] T. Chauvin, *Sprawiedliwość. Między celowością a bezpieczeństwem prawnym. Ewolucja poglądów Gustawa Radbrucha*, „Studia Iuridica”, t. 37, 1999, s. 17. Pierwociny tego poglądu odnajdziemy choćby u Cyncerona: „Pierwszym więc i najprawdziwszym prawem z mocą nakazu i zakazu jest [boskie] poczucie sprawiedliwości [...]”. Cynceron, *O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Warszawa 2010, s. 186.

<sup>8</sup> Platon pisze: „Dzielność i sprawiedliwość to najwyższe wartości człowieka, i życie według praw, i same prawa”. Platon, *Kriton*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 222.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 2005, s. 9.

<sup>10</sup> Pierwsze wyrażone *expressis verbis* utożsamienie sprawiedliwości społecznej i prawnej (ogólnej) znajduje się w tekście Antoine’a Pottiera. Zob. tenże, *De jure et justitia. Dissertationes de notione generalis juris et justitiae et de justitia legali*, Liège 1900.

<sup>11</sup> Zob. *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 228. Na podobne tendencje zwraca uwagę Sushma Yadav, który pisze: „Brytyjscy teoretycy, tacy jak John Stuart Mill, Leslie Stephen i Henry Sidgwick, odnosili się czasem do tego terminu [sprawiedliwości społecznej - przyp. A.S.] bez wyraźnego jego odgraniczenia od sprawiedliwości dystrybucyjnej”. S. Yadav, *Dr. B.R. Ambedkar and the Vision of Social Justice*, [w:] S.N. Mishra (red.), *Socio-economic and Political Vision of Dr. B.R. Ambedkar*, New Delhi 2010, s. 180.

<sup>12</sup> Za główną inspirację dla takiej interpretacji można uważać encyklikę *Rerum novarum* Leona XIII. Nawigując do niej, Pius XI pisze: „Warunkiem jednak koniecznym prawdziwego uleczenia jest [...] utworzenie należycie zorganizowa-



czoło koncept sprawiedliwości społecznej, utożsamianej z ideą solidarności<sup>13</sup>. Pierwsze z tych podejść lokuje sprawiedliwość społeczną na szczycie struktury odmian sprawiedliwości. Drugie i trzecie umiejscawiają ją pośród szczegółowych jej odmian. Czwarte plasuje ją w pewnym sensie także poza odmianami sprawiedliwości – w obszarze współodpowiedzialności.

Źródła katolickiej doktryny społecznej sięgają filozofii św. Tomasza z Akwinu, która nawiązywała do Arystotelesa. Do refleksji Akwinaty odwoływali się m.in. twórcy nowożytnego ujęcia sprawiedliwości społecznej – Luigi Taparelli d'Azeglio<sup>14</sup> oraz Antonio Rosmini-Serbati<sup>15</sup>. Wśród głównych postaci zajmujących się tą kwestią wypada też wymienić Heinricha Pescha<sup>16</sup>, Antoine'a Pottiera<sup>17</sup>, Davida Hollenbacha<sup>18</sup>, Jacka Woronieckiego<sup>19</sup> oraz papieży, którzy poświęcali jej odrębne encykliki bądź ich fragmenty: Leona XIII<sup>20</sup>, Piusa XI<sup>21</sup>, Jana XXIII<sup>22</sup>, Pawła VI<sup>23</sup>, Jana Pawła II<sup>24</sup>, Benedykta XVI<sup>25</sup>.

---

nych członów społecznego organizmu, mianowicie «stanów zawodowych», do których by należeli ludzie nie na mocy swego stanowiska na rynku pracy, ale zależnie od funkcji społecznej, którą wykonują. [...] Prawdziwy zatem i naturalny ustroj społeczny wymaga, ażeby różne człony społeczeństwa (społeczności) związane były jakąś mocną więzią w jeden organizm społeczny". Pius XI, *Quadragesimo Anno* [on-line], <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Quadragesimo%20anno.htm> [dostęp: 23.11.2015].

<sup>13</sup> Głównym reprezentantem tego podejścia był Heinrich Pesch. Zob. tenże, *Ethics and the National Economy*, tłum. z niemieckiego na angielski R. Ederer, Manila 1988.

<sup>14</sup> L. Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Palermo 1840. Pierwocin fenomenu sprawiedliwości społecznej dopatrywano się jednak na długo przed powstaniem samego terminu. Niektórzy wskazywali go np. już u Platona. Zob. G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, [w:] H. North (red.), *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, Leiden 1977, s. 1-40.

<sup>15</sup> A. Rosmini-Serbati, *La Costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'unità d'Italia*, Milano 1848.

<sup>16</sup> H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, dz. cyt.

<sup>17</sup> A. Pottier, *De jure...*, dz. cyt.

<sup>18</sup> D. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge 2002.

<sup>19</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, tom. II, cz. 2, Lublin 1986.

<sup>20</sup> Leon XIII, *Rerum novarum*.

<sup>21</sup> Pius XI, *Quadragesimo anno*.

<sup>22</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*.

<sup>23</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*; tenże, *Laborem exercens*.

<sup>25</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*.

Sprawiedliwość społeczna, przynajmniej u części ze wspomnianych autorów, rozumiana jest jako sprawiedliwość ogólna. Cnota ta zostaje nakierowana na *bonum commune*, które, zdaniem św. Tomasza, idzie od Boga, poprzez uniwersalny ład kosmosu, porządek społeczny, aż do doskonałości natury ludzkiej<sup>26</sup>. Sama sprawiedliwość ogólna polega na angażowaniu wszystkich cnót i przyczyniania się nimi do wspólnego dobra. Analizując bardziej szczegółowo tę kwestię Akwinata zwraca uwagę, że przedmiotem sprawiedliwości jest uprawnienie<sup>27</sup>. Podmiotem zaś tego uprawnienia nie są ani rzeczy, ani rośliny, ni zwierzęta (istoty z natury pozbawione racjonalności), a tylko osoby<sup>28</sup>, którym jako takim przypisana jest też równa godność.

## 2. Charakterystyka sprawiedliwości społecznej

Idea sprawiedliwości społecznej pojawia się w 40. latach XIX wieku w pismach Taparellego i Rosminiego. Leo William Shields interpretuje jej powstanie jako reakcję na dwie XVIII-wieczne rewolucje, fundujące kapitalistyczny model państwa. Idzie przede wszystkim o rewolucję przemysłową oraz rewolucję polityczną 1789 roku. Ich efektem był zanik przekonania o odpowiedzialności grup społecznych za dobro wspólnoty<sup>29</sup>. Marek Oziewicz pisze o tym następująco:

„Kamieniem węgielnym sprawiedliwości społecznej, jaką proponował Rosmini, było opodatkowanie wszystkich w dokładnej proporcji do dochodu oraz opodatkowanie nieruchomości bez względu na ich funkcje”<sup>30</sup>.

Opodatkowanie miało zatem dotyczyć nie tylko starej arystokracji i Kościoła, ale także nowej warstwy kapitalistów. Podobnie uważa Brian Barry. Według niego koncepcja sprawiedliwości społecznej zakładała, że sprawiedliwość winna być wymogiem właścicieli

<sup>26</sup> J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 28.

<sup>27</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. II, cz. 2, London 1977, z. 57, a. 1.

<sup>28</sup> L.W. Shields, *The History and Meaning of the Term Social Justice*, Notre Dame 1941, s. 10, 11.

<sup>29</sup> Na przykład kapitalistów wobec ubogiego proletariatu. L.W. Shields, *The History...*, dz. cyt., s. 5. Opis zmiany dawnego ładu we wspólnocie politycznej w wyniku zatrąty funkcji przypisanych z dawną poszczególnym stanom społecznym, a zwłaszcza zanik roli pełnionej wcześniej przez francuską arystokrację, można znaleźć u Alexisa de Tocqueville'a. Zob. tenże, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2005, s. 65-68.

<sup>30</sup> M.C. Oziewicz, *Justice in Young Adult Speculative Fiction: A Cognitive Reading*, New York 2015, s. 199.

kapitału wobec władzy oraz odnosić się do dominacji systemu rynkowego, na którym bazował kapitalizm<sup>31</sup>.

XVIII- i XIX-wieczne zmiany społeczne spowodowały, że w katolickiej doktrynie społecznej pojawiły się dwa główne nurty w charakteryzowaniu pojęcia sprawiedliwości społecznej. Ich wyabstrahowanie da się wyraźniej przeprowadzić w teoretycznej rekonstrukcji, niż to jest widoczne w pismach poszczególnych przedstawicieli. Ci ostatni w swojej refleksji najczęściej łączyli elementy obu tych podejść. Różnice między nimi leżą zatem bardziej w odmiennym rozłożeniu akcentów niż w jaskrawym ich przeciwstawieniu. Oba wyróżniane nurty, odwołując się do przeszłości, wysuwały na czoło różne jej aspekty. Jeden z nich sięgał do klasycznej sprawiedliwości ogólnej jako cnoty zasługującej na znaczące miejsce w kapitalistycznej rzeczywistości (Taparelli, Rosmini, Woroniecki, Hollenbach, Novak, Benedykt XVI). Drugi odwoływał się do sprawiedliwości wymiennej, angażującej solidarność pomiędzy podmiotami grupowymi, co było łączone z postulatem budowy społeczeństwa stanowo-korporacyjnego (Leon XIII, Pius XI, Pesch). Przedstawiciele obu podejść łączyły poglądy o pomocniczej roli (subsidiarności) państwa. Wspólna była im również rezerwa wobec skrajnego indywidualizmu (co często inkryminowano liberalizmowi) oraz względem ideologii kolektywistycznych (internacjonalistycznego i narodowego socjalizmu, a zwłaszcza komunizmu).

Znamiennym rysem katolickiej interpretacji sprawiedliwości społecznej, a co za tym idzie także preferowanego modelu państwa, wydaje się być postrzeganie miłości jako integralnego elementu funkcjonowania wspólnoty<sup>32</sup>. Ujawnia się ona w celowym nakierowaniu na dobro uczestników. Zestawienie sprawiedliwości ogólnej jako dominanty (cnoty i reguły) dla relacji występujących we wspólnocie i specyfiki samej wspólnoty, do której ma ona zastosowanie, ukazuje kilka kwestii. Po pierwsze, sprawiedliwość ogólna odnosi się do stosunków zachodzących w różnych rodzajach wspólnot. Po drugie, ufundowana na niej wspólnota polityczna jest analogiczna do wspólnoty rodzinnej. Po trzecie, związek pomiędzy wspólnotą rodzinną a wspólnotą polityczną (wspólnotą wspólnot) może być podstawą dla sugestii,

<sup>31</sup> B. Barry, *Why Social Justice Matters*, Cambridge 2005, s. 5.

<sup>32</sup> Jak pisze Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*: „Miłość jest większa od sprawiedliwości, ponieważ kochać to znaczy dawać, ofiarować coś mojemu drugiemu; ale nie ma nigdy miłości bez sprawiedliwości, która nakazuje, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy dlatego, że istnieje i działa. Nie mogę drugiemu «dać» czegoś od siebie, jeżeli mu nie dam w pierwszym rzędzie tego, co mu się sprawiedliwie należy” (nr 6).

że to nie koncepcja sprawiedliwości determinuje koncepcję wspólnoty, ale raczej charakter relacji we wspólnocie (miłość, pomoc, solidarność) determinuje rozumienie sprawiedliwości.

### 3. Różnice w rozumieniu sprawiedliwości społecznej

Pius XI charakteryzuje sprawiedliwość społeczną jako, po pierwsze, dotyczącą dobra wspólnego społeczeństwa, po drugie, regulującą wzajemne relacje grup społecznych w strukturze państwa<sup>33</sup>. W tym obrazie pojawiają się zarówno sprawiedliwość ogólna, jak i sprawiedliwość wymienna podmiotów kolektywnych. Zwraca na to uwagę Waldemar Wesoły:

„Lansowana przez Piusa XI «sprawiedliwość społeczna» jest zbliżona do tomistycznej sprawiedliwości ogólnej (*iustitia generalis*) i łączy się za sprawiedliwością zamienną”<sup>34</sup>.

Znamienna jest też rezerwa tego papieża wobec socjalizmu z jednej i liberalizmu z drugiej strony:

„W propozycji autora *Quadragesimo anno* sprawiedliwość społeczna winna kierować życiem społecznym, odmiennie niż chcieli tego socjaliści, którzy mówili o walce klas, a w gospodarce ma zastąpić wolną konkurencję, jak tego chcieli liberałowie”<sup>35</sup>.

Dość istotna zmiana następuje wraz z encykliką Jana XXIII *Mater et magistra*. Wesoły pisze: „Sprawiedliwość, o której mowa jest w encyklice, można określić jako rozdzielczą”<sup>36</sup>. Za reprezentatywny dla tego podejścia jawi się następujący fragment encykliki:

„Potrzeby i sprawiedliwość wymagają, by wyprodukowane dobra były równomiernie rozdzielane między obywateli danego państwa. Należy zatem starać się o to, by ten proces dokonywał się równocześnie w rolnictwie, przemyśle i we wszystkich dziedzinach usług” (MM, nr 168).

W poszczególnych dokumentach papieskich uwidacznia się znamienna ewolucja sensu sprawiedliwości społecznej.

<sup>33</sup> S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 91.

<sup>34</sup> W. Wesoły, *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Studia Warmińskie”, t. 47, 2010, s. 287.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 288.

Do pierwotnego znaczenia, utożsamiającego sprawiedliwość społeczną ze sprawiedliwością ogólną, dołączają dodatkowej jej rozumienia. W pierwszym rzędzie przybliża się ona do sprawiedliwości wymiennej, odnoszonej do podmiotów kolektywnych (grup społecznych, narodów i państw). Kolejnym dodawanym wymiarem jest sprawiedliwość rozdzielcza. W ten sposób społeczna doktryna Kościoła, jak się zdaje, zaczyna korespondować z niektórymi wątkami refleksji lewicowej (kolektywizm) oraz demo- i socjalliberalnej (tożsamość sprawiedliwości społecznej i rozdzielczej<sup>37</sup>).

Pewną zmianę da się również zauważyć w aretycznym aspekcie sprawiedliwości. Odnoszenie jej do relacji między grupami społecznymi, państwami i narodami sprawia, że akcent przenosi się ze sprawiedliwości jako cnoty na ujmowanie jej jako normy oraz uprawnienia. Wśród niektórych myślicieli zajmujących się tą kwestią powracają jednak wspomnienia, że sprawiedliwość społeczna jest cnotą indywidualną<sup>38</sup> oraz „sprawiedliwość społeczna, jeśli jest czymś więcej niż nowym słowem dla dawnej rzeczy, to nie mieści się w systemie katolickiej filozofii moralnej”<sup>39</sup>. Jak się wydaje, jednym z powodów owego nastawienia na reguły dystrybucji może być zorientowanie na sferze benefitów oraz osobach beneficjentów, a zapominanie o wnoszonym trybucie i świadczeniodawcach. Nie należy jednak zapominać, że powyższe podmioty reprezentują dwie strony równania, które należałoby uwzględnić. W cieniu każdego uprawnienia znajduje się obowiązek<sup>40</sup>, a drugą stroną jakiegokolwiek otrzymanego benefitu jest pobierane świadczenie. Jak się wydaje, nie tylko uprawnienie do otrzymania benefitu (to, „co i komu się należy”) jest przedmiotem sprawiedliwości, ale także obowiązek łożenia nań („od kogo oraz w jakim wymiarze coś się należy”).

<sup>37</sup> Por. przypis nr 11.

<sup>38</sup> Michael Novak zwraca uwagę, że sprawiedliwość społeczna jest cnotą poszczególnych osób. M. Novak, *Hayek: Practitioner of Social Justice*, [w:] tenże, *Three in One: Essays on Democratic Capitalism, 1976-2000*, Lanham 2001, s. 130.

<sup>39</sup> E. Muhler, *Die Idee des gerechten Lohnes nach katholischer Auffassung mit besonderer Berücksichtigung des Familienlohnes*, München 1924, [za:] L.W. Shields, *The History...*, dz. cyt., s. 45. Shields dodaje: „Tą dawną rzeczą jest sprawiedliwość prawna (ogólna)”. Tamże. Za wyraz tendencji w myśli katolickiej, przywracającej pierwotne rozumienie sprawiedliwości społecznej, jako cnoty sprawiedliwości ogólnej, można traktować uwagi Jana Pawła II, a szczególnie Benedykta XVI: „Pragnienie dobra wspólnego i działanie na jego rzecz stanowi wymóg sprawiedliwości i miłości” (CV, nr 7).

<sup>40</sup> Korelatywny charakter uprawnień i obowiązków podkreśla J. Woroniecki, *Katolicka etyka...*, dz. cyt., s. 356. Podobnie T.W. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge 2008, s. 70.

#### 4. Katolicka refleksja społeczna na tle innych doktryn

Zainteresowanie sprawiedliwością społeczną przejawia nie tylko katolicka nauka społeczna. Tym problemem zajmują się również inne tradycje. Podejmują go np. teoretycy nawiązujący do klasycznego liberalizmu<sup>41</sup> oraz bazującego na jego założeniach libertarianizmu. Generalnie krytykują oni sprawiedliwość społeczną lub też jej naczelnne miejsce w stosunkach pomiędzy członkami wspólnoty politycznej<sup>42</sup>. Inaczej rzecz się ma, gdy idzie o myśl demoliberalną i socjalliberalną<sup>43</sup>. Powstałe w tych kręgach koncepcje oraz okoliczności towarzyszące wielkiemu kryzysowi i obu wojnom światowym wpłynęły na rozwój teorii państwa opiekuńczego (socjalnego, opatrnościowego, *welfare state*). W tym politycznym projekcie sprawiedliwość społeczna jawi się jako kategoria centralna<sup>44</sup>. Występuje ona jednak pod postacią sprawiedliwości dystrybutywnej (a właściwie redystrybutywnej), odnoszącej się do ewoluujących „praw człowieka”<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Hayek podaje podstawową literaturę związaną z pojawieniem się i zakorzenieniem się terminu „sprawiedliwość społeczna”. Zob. tenże, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, Chicago 1978, przypis na s. 176-177. Krytycznie podchodzi do niej np. Mirosław Dzielski. Zob. tenże, *Liberalizm a chrześcijaństwo*, [w:] tenże, *Bóg, wolność, własność*, Kraków 2007.

<sup>42</sup> Na przykład Hayek uznaje, że koncepcja sprawiedliwości społecznej maskuje zwykle uczucia zazdrości i zawiści. Zob. tenże, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 102, 103. Jednak sprawa wydaje się znacznie bardziej skomplikowana i zawiśła od sensu nadawanego sprawiedliwości społecznej. Novak, charakteryzując Hayeka, pisze bowiem: „Takie stwierdzenie mogłoby go wprowadzić zabić, ale w rzeczywistości był on wzorem osobowym cnoty sprawiedliwości społecznej w jej właściwym rozumieniu”. M. Novak, *Hayek: Practitioner...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>43</sup> Zarys procesu odchodzenia od idei liberalnej, przejście od klasycznej wykładni do demoliberalizmu (druga połowa XIX wieku) i ostatecznie do socjalliberalizmu (30. lata XX wieku) zob. W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, s. 47.

<sup>44</sup> S. Mau, B. Veghte, *Introduction. Social Justice, Legitimacy and the Welfare State*, [w:] ciż (red.), *Social Justice, Legitimacy and the Welfare State*, Aldershot 2007, s. 2. Podobnie zob. J. Habermas, *Kryzys państwa dobrobytu i wyczerpywanie się energii utopijnych*, tłum. K. Moliter, „Colloquia Communia”, nr 4-5 (26-27), 1986, s. 164.

<sup>45</sup> Zdaniem Thomasa Marshalla państwo opiekuńcze jest efektem ewolucji trzech faz praw publicznych. Są to XVIII-wieczne prawa osobiste, XIX-wieczne prawa polityczne i XX-wieczne prawa socjalne. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge 1950, s. 71-72, 84. Krytycznie na temat tzw. praw człowieka zob. A. Wielomski, P. Bała, *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie”, z. 4, 2010, s. 458-487. Szerzej na ten temat: ciż, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2008.

Ten ostatni aspekt podejmuje też częściowo myśl marksistowska<sup>46</sup> oraz neomarksistowska<sup>47</sup>.

Jakie główne różnice występują w podejściu do sprawiedliwości społecznej pomiędzy refleksją katolicką a innymi? Jedną z nich jest to, że sprawiedliwość ogólna, rozumiana jako cnota, posiada wyraźne odniesienie do wspólnoty ujmowanej jako byt etyczny<sup>48</sup>. W tego rodzaju konstrukcji sekwencja przepływów i zależności pomiędzy benefitem (dobro otrzymane) a trybutem (dobro „wniesione na rzecz”, wyświadczony) pozwala wyróżnić przynajmniej dwie różne struktury odmian sprawiedliwości. Inaczej rzecz ta przedstawia się w kontekście sprawiedliwości ogólnej, a inaczej w koncepcjach pomijających ją. W klasycznym schemacie odmian sprawiedliwości, w którym główną rolę gra sprawiedliwość ogólna (prawna, legalna), człowiek otrzymuje od wspólnoty etycznej pewien pierwotny, „autonomiczny benefit”. Zobowiązuje go to do odwzajemnienia<sup>49</sup> się wspólnocie trybutem

<sup>46</sup> W tym względzie sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, a to z tej przyczyny, że trudno w marksizmie dopatrywać się jakiegoś wyraźnego sformułowania co do sensu sprawiedliwości czy sprawiedliwości społecznej. Anna Jankowska stwierdza: „Marksizm traktowany powszechnie przecież jako filozofia sprawiedliwości społecznej nie dysponuje rozbudowaną teorią tej kategorii. Jeżeli tak, to wszystkie rozumienia terminu «sprawiedliwość» prezentowane na gruncie marksizmu w większym stopniu mają znaczenie emotywne niż deskryptywne”. A. Jankowska, *Marksizm a filozofia sprawiedliwości. Perswazyjna definicja sprawiedliwości a praktyka społeczna*, „Etyka”, nr 19, 1981, s. 14.

<sup>47</sup> „Krytyka wyzysku robotników przez kapitalistów w myśli Karola Marksa prowadziła do pewnej odmiany sprawiedliwości dystrybucyjnej, której postulat w socjalizmie brzmiał: «Od każdego według jego możliwości, każdemu według jego pracy», a w komunizmie «każdemu według potrzeb», co zlikwidowałyby ostatecznie problemy redystrybucyjne. Jednak przemoc walki klasowej i rewolucji, nawet w imię zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej, którą dopuszczali marksiści, jest bardzo poważnym błędem aksjologicznym tego kierunku myślowego”. P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia”, t. 5, nr 1, 2013, s. 139.

<sup>48</sup> Na marginesie warto zauważyć, że w słowie „rzeczpospolita” mamy do czynienia z odwołaniem się do znaczeń zaczerpniętych z filozofii antycznej. Dzisiejszy sens dawnego terminu „pospolite” przekłada się na to, co powszechne, wspólne. Każda zaś „rzecz”, czyli byt, za Aureliuszem Augustynem, jest dobry. Zatem „rzeczpospolita” to etymologicznie nic innego jak dobro wspólne. Jest to w istocie wyrażenie oddające Arystotelesowski koncept państwa. Polityka, zgodnie z twierdzeniami Stagiryty, jest z kolei działaniem mającym na celu urzeczywistnianie owego dobra wspólnego.

<sup>49</sup> Co do odwzajemnienia jako rdzenia sensów nadawanych sprawiedliwości zob. Z.J. Zdybicka, *Sprawiedliwość a miłosierdzie w chrześcijaństwie*, [w:] P. Jaroszyński (red.), *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, Lublin 2009, s. 123.

(świadczaniem na jej rzecz). Świadcząc na rzecz wspólnoty osoba urzęduje cnotę tej ogólnej sprawiedliwości. Ów trybut staje się z kolei częścią szeroko rozumianego zasobu dóbr wspólnych, mogących być następnie przedmiotem rozdziału. Konkretna dystrybucja jest już jednak obiektem innego rodzaju sprawiedliwości – rozdzielczej. Rozumiana bywa ona zarówno jako cnota<sup>50</sup>, jak i norma oraz uprawnienie. Następnym rozdziałem dóbr wspólnych jest „benefit pochodny”, czyli drugie dobro otrzymywane od wspólnoty. Tym, co różni benefit pierwotny od wtórnego, jest to, iż pierwotny otrzymuje się nie łożąc nań, podczas gdy drugi jest już owocem jakiegoś wcześniejszego współudziału beneficjenta, jego przyczynienia się do dobra wspólnego<sup>51</sup>. Kryteriami udzielania tego ostatniego są np.: zasługa, wkład, status<sup>52</sup>. Z kolei kryterium udzielania wcześniejszego stanowi choćby potrzeba<sup>53</sup>. Powyższy porządek odmian sprawiedliwości uzupełnia sprawiedliwość wyrównawcza, znajdująca swoje miejsce w relacjach pomiędzy podmiotami równoprawnymi.

Druga rozpatrywana konfiguracja odmian sprawiedliwości (właściwa dla myśli liberalnej i lewicowej) pomija sprawiedliwość ogólną. Uwzględnia jedynie sprawiedliwość dystrybucyjną i wyrównawczą. Ta pierwsza odnosi się do przydzielania zarówno ciężarów („pierwotnego trybutu”), jak i „benefitów pochodnych”. Jest ona na ogół rozumiana jako reguła lub uprawnienie ulokowane w obszarze relacji wertykalnych (jednostka – wspólnota). Interakcje horyzontalne (jednostka – jednostka, wspólnota – wspólnota) angażują z kolei reguły sprawiedliwości wyrównawczej. W ramach tej optyki pierwotny trybut nie jest już ani wyrazem cnoty, ani odwzajemnieniem

---

Podobnie na ten temat E.J. O’Boyle, *Personalist Economics, Justice, and the Law*, [w:] M. Oppenheimer, N. Mercurio (red.), *Law and Economics. Alternative Economic Approaches to Legal and Regulatory Issues*, New York 2015, s. 239.

<sup>50</sup> L.W. Shields, *The History...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>51</sup> Alejandro Chafuen, analizując podejście scholastyków do kwestii sprawiedliwego rozdziału, streszcza opinię Luisa de Moliny, że rozdział dóbr wspólnych, jaki następuje w społeczeństwie, możliwy jest dopiero jako następstwo nałożenia obciążeń na obywateli. Ponadto dodaje, iż według de Moliny doświadczenie pokazuje, że obywatele częściej dokładają się do wspólnego dobra, niż coś z niego otrzymują. Zob. A.A. Chafuen, *Wiara i wolność. Myśl ekonomiczna późnych scholastyków*, tłum. K. i K. Koehlerowie oraz B. Walczyna, Warszawa 2007, s. 140.

<sup>52</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 173.

<sup>53</sup> Według takich kryteriów rozdzielane są dobra np. we wspólnocie rodzinnej, a i państwo jest według Stagiryty wspólnotą wspólnot. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 120.



jakiegoś pierwotnego, „autonomicznego benefitu”, ale na ogół determinowany zostaje charakterem uprawnienia (a często raczej roszczenia), wyrażającego się w treści „benefitu pochodnego”. W refleksji lewicowej (przedkładającej wspólnotę nad jednostkę) sprawiedliwość ogólna zostaje tym sposobem zastąpiona przez rozdzielczą, obejmującą zarówno trybut, jak i rozdział benefitów. W myśli liberalnej, która podkreśla dominujące znaczenie stosunków pomiędzy równoprawnymi jednostkami, liczy się przede wszystkim sprawiedliwość wyrównawcza.

Z kolei rozpatrując państwo od strony jego celów można zauważyć, że różne tradycje odmiennie określają jego zadania. Katolicka myśl społeczna odwołuje się do dążenia do dobra wspólnego. Klasyczny liberalizm upatruje celu państwa w ochronie uprawnień pasywnych<sup>54</sup> (negatywnych – Locke’owskie uprawnienia do życia, wolności i własności<sup>55</sup>). Myśl lewicowa obrała sobie za cel, przynajmniej w perspektywie państwa socjalnego, zapewnianie uprawnień aktywnych (pozytywnych – polegających na realizacji równych szans, możliwości, dobrobytu itp.), czyli praw należących do Marshallowskiej II i III fazy ich rozwoju. Ułomnością tego podejścia jest to, że, jak podkreśla William Orton, „[...] pojęcie państwa opatrnościowego

<sup>54</sup> Ze względu na pewną wieloznaczność, jaka jest związana z pojęciem negatywnych i pozytywnych uprawnień, zastępujemy je terminami uprawnień aktywnych (czyli pozytywnych) oraz pasywnych (negatywnych). Tego rodzaju zmianę terminologiczną wprowadzają np. Istvan Hont i Michael Ignatieff (*active and passive liberty*) w odniesieniu do analogicznych aspektów wolności. Zob. I. Hont, M. Ignatieff, *Needs and Justice in the “Wealth of Nations”*, [w:] ciż (red.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, s. 43, 44. Tego rodzaju zmianę inicjuje już wcześniej John Fletcher w *An Equal Check*, [w:] tenże, *The Whole Works of the Rev. John Fletcher*, London 1835, s. 117.

<sup>55</sup> Takie podejście – jako redukcjonistyczne – krytykuje Allan Bloom: „Locke w sposób nieuprawniony wybrał z człowieka te pierwiastki, które były mu potrzebne do umowy społecznej, pozostałe zaś zbagatelizował – procedura wadliwa teoretycznie i bardzo kosztowna praktycznie”. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997, s. 209. Głównie chodzi Bloomowi o różnicę, jaką dostrzega w koncepcji Locke’a w stosunku do autorów antycznych. „Locke i jego bezpośredni poprzednicy głosili, że żadna część człowieka nie jest z natury ukierunkowana na dobro ogólne, wobec czego stary model polityczny był zarazem nadmiernie surowy i nieskuteczny jako sprzeczny z naturą. Interes własny jest wbrew dobru ogólnemu, lecz tylko nieoświecony interes własny. (...) Dla starożytnych wewnętrzne napięcie rodzi się z niemożliwych do pogodzenia wymagań duszy i ciała, a nie z natury i społeczeństwa”. Tamże, s. 195-199.

odwołuje się do i polega na przymusie ocenianym jedynie z punktu widzenia beneficjentów”<sup>56</sup>.

Zasadnicze różnice pomiędzy zarysowanymi stanowiskami odbijają się w interpretacji państwa. W myśli katolickiej jest ono charakteryzowane jako wspólnota etyczna, wspomagająca osoby w ich dążeniach do moralnej poprawy. W refleksji liberalnej państwo postrzegane bywa jako struktura ochrony uprawnień (stróż) i koordynowania interesów jednostek (arbiter). Natomiast w myśli lewicowej rozumie się je jako pole walki o emancypację i równość podmiotów, na ogół ujmowanych kolektywnie. W centrum zainteresowania tej ostatniej teorii znajduje się idea walki przeciw uciskowi i wyzyskowi jednych grup społecznych przez inne (klas społecznych, ras, płci, mniejszości). W istocie, mimo notorycznego odwoływania się do pojęcia sprawiedliwości społecznej, trudno w tym wypadku wskazać na jakąś wyrazistą jej treść. Z licznych enuncjacji protagonistów marksizmu i neomarksizmu da się jednak wyczytać, że sprawiedliwość społeczną należałoby traktować jako kolektywną odmianę sprawiedliwości naprawczej lub karzącej<sup>57</sup>.

## Wnioski

W klasycznych liberalnych koncepcjach dominującą jest sprawiedliwość wyrównawcza. Porzucenie odniesienia do sprawiedliwości ogólnej oraz podniesienie sprawiedliwości wyrównawczej (a szczególnie wymiennej) zbiegło się z rewolucją przemysłową, dominacją kapitalizmu oraz relacji rynkowych. Natomiast narastająca w refleksji lewicowej tendencja do preferowania sprawiedliwości rozdzielczej (odnoszonej do przymusowej redystrybucji dóbr) jest jakimś dalekim pokłosiem niektórych nurtów powstałych podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej<sup>58</sup>. Na te zbieżności i wzajemne oddziaływania nakłada

<sup>56</sup> W.A. Orton, *The Economic Role of the State*, Chicago 1950, s. 109; [za:] R. Kirk, *Przyszłość konserwatyzmu*, Warszawa 2012, s. 175.

<sup>57</sup> Marks odróżniał „retrybutywność jako zemstę za naruszanie przywilejów klas wyzyskujących od retrybutywności jako formy wyrównania krzywdy, polegającej na stosowaniu kar wobec naruszcycieli elementarnych zasad współżycia społecznego, łamiących «ludzkie» prawa innych, wobec wyzyskiwaczy, złodziei, morderców itp. Retrybutywność drugiego rodzaju jest wszak pewną formą walki z niesprawiedliwością, formą wyrównania krzywdy”. E. Zyro, *Aksjologiczna treść pojęcia sprawiedliwości w poglądach Karola Marksa*, „Etyka”, t. 1, 1966, s. 211.

<sup>58</sup> S. Fleischacker, *A Short History of Distributive Justice*, London 2004, s. 76. Sylvain Marechal i François Noël Babeuf wyrażają tę myśl wprost, pisząc, że czymś bardziej sprawiedliwym jest wspólnota własności i zniesienie indywidualnego

się dodatkowy czynnik zmiany w postaci zaniku uwzględniania sprawiedliwości jako cnoty, jak również podkreślania jej roli jako normy i uprawnienia.

W odróżnieniu od powyższych ujęć w myśli katolickiej sprawiedliwość społeczna charakteryzowana jest jako sprawiedliwość ogólna. Rozumiana bywa przede wszystkim jako cnota wzorcząca treść sprawiedliwości jako uprawnienia i normy. Z uwag poszczególnych twórców katolickiej doktryny wyłania się obrazy polityki jako narzędzia urzeczywistniania sprawiedliwości społecznej. Poszczególne podejścia w ramach tej koncepcji wydają się nieco różnić. Z tych rozbieżności wyłaniają się odmienności co do postulowanych modeli państw. Niektóre bliższe są koncepcjom korporacjonistycznym, przypominając w jakiejś mierze obraz *welfare state*<sup>59</sup>, inne natomiast model wolnorynkowego państwa prawa korygują (doprecyzowują) napomnieniem, że powinno być ono wspólnotą etyczną (nakierowaną na wspomaganie osób w dążeniu do moralnej doskonałości). Zmiany w katolickiej myśli społecznej da się więc opisać jako proces fluktuacji sensu sprawiedliwości społecznej od utożsamienia jej z cnotą sprawiedliwości ogólnej, poprzez normę i uprawnienie sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej (odnoszonych również do podmiotów kolektywnych), aż do powrotu do pierwotnego rozumienia nadawanego rozpatrywanemu pojęciu przez Taparellego i Rosminiego.

~•~

ANDRZEJ STOIŃSKI

### **Idea sprawiedliwości społecznej w katolickiej nauce społecznej i jej związek z koncepcją wspólnoty politycznej**

#### **Streszczenie**

Głównym przedmiotem badań jest sens nadawany idei sprawiedliwości społecznej w katolickiej nauce społecznej. Równie ważną kwestię stanowi to, jaki wpływ wywiera jej rozumienie na koncepcję

---

posiadania ziemi: „Skoro wszyscy mają te same zdolności i te same potrzeby, więc niech też będzie dla nich jedna edukacja i jedno pożywienie”. *Manifesto of the Equals*, <https://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1796/manifesto.htm> [dostęp: 28.10.2016].

<sup>59</sup> Jak pisze Zbigniew Waleszczuk: „Jeszcze przed ukazaniem się encykliki społecznej *Rerum novarum*, w roku 1891 Pesch domaga się nowych regulacji dla gospodarki i interwencjonizmu państwa, które określa jako państwo socjalne”. Z. Waleszczuk, *System solidaryzmu Heinricha Pescha*, „Perspectiva”, nr 1, 2007, s. 164.

wspólnoty politycznej. Doktryna katolicka została w tej dziedzinie zestawiona z, jedynie szkicowo zarysowanymi, rozstrzygnięciami w innych tradycjach refleksji społecznej. Punktem odniesienia były propozycje zawarte w myśli liberalnej i lewicowej. Z racji rozległości tematyki konieczne stało się ograniczenie do prezentacji jedynie wybranych wątków tego zagadnienia.

**Słowa kluczowe:** filozofia polityki, katolicka nauka społeczna, państwo, sprawiedliwość, sprawiedliwość społeczna.

ANDRZEJ STOIŃSKI

**Social justice in the Catholic Social Teaching  
and its relationship with the concept of the political community**

**Abstract**

The present research is focused on the idea of "social justice" in the Catholic Social Teaching and the sense that is often given to it. Another important thing is how the understanding of this idea influences the concept of the political community. Catholic doctrine will be compared here with a brief overview of the solutions developed by other traditions of social reflection in this regard. As the reference points will serve some propositions coming from the liberal and leftist perspectives. Because of the large scale of the problem, it will be necessary to limit the presentation to only several selected topics.

**Keywords:** political philosophy, Catholic Social Teaching, state, justice, social justice.

## **Deklaracja *Dignitatis humanae* a współczesne społeczeństwo liberalno-demokratyczne**

Declaration *Dignitatis humanae* and the modern, liberal and democratic society

*Janusz Węgrzecki*

j.wegrzecki@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Ks. doktor habilitowany, profesor UKSW na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Zainteresowania badawcze: metodologia i teoria polityki, analiza struktury teorii, tożsamości i wielokulturowości, natury i głównych pojęć ideologii politycznych, aksjologii polityki, teorii demokracji, fenomenu uniwersytetu, teorii władzy, obywatelskości oraz relacji religii i polityki.

**W** artykule najpierw przedstawię rekonstrukcję stanowiska Johna Courtneya Murraya, amerykańskiego jezuitę, który wywarł decydujący wpływ na kształt Deklaracji *O wolności religijnej* Soboru Watykańskiego II. Po rekonstrukcji omówię amerykańską debatę wokół aktualnego znaczenia stanowiska Murraya. Na koniec podejmę próbę ukazania implikacji powyższego stanowiska w kontekście kondycji współczesnej liberalnej demokracji, biorąc pod uwagę również stanowiska papieży - Jana Pawła II i Benedykta XVI.

### **Murray o wolności religijnej**

Według Murraya rozum ludzki oświecony przez wiarę dochodzi do przekonania, że wolność jako najwyższy cel polityczny może być zrealizowana tylko wtedy, gdy społeczeństwo opiera się na prawdzie, skierowane jest na sprawiedliwość i ożywiane przez miłość<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. J.C. Murray, *Bridging the Sacred and the Secular. Selected writings*, J. Leon

Wolność, która ma być osiągnięta, jest celem nigdy niekończących się dążeń. Posiadanie wolności, podobnie jak posiadanie prawdy, jest zawsze tylko przybliżone, nigdy w pełni osiągalne<sup>2</sup>. Już w tych określeniach widać, że Murray rozumie wolność zarówno w aspekcie negatywnym – jako brak społecznych czy politycznych przeszkód do jej zrealizowania, jak i pozytywnym – jako zdolność podmiotu do zrealizowania własnych celów i zamierzeń.

Murray zauważa, że papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* do tradycyjnej triady: prawda, sprawiedliwość, miłość, dołączył wolność. Tym samym wolność została uznana za niezbywalną zasadę społeczną. Wolność prowadzi osoby do większej doskonałości – na wyższy poziom człowieczeństwa i uspołecznienia. Jako zasada społeczna pozytywna wartość wolności dochodzi także do głosu w ramach społeczności Ludu Bożego. Wiek XX należy uznać zatem za wiek odnowy prawdy o pozytywnej roli wolności<sup>3</sup>.

Murray obok odwołania się do Jana XXIII powołuje się także na autorytet św. Tomasza z Akwinu. Według św. Tomasza wolność jest znakiem ludzkiej godności rozumianej dynamicznie. Pełnej godności nie osiąga się od razu. Podobnie wolność jest wewnętrzną, spontaniczną zdolnością znalezienia w sobie racji rozumowych i motywów do własnego prawego decydowania i działania niezależnego od zewnętrznych nacisków. Wolność jest autentycznym, pełnym prawdy, wiernym dążeniem do prawdy i przyłgnięciem do prawdy, jeśli tylko zostanie znaleziona. W konsekwencji wolność jest doświadczana jako obowiązek, jako odpowiedź na wymagania sprawiedliwości, sprawiedliwego prawa, na rządzenie i wskazania legitymizowanego autorytetu. Wolność w jej ostatecznym chrześcijańskim sensie ma wyższe znaczenie – przedkłada się miłość. Być wolnym, to być dla innych, to służyć innym<sup>4</sup>. I tu również wyraźnie widać, że Murray rozumie wolność nie tylko w znaczeniu negatywnym, jako brak zewnętrznych przeszkód do działania, ale także w znaczeniu pozytywnym, jako zdolność do zrealizowania własnych celów i zamierzeń oraz w znaczeniu wewnętrznym jako autorstwo własnych działań<sup>5</sup>. Murray ponadto pojmuje wolność jako autonomię, jako zgodność woli i działania z prawem moralnym. Być wolnym, to chcieć i działać zgodnie z obiektywnym prawem moralnym<sup>6</sup>.

Hooper (red.), Washington 1994, s. 182.

<sup>2</sup> Por. tamże.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 185.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 186.

<sup>5</sup> Por. R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

<sup>6</sup> Por. Y.R. Simon, *Freedom of Choice*, New York 1992, s. 127-158.

Według Murraya Deklaracja *O wolności religijnej* dotyczy jedynie ograniczonego wymiaru wolności. Koncentruje swoją uwagę wyłącznie na prawno-społecznym porządku w aspekcie obywatelskiego prawa do wolnego praktykowania religii. To prawo jest wywiedzione z godności osoby ludzkiej. Człowiek-obywatel powinien być wolny od wszelkich nacisków, zarówno prawnych, jak i pozaprawnych, które kolidują z jego religijnymi przekonaniem, sprawowanym kultem, uzewnętrznianym świadectwem oraz praktykowaniem religijnym<sup>7</sup>. Murray dopatruje się harmonii pomiędzy wolnością religijną w jej prawno-społecznym wymiarze a chrześcijańską wolnością w jej różnych kontekstach wywiedzionych z Biblii i z doktryny Kościoła<sup>8</sup>. Jego zdaniem w Deklaracji nastąpiło przejście od sakralnego rozumienia społeczeństwa i państwa do koncepcji sekularnej<sup>9</sup>. W zgodzie z Jana XXIII *Pacem in terris* Deklaracja przywołuje cztery zasady porządku społecznego, którymi są prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność. Ludzkie i obywatelskie prawo do wolnego praktykowania religii nie tyle jest zgodne, co wręcz wymagane przez te cztery zasady<sup>10</sup>. Źródłem prawa do wolności religijnej jest prawda o godności człowieka. Przedmiotem tego prawa jest wolność od przemocy w sprawach religii, a jest to dług wobec sprawiedliwości względem osoby ludzkiej. Ostatecznym motywem do przestrzegania prawa do wolności religijnej jest miłość rozumiana jako wdzięczność za osobistą godność człowieka. Religijna wolność jest pierwszą ze wszystkich wolności w dobrze zorganizowanym społeczeństwie, bez której żaden człowiek ani jakiegokolwiek wolności obywatelskie nie będą bezpieczne<sup>11</sup>. Przekonanie, że prawo do wolności religijnej stanowi podstawę wszelkich praw wolnościowych stanowi antycypację nauczania Jana Pawła II.

Murray nie wspomina jednak o granicach wolności religijnej nakreślonych przez Deklarację *Dignitatis humanae*. Według Deklaracji władze publiczne są niekiedy wręcz zobowiązane do ograniczenia wolności religijnej. Mowa jest o wolności religijnej, lecz dotyczy każdego typu wolności, na przykład wolności migracji. Władza publiczna powinna działać według norm prawa stanowionego, ale pozostających w zgodności z obiektywnym porządkiem moralnym. Istnieją cztery sytuacje, w których wolność jednostek narusza obiektywny porządek moralny i wtedy wolność jednostek powinna ulec ograniczeniu.

<sup>7</sup> Por. J.C. Murray, *Bridging the Sacred...*, dz., cyt., s. 187.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 188.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 190.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 198.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 199.

Pierwsza sytuacja ma miejsce, gdy realizowana przez jednostkę wolność narusza prawa ustanowione w interesie wszystkich obywateli; druga – gdy wolność realizowana przez jednostkę zagraża zgodnemu współżyciu mieszkańców i obywateli; trzecia - gdy realizowana przez jednostkę wolność narusza uporządkowane współżycie obywateli w sprawiedliwości, a tym samym zakłóca pokój społeczny; czwarta - gdy realizowana przez jednostkę wolność godzi w moralność publiczną. Każda społeczność jest wspólnotą etyczną, kierującą się określonymi zasadami i wartościami, które określają jej tożsamość<sup>12</sup>.

### Amerykańska debata wokół stanowiska Murraya

George Weigel wyraża się pozytywnie o *Amerykańskiej Propozycji* Murraya, pisząc o niej z perspektywy 50 lat od czasu jej sformułowania<sup>13</sup>. Według niego Murray rozumie *Amerykańską Propozycję* jako kontynuację i rozwinięcie politycznych wymiarów zachodniej cywilizacji, która doprowadziła przez wiele wieków do owocnej współpracy tego, co symbolizują Jerozolima, Ateny, Rzym - biblijną religię, grecką racjonalność, rzymskie prawo. *Amerykańska Propozycja* opiera się na realistycznej epistemologii. Istnieją prawdy w świecie i istnieją prawdy w nas jako podmiotach poznających. Te prawdy możemy poznać. Poznane prawdy prowadzą nas do odkrycia ciężących na nas określonych obowiązków, zarówno tych osobistych, jak i odnoszących się do nas jako obywateli. *Amerykańska Propozycja* jest doświadczeniem w porządku wolności<sup>14</sup>. Odczytanie Murraya przez Weigla prowadzi do następującej uwagi. Murray nie wychodzi z perspektywy pluralizmu liberalnego czy doświadczenia i świadomości społeczeństwa liberalno-demokratycznego. Refleksje Murraya mają genezę we wnętrzu chrześcijaństwa i są rozwijane w oparciu o doświadczenie oraz myśl chrześcijańską, ponadto opierają się na przyjętym założeniu o zgodności chrześcijaństwa i kultury amerykańskiej.

Murray twierdzi, że amerykański eksperyment opiera się na kilku, dokładnie czterech, prawdach przejętych od zachodniej cywilizacji. Pierwsza prawda – *a nation under judgment* – uznaje istnienie źródła

<sup>12</sup> Por. *Deklaracja o wolności religijnej. Dignitatis humanae*, nr 7, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 415.

<sup>13</sup> Por. G. Weigel, *Truth still held? John Courtney Murray's „American Proposition” fifty years later*, [w:] M.L. Lamb (red.), *Catholicism and America. Challenges and Prospects*, Ave Maria 2012, s. 99-117.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 101-102.



porządku społecznego zewnętrznego w stosunku do podmiotów biorących udział w procesie podejmowania zbiorowej decyzji. Tym źródłem jest Bóg czy prawo naturalne pełniące rolę suwerena wobec narodów i jednostek. W świetle tego źródła następuje proces podejmowania publicznej decyzji – ludzie jako obywatele definiują obszary działania władzy publicznej oraz obszary prawomocnej wolności jednostek (prawa człowieka).

Druąa prawda – *consent* – głosi, że rząd, aby był uznany za prawomocny, wymaga zgody na swoje działanie ze strony rządzących. Granicą udzielanej zgody są naturalne prawa zakorzenione w godności osoby ludzkiej.

Trzecia prawda – *the priority of society* – utrzymuje, że należy odróżnić państwo od społeczeństwa. Zadania państwa są ograniczone wobec społeczeństwa. Państwo nie może zastępować społeczeństwa. Państwo powinno podążać za głosem społeczeństwa.

Czwarta prawda – *freedom and virtue* – utrzymuje, że tylko cnotliwi ludzie i obywatele mogą być naprawdę wolni<sup>15</sup>.

Każda z tych prawd posiada określony profil ideologiczny. Pierwsza prawda wypływa z przekonania konserwatywnego, że źródłem ładu społeczno-politycznego nie jest ani rozum, ani wola ludzka. To źródło jest zewnętrzne w stosunku do podmiotu ludzkiego. Druąa prawda ma charakter właściwy dla klasycznego liberalizmu. Nawiązuje do liberalnej koncepcji umowy społecznej, ale opierającej się na obiektywnym prawie natury. Tutaj ten obiektywizm prawa natury wyraża idea godności osoby ludzkiej. Trzecia i czwarta prawda wyrażają wrażliwość republikańską. Społeczeństwo względem władzy zachowuje podmiotowość. Społeczeństwo partycypuje we władzy. Wolność zaś ściśle jest powiązana z cnotami, czyli usprawnieniami do dobrego życia obywatelskiego.

Według Weigla Murray pisał antycypująco w stosunku do nauczania Jana Pawła II (choćby w encyklice *Centesimus Annus*), twierdząc, że wolność i prawda moralna są nierozdzielne. Wolność powinna być powiązana z prawdą i być ukierunkowana na dobro, jeśli nie ma się stać swoim zaprzeczeniem i wynaturzeniem<sup>16</sup>.

Weigel, odnosząc się po pięćdziesięciu latach do kondycji społeczeństwa amerykańskiego, czyli współczesnego amerykańskiego liberalizmu i demokracji, twierdzi, że aktualnie powyższe prawdy są zagrożone. Według Weigla Kościół katolicki w Ameryce powinien

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 104-106.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 107.

pomóc w odbudowie Amerykańskiej Propozycji, amerykańskiego demokratycznego doświadczenia, które polega na uporządkowaniu wolności zgodnie z prawdami wyartykułowanymi przez Murraya. Ta odbudowa musi polegać na ponownym uczeniu Ameryki prawd o pozaludzkiem źródle ładu społecznego i politycznego, o opartej na godności osoby ludzkiej umowie z jednej strony pomiędzy rządzo-nymi, a z drugiej strony pomiędzy władzą i podlegającymi władzy, o prymacie społeczeństwa względem władzy państwowej, prowadzącym do uznania przez władze publiczne zasady pomocniczości, o konieczności rozwijania cnót przez jednostki, aby stać się wolnymi i dobrymi obywatelami<sup>17</sup>.

Michael Novak podobnie jak Weigel pozytywnie ocenia stanowiska Murraya. Uważa jednak projekt Murraya za niedokończony. Według Novaka *Amerykańska Propozycja* obok bezdyskusyjnych czterech prawd charakteryzuje się jeszcze dodatkowymi trzema prawdami. Pierwsza dodatkowa prawda według Novaka uznaje, że każdy człowiek bywa grzesznikiem. Republika funkcjonuje w społeczeństwie, w którym obywatele są grzesznikami.

Druga dodatkowa prawda według Novaka głosi, że rozum ojców założycieli miał charakter zdrowego rozsądku. Zdaniem Novaka Murray był bliski prawdy, gdy mówił raczej o roztropności niż żelaznej logice ojców założycieli.

Trzecią wreszcie dodatkową prawdą według Novaka jest stwierdzenie, że głównym imperatywem kierującym życiem amerykańskim nie jest jednostka, lecz wspólnota. W projekcie zjednoczenia Stanów Zjednoczonych kluczową rolę odgrywa taka czy inna forma wspólnoty. USA kieruje się troską o różne wspólnoty. Jej zadaniem jest zachowanie Unii, budowa wiosek, miast, wspólnot i zrzeseń różnego typu<sup>18</sup>.

Timothy W. Burns, w przeciwieństwie do Weigla i Novaka, projekt Murraya poddaje krytyce<sup>19</sup>. Burns wydobywa najistotniejsze punkty koncepcji Murraya. Są to:

1. ogólne przekonanie, że amerykańska konstytucyjna demokracja jest możliwie najlepszym ustrojem, najlepiej porządkującym ład polityczny;

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 116.

<sup>18</sup> Por. M. Novak, *Catholicism and the American Experiment*, [w:] M.L. Lamb (red.), *Catholicism and America*, dz. cyt., s. 119-121.

<sup>19</sup> Zob. T.W. Burns, *John Courtney Murray, Religious Liberty, and Modernity. Part II: Modern Constitutional Democracy*, „Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture”, nr 17, 2014, s. 49-65.

2. przekonanie, że zasady artykułowane w pierwszej poprawce do Konstytucji USA są tak naprawdę zasadami katolickimi, chociaż formułowali je historycznie protestanci. Zasady te wyrażają troskę o religię, pozytywnie odnoszą się do praktyk religijnych, odróżniają i oddzielają państwo od społeczeństwa obywatelskiego, uznają, że Bóg nie rządzi bezpośrednio, tylko poprzez ludzi, tym samym przyjmując pośredni charakter rządów właściwych dla z sekularyzowanego państwa;
3. przekonanie, że w amerykańskich realiach społecznych wspólnota obywateli ma głęboko zaszczeponą świadomość, że powinna żyć w pokoju, a to pragnienie pokoju traktuje jako głos Boga;
4. przekonanie, że ojcowie założyciele zbudowali coś znacznie lepszego niż zamierzali. Stało się to możliwe, gdyż opierali się na tradycji chrześcijańskiej, nie będąc tego do końca świadomi. Pojęcie „Stworzyciela” w Deklaracji Niepodległości zrozumiałe jest tylko w kontekście katolickiej tradycji prawa naturalnego;
5. przekonanie, że chrześcijaństwo rozszerza horyzonty ludzkiej świadomości, również gdy mamy do czynienia ze świadomością obywatela, zwierzęcia politycznego. Dzieje się tak dlatego, gdyż człowiek nie może osiągnąć pełnego rozwoju ani moralnego, ani intelektualnego, nie będąc członkiem społeczności politycznej. Chrześcijaństwo nie pozwala oddzielić etyki od polityki, co wyraźnie już akcentował św. Augustyn<sup>20</sup>.

Timothy Burns, przechodząc do krytyki projektu Murraya, formułuje dwa główne zarzuty. Pierwszy dotyczy błędnego odczytania natury nauczania społecznego Kościoła katolickiego w jej relacji do liberalizmu. Drugi dotyczy niepozbanionego błędów odczytania *Amerykańskiej Propozycji* i jej relacji do chrześcijaństwa.

Zdaniem Burnsa, Murray przyjmuje błędną relację pomiędzy prawem naturalnym a prawami człowieka. Niszczy wręcz możliwość spełnienia przez prawo naturalne (*natural law*) podstawowej powinności wobec człowieka (*natural right*). W miejsce natury, którą wyraża prawo naturalne, pojawia się sumienie otwarte na głos Boga. Prowadzi to konsekwentnie do zaniku prawa naturalnego. Murray, podobnie jak Richard John Neuhaus zwraca się do amerykańskich obywateli niekatolików z przesłaniem: prawa człowieka (*natural right*) należy uznać za tożsame z prawem naturalnym (*natural law*). Według Burnsa Murray

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 49-53.

idealizuje w ten sposób katolicką tradycję politycznego myślenia. W efekcie naraża się jednak na przeinterpretowanie stanowiska katolickiego. Otwiera drogę do uznania katolicyzmu za bardziej liberalny, niż jest w istocie. Skoro ojcowie założyciele myśleli liberalnie, a katolicyzm daje się pogodzić z liberalizmem, zatem nie ma żadnych przeszkód, aby katolicy odnaleźli swoje miejsca, żyjąc w liberalnych ustrojach politycznych. Według Burnsa zaślubiny liberalizmu z tradycją katolicką nie są do końca udane. W świetle tomistycznego nauczania *Deklaracji o wolności religijnej* – tak je chce odczytywać Burns – mamy do czynienia z próbą przekazania czegoś trwałego, niezmiennie ważnego, tyle tylko, że w oprawie liberalnego języka. Deklaracja nie przyjmuje jednak ducha liberalnego, lecz opiera się na starszej niż liberalizm tradycji katolickiej, czego nie dostrzega Murray<sup>21</sup>.

Drugi zarzut polega na niewłaściwej interpretacji amerykańskiego ładu konstytucyjnego. Burns zauważa, że duch ojców założycieli nie był jednoznacznie liberalny, lecz raczej zdecydowanie lockowski. Murray, nie zauważając tego, może twierdzić, że godność osoby ludzkiej głoszona w ramach tradycji katolickiej daje się w pełni pogodzić z ładem, który ustanawia nowożytny konstytucyjny rząd. W ten sposób katolicy nie powinni mieć problemu z odnalezieniem się w ramach ładu politycznego, który ustanawia amerykański konstytucjonalizm. Murray sądzi, że pojęcie godności łączy postawę katolicką i amerykański porządek konstytucyjny. Tym niemniej uważa, że chrześcijańska idea godności poszerza nasze moralne rozumienie, a poznawczo wykracza poza zasięg działania rozumu ściśle naukowego, który ze swej istoty ignoruje pełną prawdę o człowieku. Według Burnsa projekt Murraya nie do końca jest udany. Przyjmuje postać czegoś w rodzaju schrystianizowanego liberalizmu. Murray zakłada, że nowożytnego liberalnego racjonalizmu nie należy odrzucać, tylko poszerzyć jego horyzonty perspektywą chrześcijańską. Burns jest sceptyczny co do zasadniczej zgodności liberalizmu i chrześcijaństwa. Z perspektywy chrześcijańskiej nie wystarcza nieznaczną korektą liberalizmu, lecz radykalna. Burns nie wyjaśnia, na czym miałby ten radykalizm polegać. Czy byłaby to jeszcze korekta czy raczej już odrzucenie liberalnego racjonalizmu? W każdym razie Burns twierdzi, że nasze czasy wymagają czegoś innego – my jako obywatele i nasze państwo wymagamy czegoś radykalnie innego. Propozycji Murraya nie należy traktować jako aktualnej w XXI wieku<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 53-55.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 55-60. Burnsa krytyka schrystianizowanego liberalizmu wydaje się ciekawa również w odniesieniu do sytuacji w Polsce. Rzuca interesu-

## Kondycja współczesnej liberalnej demokracji

Wielu myślicieli wskazuje, że filozoficzny liberalizm zawiera w sobie zdążające w odmiennych kierunkach tendencje. Jedna z nich prowadziła do utworzenia ładu społecznego, gospodarczego, kulturowego i politycznego nazywanego liberalizmem, a później liberalną demokracją. Druga tendencja powoduje stopniową erozję moralnego, politycznego i duchowego życia systemu społecznego, do powstania którego liberalizm się przyczynił. Zdaniem Marka Guerry wartości-dobra współczesnej demokracji, jak pokój pomiędzy obywatelami, wolność religijna, samorządność, konstytucjonalizm zostają zagrożone w wyniku erozji religii i moralności. Liberalna demokracja podkopuje religię i moralność, które są niezbędne do dalszego trwania i zdrowia liberalnej demokracji<sup>23</sup>. Mamy zatem do czynienia z kryzysem kultury. Według Jana Pawła II najgłębsze przejawy kryzysu kultury polegają na wywołaniu sceptycyzmu w odniesieniu do źródeł wiedzy i etyki, który to sceptycyzm nie pozwala odkryć, kim jest człowiek. Receptą Jana Pawła II na powyższy kryzys jest powrót do filozoficznej etyki, której przedmiotem jest poszukiwanie prawdy o dobru. Powrót do etyki, która nie jest ani subiektywna, ani utylitarna. Sformułowanie takiej etyki wymaga wcześniejszego sformułowania antropologii filozoficznej i metafizyki dobra. Guerra uznaje, że filozoficzna etyka obejmuje, jako swoją część, chrześcijańską myśl polityczną.

Chrześcijańska myśl polityczna powinna przezwyciężyć pokusę podejmowania próby przekształcenia lub ominięcia nowoczesności. Raczej powinna pozostać zbiorowym, społecznym, naukowym i politycznym osiągnięciem, którego nowoczesność nie może zignorować, a wręcz powinna próbować zasymilować. Chrześcijańska myśl polityczna powinna stać się immanentną częścią nowoczesności<sup>24</sup>.

Chrześcijańska myśl polityczna ma charakter krytyczny. Spełnia rolę zdrowego krytycznego osądu. Pokazuje dehumanizacyjne konsekwencje nowożytnego racjonalizmu, który uznaje, że natura nie ma związku z moralnymi, intelektualnymi i duchowymi celami,

---

jące światło na kondycję środowiska tzw. katolików otwartych mających silną pozycję tuż po Soborze Watykańskim II – obecnie malejącą. Są to środowiska, których rola jest coraz bardziej marginalna w Kościele, w społeczeństwie zaś nie mają większego znaczenia opiniotwórczego, pomimo podejmowanych prób działania i zgłaszanych ambicji.

<sup>23</sup> Por. M.D. Guerra, *Christians as Political Animals. Taking the Measure of Modernity and Modern Democracy*, Wilmington 2010, s. 151-152.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 152-153.

którymi kieruje się człowiek w swoim życiu. Przeciwstawia się także redukcji osób, kobiet i mężczyzn do abstrakcyjnych jednostek, do postrzegania ich przez nowoczesny racjonalizm jako świat konstruowany. Indywidualizm eroduje rozumienie człowieka jako społecznego i politycznego bytu. Prowadzi do zagubienia zrozumienia tajemnicy ludzkiej duszy. Dzisiaj jednostka myśląca według nowożytnego racjonalizmu i postrzegająca siebie jako indywiduum wyznaje wiarę, że jest w stanie skonstruować swoje własne szczęście poprzez samorealizację i samodeterminację. Wyznanie wiary w stwórcze możliwości indywiduum dehumanizuje ludzkie życie, gdyż osłabia sens rodziny, przyjaciół, kraju, Boga. Prowadzi do izolacji jednostek od innych, a w efekcie do izolacji od samej siebie<sup>25</sup>.

Według Thomasa R. Rourke'a również papież Benedykt XVI nie unika krytycznego spojrzenia, chociaż jego stanowisko ma raczej charakter zbalansowany. Spojrzenie Benedykta XVI na demokrację jest roztropne, powściągliwe, ale kiedy potrzeba – bardzo krytyczne<sup>26</sup>. Benedykt XVI wyważa stanowisko. Z jednej strony uznaje pozytywne trendy w relacji państwo – Kościół dokonujące się w kontekście nowożytności. Pozytywnym trendem jest próba ograniczenia obecności Kościoła w obszarze legitymowanej autonomii państwa, czyli właściwie rozumiana separacja wiary od prawa. Nie należy oddzielać wewnętrznych wymagań wiary od publicznego etosu, na którym opiera się prawo stanowione. Publiczny etos powinien pozostać w żywym związku z etyką motywowaną religijnie. Rolą religii jest ożywiać publiczny etos, lecz nie kształtować bezpośrednio prawa stanowionego.<sup>27</sup>

Papież Benedykt XVI dostrzega także trendy negatywne podważające autentyczną demokrację. Pierwszy polega na utopijnym przekonaniu, że może istnieć doskonale życie polityczne. Drugi, ściśle powiązany z pierwszym trendem, stanowi wyraz niezdolności do akceptacji zauważalnej i doświadczanej nieuchronnej niedoskonałości życia politycznego, obecnej także w demokracji. Trzeci negatywny trend polega na próbie zbudowania dobrego społeczeństwa w wyniku transformacji społecznych, gospodarczych i politycznych struktur. Powyższe trendy wynikają z jednowymiarowego rozumu, którego wpływ dominuje w nowożytności<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 154-156.

<sup>26</sup> Por. Th.R. Rourke, *The Social and Political Thought of Benedict XVI*, Lexington Books, Lanham 2014, s. 57.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 58.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 58-59.

Trzy powyższe trendy prowadzą do zrodzenia się w myśli i postawie chrześcijańskiej kilku zagrożeń. Pierwsze z nich można określić jako pokusę łączenia chrześcijaństwa z pewnego rodzaju utopizmem w odniesieniu do polityki i państwa. Drugie polega na pokusie, że chrześcijaństwo może ingerować w etos państwa, motywując to teologiczną tezą o doskonałości za sprawą samej łaski. Trzecie zagrożenie wreszcie jest pokusą teokracji<sup>29</sup>.

Benedykt XVI uznaje, że chrześcijaństwo, ale chrześcijaństwo dobrze skonstruowane, czyli nieulegające negatywnym trendom w nowożytności, jest niezbędne dla demokracji. Tak rozumiane chrześcijaństwo może wesprzeć chociażby odnowę europejskiej demokracji. Ta odnowa obejmuje konieczność uwzględnienia czterech wymiarów:

1. Odtworzenia w Europie więzi pomiędzy demokracją a najgłębszym sensem prawa, które nie jest tylko wynikiem procesu politycznego czy ideologicznej manipulacji. Chodzi o odtworzenie rządów prawa jako opozycji wobec arbitralnych rządów człowieka i jego idei.
2. Zachowania moralnych standardów, na których opiera się prawo – potrzebne jest powszechne i wiążące odwołanie się do wartości moralnych oraz do Boga.
3. Odrzucenia publicznego ateizmu i uznania publicznego względu na Boga, co implikuje odrzucenie kategorii narodu i światowej rewolucji jako najwyższych dóbr i celów w polityce.
4. Uczynienia dla Europy konstytutywnym uznania i zachowania wolności sumienia, praw człowieka, wolności akademickiej, wolności społeczeństwa<sup>30</sup>.

### Podsumowanie

John Courtney Murray, prekursor soborowej deklaracji *O wolności religijnej*, upowszechnił w społecznej myśli Kościoła ideę wolności religijnej. Od Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki mówi o współpierwotności i współzależności czterech zasad: prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności. Deklaracja soborowa nigdy nie oddzielała wolności od pozostałych zasad i uznała wolność religijną za podstawę praw człowieka. Dokonaniem Murraya było upowszechnienie przekonania, że Amerykańska Propozycja, czyli budowanie ładu politycznego o charakterze republikańsko-demokratycznym daje się ogodzić z chrześcijaństwem, a nawet więcej – katolicy mogą w pełni

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 61-62.

się odnaleźć w tak budowanym łądzie politycznym. W samych Stanach Zjednoczonych trwa dyskusja czy jest tak rzeczywiście. Obok głosów pozytywnych, między innymi Weigla i Novaka, pojawiają się opinie, że próba *zrechrystianizowania liberalizmu*, jakiej dokonał Murray, nie jest udana. Wraca spór, na ile liberalizm daje się oswoić przez chrześcijaństwo, na ile chrześcijaństwo jest kompatybilne z liberalizmem, a na ile liberalizm z chrześcijaństwem. W toczonym sporze ważny jest głos papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI. Papieże zgodnie podkreślają, że współczesna liberalna demokracja podkopuje aksjologiczne korzenie, które pozwalały jej sprawnie funkcjonować i urządzić ład polityczny, w którym doszły do głosu wartości. Istnieje bardzo silny związek pomiędzy religią a wartościami. Odchodzenie liberalnej demokracji od religii skutkuje odchodzeniem od wartości. Analiza papieży rzuca światło na dyskutowany problem. Murray mógł w połowie XX wieku optymistycznie patrzeć na relacje między liberalizmem a chrześcijaństwem. Burns, krytyk Murraya, pięćdziesiąt lat później nie ma powodów do tak wielkiego optymizmu. Przyczyną jest zwrot, jaki dokonuje się w łonie samego liberalizmu. Czy nawet szorstka przyjaźń pomiędzy liberalizmem a chrześcijaństwem, za czym opowiada się Murray, jest nadal możliwa w sytuacji odwrócenia się liberalizmu od swoich aksjologicznych korzeni, w tym tych o rodowodzie chrześcijańskim?

~•~

JANUSZ WĘGRZECKI

### **Deklaracja *Dignitatis humanae* a współczesne społeczeństwo liberalno-demokratyczne**

#### **Streszczenie**

Artykuł omawia stanowisko amerykańskiego jezuita Johna Courtneya Murraya, którego koncepcja legła u podstaw soborowej Deklaracji *O wolności religijnej*. Wolność religijna, jako wolność negatywna, czyli nienapotykanie przeszkód ze strony władz publicznych w wolnym praktykowaniu religii, zostaje ogłoszona fundamentem wszelkich wolności i praw ludzkich. Murray formułuje swoją koncepcję w kontekście Amerykańskiej Propozycji, czyli budowania ładu politycznego o charakterze republikańsko-demokratycznym. Ład ten w istotny sposób opiera się na aksjologii chrześcijańskiej. W USA trwa spór czy projekt Murraya jako swoiste *schrystianizowanie* liberalizmu jest udany. Jedni, jak Weigel czy Novak, uznają, że tak. Inni, jak Burns, twierdzą, że projekt Murraya opiera się na błędzie zawartym



w interpretacji Amerykańskiej Propozycji, jak i nadinterpretacji stanowiska katolickiego. Na rozwiązanie sporu rzuca światło pogłębiona interpretacja współczesnej liberalnej demokracji dokonana przez papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI. Papieże dowodzą, że współczesny liberalizm porzuca aksjologiczne fundamenty, na których został zbudowany. Z kolei chrześcijaństwo stanowi istotny wkład w formowanie się ładu aksjologicznego, z którego czerpie liberalizm.

**Słowa kluczowe:** Deklaracja *Dignitatis humanae*, liberalism, John Courtney Murray, George Weigel, Michael Novak, Jan Paweł II, Benedykt XVI.

JANUSZ WĘGRZECKI

**Declaration *Dignitatis humanae* and the modern,  
liberal and democratic society**

**Abstract**

At the root of the Declaration *Dignitatis humanae* lies a concept of the American Jesuit, John Cortney Murray. Freedom of religion is the negative liberty, concerned with freedom from the interference by public authorities in religious practice. It is hailed as the foundation of all other liberties and human rights. Murray defined his concept in the context of the *American proposition*, that is, building a political order characterised by republicanism and democracy. This order is chiefly based on Christian axiology. There is an argument in the USA whether Murray's project, a kind of *christianisation* of liberalism, has been successful. Some, like Weigel or Novak, think it has. Others, like Burns, maintain that Murray's project was based on an erroneous interpretation of the *American proposition*, and the overinterpretation of the Catholic position. In solving the problem one can consult the detailed interpretations of the modern liberal democracy by the recent popes, John Paul II and Benedict XVI. They demonstrate that the modern liberalism abandons its axiological foundations. Liberalism takes a lot from the axiological order; Christianity is a serious contributor into the formation of the latter.

**Keywords:** Declaration *Dignitatis humanae*, John Courtney Murray, George Weigel, Michael Novak, John Paul II, Benedict XVI.

## **Granice wpływu doktryny wiary na postawy polityków katolików**

The limits of the influence of the doctrine of the faith on  
Catholic politicians

*Jan Bocian*

janbocian@op.pl

Misyjne Seminarium Duchowne w Pieniężnie



Ur. w 1967; po otrzymaniu święceń kapłańskich w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie (1993) pracował duszpasterstwo w Rosji (1993-1996), a następnie w Ekwadorze (2002-2003); wykłada Pismo Święte w MSD w Pieniężnie; autor książek: *Biblijne podstawy doktryny o nieomyślności papieża* (2000), *Jezus Nazarejczyk według świadectwa ewangelistów* (2014), *Jestem faryzeuszem, bracia...* (2016) oraz artykułów i komentarzy o tematyce biblijnej.

**W**pływ poglądów religijnych na osoby sprawujące władzę w państwie świeckim, a nawet w jakiegokolwiek innej instytucji niereligijnej, częstokroć jest tematem drażliwym. Głęboko zakorzeniona w mentalności współczesnego człowieka zasada autonomii państwa od Kościoła lub też, mówiąc ogólniej, zasada „autonomii ludzi, społeczeństw, nauk – czyli autonomii rzeczy doczesnych”, sprawia, że wiele osób żywi obawy przed trudnościami mogącymi wyniknąć z połączenia ludzkiej aktywności z religią. Obawy te prowadzą niekiedy do konfliktu i wrogości pomiędzy przedstawicielami przeciwnych poglądów w tej sprawie.

Ow problem dostrzegł już Sobór Watykański II i przedstawił go w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym

*Gaudium et spes*. W dokumencie mowa jest o tym, jak właściwie należy rozumieć zdrową autonomię spraw ziemskich, a jakiego jej rozumienia chrześcijanom nie wolno zaakceptować (por. GS, nr 36). Należy zatem uznać fakt, iż „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami”, te zaś mamy obowiązek poznawać, przyjmować oraz porządkować. Jeśli jednak rzeczom doczesnym przypiszemy niezależność od Stwórcy i możliwość korzystania z nich nawet wbrew prawu Bożemu, wówczas taka ich autonomia nie może być zaakceptowana (por. GS, nr 36).

Jak zatem pogodzić właściwie pojętą autonomię spraw ziemskich z praktyką codziennego życia we współczesnym społeczeństwie, głównie w aspekcie życia społecznego, państwowego, politycznego? Niniejszy artykuł ma być próbą przedstawienia krótkiej odpowiedzi na tak postawiony problem.

### 1. Katolickie państwo wyznaniowe?

W dyskusjach dotyczących rozważanego tu tematu często spotyka się zarzut dotyczący kształtowania katolickiego państwa wyznaniowego. Zarzut ten zazwyczaj pojawiał się wówczas, gdy przedstawiciele władz społecznych dowolnego szczebla, wywodzący się ze środowisk katolickich, podejmowali starania wprowadzenia przepisów zgodnych z nauką wiary, a przeciwnych dotychczasowemu porządkowi prawnemu lub ustawom proponowanym przez inne stronnictwa. Należy się zatem zastanowić, czy w takich sytuacjach grozi powstanie państwa wyznaniowego.

W tym miejscu wypada podkreślić, że istotnym kryterium, pozwalającym uznać dane państwo za wyznaniowe, jest brak akceptacji w jego systemie prawnym wolności religijnej jednostki oraz równouprawnienia obywateli bez względu na ich wyznanie<sup>1</sup>. Państwo takie zwalcza bądź (co najwyżej) toleruje inne (poza państwową) religie, prawem państwowym wymaga przestrzegania nakazów religii panującej, a organom kościelnym (związku wyznaniowego) powierza realizację zadań publicznych<sup>2</sup>.

Uwzględniając doktrynalną naukę Kościoła, wyrażoną m.in. w dokumentach Soboru Watykańskiego II, podkreślić należy, że istnieje konieczność zapewnienia każdemu człowiekowi jak największej wolności, a ograniczać ją wolno jedynie wówczas i jedynie w takim

<sup>1</sup> M. Pietrzak, *Wyznaniowe prawo*, [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. XXX, Warszawa 2005, s. 132-133.

<sup>2</sup> Tamże.

stopniu, jak jest to konieczne<sup>3</sup>. Ponieważ zaś wolność w sprawach religijnych w społeczeństwie winna być zachowana od wszelkiego przymusu ludzkiego<sup>4</sup>, tym samym – zgodnie z doktryną katolicyzmu – nawet w teorii nie można zbudować „katolickiego państwa wyznaniowego”, przynajmniej w podanym powyżej rozumieniu. Musiałoby bowiem ono przymusem prawa państwowego zachowywać doktrynę religii zakazującej stosowania zewnętrznego przymusu ludzkiego w sprawach wiary. Tym samym popadałoby w absurd.

Istnieje wprawdzie jedno katolickie państwo wyznaniowe, a jest nim Watykan. Jednakże jego charakter oraz rola, jaką pełni, jest odmienna od charakteru i zadań powierzanych innym państwom. Z tej też przyczyny, jak również ze względu na ograniczony charakter niniejszego opracowania, problematyka Państwa Watykańskiego nie zostanie ujęta.

Ponieważ jednak, w swoich dziedzinach autonomiczne i niezależne od siebie, Kościół oraz wspólnota polityczna służą jednostkowemu, a także społecznemu powołaniu tych samych ludzi, ich działalność może być tym bardziej owocna, jeśli – uwzględniając okoliczności miejsca i czasu – rozwijać będą zdrową współpracę w powierzonych sobie działalności<sup>5</sup>. Ponieważ zaś istnieje wiążące wszystkich ludzi moralne zobowiązanie do szukania prawdy i kształtowania życia według jej wymagań<sup>6</sup>, nie można podać w wątpliwość bezwzględnej konieczności postępowania za twierdzeniami rozeznanymi jako prawdziwe. Z tej właśnie przyczyny, poszukując rozwiązania problemu określenia granic wpływu doktryny wyznawanej religii na kształtowanie postawy społecznej/politycznej, stwierdzić należy, że granicą tą będzie zachowanie dbałości o kształtowanie życia całych społeczeństw oraz poszczególnych jednostek w prawdzie i dobru nawet wówczas, gdy owe prawda i dobro są wymagające oraz niepopularne. Prawda oraz dobro mają bowiem charakter absolutny, a jako takie są niezależne od czasu, miejsca, osoby głoszącej je, a także innych kryteriów zewnętrznych.

<sup>3</sup> Por. Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humane*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, nr 7.

<sup>4</sup> Por. tamże, nr 12.

<sup>5</sup> Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., nr 76.

<sup>6</sup> Por. *Dignitatis humane*, nr 2.

## 2. Pojęcie polityki

Termin „polityka” używany jest w wielu znaczeniach. Często nawet w opracowaniach naukowych trudno znaleźć jednoznaczną definicję tego pojęcia<sup>7</sup>. We współczesnym społeczeństwie powszechnie spotykane jest rozumienie polityki jako umiejętności zdobycia i utrzymania władzy za wszelką cenę oraz wywierania wpływu na innych ludzi<sup>8</sup>. Takiego pojęcia polityki nie można jednak przyjąć. Klóci się ono z obecnym u ludzi intuicyjnym przeświadczeniem o konieczności istnienia polityki jako pewnego dobra, rzeczywistości czy też nauki porządkującej życie społeczne. Porządek zaś nie może wypływać ze zła. Zdobycie i utrzymanie władzy oraz umiejętność podporządkowania sobie innych ludzi – i to za wszelką cenę – nie mogą być uznane za przejawy dobra.

Jednakże już od starożytności<sup>9</sup> poprzez średniowiecze<sup>10</sup> posiadamy trafniejsze określenie pojęcia polityki. Pojmowana jest ona jako roztropna realizacja dobra wspólnego<sup>11</sup>. Owa interpretacja wydaje się możliwa do przyjęcia. Więcej nawet, przy takim pojmowaniu polityki zaangażowanie katolików w działalność polityczną jest nie tylko akceptowane czy pochwalane, ale wręcz nakazane przez Kościół. Św. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie *Christifideles laici* w wyraźny sposób ukazuje działalność polityczną jako obszar powierzony ewangelizacyjnej pracy chrześcijan (por. ChL, nr 3, 23), a zaniedbania w tej dziedzinie piętnuje jako winę (por. tamże, nr 2). Skoro zaś działalność polityczna świadomych swej wiary chrześcijan przedstawiana jest jako ich misja ewangelizacyjna<sup>12</sup>, nie ulega wątpliwości, że w zamyśle autora winna być ona uzależniona od doktryny wyznawanej przez nich religii. Staje się bowiem formą przesycania społeczeństwa obiektywnymi wartościami moralnymi, wypływającymi z prawa naturalnego<sup>13</sup>, pojmowanego jako

<sup>7</sup> Zob. np. S. Opara, *Pojęcie polityki*, [w:] tenże i in. (red.), *Podstawowe kategorie polityki*, Olsztyn 2005, s. 41-43.

<sup>8</sup> L. Knabit, ...*Jakby Boga nie było. O nowych grzechach i bożkach z ojcem Leonem rozmawia Agnieszka Nieć*, Tyniec 2010, s. 45; S. Opara, *Pojęcie polityki*, art. cyt., s. 41.

<sup>9</sup> Na przykład Platon, Arystoteles, stoicy, a na gruncie chrześcijaństwa św. Augustyna z Hippony.

<sup>10</sup> Na przykład św. Tomasz z Akwinu.

<sup>11</sup> D. Radziszewska-Szczepaniak, *Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca*, „Studia Elbląskie”, t. 15, 2014, s. 315.

<sup>12</sup> Por. A. Szafranski, F. Zapłata, *Ewangelizacja*, [w:] R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, kol. 1436 nn.

<sup>13</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 264 n.

zespół przywilejów i obowiązków bezpośrednio wynikających z natury człowieka, bytu obdarzonego rozumem oraz wolną wolą. Świadomość tego faktu szczęśliwie towarzyszy przynajmniej niektórym politykom<sup>14</sup>.

### 3. Prawo naturalne

Obowiązek kształtowania całości życia ludzkiego – zarówno osobistego, jak i społecznego – według obiektywnych norm moralnych jest charakterystyczną cechą religii jahwistycznej<sup>15</sup>. Domaganie się przestrzegania naturalnych praw moralnych – nie tylko przez osoby wyznające Jahwe jako Boga – było wezwaniem charakterystycznym dla biblijnych proroków. Warto tutaj zadać pytanie: czy prawo naturalne może zostać uznane za Boże? Niewątpliwie tak. W prawie Bożym wyróżniamy trzy jego rodzaje: prawo wieczne, naturalne i pozytywne (które też można określić mianem prawa objawionego)<sup>16</sup>. Jeśli wspomniane trzy rodzaje prawa Bożego należałoby dokładniej sprecyzować, można byłoby określić je w sposób następujący:

- prawo wieczne – jest to istniejący w umyśle Boga plan określający wszystko, co dzieje się w czasie;
- prawo naturalne – jest udziałem prawa wiecznego w naturze rozumnej;
- prawo pozytywne (objawione) – stanowi zbiór zasad podanych ludziom przez Boga na drodze objawienia nadprzyrodzonego (w Biblii i Tradycji)<sup>17</sup>.

Każdy człowiek jest zobowiązany w sumieniu do przestrzegania zasad moralnych prawa Bożego. Warto tutaj zwrócić uwagę na fakt, iż w Bożym prawie objawionym zawarte są niektóre twierdzenia

<sup>14</sup> Zob. np.: *Przetracone kregostupy. Wywiad Bogumiła Łozińskiego z Anną Marią Siarkowską, postanką Kukuz'15*, „Gość Niedzielny”, nr 4, 29 stycznia 2017, s. 40-41.

<sup>15</sup> Jahwizmem (religią jahwistyczną) nazywa się religię monoteistyczną uznającą Jahwe za Boga na wszystkich etapach jej rozwoju. Jakkolwiek religia biblijnych patriarchów Izraela (epoka przedmojżeszowa), następnie mozaizm (od Mojżesza do niewoli babilońskiej), judaizm biblijny (od niewoli babilońskiej do Jezusa i apostołów), wreszcie chrześcijaństwo z punktu widzenia religioznawstwa są odrębnymi religiami. W aspekcie teologicznym uznaje je jednak należy za tę samą religię (jahwizm), jedynie na różnych etapach jej rozwoju. O jedności tych poszczególnych etapów stanowi jedność Bożego objawienia, przekazanego w Biblii i Tradycji.

<sup>16</sup> *Prawo Boskie*, [w:] M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań-Warszawa-Lublin 1960, s. 299.

<sup>17</sup> Tamże.

pochodzące z moralnego prawa naturalnego<sup>18</sup>. Umieszczenie ich w „spisie praw objawionych” może mieć na celu zarówno podkreślenie ich ważności (np.: „nie morduj”, „nie cudzołóż”, „nie kradnij”), jak też ułatwienie poznania ich przyrodzonym rozumem ludzkim.

Jakkolwiek prawo naturalne jest dostępne dla umysłu ludzkiego, to jednak – ze względu na grzech, jak również z powodu zaciemnienia światła rozumu oraz wypaczenia woli – aby osiągnąć pełne i pewne poznanie wymagań prawa naturalnego, Bóg przypomniał te zasady, zawierając je również w stwierdzeniach obecnych w objawieniu publicznym<sup>19</sup>. Z tej właśnie przyczyny występowanie danej normy moralnej w tekście biblijnym nie może zostać uznane za przejaw przynależenia jej wyłącznie do prawa objawionego, a co za tym idzie, nie może być podstawą dla wniosku o wiążącym charakterze danej normy wyłącznie dla osób wyznających religię uznającą Biblię (ewentualnie daną jej część) za źródło objawienia; normy te bowiem mają charakter powszechny i absolutny, a zatem wiążący wszystkich ludzi.

Zgodnie z nauczaniem bł. Piusa IX zadaniem zdrowej filozofii

„[...] jest troskliwe szukanie prawdy oraz prawidłowe i staranne kształtowanie ludzkiego rozumu, który chociaż zaciemniony przez winę pierwszego człowieka, żadną jednak miarą nie zaniknął. Ona [filozofia – uw. J.B.] winna go oświecać, ująć przedmiot jego poznania i rozliczne prawdy, dobrze je rozumieć, pogłębić, udowodnić wiele z nich poprzez argumenty wyciągnięte z własnych zasad”<sup>20</sup>,

jednakże „wiara [...] powinna wyzwalać rozum z wszelkich błędów oraz przez poznanie prawd Boskich wspaniale go oświecać, upewniać i udoskonalać”<sup>21</sup>. Jak więc można wnioskować z papieskiego nauczania, w aspekcie prawa naturalnego człowiek swym

<sup>18</sup> Za takie uznać należy choćby przykazania dekalogu. Zapewne dla niektórych osób kwestią sporną będzie uznanie trzech pierwszych przykazań za prawo naturalne, jednakże przykazania od IV do X (jako regulujące relacje międzyludzkie) zasadniczo nie są kwestionowane przez nikogo (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2070).

<sup>19</sup> Por. KKK, nr 2070-2071.

<sup>20</sup> Pius IX, *List „Gravissimas inter” do abpa Monachium – Freising G. Scherra OSB w sprawie J. Frohschammera*, [w:] S. Głowa, I. Bieda (opr.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań<sup>3</sup> 1989, I, 35 [dalej – BF]. Zob. też: H. Denzinger, A. Schönmetzer (opr.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brigoviae-Romae<sup>36</sup> 1976, nr 2853 [dalej – DzSch].

<sup>21</sup> Pius IX, *Encyklika „Qui pluribus”*, [w:] BF I, 17. Zob. też: DzSch, nr 2776.

przyrodzonym rozumem może poznawać rozliczne prawdy, w tym moralne, winien je też badać oraz stosować w życiu. Wiara (w znaczeniu religijnym), rozeznająca również przekaz Bożego objawienia, upewniając i oświecając naturalne poznanie człowieka, chronić go będzie przed błędem. W ten sposób stanie się pomocną w rozpoznaniu prawdy, w tym również w rozpoznaniu obiektywnych norm moralnego prawa naturalnego. W tym właśnie zakresie doktryna religijna może mieć wpływ na rozpoznanie obiektywnie wiążących i wypływających z prawa naturalnego norm moralnych. Od nich zaś zależne być muszą postawy osób stanowiących prawo i sprawujących władzę w społeczeństwie.

#### 4. Nadrzędna rola moralności

W tym miejscu często można spotkać się z pytaniami: czy osobom wierzącym (a w kontekście niniejszego artykułu – katolikom), wyznawcom innych religii lub ateistom wolno narzucać swoje poglądy moralne?; czy wolno narzucić obowiązek przestrzegania prawa naturalnego tym, którzy nie uznają jego nadrzędnej roli (tym bardziej, że wiązane jest ono z prawem Bożym, a przecież nie wszyscy uznają istnienie Boga)?

Jak zaznaczono, prawo naturalne stanowi część prawa Bożego, ale jego charakter jest obiektywny i powszechny. Ponadto jego poznanie jest dostępne dla przyrodzonego rozumu ludzkiego. Z tych właśnie przyczyn jawi się ono jako prawo wiążące wszystkich ludzi. Dlatego nikt nie może żądać lub ustanawiać tego, co jest sprzeczne z prawem naturalnym<sup>22</sup>.

Nadto konieczność podporządkowania się obiektywnym normom moralnym, wynikającym z prawa naturalnego, a nie stanowionego, wypływa z logiki rzeczy i widoczna jest w historii. Przykładem ilustrującym tę rzeczywistość może być choćby fakt walki pomiędzy abolicjonistami a władzą stanowiącą prawo dopuszczające niewolnictwo. 6 marca 1857 roku Sąd Najwyższy USA stwierdził prawomocnym wyrokiem (7 głosów „za” do 2 „przeciw”), że zgodnie z prawem (a mamy tutaj na myśli prawo stanowione) żaden czarnoskóry człowiek nie jest osobą w rozumieniu konstytucji USA. Dlatego też uznany za niewolnika należy do właściciela i może być kupowany, sprzedawany, wykorzystywany, a nawet zabity przez swego pana, gdy tylko ten uzna to za słuszne<sup>23</sup>. Ów wyrok doprowadził do pojawienia się argumentacji, z którą spotykali się przeciwnicy niewolnictwa:

<sup>22</sup> Por. KKK, nr 2235.

<sup>23</sup> B. i J. Willke, *Aborcja – pytania i odpowiedzi*, tłum. E. i L. Kowalewscy, Gdańsk 1991, s. 18-19.



„Jeżeli niewolnictwo jest sprzeczne z dwiema religijnymi, moralnymi czy też etycznymi poglądami – to nie masz obowiązku posiadać niewolników. Nie wymuszaj jednak swej moralności na właścicielu niewolników. Sąd Najwyższy się wypowiedział, a zatem niewolnictwo jest legalne”<sup>24</sup>.

Uznanie jednak Sądu Najwyższego danego państwa lub jakiegokolwiek instytucji posiadającej władzę ustawodawczą w danym społeczeństwie za ostateczną instancję w sprawach moralnych (niezależną od prawa naturalnego) prowadzi do absurdu. Gdyby bowiem przyjąć taki pogląd, nie wolno by było ścigać np. zbrodniarzy hitlerowskich. Funkcjonariusze tego reżimu nie naruszali bowiem obowiązującego w ich państwie prawa stanowionego. Więcej nawet – ściśle je wypełniali, a zatem nie popełnili przestępstwa. Prawdą jest jednak, że nikt nie może ustanawiać praw sprzecznych z godnością osób<sup>25</sup>. Ta jednak zasada wynika z prawa naturalnego, stąd to możemy odwołać się do niej uznając zwierzchność prawa naturalnego nad wszelkim prawem stanowionym. Konieczne jest również uznanie za osobę – zgodnie z poznawanym ludzkim rozumem przyrodzonym prawem naturalnym – tego, kto posiada naturę rozumną. Inaczej będzie można kwestionować osobowy charakter człowieka ze względu na rasę, narodowość, stan zdrowia, etap rozwoju czy jakiegokolwiek inne cechy.

Obowiązywanie powyższych zasad widać również w objawieniu biblijnym. Niedopuszczalne jest narzucenie innym norm ceremonialnych i wyłącznie religijnych<sup>26</sup>. Jednakże normy moralne dotyczą wszystkich ludzi w równym stopniu. Z tej właśnie przyczyny naruszenia w zakresie kultu, popełniane przez Izraelitów, piętnowane były przez proroków. Jednakże prorockie upomnienia, dotyczące przewinień moralnych, kierowane były zarówno do Izraelitów, jak i nie-Izraelitów. Ponieważ zaś chrześcijanin uczestniczy w prorockiej misji Chrystusa, jest on zobowiązany do walki o przestrzeganie obiektywnych norm moralnych nie tylko przez swoich współwyznawców.

Jakkolwiek w czasach Starego Testamentu prorocy Izraela posługiwali się formami wyrazu zewnętrznie podobnymi do form wyrazu stosowanych w profetyzmie ówczesnych pogańskich narodów

<sup>24</sup> Tamże, s. 18. Warto zwrócić uwagę, iż obecnie ten sam sposób argumentacji w dyskusjach z przeciwnikami stosują zwolennicy aborcji, eutanazji oraz tzw. małżeństw homoseksualnych.

<sup>25</sup> Por. KKK, nr 2235.

<sup>26</sup> Por. *Prawo Boskie*, [w:] M. Kowalewski, *Maty słownik...*, art. cyt., s. 299.

ościennych<sup>27</sup>, jednakże istota ich przekazu była wyraźnie odmienna. Prorocy biblijni stali się niedoścignionymi w świecie starożytnym głosicielami zasad moralnych<sup>28</sup>. Owa posługa proroków jako stróżów powszechnej, czyli zobowiązującej nie tylko Izraelitów, lecz wszystkich ludzi, w tym pogan<sup>29</sup>, moralności jest misją charakterystyczną dla proroków pisarzy, ale również dla proroków kaznodziejów<sup>30</sup>.

Natan, dworski prorok Dawida, piętnuje króla za niegodziwość i zbrodnie dokonane wobec Uriasza Chetyty (Hetyty) – a zatem nie-Izraelity, choć wyznawcy mozaizmu (2Sm 11,2-12,23). Mamy tu do czynienia wprawdzie ze współwyznawcami, przestępstwo monarchy ma jednak charakter moralny, a nie kultyczny; osoba skrzywdzona, a następnie zamordowana przez króla jest obcego pochodzenia, lecz wyznaje tę samą religię.

W kontekście tych rozważań warto zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre księgi proroków pisarzy. Abdiasz prawie całe swe prorocstwo (16 z 21 wersetów księgi) koncentruje na piętnowaniu zbrodni Edomu – narodu wyznającego religię inną niż Izrael. Abdiasz jest pewien, że Jahwe panuje nad całą ziemią i, będąc sprawiedliwym, wymierzy karę za zbrodnie moralne nawet tym, którzy nie uznają Go za Boga<sup>31</sup>. Prorok nie domaga się od Edomitów przyjęcia doktryny jahwizmu, ale oczekuje podporządkowania się powszechnym prawom moralnym. Nieprzestrzeganie ich, niezależnie od wyznawanej religii, sprowadza na winowajców karę.

Na szczególną uwagę zasługuje Księga Jonasza. Odbiega ona swym stylem i rodzajem literackim od innych ksiąg prorockich. Można

<sup>27</sup> J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków<sup>2</sup>1995, s. 80.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Dziś należałoby mówić o chrześcijanach, wyznawcach innych religii oraz ateistach. W starożytności ateizm nie był jednak spotykany. W realiach Starego Testamentu można było mówić o wyznawcach jahwizmu (Izraelitach, prozelitach, a w późniejszych czasach również Samarytanach i tzw. bojących się Boga – osobach przyjmujących wiarę w Jahwe, ale niepoddających się obrzezaniu, tym samym niewchodzących do Ludu Przymierza, choć sympatyzujących z judaizmem; zob. np.: Dz 10,2) oraz o poganach.

<sup>30</sup> Prorokami kaznodziejami (ewentualnie prorokami starszymi) nazywa się tych biblijnych proroków, których działalność opisana jest w księgach deuteronomistycznych (Joz, Sdz, 1-2 Sm, 1-2 Krl). Prorocy pisarze (ewentualnie prorocy młodszy) to ci, których nauki zawarte są w księgach przypisywanych im osobiście (Iz, Jr, Ez, Oz, Jl, Am, Ab, Jon, Mi, Na, Ha, So, Ag, Za, Ml). Księga proroka Daniela zaliczana jest w tradycji hebrajskiej do zbioru pism, a Księga Barucha, jako wtórnokanoniczna, w Biblii hebrajskiej nie występuje.

<sup>31</sup> J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela...*, dz. cyt., s. 255-256.

ją określić mianem rozbudowanej przypowieści, zmyślnego opowiadania dydaktycznego<sup>32</sup>. Na uwagę zasługuje fakt, że prorok izraelski posłany zostaje do pogańskich Niniwitów, aby głosić im potrzebę nawrócenia, odrzucenia czynów nieprawych (Jon 1,2). Przepowiadanie Jonasz ma charakter ostrzeżenia przed karą za nieprawości moralne, choć nie występuje tu odwołanie do zasad bezpośrednio związanych z religią jahwistyczną (Jon 3). Ponownie można więc zaobserwować zasadę niedopuszczalności narzucenia religii (doktryny wiary) innym osobom oraz bezwzględne stawianie wymogów wynikających z obiektywnych norm moralnych, wypływających z prawa naturalnego.

Prorok Amos przekazuje istotne pouczenie. Księga rozpoczyna się zapowiedzią sądu nad wieloma narodami (Am 1,3-2,16). Jedyne wobec Judy i Izraela Amos odwołuje się do przewinień związanych z naruszeniem doktryny wiary, prawa objawionego i kultycznego<sup>33</sup>. Jednakże przewinienia godzące w obiektywne normy moralne piętnowane są jako grzechy Judy, Izraela, narodów i państw pogańskich: Damaszku, Filistynów, mieszkańców Tyru, Fenicjan, Edomitów, Ammonitów, Moabitów. Prorok odwołuje się również do tych przewinień obcych narodów, które w żaden sposób nie dotknęły Izraela<sup>34</sup>, a nawet dokonane były wobec tradycyjnych wrogów jego narodu (por. Am 2,1).

Na gruncie ksiąg nowotestamentalnych wyróżnia się przepowiadanie Jana Chrzciciela. Wzywając do nawrócenia zarówno Izraelitów, jak i pogan (faryzeusze i saduceusze – Mt 3,7-10; celnicy – Łk 3,12-13; żołnierze rzymscy – Łk 3,14), prorok ukazywał powinności moralne, również te, które dotyczyły sumiennego i uczciwego spełniania obowiązków wynikających z wykonywanych zawodów.

Uwzględniając wspomniane teksty biblijne<sup>35</sup> można stwierdzić, że nie znajdujemy w Piśmie Świętym podstaw do usprawiedliwienia narzucania innym swych poglądów religijnych; jednakże stawianie ścisłych wymogów moralnych jest uzasadnione. Istnieje też konieczność żądania przestrzegania obiektywnych norm moralnych wynikłych z prawa naturalnego. Jakkolwiek religia może ułatwić poznanie tych praw, są one jednak dostępne dla przyrodzonego rozumu ludzkiego.

<sup>32</sup> Tamże, s. 335.

<sup>33</sup> Odrzucenie prawa objawionego przez Judę – Am 2,4ef, bałwochwalstwo w królestwie judzkim – Am 2,4gh, naruszenia przepisów kultycznych w Izraelu – Am 2,8b.11-12.

<sup>34</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 465-466.

<sup>35</sup> Ograniczony charakter artykułu uniemożliwia dokładniejsze rozważenie większej ilości tekstów Pisma Świętego.

Poważnym błędem jest zatem wiązanie ich wyłącznie z doktryną wiary, choć niewątpliwie religia, która je uznaje, tym bardziej dowodzi swej prawdziwości.

Nie należy tutaj wyprowadzać wniosku, że doktryna religijna jawi się dla człowieka jako mniej istotna niż prawa moralne. Rzeczywistości te łączą się w sposób nierozzerwalny. Jednakże przymus w aspekcie religijnym istnieć nie może – nawrócenie winno dokonywać się mocą argumentów intelektualnych, poprzez dialog. W innym wypadku nie będzie ono dogłębne. Natomiast w aspekcie moralnym w skrajnych sytuacjach możliwy jest przymus – i to nawet fizyczny. Naruszenie bowiem obiektywnych norm moralnych może spowodować szczególnie wielkie zło, szkodzące dobru wspólnemu. Stąd też katolik, który spełnia funkcje społeczne i polityczne, zobowiązany jest dbać o kształtowanie postawy własnej oraz całego społeczeństwa w zgodności z obiektywnymi normami moralnymi, nawet jeśli są one wymagające i domagają się sprzeciwu wobec tzw. politycznej poprawności. „Winą jest bowiem nie karać win pociągających zgubę wielu”<sup>36</sup> – dlatego też sprzeciw wobec zgubnych regulacji prawnych jest obowiązkiem wszystkich polityków, zaś politycy katolicy (politycy chrześcijańscy) muszą mieć świadomość, iż za właściwe spełnienie swej funkcji społecznej ponoszą również odpowiedzialność religijną przed Bogiem.

Czy zatem wyznawanie katolicyzmu może wpływać na wybory dokonywane przez wyznawców tej religii w ich działalności politycznej? Na postawione wyżej pytanie odpowiada posłanka Anna Maria Siarkowska: „Człowiek jest jednością. W cywilizacji łacińskiej, do której należy Polska, nie rozgranicza się życia prywatnego od życia publicznego. Nie można wyznawać równocześnie dwóch różnych etyk. Wartości, w które wierzę, wyznaczają mi drogę zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym”<sup>37</sup>.

## 5. Boże pochodzenie władzy

„Nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga” (Rz 13,1b) – poucza św. Paweł. Boże pochodzenie władzy pociąga za sobą konieczność moralnego i rozum-

<sup>36</sup> *Sobór w Ferrarze, sesja trzecia*, [w:] A. Baron, H. Pietras (opr.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. III: *Konstancja Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym (1414-1445)*, Kraków 2004, s. 437.

<sup>37</sup> *Przetracone kregostupy. Wywiad Bogumiła Łozińskiego z Anną Marią Siarkowską...*, art. cyt., s. 41.

negu jej sprawowania<sup>38</sup>. Chrześcijanin sprawujący władzę polityczną musi być zatem świadomy swej odpowiedzialności przed Bogiem za posługę kierowania obywateli ku dobru wspólnemu<sup>39</sup>, tak by nie przeciwstawiano interesu osobistego interesowi wspólnoty<sup>40</sup>. Dlatego

„[...] wykonywanie władzy politycznej, czy to we wspólnocie jako takiej, czy to w instytucjach reprezentujących państwo, winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego, dla dobra wspólnego” (GS, nr 74).

W powyższym pouczeniu Soboru Watykańskiego II uwidaczniają się niejako granice wpływu, jaki doktryna religijna może mieć na kształtowanie się postaw katolików sprawujących władzę polityczną. Po pierwsze, obowiązkiem wierzącego polityka jest ciągle trwanie w świadomości, że za wykonywanie posługi władzy zda sprawę przed Bogiem, a nadużycia związane z tą działalnością należy uznać za grzechy w znaczeniu religijnym. Po drugie, obiektywne, moralne prawo naturalne jest normą nadrzędną, która musi być zachowana we wszelkiej wspólnocie ludzkiej; za społeczne przestrzeganie tych zasad odpowiadają osoby odpowiedzialne za spełnianie władzy prawodawczej oraz wszelkiej władzy społecznej.

Zlekceważenie tych faktów, z teologicznego punktu widzenia, należałoby uznać za zbezczeszczenie świętości władzy jako daru Bożego, ofiarowanego osobie, która ją sprawuje. Pomijając aspekt religijny należy stwierdzić, że zlekceważenie norm moralnych w posłudze rządzenia pociąga za sobą odpowiedzialność moralną, a często-kroć i karną za wprowadzenie zła w życie społeczne i utrudnienie realizacji obiektywnego dobra wspólnego ludzkości.

## 6. Kościół stróżem autorytetu państwa

Warto jeszcze, choćby krótko, zwrócić uwagę na fakt odpowiedzialności ludzi wierzących za społeczność polityczną, której są przecież pełnoprawnymi przedstawicielami. Kościół nie żąda dla siebie żadnych prerogatyw w zarządzaniu państwem ziemskim poza możliwością spełniania swego posłannictwa w miłości<sup>41</sup>. Sprawowanie tego posłannictwa oznacza również ochronę norm moralnych

<sup>38</sup> Por. KKK, nr 2235.

<sup>39</sup> Por. GS, nr 74.

<sup>40</sup> Por. KKK, nr 2236.

<sup>41</sup> Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., nr 12.

we wszystkich sferach życia jednostek i społeczeństw. Ponieważ zaś państwo ziemskie jest instytucją mającą służyć dobru wszystkich, jeśli właściwie spełnia swoje posłannictwo, Kościół strzec będzie jego prerogatyw jako słusznego narzędzi posługiwania ludziom. Dlatego trwając w wierności objawieniu biblijnemu Kościół naucza o obowiązkach wiernych wobec władzy świeckiej<sup>42</sup>. Stąd też sprzeciw wobec słuszych, służących dobru wspólnemu, praw stanowionych przez władze świeckie (władze państwowe) w sumieniu człowieka wierzącego interpretowany być musi jako zło moralne, grzech popełniony wobec Boga i bliźniego. Kościół, przypominając o tej prawdzie, strzeże autorytetu państwa świeckiego.

## 7. Sprzeciw wobec sprawujących władzę

Jednakże

„[...] obywatel jest [również – uw. J.B.] zobowiązany w sumieniu do nieprzestrzegania zarządzeń władz cywilnych, gdy przepisy te są sprzeczne z wymaganiami ładu moralnego, z podstawowymi prawami osób i ze wskazaniem Ewangelii. *Odmowa posłuszeństwa* władzom cywilnym, gdy ich wymagania są sprzeczne z wymaganiami prawego sumienia, znajduje swoje uzasadnienie w rozróżnieniu między służbą Bogu a służbą wspólnocie politycznej. «Oddajcie [...] Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga» (Mt 22,21). «Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi» (Dz 5,29)” (KKK, nr 2242).

Wszelkie niegodziwe postanowienia władzy winny spotkać się ze sprzeciwem obywateli, jakkolwiek sprzeciw ten musi zostać wyrażony w granicach nakreślonych przez prawo naturalne i ewangeliczne<sup>43</sup>. Kościół dopuszcza też opór zbrojny wobec niegodziwej władzy, ale jedynie przy spełnieniu istotnych warunków:

- 1° naruszenia istotnych praw muszą być niezaprzeczalne, poważne i długotrwałe;
- 2° wszelkie inne środki oporu zostały wyczerpane lub są nierealne;
- 3° użycie siły zbrojnej nie może spowodować większego zamętu (i zniszczenia);

<sup>42</sup> Zob. np.: 1P 2,13-17 – obowiązek poddania się władzy świeckiej z motywów religijnych; Rz 13,7 – obowiązek płacenia podatku, cła itp.; 1Tm 2,1-2 – obowiązek modlitwy za sprawujących władzę.

<sup>43</sup> Por. KKK, nr 2242b.

- 4° musi istnieć uzasadniona nadzieja powodzenia podejmowanej walki;
- 5° nie ma możliwości rozumnego przewidywania lepszych rozwiązań;
- 6° podczas działań bojowych należy przestrzegać prawa naturalnego<sup>44</sup>.

Sprzeciw winien być okazany wobec szkodliwych postanowień nawet legalnej władzy. Jeśli jednak władza sprawowana jest w sposób niegodziwy, ale przez osoby, które zgodnie z prawem otrzymały mandat do jej sprawowania, wszystkie słuszne ich postanowienia winny być respektowane. Nie wymagają one sanowania (uzdrowienia), albowiem wprowadzone zostały przez osoby do tego kompetentne<sup>45</sup>. Jeśli jednak mamy do czynienia z uzurpatorem, należy dążyć do odebrania mu możliwości sprawowania władzy, a posłuszeństwo mu nie jest wymogiem moralnym. Mimo to należy roztropnie przestrzegać słusznych jego rozporządzeń (jeśli takie zostaną wydane), a po odsunięciu go od nieprawego sprawowania urzędu wprowadzone przez niego słuszne przepisy winny być uważnione (uzdrowione/sanowane) przez kompetentną władzę<sup>46</sup>.

Tak więc sprzeciw<sup>47</sup> winien być skierowany przeciwko niegodziwym prawom i działaniom nawet legalnej władzy. Nie wolno go jednak stosować jako ataku skierowanego przeciwko konkretnym osobom sprawującym władzę (nawet uzurpatorom). Winien być zawsze zachowany szacunek do każdego człowieka jako osoby. Nie wyklucza to jednak stosowania koniecznych kar, które winny mieć charakter poprawczy i obronny.

## 8. Wzajemna zależność Kościoła i państwa

Ponieważ państwo i Kościół, jako wspólnoty ludzkie, mają służyć dobru wspólnemu oraz dobru poszczególnych jednostek, winny

<sup>44</sup> Por. KKK, nr 2243; J.B. Bocian, *Idea władzy w tradycji biblijnej i nauczaniu kościelnym*, [w:] Z. Kunicki i in. (red.), *Politologia w chrześcijańskiej myśli społeczno-politycznej*, Olsztyn 2012, s. 109.

<sup>45</sup> Por. GS, nr 74; J.B. Bocian, *Idea władzy w tradycji biblijnej...*, art. cyt., s. 99.

<sup>46</sup> J.B. Bocian, *Idea władzy w tradycji biblijnej...*, art. cyt., s. 98.

<sup>47</sup> Dopuszczalne moralnie i teologicznie formy sprzeciwu wobec niegodziwych zarządzeń osób sprawujących władzę omawiam w cytowanym wyżej artykule (*Idea władzy w tradycji biblijnej...*, s. 101-110). Do takich form sprzeciwu (po spełnieniu koniecznych warunków) zaliczam: 1° upomnienie (s. 101-103); 2° protest (s. 103); 3° bunt lub, inaczej, akcja obywatelskiego nieposłuszeństwa (s. 103); 4° strajk (s. 103-108); 5° powstanie (s. 108-110).

współdziałać w granicach powierzonych sobie działalności, zachowując i szanując wzajemną autonomię<sup>48</sup>. Należy popierać proklamację praw i wolności ludzi. Nie wolno jednak dopuścić do pojawienia się fałszywej autonomii<sup>49</sup>, polegającej na uznaniu niezależności od Stwórcy oraz praw moralnych<sup>50</sup>.

Kościół, jakkolwiek nie może być sprowadzony do wspólnoty politycznej, szanuje i popiera wolność polityczną oraz odpowiedzialność obywateli<sup>51</sup>. Stając się znakiem i stróżem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej<sup>52</sup>, uważa się za instytucję powołaną do wydawania oceny moralnej wszelkiej działalności poszczególnych ludzi i społeczeństw, w tym ich działalności politycznej<sup>53</sup>. Aby należycie spełniać swoje posługiwanie, gotów jest stosować wszystkie środki i wyłącznie te, które są zgodne z nauką Ewangelii oraz dobrem powszechnym, dostosowując je do zmieniających się okoliczności czasu<sup>54</sup>. W tej dziedzinie Kościół domaga się uznania przez państwo swych kompetencji.

Jednocześnie Kościół uznaje kompetencje państwa w zakresie stanowienia prawa cywilnego, które winno być służebnym i wspomagającym integralny rozwój osoby ludzkiej. Dlatego podkreśla się, że obowiązki życia doczesnego nie mogą być rozważane w oderwaniu od rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>55</sup>. Tym samym zobowiązania podejmowane na rzecz państwa czy jakiegokolwiek godziwej społeczności świeckiej siłą rzeczy winny być rozpatrywane jako zobowiązania moralne i religijne, albowiem przez ich spełnianie realizuje się miłość do bliźnich, zapewnia się im możliwość rozwoju i dobrobytu oraz współdziała się z Bogiem w doskonaleniu rzeczywistości stworzonej<sup>56</sup>. Kościół przypomina wiernym o obowiązku posłuszeństwa wobec prawowitej i godziwej władzy, a także o obowiązku oraz przywileju uczestniczenia w wyborze władz<sup>57</sup>. Aby społeczność polityczna mogła w sposób

<sup>48</sup> Por. GS, nr 76.

<sup>49</sup> Por. tamże, nr 41.

<sup>50</sup> Por. tamże, nr 36.

<sup>51</sup> Por. KKK, nr 2245.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Por. tamże, nr 2246.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Por. GS, nr 43.

<sup>56</sup> Por. tamże, nr 67.

<sup>57</sup> Por. tamże, nr 74 n. Obowiązek uczestnictwa w wyborach nie jest jednak absolutny. Jeśli obywatel uprawniony do głosowania nie dostrzegалby wśród kandydatów na dany urząd osoby, której w zgodności z osądem swego sumienia mógłby godziwie powierzyć władzę, ma prawo odmowy wzięcia udziału w wyborach, aby absencją zaświadczyć o sprzeciwie i nie zawyżać kłamliwie



skuteczny wypełniać swe obowiązki wobec obywateli, podkreśla się kompetencje państwa w zakresie sprawowania władzy ustawodawczej (i innej), tak by społeczeństwo mogło swobodnie korzystać z dóbr sprawiedliwości i pokoju<sup>58</sup>.

W powyższych kwestiach Kościół podporządkowuje się władzy państwowej oraz zobowiązuje wiernych w sumieniu do posłuszeństwa i szacunku wobec państwa. Od państwa natomiast oczekuje uznania i podporządkowania się prawu naturalnemu oraz akceptacji swych kompetencji w zakresie strzeżenia obiektywnych zasad moralnych.

### Zakończenie

Z punktu widzenia teologii katolickiej istnieje pewien wpływ wyznawanej przez polityków religii na ich postawy społeczne. Wpływ ten ma jednak wyraźne granice, które nie mogą zostać przekroczone. Polityk katolik zobowiązany jest w sumieniu, zgodnie z nauczaniem papieskim wyrażonym w adhortacji *Christifideles laici*, pojmować swą działalność jako zleconą mu formę misji ewangelizacyjnej, rozumianej jednakże nie tyle jako głoszenie prawd wiary, lecz jako przesyłanie społeczeństwa wartościami chrześcijańskimi, czego dokonuje dla dobra doczesnego i wiecznego bliźnich. Posługę tę winien realizować poprzez dbałość o zachowanie w prawie państwowym i praktyce życia społecznego obiektywnych norm moralnych, wpływających z prawa naturalnego. Polityk katolik nie może ulegać politycznej poprawności, lecz wytrwale dążyć do ukształtowania życia poszczególnych osób i całego społeczeństwa w obiektywnym dobru i prawdzie, nawet jeśli są one niepopularne oraz wymagające. Wierność prawu naturalnemu i moralności jest jedną z granic wpływu wyznawanej przez polityka religii na jego działalność polityczną. Tę granicę można nazwać zewnętrzną.

Wewnętrzną granicę wpływu wyznawanej doktryny religijnej na swą postawę społeczną i polityczną polityk katolik winien dostrzegać w ciągłej świadomości odpowiedzialności za podejmowaną działalność. Co istotne, odpowiedzialność tę ponosi nie tylko wobec społeczeństwa oraz sądów, ale nade wszystko wobec Boga. Toteż nie wolno mu wewnętrznie zaakceptować poglądu uznającego całkowite oderwanie rzeczywistości doczesnej od Bożej.

---

statystyki wyborczej (co nastąpiłoby w wypadku oddania nieważnego głosu).

<sup>58</sup> Por. *Dignitatis humanae*, nr 6.



JAN BOCIAN

**Granice wpływu doktryny wiary na postawy polityków katolików****Streszczenie**

Z punktu widzenia teologii katolickiej istnieje pewien wpływ wyznawanej religii na działalność polityków. Ma on jednak wyraźne granice. Polityk katolik swą działalność winien realizować poprzez dbałość o zachowanie w prawie państwowym i praktyce życia społecznego obiektywnych norm moralnych, wypływających z prawa naturalnego, oraz przez roztropną troskę o dobro wspólne. Wierność tej zasadzie jest jedną z granic wpływu wyznawanej przez polityka religii na jego działanie. Drugą granicę winien dostrzegać w ciągłej świadomości odpowiedzialności za swą działalność, którą to odpowiedzialność ponosi nie tylko wobec społeczeństwa i sądów, ale nade wszystko wobec Boga.

**Słowa kluczowe:** dobro wspólne, obiektywne normy moralne, polityka, prawo naturalne.

JAN BOCIAN

**The limits of the influence of the doctrine of the faith  
on Catholic politicians****Abstract**

According to Catholic theology, religion has a certain role to play in politics, but within the strict confines. Catholic politician should advocate the inclusion and preservation of the objective moral norms, derived from the natural law, in the civil law and social life, and act prudently for the common good. His adherence to this rule marks one of the boundaries within which his religious convictions influence his political activities. He should be aware at all times that he is accountable not only to society and courts, but, first and foremost, to God.

**Keywords:** politics, common good, natural law, objective moral norms.

## **Inspiracje chrześcijańskie w działalności Konrada Adenauera – współtwórcy powojennych Niemiec i dzisiejszej Unii Europejskiej**

Christian inspirations in the work of Konrad Adenauer  
– co-founder of the postwar Germany and European Union

*Benon Gaziński*

begaz@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Po ukończeniu studiów na Akademii Ekonomicznej w Poznaniu, związał się z Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Opublikował: 10 pozycji książkowych i ok. 150 artykułów naukowych oraz ponad 200 artykułów popularno-naukowych i publicystycznych. Uczestniczył w kilkunastu projektach międzynarodowych, przedstawiał referaty na ponad 40 konferencjach i seminariach za granicą. Zainteresowania: integracja europejska, polityka międzynarodowa, historia i kultura.

**W** kształtowaniu się struktur dzisiejszej Unii Europejskiej znaczącą rolę odegrał uniwersalizm chrześcijański. Nie był więc niczym dziwnym opór, jaki wtedy budziła idea integracji europejskiej w środowiskach lewicowych i komunistycznych Włoch, Francji i Niemiec. Współautorem koncepcji Planu Schumana jest inny francuski polityk, Jean Monnet – obydwo określa się często jako „Ojców Europy”. Dzisiejszej Unii Europejskiej nie byłoby jednak bez współuczestnictwa w tym dziele innych ówczesnych mężów stanu, takich jak włoski premier Alcide De Gasperi, były premier Belgii, Henri Spaak i pierwszy kanclerz Niemiec, Konrad Adenauer.

Literatura polska minionego systemu przedstawiała Adenauera w krzywym zwierciadle, w sposób tendencyjnie uproszczony. Stąd też w pierwszych latach demokratycznego przełomu zaznaczył się wyraźny wzrost zainteresowania jego osobą i dziełem, które po sobie pozostawił. Trwałym tego przejawem jest Fundacja Konrada Adenauera, która otworzyła swoje podwoje w Warszawie już 10 listopada 1989 roku, jako pierwsza z niemieckich fundacji politycznych w krajach byłego bloku wschodniego<sup>1</sup>.

Od tego czasu upłynęło jednak ćwierćwiecze i postać niemieckiego polityka jest wśród młodego pokolenia ponownie słabo rozpoznawalna. W dobie dzisiejszych wyzwań i kryzysów warto sięgnąć do spuścizny Konrada Adenauera, aby zastanowić się nad tym, co z doświadczeń minionych pokoleń może się okazać przydatne i dzisiaj.

W pracy będącej próbą takiego właśnie spojrzenia na życie i dzieło Adenauera sięgnięto do opracowań polskich i zagranicznych autorów. Wszystkie cytaty z języka angielskiego są podane we własnym tłumaczeniu.

### Zarys politycznej biografii

Konrad Adenauer urodził się w Kolonii 5 stycznia 1876 roku w wielodzietnej rodzinie jako trzeci z kolei syn niezbyt zamożnego urzędnika sądowego. Dom rodzinny ukształtował w nim przywiązanie do wartości religijnych, w których odnajdywał odniesienie dla życia tak jednostki, jak i narodów, zachowując przy tym poczucie realizmu, prostoty i poszanowanie dla pracy<sup>2</sup>.

Wartości religijne, odgrywające tak dużą rolę, traktował w sposób pragmatyczny, jako sposób odnajdywania konkretnych wskazówek w postępowaniu. Nie bez znaczenia dla kształtowania się osobowości Konrada był fakt, iż Kolonia w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku stała się prężnym ośrodkiem katolickiej nauki społecznej. Jeden z jej orędowników, wikary katedralny ks. Adolf Kolping ostrzegał, że gdyby Kościół nie zajął się kwestiami robotników, zwróciliby się oni ku socjalizmowi.

<sup>1</sup> W tej uroczystości miał uczestniczyć, przebywający wtedy w Polsce kanclerz Kohl – zamiast tego pośpiesznie powrócił do swego kraju, gdyż właśnie wtedy upadał w gruzy mur berliński, [on-line] <http://www.kas.de/polen/pl/about/> [dostęp: 22.02.2017].

<sup>2</sup> Tak to wspominał po latach: „Doświadczenia z rodzinnego domu określają życie człowieka. [...] Moi rodzice byli pobożni i zaprawiali nas w chrześcijańskim trybie życia” [za:] G. von Uexküll, *Adenauer*, tłum. A. Marcinek, Lublin 1995 s. 14.

Dom rodzinny kształtował osobowość przyszłego kanclerza również poprzez warunki materialne, a te były raczej skromne. Oto jak je sam wspomina:

„Mieszkaliśmy w domu przy Balduinstrasse. Tutaj przyszła na świat trójka mojego rodzeństwa i ja. [...] Mieszkaliśmy w ciasnocie, [...] wszyscy trzej chłopcy spaliliśmy w jednym pokoju i aż do siedemnastego roku życia zajmowałem to samo łóżko z jednym z braci”<sup>3</sup>.

Ten prosty, niekiedy wręcz ascetyczny, tryb odżywiania się i styl życia zachował Konrad przez całe późniejsze życie. Mimo pewnej wyniosłości czy chłodu w relacjach międzyludzkich podstawą oceny innych było nie to, jakie stanowisko zajmują, ale kim są. M. Bankiewicz stwierdza: „Już jako kanclerz przyjaciół szukał wśród szoferów i kucharzy, nie zaś w gronie kolegów politycznych”<sup>4</sup>.

Konrad uczęszczał do elitarnego klasycznego gimnazjum św. Apostołów – nawet będąc już w wieku sędziwym potrafił zaskakiwać zebranych recytacjami z pamięci fragmentów dzieł Homera, Horacego czy Wergiliusza. Uzyskane staraniem ojca stypendium kramarskie (dla uzdolnionej młodzieży mieszczańskiej) umożliwiło mu podjęcie studiów prawniczych na Uniwersytecie we Fryburgu, kontynuowane w Monachium i Bonn.

Wynik końcowy, dostateczny, nie w pełni zadowalał młodego adepta prawa, gdyż zamykał mu drogę do stanowiska sędziowskiego. Okoliczność ta zaciążyła jednak nie tylko na początkowym okresie jego pracy zawodowej, ale – jak to się miało okazać później – na historii całych Niemiec. Pracę zawodową rozpoczął w swoim mieście rodzinnym w prokuraturze okręgowej (Landgericht), skąd po dwóch latach trafił do dużej kancelarii adwokackiej, gdzie zetknął się z działalnością polityczną swego chlebodawcy, Krausena, który był zarazem przewodniczącym frakcji Zentrum w radzie miejskiej. Do tej katolickiej partii politycznej wciągnięty zostaje i Adenauer.

Kiedy pojawia się pomyślny zbieg okoliczności, Adenauer bierze sprawy w swoje ręce, nie czekając na pośrednictwo innych osób. Sam występuje z inicjatywą startu w konkursie na jednego z dwunastu

<sup>3</sup> [Za:] G. von Uexküll, *Adenauer...*, dz. cyt., s. 15. Dodać można, iż tym drugim bratem był Hans, który został księdzem, kanonikiem katedralnym i udzielał Konradowi ślubu z drugą żoną (zob. R. Irving, *Adenauer. Profiles in Power*, London 2003, s. 21).

<sup>4</sup> M. Bankiewicz, *Przywódca polityczni współczesnego świata: mężowie stanu, demokraci i tyrani*, Kraków 2007, s. 11.

zastępców burmistrza Kolonii. Do służby publicznej wkracza w 1906 roku i pozostaje w niej czynny właściwie do końca życia, czyli przez ponad 60 lat – w demokracjach zachodnich XX wieku można go zatem porównywać jedynie z Churchilllem. Kolejny awans w pracy przychodzi dość szybko – po trzech latach zostaje mianowany pierwszym zastępcą burmistrza. Należy wtedy do najmłodszych na tak wysokim urzędzie – ma 33 lata<sup>5</sup>. Burmistrem Kolonii zostaje w roku 1917, w czasie gdy jest to miasto przyfrontowe. Rok później jest ono objęte rewolucyjnymi zamieszkami, z których jednak, dzięki koncyliacyjnej postawie Adenauera, wychodzi obronną ręką<sup>6</sup>.

Jako burmistrz dużego miasta jest „z rozdzielnika” członkiem Pruskiej Rady Państwa, której w roku 1920 zostaje przewodniczącym (jest nim do roku 1933). Niewątpliwie, nie doceniał on w początkowym okresie niebezpieczeństwa, jakie niósł ze sobą faszyzm. Nie on jeden zresztą. Ponadto, mając w pamięci swe własne doświadczenia z „czerwonej” Kolonii w 1918 roku, żywił nadzieję, że hasła nazistów są raczej przedwyborczą demagogią i stając wobec konkretów, jakie niesie objęcie władzy, ich ewentualne rządy staną się bardziej „ucywilizowane”.

Wielka polityka nie interesowała zatem Adenauera, zajętego sprawnym zarządzaniem miastem, które w okresie jego rządów przeżywało rozkwit. Ale owa wielka polityka sama do niego zawitała. W dniu 17 stycznia 1933 roku do Kolonii przybywa kanclerz Hitler. Adenauer uznaje, że jest to wizyta nie przywódcy państwowego, ale działacza partyjnego, przybywającego na przedwyborczy wiec swojej partii. Nie ma go zatem wśród witających na lotnisku. Reakcja jest natychmiastowa – zostaje okrzyknięty „kryminalistą i wrogiem ludu”, przed którego zemstą ma go chronić pikietą sześciu bojówkarzy SA, ustawiona przed domem. Mimo narastających nacisków aby ustąpił, początkowo trwa na posterunku. Do Berlina wyjeżdża 13 marca – prawie miesiąc od zaistniałego spięcia. Zabiega tam, na zasadzie „chwytania byka za rogi”, o audiencję u Göringa. Ten przyjmuje go po trzech dniach, aby poinformować, że toczony jest wobec niego śledztwo o korupcję, a ponadto, że Hitler wpadł w furję na wiadomość, iż Adenauer kazał pozejmować flagi ze swastyką na moście podczas jego wizyty.

<sup>5</sup> R. Irving, *Adenauer. Profiles...*, dz. cyt., s. 6-9.

<sup>6</sup> Współpracuje, aby zapewnić w miarę normalne funkcjonowanie miasta i nie dopuścić do chaosu, z samozwańczą Radą Żołniersko-Robotniczą. Nosi czerwoną opaskę, ale sprzeciwia się wywieszeniu czerwonej flagi na budynku magistratu. Otrzymuje nawet podziękowanie od rewolucyjnego komendanta przed jego opuszczeniem miasta (tamże, s. 19).

Atmosfera wokół niego się zagęszcza – przyjmuje zatem zaproszenie od swego kolegi, opata i znajduje tymczasowe schronienie w klasztorze Maria Laach. Przebywając samotnie w celi, uznaje doświadczenie to za „dobroczynne dla kształtowania charakteru i rozwoju duchowego”. Przełożony klasztoru, poinformowany przez władze, że Adenauer jest w nim niepożądanym gościem, odrzuca żądanie jego wydalenia, ten jednak sam wyjeżdża<sup>7</sup>.

Wkrótce po opuszczeniu klasztoru podczas tzw. „puczu Ernsta Röhma” (czerwiec 1934) w pobliżu domu Adenauera zostaje zastrzelony gen. Kurt von Schleicher wraz z żoną, a on sam zostaje na krótko aresztowany. Po zwolnieniu przebywa w różnych miejscach, aż wreszcie osiada w Rhöndorf nad Renem niedaleko Bonn. Miejscowość ta podlegała administracyjnie dystryktowi w Kolonii – nic więc dziwnego, że otrzymuje nakaz jej opuszczenia. Zamieszkuje wtedy w pobliskim miasteczku Unkel, podległym innej administracji lokalnej, co ułatwia utrzymywanie kontaktu z rodziną.

Po uchyleniu zakazu wraca do Rhöndorf. W tym czasie w magistracie Kolonii następuje zmiana władzy i nowy burmistrz opowiada się za porozumieniem z Adenauerem: uzyskuje on rekompensatę za zarekwirowany dom i wypłatę zaległych za lata 1933-1937 poborów (150 tys. marek) oraz roczną emeryturę w wysokości 12 tys. marek. Z tych środków buduje w Rhöndorf dom, który służy mu aż do śmierci.

Przez kilka kolejnych lat nie jest niepokoiony przez władze. Osiada w zaciszu swej posiadłości, we względnym spokoju – o ile określenie takie jest stosowne w czasach toczącej wojny<sup>8</sup>. I ponownie, to

<sup>7</sup> H. Osterheld i in., *Konrad Adenauer*, Bonn 1983, s. 49-52.

<sup>8</sup> Oderwany od działalności publicznej, będącej dotychczas jego żywiołem, zastanawia się nad „pogańskim nihilizmem” partii hitlerowskiej: „jak mogła w narodzie niemieckim wyrosnąć narodowosocjalistyczna Rzesza? [...] narodowy socjalizm nie mógłby dojść w Niemczech do władzy, gdyby w szerokich kręgach ludności nie znalazł on gleby przygotowanej pod swój trujący siew. [...] Światopogląd materialistyczny siłą rzeczy przyczynił się do nadania jeszcze większego znaczenia władzy, a tym samym państwu, w którym władza się koncentruje i ucieleśnia, do obniżenia wartości etycznych i godności poszczególnych ludzi. [...] Narodowy socjalizm nie był niczym innym, jak posunięta do zbrodni konsekwencją wypływającego z materialistycznego światopoglądu ubóstwienia władzy i pogardy dla wartości”. Alternatywą wobec państwa totalitarnego był dla Adenauera zakorzeniony w chrześcijaństwie ład demokratyczny: „Demokracja oznacza więcej niż parlamentarną formę rządu, jest ona światopoglądem zakorzenionym w przekonaniu o godności wartości i niezbywalnych prawach każdej jednostki ludzkiej” (J. Łukaszewski, *Cel: Europa. Dwieście esejów o budowniczych jedności europejskiej*, Warszawa 2002, s. 154-155).

nie Adenauer wkracza do polityki, ale ona sama brutalnie narusza mir jego domu. Po nieudanej próbie zamachu na Hitlera w kwaterze pod Kętrzynem (Wolfsschanze) represje dosięgają nie tylko rzeczywistych czy urojonych spiskowców – pojawia się okazja do wyeliminowania tych, o których wiadomo, iż nie popierają reżimu – wśród aresztowanych w akcji „Gitter” („Krata”) jest i Adenauer.

Groźba utraty życia staje się dla Konrada zupełnie realna. Więziony jest przez dziewięć tygodni i w tym czasie z 60 współwięźniów jeden zostaje rozstrzelany, a 27 – powieszonych. Wtedy jeden z synów uzyskuje przepustkę z frontu i zgodę na widzenie z ojcem. Następnie w mundurze frontowego oficera Wehrmachtu odwiedza siedzibę główną Gestapo w Berlinie. Dramatyczna interwencja („jak ma wyglądać morale walczących, gdy ojciec oficera jest bez jakichkolwiek zarzutów w więzieniu”) przynosi zamierzony skutek. Adenauer wraca do domu i tam doczekuje się przybycia do miasta w marcu 1945 roku amerykańskich czołgów<sup>9</sup>.

I znów to nie on wraca do polityki, ale polityka upomina się o niego – jako osoby umieszczonej na liście „A”. Sporządzona przez Amerykanów obejmuje wykaz osób o zdecydowanych poglądach antynazistowskich. Adenauer otwiera ten spis, oznaczony numerem „1”. Propozycja wojskowych władz okupacyjnych jest konkretna – powrót, po ponad 12 latach, na urząd burmistrza Kolonii. Współpraca stron układa się wzorowo. Adenauer robi, co może, aby przywrócić w miarę normalne życie w zrujnowanym przez wojnę mieście, a Amerykanie to doceniają<sup>10</sup>.

Niebawem następuje jednak zamiana władz – Amerykanów zastępują Brytyjczycy. Tym razem kontakt stron jest niechętny, wręcz wrogi. Zaistnienie ostrego konfliktu było zatem tylko kwestią czasu. Brytyjczycy nakazali wycinkę części drzew z „zielonego pierścienia” na opał dla miasta. Był to zamach na jeden z pomników wcześniejszych dokonań burmistrza. Gwałtowny sprzeciw skutkowałam reakcją łatwą do przewidzenia – Konrad Adenauer zostaje po raz drugi usunięty z urzędu burmistrza.

Dodatkową restrykcją był zakaz prowadzenia działalności politycznej, ograniczony jednakże do brytyjskiej strefy okupacyjnej. Adenauer, przestrzegając tej restrykcji, podjął jednak udaną grę

<sup>9</sup> R. Irving, *Adenauer. Profiles...*, dz. cyt., s. 53-55.

<sup>10</sup> „Tylko 300 domów przetrwało w stanie nienaruszonym” – szacuje Adenauer. Dodaje: „Amerykanie, z którymi miałem do czynienia, byli wszyscy bez wyjątku mądrymi i rozsądnymi ludźmi. Wkrótce się z sobą bardzo zżyliśmy” (K. Adenauer, *Wspomnienia*, tłum. M. Kołodziejczyk, Warszawa 2000, s. 23 i 24).



zwiększającą zakreślone mu „pole działania”. Zwolniony z absorbującego urzędu mógł teraz całą swoją energię skupić na odbudowie życia politycznego, kilkakrotnie pokazując przy tym, iż potrafił wyczuwać „znak czasu” sprzyjających okoliczności, aby – nie czekając na pomoc losu – samemu ująć go w swoje ręce.

Do doskonałą tego ilustracją może być przebieg zebrania wyborczego CDU w brytyjskiej strefie okupacyjnej w Herford w styczniu 1946 roku. Zgromadzeni zostawili na sali puste krzesło dla przewodniczącego, którego właśnie mieli wyłonić. Adenauer bezceremonialnie je zajął, wyjaśniając zaskoczonemu tym gremium, iż to jemu się ono należy, ponieważ jest wśród nich najstarszy. Sam zresztą zgłosił później swoją kandydaturę i na fotelu przewodniczącego CDU zasiadał nieprzerwanie przez 20 lat<sup>11</sup>.

Kiedy obejmował urząd kanclerza, wielu spodziewać się mogło, iż będzie to funkcja sprawowana przejściowo, gdyż w chwili wyboru Adenauer miał już skończone 73 lata. Tymczasem pozostawał on na tym urzędzie przez ponad 14 lat i był to okres kluczowy dla określenia miejsca Niemiec na mapie politycznej Europy i świata, jak również dla ukształtowania się wspólnotowych struktur, które dzisiaj noszą nazwę Unii Europejskiej. Rezygnacja z urzędu kanclerza we wrześniu 1963 roku nie zakończyła działalności publicznej Adenauera. Zachowuje on przewodnictwo w CDU, a następnie – przez aklamację – zostaje honorowym przewodniczącym tej partii. W wieku 90 lat odbywa pierwszą podróż do Izraela. Jeszcze na dwa miesiące przed śmiercią po raz ostatni spotyka się z Charlesem de Gaullem<sup>12</sup>.

Umiera w Rhöndorf, otoczony rodziną, z którą żegna się wskazując na obraz Boga Ojca i Chrystusa ukrzyżowanego, ze słowami: „nie ma powodu, aby płakać”<sup>13</sup>.

## Dokonania

Życie Konrada Adenauera, obejmujące burzliwe czasy, podzielić można na kilka odrębnych epok: Niemiec cesarskich, uformowanych po wojnie z Francją 1870 roku, republiki weimarskiej, powstałej po I wojnie światowej, Niemiec hitlerowskich, powojennej okupacji alianckiej oraz odradzającej się Republiki Federalnej Niemiec.

<sup>11</sup> G. von Uexküll, *Adenauer*, tłum. A. Marcinek, Lublin 1995, s. 64.

<sup>12</sup> K. Ruchniewicz, *Konrad Adenauer a Europa: polityka europejska pierwszego kanclerza RFN (1949-1963)*, Warszawa 2001, s. 101.

<sup>13</sup> H. Osterheld i in., *Konrad Adenauer*, Bonn 1983, s. 105.

W wieku 30 lat (w roku 1906) uzyskał stanowisko jednego z zastępców burmistrza Kolonii – w jego gestii znalazły się sprawy finansowe i kadrowe magistratu. W czasie I wojny światowej daje się poznać jako bardzo sprawny administrator<sup>14</sup>, w tym też okresie (rok 1917) zostaje burmistrzem, najmłodszym w Niemczech.

Jednym z pierwszych jego znaczących dokonań było doprowadzenie do wznowienia w 1919 roku działalności przez stary uniwersytet – założony zaledwie dwadzieścia lat później niż jagielloński – który został zamknięty przez okupacyjne władze francuskie w 1797 roku.

Rządy Adenauera w Kolonii są okresem podejmowania śmiałych projektów inwestycyjnych, zmieniających sylwetkę miasta. Powstają wtedy Targi Kolońskie, które szybko przestają być imprezą regionalną, stając się ważnym ośrodkiem wystawienniczym. Podjęto decyzję o pobudowaniu nowego portu rzecznego. W mieście wznoszono obiekty sportowe i dzielnice mieszkaniowe. Jednym z wizerunków miasta stał się śmiały architektonicznie most na Renie. Odcinek autostrady z Kolonii do Bonn należał do pierwszych w Niemczech. Oblicze miasta zyskało dzięki rozbiórce starych fortyfikacji i założeniu w tym miejscu rozległego pasa zieleni.

Sz szczególnie bliska była mu sprawa relacji z Francją. Widział bowiem groźbę kolejnej wojny pomiędzy obydwojma narodami, a jako sposób jej uniknięcia wskazywał na integrację gospodarczą, obejmującą zwłaszcza sektor węgla i stali<sup>15</sup>. Takiemu przeświadczeniu dawał wyraz kilkakrotnie, m.in. w wywiadzie dla dziennikarza francuskiego. Uważał, że porozumienia tego rodzaju mogłyby mieć szerszy zakres i obejmować również Belgię i Luksemburg.

Już w latach międzywojennych opowiadał się Adenauer za szerszą platformą politycznego współdziałania chrześcijan, niż miało to miejsce w partii Zentrum, ograniczającej się w zasadzie do katolików. Pomysły te czekać musiały na realizację do drugiej połowy lat 40., kiedy to kształtowała się Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna (CDU), w której sam odegrał czołową rolę, oraz powstawała bliska ideowo Unia Chrześcijańsko-Społeczna (CSU), późniejszy koalicjant.

CDU powstawało spontanicznie w różnych ośrodkach okupowanych Niemiec – znaczące różnice ujawniające się pomiędzy nimi

<sup>14</sup> Miasto znajdowało się dość blisko frontu i jako położone na szlakach komunikacyjnych, doświadczało ciągłych transportów wojskowych. Pomimo tego dzięki staraniom Adenauera odpowiadającego za zaopatrzenie miasta uniknęło ono w pierwszych latach wojny większych trudności aprowizacyjnych (R. Irving, *Adenauer. Profiles...*, dz. cyt., s. 12-13).

<sup>15</sup> K. Łastawski, *Historia integracji europejskiej*, Toruń 2006, s. 151.

ujęto ironicznie w jednej z francuskich gazet z 1946 roku: „partia ta jest socjalistyczna i radykalna w Berlinie, klerykalna i konserwatywna w Kolonii, reakcyjna w Hamburgu oraz kontrrewolucyjna i partykularna w Monachium”<sup>16</sup>. Konrad Adenauer zostaje przewodniczącym CDU w brytyjskiej strefie okupacyjnej w styczniu 1946 roku, a w roku następnym jej przewodniczącym we wszystkich zachodnich strefach okupacyjnych (poza Bawarią, gdzie w tym czasie powstają struktury CSU).

Siłą osobowości oraz determinacją swoich przekonań doprowadził Adenauer do tego, że przez kilkanaście lat była CDU spójną formacją polityczną, co więcej – mającą autorytet i poparcie w społeczeństwie, co potwierdzały kolejne wybory<sup>17</sup>:

„Wizja odrodzenia się Niemiec, zdruzgotanych przez wojnę, jest u Adenauera klarowna i w miarę upływu czasu i kolejnych wydarzeń tylko się umacnia. Opowiada się za lojalną współpracą z władzami okupacyjnymi, twardo i z uporem przedstawiając przy tym racje niemieckie. Wyraźnie potwierdził to również w swej pierwszej deklaracji jako kanclerz: «Jedyną drogą do wolności jest próbować, we współpracy z Wysoką Komisją Sprzymierzonych, rozszerza krok po kroku zakres naszych wolności i władzy»”<sup>18</sup>.

Pierwszym znaczącym krokiem do odzyskania państwowości było powołanie we wrześniu 1948 roku Rady Parlamentarnej, mającej za zadanie opracowanie przyszłej Ustawy Zasadniczej (Grundgesetz), czyli konstytucji. Adenauer jako przewodniczący ma znaczący wpływ na jej treść.

Znalazł się tu istotny zapis (art. 24): „Federacja może przekazać w drodze ustawy prawa zwierzchnie instytucjom międzynarodowym”. W preambule natomiast, odwołującej się do „odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi”, znalazło się zapewnienie o woli narodu niemieckiego „zachowania narodowej i państwowej jedności oraz

<sup>16</sup> [Za:] R.J. Granieri, *The ambivalent alliance. Konrad Adenauer, the CDU/CSU, and the West, 1949-1966*, Oxford 2003, s. 14.

<sup>17</sup> W pierwszych wyborach 1949 roku uzyskała 31% poparcia; w kolejnych nie schodziła już poniżej progu 45%, uzyskując nawet historycznie wysoki wynik większości bezwzględnej (50,2%) w roku 1957 (S. Naruszewicz, *Konrad Adenauer. Kanclerz i Europejczyk*, Białystok 2004, s. 24-35).

<sup>18</sup> [Za:] R.J. Granieri, *The ambivalent alliance...*, dz. cyt., s. 29. Podobną myśl zawarł pięć dni później, 20 września 1949: „Odzyskanie suwerenności poprzez gotowość do odstąpienia od praw suwerenności [...]”, [za:] W. Bokajło, *Koncepcja Europy Konrada Adenauera i jej realizacja w praktyce politycznej w latach 1945-1954*, „Politologia XIV”, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1995, s. 72.

służenia pokojowi na świecie jako równoprawny członek zjednoczonej Europy". Ustawa Zasadnicza ma „życiu państwowemu w okresie przejściowym nadać nowy porządek”. Naród niemiecki poprzez swą władzę ustawodawczą działał także „w imieniu tych Niemców, którym nie dane było współdziałać”. Dlatego też jest on wezwany – zdanie kończące preambułę – „do dopełnienia dzieła jedności i wolności Niemiec w drodze swobodnego stanowienia”<sup>19</sup>.

Konsekwentnie zmierza jako kanclerz do stopniowego łagodzenia nałożonych sankcji (skutecznie interweniuje np. doprowadzając do skrócenia listy zakładów przemysłowych objętych demontażem) oraz powiększania zakresu przyznawanych swobód – perspektywicznym celem jest bowiem dla niego odzyskanie pełnej suwerenności. Dokonać się to może jedynie przez włączenie Niemiec do europejskich struktur integracyjnych<sup>20</sup>. Jest to dla niego sposób najbardziej pewnego zabezpieczenia kraju przed szaleńczymi ideologiami oraz odzyskania zaufania w świecie. Europę postrzegał nie przez wąski pryzmat interesów Niemiec, ale jako polityczną i kulturową wspólnotę<sup>21</sup>. Podkreśla zatem ponownie potrzebę doprowadzenia do pojednania i przezwyciężenia dawnych urazów z Francją<sup>22</sup>.

Adenauer uznawał realia powojennej Europy i pogłębiających się wtedy podziałów. Zdecydowanie zatem odrzucał możliwość zjednoczenia Niemiec jako swego rodzaju neutralnej strefy buforowej pomiędzy Wschodem i Zachodem. Pisał:

<sup>19</sup> Nie przypadkiem zatem w dokumencie nie posłużono się słowem „konstytucja” – sformułowanie „Grundgesetz” miało podkreślać tymczasowość podziału Niemiec. *Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec – Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Poznań 1997, s. 99, 67.

<sup>20</sup> Adenauer odrzucał pogląd, iż drogą do zjednoczenia jest neutralność: „Neutralizacja bezbronnych Niemiec nie stanowiłaby nie tylko żadnego rozwiązania problemu, lecz wzmoczenie i zaostrenie politycznych niebezpieczeństw [...] dla nas, dla Europy i dla świata. W centrum Europy nie można stworzyć politycznej próżni [...]. Europę trzeba połączyć, zintegrować pod względem gospodarczym i politycznym”, [za:] J. Krasuski, *Podział Niemiec. NRD i NRF w latach 1949-1955*, Poznań 1969, s. 86.

<sup>21</sup> S. Naruszewicz, *Doktryna społeczno-polityczna CDU w latach 1945-1953*, Białystok 1992, s. 192-202.

<sup>22</sup> W kilka dni po wyborze na kanclerza stwierdził m.in.: „Sprzeczności niemiecko-francuskie, które od wieków dominują w polityce europejskiej i dały powód do tylu wojen, zniszczeń i przelewu krwi, muszą być ostatecznie usunięte. [...] Te wszystkie zadania muszą zostać uporządkowane i uzgodnione w ramach unii europejskiej, której członkiem pragniemy zostać jak najszybciej. [...] Chętnie i z przekonaniem będziemy współpracować w wielkim dziele tworzenia tej unii” [za:] J. Łukaszewski, *Cel: Europa...*, dz. cyt., s. 164.

„Nieporozumieniem jest pogląd, iż integracja i ponowne zjednoczenie – dwa centralne problemy niemieckiej polityki zagranicznej – konkurują ze sobą, czy wręcz się wykluczają. Dopóki podział Niemiec jest nieustanną przyczyną napięć, powątpiewać można, czy zjednoczenie się narodów europejskich stanowi wkład do światowego pokoju”<sup>23</sup>.

Nie uznawał przy tym podmiotowości państwowej NRD, konsekwentnie stojąc na stanowisku, iż jest to obszar pozostający pod kuratelą ZSRR<sup>24</sup>. Dlatego też sprzeciwiał się stanowczo pogładowi, że przystąpienie RFN do Europejskiej Wspólnoty Obronnej jest zaprzeczaniem szans na pokojowe zjednoczenie podzielonego narodu<sup>25</sup>.

Inaczej przedstawia się natomiast sprawa relacji ze Związkiem Radzieckim, gdzie Adenauer wykazał się pragmatyzmem. Przyjął zaproszenie do przyjazdu do Moskwy i związaną z tym propozycję nawiązania stosunków dyplomatycznych, co nastąpiło we wrześniu 1955 roku – uzyskał wtedy (dotrzymane!) zapewnienie o zwolnieniu 9626 jeńców, przetrzymywanych w ZSRR od czasu zakończenia wojny<sup>26</sup>.

Już w pierwszych miesiącach swego urzędowania, w listopadzie 1949 roku, w wywiadzie dla ukazującego się w Niemczech żydowskiego tygodnika, wyraził gotowość zadośćuczynienia za czyny swoich poprzedników. Rokowania prowadzone przez utworzoną w 1951 roku Konferencję ds. Żydowskich Roszczeń Materialnych wobec Niemiec trwały pięć miesięcy i zakończyły się zawarciem porozumienia – podpisanym we wrześniu 1952 roku Traktatem Luksemburskim, który wszedł w życie w marcu 1953 roku. Uznano w nim

<sup>23</sup> K. Adenauer, *German reunion and the future of Europe*, „International Journal”, nr 3, 1954, s. 173. Tłum. własne.

<sup>24</sup> Już w kilka dni po wyborze na kanclerza stwierdził w Bundestagu, iż „wyłącznie Republika Federalna Niemiec jest upoważniona do mówienia w imieniu narodu niemieckiego”. Tzw. doktryna Hallsteina oznaczała wykluczenie stosunków dyplomatycznych z państwami uznającymi NRD. D. Rdzanek, *Konrad Adenauer wobec problemu zjednoczenia Niemiec*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego – Acta Politica”, nr 16, 2003, s. 90.

<sup>25</sup> Stwierdził: „Przeciwko zawarciu traktatu wysunięto w Republice Federalnej zarzut, że przeszkodzi to w zjednoczeniu Niemiec. Uważałem ten pogląd za fałszywy. Nikt na świecie nie mógłby uwierzyć, że Rosja Radziecka byłaby gotowa spontanicznie i całkowicie bezinteresownie zezwolić strefie radzieckiej, ażeby ta mogła jako wolna wrócić do nas. Rosja Radziecka nigdy nie brała pod uwagę postulatów wolnych wyborów w całych Niemczech”, [za:] K. Ruchniewicz, *Konrad Adenauer a Europa...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>26</sup> J. Krasuski, *Podział Niemiec. NRD i NRF w latach 1945-1955*, Poznań 1969, s. 171-174.

zobowiązania Niemiec na rzecz Izraela w wysokości 3 mld marek oraz 450 mln dla organizacji żydowskich. Z uwagi na trudną sytuację materialną Niemiec były to głównie dostawy towarów, rozłożone na lat 12. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych pomiędzy obydwoma krajami nastąpiło dopiero po zakończeniu tego okresu, już po ustąpieniu Adenauera z urzędu, 12 maja 1965 roku<sup>27</sup>. Poraniona przez wojnę Europa potrzebowała oparcia swej przyszłości na mocnych fundamentach. Dla Adenauera były to „duchowo-moralne siły chrześcijaństwa [które] w kolektywnej współpracy mogą doprowadzić do odbudowy Europy i świata”<sup>28</sup>. Jako realista wiedział, że budowa demokracji odwołującej się do chrześcijaństwa nie jest rzeczą prostą<sup>29</sup>.

### Spuścizna

Kiedy w październiku 1963 roku wówczas już 88-letni Konrad Adenauer ustępował z urzędu, Niemcy miały ugruntowaną w okresie jego rządów pozycję we wspólnotach europejskich, które współtworzyły. Historia zapamiętała go jako orędownika współpracy europejskiej i inicjatora zamierzeń temu służących. Kursu politycznego obranego przez pierwszego kanclerza nie zmieniło to, iż jego bezpośredni następca, Ludwig Erhard do integracji europejskiej podchodził z pewną rezerwą<sup>30</sup> – kierunek wyznaczony przez Adenauera okazał się znacznie trwalszy od doraźnej gry interesów.

Dziedzictwo myśli politycznej Konrada Adenauera kontynuowali szczególnie tacy jego następcy, jak Willy Brandt<sup>31</sup>, który

<sup>27</sup> E. Kapuścińska, *Konrad Adenauer a pojednanie niemiecko-izraelskie*, Łódź 2004, s. 9-29.

<sup>28</sup> Fragment wypowiedzi Adenauera z 1948 roku [za:] W. Bokajło, *Koncepcja Europy Konrada Adenauera...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>29</sup> Do swego biografą powiedział kiedyś: „Powołanie polityka nie zawsze jest korzystne dla chrześcijanina. To dokładnie tak, jakby zanurzył Pan laskę w wodzie. Istnieje prawo refrakcji. Wydaje się, że laska jest stale załamana” [za:] M. Bankowicz, *Przywódcy polityczni...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>30</sup> Wybór ten nastąpił, pomimo tego iż Adenauer oponował przeciwko temu, aby to L. Erhard był jego następcą, który – jak stwierdził nawet: „[...] tak nada się na kanclerza, jak on na malarza”, [za:] K. Ruchniewicz, *Konrad Adenauer. Kanclerz...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>31</sup> Dodajmy, że późniejszy kanclerz należący również do wojennego pokolenia, a zarazem czynny antyfaszysta – przed represjami, pozbawiony wcześniej przez nazistów niemieckiego obywatelstwa, schronił się do Norwegii, gdzie po wkroczeniu Niemców przyjął nazwisko Willy Brandt (jego właściciel: Karl Herbert Frahm). Do powojennych Niemiec powrócił z paszportem

zapoczątkował zwrot w polityce wschodniej, Helmut Kohl, określający siebie wręcz mianem politycznego „wnuka” Adenauera oraz Angela Merkel, kanclerz doby obecnych kryzysów Europy i świata.

Adenauer uważał, że „zgubny” charakter światopoglądu materialistycznego wynikał z redukcji człowieka do bezosobowego trybiku wielkiej maszyny<sup>32</sup>. Stanowczo przeciwstawiał się temu, aby państwo arbitralnie wyznaczało zadania w sferze gospodarki czy kultury. Powoływał się przy tym na zasadę pomocniczości, sformułowaną w encyklice *Rerum Novarum* przez Leona XII jeszcze w XIX wieku, wywodząc z etyki chrześcijańskiej wymóg spełniania „służebnej” roli państwa wobec osoby ludzkiej. Stanowienie prawa przez aparat państwowy nie może wynikać jedynie z determinacji rządzących, gdyż są one ograniczane przez pewne wyższe wartości i zasady. „Państwo musi opierać się na Bogu – stwierdzał Adenauer – każdy w systemie państwowym ponosi odpowiedzialność we własnym sumieniu i przed Bogiem”<sup>33</sup>. Poszukiwał wartości bardziej trwałych niż konstrukcje polityczne, znajdując oparcie w wartościach religijnych<sup>34</sup>. Dawał wyraz przeświadczeniu, iż fundamenty cywilizacyjne państw i narodów

„[...] opierają się na wspólnej podwalinie: duchu Greków, Rzymian oraz chrześcijaństwie. Różnorodność w tym, co swoiste, a mimo to wspólność w tym, co fundamentalne, stanowią najważniejsze rysy Europy”<sup>35</sup>.

---

norweskiego obywatela jako dziennikarz. Relacjonował m.in. proces norymberski. Później z sukcesem zajął się polityką. Sprawował urząd burmistrza Berlina w latach 1957-1966, czyli w czasie wznoszenia muru berlińskiego. Następnie, w koalicyjnych rządach CDU/CSU oraz SPD, już po ustąpieniu Adenauera, był wicekanclerzem i ministrem spraw zagranicznych. Jako kanclerz w latach 1969–1974, otrzymał pokojową Nagrodę Nobla w 1971. Zob. [on-line] [https://pl.wikipedia.org/wiki/Willy\\_Brandt](https://pl.wikipedia.org/wiki/Willy_Brandt) [dostęp: 28.02.2017].

<sup>32</sup> Marksizm, a także narodowy socjalizm, był dla Konrada Adenauera „niczym innym, jak tylko zbrodniczą konsekwencją wynikającą z materialistycznego światopoglądu adoracji władzy i nieposzanowania, ba, pogardy dla wartości pojedynczego człowieka. [...] gra toczy się o to, czy Europa pozostanie chrześcijańska, czy też stanie się pogańska”, [za:] K. Ruchniewicz, *Konrad Adenauer a Europa...*, dz. cyt., s. 51 i 70.

<sup>33</sup> W. Kozub-Ciembroniewicz, *Konrad Adenauer. Personalizm i tradycja*, Kraków 2000, s. 27.

<sup>34</sup> „Państwa pojawiają się i znikają, są sztucznym tworem, rozwijają się i rozpadają. Ale człowiek, któremu Stwórca dał nieśmiertelną duszę, jest istotną, najlepszą i najcenniejszą częścią Ziemi”, [za:] K. Ruchniewicz, *Konrad Adenauer a Europa...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>35</sup> [Za:] J. Łukaszewski, *Cel: Europa ...*, dz. cyt., s. 150.

W takim też duchu widział dzieło powojennej Europy – jako szansy dla Niemiec jej duchowego przywództwa<sup>36</sup>. Szczególnie jednak w sytuacji cywilizacyjnego zamętu warto nie zapominać o słowach, jakie wypowiedział u progu odradzającej się niemieckiej państwowości – być może to właśnie one stanowią polityczny testament, jaki Konrad Adenauer pozostawił Europie pierwszych dziesięcioleci XXI wieku:

„Jeśli trafimy z powrotem do źródeł naszej europejskiej kultury, które wypływają z chrześcijaństwa, musi udać się nam ponowne stworzenie jedności we wszystkich dziedzinach życia w Europie”<sup>37</sup>.

BENON GAZIŃSKI

### **Inspiracje chrześcijańskie w działalności Konrada Adenauera – współtwórcy powojennych Niemiec i dzisiejszej Unii Europejskiej**

#### **Streszczenie**

W artykule przypomniano sylwetkę Konrada Adenauera, w czasach realnego socjalizmu przedstawianego w sposób uproszczony i tendencyjny, a obecnie – po chwilowym zainteresowaniu w pierwszych latach demokratycznego przełomu, ponownie mało znanego, zwłaszcza wśród młodego pokolenia. W części wprowadzającej naszkicowano kształtowanie się idei jedności europejskiej w minionych wiekach, wskazując na istotną rolę, jaką spełniało chrześcijaństwo. W części biograficznej podkreślono wpływ tradycji oraz wartości religijnych w rodzinie, w której się wychowywał oraz tej, którą sam założył, wskazano też na osoby i wydarzenia, które kształtowały jego życie prywatne i działalność publiczną, która przypadała na kilka burzliwych okresów, historycznych, poczynając od czasów Niemiec

<sup>36</sup> W jego wypowiedzi z dnia 5 września 1952 roku: „[...] jeślibyśmy przyjęli przywództwo w problemie Europy, otrzymalibyśmy życiową szansę wycisnienia na powstającej Europie piętna chrześcijańskiego światopoglądu” [za:] W. Bokajto, *Koncepcja Europy Konrada Adenauera...*, dz. cyt. s. 180. Znamienne, że kiedy 22 stycznia 1960 roku był podejmowany na Watykanie, usłyszał od Jana XXIII podobne słowa: „Wierzę, że w tych burzliwych czasach, które przeżywamy, Bóg powierzył narodowi niemieckiemu specjalne zadanie – aby był strażnikiem Zachodu przeciwko potężnym wpływom ze Wschodu” – [za:] A. Kwilecki, *Idea zjednoczenia Europy*, Poznań 1969, s. 129.

<sup>37</sup> Z wypowiedzi Adenauera po wręczeniu mu Statutu Okupacyjnego (21 września 1949) [za:] K. Ruchniewicz, *Konrad Adenauer a Europa...*, dz. cyt., s. 81.



cesarskich, poprzez dwie wojny światowe po drugą połowę lat 1960. Omówiono główne etapy jego działalności publicznej i politycznej, w której wyodrębnić można: 27 lat pracy w magistracie Kolonii, w tym lata 1917-1933, kiedy to był burmistrzem tego miasta, 12 lat przerwy w czasach hitlerowskich, której towarzyszyły represje (m.in. konfiskata domu po usunięciu z urzędu burmistrza i dwukrotne aresztowania) po najbardziej znaczące dla Niemiec i świata całe dziesięciolecie powojenne, gdy stał się przywódcą CDU oraz pierwszym i długoletnim kanclerzem.

**Słowa kluczowe:** Adenauer, Niemcy, chrześcijaństwo, integracja europejska.

BENON GAZIŃSKI

**Christian inspirations in the work of Konrad Adenauer  
- co-founder of the postwar Germany and European Union**

**Abstract**

In the times of the real socialism, Konrad Adenauer was often presented in an oversimplified and tendentious manner. He came into a short-lived attention after the democratic breakthrough, but slipped into obscurity again. He is little known today, especially to the young generation. The first part of the article describes the shaping up of the idea of the European unity throughout the past centuries, with the emphasis on the role of Christianity in that process. The biographical part of the article draws attention to religious values cherished in Adenauer's family (one of his brothers and his sons were priests) and important events in his private life (he was two times widowed, and fathered eight children). He was active in all the turbulent periods in the recent European history: imperial Germany, two world wars, until the second half of the 1960s. His public and political activities can be divided into several distinct periods: 1) 27 years in the municipal office in Cologne, including his tenure as mayor from 1917 to 1933; 2) 12 years of inactivity and repression in the Nazi Germany (he lost his house after dismissal from the office of the mayor of Cologne and was twice arrested); 3) several most important decades for Germany and the world after the World War II, when he was the leader of CDU and the first, long-time chancellor.

**Keywords:** Adenauer, Germany, European integration.

## Polityka i religia według Thomasa Edwina Utleya

Politics and religion according to Thomas Edwin Utleley

*Przemysław Piotrowski*

przemyslaw.piotrowski@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Absolwent historii na Wydziale Historyczno-Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania: polska, brytyjska i europejska tradycja polityczna.

**T**homas Edwin Utleley (1921-1988), angielski dziennikarz i myśliciel polityczny, uznawany jest powszechnie za jednego z najważniejszych powojennych intelektualistów torysowskich, którzy przyczynili się do odrodzenia idei konserwatywnych, przecierając drogę do władzy Margaret Thatcher<sup>1</sup>. Zaprezentowana tu próbka jego refleksji traktuje głównie o relacjach prawa i moralności, polityki oraz religii, a także państwa i Kościoła. Dotyczy też zasady politycznej reprezentacji, jak również problematyki napięcia pomiędzy roszczeniami tradycji i zmiany, tudzież stosunków zachodzących między spuścizną anglikańską i katolicką. Podejmie się też próbę umiejscowienia stanowiska Utleya na mapie współczesnej debaty brytyjskiej z istotnymi dla niej

---

<sup>1</sup> Jest to opinia podzielana przez reprezentantów wielu różnych brytyjskich opcji politycznych. Zob. m.in.: M. Garnett, K. Hickson, *Conservative Thinkers. The Contributors to the Political Thought of Modern Conservative Party*, Manchester and New York 2009, s. 106-109; A. Gamble, *The Conservative Nation*, London 1974, s. 49-50; W.H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, vol. II: *The Ideological Heritage*, Cambridge 1983, s. 198; S. Letwin, *The Anatomy of Thatcherism*, London 1992, s. 2, 57, 69-71, 135-137, 156, 252; R. Barker, *Political Ideas in Modern Britain*, London and New York 1997, s. 186.

podziałami, szczególnie w obrębie tradycji torysowskiej, zwłaszcza tego jej nurtu, który nosi miano tradycjonalistycznego<sup>2</sup>.

Wykorzystane zostaną opinie Utleya, zamieszczone przez niego w latach 60., 70. i 80. na łamach takich pism, jak: „The Times”, „The Daily Telegraph”, „The Spectator”. Spośród tych opinii dwaj sympatyzujący z jego ideową orientacją polityczni komentatorzy, Charles Moore oraz Simon Heffer, dokonali wyboru zatytułowanego „A Tory Seer”<sup>3</sup>. Kontekst polemiczny przytaczanych tu poglądów po części należy już do historii. Mimo to nie jest pozbawiony istotnych odniesień do czasów nam chronologicznie najbliższych.

### Poglądy Utleya

Utley reaguje alergią na przejawy teologii liberalnej w Kościele anglikańskim. Karci biskupa z Woolwich, który pragnie uczynić religię akceptowalną dla ludzi niereligijnych oraz udowodnić, iż można być chrześcijaninem bez wiary w nauczanie Kościoła. Duszpasterz ów nie wymaga od wiernych wiary w kanon nicejski, lecz jedynie w to, iż na dnie ludzkiej egzystencji znajduje się „coś świętego”. Nakłania ich do tego, by kochali sąsiadów, lecz unikali kategorycznych osądów moralnych zawartych w ortodoksyjnym poglądzie, iż cudzołóstwo jest zawsze złe. Hierarcha, zdaniem Utleya, dopuścił się rzeczy niedopuszczalnej, myląc dwie różne rzeczy: czymś innym jest zamysł redefinicji wiecznych prawd religii we współczesnym języku, a czymś innym kwestionowanie fundamentalnych prawd pochodzących od samego Chrystusa<sup>4</sup>.

W ogniu krytyki Utleya znalazł się też anglikański biskup Durham. W tym przypadku chodziło o wątpliwą formułę ewangelizacji nowoczesnego społeczeństwa. Hierarcha przejęty tym, że ogromna rzesza potencjalnych chrześcijan zniechęca się dziś do Kościoła, ponieważ ten wymaga od nich uznania rzeczy fizycznie niewiarygodnych, doszedł do wniosku, iż Kościół powinien ograniczyć swe wymagania

<sup>2</sup> Na temat tradycjonalistycznego toryzmu zob. m.in.: C. Covell, *The Redefinition of Conservatism. Politics and Doctrine*, London 1986; N. Annan, *Our Age: Portrait of a Generation*, London 1990, s. 441-443; W.H. Greenleaf, *The British Political Tradition...*, dz. cyt., s. 265; N. O'Sullivan, *Conservatism. New Right and Limited State*, [w:] J. Hayward, P. Norton, *The Political Science of British Politics*, London 1986, s. 21-22, 29-35; M. Garnett, K.K. Hickson, *Conservative Thinkers...*, dz. cyt., s. 105-118.

<sup>3</sup> Ch. Moore, S. Heffer (red.), *A Tory Seer. The Selected Journalism of T.E. Utley*, London 1989.

<sup>4</sup> Tamże, s. 185-186, 188.

do wiary w duchowy sens cudów, ale już bez konieczności dawania wiary samym cudom. Biskup ma rację, gdy przekonuje, że ważniejsza jest wiara we wcielenie czy zmartwychwstanie, niż w cud narodzenia z Dziewicy czy pustego grobu. Ma też rację, gdy twierdzi, iż sama wiara w owe cuda, za którą nie idzie ów duchowy sens, nie jest niczym więcej niż kultem idola. Popełnia jednak błąd, chcąc dostosować dogmatykę do mentalności człowieka wychowanego na autorytacie rozumu naukowego. Zakłada bowiem, iż owemu człowiekowi łatwiej będzie „przełknąć” wiarę we wcielenie czy zmartwychwstanie, niż w narodzenie z Dziewicy czy pusty grób:

„Wszyscy możemy wybierać, czy wszechświat jest przypadkiem [...], czy też u jego podstaw leży jakiś zamysł, a jeśli tak, to czy ów zamysł jest życzliwy? Dla wielu podobne analizy kończą się znakiem zapytania, ale niektórym nie uniemożliwiają skoku w wiarę. Owego aktu wiary nie ułatwiają jednak niemądre, intelektualne spekulacje biskupów”<sup>5</sup>.

Utley broni autonomii języka teologii i wiary chrześcijańskiej przed zakusami religijnych modernizatorów. Inspiruje ich bowiem podejrzanie nabożny respekt dla niecierpliwych roszczeń świeckiej strony życia, a nade wszystko gotowi są uznać, iż ciężar dowodu w kwestii ostatecznych źródeł ludzkiego szczęścia spoczywa na teistach, nie zaś na sekularystach. Odnosząc się do problematyki aborcji, omawiany torys podkreśla jej fundamentalne znaczenie. Uważa, że pomiędzy tymi, którzy wierzą, iż akt ludzkiej prokreacji jest częścią Bożych planów wobec ludzkości, a tymi, którzy sądzą, iż jest to jedynie mechanizm mogący zostać zakłóconym, gdy jego skutki okażą się kłopotliwe, istnieje przepaść. Zarazem jednak przyznaje, że postawa teistów nie jest wolna od wątpliwości i wahań. Chrześcijańska teologia nie określa przecież dokładnie, kiedy embrion zyskuje duszę. W takich kwestiach, jak ciąża z gwałtu czy zagrażająca życiu matki, chrześcijanie będą się różnić. Jednak niech przynajmniej mówią tym samym językiem, kiedy spierają się między sobą. I niech to nie będzie język ich przyjaciół, świeckich humanistów. Rezultaty sporów światopoglądowych w sposób istotny zależą bowiem od punktu wyjścia<sup>6</sup>.

Przykładem tego jest kwestia kapłaństwa kobiet. Utley dowodzi, iż konkluzje będą skłaniać się ku tradycjonalistycznym pozycjom tylko wówczas, gdy dyskusja toczyć się będzie w języku teologicznym. Wystarczy jednak przełożyć ją na język świecki, a wnioski

<sup>5</sup> Tamże, s. 202-203.

<sup>6</sup> Tamże, s. 205.

w sposób nieuchronny usatysfakcjonują konsekwentnych modernistów. Problem Kościoła anglikańskiego polega na tym, że podobne kwestie chętniej traktuje on w kategoriach *profanum*, aniżeli *sacrum*. Okazuje tym samym niefrasobliwość wobec niebezpieczeństwa, które trafnie zdefiniował Dean Inge: „Jeśli Kościół wyjdzie za mąż za ducha epoki, to w następnej epoce zostanie wdową”<sup>7</sup>. Co najważniejsze, popada w sprzeczność z postawą Jezusa, który wielokrotnie pokazywał, jak wyjść obronną ręką z pułapek uwikłania kwestii teologicznych w problematykę świecką<sup>8</sup>. Puentując krytykę postępującej sekularyzacji Kościoła, Uteley czyni ukłon w stronę tradycji traktariańskiej:

„Tak więc moja smutna konkluzja jest następująca: będę musiał stać się chrześcijaninem z getta. To rzecz tragiczna dla kogoś, kto jest anglikaninem do szpiku kości, a nie wyłącznie poprzez intelektualne przekonania, tzn. brzydzi się ideą przynależności do sekty, która separuje się od życia Anglików oraz zamyka swój umysł na zmieniające się zwyczaje w kulturze angielskiej. Jeśli biskup Londynu wyprowadzi nas z Kościoła anglikańskiego do jakiegoś unickiego Kościoła pozostającego w komunii z Rzymem, to mam nadzieję, że znajdę odwagę, by za nim podążyć”<sup>9</sup>.

Wyraźna atencja Uteleya dla ortodoksji oraz tradycjonalizmu chrześcijaństwa rzymskiego nie stoi bynajmniej na przeszkodzie surowej krytyki kierowanej pod adresem nauczania społecznego Stolicy Apostolskiej. Przykładem tego jest stosunek, z jakim odniósł się do encykliki Pawła VI, która w poszukiwaniu wątpliwej jakości złotego środka piętnowała defekty kapitalizmu, ofiarując jednocześnie szczodre gesty sympatii do gospodarki socjalistycznej. Broniąc ładu ekonomicznego przed jego zbyt pochopnymi oskarżeniami z pozycji Ewangelii, omawiany autor podkreśla, że Chrystus nie potępił bogactw, lecz tych, którzy nadzieję pokładają w bogactwie. Owszem, dusza może zostać zniszczona przez chciwość, ale w kapitalizmie istnieje też miejsce dla tych, którzy nie chcą brać udziału w wyścigu szczurów, a ponadto zamożność nie musi oznaczać osobistej konsumpcji. Niewątpliwie, sprawiedliwe społeczeństwo nie jest automatycznym rezultatem działania wolnego rynku. Państwo musi być gotowe do interwencji w proces konkurencji w imię podstawowych praw człowieka,

<sup>7</sup> Właśc. William Ralph Inge (1860-1954), anglikański ksiądz oraz profesor teologii w Cambridge.

<sup>8</sup> Tamże, s. 204, 206.

<sup>9</sup> Tamże, s. 206.

powinnością zaś głowy Kościoła jest przypominanie o tym rządzącym. Nie oznacza to jednak, że ciąży na niej obowiązek dokonywania wyboru pomiędzy rywalizującymi ze sobą systemami ekonomicznymi. Kapitalizm, jak większość rzeczy, wymaga chrystianizacji, ale popierany przez papieża system socjalistyczny nie jest wolny od ludzkich słabości. Wiele wskazuje też na to, iż więcej zbrodni popełnianych jest obecnie w imię bezinteresownej służby ludzkości, niż z powodu dogadzania prywatnym uczuciom czy ambicjom<sup>10</sup>.

Powyżej cytowana puenta krytyki współczesnego sekularyzmu anglikańskiego, oprócz nadziei pokładanej w chrześcijaństwie rzymskim, zawiera również ton wyraźnie apologetyczny wobec tradycji anglikańskiej. Respekt dla katolicyzmu idzie tam w parze z nieskrywanym sentymentem Utleya do rodzimego dziedzictwa chrystianizmu ostatnich czterech wieków. W reakcji na podpisanie przez wspólną komisję anglikańskich i rzymskich teologów dokumentu o zbliżeniu pomiędzy Rzymem i Canterbury Utley bez satysfakcji odnotowuje, iż jednym krótkim elaboratem komisja ta sprawiła wrażenie, że znosi rację istnienia nowoczesnej historii Anglii. Postulując uznanie prymatu papieża (acz bez akceptacji dogmatu o jego nieomyślności), usunęła podstawy, na których zbudowano nie tylko Kościół anglikański, ale i jego towarzysza – państwo angielskie<sup>11</sup>.

Zdrada doktrynalnej tożsamości na rzecz teologii liberalnej, jakiej dopuścili się hierarchowie anglikańskiej wspólnoty wyznaniowej, usprawiedliwia, jak sugeruje omawiany myśliciel polityczny, nawet opuszczenie jej szeregów. Nie daje jednak podstaw do zerwania z jej szacowną tradycją. Co w tej tradycji, nie tylko religijnej, ale i politycznej, jest tak szczególnie godne zachowania, wydaje się eksponować wypowiedź pochodząca z jednej z polemik Utleya, jaką toczył ze zwolennikami modernizmu religijnego:

„Tym, co utrzymuje jedność Kościoła anglikańskiego jako instytucji doczesnej, jest niezachwiane przeświadczenie jego członków, iż u podstaw każdych manifestujących się w nim opinii leży głęboka identyczność wiary. Pamiętam, jak pewna znacząca angielska gazeta zwróciła się do jednego z profesorów Cambridge, typowego anglikanina, z delikatnym zadaniem napisania artykułu upamiętniającego 300. rocznicę egzekucji Karola Męczennika. «Co on powie?» – pytał mnie redaktor. Powie, przepowiadałem, jak się okazało trafnie, że Karol I i Cromwell

<sup>10</sup> Tamże, s. 157-158.

<sup>11</sup> Tamże, s. 196.

walczyli o to samo. «Jakże byliby wściekli – skomentował redaktor – gdyby zdawali sobie z tego sprawę»<sup>12</sup>.

W sympatii Utleya dla czegoś, co moglibyśmy nazwać anglikańską tradycją pojednania ponad podziałami, manifestuje się zarazem jego uznanie dla doniosłości instytucjonalnego wymiaru życia religijnego. Skandal w rodzaju tego, który wywołał cytowany wyżej entuzjasta teologii liberalnej, biskup z Woolwich, stawia na porządku dziennym problem usunięcia hierarchy z urzędu. Rzecz nie jest jednak taka prosta. Kościół anglikański istotnie nie powinien tolerować nadużywania autorytetu w imię intelektualnej wolności czy skłonności do akceptacji dowolnej opinii. Z drugiej wszak strony zawsze żywił odrazę do polowania na herezje stanowczo utrzymując, iż przestrzeganie zasad moralności i kultu jest ważniejsze od akceptacji przyjętej doktryny<sup>13</sup>.

Owa determinacja do zachowania jedności pomimo różnic nie jest jednak, jak przekonuje Utlej, wyłącznym dziełem anglikańskiej wspólnoty wyznaniowej. Niezależnie bowiem od tego, że niejednokrotnie świeciła ona przykładem krzepiącej wielkoduszności, padała również ofiarą własnej skłonności do wewnętrznych podziałów, podatności na wpływy mód czy dominacji zupełnie niereprezentatywnych koterii, które szczęśliwie dawało się okiełznać dzięki temu, że Kościół pozostawał w specjalnych relacjach z państwem. Owe związki okazywały się z reguły zbawienne dla wywiązywania się z ciężkiej na nim misji ewangelizacyjnej, a w życiu narodu stanowiły czynnik ciągłości i konsolidacji. Kuratela państwa z czasem zaczęła słabnąć, aż zanikła w dwudziestolecu międzywojennym. Jednak czasy najnowsze przyniosły jej renesans<sup>14</sup>.

Stało się tak w 1976 roku za sprawą laburzystowskiego premiera Jamesa Callaghana, który podjął kroki, świadczące o zamiarze przynajmniej częściowego przywrócenia dawnych funkcji zwierzchnich państwa nad Kościołem anglikańskim. Nie spotkały się one z aprobatą Utleya, który stwierdził wówczas, iż intencją szefa rządu jest skłonić Kościół do tego, by służył celom przypominającym te, które stały się udziałem Kościołów za żelazną kurtyną. Podobna polityka nie jest jednak, jak zauważył, skazana na opór duchownych. Przeciwnie, Kościół może się okazać jej chętnym sojusznikiem, bowiem jego hierarchia to wyznawcy egalitaryzmu, a on sam zmienił się analogicznie do państwa (które porzuciło funkcję zachowawczą i oddało się zadaniu

<sup>12</sup> Tamże, s. 189.

<sup>13</sup> Tamże, s. 186-188.

<sup>14</sup> Tamże, s. 195.

przekształcania ładu), czyli przeistoczył się w „partię socjalistyczną w porządku modlitwy”<sup>15</sup>.

Zasadniczo inny komentarz wywołało u Utleya bezprecedensowe spotkanie premier Margaret Thatcher z częścią biskupów anglikańskich w 1988 roku. Omawiany autor w inicjatywie rządu dostrzegł wówczas szansę na odzyskanie przez państwo części dawnego wpływu na Kościół – i to w dobrej sprawie. Nie oczekiwał od pani premier, by nadużyła władzy popierając biskupów, cieszących się reputacją pryncypialnych torysów, lecz by przywróciła pewną równowagę w przywództwie Kościoła. Rzecz nie w tym, twierdził, by nawiązywać do naruszających jego autonomię praktyk Callaghana w sprawie nominacji biskupów, ale też nie ma powodu, by pozostawiać nienaruszoną dotychczasową pozycję Synodu biskupów<sup>16</sup>. W kwestii przywrócenia kurateli państwa nad Kościołem Utley stawiał sprawę następująco:

„Nie spieramy się już o to, co biskupi powinni i czego nie powinni mówić o polityce oraz jak i gdzie winni to robić; dyskutujemy o tym, co hierarchia kościelna powinna mówić w kwestiach moralności prywatnej, a inicjatywa w tej dyskusji zostaje przejęta przez torysowskich polityków”<sup>17</sup>.

Omawiany autor przyznaje, że politycy podejmują poważne ryzyko, gdy zmieniają się w pełnoetatowych przywódców moralnych. W tych okolicznościach zakładnikiem tego ryzyka staje się również moralność. Jest także prawdą, iż Kościół anglikański nie jest Kościołem państwowym, lecz narodowym. Nie ma więc pełnej jasności co do kompetencji państwa wobec niego. Wiekowe partnerstwo nie może jednak przetrwać kompletnej zmiany natury jednej ze stron. Sprawdzając rzecz do absurdu można powiedzieć, że jeśli Synod postanowi być lojalnym wobec Muhammada, a nie Chrystusa, to nie powinien oczekiwać, że nadal będzie przewodniczył w ceremonii koronacyjnej. Innymi słowy,

„[...] tak jak Kościół nie powinien być obojętny wobec polityki, tak też państwo nie powinno być obojętne wobec religii. Musi ono wspierać pewne moralne sentymenty swych obywateli. Jeśli przywódcy Kościoła porzucają te sentymenty albo głoszą

<sup>15</sup> Tamże, s. 194-196. W tradycji brytyjskiej utarło się mówić o Kościele anglikańskim jako „Partii Konserwatywnej w porządku modlitwy”, a to z powodu jego bliskich koneksji z grupowaniem torysów.

<sup>16</sup> Tamże, s. 211-212.

<sup>17</sup> Tamże, s. 211.



je w sposób niejasny czy niejednoznaczny, to politycy mają pełne prawo protestować<sup>18</sup>.

Problematyka związków państwa brytyjskiego oraz Kościoła anglikańskiego dopóty, zdaniem Utleya, pozostanie istotna dla torysów, dopóki kierowane przez nich państwo nie wyrzeknie się swych kompetencji w dziedzinie zachowywania tradycyjnej obyczajowości:

„To prawda, że możliwości działania rządu w kwestii przywrócenia «dobrego porządku» w tym kraju bez pomocy Kościoła, rodziców i nauczycieli są ograniczone. Jednak państwo może coś w tej kwestii zrobić. Tak jak prawdą jest, iż w ciągu kilku minionych dekad uczyniło w tym zakresie wiele złego. Permisywna legislacja przyczyniła się np. do wzrostu rozwodów czy wzmocnienia publicznej obrony homoseksualizmu. Jeśli w tym kraju istnieją jakieś pozostałości tradycyjnego konsensusu moralnego, to winny one być dyskretnie wsparte przez legislację<sup>19</sup>.”

Gdyby przyjąć, że użytą przez Utleya konwencjonalną definicję postawy torysowskiej (określonej przez poszukiwanie równowagi pomiędzy ciągłością i zmianą, paternalizmem oraz liberalizmem, a także reakcjonizmem i progresywizmem) można wyrazić w kategoriach idei *aggiornamento*, to jego stanowisko w dużej mierze sprowadza się do postulatu starannego rozróżniania pomiędzy uwspółcześnianiem prawdziwym i fałszywym: prawodawca, tak jak przywódca zarówno polityczny, jak i religijny, nie może pogardzać koniecznością dostosowania reguł i instytucji do nowych wyzwań cywilizacyjnych, ale też powinien starannie odróżnić zmianę dobrą od złej.

Tej właśnie umiejętności, zdaniem Utleya, wyraźnie zabrakło dzisiejszym hierarchom Kościoła anglikańskiego, co skutkuje ich opaczynym stosunkiem do reguł prywatnej moralności, podstawowych prawd wiary, jak również ich entuzjazmem dla lewicowo natchnionej inżynierii społecznej. Innymi słowy, współczesny anglikanizm padł ofiarą czegoś w rodzaju fałszywego, progresywistycznego *aggiornamento*.

Nie pozostaje to, jak twierdzi omawiany autor, bez wpływu na charakter relacji Kościoła i brytyjskiego państwa, które, konsekwentnie powstrzymując się od wywierania wpływu na obsadę najwyższych godności, powinno jednak bronić swych tradycyjnych kompetencji i domagać się od anglikańskich hierarchów dochowania wierności

<sup>18</sup> Tamże, s. 212.

<sup>19</sup> Tamże

chrześcijańskiemu dziedzictwu moralnemu oraz dogmatycznemu. Bez tego nie zasługują oni na dotychczasowy status partnera brytyjskiej klasy politycznej w tym przynajmniej wzdglądzie, w jakim czuje się ona zobowiązana do ochrony istotnych składników tradycyjnego ładu społecznego przed destrukcją ze strony prądów doktrynerskich.

### **Stanowisko Utleya w kontekście debaty brytyjskiej. Tradycjonalistyczni torysi**

Współczesny konserwatyzm brytyjski stracił, zdaniem wielu komentatorów, istotne związki z chrześcijaństwem. W opinii Normana Barry'ego jedną z kluczowych jego cech jest świeckość i sceptycyzm, za którego prekursora uchodzi David Hume. Arthur Aughey uważa natomiast, że religia w dzisiejszym zlaicyzowanym świecie utraciła swój autorytet, dlatego wielu konserwatystów nie widzi w niej oparcia dla swej doktryny. Simon Heffer jest z kolei zdania, iż postępująca sekularyzacja Wielkiej Brytanii oraz wzrost radykalizmu w postawie Kościoła rozluźniły jego tradycyjne więzi z Partią Konserwatywną. Do otwartej wrogości nigdy nie doszło, ale torysi są skłonni definiować swe przywództwo raczej w wymiarze doczesnym niż duchowym<sup>20</sup>.

Wbrew podobnym opiniom Utley, tak jak Hugh Cecil, który kluczową misję torysów widział w „obronie związków państwa i Kościoła” oraz w „zachowaniu religijnego życia narodu”<sup>21</sup>, optuje za tym, by podtrzymywać tradycję istotnych relacji państwa angielskiego z Kościołem anglikańskim. Przekonuje też, by toryzm rozumieć w kategoriach doktryny i postawy chrześcijańskiej. Ma w tym wzdglądzie sojusznika w osobie Maurice'a Cowlinga, który uważa, że chrześcijański konserwatyzm jest nie tylko wskazany, ale i możliwy niezależnie od tego, iż trudnym do zlekceważenia faktem pozostaje nowoczesność jako „nasz sposób życia, który musimy zaakceptować, nawet jeśli nim gardzimy”<sup>22</sup>.

Omawiany myśliciel polityczny nie kryje swego uznania dla konserwatywnego oblicza katolicyzmu, m.in. ze wzdględu na rozczarowanie, jakie budzi zdemolowany przez teologię liberalną depozyt

<sup>20</sup> N. Barry, *New Right*, London 1987, s. 88; A. Aughey i in., *The Conservative Political Tradition in Britain and The United States*, Rutherford 1992, s. 37-39; S. Heffer, *Traditional Toryism*, [w:] K. Hickson (red.), *The Political Thought of the Conservative Party Since 1945*, Basingstoke 2005, s. 198.

<sup>21</sup> H. Cecil, *Konserwatyzm*, tłum. A. Starzeńska, Warszawa 1915, s. 85-86, 98-99.

<sup>22</sup> M. Cowling, *Religion and Public Doctrine in Modern England*, Cambridge 1980, s. 453.

wiary współczesnego Kościoła anglikańskiego. Powstaje pytanie, na ile tego rodzaju gesty sympatii mogą być z rzymskiego punktu widzenia wiarygodne, zważywszy na postulat Utleya sprawowania swego rodzaju politycznej kurateli nad moralną i dogmatyczną treścią nauczania biskupów anglikańskich? Czy nie jest tak, że, z zachowaniem wszelkich proporcji, w pewnej mierze do tego rodzaju roszczeń stosują się zarzuty, jakie Norman Davies postawił polityce Henryka VIII i jego ministra Thomasa Cromwella? System, który za aprobatą swego mocodawcy powołał do istnienia ten ostatni, do żywego wszak, jak twierdzi walijski historyk, przypominał reżim „cezaropapizmu» bizantyjskiej tradycji Kościoła prawosławnego”, a Henryk VIII był po prostu „Iwanem Groźnym Zachodu”. Nic więc dziwnego, że anglikanie zwykle w pół zdania rozumieją się z rosyjskimi prawosławnymi, natomiast „nigdy nie zdołali osiągnąć porozumienia z rzymskimi katolikami”<sup>23</sup>.

Co można powiedzieć o przekonaniach tradycjonalistycznych torysów, czyli doktrynalnych przyjaciół Utleya, w kwestii relacji Kościoła i państwa oraz religii i polityki? Trudno uznać je za jednoznaczne. Jeden z nich, wspomniany Maurice Cowling, z nostalgią odwołuje się do opinii swych intelektualnych i duchowych mentorów z czasów swej młodości – „anglikańskich reakcjonistów”<sup>24</sup>. Przypomina, że uczeni ci „nie podzielali wstrętu Toynbeego do spektaklu «wnoszenia krzyża i flagi narodowej do Kościoła w tej samej procesji»”<sup>25</sup>.

W podobnie przychylny sposób odnosi się do angielskiej i anglikańskiej tradycji bliskiej relacji państwa i Kościoła Elie Kedourie, inna znakomitość spośród tradycjonalistycznych torysów. Przywołując pamięć trzykrotnego premiera Wielkiej Brytanii w latach 1885-1902, Roberta Gascoyne-Cecila, lorda Salisbury, zauważa, iż w jego przekonaniu ochrona tych intymnych więzi pomiędzy obu instytucjami stanowiła jeden z filarów ładu konstytucyjnego oraz ciągłości i kompetencji brytyjskiej klasy politycznej. Premier był jednak, jak podkreśla z uznaniem Kedourie, zasadniczo niechętny ogólnie akceptowanemu w jego czasach, m.in. przez najwybitniejszego liberała tamtej epoki Williama

<sup>23</sup> N. Davies, *Wyspy*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2003, s. 415.

<sup>24</sup> Chodzi o Kennetha Pickthorna (1882-1975), Edwarda Welbourn'a (1894-1966) oraz Charlesa Smytha (1903-1987), trzech profesorów Wydziału Historycznego Uniwersytetu w Cambridge.

<sup>25</sup> M. Cowling, *Religion and Public Doctrine...*, dz. cyt., s. 48. Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) – brytyjski historyk, orędownik doktryny liberalnego ekumenizmu kulturowego i religijnego. Cowling odnosił się krytycznie do jego stanowiska. Zob. tamże, s. 20-44.

Gladstone'a, przekonaniu, że „należy bronić sojuszu państwa i Kościoła z tego powodu, iż propagowanie prawdy oraz dezaprobata wobec błędu należy do celów rządu”<sup>26</sup>.

Innymi słowy, opinię Kedouriego w kwestii relacji pomiędzy państwem brytyjskim oraz Kościołem anglikańskim znamionuje pewna ambiwalencja. Tę samą cechę można przypisać stanowisku Cowlinga. Z jednej strony „spektakl «wnoszenia krzyża i flagi narodowej do Kościoła w tej samej procesji»” jest mu z zasadniczych powodów bliski, ale jednocześnie solidaryzuje się ze stanowiskiem Enocha Powella<sup>27</sup> w sposób, który wskazuje na to, iż z jego entuzjazmu dla tego „spektaklu” nie należy wyprowadzać zbyt pochopnych wniosków. Powell, jak odnotowuje Cowling, z emfazą podkreślał „unikalność Wielkiej Brytanii w cywilizacji chrześcijańskiej”, która polega na tym, iż „ziemski i duchowy autorytet należy tu do monarchy”. Zarazem jednak zwracał uwagę na to, że „przesłanie Chrystusa [...] przypomina, iż człowiek istnieje w dwóch światach, które łatwo ze sobą pomylić”. W drugim z nich, w „świecie «nieprawdopodobieństwa», Chrystusowe przykazania są tak «absolutne», iż żadne ziemskie społeczeństwo nie byłoby w stanie ich przestrzegać i przeżyć”. Tak jak lord Salisbury, Powell zaznaczał, iż „Ewangelia i działanie Kościoła są dla «jednostek»”<sup>28</sup>.

Podobny ton, zasadniczo studzący nadmierny zapał dla politycznych implikacji doktryny chrześcijańskiej, znajdziemy u kolejnej indywidualności tradycjonalistycznego toryzmu, Edwarda Normana. Autor ów, poddając krytyce proceder zawłaszczania chrześcijaństwa przez intelektualną lewicę, twierdzi, iż chrześcijańską opinię, znajdującą się dziś pod dużym wpływem marksizmu i liberalizmu, cechuje brak specyficznie chrześcijańskiego poglądu na człowieka oraz jego upadłą naturę. Doktryna grzechu pierwotnego została zastąpiona przez humanistyczną ufność w możliwość stworzenia lepszego świata przez człowieka<sup>29</sup>.

Łączenie chrześcijaństwa z ideami i strukturami politycznymi nie jest jednak, zdaniem Normana, niczym nowym. Za przykłady

<sup>26</sup> E. Kedourie, *Salisbury and Politics*, [w:] tenże, *The Crossman Confessions and Other Essays in Politics, History and Religion*, London 1984, s. 49-50.

<sup>27</sup> Enoch Powell (1912-1998) – brytyjski parlamentarzysta konserwatywny oraz intelektualista, cieszący się reputacją politycznego „ojca chrzestnego” Margaret Thatcher.

<sup>28</sup> M. Cowling, *Religion and Public Doctrine...*, dz. cyt., s. 438-440.

<sup>29</sup> E. Norman, *Christianity and Politics*, [w:] M. Cowling (red.), *Conservative Essays*, London 1978, s. 69, 72-73, 75.

mogą posłużyć: unia Kościoła i państwa w Bizancjum, ład feudalny na średniowiecznym Zachodzie, prawo do buntu w XVII-wiecznych przewrotach w Anglii i Europie, antybrytyjska rewolta w koloniach amerykańskich. Wielu „konserwatystów” idealizuje minione porządki społeczne, uznając je za bardziej „chrześcijańskie”, niż współcześnie istniejące lub te projektowane. Nie jest jednak prawdą, jakoby ład społeczeństw od czasów Konstantyna po racjonalizm i sekularyzm ostatnich trzech stuleci bardziej przypominał Królestwo Niebieskie, i to nie ze względu na jakiś błąd metody w budowaniu ładu społecznego, ale stąd, że system religijny Chrystusa nigdy nie zawierał projektu takiego ładu. Poza tym państwo posiada zbyt ubogie instrumenty, by naprawić grzechy ludzkiej społeczności, a Bóg działający w historii przede wszystkim podważa w człowieku poczucie zadomowienia w porządku doczesnym<sup>30</sup>.

Czy napięcie w obrębie toryzmu tradycjonalistycznego w kwestii relacji polityki i religii oraz państwa i Kościoła należy potraktować w kategoriach obciążającej jego reputację wewnętrznej niespójności, czy raczej w terminach czegoś w rodzaju katolickiego *complexio oppositorum*<sup>31</sup>? Wydaje się, że trzeba skłaniać się w kierunku drugiego rozwiązania. Jeśli zaś tak ujęta kwestia toryzmu tradycjonalistycznego stanowi właściwy klucz do interpretacji poglądów Utleya na stosunki państwa brytyjskiego z Kościołem anglikańskim, to można zaryzykować opinię, iż nie muszą one stać w istotnej sprzeczności z doktryną rzymską.

Ciekawy i ważny w tym kontekście staje się brytyjski punkt widzenia na rzeczywiste koneksje anglikanizmu oraz katolicyzmu. Norman Davies, przypominając o tradycji sympatyzującego z Rzymem anglikańskiego ruchu traktarianów, którego duchowy przywódca John Henry Newman ostatecznie odszedł od protestantyzmu i otrzymał kapelusze kardynalski, podkreśla, że mimo tego typu powiązań brytyjski protestantyzm aż po wiek XX nie wyleczył się ze „starej choroby antykatolicyzmu”. Był to defekt cechujący go od epoki Tudorów, kiedy to np. królowa Elżbieta zadekretowała, by odmawiających udziału w nabożeństwach anglikańskich potraktować jak zdrajców, co istotnie skazywało ich na szykany i represje. Ten sam autor twierdzi jednak,

<sup>30</sup> Tamże, s. 70, 72, 75, 79.

<sup>31</sup> W znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Carl Schmitt. Twierdził on, iż nie ma takiego przeciwieństwa, którego katolicyzm by nie zawierał – zarówno teologicznego, jak i politycznego. Dzięki temu m.in. jego doktryna jest wolna od protestanckiego rozdzarcia pomiędzy np. naturą a łaską czy naturą i duchem. Zob. C. Schmitt, *Teologia polityczna*, tłum. M. Cichocki, Kraków 2000, s. 87-100.

że Elżbieta, dla której, jak odnotowuje, pracował uważany za jednego z ojców brytyjskiego konserwatyizmu Richard Hooker, „zapoczątkowała mistrzowski kompromis, który po dziś dzień każe anglikanom mówić, że są jednocześnie katolikami i protestantami”<sup>32</sup>.

Nieco dalej podąża jeden z czołowych przedstawicieli torysowskich tradycjonalistów, Roger Scruton. Twierdzi on, że „Kościół w Anglii stał się Kościołem Anglii” na długo przed reformacją, broniąc swej indywidualności przed uniformizującą ingerencją Rzymu. Kiedy Henryk VIII ogłosił, że on, a nie papież jest głową Kościoła, „dla wielu ludzi było to naturalne i niesprzeczne z fundamentalnymi dogmatami wiary katolickiej. Nawet dziś Kościół anglikański nazywa siebie katolickim, a jego protestanckie wierzenia są takie, jak angielski protestantyzm – nie tyle protestem przeciw sukcesji apostołskiej, ile sprzeciwem wobec rządów sprawowanych z zewnątrz”<sup>33</sup>.

Atencja Utleya do katolicyzmu idzie daleko. Jako anglikanin i tradycjonalistyczny torys oraz angielski patriota gotów jest przystać na eklezjalną unię z dalekim Rzymem głównie dlatego, że ten, wbrew swym niewątpliwym słabościom do progresywistycznego *aggiornamento*, o czym świadczą mogą socjalistyczne inklinacje papieża Pawła VI, wydaje się wychodzić obronną ręką spod presji podobnych pokus i pozostawać wciąż ostoją konserwatywnych sentymentów dla tradycyjnego depozytu wiary chrześcijańskiej.

Ten sam zachowawczy impuls, który jakimś traktariańskim tropem zbliża Utleya do katolicyzmu, nie pozwala mu jednak odwrócić się plecami do rodzimej, nowożytnej spuścizny Anglików i anglikanów. Jest ona dla niego m.in. tradycją wielkodusznego albo pragmatycznego pojednania ponad podziałami. Tej tradycji nie powinno się mylić z owym liberalnym ekumenizmem, który w specyficznym dla siebie sposób łączy pokojową koegzystencję różnych kultur i religii z podszytą lękiem pogardą dla mocnych tożsamości wyznaniowych oraz etycznych – i to nie tyle dla wywodzących się z kręgów cywilizacyjnych, które są egzotyczne dla człowieka Zachodu, ile przede wszystkim dla własnej tradycji chrześcijańskiej.

Utley wprowadzie po części utożsamia się z opcją liberalną, kiedy identyfikuje ją jako jeden ze składników bliskiego mu toryzmu, ale równocześnie dystansuje się od niej, gdy odrzuca „teologię liberalną” anglikańskich biskupów oraz kiedy kwestionuje koncepcję J.S. Milla dotyczącą roli państwa w sferze moralności prywatnej. Rezerwa

<sup>32</sup> N. Davies, *Wyspy...*, dz. cyt., s. 418-419, 503-504, 639-640.

<sup>33</sup> R. Scruton, *England an Elegy*, London 2006, s. 17-18.

omawianego torysa wydaje się być zdecydowanie mocniejsza niż jego komitywa z liberalizmem, tym bardziej że Utlej reprezentuje toryzm plebejski, a nie arystokratyczny<sup>34</sup>. Podkreślając bowiem fakt, iż permi-sywistyczna legislacja lat 60. jest dziełem oligarchii, a nie ludu, nie ostrzega wszak przed konsekwencjami wzrostu aspiracji i aktywności mas, lecz oskarża elity o sprzeniewierzenie się właściwej im roli czy wręcz o zdradę ich przywódczej misji. Poza establishmentem laburzystów Utlej stawia pod pręgierzem anglikańską hierarchię oraz baronów Partii Konserwatywnej za odstępstwo od torysowskiej tożsamości. W sposób, rzecz można, typowy dla tradycjonalistycznych torysów jego niechęć do licznych przedstawicieli brytyjskich elit, w tym do znacznej części notabli stronnictwa zachowawczego, wiąże się ściśle z jego alergią na liberalizm, który ma stanowić esencję ich establishmentowego, ponadpartyjnego wyznania politycznej i kulturowej wiary.

Wbrew manierze typowej dla arystokratycznej wersji toryzmu, która, nawiasem mówiąc, posiada współcześnie nader wielu adeptów wśród najbardziej przekonanych liberałów i socjaldemokratów, Utlej pokłada wiarę (w duchu konserwatyzmu plebejskiego) w zasadniczo zachowawczy charakter sposobu życia, któremu, w jego przekonaniu, ma hołdować większość Anglików. Trzeba przyznać, że ów konserwatywny optymizm może być źródłem sporego dysonansu poznawczego dla wielu z tych, do których przemawia ton tyleż konwencjonalnego, co w ich ocenie niepozbowionego podstaw konserwatywnego pesymizmu. Jego próbki znaleźć można w wypowiedziach niejednego komentatora moralnej czy kulturowej kondycji współczesnego społeczeństwa brytyjskiego. Wśród nich np. socjolog Christie Davies diagnozuje, że siły moralne, które do niedawna budowały Wielką Brytanię, w latach 90. stopniały do zupełnie nieistotnego poziomu. Skala przestępczości, niepełnych rodzin oraz nadużywania alkoholu i narkotyków jest dziś zdecydowanie większa niż w okresie od schyłku XIX do połowy XX wieku. Ład społeczny trwa jedynie dzięki pozostałościom słabnących zwyczajów dyscypliny, uczciwości, obowiązku oraz lojalności. „Brytyjski top jeszcze jakoś przędzie, ale coraz słabiej, i wkrótce zacznie się chwiać, nawet jeśli wciąż jeszcze jest daleko do wywrotki”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Nawiązuje się tu do rozróżnienia, którego dokonał Arthur Aughey, przeciwstawiając te dwa typy konserwatyzmu. Pierwszym z nich jest arystokratyczna (patrycjuszowska) krytyka społeczeństwa masowego; drugi to populistyczna krytyka liberalnego establishmentu elit politycznych i opiniotwórczych. Zob. A. Aughey i in., *The Conservative Political Tradition...*, dz. cyt., s. 44-45.

<sup>35</sup> Ch. Davies, *The Strange Death of Moral Britain*, London 2004, s. 211-212, 238.

Zachowawczo usposobiony brytyjski dziennikarz Peter Hitchens przedstawia równie mało krzepiący obraz głębokiego kryzysu:

„Pozwoliliśmy obrócić patriotyzm w żart, mądrą powściągliwość seksualną wykipić jako pruderię, naszą rodzinę zniesławić jako gniazdo przemocy, nienawiści i nadużyć, literaturę odrzucić na bok jak śmieci, Kościół zamienić w departament systemu bezpieczeństwa socjalnego. [...] Pozwoliliśmy na to, by szkoły zamieniły się w wylęgarnię pretensji i ignorancji oraz na to, by upokorzyć nasze uniwersytety, zmuszając je do przyjmowania nieprzygotowanych do tego studentów”<sup>36</sup>.

W elegijny wręcz ton uderza Roger Scruton:

„Anglia jest częścią świata chrześcijańskiego, jedną z gałęzi duchowego drzewa, które zostało rażone przez oświecenie i skonało. Globalna ekonomia, demokratyzacja gustów, rewolucja seksualna, popkultura i telewizja przyczyniły się do zniszczenia duchowej tożsamości w każdym z tych miejsc, w których pobożność stanowiła podstawę starych form oraz lokalnych zwyczajów umacniających zmysł moralny”<sup>37</sup>.

Utley z optymizmem swego plebejskiego toryzmu może stanowić źródło zakłopotania dla niejednego zachowawcy. Z drugiej strony nie jest on ze swą pogodą ducha zupełnie osamotniony wśród tradycjonalistycznych torysów. Ów optymizm znajduje wydzźwięk w wypowiedziach niektórych spośród nich, w tym również i tych, którzy miewają nieprzepartą skłonność do epatowania pesymizmem.

Przykładem tego jest Maurice Cowling. Z wisielczym poczuciem realizmu przekonuje swych braci w konserwatywnym czarnowidztwie, że nie mają innego wyjścia i muszą pogodzić się z nowoczesnym sposobem życia, „nawet jeśli nim gardzą”. Niemniej stracęnczo głosi, że zobowiązani są też definiować swój stosunek do współczesnej, liberalnej i świeckiej rzeczywistości w kategoriach urazy<sup>38</sup>. Ten sam desperat potrafi jednak dać przekonujące dowody na to, że stać go na odruch zdrowego, parafiańskiego optymizmu, kiedy z niekłamaną satysfakcją przywołuje pamięć o tym, iż mistrzowie jego młodości (jak to już odnotowano) „nie podzielali wstrętu Toynbeego do spektaklu «wnoszenia krzyża i flagi narodowej do Kościoła w tej samej procesji»”. Określa ich mianem „anglikańskich reakcjonistów”:

<sup>36</sup> P. Hitchens, *The Abolition of Britain*, London 2000, s. 3, 12-14, 44, 291-292.

<sup>37</sup> R. Scruton, *England an Elegy...*, dz. cyt., s. 246.

<sup>38</sup> M. Cowling, *Religion and Public Doctrine...*, dz. cyt., s. XVII.



„Nie tylko nie wierzyli, iż bałwochwalstwo jest rezultatem skostniałego dogmatu, lecz raczej byli skłonni wierzyć w coś przeciwnego. Podobnie jak Whitehead zgadzali się, iż «teologia liberalna» jest jedynie źródłem «jałowych racji, dla których ludzie powinni kontynuować chodzenie do kościoła». [...] Wierzyli w grzech pierworodny. Przyznawali, iż człowiek «stąpa po nierównej drodze» oraz że «buntowniczy egotyzm» ludzkiej woli «wchodzi na drogę uniwersalności», lecz nie trapił się tym nadmiernie. Byli rozsądnie zadowoleni z «suwerennego i zaściankowego państwa» i nie uważali, by było ono przyczyną «załamania cywilizacji». Nie mieli też przekonania co do tego, że cywilizacja uległa załamaniu; przypuszczali raczej, iż twierdzenie to jest jedynie liberalną sztuczką, mającą na celu wbicie kolejnych gwoździ do trumny Kościoła angikańskiego»<sup>39</sup>.

Innymi słowy, opcja reprezentowana przez tradycjonalistycznych torysów i tym razem nie przedstawia się jednoznacznie. Bywa bowiem tak, że z konserwatywną jeremiadą (którą progresywiści traktują z ironiczną satysfakcją albo protekcyjnie określają w kategoriach oderwanej od rzeczywistości „dysydenckiej strategii intelektualnej bądź romantycznego lekceważenia społeczeństwa industrialnego”<sup>40</sup>) sąsiaduje u nich trzeźwe, pozbawione idealistycznej egzaltacji przekonanie o tym, iż zasoby konserwatywnych postaw współczesnego społeczeństwa brytyjskiego są wciąż jeszcze, wbrew pochopnym opiniom na temat rzekomo już zapadłych i nieodwracalnych wyroków historii, całkiem obiecujące na przyszłość.

~•~

PRZEMYSŁAW PIOTROWSKI

### **Polityka i religia według Thomasa Edwina Utleya**

#### **Streszczenie**

Przedmiotem artykułu była prezentacja poglądów Thomasa Edwina Utleya, dziennikarza, który cieszy się opinią jednego z najwybitniejszych konserwatywnych komentatorów politycznych w powojennej Wielkiej Brytanii. Przybliżono jego stanowisko dotyczące przede wszystkim problematyki związków pomiędzy moralnością i prawem,

<sup>39</sup> Tamże, s. 48.

<sup>40</sup> C. Covell, *The Redefinition of Conservatism...*, dz. cyt., s. 209.

religią oraz polityką, a także Kościołem i państwem. Artykuł traktował też o konflikcie między wymogami zachowania tradycji a dostosowania się do zmian powodowanych rozwojem cywilizacji, jak również o relacjach zachodzących między dziedzictwem anglikańskim i katolickim. Postawa ideowa angielskiego myśliciela została skonfrontowana z zapatrywaniami kilku przedstawicieli tzw. tradycjonalistycznego toryzmu, m.in. Rogera Scrutona, Eliego Kedouriego, Edwarda Normana, Maurice'a Cowlinga, a także innymi uczestnikami współczesnej brytyjskiej debaty.

**Słowa kluczowe:** konserwatyizm, polityka, religia, tradycja, uwspółcześnianie.

PRZEMYSŁAW PIOTROWSKI

### **Politics and religion according to Thomas Edwin Utlej**

#### **Abstract**

Thomas Edwin Utlej was one of the most remarkable conservative journalists and political commentators in Great Britain after the Second World War. The article presents his views on the relationship between morality and law, religion and politics and church and state. Utlej wrote a lot on the need to preserve tradition on the one hand, and the necessity to accommodate oneself to civilizational changes on the other, and on the relationship between Anglicanism and Catholicism and their respective heritage. The article confronts Utlej's ideas with those philosophers who come from the so-called traditionalist Toryism, like Roger Scruton, Elie Kedourie, Edward Norman and Maurice Cowling, and other remarkable modern British thinkers.

**Keywords:** politics, religion, tradition, modernization, conservatism.

## **Dlaczego islam nie akceptuje Zachodu? Rogera Scrutona próba odpowiedzi**

Islam's rejection of Western civilization according  
to Roger Scruton

*Zbigniew Ambrożewicz*  
maciopek89@poczta.onet.pl



Doktor filozofii; zainteresowania naukowe: filozofia człowieka, personalizm, indywidualizm, filozofia kultury, filozofia polska; autor monografii o eseju filozoficznym Bolesława Micińskiego; publikował m.in. w czasopismach: „Przegląd Filozoficzny”, „Principia”, „Diametros”, „Logos i Ethos”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Nurt SVD”.

Islam już u zarania swojej ekspansji zderzył się z cywilizacją zbudowaną na fundamentach chrześcijańskich. We wzajemnych relacjach występowały momenty, w których islam przewyższał swego konkurenta nie tylko militarnie, ale i kulturowo. Od końca zeszłego stulecia starcie obu adwersarzy nabrało innego charakteru, ponieważ i Zachód znacznie ewoluował, i kultura islamu zmieniła swoje oblicze. W artykule zostaną przedstawione poglądy Rogera Scrutona na cywilizację chrześcijańską i muzułmańską oraz na niektóre przyczyny wzajemnego niezrozumienia, a także konfliktu. Zostanie też podjęta próba odpowiedzi na pytanie o źródła muzułmańskiego terroryzmu.

### **1. Konserwatywna wizja świata**

Scruton to jeden z najbardziej znanych myślicieli konserwatywnych. Ten urodzony w 1944 roku Brytyjczyk jest autorem kilkudziesięciu książek z najrozmaitszych dziedzin: filozofii politycznej,

historii filozofii, antropologii filozoficznej, filozofii Boga i religii, estetyki (w tym filozofii muzyki, o której – jako wykształcony muzycznie kompozytor – ma szczególną wiedzę), a nawet z zakresu winiarstwa. Wszystkie poruszane w tych dziełach problemy zostają świadomie i konsekwentnie wyłożone tak, by składały się na pracowicie wznoszona budowlę ideową o mocnym, konserwatywnym szkielecie.

Zanim dokładniej przyjrzymy się uprawianemu przez brytyjskiego filozofa sposobowi myślenia o państwie, religii i islamie, sprecyzujmy, co rozumie przez pojęcia „konserwatyzm” oraz „konserwatywny”. Przede wszystkim – jakby wbrew swoim dokonaniom – Scruton stanowczo twierdzi, że nie istnieje żaden jednolity i zwarty program konserwatywny, zwłaszcza polityczny. Konserwatyzm w tym ujęciu to wyłącznie reakcja na działania podejmowane przez liberałów<sup>1</sup> i socjalistów. O konserwatystach powie Scruton, że „ich program to granie na zwłokę, ich przekonania to nostalgia”<sup>2</sup>. Konserwatyści nie uważają bowiem, by było możliwe przejrzyste i kategoryczne przedstawienie adekwatnego opisu rzeczywistości oraz ludzkich działań, które są zbyt skomplikowane i niejednoznaczne. Choć konserwatysta stara się w miarę spójnie wyartykułować swoje przekonania, ma świadomość, że użyte słowa nie oddadzą w pełni sensu stojącej za nimi intuicji. Konserwatysta potrafi nierzadko przyznać się do niewiedzy – pewne sprawy oraz zjawiska (również społeczne) uznaje po prostu za niewyjaśnialne i tajemnicze, co nie znaczy (jakby chcieli tego ludzie lewicy), że godne odrzucenia.

Scruton krytykuje liberalną i socjalistyczną skłonność do nieustannego ulepszania niedoskonałej natury ludzkiej oraz produkowania klarownych, racjonalnie uargumentowanych i „nieudających się” obalić utopijnych abstrakcji. Odrzuca też liberalno-socjalistyczną niechęć do „ciemnej” czy „nielogicznej” tradycji. Jego zdaniem wrogi stosunek do tradycji ma niszczący wpływ na spójność społeczną. Dlatego wyznawany przez siebie konserwatyzm określa następująco: „Konserwatyzm, którego będę bronił, mówi nam, że wspólnie odziedziczyliśmy pewne dobra, które musimy starać się zachować”<sup>3</sup>. W formule tej zawierają się zasadnicze, typowe dla konserwatyizmu cechy: wspólnotowość, a także podkreślanie znaczenia zakorzenionych w przeszłości wartości, które są dla wspólnoty ważne i dlatego muszą

<sup>1</sup> „Nie ma większego fanatyzmu nad fanatyzm liberałów” (R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2014, s. 21).

<sup>2</sup> Tamże, s. 19. W innym miejscu dodaje: „Konserwatyzm staje się świadomy siebie, dopiero gdy się go do tego zmusi”. Tamże, s. 35.

<sup>3</sup> R. Scruton, *Jak być konserwatystą*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2016, s. 9.

być zachowane oraz kultywowane. Scruton wyodrębnia dwa aspekty bądź dwa rodzaje konserwatyzmu – metafizyczny oraz empiryczny. Pierwszy z nich akcentuje konieczność wiary w istnienie *sacrum*, które winno być chronione przed profanacją i które wymaga szczególnego traktowania, zwanego przez Scrutona pobożnością. Z kolei konserwatyzm empiryczny zainteresowany jest przede wszystkim kwestiami społeczno-politycznymi, a zatem takim urządzaniem doczesności, które byłoby zgodne z obyczajowością i wartościami zakorzenionymi w tradycji.

## 2. Pobożność – metafizyczna podstawa konserwatyzmu

Sposób, w jaki Scruton wyjaśnia kategorię pobożności, pokazuje *de facto*, że bez metafizycznego podejścia konserwatyzm empiryczny przestaje być w istocie konserwatyzmem. Pobożność można scharakteryzować jako postawę podporządkowania i posłuszeństwa autorytetowi. W odróżnieniu jednak od podporządkowania opartego na umowie, czyli wolnym wyborze, postawa pobożności wpływa, jak to określa Scruton, „[...] z ontologicznego statusu jednostki”<sup>4</sup>. Innymi słowy, jednostka wzrasta w pobożności, która jest niejako jej częścią albo raczej fundamentem czy sposobem istnienia. Dlatego postawa pobożna ma charakter, używając hermeneutycznych i niestosowanych przez Scrutona określeń, przedsądu czy przedrozumienia – bierze swój początek z takich, a nie innych uwarunkowań kulturowych zastanych przez jednostkę. Scruton pisze:

„Pobożność łączy nas z tym, co święte i sakramentalne. Pobożne nastroje skupiają się na momentach ofiary, kiedy ludzie poświęcają się dla obowiązków, które są zbyt rozległe albo zbyt nieokreślone, aby można je było objąć umową. Momenty te wiążą się z narodzinami, inicjacją, zjednoczeniem płciowym i śmiercią. [...] Są to epizody, w których obecni są zarówno zmarli, jak i nienarodzeni, i w których bogowie mają swój żywotny interes, czasami uczestnicząc w nich we własnej osobie”<sup>5</sup>.

Scruton niejednokrotnie powołuje się na sformułowaną przez angielskiego konserwatystę Edmunda Burke’a opozycję. Otóż opartą na kontrakcie społeczność rewolucji francuskiej przeciwstawił on prawdziwej wspólnotcie, dającej miejsce zarówno żyjącym, jak i tym,

<sup>4</sup> Tenże, *Oblicze Boga*, tłum. J. Grzegorzczuk, Poznań 2015, s. 204.

<sup>5</sup> Tamże, s. 205.

którzy się narodzą, a także tym, którzy nie żyją. Aby tak rozumieć wspólnotę, trzeba przyjąć postawę pobożności. Stanowi ona podstawę wszelkich uczuć moralnych, a także pokory wobec świata i innych ludzi. Wreszcie dzięki pobożnej postawie zdajemy sobie sprawę z naszej słabości wobec wszystkiego, co istnieje, i „że ciężarów, jakie dziedziczymy, nie jesteśmy w stanie unieść bez wsparcia”<sup>6</sup>. Jest też pobożność „[...] dyspozycją do wdzięczności za nasze istnienie i czci dla świata, od którego zależy, poczuciem nieprzeniknionej tajemnicy naszych narodzin i przemijania”<sup>7</sup>. To poczucie braku i niepewności w sposób naturalny stanowi wspólnototwórczy impuls dla każdej samotnej jednostki. Częścią pobożności jest również poczucie, że podlega się czyjemuś osądowi, przede wszystkim instancji od nas wyższej.

Postawa pobożności, która spaja wspólnotę, podobna jest w wielu kulturach: począwszy od społeczności plemiennych poprzez wielkie cywilizacje starożytne, skończywszy na bliższych nam czasowo społeczeństwach zbudowanych przez wielkie religie, takie jak chrześcijaństwo, islam, hinduizm czy buddyzm. Jednak za sprawą reformacji, a następnie oświecenia rozwój Europy poszedł w inną stronę niż rozwój reszty świata. Zdaniem Scrutona od czasów reformacji na mentalność Europejczyków oddziałują zasadniczo trzy rodzaje przynależności. Pierwszym z nich jest religia – drobne różnice doktrynalne pomiędzy różnymi odłamami chrześcijańskimi decydowały niegdyś o lojalności bądź wrogości. Drugi stanowi język, będący w wielu przypadkach podłożem do wytworzenia się narodów. Trzecim wreszcie elementem spajającym społeczności stała się jurysdykcja terytorialna.

### 3. Kwestie polityczne – empiryczna strona konserwatyzmu

Jurysdykcja terytorialna polegała na stosowaniu wobec mieszkańców danego terytorium prawa stanowionego przez suwerenną władzę. Nie identyfikowało się ono z kultem religijnym, ale obejmowało każdego bez względu na status majątkowy i społeczny. Jurysdykcja terytorialna osobom obejmowanym jej zasięgiem nadała status obywateli, wszystkich zaś obywateli uznała za jeden naród. Pojęcia „obywatel” oraz „naród” powszechnie zostały wprowadzone za sprawą rewolucji francuskiej, a także konstytucji amerykańskiej. Scruton twierdzi wręcz, że narodowość stała się wtedy substytutem religii. Dlatego – i tu

<sup>6</sup> Tenże, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, tłum. S. Sowa, Warszawa 2000, s. 123.

<sup>7</sup> Tamże.

brytyjski myśliciel wypowiada pogląd prawdziwie konserwatywny – nie jest właściwe patrzenie na jurysdykcję terytorialną jako na zjawisko wyłącznie kontraktualne czy konwencjonalne. Jurysdykcja nie pojawia się bowiem znikąd, lecz ma zakorzenie we wspólnej przeszłości, tradycji. Różni się nieco od czysto instynktownej tożsamości plemiennej i mocno podniosłej identyfikacji religijnej, niemniej daleko jej do racjonalnej wizji utopijnego pierwotnego kontraktu. Do dzisiaj nasze społeczeństwa traktują symbole i tradycję narodową niemal jak świętość, a prawa człowieka uważane są za jeden z niedyskutowalnych fundamentów współczesnej cywilizacji euroatlantyckiej. Kantowski imperatyw kategoryczny, by osobę traktować zawsze jako cel, a nigdy jako środek do celu (mający zresztą źródło w chrześcijańskiej zasadzie miłości bliźniego), oficjalnie uznaje się za dogmat. Nie sposób nie oprzeć się przed nazwaniem tego rodzaju podejścia do świeckich i publicznych wartości i symboli pobożnym. Scruton pisze wprost: „Cywilizacja chrześcijańska nadała instytucjom autorytet religijny, ale nie domaga się dla nich posłuszeństwa religijnego, tylko świeckiego”<sup>8</sup>. Z konserwatywnego punktu widzenia istnienie autorytetu jest kwestią kluczową. Lojalność oraz jej szczególny przypadek – patriotyzm są konsekwencjami podążania za autorytetem.

Jednak lojalność jako wyraz przynależności ma w naszej cywilizacji kilka poziomów. Jest to lojalność wobec wspólnoty religijnej, będącej częścią tzw. społeczeństwa obywatelskiego, wspólnoty narodowej oraz wobec państwa. Scruton podkreśla, że należy odróżnić państwo od społeczeństwa obywatelskiego. Korzysta przy tym obficie z przemyśleń G.W.F. Hegla, filozofa, który – zdaniem brytyjskiego myśliciela – zupełnie niesłusznie ma u konserwatystów złą opinię. Hegel zyskuje uznanie w oczach Scrutona, przeciwstawia się bowiem liberalnej koncepcji „ja” jako pierwotnego wobec historii i wspólnoty. Jaźń oraz jej wolność nie są czymś apriorycznie danym, z czym jednostka przychodzi na świat, lecz procesem zdobywanym w relacji z tradycją, społeczeństwem, jego instytucjami czy pojedynczymi ludźmi. Całość tych relacji składa się na osobę, która stanowi kategorię wyrażającą jednostkę ludzką obdarzoną rozumem i wolnością, a zarazem obowiązkami oraz uprawnieniami.

W tym miejscu u Hegla spotyka się to, co Scruton nazwał konserwatyzmem metafizycznym i konserwatyzmem empirycznym. Hegel za zbiorową osobę uznaje państwo. W jego opinii można mu przyznać pewne prawa i obowiązki – wtedy staje się osobą prawną. Ale można

<sup>8</sup> Tenże, *Jak być konserwatystą*, dz. cyt., s. 246.

je również traktować jak osobę w sensie moralnym – gdy staje się przyczyną pewnych zdarzeń, za które ponosi odpowiedzialność. Państwu przysługują też prawa wykraczające poza prawa osoby ludzkiej. Ma bowiem „[...] prawo skazania na śmierć jednostki, która dopuszcza się przestępstw czy żądania najwyższej ofiary od tych, którzy walczą w jej obronie”<sup>9</sup>. Na państwie spoczywają również obowiązki przekraczające obowiązki jednostkowych osób, na przykład zapewnienie bezstronnego prawa<sup>10</sup>.

Państwo traktowane jako osoba należy – dowodzi za Heglem Scruton – odróżniać od społeczeństwa obywatelskiego. To ostatnie tworzy się jako wynik dobrowolnych stowarzyszeń obywateli w obrębie istniejącego państwa. Aby wyjaśnić różnicę pomiędzy obydwoma kategoriami, Scruton porównuje je do człowieka. Społeczeństwo obywatelskie jest ciałem, czyli materiałem,

„[...] z którego państwo jest zbudowane, lecz który porusza się i funkcjonuje spontanicznie, za sprawą poszczególnych dobrowolnych zrzeczeń, w których zamiarze nie leży bynajmniej to, co dzieje się z całością społeczeństwa”<sup>11</sup>.

Do państwa natomiast, które jest tu osobą i centrum logistycznym, należy troska o całość – podejmuje ono rozumne i odpowiedzialne decyzje dotyczące teraźniejszości, a także przyszłości. To państwo związane jest z tym, co nazywa się polityką, podczas gdy społeczeństwo obywatelskie może (choć nie musi) polityką się nie zajmować i być poza sferą jej wpływu.

Zdaniem Scrutona szczególną wagę w naszej kulturze politycznej ma kategoria „obywatel”. Odróżnia się ona od pojęcia „poddany”, obywatelem może bowiem być nie tylko każdy, kto podlega jurysdykcji terytorialnej danego państwa bez względu na wyznawaną religię i przynależność narodową. Bycie obywatelem daje również przywilej uczestniczenia w wyborze władzy przedstawicielskiej rozliczanej przez wyborców. Poczucie, że ma się wpływ na kształt państwa, sprzyja kształtowaniu się wśród obywateli postaw patriotycznych. Patriotyzm jest zatem cnotą, która może zostać ukształtowana w społeczności z silną świadomością wspólnej przeszłości, ale też z zarysowanym projektem ukierunkowanym w przyszłość.

<sup>9</sup> Tenże, *G.W.F. Hegel, [w:] tenże (red.), Myśliciele konserwatywni*, Komorów [b.r.w.], s. 198.

<sup>10</sup> Zob. tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 201.



W konserwatywnej wizji państwa ważny jest jeszcze jeden moment – rozdział władzy świeckiej i religijnej. Początki tej dwoistości zaprojektowane są już Piśmie Świętym. Słynne słowa Chrystusa z Ewangelii św. Mateusza: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21) mają źródło w szczególnej sytuacji politycznej – okupacji ziemi izraelskiej przez Rzymian. Niemniej w takim właśnie kierunku poszedł rozwój cywilizacji opartej na chrześcijaństwie. Scruton zauważa, że już św. Paweł, obywatel rzymski obeznany z rzymskim prawem, świadomie dążył do ukształtowania Kościoła jako *universitas* (czyli stowarzyszenia; warto dodać, że jest to termin prawniczy). Kościół miał zostać czymś na kształt obywatela, który oddaje się pod opiekę państwa, przyjmując jego jurysdykcję za nadrzędną wobec własnego prawa. W ten sposób w późnym średniowieczu Kościołowi przyznany został status osoby prawnej, podobnie jak i wielu instytucjom czy organizacjom publicznym. Doprowadziło to do sytuacji, w której lojalność obywatelską, czyli lojalność nowoczesnemu państwu, postawiono wyżej od lojalności wobec religii. Scruton jako konserwatysta akceptuje tę sytuację, choć zaznacza, że taki stan nie wyklucza walki o wpływy pomiędzy władzą religijną a świecką. Jego zdaniem tylko świeckie rządy są w stanie zagwarantować wolność sumienia (choć – jak wiadomo – nie muszą tego czynić). Z kolei wolność nie jest – jak wspomniano – stanem przyrodzonym człowieka, lecz wartością wytworzoną w procesie przemian cywilizacyjnych i kulturowych, wolność polityczna zaś gwarantowaną przez określone instytucje, takie jak: niezależne sądownictwo, pluralizm polityczny, istnienie krytycznej wobec rządu opozycji.

Wedle zatem konserwatywnego ujęcia Scrutona współczesne państwo opiera się na kilku zasadniczych cechach dystynktywnych, których początki zanurzone są zarówno w pogańskiej (greckiej oraz rzymskiej), jak i chrześcijańskiej starożytności, średniowieczu, a także oświeceniu. Pierwszą z tych właściwości stanowi jurysdykcja terytorialna, oparta na prawie rzymskim i obejmująca zamieszkałe w jej obrębie podmioty – osoby fizyczne oraz prawne, zwane obywatelami, obdarzone zarówno określonymi obowiązkami wobec państwa, jak i uprawnieniami. Za drugą szczególną cechą należy uznać charakter narodowy państwa – większość obywateli stanowi jeden naród (co nie wyklucza obecności wśród nich mniejszości narodowych). Kolejną jest rozdział władzy świeckiej od religijnej oraz istnienie pluralistycznego społeczeństwa obywatelskiego. Wreszcie, inaczej niż liberałowie, konserwatysta Scruton uważa, iż lojalność obywateli wobec państwa opiera się na czymś więcej niż tylko na zwykłym kontrakcie.

Jej podstawę stanowi zakorzenienie we wspólnej tradycji i historii, a także akceptowane wartości oraz mity, wobec których przyjmowana jest opisana wyżej postawa pobożności, będąca świeckim przedłużeniem pobożności chrześcijańskiej.

#### 4. Prawo koraniczne a idee zachodnie

W opublikowanym w 2002 roku artykule Scruton podkreśla, że w społeczeństwie zachodnim wyznawcy wielu religii: hinduiści, żydzi, przedstawiciele różnych odłamów chrześcijańskich spotykają się z tolerancją oraz zrozumieniem. W związku z tym – z jednej strony – mają pewność, że nic im nie grozi ze strony większości, z drugiej zaś – rokują nadzieję na to, iż sami nie staną się zagrożeniem. Brytyjski konserwatyista stawia wszelako pytanie: czy nadzieje te dotyczą również muzułmanów? W następnym zdaniu odpowiada:

„Kiedy z mównic meczetów, które zostały wybudowane w naszych większych miastach, rozbrzmiewają wezwania do dżihadu przeciw niewiernym oraz radosne okrzyki triumfu z powodu ostatnich terrorystycznych okrucieństw, możemy zasadnie zastanawiać się, czy nasze próby życia obok islamu nie są skazane na niepowodzenie”<sup>12</sup>.

Skąd bierze się ta wątpliwość? Zdaniem Scrutona wszystkie niemal idee, które składają się na koncepcję nowoczesnego państwa, są z gruntu obce i wręcz niezrozumiałe nie tylko dla przeciętnego, ale i wykształconego muzułmanina. Przede wszystkim islam, czerpiąc normy i wartości z Koranu, dekretuje porządek społeczny, w którym – jak formułuje to Scruton – „wszystko należy do Boga, a nic nie należy do Cezara”<sup>13</sup>. Z jednej bowiem strony to, co my nazywamy prawem, odgrywa w Koranie i w islamie niezwykle istotną rolę. Bez względu na odmienności interpretacyjne różnych szkół prawniczych zgodne były one w jednej rzeczy: „Prawo wywodzi się z Bożego nakazu objawionego w Koranie i w Sunnie bądź wywnioskowanego na podstawie analogii (*kijas*) lub zgodności opinii uczonych (*idżma*)”<sup>14</sup>. Dlatego za prawomocną uznaje się tylko taką władzę, która wprost pochodzi od Boga i realizuje Jego prawa oraz wolę. Boskie prawo jawi się jako święte. Obejmuje ono każdą sferę życia i całkowicie niweluje to,

<sup>12</sup> R. Scruton, *Religion of Peace? Islam, without the Comforting Clichés*, „National Review”, December 31, 2002, s. 31.

<sup>13</sup> Tenże, *Zachód i cała reszta*, tłum. R. Bieroń, Poznań 2003, s. 89.

<sup>14</sup> Tamże, s. 86.

co w cywilizacji zachodniej nazywa się polityką. Nie ma tu miejsca dla tak charakterystycznej dla nowożytnego i współczesnego państwa sztuki negocjacji oraz zawierania kompromisów, brak też autonomicznych instytucji, stowarzyszeń, urzędów pracujących dla dobra publicznego. Nad wszystkim bowiem bezpośrednią pieczę sprawuje Bóg oraz Jego prawo. Powyższy brak wiąże się jednocześnie z nierozróżnianiem na państwo i społeczeństwo obywatelskie, a w konsekwencji na to, co publiczne i prywatne. Sfery polityczna oraz prywatna tworzą w państwie muzułmańskim homogeniczną jedność, która wywodzi się z Koranu. To tu znajdujemy drobiazgowo wskazania dotyczące zupełnie odrębnych z zachodniego punktu widzenia sfer życia. Kwestie regulujące życie rodzinne wymieszane są z przepisami na temat prowadzenia wojny, higieny osobistej, handlu, spożywania pokarmów itp. Nie sposób znaleźć tu zasadę porządkującą i hierarchizującą.

Ponieważ – jak wspomniano – w islamie nie istnieje rozdział państwa od religii, a w związku z tym nie istnieją ani dobrowolne stowarzyszenia obywatelskie, ani wiele podobnych do europejskich odgórnie tworzonych urzędów administracji państwowej, nie istnieje również żadna instytucja religijna analogiczna do tej o nazwie „Kościół”. W prawie koranicznym nie ma bowiem zorganizowanej i zhierarchizowanej konstrukcji o charakterze biurokratycznym, która miałaby określony status prawny i nazywałaby się „Meczet”. Ponadto nie ma żadnego centralnego i powszechnie uznanego autorytetu, „nadającego święcenia” kapłańskie<sup>15</sup> czy ustanawiającego dogmaty wiary. Ulemowie, którzy są „uczonymi w piśmie”, swoją wiedzę i władzę duchową czerpią bezpośrednio od Boga, zaś przewodzący w modlitwie imamowie mogą stać się (często z woli większości) nie tylko przywódcami religijnymi, ale nawet świeckimi. Jak podkreśla Scruton, koraniczne prawo w ogóle nie zajmuje się kwestią państwa. Wyznawca szari’atu, czyli jedynej drogi do zbawienia, odrzuca jakąkolwiek świecką, w tym terytorialną, jurysdykcję. Uznaje jedynie dwa rodzaje lojalności, które wynikają z koranicznych przepisów: pierwszym jest bezwzględne i bezwarunkowe posłuszeństwo Bogu, drugim wierność zobowiązaniom osobistym, głównie rodzinnym. Z tego powodu państwu muzułmańskiemu, usiłującemu wypełnić wielką lukę pomiędzy rodziną i życiem prywatnym a transcendencją Boga, brak realnej legitymizacji (nie ma jej w Koranie ani w woli ludu). Z kolei prawo stanowione jest przez władzę sprawującą rządy w oparciu o siłę lub (jak w Iranie) niezależny autorytet religijny. Rządy są więc mocno

---

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 15.

spersonalizowane, a ich jakość w dużym stopniu zależy od zalet lub wad danego przywódcy.

Można zatem powiedzieć, że lojalność wobec państwa (zajmującego określone terytorium i zamieszkałego przez określony lud) jest w krajach muzułmańskich niejako wymuszona przez silną władzę świecką, prawdziwa zaś lojalność możliwa jest wyłącznie wobec Boga i najbliższych. Jak to formułuje Scruton, wedle Koranu prawdziwa przynależność i tożsamość nie mają nic wspólnego ani z terytorium, na którym się mieszka, ani z ludźmi (zwłaszcza z tymi, których się nie zna).

### 5. Państwo islamskie patrzy na Zachód

Wiele państw muzułmańskich – za sprawą działań swych przywódców – stara się wprowadzić u siebie prawo wzorowane na europejskim. Usiłują też one (lub usiłowały) zaszczerpić niektóre kategorie charakterystyczne dla cywilizacji chrześcijańskiej. Scruton pisze o podjętej przez pewnych polityków połowy XX wieku próbie stworzenia pojęcia narodowości arabskiej i wyprowadzenia z niej arabskiego nacjonalizmu. Jednym z działaczy, który głosił tzw. nacjonalizm arabski, był Syryjczyk Michel Aflak. Scruton za charakterystyczne uznaje to, iż pochodził on z rodziny wyznającej chrześcijaństwo prawosławne, a wykształcony został w Paryżu. W 50. i 60. latach ubiegłego stulecia należał on – obok takich polityków, jak Gamal Abdel Naser oraz Anwar as-Sadat w Egipcie czy Saddam Husajn w Iraku – do zwolenników świeckiej ideologii panarabizmu z elementami socjalizmu i nacjonalizmu arabskiego. Po ponad 40-letnim okresie względnych sukcesów idea ta, wzorowana na europejskiej kulturze politycznej, poniosła całkowitą klęskę. Jak zauważa Scruton, cała rzecz nie powiodła się, ponieważ punktem wyjścia nacjonalizmu arabskiego miał być język arabski, używany w wielu państwach leżących na znacznym obszarze. Podstawą zaś nacjonalizmu jest co prawda język, ale podparty wspólną kulturą umiejscowioną na określonym terytorium, objętym (obecnie lub w przeszłości) jedną jurysdykcją. Poza tym język arabski ma status świętego, podobnie jak przez wieki w naszym obszarze kulturowym język łaciński<sup>16</sup>.

Następną próbę zaprowadzenia jednolitej jurysdykcji w kraju zamieszkałym przez wieloreligijne społeczności z dominującą większością muzułmańską pokazuje Scruton na przykładzie Imperium Osmańskiego. Każda ze wspólnot wyznaniowych (chrześcijanie, druzowie,

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 39.

żydzi, alawici, muzułmanie różnych odłamów) funkcjonowała tam jako tzw. *millet* (arab. gmina wyznaniowa), który decydował autonomicznie we wszystkich sprawach dotyczących kwestii religijnych oraz związanych z prawem rodzinnym. Na jego czele stał właściwy dla danego wyznania przywódca religijny. Centralna władza – jurysdykcja terytorialna – interweniowała tylko wtedy, gdy należało rozstrzygać spory między *milletami*. Jednak faktycznie nie miała ona charakteru ponadreligijnego ani bezstronnego. Swoją legitymizację czerpała bowiem z prawa koranicznego, interpretowanego przez sunnickich muftich. W wieku XIX stworzono na podstawie szari’atu kodeks o nazwie *madżalla*, który – jak dodaje Scruton – przetrwał na terenie brytyjskiego protektoratu Palestyny i został później włączony do systemu prawnego państwa Izrael<sup>17</sup>.

Jak widać, wysiłki, by przeszczepić na grunt muzułmański typowo zachodnie pojęcia prawno-państwowe, napotykały na poważne trudności spowodowane tym, że dla islamu jedynym realnym punktem odniesienia były zawsze zapisy prawne zawarte w Koranie. Z kolei problem ich stosowalności związany jest z „wiecznością” tych zapisów. Scruton stwierdza: „Prawo świeckie dostosowuje się, prawo religijne trwa”<sup>18</sup>. Stąd też nikt nie wie, jak szari’at brzmi:

„Czy szariat każe nam kamienować cudzołżnice na śmierć? Niektórzy mówią, że tak, niektórzy, że nie. Czy prawo w każdym przypadku zakazuje udzielania pożyczek na procent? Niektórzy mówią, że tak, niektórzy mówią, że nie. Kiedy prawa pisze Bóg, stają się równie tajemnicze, jak On sam, a kiedy my piszemy prawa na własne potrzeby, możemy być pewni ich znaczenia”<sup>19</sup>.

## 6. Konserwatyzm i islam – punkty styczne?

Scruton stara się wykazać nieprzystawalność, a także wzajemną niewspółmierność cywilizacji islamu i cywilizacji zbudowanej na fundamentach chrześcijańskich. Jak przystało na konserwatystę, wykazuje stronniczość oraz przywiązanie do anglosaskiej, europejskiej i chrześcijańskiej tradycji politycznej, a także filozoficznej. Jednak Scruton nie byłby prawdziwym konserwatystą, gdyby nie zauważył pewnych zalet islamu w konfrontacji z dzisiejszym Zachodem.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 33.

<sup>18</sup> R. Scruton, *Jak być konserwatystą*, dz. cyt., s. 69.

<sup>19</sup> Tamże, s. 69-70.

Zdaniem brytyjskiego myśliciela islam „proponuje nieporównywalną formę przynależności, tym atrakcyjniejszą, że nie związaną z określonym czasem i miejscem”<sup>20</sup>. Religia ta stanowi silne remedium na jedną z chorób współczesności – alienację i poczucie ciągłego braku, „czyli stan, w którym wszyscy się znajdujemy, odcięci przez gorączkowy pęd zmechanizowanego życia od pradawnego doświadczenia przynależności”<sup>21</sup>. Owa przynależność utrwalana jest w islamie przez – wyglądające na bezsensowne dla postronnego obserwatora – liczne, drobiazgowo zachowania rytualne. Nie tylko scalają one społeczność we wspólnie wykonywanych czynnościach i budowanych w ten sposób emocjach, ale są ponadto aktem poddania się Bogu (*islam*) oraz dyscyplinowaniem zarówno ciała, jak i duszy. Muzułmanie, zwracając się podczas modlitwy w stronę Mekki, kierują swoje myśli i uczucia bynajmniej nie do określonego geograficznie miejsca. Chodzi tu o symboliczny zwrot w kierunku świętości wyobrażającej prawdziwe, nieskalane ziemskim brudem życie. Scruton przywołuje tu ponownie pojęcie pobożności. Uważa, że islam jest raczej systemem pobożności, nie zaś doktryną religijną. W tym ujęciu islamski rygoryzm wygląda na zaletę, bowiem w chaos i relatywizm współczesności wprowadza jasne, niehedonistyczne zasady życia rodzinnego i seksualnego.

Pozytywnie wypowiada się też Scruton o szkolnictwie islamskim. Choć niewątpliwie zacofane w kwestiach naukowych, jednak pod względem utrzymania dyscypliny, dbania o wzory, a także odwoływania się do niepodważalnego autorytetu znacznie przewyższa obecne szkoły zachodnie. Te z kolei ani nie odwołują się do autorytetów (rzec by można, że z godną podziwu wytrzymałością niszczą je), ani nie przekazują jednolitej, wspólnej wszystkim kultury. Inaczej jest w szkole muzułmańskiej, która

„[...] uczy pobożności, delikatności i szacunku dla starszych; podaje uczniowi niezbite pewniki zamiast podsuwać wątpliwości, rodząc wewnętrzny spokój zamiast rozchwiania. [...] Wierzący może dzięki nim wznieść swoje myśli i uczucia wysoko ponad banalny poziom telewizyjnego serialu komediowego lub wideoklipu, co pozwala mu dostrzec w tych wytworach zachodniego materializmu kompletną szmirę”<sup>22</sup>.

Paradoksalnie, Scruton – wbrew liberalno-indywidualistycznym trendom rozpowszechnionym w jego własnej cywilizacji

<sup>20</sup> R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, dz. cyt., s. 98.

<sup>21</sup> Tamże, s. 99.

<sup>22</sup> Tamże, s. 100-101.

- całkowicie akceptuje muzułmański system wychowania dzieci i młodzieży. Zgodny jest on bowiem z konserwatywną pedagogiką, która kładzie nacisk na zachowanie tradycyjnych wartości, szacunek dla przeszłości i religii, sprzeciwia się natomiast podważaniu autorytetów. Ponadto Scruton daje tu upust swojej niechęci do zachodniej kultury masowej, która jego zdaniem daje dobry powód wyznawcom islamu, by uznać cywilizację zachodnią za wytwór szatański.

## 7. Starcie cywilizacji?

Problem jednak polega na tym, że wyznawca islamu potrafi całkowicie zanegować niemal wszystko, co stworzył Zachód, także instytucje i idee, które Scruton i wielu innych uważają za czołowe osiągnięcia ludzkiej woli, ducha i umysłu. Bracia Muzułmańscy, Al-Kaida, talibowie, jak również nieżyjący Chomejni postrzegali świeckie rządy, prawa człowieka, wolność wyznania i sumienia, demokrację, dążenia do kompromisu, a także wszelkie wytwory kultury wysokiej (muzykę, malarstwo, teatr) za przejawy zepsucia, będące wynikiem panowania Szatana. Brytyjski filozof spogląda na ten konflikt trochę jak na grecką tragedię. Oto z jednej strony zeświecczony Zachód, który doprowadził swój rozwój niemal do przesyty i dekadencji, mieszając wartości z antywartościami, łącząc wyrafinowanie intelektualne i duchowe ze skrajnym prymitywizmem i wulgarnością (kultura masowa, przemoc, seksualizacja każdego aspektu życia, polityczna poprawność, nieustanne potępienie chrześcijaństwa). Z drugiej zaś strony zastygły niejako w przeszłości islam, reagujący agresywnie na globalną inwazję Zachodu, broniący wartości religijnych i innych, zdumiony oraz przerażony pleniącym się na Zachodzie kultem absolutnej wolności, indywidualizmem, areligijnością (z tego powodu odrzucający wszystko, co nawet europejskiemu konserwatyście wydaje się dobre, jako immanentnie współistniejące z absolutnym złem bądź niechybnie do niego prowadzące).

Mimo pewnych punktów stycznych, odnoszących się do krytyki rozmaitych wybujałości liberalnego społeczeństwa i państwa, drogi Scrutona oraz wyznawców islamu, zwłaszcza islamistów, radykalnie się rozchodzą. Czy zatem brytyjski filozof, idąc tropem Samuela Huntingтона, głosi nieuchronne zderzenie, a wręcz konflikt cywilizacji?

W artykule z 2006 roku Scruton wypowiada pozornie paradoksalną myśl: by uznać tezę Huntingтона za prawdziwą, trzeba również przyjąć, że mamy do czynienia z dwiema cywilizacjami. Tymczasem istnieją poważne przesłanki, aby ten warunek odrzucić. Tak naprawdę

- wyjaśnia Scruton - po jednej stronie stoi zachodni sekularyzm, natomiast druga strona nie stawiała się na domniemane pole bitwy. Cywilizacja islamu pod koniec średniowiecza popełniła samobójstwo. Scruton prowokacyjnie stwierdza: „Na islamski nałóg samobójczych zamachów bombowych powinno się patrzeć właśnie w tym świetle jako na ostatni przejaw zbiorowego samobójstwa”<sup>23</sup>. Na czym miałyby polegać to samobójstwo, które nie ma analogii w dziejach kultury zachodniej? By to wyjaśnić, Scruton odwołuje się do własnego doświadczenia jako badacza zarówno dziejów muzyki, jak i niektórych zagadnień z historii filozofii. Przypomina kilka wybitnych osobistości średniowiecznej myśli muzułmańskiej: filozofa i teoretyka muzyki al-Farabiego, muzułmańskie bractwo filozoficzne Ikhwan al-Safa (Bracia Czystości), Awicennę wraz z jego teologicznym uzasadnieniem dworskiej miłości tak bardzo później popularnej w Europie, wreszcie al-Ghazalego oraz Awerroesa. O osiągnięciach tych średniowiecznych intelektualistów muzułmańskich dzisiejsi zachodni intelektualiści wiedzą dużo albo nawet bardzo dużo. Czy znają je dzisiejsi muzułmanie? We współczesnej księgarni arabskiej w Londynie nie ma ani jednego dzieła żadnego z wymienionych wyżej autorów. Istnieją za to dwujęzyczne wydania francuskie, a biblioteki uniwersyteckie w Stanach Zjednoczonych i Europie pełne są tłumaczeń oraz opracowań islamskiej myśli średniowiecznej. Cywilizacja, która popełnia samobójstwo, staje się tworem ułomnym, interpretującym rzeczywistość w sposób jednostronny, zamkniętym nie tylko na to, co było w niej samej wielkie, ale też ślepy i głuchy na wartości przychodzące z zewnątrz.

Postawa wielu muzułmanów wobec Zachodu, pełna niezrozumienia, prowadzi ich nieuchronnie w stronę terroryzmu. Z kolei każdy terroryzm - lewicowy, nacjonalistyczny czy religijny - jest swego rodzaju protestem przeciw niesprawiedliwości i złu świata, które musi zostać w widoczny sposób napiętnowane i zniszczone. Jest również niezwykle dobitnym wyrazem skrajnej obcości wobec tego świata czy - jak to określa Scruton - poczucia bycia odrzuconym. Muzułmańscy terroryści traktują świat Zachodu jako zasługujący na całkowite zniszczenie, jako świat, który dał się ujarzmić absolutnemu złu. Cóż może być dobrego w idei tolerancji, pozwalającej na różne sposoby życia, dopuszczającej ścieranie się rozmaitych poglądów i postaw, jeśli tylko jedna postawa i jeden pogląd jest prawdziwy? Cóż może być dobrego w prawie, dla którego wszyscy są równi bez względu na wyznawaną religię, przynależność plemienną czy rodzinną i które obowiązuje

<sup>23</sup> R. Scruton, *Islam and Orientalism*, "The American Spectator", May 2006, s. 11.



tylko na określonym terytorium państwowym, a nie bierze pod uwagę wiecznego, absolutnego prawa boskiego? Cóż jest dobrego w społeczności używającej tego lokalnego, nieistotnego, a może nawet szatańskiego prawa do rozwiązywania konfliktów, podczas gdy „całkowite poddanie się woli Boga oznacza, że konflikty nie mogą się nawet rozpocząć”<sup>24</sup>? Ten sposób postrzegania świata, uznający wyłącznie prawo boskie, Scruton nie waha się nazwać „absurdalnym”<sup>25</sup>. To on jest przede wszystkim odpowiedzialny za radykalną niewspółmierność dwóch wywodzących się z judaistycznego pnia, ale tylko pozornie bliskich sobie światów. Scruton wyjaśnia ten konflikt w terminach społeczno-politycznych:

„Taka koncepcja społeczeństwa, podniesiona do rangi doktryny politycznej, jest nieprzyjazna dla ducha dialogu. Przyjmuje kompromis tylko jako taktykę i uznaje oponenta za niemającego prawa do swojej opinii, a jeszcze mniej do swojego sposobu życia. Nie znosi dyskusji i nie uczy się niczego od tych, którzy się z nią nie zgadzają. Dlatego też nie dziwi, że ludzie, którzy zinternalizowali islamską koncepcję prawa, uznają za trudne zintegrowanie się z zachodnimi społeczeństwami. Albowiem integracja jest możliwa tylko poprzez stanie się obywatelem, a to może nastąpić tylko wtedy, gdy za takiego uzna się samego siebie. Innymi słowy, własną lojalność religijną i etniczną należy ograniczyć do sfery prywatnej oraz być współobywatelem wraz z ludźmi z innych rodzin, plemion, wiar”<sup>26</sup>.

Scruton staje więc po stronie cywilizacji, z której sam się wywodzi, chociaż jest wielkim krytykiem jej współczesnego oblicza. Mimo że w niektórych kwestiach zgadza się lub rozumie awersję islamu do Zachodu, jednak ostatecznie nie cofa się przed ostrymi słowami na temat religii Proroka, znajdując w samej jej strukturze załączki wyobcowania, prowadzącego do terroryzmu.

<sup>24</sup> R. Scruton, *The Muslim Next Door*, „National Review”, June 17, 2002, s. 38.

<sup>25</sup> W wywiadzie z Mateuszem Matyszkowiczem w programie TVP Kultura „Chuligan literacki” Scruton mówił: „[W Wielkiej Brytanii – uw. Z.A.] mamy problem ze społecznością muzułmańską, która hołduje absurdalnemu przekonaniu, że istnieje inne, wyższe, boskie prawo, które jest ważniejsze niż to, którym kierujemy się na co dzień i które może im nakazywać działania stojące w sprzeczności z prawem danego kraju” [on-line], <https://vod.tvp.pl/video/chuligan-literacki,roger-scruton,25594793> [dostęp: 30.09.2017].

<sup>26</sup> R. Scruton, *The Muslim Next Door*, art. cyt., s. 38.

Można jednak zapytać, czy to, czego broni brytyjski konserwatyista, istnieje rzeczywiście, czy też jest wyłącznie osobistą wizją europejskiej cywilizacji, nierealnym, wyidealizowanym fantomem obecnym tylko w świadomości Scrutona? Społeczeństwo obywatelskie zdaje się w coraz większym stopniu ulegać zmasowanemu wpływowi politycznej poprawności i tzw. ideologii gender, które są propagowane przez państwo, uniwersytety, środki masowego przekazu oraz niektóre organizacje pozarządowe. Religijność zachowała się w postaci szczątkowej, tradycyjna rodzina ulega powolnej erozji, a emocje narodowe podlegają krytyce jako nacjonalistyczny szowinizm, który ma zostać zastąpiony przez bliżej nieokreślony areligijny i anarodowy paneuropejski humanizm oraz tolerancję. Swobodna dyskusja została skrzepowana coraz liczniejszymi tematami tabu, odnoszącymi się do równie licznych mniejszości. Sam Scruton niejednokrotnie padał ofiarą oskarżeń o rasizm, homofobię, islamofobię, nacjonalizm, faszyzm itp. Musiał zakończyć karierę uniwersytecką w Wielkiej Brytanii i przenieść się do Stanów Zjednoczonych<sup>27</sup>. Być może jest tak, że nie tylko cywilizacja islamu popełniła samobójstwo, ale robi to również druga strona konfliktu. O ile jednak samounicestwienie cywilizacji islamu polegało na odcięciu się od wszystkich jej wątków dyskursywnych i poszukujących, a także dotyczących sfery politycznej, o tyle domniemane samobójstwo naszej cywilizacji byłoby czymś niemal odwrotnym – zaplątaniem się w nieskończoną ilość dyskursywnych wątków, podających w wątpliwość najważniejsze i specyficzne dla tej cywilizacji wartości z jednoczesnym postawieniem w stan oskarżenia wszystkiego, co kojarzy się z religią. Kwestie te jednak znacznie przekraczają ramy niniejszego artykułu i wymagają oddzielnych rozważań.

~•~

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

### **Dlaczego islam nie akceptuje Zachodu? Rogera Scrutona próba odpowiedzi**

#### **Streszczenie**

Artykuł przedstawia pogląd brytyjskiego filozofa konserwatywnego Rogera Scrutona na przyczyny odrzucenia przez większość wyznawców islamu reguł rządzących zachodnimi społeczeństwami

<sup>27</sup> Zob. na ten temat pierwszy, autobiograficzny rozdział cytowanej wyżej książki *Jak być konserwatystą*, a także: M. Doley, R. Scruton, *Conversations with Roger Scruton*, London-New York 2016.

i państwami. W części pierwszej artykułu prezentuje się Scrutona rozumienie konserwatyzmu oraz jego konserwatywne ujęcie problemu państwa, prawa i społeczeństwa. W części drugiej omawia się Scrutonowską interpretację prawodawstwa islamskiego oraz przyczyny, dla których pozostaje ono w niemal całkowitej sprzeczności z teorią i praktyką społeczną Zachodu. W konkluzji stawia się pytanie – częściowo polemiczne z pewną tezą Scrutona – o realne istnienie bronionej przez niego zachodniej formacji kulturowej.

**Słowa kluczowe:** islam, konserwatyzm, państwo, prawo, Roger Scruton, terroryzm.

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

**Islam's rejection of Western civilisation  
according to Roger Scruton**

**Abstract**

The article examines the theory of Roger Scruton, contemporary British conservative philosopher, on why most Muslims reject norms governing social and political life in Western Europe. In the first part I present an overview of Scruton's understanding of conservatism, and his conservative ideas on state, law and society. In the second part I discuss Scruton's interpretation of the Islamic law and the reasons behind its near total opposition to and conflict with the social theory and practice in the West. I conclude with a question – partly polemical to Scruton's thesis – as to the real existence of the Western cultural milieu he defends.

**Keywords:** Roger Scruton, conservatism, state, law, Islam, terrorism.

## Dialog z judaizmem w nauczaniu papieża Franciszka

Dialogue with Judaism in the teaching of pope Francis

Sylwia Górzna

sylwiagorzna@wp.pl

Akademia Pomorska w Słupsku



Absolwentka Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, specjalizacja: politologia (międzynarodowe stosunki polityczno-gospodarcze) oraz dziennikarstwo (komunikacja społeczna); rozprawę doktorską (*Polityczny wymiar dialogu Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*) napisała pod kierunkiem imama prof. dra hab. Selima Chazbijewicza.

Od 13 marca 2013 roku posługę Biskupa Rzymu pełni Franciszek<sup>1</sup>. Papież kontynuuje dzieło swoich poprzedników, m.in. Jana Pawła II<sup>2</sup> i Benedykta XVI, a także Soboru Watykańskiego II, podczas którego dokonała się przebudowa nastawienia Kościoła katolickiego do wyznawców innych religii (w tym do wyznawców judaizmu) oraz dialogu międzyreligijnego. Ten rodzaj dialogu oznacza „spotkanie przeciwnych stron w celu znalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia dla stworzenia lepszej perspektywy oraz atmosfery pokojowej koegzystencji”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J.M. Bergoglio, „L'Osservatore Romano” [dalej: „ORP”], nr 5, 2013, s. 4-5.

<sup>2</sup> Zob. S. Górzna, *Kontekst polityczny dialogu Jana Pawła II z judaizmem i islamem na świecie*, [w:] T. Tökölyová, A. Modrzejewski (red.), *Current Issues of Society and Politics*, Tbilisi 2012, s. 159-172.

<sup>3</sup> D.H. Aslan, *Koncepcja dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w islamie*, [w:] M. Lewicka, Cz. Łapicz (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Klucz do wspólnej*

Dialog międzyreligijny może przybierać różne formy: 1) dialogu życia (codzienności), polegającego na życzliwych kontaktach chrześcijan z niechrześcijanami w ich środowiskach zamieszkania, pracy, nauki; 2) dialogu społecznego zaangażowania (dział), dotyczącego współpracy wyznawców różnych religii na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej dla wzmocnienia braterstwa; 3) dialogu religijnego doświadczenia (modlitwy), polegającego na „współuczestnictwie” w doświadczeniu modlitwy kierowanej do Boga przez drugiego człowieka; 4) dialogu intermonastycznego, w który są zaangażowani mnisi różnych tradycji religijnych; 5) dialogu specjalistów (doktrynalnego), w którym przedstawiciele religii, przywódcy, teologowie, filozofowie kultury podejmują refleksje nad kwestiami doktryny, moralności, kultu, instytucji religijnych<sup>4</sup>. W dokumentach i przemówieniach papieża Franciszka odnaleźć można odniesienia do trzech form tego rodzaju dialogu: życia (codzienności), społecznego zaangażowania (dział) oraz religijnego doświadczenia (modlitwy).

Podobnie jak poprzednicy, papież Franciszek proponuje wyznawcom innych religii koncepcję polityki konsensu (porozumienia osiągniętego głównie poprzez dialog) oraz koncepcję niestosowania przemocy (polityka *non-violence*) na korzyść pokojowych środków w celu przewycięzania m.in. fundamentalizmu religijnego, stanowiącego przeszkodę dla dialogu międzyreligijnego<sup>5</sup>.

Zjawisko fundamentalizmu w judaizmie jest mniej znane niż w islamie, ponieważ nie rości sobie pretensji do miana światopoglądu uniwersalistycznego. W założeniu dotyczy tylko społeczeństwa żydowskiego, jednak jego zwolennicy wpływają na całą żydowską politykę bliskowschodnią oraz odgrywają znaczącą rolę w Stanach Zjednoczonych<sup>6</sup>. Cechą fundamentalizmów religijnych jest zachęcanie do przemocy, dyskredytacja praw obywatelskich, wolności, demokracji, nienawiść do drugiego człowieka i innej kultury<sup>7</sup>.

Papież Franciszek wielokrotnie nawiązywał do znaczenia Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów soborowych, m.in. do

---

przyszłości, Toruń 2012, s. 45; zob. E. Brunner-Traut (red.), *Pięć wielkich religii świata*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1996<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> S. Górzna, *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Słupsk 2013, s. 27-31; też, *The Political Dimension of Interreligious Dialogue During the Pontificate of John Paul II*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne”, nr 4, 2013, s. 144-145.

<sup>5</sup> *Taż*, *Dzieci Abrahama...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>6</sup> M. Moch, *Sen o potęgde*, „Tygodnik Powszechny”, nr 26, 2003, s. 7.

<sup>7</sup> R.S. Czarnecki, *Fala fundamentalizmu*, „Dziś”, nr 7, 2007, s. 66.

Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (DRN)<sup>8</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje nr 4 tej deklaracji, poruszający bolesną kwestię antysemityzmu i wyznający współwinę ludzi Kościoła, który

„[...] oplakuje – nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom” (nr 4).

Ta część DRN traktuje także o różnorodnych i głębokich związkach istniejących między Kościołem katolickim a narodem żydowskim oraz przeciwstawia się obarczaniu odpowiedzialnością narodu żydowskiego jako całości czy przedstawicieli żyjących współcześnie za śmierć Jezusa Chrystusa.

Kardynał Jorge Bergoglio, jeszcze zanim został papieżem, wziął udział w obchodach święta Chanuka razem z argentyńskimi Żydami w synagodze w Buenos Aires w 2012 roku. Wcześniej odwiedził również synagogi podczas Rosz Haszana (żydowskiego Nowego Roku)<sup>9</sup>.

Należy zaznaczyć, że kard. Bergoglio miał silne powiązania z lokalną społecznością żydowską. Wywiad-rzeka pt. *W niebie i na ziemi*<sup>10</sup>, który z przyszłym papieżem przeprowadził naczelnny rabin Buenos Aires, Abraham Skórka, świadczy o jego otwartości na wyznawców innych religii.

Gdy w 1994 roku terroryści zabili 85 osób i ranili 300 w zamachu bombowym na Centrum Żydowskie w Buenos Aires, kard. Bergoglio solidaryzował się z lokalną społecznością żydowską<sup>11</sup>. Rabin David Rosen, międzynarodowy dyrektor do spraw międzyreligijnych Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego w Waszyngtonie, stwierdził,

<sup>8</sup> Treść tego dokumentu zob. J. Groblicki, E. Florkowski (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986, s. 516-532; zob. S. Górzna, *Dyskurs katolicko-żydowski w dobie nowożytnej*, „Słupskie Studia Historyczne”, t. 18, 2012, s. 295-305; też, *Polityczny oddźwięk Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, nr 1, 2015, s. 191-203.

<sup>9</sup> *Papież Franciszek świętował Chanukę z Żydami*, <http://izrael.org.il/christian/3277-papiez-franciszek-chanuka-w-synagodze-buenos-aires.html> [dostęp: 16.10.2015].

<sup>10</sup> Zob. J.M. Bergoglio, A. Skórka, *W niebie i na ziemi*, tłum. M. Szafranska-Brandt, Kraków 2013; H. Kasimow, J. Merkle, *Interfaith Affinity*, „America”, t. 211, nr 12, 2014, s. 24.

<sup>11</sup> *Briefly Noted*, „Christian Century”, t. 130, nr 15, 2013, s. 17.

że „był otwarty nie tylko w swoim potępieniu czynu, ale w swojej solidarności ze społecznością żydowską”<sup>12</sup>.

Już w dniu swego wyboru papież Franciszek przesłał do Głównego Rabina Rzymu, Riccarda Di Segni, telegram, w którym czytamy m.in.:

„Ufamy w opiekę Najwyższego, mam nadzieję, że będę mógł przyczynić się do postępów w rozwoju relacji między Żydami i katolikami, który zapoczątkował Sobór Watykański II, w duchu odnowionej współpracy i służby światu, który aby coraz bardziej mógł być zgodny z wolą Stwórcy”<sup>13</sup>.

## 1. Dokumenty papieża

Dnia 5 lipca 2013 roku została zaprezentowana pierwsza encyklika papieża Franciszka *Lumen fidei*. Dokument dzieli się na wstęp i cztery rozdziały. Rozdział I, *Myśmy uwierzyli miłości*, odwołuje się do wiary patriarchy Abrahama oraz Narodu Wybranego. Wierze Izraela zostały poświęcone paragrafy od 12 do 14. W paragrafie 12 czytamy:

„Historia ludu Izraela w Księdze Wyjścia kontynuuje drogę wiary Abrahama. Wiara rodzi się ponownie z pierwotnego daru: Izrael otwiera się na działanie Boga, który pragnie go wyzwolić z jego nędzy. Wiara wezwana jest do długiej wędrówki, by móc adorować Pana na Synaju i objąć w posiadanie ziemię obiecaną. Miłość Boża ma rysy ojca niosącego syna przez całą drogę (por. Pwt 1,31). Wyznanie wiary Izraela przyjmuje kształt opowiadania o dobrodziejstwach Boga, o Jego działaniu, by wyzwolić lud i go prowadzić (por. Pwt 26,5-11), a opowiadanie to naród przekazuje z pokolenia na pokolenie. Światło Boże świeci dla Izraela przez czyny dokonane przez Pana, wspominane i wyznawane w sprawowaniu kultu, przekazywane dzieciom przez rodziców”<sup>14</sup>.

Pierwsza adhortacja apostolska papieża Franciszka *Evangelii gaudium*, ogłoszona 24 listopada 2013 roku, została poświęcona m.in. dialogowi międzyreligijnemu. Rozdział IV, *Społeczny wymiar*

<sup>12</sup> D. Agren, *Friendship Began with Soccer, Led to Improved Catholic-Jewish Ties*, „National Catholic Reporter”, t. 49, nr 12, 2013, s. 18.

<sup>13</sup> Franciszek, *Telegram Papieża do Głównego Rabina Rzymu*, „ORP”, nr 5, 2013, s. 5.

<sup>14</sup> Tenże, *Encyklika Lumen fidei do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wszystkich świeckich o wierze*, Kraków 2013, s. 17.

ewangelizacji, podejmują problematykę relacji z judaizmem. W punkcie 249 papież zauważa:

„Bóg nadal działa w narodzie Starego Przymierza i sprawia, że rodzą się skarby mądrości wypływające z jego spotkania ze Słowem Bożym. Dlatego również Kościół się wzbogaca, gdy przyjmuje wartości judaizmu. Chociaż niektóre przekonania chrześcijańskie są nie do przyjęcia przez judaizm, a Kościół nie może wyrzec się głoszenia Jezusa jako Pana i Mesjasza, istnieje bogata komplementarność, pozwalająca nam czytać razem teksty Biblii hebrajskiej i pomagać sobie nawzajem w studiowaniu bogactwa Słowa, jak również dzielić wiele przekonań etycznych i wspólną troskę o sprawiedliwość i rozwój ludów”<sup>15</sup>.

Jest to wyraźne odniesienie do form dialogu międzyreligijnego: dialogu życia oraz dialogu dzieł.

W specjalnym Liście do Chrześcijan na Bliskim Wschodzie *Nie jesteście sami* z 21 grudnia 2014 roku papież Franciszek podkreślił m.in. znaczenie dialogu międzyreligijnego i jego form – dialogu życia oraz dialogu dzieł:

„Wasz wysiłek współpracy z ludźmi innych religii, z wyznawcami judaizmu i muzułmanami, jest kolejnym znakiem Królestwa Bożego. Dialog międzyreligijny jest tym bardziej konieczny, im sytuacja jest trudniejsza. Nie ma innej drogi. Dialog opierający się na postawie otwartości w prawdzie i miłości jest także najlepszym antidotum na pokusę fundamentalizmu religijnego, będącego zagrożeniem dla wyznawców wszystkich religii. Dialog jest równocześnie służbą sprawiedliwości i niezbędnym warunkiem tak upragnionego pokoju”<sup>16</sup>.

W bulli ogłaszającej Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia *Misericordiae Vultus* (11 kwietnia 2015 roku) Ojciec Święty Franciszek zwraca uwagę, że miłosierdzie Boże jest tematem łączącym chrześcijan z wyznawcami judaizmu oraz islamu:

„Miłosierdzie ma charakter przekraczający granice Kościoła. Łączy nas ono z judaizmem i z islamem, które uważają miłosierdzie za jeden z najistotniejszych przymiotów Boga. Izrael

<sup>15</sup> Tenże, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Kraków 2013, s. 133.

<sup>16</sup> Tenże, *Nie jesteście sami*, „ORP”, nr 1, 2015, s. 37.



jako pierwszy otrzymał to objawienie, które trwa w historii jako początek niezmiernego bogactwa, którym należy dzielić się z ludzkością. [...] Stronice Starego Testamentu przesycone są miłością, ponieważ opowiadają o dziełach, których Pan dokonał dla swojego ludu w najtrudniejszych momentach jego historii” (nr 23)<sup>17</sup>.

## 2. Przesłania, przemówienia i homilie

Papież Franciszek spotkał się z przedstawicielami chrześcijańskich Kościołów i wspólnot oraz innych religii (20 marca 2013 roku). Podczas przemówienia zwrócił się do przedstawicieli narodu żydowskiego,

„[...] z którym łączy nas szczególna więź duchowa, ponieważ, jak stwierdza Sobór Watykański II: «Kościół Chrystusowy uznaje [...], że początki jego wiary i wybrania, stosownie do zbawczego misterium Boga, znajdują się już u patriarchów, Mojżesza i proroków» (deklaracja *Nostra aetate*, 4). Dziękuję za waszą obecność i jestem przekonany, że z pomocą Najwyższego będziemy mogli owocnie kontynuować braterski dialog, jakiego pragnął Sobór (por. tamże), a który faktycznie był prowadzony, przynosząc niemało owoców, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach”<sup>18</sup>.

Podczas audiencji dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (22 marca 2013 roku) papież Franciszek wygłosił przemówienie, w którym wezwał m.in. do budowania mostów z Bogiem i między ludźmi, do zintensyfikowania dialogu między różnymi religiami, w tym z judaizmem. Podkreślił:

„Nie jest bowiem możliwe budowanie mostów między ludźmi, kiedy zapomina się o Bogu. Ale również na odwrót – nie można żyć w prawdziwej więzi z Bogiem, ignorując innych”<sup>19</sup>.

Podczas pierwszego oficjalnego spotkania z żydowską delegacją w dniu 24 czerwca 2013 roku Ojciec Święty Franciszek potwierdził potępienie antysemityzmu przez Kościół katolicki oraz zapewnił, że

<sup>17</sup> Tenże, *Misericordiae Vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia*, „ORP”, nr 5, 2015, s. 14.

<sup>18</sup> Tenże, *Z przyjaźnią i szacunkiem*, „ORP”, nr 5, 2013, s. 22.

<sup>19</sup> Tenże, *Działajcie na rzecz budowania pokoju*, „ORP”, nr 5, 2013, s. 27.

relacje katolicko-żydowskie będą jeszcze bardziej pogłębiane. Przyjmując członków Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych, powiedział stanowczo: „Ze względu na nasze wspólne korzenie chrześcijanin nie może być antysemitą!”<sup>20</sup>

Ojciec Święty Franciszek ustanowił sobotę 7 września 2013 roku dniem postu i modlitwy o pokój w Syrii i na całym świecie. W spotkaniu uczestniczyli wyznawcy judaizmu. W łączności z papieżem modlono się m.in. w rzymskiej synagodze<sup>21</sup>. W homilii wygłoszonej podczas czuwania na Placu św. Piotra Ojciec Święty wezwał do modlitwy o pokój, a zatem do dialogu religijnego doświadczenia:

„Bracia i siostry, przebaczenie, dialog, pojednanie są słowami pokoju: w umiłowanej Syrii, na Bliskim Wschodzie, na całym świecie! Módlmy się tego wieczoru o pojednanie i pokój, pracujmy na rzecz pojednania i pokoju i stańmy się wszyscy, w każdym środowisku, ludźmi pojednania i pokoju! Niech tak się stanie”<sup>22</sup>.

Dnia 11 września 2013 roku we włoskim dzienniku „La Repubblica” został opublikowany list papieski do Eugenia Scalfariego, założyciela tej gazety. Na łamach dziennika, w dwóch artykułach napisanych 7 lipca i 7 sierpnia 2013 roku, zadał on papieżowi kilka pytań. Znamienne są słowa tego listu w odniesieniu do wyznawców judaizmu. Czytamy w nim:

„Pyta mnie Pan również, na zakończenie swojego pierwszego artykułu, co można powiedzieć braciom Żydom na temat obietnicy, którą uczynił im Bóg: czy okazała się ona całkiem zwodnicza? Jest to – proszę mi wierzyć – pytanie, które ma dla nas, chrześcijan, radykalne znaczenie, ponieważ z pomocą Boga, przede wszystkim począwszy od Soboru Watykańskiego II, odkryliśmy na nowo, że naród żydowski jest dla nas wciąż świętym korzeniem, z którego wyrósł Jezus. Ja również, w przyjaźni z braćmi Żydami, którą przez te lata pielęgnowałem w Argentynie, wielokrotnie zadawałem pytania Bogu w modlitwie, zwłaszcza wtedy, gdy na myśl i pamięć nasuwały się straszliwe doświadczenia Szoah. Mogę Panu powiedzieć, podobnie jak Paweł Apostoł, że Bóg nigdy nie przestał być

<sup>20</sup> *Briefly Noted...*, art. cyt., s. 17.

<sup>21</sup> *Modlitwa papieża Franciszka o pokój w Syrii i całym świecie*, „ORP”, nr 10, 2013, s. 4.

<sup>22</sup> Franciszek, *Niech umilknie zgiełk oręża!*, „ORP”, nr 10, 2013, s. 8.

wierny przymierzu zawartemu z Izraelem i że pośród straszliwych prób tych stuleci Żydzi zachowali swoją wiarę w Boga. I za to nigdy nie będziemy im wystarczająco wdzięczni, jako Kościół, ale także jako ludzkość”<sup>23</sup>.

W homilii podczas Mszy Świętej na placu przed Bazyliką św. Franciszka w Asyżu (4 października 2013 roku) papież apelował o zakończenie konfliktów zbrojnych, wskazując wyznawcom różnych religii na koncepcję niestosowania przemocy:

„[...] niech ustaną konflikty zbrojne, które plamią krwią ziemię, niech ucichnie broń, a nienawiść niech wszędzie ustąpi miejsca miłości, zniewaga przebaczeniu, a niezgoda jedności. Usłyszmy wołanie tych, którzy płaczą, cierpią i umierają z powodu przemocy, terroryzmu czy wojny – w Ziemi Świętej, tak bardzo umiłowanej przez św. Franciszka, w Syrii, na całym Bliskim Wschodzie, na całym świecie”<sup>24</sup>.

Dla upamiętnienia 70. rocznicy deportacji rzymskich Żydów (16 października 1943 roku) do obozu zagłady w Auschwitz papież Franciszek spotkał się w dniu 11 października 2013 roku z głównym rabinem Rzymu Riccardem Di Segnim, a także z przedstawicielami rzymskiej gminy żydowskiej. Podczas audyencji podkreślił:

„Paradoksalnie wspólna tragedia, jaką była wojna, nauczyła nas wędrować razem. Za parę dni będziemy upamiętniać 70. rocznicę deportacji Żydów rzymskich. Będziemy wspominać i modlić się za tak liczne niewinne ofiary ludzkiego barbarzyństwa, za ich rodziny. Będzie to również okazją do podtrzymywania zawsze naszej czujności, ażeby nie ożyły na nowo, pod żadnym pozorem, nietolerancja i antysemityzm w jakiegokolwiek formie – w Rzymie ani gdzie indziej na świecie. Mówiłem to już przy innych okazjach i chciałbym powtórzyć teraz: jest sprzecznością, aby chrześcijanin był antysemitą. Jego korzenie w pewnej mierze są żydowskie. Chrześcijanin nie może być antysemitą!”<sup>25</sup>.

W przesłaniu z okazji 70. rocznicy deportacji rzymskich Żydów do obozów zagłady czytamy m.in.:

„Dzisiejszą uroczystość upamiętniającą można zatem określić jako *memoria futuri*, apel do nowych pokoleń, aby nie

<sup>23</sup> Franciszek, *Porozmawiajmy o wierze*, „ORP”, nr 11, 2013, s. 46, 48.

<sup>24</sup> Tenże, *Franciszku, naucz nas miłości i pokoju*, „ORP”, nr 11, 2013, s. 13.

<sup>25</sup> Tenże, *O świat wolny od antysemityzmu*, „ORP”, nr 12, 2013, s. 15.

bagatelizowały własnego życia, aby nie dawały się pociągnąć ideologiom, aby nigdy nie usprawiedliwiały napotkanego zła, aby nie zmniejszały czujności wobec antysemityzmu i rasizmu wszelkiego pochodzenia. Ufam, że dzięki inicjatywom takim jak ta będą mogły zacieśniać się i umacniać sieci przyjaźni i braterstwa między Żydami i katolikami w tym naszym umiłowanym mieście – Rzymie”<sup>26</sup>.

W dniu 24 października 2013 roku papież przyjął w Sali Klementyńskiej 60-osobową delegację z Centrum Szymona Wiesenthala, międzynarodowej organizacji żydowskiej, mającej na celu obronę praw człowieka, zachowanie pamięci o Holocauście, wychowanie społeczeństwa do kultury spotkania i poszanowania. Podczas audycji papież wygłosił przemówienie, w którym uwypuklił znaczenie poszanowania praw człowieka, w tym prawa do wolności religijnej:

„[...] z problemem nietolerancji trzeba się zmierzyć w jego całości: tam, gdzie jakakolwiek mniejszość jest prześladowana i spychana na margines z powodu swoich przekonań religijnych czy ze względu na przynależność etniczną, zagrożone jest dobro całego społeczeństwa, i wszyscy powinniśmy czuć, że to nas dotyczy”<sup>27</sup>.

Podczas audycji dla korpusu dyplomatycznego w dniu 13 stycznia 2014 roku papież wyraził zaniepokojenie napięciami w regionie m.in. Bliskiego Wschodu. Podkreślił:

„[...] jest rzeczą pozytywną wznowienie rokowań pokojowych między Izraelczykami a Palestyńczykami, i życzę, aby obie strony stanowczo podjęły, przy wsparciu wspólnoty międzynarodowej, odważne decyzje, by znaleźć sprawiedliwe i trwałe rozwiązanie konfliktu, którego zakończenie jest coraz bardziej konieczne i pilne”<sup>28</sup>.

Z papieskiego przemówienia po raz kolejny można odczytać koncepcję niestosowania przemocy oraz polityki konsensu.

W dniu 13 lutego 2014 roku delegacja Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego (AJC) spotkała się z papieżem Franciszkiem w Watykanie. Ojciec Święty stwierdził, że dwie społeczności, chrześcijańska

<sup>26</sup> Tenże *Przestanie z okazji 70. rocznicy deportacji Żydów rzymskich do obozów zagłady*, „ORP”, nr 12, 2013, s. 16-17.

<sup>27</sup> Tenże, *Budujmy mosty między naszymi kulturami*, „ORP”, nr 12, 2013, s. 26.

<sup>28</sup> Tenże, *Główną drogą pokoju jest dialog*, „ORP”, nr 2, 2014, s. 17.

i żydowska, muszą znaleźć sposoby współpracy na rzecz „bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata”, w szczególności przez służbę ubogim, zmarginalizowanym i cierpiącym<sup>29</sup>, a zatem na rzecz dialogu dzieł.

W wywiadzie opublikowanym 13 czerwca 2014 roku dla hiszpańskiego dziennika „La Vanguardia” papież Franciszek, podkreślając bliskie więzi między chrześcijaństwem a judaizmem, powiedział, że „wewnątrz każdy chrześcijanin jest Żydem”<sup>30</sup>.

W dniu 15 czerwca 2014 roku papież udał się do rzymskiej dzielnicy Zatybrze na spotkanie ze Wspólnotą św. Idziego, która zajmuje się ubogimi i chorymi oraz krzewi dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Na progu placu Bazyliki Najświętszej Maryi Panny na Zatybrzu oczekiwała na papieża delegacja rzymskiej gminy żydowskiej z jej przewodniczącym Riccardem Pacificim na czele. W przemówieniu Ojciec Święty podkreślił:

„Potrzeba więcej modlitwy i więcej dialogu – jest to konieczne. Świat dusi się bez dialogu. Jednak dialog jest możliwy tylko wtedy, gdy punktem wyjścia jest własna tożsamość! Ja nie mogę udawać, że mam inną tożsamość, aby prowadzić dialog. Nie, w ten sposób nie można prowadzić dialogu. Moja tożsamość jest taka, ale prowadzę dialog, ponieważ jestem człowiekiem, ponieważ jestem mężczyzną, jestem kobietą, a mężczyzna i kobieta mają tę możliwość prowadzenia dialogu, nie negocjując własnej tożsamości. Bez dialogu świat się dusi: dlatego wy także przyznajcie się do szerzenia przyjaźni między religiami”<sup>31</sup>.

Dnia 26 czerwca 2014 roku, podczas audiencji dla uczestników dorocznej sesji plenarnej przedstawicieli katolickich organizacji charytatywnych, należących do Zgromadzenia Dzieł Pomocy Kościołom Wschodnim (ROACCO) i Kongregacji dla Kościołów Wschodnich, papież nawiązał m.in. do podróży do Ziemi Świętej (zostanie ona omówiona w dalszej części artykułu). Powiedział wówczas:

„Moja pielgrzymka napełniła mnie wielką otuchą, a także dodała mi odwagi i odnowiła poczucie odpowiedzialności za czynienie postępów na drodze do pełnej jedności wszystkich chrześcijan oraz w dialogu międzyreligijnym”<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> *News Briefs*, „America”, t. 210, nr 7, 2014, s. 10.

<sup>30</sup> J. McKenna, *‘Inside Every Christian is a Jew’*, „Christian Century”, t. 131, nr 14, 2014, s. 19.

<sup>31</sup> Franciszek, *Prawdziwą rewolucją jest współczucie*, „ORP”, nr 7, 2014, s. 18, 20.

<sup>32</sup> Tenże, *Pokój jest trawą, gdy pielęgnuje go wiele rąk*, „ORP”, nr 7, 2014, s. 11.

W przemówieniu do korpusu dyplomatycznego 12 stycznia 2015 roku Ojciec Święty Franciszek wyraził ubolewanie z powodu trwających konfliktów zbrojnych na Bliskim Wschodzie, wskazując na koncepcję niestosowania przemocy. Nawiązał do majowej pielgrzymki na Bliski Wschód:

„Uczyniliśmy to z wielkim zaangażowaniem wraz z ówczesnym prezydentem Izraela Szimonem Peresem i prezydentem palestyńskim Mahmudem Abbasem, ożywiani ufną nadzieją, że możliwe będzie wznowienie negocjacji między obiema stronami, mające na celu położenie kresu przemocy i znalezienie rozwiązania, które wreszcie pozwoli zarówno narodowi palestyńskiemu, jak i izraelskiemu żyć w pokoju, w wyraźnie określonych i uznanych przez wspólnotę międzynarodową granicach, aby doszło do faktycznego powstania dwóch państw”<sup>33</sup>.

20 kwietnia 2015 roku Ojciec Święty Franciszek spotkał się z delegacją Konferencji Rabinów Europejskich, główną organizacją rabiniczną w Europie, skupiającą 700 przełożonych synagog. Delegacja przybyła do Watykanu, aby wyrazić wdzięczność papieżowi za jego poparcie dla wolności religijnej i przeciwdziałania skutkom islamskiego radykalizmu, których doświadczyły żydowskie wspólnoty w Paryżu i Kopenhadze. Rabin Pinchas Goldschmidt z Moskwy, przewodniczący konferencji, wyraził nadzieję, że papież pomoże budować nowe mosty między ludźmi i „wyprowadzić Wschód i Zachód znad krawędzi wojny ku zjednoczonej i pokojowej Europie i światu”<sup>34</sup>. W odpowiedzi Ojciec Święty nawiązał do obchodów 50-lecia DRN, wyraził też zaniepokojenie powrotem nastrojów antysemickich w Europie oraz przypomniał:

„[...] nasze życie jest darem Bożym i że Bogu powinniśmy się zawierzyć, w Nim pokładać ufność, do Niego zawsze się zwracać. Darem i odpowiedzialnością Żydów i chrześcijan jest przyczynianie się do podtrzymywania żywego zmysłu religijnego u współczesnych ludzi i w naszym społeczeństwie, dając świadectwo o świętości Boga i świętości życia ludzkiego: Bóg jest święty i święte oraz nienaruszalne jest życie, które On dał”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Tenże, *Szopka mówi o pokoju i odrzuceniu*, „ORP”, nr 2, 2015, s. 45.

<sup>34</sup> Tenże, *Trzeba sprzeciwiać się wszelkim przejawom antysemityzmu*, „ORP”, nr 5, 2015, s. 36.

<sup>35</sup> Tamże.

### 3. Podróże apostołskie

Podczas podróży apostołskich papież Franciszek podkreśla m.in. znaczenie dialogu międzyreligijnego oraz jego form na rzecz pokojowego współistnienia, koncepcji polityki konsensu – porozumienia osiągniętego głównie poprzez dialog, a także niestosowania przemocy.

W dniach 24-26 maja 2014 roku Ojciec Święty Franciszek udał się z pielgrzymką do Ziemi Świętej (Amman, Betania, Tel Awiw, Jerozolima). W przemówieniu podczas spotkania z władzami państwowymi w pałacu królewskim w Ammanie powiedział:

„Dziękuję Bogu za to, że mogę odwiedzić Haszymidzkie Królestwo Jordanii, idąc śladami moich poprzedników Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI, i dziękuję Jego Królewskiej Mości Abdullahowi II za serdeczne słowa powitania, mając żywo w pamięci niedawne spotkanie w Watykanie. Słowa powitania kieruję także do członków rodziny królewskiej, rządu i narodu Jordanii, kraju o bogatej historii i wielkim znaczeniu religijnym dla judaizmu, chrześcijaństwa i islamu”<sup>36</sup>.

W przemówieniu podczas ceremonii powitalnej na lotnisku w Tel Awiwie 25 maja 2014 roku papież nawiązał do relacji między Stolicą Apostolską a państwem Izrael:

„Jak wicie, przybywam jako pielgrzym po pięćdziesięciu latach od historycznej podróży papieża Pawła VI. Od tamtego czasu wiele się zmieniło w relacjach między Stolicą Apostolską a państwem Izrael: stosunki dyplomatyczne, istniejące między nami już niemal od dwudziestu lat, przyczyniły się do umocnienia dobrych i serdecznych relacji, jak o tym świadczą dwa porozumienia już podpisane i ratyfikowane oraz to, które jest obecnie dopracowywane. W tym duchu kieruję pozdrowienie do całego narodu izraelskiego i życzę, aby spełniły się jego pragnienia pokoju i pomyślności”<sup>37</sup>.

Tego samego dnia papież spotkał się z Ekumenicznym Patriarchą Konstantynopola, Bartłomiejem I. Podpisano wspólną deklarację, w której wzywa się

<sup>36</sup> Tenże, *W poszukiwaniu trwałego pokoju*, „ORP”, nr 6, 2014, s. 5; zob. N.E. Marans, *The Pope Francis Effect and Catholic-Jewish Relations*, „Studies in Christian-Jewish Relations”, t. 10, nr 1, 2015, s. 7-8.

<sup>37</sup> Franciszek, *Od marzenia do rzeczywistości*, „ORP”, nr 6, 2014, s. 13.

„wszystkich chrześcijan oraz wyznawców należących do wszystkich tradycji religijnych i wszystkich ludzi dobrej woli do uznania, że czas nagli i zmusza nas do poszukiwania pojednania i jedności rodziny ludzkiej, przy pełnym poszanowaniu słusznych różnic, dla dobra całej ludzkości i przyszłych pokoleń”<sup>38</sup>.

Następnego dnia, 26 maja, w drodze do Instytutu Pamięci Yad Vashem w Jerozolimie papież zatrzymał się pod pomnikiem ofiar terroryzmu. Oświadczył po hiszpańsku:

„Chcę powiedzieć z wielką pokorą, że terroryzm jest złem! Jest złem w swoich korzeniach i jest złem w swoich skutkach. Jest złem, bo rodzi się z nienawiści, jest złem w swoich skutkach, ponieważ nie buduje, niszczy! Niech wszystkie osoby zrozumieją, że droga terroryzmu nie pomaga! Droga terroryzmu jest zasadniczo zbrodnicza! Modlę się za wszystkie te ofiary i za wszystkie ofiary terroryzmu w świecie. Proszę, nigdy więcej terroryzmu! To ślepy zaulek!”<sup>39</sup>.

Z kolei przemawiając w Sali Pamięci Ojciec Święty zwrócił się do Boga:

„Pamiętaj o nas w swoim miłosierdziu. Daj nam łaskę wstępu do z powodu tego, co byliśmy w stanie uczynić jako ludzie, abyśmy wstydzieli się tego skrajnego bałwochwalstwa, wzgardzenia naszym ciałem i zniszczenia tego ciała, które ulepiłeś z błota, które ożywiłeś Twoim tchnieniem życia”<sup>40</sup>.

Tego samego dnia papież spotkał się z Naczelnymi Rabinami Izraela. W swoim przemówieniu wspominał m.in.

„[...] o znaczeniu dialogu między Wielkim Rabinatem Izraela a Komisją Stolicy Apostolskiej ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Dialog ten, zainspirowany wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II w Ziemi Świętej, rozpoczął się w roku 2002 i trwa już dwanaście lat. Myślę z przyjemnością, odnosząc się do *bar micwy* w tradycji żydowskiej – że jest on bliski dojrzałości: ufam, że będzie prowadzony nadal i że ma przed sobą świetlaną przyszłość”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Tenże, *Ku pełnej jedności*, „ORP”, nr 6, 2014, s. 16.

<sup>39</sup> Tenże, *Kim jesteś, człowieku?*, tamże, s. 21.

<sup>40</sup> Tamże, s. 22.

<sup>41</sup> Tenże, *Budujmy więzi prawdziwego braterstwa*, „ORP”, nr 6, 2014, s. 22.



Następnie papież złożył kurtuazyjną wizytę prezydentowi Izraela Szimonowi Peresowi. W swoim przemówieniu Ojciec Święty konstatował:

„Należy stanowczo odrzucić to wszystko, co jest sprzeczne z dążeniem do pokoju i naznaczonego szacunkiem współistnienia Żydów, chrześcijan i muzułmanów: uciekanie się do przemocy i terroryzmu, wszelkiego rodzaju dyskryminację ze względów rasowych lub religijnych, roszczenie prawa do narzucania swojego punktu widzenia kosztem praw innych osób, antysemityzm we wszystkich możliwych formach, a także przemoc czy przejawy nietolerancji wobec osób lub miejsc kultu Żydów, chrześcijan i muzułmanów”<sup>42</sup>.

W dniach 28-30 listopada 2014 roku papież odbył podróż apostolską do Turcji. Podczas spotkania z prezydentem i przedstawicielami władz państwowych w pałacu prezydenckim w Ankarze podkreślił, że aby osiągnąć trwałe pokój,

„[...] istotne jest, by obywatele muzułmańscy, Żydzi i chrześcijanie – zarówno w postanowieniach prawa, jak i w ich faktycznej realizacji – cieszyli się takimi samymi prawami i wypełniali te same obowiązki. W ten sposób łatwiej będzie im uznać siebie za braci i towarzyszy drogi, oddalając coraz bardziej nieporozumienia i przyczyniając się do współpracy i porozumienia. Wolność religijna i wolność słowa, skutecznie zagwarantowane wszystkim, będą impulsem do rozkwitu przyjaźni, stając się wymownym znakiem pokoju”<sup>43</sup>.

W dniach 15-19 stycznia 2015 roku papież odwiedził Filipiny. Dnia 18 stycznia udał się na manilski Uniwersytet św. Tomasza, gdzie spotkał się ze zwierzchnikami głównych religii na Filipinach: buddyzmu, judaizmu, hinduizmu, islamu oraz innych wyznań chrześcijańskich, a następnie z młodzieżą. Ojciec Święty nie odczytał przygotowanego tekstu, ale wygłosił po hiszpańsku przemówienie improwizowane pt. *Bądźcie mężni, nie bójcie się płakać*<sup>44</sup>.

Dnia 6 czerwca papież odbył jednodniową podróż apostolską do Sarajewa, stolicy Bośni i Hercegowiny. Jeszcze przed podróżą, 2 czerwca,

<sup>42</sup> Tenże, *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich*, „ORP”, nr 6, 2014, s. 23-24.

<sup>43</sup> Tenże, *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi*, „ORP”, nr 12, 2014, s. 22.

<sup>44</sup> Tenże, *Bądźcie mężni, nie bójcie się płakać*, „ORP”, nr 2, 2015, s. 24.

skierował do mieszkańców Sarajewa oraz Bośni i Hercegowiny przesłanie, w którym wyraził radość z planowanej wizyty, wskazując na jej cel:

„Przybędę do was, z Bożą pomocą, aby utwierdzić w wierze katolickich wiernych, aby poprzeć dialog ekumeniczny i międzyreligijny, a zwłaszcza żeby zachęcać do pokojowego współżycia w waszym kraju”<sup>45</sup>.

Papież przybył do Sarajewa około godziny 9.00, gdzie na międzynarodowym lotnisku powitali go m.in. chorwacki członek Prezydium Republiki Dragan Čović, przewodniczący Konferencji Episkopatu i metropolita Vrhbosny-Sarajewa kard. Vinko Puljić, oraz nuncjusz apostolski abp Luigi Pezzuto. Z lotniska Ojciec Święty pojechał do pałacu prezydenckiego, przed którym odbyła się oficjalna ceremonia powitalna. Wzięło w niej udział trzech członków Prezydium Bośni i Hercegowiny: Mladen Ivanić, przedstawiciel Serbów i obecnie przewodniczący Prezydium Republiki, Dragan Čović, reprezentujący Chorwatów, Bakir Izetbegović, przedstawiciel Boszniaków. Następnie papież spotkał się w pałacu prezydenckim z przedstawicielami władz państwowych i episkopatu, z niektórymi zwierzchnikami religijnymi, jak również z członkami korpusu dyplomatycznego. W przemówieniu wygłoszonym po włosku Ojciec Święty nawiązał do krwawych konfliktów zbrojnych XX wieku w Sarajewie. Wskazał również na obecne od wieków na tym obszarze wspólnoty wyznające różne religie. Odniósł się do struktury architektonicznej Sarajewa, w której zabudowie znajdują się w bliskiej odległości od siebie synagogi, kościoły i meczety. Papież przypomniał też historyczną wizytę Jana Pawła II w Sarajewie w 1997 roku. Konstatował:

„Na tej ziemi pokój i zgoda między Chorwatami, Serbami i Boszniakami, inicjatywy zmierzające do dalszego umacniania przyjaznych i braterskich stosunków między muzułmanami, Żydami, chrześcijanami i innymi mniejszościami religijnymi mają znaczenie, które wykracza daleko poza jej granice. Są one świadectwem dla całego świata, że współpraca pomiędzy różnymi grupami etnicznymi i religiami ze względu na wspólne dobro jest możliwa, że pluralizm kultur i tradycji może istnieć i rodzić oryginalne i skuteczne rozwiązania problemów, że nawet najgłębsze rany można wyleczyć dzięki procesowi oczyszczającemu pamięć i dającemu nadzieję na przyszłość”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Tenże, *Przybędę, żeby zachęcać do pokojowego współżycia w waszym kraju*, „ORP”, nr 6, 2015, s. 8.

<sup>46</sup> Tenże, *Postawmy na nadzieję*, „ORP”, nr 6, 2015, s. 9-10.

Z pałacu prezydenckiego Ojciec Święty udał się na stadion Koševo, gdzie przewodniczył Mszy Świętej w intencji pokoju i sprawiedliwości. Uczestniczyło w niej 65 000 wiernych z Sarajewa oraz Bośni i Hercegowiny, jak również sąsiednich krajów, a wśród nich osoby ranne i okaleczone podczas wojny w latach 1992-1995. Na zakończenie homilii papież powiedział:

„Drodzy bracia i siostry, dziś wspólnie prosimy Pana, za wstawieniem Najświętszej Maryi Panny, o łaskę prostego serca, o łaskę cierpliwości, łaskę zmagania się i działania na rzecz sprawiedliwości, bycia miłosiernymi, działania na rzecz pokoju, siania pokoju, a nie wojny i niezgody. To jest droga, na której stajemy się szczęśliwi, na której stajemy się błogosławieni”<sup>47</sup>.

Po obiedzie z biskupami Bośni i Hercegowiny w nuncjaturze apostołkiej papież udał się do katedry Najświętszego Serca na spotkanie z duchowieństwem, osobami konsekrowanymi oraz seminarzystami. Po wysłuchaniu świadectw tych, którzy przeżyli okrucieństwa wojny w Bośni i Hercegowinie, Ojciec Święty w spontanicznym przemówieniu zaznaczył:

„[...] to była historia okrucieństwa. Także dzisiaj, w tej wojnie światowej, widzimy tak wiele, wiele, bardzo wiele okrucieństwa: kultywujcie postawy czułości, braterstwa, przebaczenia. I nieście krzyż Jezusa Chrystusa”<sup>48</sup>.

Z katedry Ojciec Święty przybył do międzynarodowego ośrodka studenckiego prowadzonego przez franciszkanów, gdzie odbyło się spotkanie ze zwierzchnikami różnych religii i wyznań chrześcijańskich w Bośni i Hercegowinie. Na spotkaniu obecny był m.in. przewodniczący Gminy Żydowskiej Jakob Finci, stojący na czele Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego w Bośni i Hercegowinie. Papież wygłosił przemówienie, w którym uwypuklił znaczenie dialogu międzyreligijnego. Zaznaczył przy tym, że ten rodzaj dialogu

„[...] nie może ograniczać się do niewielu osób, tylko do zwierzchników religijnych, ale powinien tak się rozszerzać, by obejmował wszystkich wierzących, w różnych warstwach społeczeństwa obywatelskiego. [...] Aby dialog był autentyczny i skuteczny, konieczne jest uformowanie tożsamości: bez

<sup>47</sup> Tenże, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*, „ORP”, nr 6, 2015, s. 11.

<sup>48</sup> Tenże, *Nie zapominajcie o przeszłości*, „ORP”, nr 6, 2015, s. 13.

uformowanej tożsamości dialog jest bezużyteczny bądź wręcz szkodliwy<sup>49</sup>.

Ostatnim wydarzeniem dnia było wieczorne spotkanie Ojca Świętego z młodzieżą w Ośrodku im. św. Jana Pawła II. Papież Franciszek skierował przemówienie do młodzieży, w którym wezwał do budowania mostów, braterstwa, jedności i pokoju. Powiedział:

„Nie jesteśmy «oni i ja», jesteśmy «my». Chcemy być «my», aby nie niszczyć ojczyzny, aby nie niszczyć kraju. Ty jesteś muzułmaninem, ty jesteś Żydem, ty jesteś prawosławnym, ty jesteś katolikiem..., ale jesteśmy «my». To znaczy czynić pokój! I to jest właściwe dla waszego pokolenia i jest waszą radością!”<sup>50</sup>.

#### 4. Rozważania papieskie i inne teksty

W orędziu wielkanocnym *Urbi et orbi* z 31 marca 2013 roku papież Franciszek wezwał do budowania pokoju na Bliskim Wschodzie. Błagał Chrystusa o

„[...] pokój dla Bliskiego Wschodu, zwłaszcza między Izraelczykami a Palestyńczykami, którym trudno jest znaleźć drogę zgody, ażeby odważnie i z otwartością wznowili negocjacje w celu zakończenia konfliktu, który trwa już zbyt długo”<sup>51</sup>.

Podczas audiencji generalnej 23 października 2013 roku Ojciec Święty zaznaczył:

„Maryja Panna była żydowską dziewczyną, która całym sercem oczekiwała na odkupienie swojego ludu. Lecz w sercu tej młodej córki Izraela był sekret, którego ona sama jeszcze nie знаła: Jej przeznaczeniem w planie miłości Boga było stać się Matką Odkupiciela. [...] Wiara Maryi jest wypełnieniem się wiary Izraela, właśnie w Niej koncentruje się cała wędrówka, cała droga ludu, który oczekiwał na odkupienie, w tym sensie jest wzorem wiary Kościoła, której centrum stanowi Chrystus, wcielenie nieskończonej miłości Boga”<sup>52</sup>.

Po modlitwie Anioł Pański w dniu 1 listopada 2014 roku papież Franciszek powiedział:

<sup>49</sup> Tenże, *Ten kraj może stać się przestaniem*, „ORP”, nr 6, 2015, s. 15.

<sup>50</sup> Tenże, *Nigdy nie wznoscie murów, ale budujcie mosty*, „ORP”, nr 6, 2015, s. 17.

<sup>51</sup> Tenże, *Miłosierdzie Boga dla świata*, „ORP”, nr 5, 2013, s. 42.

<sup>52</sup> Tenże, *Sekret żydowskiej dziewczyny*, „ORP”, nr 12, 2013, s. 37.

„Dzisiejsza liturgia mówi nam o chwale Jerozolimy w niebie, niebieskiego Jeruzalem. Wzywam was do modlitwy, aby Święte Miasto, drogie Żydom, chrześcijanom i muzułmanom, które w minionych dniach było świadkiem różnych napięć, mogło być zawsze znakiem i zapowiedzią pokoju, którego Bóg pragnie dla całej rodziny ludzkiej”<sup>53</sup>.

W dniu 7 czerwca 2015 roku po modlitwie Anioł Pański Ojciec Święty nawiązał do pielgrzymki do Sarajewa, miejsca współistnienia narodów i religii. Podziękował wspólnie katolickiej, wszystkim wiernym: prawosławnym, muzułmanom, Żydom oraz należącym do innych mniejszości religijnych. Konstatował:

„Doceniłem zaangażowanie na rzecz współpracy i solidarności tych ludzi, wyznających różne religie, i zachęciłem wszystkich do kontynuowania dzieła duchowej i moralnej odbudowy społeczeństwa. Pracują razem jak prawdziwi bracia”<sup>54</sup>.

### Wnioski końcowe

Reasumując należy podkreślić, że papież Franciszek po objęciu posługi Piotrowej skierował swoją uwagę na dialog międzyreligijny, w tym dialog katolicko-żydowski, wcielając w życie soborowe przesłanie z deklaracji *Nostra aetate* i w ten sposób kontynuując nauczanie swoich poprzedników oraz Soboru Watykańskiego II. Ojciec Święty wzywał m.in. do pogłębienia więzi szacunku, dialogu międzyreligijnego, wzajemnej przyjaźni wobec wyznawców judaizmu, do postawy braterstwa i solidarności, budowania mostów pojednania oraz jedności. Nawiązywał też do wspólnych korzeni – wiary patriarchy Abrahama, ojca duchowego obu religii, a także do tematów łączących chrześcijaństwo i judaizm (np. miłosierdzia).

Zaprezentowane w niniejszym artykule nauczanie papieskie oscyluje wokół problematyki dialogu z wyznawcami judaizmu. Mowa jest w nim o różnych form dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza dialogu życia, społecznego zaangażowania oraz modlitwy. Na podstawie ich analizy można odczytać program dialogu Kościoła katolickiego z judaizmem:

- dialog powinien być autentyczny i skuteczny poprzez uformowanie tożsamości, opierać się na postawie otwartości

<sup>53</sup> Tenże, *Ostatni dla świata, pierwsi dla nieba*, „ORP”, nr 11, 2014, s. 61.

<sup>54</sup> Tenże, *Eucharystia szkołą miłości i solidarności*, „ORP”, nr 7-8, 2015, s. 53-54.

- w prawdzie i miłości, stanowić warunek upragnionego pokoju, być służbą sprawiedliwości;
- dialog ten powinien toczyć się na różnych płaszczyznach, m.in. teologicznej i etycznej;
  - wyznawcy obu religii powinni dawać świadectwo o istotnych wartościach sprawiedliwości i pokoju oraz prawdziwego braterstwa;
  - koncepcje polityki konsensu oraz niestosowania przemocy mają na celu przeciwstawianie się zwłaszcza fundamentalizmowi religijnemu;
  - poszanowanie praw człowieka, szczególnie prawa do wolności religijnej, jest wymownym znakiem pokoju;
  - konieczne staje się potępienie antysemityzmu jako postawy niegodnej wyznawcy Chrystusa, przemocy dokonywanej w imię Boga, wszelkiego rodzaju dyskryminacji ze względów religijnych i rasowych;
  - obecne jest też wezwanie do wzajemnego zrozumienia i przebaczenia.

Papież Franciszek przypomina, że nie ma innej drogi niż droga dialogu, dlatego wyznawcy różnych religii, w tym chrześcijanie i wyznawcy judaizmu, są zobowiązani do szerzenia dialogicznej postawy między religiami, pogłębiania wspólnego duchowego dziedzictwa na rzecz pokojowej koegzystencji.

~•~

SYLVIA GÓRZNA

### **Dialog z judaizmem w nauczaniu papieża Franciszka**

#### **Streszczenie**

W niniejszym artykule zaprezentowano nauczanie papieża Franciszka, które podejmuje problematykę dialogu z wyznawcami judaizmu. Ukazano różne formy dialogu międzyreligijnego, jego znaczenie, a także program dialogu Kościoła katolickiego z judaizmem. Podkreślono, że papież nawiązywał do znaczenia Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów soborowych, m.in. Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

**Słowa kluczowe:** Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, dialog międzyreligijny, judaizm, papież Franciszek, Sobór Watykański II.

SYLWIA GÓRZNA

**Dialogue with Judaism in the teaching of pope Francis****Abstract**

The author of the article presents documents, messages, speeches, homilies, reflections and apostolic journeys of pope Francis concerning dialogue with the adherents of Judaism. She examines various forms of interreligious dialogue, its importance, programme of dialogue of the Catholic Church with Judaism. She notices pope's references to the relevant documents of the Second Vatican Council, like Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions, *Nostra aetate*.

**Keywords:** pope Francis, interreligious dialogue, Judaism, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions, Second Vatican Council.

## **Trynitarny wymiar duchowości werbistowskiej na przykładzie modlitwy kwadransowej**

Trinitarian aspects of the SVD spirituality  
in the Quarter Hour Prayer

*Marek Adamczyk SVD*

admarek@poczta.onet.pl

Misyjne Seminarium Duchowne w Pieniężnie

Ur. 1970 w Raciborzu; w 2000 przyjął sakrament prezbiteratu w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie; podjął pracę duszpasterską w parafii pw. Królowej Apostołów w Rybniku oraz studia licencjackie na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie; obronił rozprawę doktorską z teologii dogmatycznej, napisaną pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Tadeusza Dionizego Łukaszuka OSP-PE; 2007-2013 był proboszczem parafii pw. św. Arnolda w Olsztynie; od 2008 wykładowca teologii dogmatycznej w MSD w Pieniężnie; zainteresowania badawcze: trynitologia i sakramentologia.

**M**odlitwa jest jednym z kluczowych elementów, umożliwiającym realizację powołania zakonnego. Stąd prawie każda wspólnota zakonna, oprócz konstytucji lub reguł, posiada charakterystyczne dla siebie skarbcze modlitw, które historią sięgają nieraz czasów założycieli. Wyrażają one duchową głębię, bogactwo, tradycję danego zakonu oraz jego charyzmat, który jest prawdziwym doświadczeniem przeżycia Ducha, przekazany następnym pokoleniom<sup>1</sup>. Zbiory tych modlitw są bezcennym darem dla osób konsekrowanych, które, korzystając z nich, wnikają w przestrzeń Ducha, by w Nim i z Nim wciąż na nowo odkrywać swoje powołanie, tożsamość oraz miejsce w Kościele.

<sup>1</sup> Zob. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia i listy apostolskie – instrukcje* (nr 11), Poznań 1984.



„Modlitwa kwadransowa” jest jedną z wielu modlitw wchodzących w skład tzw. *Vademecum*<sup>2</sup>, czyli zbioru modlitw używanego w zgromadzeniach arnoldowych<sup>3</sup>. W niniejszym artykule podjęty zostanie trynitalny wymiar tej modlitwy, której historia sięga czasów św. Arnolda Jansseny. Obowiązujący współcześnie tekst wprawdzie nieco różni się od pierwotnego, ale w swojej zasadniczej treści wyraźnie oddaje charakterystyczne cechy duchowości o. Arnolda, której fundamentem był kult Trzech Osób Boskich<sup>4</sup>. Zagadnienie to zostanie zaprezentowane w trzech punktach. Najpierw przedstawi się kwestię Trójjedynego Boga w swoich przymiotach, następnie zbawczą misję Słowa Bożego, a całość zamknie ukazanie Ducha Świętego jako źródła uświęcenia. Wstępem do tych przedłożeń będzie krótka historia powstania „arnoldowej modlitwy modlitw”.

## 1. Z historii modlitwy kwadransowej

Genezę modlitwy kwadransowej można wiązać z okresem baroku, kiedy to w Kościele upowszechniał się zwyczaj wzbudzania tzw. aktów strzelistych: wiary, nadziei i miłości. Podobna forma modlitwy powstała jednak dużo wcześniej jako odpowiedź na słowa Jezusa: „Zawsze powinniście się modlić i nie ustawać” (Łk 18,1). O tradycji tej bowiem wspomina już św. Augustyn, kiedy mówi o pustelnikach w Egipcie jako nieustannie kontemplujących i modlących się do Boga<sup>5</sup>. Owe krótkie, proste i zarazem głębokie w swej duchowej treści wezwania największą popularność zyskały w XIX i XX wieku. Nic dziwnego, że młody Arnold Janssen najpóźniej po 1853 r. włączył je do swych modlitw wieczornych<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> *Vademecum SVD. Modlitewnik Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego*, Pieniężno 1987.

<sup>3</sup> Arnold Janssen, kanonizowany 5 października 2003 roku przez papieża Jana Pawła II, założył trzy misyjne zgromadzenia zakonne: w 1875 Zgromadzenie Słowa Bożego, w 1889 Zgromadzenie Sióstr Służebnic Ducha Świętego, a w 1896 Zgromadzenie Sióstr Służebnic Ducha Świętego od Wieczystej Adoracji. Zwięzłą historię SVD podaje: F. Bornemann, *Historia naszego Zgromadzenia*, Analecta SVD – 54, Pieniężno 1988.

<sup>4</sup> J. Tyczka trafnie pisze: „Pytając o duchowość werbisty, można odpowiedzieć, że jest to duchowość trynitalna. Trójca Święta jest tym *principium agens, movens et vitae* (zasadą działającą, poruszającą i życia), które powinno przeświecać przez myśli, słowa i działania werbisty”. Tenże. *Ojciec, Syn oraz Boża Rodzicielka w duchowości Arnolda Jansseny*, Racibórz 1998, s. 34.

<sup>5</sup> Zob. J. Zbiciak, *Akt strzelisty*, [w:] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 275.

<sup>6</sup> Zob. J. Alt, *Arnold Janssen. Życie i dzieło*, Warszawa 2002, s. 656.

W 1866 roku, czyli pięć lat po święceniach kapłańskich, ks. Janssen zredagował tzw. *Książeczkę przyjętą do Apostolstwa Modlitwy*, w której umieścił omawiane wezwania uzupełnione o akt żalu, modlitwę komunii duchowej oraz prośby o Boże łaski. Należy również dodać, że nie bez znaczenia dla ks. Arnolda pozostawał fakt, iż właśnie akty strzeliste zostały obdarzone łaską odpustu zupełnego oraz specjalnym błogosławieństwem udzielonym przez papieża Benedykta XIV. Mimo że treść modlitwy, ułożonej przez przyszłego założyciela zgromadzeń misyjnych, była jeszcze kilkakrotnie przez niego zmieniana, to jednak już w 1875 roku, w pierwszym domu zakonnym w Steylu, postanowiono, by była ona odmawiana co kwadrans, niezależnie od tego, czy był to czas pracy czy rekreacji<sup>7</sup>. W tym celu zakupiono nawet specjalne zegary ściennie, które wybijały upływający czas co 15 minut<sup>8</sup>. W zamyśle o. Janssena słowa tej modlitwy, regularnie odmawiane, miały umacniać zakonników w duchowej dyscyplinie, przenikać całą rzeczywistość ich życia oraz przypominać o Bożej obecności i opatrności<sup>9</sup>. Ówczesne wezwania były nieco bardziej rozbudowane i brzmiały następująco:

„Boże, dla prawdziwości Twoich słów,  
Wierzę w Ciebie, mój Boże!  
Dla wierności Twoich obietnic,  
Ufam Tobie, mój Boże!  
Dla wielkości Twojej miłości,  
Miłuję Ciebie, mój Boże!  
Dla mojej wielkiej grzeszności,  
Czuję odrazę dla siebie, mój Boże!  
Dla gorącej miłości mego Zbawiciela

<sup>7</sup> S. Aloisilde w etapach rozwoju modlitwy kwadransowej wymienia pięć jej form. Zob. A. Willeke, *Życie z Bogiem i dla Boga. Refleksje na temat modlitwy kwadransowej odmawianej we wspólnotach zakonnych błogosławionego Arnolda Janssena*, tłum. tł. F. Gosieniecki, B.M. Malcherek, b.r.m.w.

<sup>8</sup> W jednym z listów do bpa Haneberga w Speyer, datowanym na 11 października 1875 roku, ks. Janssen napisał: „Otrzymaliśmy dobry zegar domowy, bijący regularnie co kwadrans i mający za zadanie trzymać nas w porządku”. Zob. J. Alt, *Arnold Janssen...*, dz. cyt., s. 657.

<sup>9</sup> Zdaniem Alta geneza samej modlitwy kwadransowej (nie tekstu) sięga o. Anzera, bliskiego współpracownika o. Janssena. Ten bowiem poznał mnicha benedyktyńskiego – o. Rupperta Mittermullera, autora biografii świętobliwego Georga Wittmanna (1760-1833), biskupa Regensburga, którego proces beatyfikacyjny toczy się od 1956 roku. Właśnie ten niemiecki hierarcha wydał postanowienie, aby co kwadrans dziękować Bogu za doznane uzdrowienie. Zob. J. Alt, *Arnold Janssen...*, dz. cyt., s. 658.

w Najświętszym Sakramencie,  
Tęsknię do Ciebie, o najśłodszy Jezu!  
I użycz mi żywych wód Twojej łaski. Amen”<sup>10</sup>.

Na uwagę zasługuje również fakt, iż w 1886 roku ks. Medits skierował na ręce o. Janssen’a prośbę, aby po słowach: „I użycz mi żywych wód Twojej łaski” dodano wezwanie skierowane do Ducha Świętego: „I ześlij mi od Ojca Ducha Świętego! Daj mi Jego drogi jasno poznać i wytrwale po nich zdążać”. Prośba ta zyskała akceptację I Kapituły Generalnej, która odbyła się w styczniu 1885 roku<sup>11</sup>. Natomiast już w lipcu 1886 roku Rada Generalna Zgromadzenia Słowa Bożego ustaliła łacińską formułę modlitwy kwadransowej i rozesłała ją do lokalnych wspólnot z poleceniem jej odmawiania. Sam zaś o. Janssen zaliczył ją do dobrych zwyczajów oraz praktyk istniejących w Zgromadzeniu i prosił współbraci, aby jej nie zanieczyścili<sup>12</sup>.

Z upływem czasu wezwania prezentowanej modlitwy podlegały drobnym modyfikacjom. Była też ona tłumaczona na języki krajów, do których werbiści docierali z misyjną posługą. Zaś w ostatnim wydaniu *Vademecum* została ujęta w brzmieniu następującym:

„Boże, Prawdo odwieczna,  
Wierzymy w Ciebie!  
Boże, mocy nasza i zbawienie nasze,  
Ufamy Tobie!  
Boże, dobroci nieskończona,  
Z całego serca miłujemy Ciebie!  
Tyś Słowo swe posłał dla zbawienia świata,  
Spraw, abyśmy wszyscy w Nim jedno byli!  
Napełnij nas Duchem Syna Twojego,  
Abyśmy sławili imię Twoje. Amen”<sup>13</sup>.

W ten sposób, na przestrzeni lat, kształtowała się historia modlitwy kwadransowej. W kolejnych punktach niniejszego artykułu spojrzymy na jej treść od strony teologicznej.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Potwierdzeniem tej akceptacji są słowa kapitułarzy: „Przekonani jesteśmy, że dzięki posłuszeństwu w oddawaniu czci Duchowi Świętemu w poniedziałki oraz we wzywaniu Go w modlitwie kwadransowej otrzymaliśmy wiele łask”. Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 659.

<sup>13</sup> *Vademecum SVD*, Warszawa 2017, s. 8-9.

## 2. Trójjedyny Bóg w swoich przymiotach

Już pobieżna lektura modlitwy kwadransowej pozwala stwierdzić, że ma ona zdecydowanie trynitarny charakter. Składa się bowiem z pięciu wezwań skierowanych bezpośrednio do Boga. Odpowiedzi na te wezwania wyrażają wiarę, ufność oraz miłość orantów, jak również prośbę o jedność w Słowie Bożym i napełnienie Duchem Świętym.

W powszechnym znaczeniu pojęcie „Bóg” lub „bóstwo” oznacza istotę nadprzyrodzoną, której istnienie w większości religii jest przyjmowane, choć różnie rozumiane. Ze względu na to zróżnicowanie trudno jest podać jedną, satysfakcjonującą wszystkich definicję tegoż terminu. Etymologicznie wywodzi się on ze staroindyjskiego pojęcia *bhaga* i staro-cerkiewno-słowiańskiego *bog*, których znaczenie powiązane jest z jednej strony z dobrem i bogactwem, a z drugiej z nadprzyrodzonym dawcą tych darów<sup>14</sup>.

Pojęcie „Bóg” ma kluczowe znaczenie w chrześcijaństwie. Rozumie się je jednak zupełnie inaczej, niż w pozostałych religiach. Bóg chrześcijan jest Jeden w Trzech Osobach. Jeden z pierwszych symboli, przyjęty na Soborze Nicejskim w 325 roku, w ten sposób wyraził tę najważniejszą tajemnicę wiary: „Wierzę w jednego Boga”. Następnie dokonuje się wyróżnienia: Ojca, Jezusa Chrystusa – wcielonego Syna Bożego oraz Ducha Świętego (BF IX,7)<sup>15</sup>. Chrześcijańska wiara ma zatem podstawę w Bogu, który, jak powie *Katechizm Kościoła Katolickiego*, „[...] jest pierwszym i ostatnim, początkiem i końcem wszystkiego” (nr 198). Zdanie *Wierzę w Boga* jawi się jako najbardziej proste i podstawowe. Większość artykułów wchodzących w skład symboli wiary, które powstały w historii, zwłaszcza pierwszych wieków, będzie precyzowała tę fundamentalną dla chrześcijaństwa prawdę wiary. Dzieje się tak dlatego, ponieważ wszystkie artykuły zawsze mówią o Bogu, od Niego zależą, o Nim traktują i do Niego prowadzą (por. KKK, nr 199). To ciągłe poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o Boga jest zarazem ludzkim poszukiwaniem Bożej prawdy i odsłanianiem Jego najgłębszych zamiarów. Dokonuje się ono jakby w formie cyrkulacji, w której akcja Boga i wysiłek rozumu człowieka, widziany jako „reakcja” na pełne tajemnicy działanie „z wysoka”, spotykają się

<sup>14</sup> Zob. R. Łukaszyk, *Bóg*, [w:] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 885-887. Zob. także: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 35; Ch. Schütz, *Bóg*, [w:] H. Waldenfels, *Leksykon religii*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1997, kol. 23-38.

<sup>15</sup> S. Głowa, I. Bieda, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998 [dalej – BF].

ze sobą<sup>16</sup>. Dzięki temu procesowi wiara staje się głębsza i czystsza, zaś ludzki rozum doznaje wzbogacenia, ponieważ otwiera się na niezgłę-  
bione tajemnice mądrości<sup>17</sup>.

Mimo że w omawianej modlitwie kwadransowej nie występuje określenie „Bóg Ojciec”, to jednak kolejne jej zdania, mówiące o wcielo-  
nym Słowie i Duchu Świętym, pozwalają stwierdzić, że jest ona skiero-  
wana właśnie do pierwszej Osoby Boskiej. Bóg jako odwieczna Prawda,  
Moc, Zbawienie i nieskończona Dobroć jest naszym Ojcem, ponieważ  
właśnie to określenie w pewnym sensie najpełniej wyczerpuje, stresz-  
cza historię zbawienia oraz objawienie<sup>18</sup>. W dogmatycznej interpretacji  
Trójcy Świętej Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty mają jedną, boską  
naturę, ale zarazem tworzą trzy oddzielne hipostazy. Dlatego przy-  
mioty wymienione w modlitwie kwadransowej w jednakowy sposób  
mogą być odniesione do każdej z Osób Trójcy Świętej<sup>19</sup>. Z kolei isto-  
ta zbawienia, będącego dziełem Boga, polega na ostatecznym i pełnym  
wejściu osoby ludzkiej w wewnątrzsobowe życie Trójcy Świętej<sup>20</sup>.

Sformułowanie: „Boże, Prawdo odwieczna” oznacza, że  
wszystko, co od Boga pochodzi, jest prawdą. Prawda stanowi podsta-  
wę i fundament, na którym jest oparte Jego słowo, kierowane od zara-  
nia dziejów do człowieka (por. 2Sm 7,28; 1Krl 17,24; Ps 119,160). Jakże  
wymowna staje się tęsknota wsłuchanego w słowo Jahwe psalmisty,  
który pragnie postępować ścieżką Bożej prawdy. Pragnienie to stanie  
się wręcz treścią jego ufnej i żarliwej modlitwy (por. Ps 25,5). Autor  
natchniony jest przekonany, że krocząc drogą prawdy i pozostając wier-  
nym Bogu – odwiecznej Prawdzie, odnajdzie szczęście oraz zbawienie.  
Trzeba pamiętać, że prawda była też treścią Chrystusowego naucza-  
nia (por. Mt 22,16). Jezus mówiąc o sobie, że jest prawdą (por. J 14,6),  
miał na względzie odwieczną Prawdę, z której wyszedł jako prawdzi-  
wy Bóg (por. J 8,42; J 17,8) i do której powrócił po zakończeniu dzieła

<sup>16</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda i kultura. Refleksje na temat encykliki „Fides et ratio”*. Referat wygłoszony w Collegium Medicum UJ w Krakowie 19 kwietnia 1999 roku, „Analecta Cracoviensia”, vol. XXXII, 2000, s. 242-243.

<sup>17</sup> Zob. J. Kijas, *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków 2005, s. 84.

<sup>18</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Wydanie ilustrowane*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 166.

<sup>19</sup> Zwięźle i precyzyjnie prawdę tę przedstawia prefacja na uroczystość Trój-  
cy Przenajświętszej. Mówi ona, że „cokolwiek wierzymy o Boskiej chwale, to  
samo bez żadnej różnicy myślimy o Jezusie Chrystusie i o Duchu Świętym.  
Wyznając zatem prawdziwe i wiekuiste Bóstwo wielbimy odrębność Osób,  
Jedność w istocie i równość w majestacie”. Zob. *Mszał z czytaniem*, Katowice  
1993, s. 641.

<sup>20</sup> Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 710.

zbawienia (por. J 16,5; J 17,11). Pod koniec swej działalności prosił Ojca, by uświęcił i umocnił uczniów w prawdzie, którą jest Jego słowo oraz zapowiedziany Duch Święty (por. J 17,17).

Na podstawie powyższej analizy można stwierdzić, że Trójjedyny Bóg – jako odwieczna Prawda – stanowi skałę, na której człowiek każdej epoki może budować swoje życie. Jest to Prawda niezmienna, a Jej poznanie oznacza przyjęcie do własnego życia tajemnicy komunii miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ludzką reakcją na tę objawioną, choć nieogarnioną tajemnicę może być tylko niesłabnące zdumienie i bezgraniczna wdzięczność (por. *Evangelium vitae*, nr 38)<sup>21</sup>. Są to cechy płynące z wiary, która jest niczym innym, jak całkowitym przyłgnięciem człowieka do Boga oraz szczerym uznaniem prawdy, którą On objawił (por. KKK, nr 150). Odpowiedź na pierwsze wezwanie modlitwy kwadransowej słowami „wierzymy w Ciebie” wyraża ponadto posłuszeństwo wiary, przez które człowiek powierza się Bogu i okazuje Mu pełną uległość rozumu oraz woli (por. KO, nr 4).

Boża moc, stanowiąca przedmiot drugiego wezwania omawianej modlitwy, jest wielokrotnie wysławiana na kartach Biblii, zwłaszcza przez Żydów po cudownym wyjściu z niewoli egipskiej i przejściu przez Morze Czerwone (por. Wj 15,2). Moc ta leży w ręku Boga, który utwierdza nią i wszystko wywyższa (por. 1Krn 29,11-12). Objawia się ona także w chwili zwiastowania (por. Łk 1,35) oraz w czasie publicznej działalności Chrystusa, gdy z mocą nauczał tłumy, czynił cuda i wyrzucał złe duchy (por. Mk 1,27; Mt 12,28; Łk 6,19). Do niej też wielokrotnie odnosił się w swoich listach św. Paweł (por. Rz 11,23; 15,19; 1Kor 6,14; 1Tes 1,5). Najwyraźniej zaś uczynił to, kiedy napisał, że Ewangelia jest dla niego

„[...] mocą Bożą ku zbawieniu każdego człowieka, najpierw Żyda, potem Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi” (Rz 1,16-17).

Szczególnym więc obszarem działania Bożej mocy staje się zbawienie człowieka, a jedynym jego źródłem i dawcą jest właśnie Bóg (por. Ps 27,1; Iz 12,2), który pragnie, aby wszyscy je osiągnęli (por. 1Tm 2,4). Ludzkie życie byłoby bowiem pozbawione sensu, gdyby miało zamykać się tylko w doczesności. Człowiecze trwanie w czasie dąży do zbawienia, czyli właściwej sobie pełni, której perspektywę można odnaleźć jedynie w Bogu<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> [W:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków b.r.w.

<sup>22</sup> Zob. T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle katolickiej wiary*.

Rozważania o odwiecznej Prawdzie, Bożej mocy i zbawieniu trzeba jeszcze uzupełnić o ostatni przymiot – Bożą dobroć, występującą w trzecim wezwaniu modlitwy kwadransowej. Wypowiadając słowa: „Boże, dobroci nieskończona”, należy pamiętać, że jej obrazem jest Boża Mądrość, będąca tchnieniem mocy Stwórcy i odbłaskiem wieczystej światłości (por. Mdr 7,22-26)<sup>23</sup>. Poza Bożą dobrocią nie ma żadnej innej (por. Ps 16,2). Tylko Bóg jest najwyższym dobrem oraz źródłem wszelkiego dobra (por. Mk 10,18). Dobroć Bożą rozpoznajemy w dziełach, których Jahwe dokonuje od stworzenia świata: w historii Narodu Wybranego, zbawczej misji Słowa Wcielonego oraz w posłaniu do ludzkich serc Ducha Świętego, który objawia się wszystkim dla wspólnego dobra (por. 1Kor 12,7). Bóg, jako dobry Ojciec, bezinteresownie oferuje każdemu z osobna swoją przyjaźń, radość, a przede wszystkim zbawienie. Okazywana na przestrzeni dziejów dobroć Boga jest nieskończona, a to oznacza, że obejmuje wszystkich bez wyjątku<sup>24</sup>. Jedynie godną postawą człowieka wobec niej będzie jej przyjęcie otwartym sercem w miłości i wdzięczności, co podkreślają słowa, stanowiące odpowiedź na omawiane wezwanie: „Z całego serca miłujemy Ciebie!”

Szczególnym miejscem, w którym jak w soczewce skupiają się wszystkie opisane wyżej Boże przymioty, jest odkupieńcze i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. To ono tkwi w sercu chrześcijańskiej wiary i Tradycji.

### 3. Zbawcza misja Słowa Bożego

„Tyś Słowo swe posłał dla zbawienia świata” – tak brzmi przedostatnie zawołanie prezentowanej modlitwy kwadransowej. Odnosi się ono do Boga Ojca, który posłał na świat swego Syna, aby go odkupił i zbawił. Bliskość Boga i Jego ojcowska miłość najbardziej zostały ukonkretnione we wcieleniu. Stanowi ono warunek udanego człowieczeństwa<sup>25</sup>, ponieważ, jak powie św. Tomasz z Akwinu, usuwa przeszkody w zdobyciu zbawienia. Czym zatem jest wcielenie? Dokonuje się w nim przyjęcie ludzkiej natury przez Drugą Osobę Trójcy Świętej<sup>26</sup>.

*Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006, s. 13.

<sup>23</sup> Starotestamentalny przekaz o Boskim pochodzeniu Mądrości w Nowym Testamencie zostanie odniesiony do Jezusa Chrystusa – wcielonej Mądrości. Zob. Hbr 1,3; Kol 1,15.

<sup>24</sup> Zob. Franciszek, *Nikt nie jest wykluczony. Modlitwa maryjna z papieżem*, „L'Observatore Romano”, vol. XXXV, nr 11(366), 2014, s. 59.

<sup>25</sup> Zob. H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 154.

<sup>26</sup> Zob. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystolo-*

Zdaniem Akwinaty polega ono na tym, że

„[...] w Chrystusie Panu jest doskonała natura boska i doskonała natura ludzka, to znaczy złożona z duszy rozumnej i ciała ludzkiego; i że te dwie połączone natury są w Chrystusie Panu nie tylko przez samo zamieszkiwanie, ani też sposobem przypadłościowym, tak jak człowiek i jego odzież, ani samym tylko osobistym ustosunkowaniem i właściwością, lecz są w Nim odniesione do jednej hipostazy i do jednego podłoża”<sup>27</sup>.

Podmiotem wcielenia jest zatem osoba Jezusa Chrystusa, który, jak głosi chalcedoński *horos*,

„[...] z jednej strony według Bóstwa został zrodzony przed wiekami z Ojca, ten sam według człowieczeństwa w ostatnich dniach ze względu na nas i dla naszego zbawienia narodził się z Maryi” (BFid, nr 89)<sup>28</sup>.

Posłanie Syna na świat było zatem „wyznaniem miłości” i najdoskonalszym samoobjawieniem Boga. U jego podstaw leżało odwieczne pragnienie ponownego niejako stworzenia człowieka poprzez odkupienie go z „dłużnego zapisu starodawnej winy”<sup>29</sup>. Należy pamiętać, że mimo iż zło i grzech są uchybieniami w doskonałości ludzkiej natury, to jednak całkowicie jej nie unicestwiają, ponieważ gdyby natura przestała istnieć, wówczas musiałoby przestać istnieć również samo zło, które zakłada jej istnienie<sup>30</sup>. Zatem grzech Adama, leżący u początku wszystkich innych, sprawił, że konieczna stała się misja „nowego Człowieka”, który w sposób równoważny dokonał dzieła odkupienia. Tym nowym Adamem był Jezus Chrystus, wcielone Słowo, a jedynym motywem kenozy Syna Bożego okazała się nieskończona miłość Boga do człowieka.

Kim zatem jest ów posłany przez Boga Logos? W Septuagincie i Starym Testamencie do niebiańskich pośredników zbawienia należały takie tajemnicze postaci, jak Anioł Pana, personifikowana Mądrość,

---

giczny w ujęciu integralnym, Kraków 2000, s. 347.

<sup>27</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra gentiles)*. Księga IV, Kraków 1935, s. 158, 199.

<sup>28</sup> I. Bokwa (red.), *Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007 [dalej – BFid]. Trzeba zauważyć, że soteryczny aspekt tego wydarzenia podkreśliło już *credo* nicejskie: „On to dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba” (BF IX,10).

<sup>29</sup> Zob. *Orędzie wielkanocne*, [w:] *Mszal z czytaniem*, dz. cyt., s. 413.

<sup>30</sup> Zob. A. Eckmann, *Grzech pierworodny jako źródło cierpienia człowieka*, [w:] *Augustyn. Dzieje procesu Pelagiusza, „Źródła Myśli Teologicznej”*, Kraków 2003, s. 111.



a także Syn Człowieczy<sup>31</sup>. Autor czwartej Ewangelii z całą pewnością znał ów termin, przyjęty przez Septuagintę. To ona stanowiła bowiem pomost, przez który idee filozoficzne, wyrażone pewnymi pojęciami, mogły przeniknąć do Starego Testamentu, a potem, jako terminy biblijne, znalazły zastosowanie w teologii Nowego Testamentu<sup>32</sup>. Dla św. Jana Logos to odwieczne Słowo Boga, które „[...] stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Odwiecznie bytujące w Bogu Słowo – najdoskonalszy Obraz Ojca, przyjęło ludzką naturę, podnosząc ją mocą hipostatycznego zjednoczenia do boskiej. Chrystus, pozostając Bogiem w niewidzialnej postaci, stał się jednym z nas jako prawdziwy Człowiek. Przyjął postać sługi bez brudu grzechu, powiększając to, co ludzkie, nie zmniejszając tego, co boskie (zob. BFid, nr 86). Wcielo-ny Logos „[...] jest współlistotny Ojcu co do Bóstwa i współlistotny nam co do człowieczeństwa. Ponieważ nastąpiło zjednoczenie dwóch natur, dlatego wyznajemy jednego Syna, jednego Pana” (BFid, nr 80). Konkludując, można stwierdzić za św. Justynem, że posłane Słowo od chwili Maryjnego *fiat* z woli Boga stało się człowiekiem dla zbawienia wierzących i dla „zguby demonów”<sup>33</sup>.

Posłanie (*missio*) w teologii Trójcy Świętej oznacza pochodzenie jednej z Osób Bożych od drugiej, z przeznaczeniem spełniania pewnego skutku w dziełach stworzonych. Jerzy Buxakowski uważa, że według św. Tomasza posłanie różni się od pochodzenia tym, iż cechuje je skutek czysto doczesny, odbywa się w czasie i jest przeznaczone dla dobra stworzeń<sup>34</sup>. Mówiąc o posłaniach Osób Bożych trzeba pamiętać, że każdy akt zewnętrznego działania którejkolwiek z nich jest zawsze wspólny pozostałym. Stąd też w posłaniu chodzi o działanie danej Osoby na sposób wspólnych pochodzeń w Trójcy<sup>35</sup>. W przypadku posłania Słowa Bożego należy rozumieć, że odbyło się ono na sposób rodzenia. To Syn odwiecznie, immanentnie i na sposób intelektualny zrodzony przez Ojca we wcieleniu przyjął ludzkie ciało. Oznacza to, że wszystkie akty ludzkie Chrystusa posiadają nieskończony wymiar, także w aspekcie zbawczym.

<sup>31</sup> Zob. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 272. Autor w swojej książce wymienia także ziemskich pośredników zbawienia, do których zalicza takie postaci, jak: król, kapłan, prorok, Sługa Boży.

<sup>32</sup> Zob. D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 95.

<sup>33</sup> Zob. Św. Justyn, *2 Apologia*, 6,5, [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. i opr. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 95.

<sup>34</sup> Zob. J. Buxakowski, *Bóg Jedyny w Trójcy Osób*, Pelplin 2006, s. 308.

<sup>35</sup> Tamże.

A zatem w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek został odkupiony i dostępuje zbawienia. W pryzmacie tego wydarzenia to nie szatan ani ludzki grzech okazały potęgę, ale swe zwycięstwo zmanifestował zmartwychwstały Chrystus. Zwycięzca grzechu, śmierci i szatana ogłosił pokój całemu światu oraz oparty na Ewangelii nowy ład moralny, które założony przez Niego Kościół proklamuje po wszystkie dni aż do skończenia świata (por. Mk 16,15-18). Żywołność Kościoła będzie oparta na silnych więziach między Chrystusem – Głową Kościoła a jego członkami. To On, jedyny i powszechny Zbawiciel, jest kamieniem węgielnym wszelkiego dobra oraz pośrednikiem wszelkich łask. Ojcowie Soboru napisali, że odwieczne Słowo Ojca – Jezus Chrystus „stał się ciałem po to, aby Człowiek doskonały zbawił wszystkich i wszystko w sobie złączył” (KDK, nr 45). Z kolei papież Paweł VI, opisując zadanie misyjne stojące przed Kościołem XX wieku, podkreślił, że będzie ono

„[...] zawsze zawierać – jako fundament, centrum i szczyt całego swego dynamizmu – także to jasne stwierdzenie: w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie, jako dar łaski i miłosierdzia Bożego. Zbawienie to nie jest jakimś zbawieniem doczesnym, polegającym na zaspokojeniu wielkiej ilości potrzeb materialnych albo też duchowych, które zamykają się w granicach życia ziemskiego, i które równają się w pełni pragnieniom, życzeniom, zabiegom i walkom doczesnym, ani nawet nie jest to zbawienie, wykraczające poza te wszystkie granice, by dopełnić się w jakimś zespoleniu z jedynym «Absolutem», czyli z Bogiem: jest to zbawienie nadprzyrodzone i eschatologiczne, które z całą pewnością zaczyna się w tym życiu, a wypełnia w wieczności” (*Evangelii nuntiandi*, nr 27)<sup>36</sup>.

Podsumowując prezentowane zagadnienie trzeba zauważyć, że te dwa wektory – Jezus Chrystus i wiara w Niego – pozostają wciąż aktualnym celem misji Kościoła, której streszczeniem są słowa Mistrza z Nazaretu: „[...] aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17,21). Odpowiedź w modlitwie kwadransowej na omawiane wezwanie brzmi: „Spraw, abyśmy wszyscy w Nim jedno byli”. W istocie bowiem najpierw wiara w jedynego Zbawiciela człowieka, a potem jedność wierzących w Nim i z Nim w Duchu Świętym są troską, a także nadzieją tej modlitwy.

<sup>36</sup> [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/adhortacje/evangelii\\_nuntiandi.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html) [dostęp: 10.07.2016].

Dla wszystkich chrześcijan, a zwłaszcza dla misjonarzy, głoszenie tych prawd współczesnemu światu jest z pewnością niełatwym zadaniem, dlatego konieczna jest pomoc Boskiego Parakleta. Prośba o Jego obecność stanowi zasadniczą treść ostatniego wezwania: „Napełnij nas Duchem Syna Twojego”.

#### 4. Duch Święty źródłem uświęcenia

Sformułowanie: „Duch Syna Twojego” domaga się krótkiego wyjaśnienia. Pojawia się bowiem pytanie, jak rozumieć pojęcie „Duch Syna”? Słusznie, gdy odpowiedź zmierza w stronę Ducha Świętego, ponieważ czasem określenie to postrzega się także w innym znaczeniu. Składają się na nie: wewnętrzna wolność, prostota oraz pokój jako skutek głębokiego i prawego życia Jezusa. Przez uczniów Chrystus był właśnie tak postrzegany: jako Człowiek o przebogatym duchowym wnętrzu, który Królestwo Niebieskie powierza w posiadanie nie ludziom bogatym, ale ubogim w duchu (por. Mt 5,3). Papież Franciszek za ludzi ubogich w duchu określił tych, którzy cechują się umiarkowaniem i zdystansowaniem do żądzy posiadania. Są to też ludzie otwarci na ubogich, od których wiele się uczą o pokorze i ufności do Boga<sup>37</sup>. Jezus z Nazaretu jest niedoścignionym wzorem takiej postawy. W wezwaniu o napełnienie nas Duchem Syna chodzi o inną Tajemnicę. Jest nią „Duch, który przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1Kor 2,10).

Jezus był pełen Ducha Świętego od początku swej zbawczej misji. Apostoł Mateusz, opisując chrzest Jezusa, zanotował, że nad Mesjaszem wstępującym do rzeki Jordan „[...] otworzyły się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębica i przychodzącego na Niego” (Mt 3,16-17), a kilka wierszy dalej dodał: „[...] Wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię” (Mt 4,1). W komentarzu do pierwszego z cytowanych fragmentów w Biblii Poznańskiej czytamy: „Otwarcie się niebios oznacza początek nowych czasów, epoki łask Bożych i działania Jezusa kierowanego Duchem Bożym”<sup>38</sup>. Tak więc od chwili chrztu, jak powie Y. Congar, Jezus ukazał się światu jako Bóg-Człowiek, który może uświęcać innych<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Zob. *Zarażenie radością. Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*, „L'Osservatore Romano”, vol. XXXV, nr 2 (39), 2014, s. 12-13.

<sup>38</sup> *Pismo Święte. Nowy Testament*, [w:] K. Petera, M. Wolniewicz (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 1998, s. 17.

<sup>39</sup> Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. A. Paygert, t. 1, Warszawa

Duch Święty odwiecznie pochodzi od Ojca i Syna. Tak jak właściwością Ojca jest bycie-nie-zrodzonym, a Syna bycie-zrodzonym, tak właściwością Ducha jest pochodzenie. Teologiczna zasada perycho-rezy mówi, że Trzy Osoby Boskie właśnie przez swe relacyjne odniesienie wzajemnie się przenikają i wzajemnie współprzebywają<sup>40</sup>. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* wprost jest napisane:

„Ten, którego Ojciec posłał do naszych serc, Duch Jego Syna, jest rzeczywiście Bogiem. Współistotny Ojcu i Synowi, zarówno w wewnętrznym życiu Trójcy, jak i w Jej darze miłości dla świata, jest od Nich nierozdzielny” (nr 689).

Ostatnia prośba modlitwy kwadransowej o napełnienie Duchem Syna oznacza w istocie wołanie o napełnienie Duchem Świętym, czyli zapowiadany przez Chrystusa Parakletem. Duch Prawdy w immanentnej tajemnicy Boga jest „Owoce” w pełni doskonałego poznania Syna przez Ojca i Ojca przez Syna. Wynikiem poznania Dwóch Osób Bożych jest ich wzajemna skłonność woli, którą stanowi miłość. Duch Święty to zatem uosobiona miłość Ojca do Syna i Syna do Ojca<sup>41</sup>. Wnikając nieco w głąb tej tajemnicy należy pamiętać o odróżnieniu miłości istotowej, czyli wspólnej wszystkim Trzem Osobom Boskim, od miłości uosobionej, którą jest tylko Duch Święty. Miłość ta nie stanowi przedmiotu aktu poznawczego, nie jest zrodzeniem, lecz wynikiem takiego pochodzenia, które teologia określa pojęciem tchnienia<sup>42</sup>. Jest to jedno tchnienie aktywne, wspólne dla Ojca i Syna, bo pochodzi od Nich jako jednej zasady. Z kolei tchnienie bierne teologia dogmatyczna utożsamia z Osobą Ducha Świętego. Sobór w Lyonie tajemnicę tę zdefiniował następująco:

„Duch Święty pochodzi odwiecznie od Ojca i Syna, nie jako od dwóch różnych początków, ale jako od jednego początku, nie przez dwa tchnienia, lecz przez jedno tchnienie” (BF IV,36).

Już Apostoł Narodów w liście do Efezjan wzywa adresatów, by napełnieni Duchem Świętym oddawali cześć Bogu (por. Ef 5,18-19).

---

1997, s. 61.

<sup>40</sup> Zob. W. Breuning, *Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat 2, Kraków 1999, s. 164, 270.

<sup>41</sup> Zob. J. Buxakowski, *Bóg Jedyny...*, dz. cyt., s. 291-292.

<sup>42</sup> J. Szczurek pisze: „Określenie «Duch Ojca» wskazuje na Ojca jako źródło pochodzenia. Duch Święty jest tchnieniem Ojca. Analogiczną treść niesie ze sobą wyrażenie «Duch Syna». Duch Święty jest w równej mierze tchnieniem Syna”. Tenże, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 198.

Uczniowie Chrystusa, pełni Ducha Świętego, mają być stali oraz wytrwali w wierze, czujni i zawsze przygotowani do walki duchowej. Napełnienie Duchem Świętym i oddanie się Jego opatrzności jawi się jako ufne oraz posłuszne trwanie w nauce Chrystusa. Jest to zarazem dar łaski, a nie jakieś emocjonalne odczucie. Odczucia bowiem mogą zwodzić i prowadzić do wewnętrznego rozbicia. Dlatego św. Paweł wyraźnie zachęca, by postępować zgodnie z Duchem, dając odpór temu wszystkiemu, co pochodzi od ciała. Tylko w ten sposób życie chrześcijanina będzie przekładać się na postępowanie według wskazań tegoż Ducha. Taka postawa podoba się Bogu i zasługuje na zbawienie (por. Ga 5,16-26).

Omawiana prośba modlitwy kwadransowej kieruje w stronę kolejnego wydarzenia, niezmiernie ważnego zwłaszcza w dziejach Kościoła. Jest nim Zesłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2,1 n.). Od tej chwili Duch Święty w szczególny sposób jest obecny w świecie, zwłaszcza w Kościele, powszechnym sakramencie zbawienia (por. KK, nr 48). Dlatego, jak pisze Jan Paweł II,

„[...] pomiędzy Duchem Świętym a Chrystusem zachodzi w ekonomii zbawienia najściślejsza więź, gdyż On, Duch Prawdy działa w dziejach zbawienia jako «inny Pocieszyciel» zabezpieczając trwale przekaz i promieniowanie Dobrej Nowiny objawionej przez Jezusa z Nazaretu” (*Dominum et vivificantem*, nr 7)<sup>43</sup>.

Kończąc niniejszą prezentację należy dodać, że Duch Święty, który prowadzi Kościół do prawdy (por. J 16,13), jest szczególnie ważny w dziele misyjnym. Jak apostołów przemienił w odważnych świadków Chrystusa i świątłych głosicieli Ewangelii, w istocie prowadząc ich trudnymi drogami misji, tak też działa współcześnie. Aby sprostać różnorodnym niebezpieczeństwom oraz zagrożeniom, misjonarz musi być otwarty na dary Ducha. Tylko On, Duch zmartwychwstałego Pana, może udzielić darów odwagi i mądrości niezbędnych do wypełniania dzieła ewangelizacyjnego (por. *Redemptoris missio*, nr 87)<sup>44</sup>. Napełnienie Duchem Chrystusowym jest też niezbędne, by móc w zrozumiałym dla współczesnego człowieka języku nauczać o Jezusie Chrystusie, w którym wszyscy otrzymują zbawienie. Wreszcie jest ono konieczne, aby ludzie, poruszeni Jego łaską, mogli otworzyć na nią swoje umysły i serca, a w postawie radości oraz zaufania sławić imię Trójjedynego Boga.

<sup>43</sup> [W:] *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., t. 1.

<sup>44</sup> [W:] tamże.

## Zakończenie

Kryzys to słowo, które we współczesnym świecie jest chyba jednym z najczęściej używanych i odmienianych przez wszystkie przypadki. Mówi się, że kryzys dotknął rodziny, istnieje w Kościele i szeregu innych dziedzinach życia społecznego. Rzeczywistość ta wielu napełnia lękiem oraz poczuciem bezradności. Z drugiej strony często podejmuje się działania w nadziei, że szybko zaradzą one kryzysowym sytuacjom. Podobnie dzieje się we wspólnotach zakonnych. Pojawiają się tu różne problemy i trudne sytuacje, zwłaszcza że współczesna kultura, zdobycze cywilizacji oraz światowy styl życia dość skutecznie przenikają przez mury klasztorne. Słuszne zatem staje się pytanie: co mamy czynić, aby dać odpór tym zagrożeniom?

Odpowiedzi na to pytanie mogą być różne w zależności od napotkanych trudności. Jednak wspólnym ich mianownikiem powinno być nieustanne i odważne odkrywanie tajemnicy Trójjedynego Boga w życiu indywidualnym, a także wspólnotowym. Jest to bowiem Bóg Ojciec cierpliwy, zawsze okazujący miłosierną miłość i łaskę wobec człowieka. To Chrystus żywy i prawdziwy, który – jako Dobry Pasterz – zna nas oraz nieustannie szuka, a jako wcielone Słowo Ojca w mocy Ducha Świętego odkupił i zbawił każdego człowieka. Wreszcie to Duch Święty uświęcający, ożywiający oraz przenikający głębię ludzkich serc.

Św. Arnold Janssen, wsłuchując się w Janowy prolog, zawierzył swoje dzieło misyjne Trójjedynemu Bogu i do ostatnich chwil życia pozostał Jego wiernym świadkiem. Często przywoływał imię Trójjedynego, czego przykładem jest omówiona modlitwa kwadransowa. Modlitwa ta spełniała i nadal pełni swe niepomierne zadanie w zgromadzeniach arnoldowych. Jej treść nie tylko przybliżyła człowieka do tajemnicy Boga, ale jednoczy w Nim i z Nim, pomagając odkrywać duchowość oraz zakonno-misyjną tożsamość. Dlatego pogłębiona medytacja modlitwy kwadransowej, a także jej kwadransowe odmawianie z pewnością okażą się wielką pomocą w rozwiązywaniu trudności i zmartwień. Wysiłki czynione, by sprostać tym przeciwnościom, tylko wtedy przyniosą owoce, jeśli będą pełnione w mocy Boga Trójjedynego miłości.

~•~

MAREK ADAMCZYK SVD

**Trynitarne wymiary duchowości werbistowskiej  
na przykładzie modlitwy kwadransowej****Streszczenie**

Modlitwa kwadransowa należy do kanonu modlitw odmawianych w Zgromadzeniu Słowa Bożego. Jej historia sięga czasów o. Arnalda Janssen, założyciela trzech misyjnych zgromadzeń zakonnych. Był to człowiek, którego duchowość została głęboko zakorzeniona w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. Omówiona modlitwa składa się z pięciu wezwań oraz pięciu odpowiedzi. W swojej bogatej, teologicznej treści odwołuje się do Jednego Boga w Trójcy Osób, do którego odnosi takie określenia, jak dobro, prawda, zbawienie, moc. Z kolei Słowo Boże, stanowiące podmiot czwartego wezwania, jest postrzegane jako posłane przez Boga Ojca celem wypełnienia dzieła zbawienia. Wcielone Słowo stanowi pełnię oraz ośrodek historii. To Ono jednoczy wokół siebie wszystkich ludzi nie tylko przekraczając, ale wręcz niwelując międzyludzkie bariery i podziały. Końcowe wezwanie to wołanie do Ducha Syna – Ducha Świętego o napełnienie uczniów Chrystusa Bożą mocą i darami. Ta jakże potrzebna sprawcza działalność Parakleta jest nieodzowna, aby po najdalsze zakątki ziemi i po wszystkie czasy sławiono oraz głoszono imię Boga, objawione w Jezusie Chrystusie – jedynym Odkupicielu człowieka.

**Słowa kluczowe:** Arnold Janssen, Duch Święty, Jezus Chrystus, modlitwa, Trójca Święta.

MAREK ADAMCZYK SVD

**Trinitarian aspects of the SVD spirituality  
in the Quarter Hour Prayer****Abstract**

The Quarter Hour Prayer, written by a man of extraordinary devotion to the Holy Trinity, Fr Arnold Janssen, the founder of three religious missionary congregations, is one of the most important prayers in the Society of the Divine Word. It is composed of five invocations and supplications to the Trinity, each followed by the believer's declaration of faith, trust and good intent. It acknowledges God as goodness, truth, salvation and power. The Word of God, the subject of the fourth invocation, is recognised as sent by God to ensure man's salvation.

The Incarnate Word is the fullness and the centre of the whole of history. It cuts across and breaks all human barriers and divisions and unites all people. The final invocation begs the Spirit of the Son - The Holy Spirit - to fill Christ's disciples with the divine gifts and power. The causative activity of the *Paraklet* is indispensable factor in spreading the glory of God, revealed in Jesus Christ, the only Redeemer of men, to the furthest ends of the world until the end of times.

**Keywords:** Arnold Janssen, prayer, Jesus Christ, Holy Spirit, Trinity.



**Zasada wolności religijnej w deklaracji  
*Dignitatis humanae*.  
Wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe**

The freedom of religion in the declaration *Dignitatis humanae*. Selected legal and denominational issues



*Jerzy Nikolajew*  
jerzy-nikolajew@wp.pl

Doktor habilitowany nauk prawnych, adiunkt Wyższej Szkoły Stosunków Międzynarodowych i Komunikacji Społecznej w Chełmie, członek zwyczajny Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

**W**olność religijna to najbardziej intymna sfera funkcjonowania człowieka jako jednostki, a także jako członka szeroko rozumianej społeczności. Tym niemniej trzeba pamiętać, że zakres tej wolności może być określany zarówno w przepisach prawa wewnętrznego Kościołów i innych związków wyznaniowych, jak i w prawie państwowym. Niniejsze rozważania poświęcono nauczaniu Kościoła katolickiego na temat osoby i wspólnot do społecznej i obywatelskiej wolności w sprawach religii. Szczególnie ważny w tym względzie wydaje się być dokument Soboru Watykańskiego II nazwany „Deklaracją o wolności religijnej *Dignitatis humanae*”<sup>1</sup>. Jego znaczenie wydaje się większe, jeśli weźmie się pod uwagę, że był to pierwszy „nowoczesny” dokument kościelny poświęcony godności ludzkiej, na którym oparto przecież cały system praw i wolności człowieka, nie tylko w wymiarze religijnym. Według Ojców Soboru wolność religijna wynikała z podwójnego jej pochodzenia wpływającego zarówno z natury człowieka, jak

<sup>1</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, nr 1, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002 (dalej: DWR lub Deklaracja).

i z Objawienia. Dlatego słusznie zauważył P. Sobczyk, że „stanowisko Soboru Watykańskiego II na temat wolności religijnej zostało przedstawione w trybie deklaratoryjnym, a nie konstytutywnym”<sup>2</sup>.

Trzeba podkreślić, że nauczanie soborowe statuuje na pierwszym planie osobę ludzką rozumianą jako konkretny, a nie abstrakcyjny człowiek. Jednak przyznanie podmiotowości osobie ludzkiej jako takiej wcale nie uniemożliwia jednoczesnego uznania uprawnień wolnościowych Kościoła i innych wspólnot wyznaniowych oraz rodziny i rodziców traktowanych jako podmioty wolności religijnej. Poza tym Deklaracja podejmuje także zagadnienia związane z przedmiotem wolności religijnej w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym, a także pojmowanym w znaczeniu pozytywnym i negatywnym. Istotny wkład Deklaracji w aparaturę pojęciową wykorzystywaną w doktrynie prawa wyznaniowego widoczny jest także poprzez pryzmat granic wolności religijnej i przyjęcie tam takich kategorii delimitacyjnych, jak *iura aliorum*, *bonum commune* i *ordo publicus*. Poza tym Deklaracja soborowa wyznaczyła nowe trendy rozumienia wolności sumienia, religii, przekonań (także niereligijnych) mających wpływ na funkcjonowanie innych wspólnot religijnych, niekoniecznie katolickich. Jednocześnie umożliwiła naukowy dyskurs wokół zagadnień wolności kultu religijnego, tolerancji religijnej i wyboru przekonań religijnych, bądź pozostawania w opozycji wobec religii i przyjęcia postawy ateistycznej lub agnostycznej.

Należy też wyraźnie zaznaczyć, że w dalszej perspektywie historycznej Deklaracja *Dignitatis humanae* miała zdecydowanie pozytywny wpływ na kształtowanie się poglądu recypowanego do prawa państwowego, że wolność religijna w wymiarze indywidualnym stanowi naczelną zasadę relacji państwo - Kościoły. Chodzi tu przede wszystkim o autonomię i niezależność obydwu podmiotów (każdego na swoim terenie). Poza tym Deklaracja to także wyraźny sygnał do podejmowania w tym zakresie kompromisowych dla obydwu stron rozwiązań gwarantujących *in fine* indywidualną i kolektywną wolność sumienia i wyznania. Z tych też właśnie powodów wydaje się, że warto odnieść się do tego dokumentu po raz kolejny, nawet (a może właśnie dlatego?) mimo upływu półwiecza od przyjęcia soborowej Deklaracji o wolności religijnej.

<sup>2</sup> Zob. P. Sobczyk, *Kościół a wspólnoty polityczne*, Warszawa 2005, s. 91.

## 1. Ogólna charakterystyka Deklaracji

Sam dokument złożony jest z dwóch części, gdyż oprócz tytułu „Deklaracja o wolności religijnej” posiada podtytuł „O prawie osoby i wspólnot do społecznej i obywatelskiej wolności w sprawach religii” (podtytuł ten jest często pomijany, jakkolwiek nie da się zrozumieć istoty Deklaracji bez uwzględnienia całości dokumentu). Deklaracja składa się z 15 numerów, a pierwszy, czyli Przedmowa, w sposób wyraźny nawiązuje do Encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, głównie ze względu na potrzebę społecznego uświadomienia wartości godności osoby ludzkiej<sup>3</sup>. Z kolei numery od 2 do 8 znalazły się w części I zatytułowanej „Ogólne uzasadnienie wolności religijnej”. Należy szczególnie zwrócić uwagę na numer 2, w którego treści można odnaleźć podstawowe elementy wolności religijnej, czyli że „wolność ta [religijna – J. N.] polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia – prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach. Ponadto Sobór oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej, którą poznajemy przez objawione słowo Boże i przez rozum ludzki. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej należy uwzględnić w prawnym porządku społecznym w taki sposób, by stało się ono prawem państwowym” (DWR 2). Oznacza to, że w tego rodzaju rozumieniu wolności religijnej wynikać ona musi z natury osoby ludzkiej, a nie np. z predyspozycji człowieka do takiej wolności<sup>4</sup>.

W drugiej części umieszczono numery od 9 do 14 i zatytułowano ją „Wolność religijna w świetle Objawienia”. Faktycznie w części II Sobór rozpatrzył te same elementy wolności religijnej co w części I, tyle że ujął je z innego punktu widzenia. Przyjęto bowiem założenie, że wolność religijna nie może opierać się jedynie na przesłankach naturalnych, ale także na gruncie ewangelicznym i być „Ewangelią wolności”. W numerze 15 (ostatnim) wezwano wszystkich do poważnego (godnego) traktowania wolności religijnej z uwagi na jej wyjątkowe znaczenie teoretyczne oraz implikacje praktyczne<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Zob. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, 11 kwietnia 1963 r., AAS, t. 55, 1963, s. 265, 279.

<sup>4</sup> Zob. J. Eska, *Wolność religijna*, „Więź”, t. 94, nr 2, 1966, s. 10.

<sup>5</sup> Zob. S. Moysa, *Uwagi na temat Deklaracji o wolności religijnej*, „Znak”, t. 142, nr 4, 1966, s. 396.

## 2. Godność człowieka podstawą jego praw i wolności

Generalnie trzeba zauważyć, że godność człowieka (*dignitas humana*) jako pojęcie utrwalone na przestrzeni dziejów doczekało się wielu definicji. Na przykład w dziele Cesarego Ripy *Icologia* przedstawiona w formie alegorycznej godność była kobietą dźwigającą cenną i ozdobną, a przy tym ciężką skrzynię. Miała ona symbolizować ciężar związany z kierowaniem sprawami publicznymi. Według Arystotelesa godność jest cnotą, a u św. Tomasza z Akwinu – doskonałością człowieka określającą jego sposób istnienia i sens rozwoju. Pico della Mirandola z godnością łączył ideę wolności, I. Kant o godności wypowiadał się w kategoriach podmiotowości człowieka, a H. Skinner pojmował ją behawiorystycznie. Z kolei K. Marks stawiał znak równości pomiędzy godnością a formą rozwoju społeczno-ekonomicznego, podobnie zresztą jak H. Nietzsche i S. Kierkegaard. Ten pierwszy optował za godnością jako sposobem wyzwolenia moralnego, a drugi – egzystencjalnego. Na ojczystym gruncie staropolskie określenie „godzien” wiązało się z przyznaniem pełni uprawnień podmiotowych (wolnościowych) i dotyczyło ludzi szlachetnie urodzonych<sup>6</sup>.

Godność człowieka może być analizowana zarówno w rozumieniu nauki Kościoła, unormowań konstytucyjnych, jak i przepisów prawa międzynarodowego<sup>7</sup>. W ujęciu kościelnym godność wiąże się bardziej z podstawowymi założeniami katolickiej nauki społecznej aniżeli z zagadnieniami prawnymi. Szczególnie ważna jest tu zasada personalizmu zwracająca uwagę na realizację praw osoby ludzkiej<sup>8</sup>. Prawda o godności człowieka została szczególnie wyeksponowana w encyklice Leona XIII *Rerum novarum*. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* z 1963 r. uznał naturalny i nadprzyrodzony charakter godności osoby ludzkiej. Ten pierwszy wiąże się z posiadaniem przez człowieka cechy rozumu i sumienia. Natomiast z perspektywy nadprzyrodzonej godność człowieka ma swoje źródło w podobieństwie człowieka

<sup>6</sup> Zob. W. Granat, *Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienia*, [w:] B. Bejze (red.), *Aby poznać Boga i człowieka. O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 223 i n.

<sup>7</sup> F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 133.

<sup>8</sup> K. Warchałowski zwraca uwagę na wpływ chrześcijaństwa, uznającego godność osoby ludzkiej i prawa naturalnego, jako podstawy poszanowania wolności religijnej, na koncepcję ochrony wolności religijnej (*Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, t. 8, 2005, s. 147).

do samego Boga<sup>9</sup>. Fundamentalną kwestią pozostaje także możliwość korzystania przez człowieka z prawego sumienia, szukającego prawdy i dobra<sup>10</sup>. Z kolei Pius XI z godności człowieka wyprowadził wszystkie należne mu prawa, w tym prawo do wolności religijnej<sup>11</sup>.

Współcześnie powszechnie uznaje się, że stanowisko Kościoła w zakresie wolności sumienia i religii oraz relacji tej wolności do godności osobistej człowieka najpełniej ujęte zostało właśnie w soborowej Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Sobór Watykański II w 1965 r. odciął się od praktyk nietolerancji i przymusu w sprawach wiary i uznał, że nie ma wolności religijnej bez uprzedniego uszanowania godności ludzkiej. Deklaracja głosi, że:

„[...] osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to pojedynczych osób, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, w ten sposób, aby w sprawach religijnych nikt nie był zmuszony postępować wbrew swemu sumieniu [...]. Z racji godności swej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii [...]. Prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej”<sup>12</sup>.

### 3. Podstawowe pojęcia wolności religijnej wynikające z Deklaracji

Podjmując próbę zdefiniowania wolności sumienia i religii, należy uwzględnić przede wszystkim wzajemne relacje pojęć „wolności sumienia i religii” wobec „wolności religijnej” oraz „wolności sumienia i wyznania”. Pojęcie „wolności religijnej” jest używane w nauczaniu Kościoła katolickiego. Zgodnie z tym nauczaniem

<sup>9</sup> Jan XXIII, Encyklika „*Mater et magistra*” z 15 maja 1961 r., Watykan 1961.

<sup>10</sup> Zob. T. Ślipko, *Godność osoby ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 74, z. 2, 1970, s. 191 oraz H. Misztal, *Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, „Kościół i Prawo”, t. 11, 1993, s. 47.

<sup>11</sup> Zob. F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Lublin 1991, s. 44.

<sup>12</sup> DWR 47.

wolność religijną można interpretować wielopłaszczyznowo z uwagi na złożoność i ważność problematyki. H. Misztal zwraca uwagę, że jest ona zjawiskiem wieloaspektowym. Można ją rozumieć w znaczeniu fizycznym (wolność działania lub zaniechania określonej czynności), moralnym (wolność czynienia dobra lub zła moralnego) i prawnym (wolność przewidziana przez normy prawne). Wolność w znaczeniu prawnym wiąże się również z wolnością psychologiczną. W każdym przypadku chodzi jednak o wolność w tej sferze działalności człowieka, która złączona jest z jego przekonaniami światopoglądowymi<sup>13</sup>.

Z nauczania Vaticanum II na temat wolności religijnej wynika, że jej prawna ochrona nie powinna dotyczyć treści wierzeń religijnych, czyli relacji między człowiekiem a Bogiem, lecz zachowań się ludzi wobec siebie ze względu na prawdę o Bogu. Przedmiotem ochrony wolności religijnej są więc relacje między ludźmi jako podmiotami stosunków prawnych ze względu na ich przyporządkowanie do prawdy i dobra. Przedmiotem tym nie mogą być same wartości duchowe, jakimi są prawda i dobro, lecz zachowania się ludzi wobec siebie ukierunkowane na osiągnięcie tych wartości. Dlatego mówiąc o prawie człowieka do wolności religijnej, nie można twierdzić że „tylko prawda ma prawo do wolności” lub że „błąd nie ma żadnego prawa”<sup>14</sup>. Zakres przedmiotowy ochrony wolności obejmuje zatem takie formy ludzkich zachowań, przez które człowiek zgodnie z nakazem swego sumienia określa swój stosunek do Boga w życiu osobistym i społecznym, prywatnym i publicznym. W aspekcie pozytywnym wolność religijna polega na swobodzie wyboru i manifestowania przekonań religijnych. Natomiast w aspekcie negatywnym polega na wolności od przymusu w materii religijnej ze strony innych jednostek ludzkich, grup pośrednich między jednostką i państwem oraz władz publicznych<sup>15</sup>.

Elementem wolności religijnej jest również wolność kultu. Rozumie się przez nią nieskrępowane uprawnienie każdej osoby do samodzielnego określenia się w stosunku do wykonywania aktów zewnętrznych oddawania czci Bogu. Przedmiotem więc materialnym wolności kultu są akty zewnętrzne czy to indywidualne, czy społeczne, wynikające z akceptacji jakiejś religii. Akty kultu mogą być prywatne, polegające na oddawaniu czci Bogu przez poszczególne osoby i za

<sup>13</sup> Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, [w:] H. Misztal, P. Stanisz (red.), *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2003, s. 60-61.

<sup>14</sup> Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 91-92.

<sup>15</sup> Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 43; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 80.

pomocą czynności wykonywanych we własnym imieniu, i publicznie, czyli urzędowo lub przez jakąś społeczność religijną, bądź przez osoby upoważnione (szafarze kultu)<sup>16</sup>.

Ponadto wolność religijną należy postrzegać w łączności z pozycją prawną Kościołów i innych związków religijnych w ich relacjach do państwa. Dlatego zwraca się uwagę m.in. na sferę autonomiczną i osobowość prawną Kościołów oraz uprawnienia majątkowe tychże, podkreśla znaczenie wolności „Kościoła instytucjonalnego” i wskazuje na niebezpieczeństwa związane z realizacją koncepcji państwa wyznaniowego i państwa ateistycznego. Jako przykład można podać doświadczenia Kościoła katolickiego w byłych krajach demokracji ludowej i współczesnej Rosji<sup>17</sup>.

Wolność religijna całych społeczności wyznaniowych nazywana jest w literaturze wolnością Kościoła jako społeczności typowej. *De facto* jednak odnosi się to do wszystkich wspólnot religijnych, które mają charakter instytucjonalny. Uznanie Kościoła i jego niezależności i autonomii w odniesieniu do państwa w spełnianiu swej misji to ważny przejaw wolności religijnej. Bez uznania i ochrony wolności „zinstytucjonalizowanej”, tj. wolności Kościoła i innych związków wyznaniowych, nie można mówić o pełnej realizacji wolności religijnej także w zakresie indywidualnym. Ta wzajemna zależność i „integralność” praw jednostek, stowarzyszeń i instytucji o charakterze wyznaniowym wynika z art. 16 Końcowego Dokumentu Konferencji Wiedeńskiej na temat Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Tak więc zwraca się uwagę nie tylko na prymat osoby ludzkiej i ochrony jej niezbywalnych uprawnień w prawie międzynarodowym, ale także na to, że państwa są bardziej obligowane do przestrzegania tychże fundamentalnych praw poprzez uznanie związków wyznaniowych jako specyficznych form realizacji wolności religijnej. Wobec tego państwa są zobowiązane do prowadzenia dialogu z instytucjami wyznaniowymi w sprawach dotyczących wolności religijnej. Chodzi o zerwanie z jednostronnym rozstrzygnięciem tych problemów przez państwo<sup>18</sup>.

Z pojęciem wolności religijnej należy łączyć także tolerancję religijną. Pojęcia te trzeba jednak wyraźnie odróżnić. Tolerancja jest dopuszczeniem obcych poglądów, zwyczajów i przekonań pod warunkiem, że nie naruszają praw człowieka. Może być ona rozumiana

<sup>16</sup> Zob. T. Płoski, *Prawo do wolności sumienia i religii w Polsce*, „Prawo Kanoniczne”, nr 26, 2003, s. 91.

<sup>17</sup> Zob. M. Granat, *Granice wolności religijnej*, art. cyt., s. 177.

<sup>18</sup> Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 46.

w sensie pozytywnym jako akceptacja, np. gdy jakaś wspólnota uznająca określone wartości przyznaje innej równoważne własnemu prawo do odmienności, nie uważając, że jest to odmienność „gorszego gatunku”. W sensie negatywnym tolerancja to jedynie „znoszenie” i cierpliwość wobec tej inności. Tolerancja nie oznacza jednak pacyfizmu i godzenia się na zło. Nie jest nieograniczona. Jeśli tolerancja opiera się na szacunku dla wolności sumienia ludzkiego i stąd czerpie swój walor etyczny, to będzie się wiązać z poszanowaniem wolności sumienia. Tolerancja w wersji pozytywnej jest określana jako „życzliwa otwartość” i przeciwstawia się tolerancji negatywnej rozumianej jako „nieżyczliwa zamkniętość”<sup>19</sup>.

Pojęcie wolności religijnej w przedstawionym wyżej rozumieniu często jest używane jako synonim prawnych pojęć „wolności sumienia i religii” oraz „wolności sumienia i wyznania”. Ich właściwe rozumienie wymaga refleksji nad pojęciami „wolności wyznania”, „wolności sumienia” i „wolności religii”. Już na wstępie można jednak zauważyć, że w zasadzie każde z tych pojęć mogłoby posłużyć na określenie wolności, której racją jest samorealizacja człowieka w wymiarze religijnym. W języku potocznym treść przywołanych pojęć różni się nieznacznie, przede wszystkim położeniem akcentów na poszczególne elementy kluczowej wolności religijnej.

Użycie zwrotu „wolność religii” mogłoby sugerować, że w punkcie wyjścia analiz za podmiot wolności uznaje się nie jednostkę, ale religię pojętą jako główną rzeczywistość społeczną czy kulturową. Zgodność decyzji z osądem sumienia ma zasadnicze znaczenie dla rozwoju osobowego, zarówno gdy wybiera się stanowisko religijne *sensu stricto*, jak i wtedy, gdy przyjmuje się stanowisko areligijne. Niemniej jednak wolność dokonywania wyborów zgodnych z sumieniem jest jedynie jednym z aspektów realizacji człowieka w wymiarze religijnym<sup>20</sup>.

Natomiast wolność wyznania oznacza w zasadzie wolność wyznawania i praktykowania określonej religii i wolność wyboru

<sup>19</sup> Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, [w:] H. Misztal, P. Stanisław (red.), *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2003, s. 59-60.

<sup>20</sup> Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna – aspekty filozoficzno-prawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, nr 3, 1996, s. 10-11. A. Łopatka wyraźnie rozgranicza wolność wyrażania opinii od wolności sumienia i wyznania (zob. A. Łopatka, *Prawo do swobodnego wyrażania opinii*, Warszawa 1993, s. 17-20). Z kolei W. Skrzydło jest zwolennikiem tezy, że wolność sumienia to tylko możliwość przyjęcia innego światopoglądu niż religijny (zob. W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku. Komentarz*, Kraków 1998, s. 51).



wyznania. W tym przypadku szczególnie akcentowana jest kwestia przynależności do określonej grupy wyznaniowej, relacji do określonych instytucji religijnych i oficjalnych doktryn. W sensie negatywnym wolność wyznania obejmuje również wolność odstąpienia od wyznawania jakiegokolwiek religii<sup>21</sup>.

Przez wolność sumienia rozumie się uprawnienie człowieka do pozytywnego lub negatywnego samookreślenia siebie w stosunku do czynności wyrażających przekonania religijne<sup>22</sup>. Natomiast mówiąc o sumieniu, myślimy o świadomości jednostki, o tym, że jej działanie podlega ocenom opartym na kryteriach dobra i zła, tego, co właściwe i tego, co niewłaściwe. Chodzi o świadomość działania w zgodności albo niezgodności z przyjmowanymi wartościami<sup>23</sup>. Z punktu widzenia prawa nie jest możliwe sformułowanie definicji sumienia, albowiem samo sumienie nie jest zjawiskiem prawnym<sup>24</sup>. Prawne podejście do sumienia jest oparte na innych dziedzinach nauki, np. filozofii, historii, socjologii, teologii oraz psychologii<sup>25</sup>.

Najczęściej przyjmuje się definicję, według której sumienie to „świadomość moralna, zdolność wydawania ocen dotyczących wartości moralnej czynów człowieka, w szczególności postępowania samego podmiotu”<sup>26</sup>. Słowo „sumienie” używane jest tutaj w węższym znaczeniu jako zdolność do wydawania ocen co do wartości konkretnej religii lub przekonań areligijnych oraz do wyboru wynikającego z dokonanej oceny. Należy jednak wskazać obiektywnie, że w sprawach religii i przekonań nierzadkie są sytuacje, w których przyjmowanie określonego wyznania nie jest konsekwencją świadomego wyboru, lecz wynika z tradycji<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, dz., cyt., s. 22 i n.

<sup>22</sup> Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, dz., cyt., s. 46.

<sup>23</sup> Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna*, art. cyt., s. 16-17.

<sup>24</sup> Niemniej z wolnością religijną łączy się koncepcję klauzuli sumienia wykorzystywaną zwłaszcza przy odmowie pełnienia służby wojskowej, aborcji lub eutanazji oraz składania przysięgi bez roty religijnej (zob. W. Johann, B. Lewaszkiewicz-Petrykowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status jednostki*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego”, numer specjalny, 1999, s. 21-23).

<sup>25</sup> W literaturze i orzecznictwie niemieckim funkcjonuje pojęcie „decyzji sumienia”, co wskazuje na wiązanie wolności sumienia z życiem wewnętrznym jednostki (zob. E. Schwierskott, *Gwarancja wolności sumienia w systemach Polski i Niemiec*, „Przegląd Sejmowy”, nr 6, 2003, s. 60).

<sup>26</sup> Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, art. cyt., s. 62.

<sup>27</sup> Zwraca na to uwagę M. Winiarczyk-Kossakowska (zob. *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze”, nr 1, 2001, s. 30).

Za cechą odróżniającą wolność sumienia od wolności religii uznaje się często wspólne praktykowanie. Cecha ta przypisywana jest wolności religii. Natomiast wolność sumienia wiąże się jedynie z życiem wewnętrznym jednostki<sup>28</sup>. W tym znaczeniu substytutem wolności sumienia może być wolność światopoglądowa, z tym że światopogląd nie musi nosić cech religijności. Pojęcie światopoglądu związane jest z przekonaniami, sądami, ocenami i postawami porządkującymi postępowanie względem siebie i otoczenia<sup>29</sup>.

Warto zauważyć, że wolność religijna jest wielowarstwowa – jej podmiotami są jednostki i grupy ludzkie. Należy wśród nich wyróżnić każdego konkretnego człowieka, rodzinę i rodziców, Kościoły<sup>30</sup> i inne wspólnoty religijne<sup>31</sup>. Na pierwszym planie podmiotem wolności religijnej jest osoba ludzka, rozumiana jako konkretny człowiek. Sobór Watykański II oświadcza, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej”. Z oczywistych względów Sobór stoi co prawda na stanowisku, że „wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać”<sup>32</sup>. Jednak uznanie wolności religijnej za prawo podmiotowe (prawo osoby ludzkiej) jest wyraźne<sup>33</sup>. Wynika z niej również uprawnienie wymagania od innych podmiotów wolności od przymusu podejmowania lub niepodejmowania aktów natury religijnej. Nie jest to tylko sprawa prywatna obywateli, jak podtrzymują niektóre ustawodawstwa, ale to przede wszystkim prawo publiczne, gdyż dotyczy stosunków prawnych, głównie publicznych pomiędzy osobą ludzką i innymi społecznościami a państwem<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Czynią tak na przykład przedstawiciele niemieckiej doktryny prawa wyznaniowego (zob. E. Schwierskott, *Gwarancja wolności*, art., cyt., s. 66-67).

<sup>29</sup> Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna*, art., cyt., s. 16-17.

<sup>30</sup> Powszechnie uważa się, że „Kościół” jest pojęciem pozostającym w logicznym stosunku podrzędności wobec określenia związków wyznaniowych i oznacza chrześcijański związek wyznaniowy (zob. np. A. Mączyński, *Wolność sumienia i religii w orzecznictwie Polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego”, nr 1, 1999, s. 56 oraz D. Walencik, *Związki wyznaniowe*, [w:] S. Serafin, B. Szmulik (red.), *Leksykon obywatela*, Warszawa 2008, s. 981).

<sup>31</sup> Takie wskazania podmiotu wolności religijnej przyjmowane są zgodnie w doktrynie prawa wyznaniowego, m.in. u Misztala, M. Pietrzaka, J. Krukowskiego (zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, dz., cyt., s. 48 i n., M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, dz., cyt., s. 32 i n., J. Krukowski, *Kościół i państwo*, dz., cyt., s. 92 i n).

<sup>32</sup> DWR 1.

<sup>33</sup> Podobnie kan. 748 KPK

<sup>34</sup> Zob. H. Misztal, *Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, „Kościół i Prawo”, t. 11, 1993, s. 106.

Natomiast nauczanie Kościoła nie wylicza uprawnień jednostki wynikających z wolności religijnej, gdyż chodzi tu o pełne, naturalne i niezbywalne prawo oparte na godności osoby ludzkiej. Sobór Watykański II postuluje określenie uprawnień osoby ludzkiej w dziedzinie religii na zasadzie powinności leżących po stronie władzy publicznej<sup>35</sup>. Przyznanie podmiotowości osobie ludzkiej wynika z posiadania przez nią własnego sumienia i odpowiedzialności za własne czyny. Dotyczy osób bez względu na wiek, wykształcenie i płeć. Przysługuje osobom posiadającym sumienie prawe i błędne<sup>36</sup>.

Sobór Watykański II uznał wolnościowe uprawnienia Kościoła i innych wspólnot wyznaniowych. Dotyczy to głównie możliwości organizowania kultu publicznego, udzielania pomocy ich członkom w praktykowaniu życia religijnego, prawa samodzielnego ustalenia struktury organizacyjnej, określania warunków przyjmowania i usuwania członków, ustalania ich praw i obowiązków, trybu powoływania organów reprezentujących daną społeczność wyznaniową i zarządzających wewnętrznymi sprawami organizacji. W ramach uprawnień organizacyjnych wspólnoty religijne mogą utrzymywać kontakty z analogicznymi wspólnotami za granicą. Prowadzenie działalności kultowej i organizacyjnej uzależnione jest ponadto od posiadania przez organizacje wyznaniowe odpowiedniej bazy materialnej (budynki do celów kultu religijnego, na potrzeby administracji i duchownych, sprzęty niezbędne przy wykonywaniu funkcji religijnych)<sup>37</sup>. W nauce Kościoła zwraca uwagę, że organizacjom wyznaniowym winno przysługiwać prawo do własności majątku ruchomego i nieruchomego niezbędnego do realizacji funkcji religijnych. Nieodzowne jest również wytwarzanie przedmiotów i artykułów służących duchownym i wyznawcom do celów kultowych i praktyk religijnych. Natomiast zabezpieczenie funkcjonowania kultu i utrzymanie duchowieństwa wymaga zagwarantowania prawa do ustalania i pobierania składek od członków oraz przyjmowania ofiar i datków pieniężnych. Stanowisko wyrażone przez Sobór Watykański II znalazło potwierdzenie także w dokumencie Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej z 1980 roku<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, art., cyt., s. 68.

<sup>36</sup> Tamże, s. 64.

<sup>37</sup> Zob. A. Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, t. 10, 2007, s. 333.

<sup>38</sup> Zob. H. Misztal, *Kościelne pojęcie*, art. cyt., s. 113; J. Krukowski, *Kościół i państwo*, dz., cyt., s. 96-98.

Jednocześnie oceniając polskie unormowania konstytucyjne odnoszące się do ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii, warto zwrócić też uwagę na ich zgodność z nauką Kościoła katolickiego. Deklaracja Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae* wymienia dwie podstawowe granice wolności religijnej, tj. dobro wspólne (*bonum commune*) i prawa innych (*iura aliorum*). Społeczeństwu cywilnemu przysługuje bowiem prawo do obrony przeciw nadużyciom, które mogłyby się pojawiać pod pretekstem korzystania z wolności religijnej. Reasumując swoją naukę o wolności religijnej, Sobór potwierdził zasadę, iż wolność tę należy przyznać każdemu człowiekowi w jak największym wymiarze, a ograniczać tylko wtedy i w takim stopniu, w jakim jest to konieczne (DWR 7)<sup>39</sup>.

### Zakończenie

Deklaracja *Dignitatis humanae* to dobry wzorzec kościelnego nauczania soborowego na temat prawa człowieka, rodziny, rodziców, Kościoła i wspólnot politycznych do wolności religijnej. Według Ojców Vaticanum II nie może być mowy o wolności i prawach człowieka, zanim nie przyjmie się za wiarygodną koncepcji sprowadzającej się do tego, że wolność religijna wynika z godności osoby ludzkiej. Ową godność można poznać za pomocą rozumu i objawienia Bożego, a te z kolei umożliwić mają zrozumienie istoty wolności religijnej razem z jej podstawą, podmiotem, przedmiotem i granicami.

Poza tym przedmiotowy dokument miał też za zadanie spełnić konkretne cele polegające na uświadomieniu społeczności ludzkiej wagi wolności religijnej i jej znaczenia w trakcie np. swobodnego praktykowania religijnego. Inna „zasługa” Deklaracji to odejście od koncepcji tolerancji religijnej na rzecz właśnie wolności religijnej. Ponadto jeszcze innym celem, dla którego przygotowano Deklarację, było poszukiwanie odpowiednich „ram prawnych” dla wolności religijnej, tak ażeby władza państwowa miała świadomość funkcjonowania tego terminu w słowniku pojęć prawnych, zwłaszcza wtedy, kiedy stawiane są „państwowe” granice wolności religijnej. Wydaje się więc, że wszystkie założone cele zostały zrealizowane w zupełności, a nawet z naddatkiem.

Jednak mimo wszystko twórcy Deklaracji mogli nie mieć świadomości, że tezy w niej zawarte stanowiąc będą w przyszłości kierunek zmian legislacyjnych uwzględnianych także w prawie

<sup>39</sup> Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, art., cyt., s. 68-70.

międzynarodowym, prawie Unii Europejskiej (np. Konstytucja Unii Europejskiej) czy w normach konstytucyjnych poszczególnych państw. Poza tym warto jeszcze zwrócić uwagę na konsekwencje wykładni Deklaracji mające wymierny wpływ na późniejszą realizację stosunków państwo - wspólnoty religijne, zwłaszcza w zakresie autonomii i niezależności oraz współpracy obydwu podmiotów. Nie bez znaczenia było także i to, że Deklaracja, posłużwszy się terminem „wspólnoty polityczne”, ukształtowała późniejszą podstawę do ułożenia relacji Kościoła z Unią Europejską, a same wspólnoty polityczne niżej uszeregowane niżli państwo uzyskały status podmiotów relacji z Kościołem.

~•~

JERZY NIKOŁAJEW

**Zasada wolności religijnej w deklaracji *Dignitatis humanae*.  
Wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe**

**Streszczenie**

Przedmiotem niniejszego artykułu jest odniesienie do wolności religijnej w ujęciu kościelnej deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Najpierw autor podjął się ogólnej charakterystyki tego soborowego dokumentu, a następnie zajął się analizą podstawowych pojęć tam wykorzystanych. Kolejno odniósł się do godności człowieka jako podstawy jego praw i wolności, wolności religijnej, wolności kultu religijnego, tolerancji religijnej, wolności sumienia i religii oraz wolności wyznania, a także kwestii dotyczących podmiotów wolności religijnej. W konkluzji podkreślono znaczenie koncepcji zawartych w Deklaracji dla późniejszych rozwiązań przyjętych w ustawodawstwach państwowych i prawie międzynarodowym.

**Słowa kluczowe:** prawa człowieka, godność człowieka, wolność religijna, deklaracja *Dignitatis humanae*, prawo międzynarodowe.

JERZY NIKOŁAJEW

**The freedom of religion in the declaration *Dignitatis humanae*  
Selected legal and denominational issues**

**Abstract**

The author of the article discusses the freedom of religion in the light of the declaration *Dignitatis humanae*. He outlines the content of the declaration and describes the main terms used in the text. He

views human dignity as the basis for human rights and personal freedom. He also discusses freedom to practice one's religion, religious tolerance, freedom of conscience and religion and the issues relating to the subjects of the freedom of religion. Finally, the author stresses the impact of the declaration on the local and international law.

**Keywords:** human rights, human dignity, freedom of religion, declaration *Dignitatis humanae*, international law.

## **Działalność misyjna w aspekcie ekoteologii**

Missions and ecotheology

*Marek Adamczyk SVD*

admarek@poczta.onet.pl

Misyjne Seminarium Duchowne w Pieniężnie

Ur. 1970 w Raciborzu; 2000 przyjął sakrament prezbiteratu w Misyjnym Seminarium Duchownym w Pieniężnie; następnie podjął pracę duszpasterską w parafii pw. Królowej Apostołów w Rybniku oraz studia licencjacko-doktoranckie na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie; stopień naukowy doktora teologii uzyskał na podstawie rozprawy napisanej pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Tadeusza Dionizego Łukaszuka OSPPE; 2007-2013 był proboszczem parafii pw. św. Arnolda w Olsztynie; od 2008 wykłada teologię dogmatyczną w MSD w Pieniężnie; obszar zainteresowań badawczych: trynitologia, sakramentologia.

**E**kologia to słowo, które współcześnie jest odmieniane przez wszystkie przypadki, powszechnie używane w różnych okolicznościach i sytuacjach. W istocie bowiem kryzys ekologiczny, jaki dotknął świat, stanowi jeden z najpoważniejszych problemów, z którymi musi zmierzyć się współczesny człowiek. Chodzi o to, jaką ziemię pozostawimy pokoleniom, które po nas przyjdą, w jakim stanie będzie środowisko naturalne, które po nas odziedziczą?

Słowo „ekologia” pochodzi od greckiego *oikos*, czyli „środowisko, dom”. A zatem ekologia podnosi kwestię relacji człowieka do środowiska, które jest jego domem. Ekologia jako dyscyplina naukowa stawia sobie za zadanie badanie oddziaływań między organizmami żywymi oraz między nimi a środowiskiem naturalnym. Jest to nauka o porządku, ale też i nieporządku istniejącym w przyrodzie oraz konsekwencjach, jakie z tego wynikają dla całego środowiska<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> K. Halkowicz, *Chrześcijanizm wobec ekologii*, [w:] K. Halkowicz, J. Lipniak (red.),

Sprawy, o których traktuje ekologia, nigdy nie były obce Kościołowi. *Magisterium Ecclesiae* w wielu wypowiedziach wyrażało troskę o środowisko naturalne. Nie bez znaczenia są również liczne publikacje naukowe podejmujące te zagadnienia od strony teologii. W całym tym spektrum na szczególną uwagę zasługuje wydana w 2015 roku encyklika papieża Franciszka *Laudato si'*<sup>2</sup>, będąca syntetycznym spojrzeniem Stolicy Apostolskiej na sprawy ziemi – naszego wspólnego domu. Ten teologiczny głos różni się od wszystkich innych tym, że spogląda na środowisko naturalne przez pryzmat objawienia. A zatem analizuje środowisko jako dzieło stwórcze Boga i dar dany człowiekowi. Stąd pojawia się pojęcie ekoteologii. Według ks. Romana Rogowskiego oznacza ono „[...] naukę teologiczną o nadprzyrodzonym, Bożym środowisku, w którym człowiek żyje, a którego znakiem, niejako sakramentem, jest jego środowisko naturalne”<sup>3</sup>.

Jeśli zatem ekologia i teologia spotykając się, poszukują teologicznych argumentów tak bardzo koniecznych do ochrony środowiska, to sprawy te wpisują się również w działalność misyjną Kościoła. Misjonarz wyrusza bowiem z Dobrą Nowiną do człowieka jakże często żyjącego w zdewastowanych środowiskach. Dlatego problematyka ta będzie przedłożona w czterech punktach: 1. Misyjna natura Kościoła; 2. Ziemia naszym domem; 3. Ekologiczne wyzwania; 4. Ekoteologia wpisana w działalność misyjną.

## 1. Misyjna natura Kościoła

„Pielgrzymujący Kościół z natury swojej jest misyjny, ponieważ bierze początek z misji Syna i misji Ducha Świętego” (DM, nr 2)<sup>4</sup>. W takich słowach ojcowie Soboru Watykańskiego II postrzegają Kościół wezwany przez Chrystusa, aby siedł na całym świecie i głosił wszystkim ludziom Ewangelię o zbawieniu (por. Mk 16,15). Święty Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice określił to zadanie jako podstawowe i charakterystyczne dla wszystkich epok historii. Swe źródło ma ono w tajemnicy Jezusa Chrystusa, w którym utkwiony jest wzrok

---

*Ekologia ponad granicami. Materiały z II Międzynarodowych Warsztatów Ekologicznych*, Świdnica 2016, s. 26.

<sup>2</sup> Franciszek, *Encyklika Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*, Kraków b.r.w. (dalej: LSi).

<sup>3</sup> R.E. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 113.

<sup>4</sup> Dokumenty Soboru Watykańskiego II wraz z obowiązującymi skrótami [za:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.



człowieka i z którego chrześcijanie czerpią duchową moc oraz siłę (*Redemptor hominis*, nr 13)<sup>5</sup>. To Chrystus jest tym jedynym zbawczym Wydarzeniem i Drogą, na której człowiek poznaje Ojca. Poznając zaś Ojca odkrywa, że w człowieczeństwie Syna istnieje jedyny pomost prowadzący od Boga do człowieka i z powrotem do Boga<sup>6</sup>.

Człowiek jawi się więc jako adresat misyjnej działalności Kościoła. Spośród wszystkich stworzeń tylko on jest otwarty na pytania o swe odwieczne przeznaczenie. W pytaniach tych, które wybrzmiewają w różnych momentach codziennego życia, wyraża się ludzka tęsknota za decydującą odpowiedzią o sens istnienia, dokonywanych wyborów czy heroicznego nieraz cierpienia. Po wtóre, pytania te, jak stwierdził Jan Paweł II,

„[...] świadczą o głębokiej rozumności istnienia ludzkiego, albowiem pobudzają rozum i wolę człowieka do poszukiwania w wolności rozwiązań, które mogłyby nadać życiu pełny sens. I dlatego stanowią one najwyższy wyraz natury człowieka, a co za tym idzie, odpowiedź na nie jest miarą głębi jego zaangażowania we własne istnienie”<sup>7</sup>.

I nie chodzi tu o poszukiwanie jakichś cząstkowych odpowiedzi, stanowiących namiastkę prawdy. Chodzi bardziej o odpowiedź skierowaną ku głębszej prawdzie. Dlatego poszukiwanie to może osiągnąć swój cel jedynie w Absolucie (zob. *Fides et ratio*, nr 33)<sup>8</sup>. Dla chrześcijan jest nim Bóg, który w swym Synu powiedział, iż jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Wszyscy inni mogą tylko szukać po omacku, wskazywać na tę drogę, ale w istocie nigdy nią nie będą. Stanowi ją tylko Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (DH, nr 148)<sup>9</sup>. Od samego początku Kościół żywił mocne przekonanie, że właśnie Chrystus jest jedynym i zasadniczym motywem misyjnego zaangażowania<sup>10</sup>. U podstaw tej działalności leży powszechna wola

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków b.r.w.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 73.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Odpowiedź na ostateczne pytanie*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 10(46), 1983, s. 23-24.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998.

<sup>9</sup> H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann*, Feriburg 2005<sup>40</sup>.

<sup>10</sup> A. Czaja, *Traktat o Kościele*, [w:] E. Adamiak i in. (red.), *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 466.

zbawcza Boga (por. 1Tm 2,4), a ostateczny jej cel polega na uczynieniu ludzi uczestnikami komunii w Bogu (zob. KKK, nr 850)<sup>11</sup>.

Misjonarz posłany, by realizować ewangeliczny nakaz: „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19), staje się uczestnikiem przedziwnego spotkania. Najpierw w przestrzeni wiary spotyka się z misterium Boga. Rozpoznaje Jego głos, wsłuchuje się w Jego słowo, pragnie żyć według niego. Następnie spotyka się ze wspólnotą Kościoła, w której duchowo dojrzewa, by ostatecznie zostać posłany z misją głoszenia Ewangelii. Wreszcie w miejscu swojego przeznaczenia spotyka człowieka, żyjącego nieraz w zupełnie nowym i obcym środowisku, języku, tradycji, szeroko rozumianej kulturze<sup>12</sup>. Dlatego, spoglądając na te wzajemnie przenikające się płaszczyzny, należy raz jeszcze podkreślić znaczenie wiary. Tylko bowiem w tej wierze misyjne posłannictwo znajduje swoje zrozumienie, oparcie, najgłębsze uzasadnienie i sens (por. RMs, nr 4)<sup>13</sup>.

Święty Paweł podkreślił, że to właśnie „miłość Chrystusa przynagła nas” (2Kor 5,14), by głosić Zbawiciela ukrzyżowanego, który dla każdego człowieka jest „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1Kor 1,24). Apostoł Narodów z przekonaniem dopowiada: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1Kor 9,16). Przesłanie Dobrej Nowiny jest bowiem koniecznym fundamentem do budowania prawdziwego, opartego na chrześcijańskich wartościach, życia na ziemi. Bez tego fundamentu wszystko to, co człowiek tworzy, okazuje się kruche, nietrwałe i prowadzące do ruiny osobistej, społecznej oraz ekologicznej.

Działalność ewangelizacyjną Kościoła papież Paweł VI określił jako „zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego” (*Evangelii nuntiandi*, nr 18)<sup>14</sup>. Ta papieska nauka stanowi kontynuację myśli Soboru Watykańskiego II, który w dekreście misyjnym *Ad gentes* wskazał, że misje to:

„[...] szczególne inicjatywy, poprzez które posłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, wykonują zadania głoszenia Ewangelii i wszczepiania samego Kościoła w te narody lub grupy, które jeszcze nie wierzą w Chrystusa” (DM, nr 6).

<sup>11</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

<sup>12</sup> Por. E. Włodarczyk, *Kultura*, [w:] J. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, Warszawa 2003, s. 952.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków b.r.w. (dalej: RMs).

<sup>14</sup> Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Warszawa 1986.

Powyższe wypowiedzi doprecyzował Jan Paweł II zauważając, że ewangelizacja jest pojęciem znacznie szerszym od misji, ponieważ nie ogranicza się tylko do głoszenia Słowa Bożego. W ewangelizacji papież dostrzegał powszechną misję Kościoła, obejmującą różne dziedziny i zadania mające na celu realizację odwiecznego, zbawczego planu Boga. W ramach tej jednej misji sytuował więc specyficzną misję *ad gentes*, działalność duszpasterską oraz tzw. reewangelizację. Jednak – jak podkreślił papież – wyłącznie misja *ad gentes* ma wymiar szczególny, gdyż odnosi się do działalności prowadzonej tam, gdzie Chrystus jest nieznanym, gdzie brak jest wspólnot na tyle dojrzałych, aby z powodzeniem wcielać Ewangelię we własne środowisko i by głosić ją także innym ludziom (zob. RMs, nr 33-34).

Misyjność stanowi zatem wzór wszelkiej działalności Kościoła<sup>15</sup>. Ponadto świadectwo wiary misjonarza oraz jego miłość do Chrystusa stają się rzeczywistym obrazem wiary i miłości całego Kościoła. Tylko takie świadectwo jest najbardziej przemawiającą formą dialogu ze współczesnym człowiekiem. Pełna cierpliwości, zrozumienia i szacunku postawa wobec świata, często przepełnionego pluralizmem ideologiczno-światopoglądowym oraz religijnym, sytuuje misjonarza i samo chrześcijaństwo w swoistej „globalnej diasporze”, w której należy uwzględniać różne, nieraz wykluczające się ambicje, także o charakterze religijnym<sup>16</sup>.

Nie bez znaczenia są również wyzwania ekologiczne, wymagające od misjonarza, by w głoszonym kerygmacie szczególnie podkreślał wielkość i świętość dzieła stworzenia. Ziemia jest przecież Bożym darem dla człowieka, by czynił ją sobie poddaną (por. Rdz 1,28-31). Stanowi jedyne środowisko do realizacji wszystkich doczesnych ludzkich zdolności, planów i zamierzeń<sup>17</sup>. A co najważniejsze, w całym pięknie natury jest ona również miejscem, którego obserwacja może doprowadzić człowieka do poznania oraz wiary w Boga – Stwórcę wszechrzeczy (por. Mdr 13,1).

<sup>15</sup> Franciszek, *Aż po najdalsze krańce ziemi*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 7(353), 2013, s. 14.

<sup>16</sup> Zob. J. Górski, S. Janeczek, *Inkulturacyja. 2. W teologii*, [w:] S. Wielgus i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 235.

<sup>17</sup> Zob. Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 50-51.

## 2. Ziemia naszym domem

Kerygmat to w wielkim skrócie głoszenie podstawowych prawd Ewangelii<sup>18</sup>. Już na kartach Nowego Testamentu Apostołowie postrzegają siebie w roli heroldów, czyli głosicieli Słowa. Poprzez proklamowanie Ewangelii gromadzili nowych wyznawców wiary chrześcijańskiej, nauczali ich i wyjaśniali im Słowo życia, które było w Ojcu, a ludziom zostało objawione (por. 1J 1,1-3). Objawienie to mówi, że czas zbawienia osiągnął pełnię w zbawczym Wydarzeniu Jezusa Chrystusa (por. Hbr 1,1-2). Mocą swego zmartwychwstania, a później wniebowstąpienia Jezus zasiada po prawicy Ojca jako Głowa nowego Izraela, czyli Kościoła. Duch Święty, działający w Kościele, jest znakiem aktualnej mocy i chwały Chrystusa (por. Dz 2,33). Dzieło to zostanie ostatecznie dopełnione w powtórnym, chwalebnyim przyjsciu Pana na koncu czasow (por. Dz 2,26-28). Jak mozna zauwazyć, ten schemat wyznania wiary, stanowiący fundament (jeszcze nie dogmatycznie sprecyzowanego) kerygmatu Kościoła pierwszych wieków, posiada wyraźnie trynitarny charakter. Zbawienie stanowi dzieło Ojca, realizuje się przez Chrystusa i konkretyzuje w Osobie Ducha Świętego, „który jest nie tylko wewnątrz-boską więzią Ojca i Syna, lecz także «Darem» i «uświęcającą Mocą» w całej historii zbawienia”<sup>19</sup>.

Trzeba raz jeszcze podkreślić, że historia zbawienia ma swe źródło w odwiecznej dobroci i wszechmocy Trójjedynego Boga, a pierwszy jej przejaw stanowi dzieło stworzenia. Sobór Watykański I w konstytucji *De Fide* podkreślił, że dzieło stworzenia nie służy powiększeniu lub zdobyciu większego szczęścia Boga, ale objawia Jego doskonałość „przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupełnie wolną decyzją” (BF V19)<sup>20</sup>. Odtąd tajemnica wspólnoty Trójjedynego została otwarta w kierunku nowej perspektywy – misji, czyli posłania, którego punkt kulminacyjny nastąpił w posłaniu – wcieleniu Odwiecznego Słowa. Dlatego od momentu tej wolnej decyzji stwórczej sam Bóg definiuje się jako „Bóg człowieka, jako Bóg świata, w którego najgłębsze otchłanie wchodzi i je współcierpiąc ujmuje”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Zob. B. Brzuszek, *Kerygmat*. 3. *W teologii dogmatycznej*, [w:] A. Szostek i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1363.

<sup>19</sup> Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, *Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie* (Ap 22,1), tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 31.

<sup>20</sup> S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998.

<sup>21</sup> G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 356.

Zasadne stają się więc pytania: czym jest w istocie dzieło stwórcze Boga?, czym jest ziemia i wszechświat dla człowieka – „korony” całego stworzenia? Poszukując na nie odpowiedzi, musimy wpieryw przypomnieć, kim jest człowiek, któremu została powierzona ziemia. W opracowanym w 1962 roku przez J. Ratzingera i K. Rahnera szkicu nowego schematu o objawieniu teologowie ci podkreślili, że od samych początków rodzaju ludzkiego człowiek został uczyniony na obraz Boga oraz na Niego ukierunkowany; stworzony został po to, aby – słuchając głosu Bożego i przyjmując Jego miłość – jednoczył się z Nim. Oznacza to, że człowiek w ciągu swego życia winien upodabniać się do Boga i stawać się uczestnikiem Jego darmowej miłości<sup>22</sup>. W tej perspektywie zrozumiałe są słowa Jana Pawła II:

„Stworzyć – to znaczy powołać z nicości do istnienia; a zatem stworzyć to tyle, co obdarować istnieniem. Świat widzialny zostaje stworzony dla człowieka: człowiek zostaje więc obdarowany światem” (*Dominum et Vivificantem*, nr 34)<sup>23</sup>.

Rajski ogród, malowniczo przedstawiony w Księdze Rodzaju, stanowi doskonały obraz świata, jaki został dany człowiekowi. Potem dopiero, wskutek grzechu nieposłuszeństwa, człowiek zaczyna go postrzegać jako nieprzyjazne miejsce ciężkiej pracy, a z czasem rozpocznie długi proces jego destrukcyjnej eksploatacji. Tymczasem rajski ogród jest ukazany przez autora natchnionego jako prawdziwa ziemia obiecana zarówno w wymiarze historycznym, jak i eschatologicznym. Ów Boży dar był szczęśliwą ziemią dla rodzaju ludzkiego, stanowił jego rzeczywisty „dom”, miejsc radości, dobrobytu, pokoju, przyjaźni, doskonałej harmonii<sup>24</sup>. Wszystkie stworzenia, które zostały dane człowiekowi i umieszczone w tym ogrodzie, miały mu służyć, ale też domagały się właściwego traktowania. Czerpanie z wszystkich owoców ziemi oznaczało wprawdzie naruszanie spokoju i odbieranie życia roślinom i zwierzętom, jednak dla człowieka stanowiło to warunek egzystencji<sup>25</sup>.

A zatem ziemia stanowi miejsce samorealizacji człowieka. Nie jest ona czymś obcym, wroga mu, ale przeciwnie – jest jego przyjacielem, prawdziwym domem. Zgodnie z biblijnym opisem stworzenia

<sup>22</sup> Zob. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja*, tłum. W. Szymona, cz. 1, Lublin 2016, s. 164-165.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., t. 1.

<sup>24</sup> Zob. Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 74.

<sup>25</sup> Zob. V.W. Tuner, *Symbols in African ritual*, „Science”, vol. 179, 1973, s. 1104.

osoba ludzka została wzięta przez Boga z ziemi, co jednak nie oznacza, że jest jej równa. Dzięki ożywiającemu tchnieniu Stwórcy przetrwała ją i jawi się jako radykalnie od niej inna<sup>26</sup>. Człowiek na zawsze pozostanie związany z ziemią przez nałożone na niego różnorakie obowiązki, w tym obowiązek pracy, ale tylko w ten sposób przyniesie mu ona spodziewane i potrzebne do życia dobra. Zatem praca od samego początku stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi<sup>27</sup>.

Warto jeszcze przypomnieć, że ziemia to nie tylko miejsce, z którym człowiek jest związany różnymi zadaniami, ale to także środowisko realizacji jego powołania do życia we wspólnocie. W zamyśle Stwórcy obdarowany płodnością człowiek ma się rozmnażać, kształtować wspólnoty rodzinne, plemienne, rodowe, a potem narodowe i państwowe. Bóg stworzył bowiem na swój obraz nie tylko pojedynczego człowieka, lecz także parę ludzką, kobietę i mężczyznę oraz wspólnotę<sup>28</sup>. Dlatego porządek społeczno-kulturalny traci swój przypadkowy charakter, przybierając postać porządku chcianego przez Boga, któremu człowiek winien posłuszeństwo i szacunek w postawie służby<sup>29</sup>.

A zatem odpowiedzialność za ziemię, dom wszystkich stworzeń, spoczywa przede wszystkim na człowieku. To on jest uczestnikiem przymierza, jakie Bóg zawarł z wszelkim stworzeniem<sup>30</sup>. Niestety, po grzechu pierworodnym okazało się, że ziemia z całym jej środowiskiem stały się miejscem, w którym odwieczne prawa natury zostały zdeptane przez człowieka. Obecnie, tak długo spychana na boczny tor kwestia ochrony ziemi i środowiska naturalnego, osiągnęła swój szczyt. Ludzkość stoi wobec wielu zupełnie nowych wyzwań domagających się nie tylko wnikliwej analizy, ale także szybkich i konstruktywnych rozwiązań, by rozpocząć przywracanie utraconego blasku stwórczemu dziełu Boga.

<sup>26</sup> Zob. Z.J. Kijas, *Początki świata...*, dz. cyt.

<sup>27</sup> Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 4, [w:] *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., t. 1 (dalej: LE).

<sup>28</sup> Zob. G. Gironés Guillem, *Del Padre eterno a la madre temporal*, „*Anales Valencinos*”, 49, 1999, s. 2.

<sup>29</sup> Zob. N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia, od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1985, s. 12.

<sup>30</sup> Por. Z. Marek, *Panowanie i miłość. Kluczowe pojęcia edukacji ekologicznej*, [w:] A. Dyduch-Falniowska i in. (red.), *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja ochrony przyrody. Podręcznik dla studentów*, Kraków 2002, s. 164.

### 3. Ekologiczne wyzwania

Stan pierwotnego szczęścia został zakłócony z chwilą, gdy grzech wszedł na świat, a wraz z nim śmierć (Rz 5,12). Od tej chwili dostęp do rajy został przed człowiekiem zamknięty, ponieważ

„[...] po zakosztowaniu poznania dobra i zła człowiek skosztował również z drzewa życia; zło stałoby się wieczne; śmierć jest więc jednocześnie skutkiem upadku i lekarstwem na zło”<sup>31</sup>.

Grzech pierworodny zapoczątkował zupełnie nową jakość w relacji człowieka do otaczającego go świata. Od tej chwili człowiek nie będzie się już zbliżał do niego tak, jak czynił to dawniej. Odtąd będzie raczej na niego „napadał”, będzie spotykał się z nim, by ranić i niszczyć<sup>32</sup>.

Czas, jaki upłynął od wydarzenia opisanego w pierwszej księdze Biblii, może zaświadczyć o postawie człowieka pełnej agresji i dominacji. Widać to zwłaszcza na przestrzeni minionych dekad, kiedy to doprowadzono do jakże wielkich i często dramatycznych przeobrażeń w świecie przyrody. Ks. Czesław Bartnik napisze:

„Dziś *Ogrodem Eden* okazuje się już cały glob ziemski, wraz z oceanami i obydwooma biegunami, a nawet najbliższy kosmos. *Drzewem Życia*, dającym swoje owoce, staje się cały świat. Miejsce pierwotnego kija i kamienia w ręku jednostek zajmuje dziś ogólnoludzkie *ramię techniczne*, jawiące się jako przedłużenie ludzkiego organizmu i natury. W efekcie rozwija się ogromna *maszynosfera*, jako proteza i przedłużenie organów działających: nowe źródła energii, komputery, maszyny samosterujące, samoregenerujące, *myślące*. Świat techniczny pokrywa dziś cały glob ziemski, np. kanały samolotowe. Gdzie nie ma ulepszeń technicznych, tam powstają niszczące śmietniska”<sup>33</sup>.

Owe niszczące śmietniska, zdewastowane lasy, zatruta woda i powietrze, nieodwracalne czasem zmiany w ekosystemach oraz stratosferze to tylko ogólna skala zniszczeń, z jakimi przyszło nam się obecnie zmierzyć. W podejmowanych działaniach na rzecz ochrony środowiska naturalnego nie wolno zapomnieć, że ono zawsze znaj-

<sup>31</sup> *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, oprac. przez zespół wiernych prawosławnych, tłum. zbiorowe, Kraków 2001, s. 30.

<sup>32</sup> Z.J. Kijas, *Początki świata...*, dz. cyt., s. 241.

<sup>33</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 410.

duje się w relacji do człowieka<sup>34</sup>. Papież Franciszek napisze wprost: „Ta siostra protestuje z powodu zła, jakie jej wyrządzamy, nieodpowiedzialnym wykorzystywaniem i rabunkową eksploatacją” (LSi, nr 2). W dalszej części tego dokumentu Ojciec Święty wymienia siedem grup, w których szereguje najważniejsze problemy związane z zanieczyszczeniem środowiska<sup>35</sup>. W niniejszym przedłożeniu zwrócimy uwagę na trzy „miejsca” i wynikające z nich ekologiczne zadania w dziedzinie ochrony całej biosfery. Do niej bowiem – jako warstwy „żywej materii” okrywającej „martwe części” naszej planety – zaliczamy atmosferę, czyli powietrze, ziemię oraz zasoby wodne<sup>36</sup>.

**1. Powietrze.** Najgroźniejszymi czynnikami zanieczyszczającymi powietrze są: niebezpieczny wzrost poziomu tlenu i dwutlenku węgla, tlenu siarki, azotu oraz freonów, a także przedostawania się do atmosfery szeregu nowych substancji toksycznych<sup>37</sup>. Jest to jedna z głównych przyczyn powstania i ciągłego powiększania się tzw. dziury ozonowej, kwaśnych deszczy, smogu, efektu cieplarnianego. Należy podkreślić, że problem ozonu nie jest, jak się powszechnie sądzi, związany tylko z krajami wysoko uprzemysłowionymi. Widoczny jest on także w krajach rozwijających się, takich jak chociażby Brazylia, gdzie dochodzi do uwalniania prekursorów ozonu wskutek spalania różnego rodzaju biomasy oraz wysokiej emisji spalin<sup>38</sup>.

Swój destrukcyjny wpływ na jakość powietrza mają również tzw. aerozole. Są to małe cząstki występujące w atmosferze pod nazwą pyłu zawieszonego, który znacznie przyczynia się do wzrostu współczynnika umieralności wśród ludzi. Wiele zanieczyszczeń jest też emitowanych wprost do atmosfery w postaci gazów, które są skutkiem ubocznym przemysłu lub środków transportu<sup>39</sup>. Według obliczeń wzrost emisji spalin węglowych między 2030 a 2050 rokiem może być przyczyną niebezpiecznego podwyższenia temperatury na ziemi

<sup>34</sup> Zob. F. Beutter, *Umwelt*, [w:] B. Stoeckle (red.) *Wörterbuch der ökologischen Ethik. Die Verantwortung des Christen für den Bestand der Schöpfung*, Freiburg 1986, s. 135.

<sup>35</sup> Są to: 1. Zanieczyszczenie i globalne ocieplenie; 2. Kwestia wody; 3. Zatrącenie różnorodności biologicznej; 4. Pogorszenie jakości życia i upadek społeczny; 5. Globalna niesprawiedliwość; 6. Słabość reakcji; 7. Zróżnicowane opinie (por. LSi, nr 20-61).

<sup>36</sup> Zob. P. Duvigneaud, *Biosfera jako środowisko człowieka*, tłum. Z. Wójcik i in., Warszawa 1975, s. 119.

<sup>37</sup> Zob. M. Lucas, *Atlas ekologii*, tłum. J. Narczyński, Warszawa 1991, s. 82.

<sup>38</sup> *Z każdym oddechem. Poprawa jakości powietrza w Europie*, „Sygnały”, 2013 (publikacja Europejskiej Agencji Środowiska), s. 32.

<sup>39</sup> Tamże.



od 1,5 do 4,5 stopni Celsjusza<sup>40</sup>. Takie zmiany mogą mieć katastrofalny wpływ nie tylko na egzystencję człowieka, ale również na całe środowisko naturalne naszej planety.

**2. Gleba.** Zanieczyszczenia gruntów w największej mierze są skutkiem emisji pyłów z zakładów przemysłowych, stałych i ciekłych odpadów komunalnych i przemysłowych oraz substancji stosowanych w rolnictwie (zwłaszcza nawozów sztucznych, a także środków ochrony roślin). Widoczne ślady pozostawia często rabunkowa eksploatacja bogactw naturalnych, prowadzona przez firmy państwowe i prywatne na niemal wszystkich kontynentach. Szkody, powstające w wyniku tych działań, prowadzą do degradacji gleby i szaty roślinnej. Negatywny skutek spowodował także intensywny rozwój przemysłu i urbanizacja, zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku. Tereny cenne przyrodniczo i rolniczo zostały przeznaczone pod budowę miast. W wyniku tego degradacja środowiska naturalnego wyraźnie zmieniła swój zakres z lokalnego na globalny<sup>41</sup>. Nie bez znaczenia są również wszelkie skażenia związane z odpadami pochodzenia poprodukcyjnego i konsumpcyjnego. Papież Franciszek wyraził przekonanie, że ziemia stała się jednym wielkim składem nieczystości (LSi, nr 21). To one właśnie, jako „produkty niepożądane”, są bezmyślnie wyrzucane w miejscach pracy i codziennego życia bądź też składowane bezpośrednio w środowisku naturalnym, tworząc nieraz wprost gigantyczne śmietniska<sup>42</sup>. Warto wspomnieć, że każdego roku do samych tylko mórz i oceanów trafia około 10 mln ton śmieci<sup>43</sup>. Z kolei ogólna produkcja tworzyw sztucznych wynosi w przybliżeniu 280 mln ton rocznie, z czego blisko jedną trzecią stanowią opakowania jednorazowe wyrzucane w ciągu roku od ich wytworzenia. Tworzywa te, w przeciwieństwie do materiałów naturalnych, „nigdy nie znikają”, bo może upłynąć nawet 500 lat, zanim plastikowe naczynie lub butelka rozłożą się na mikrodrobiny<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Zob. B. Jurczyk, *Ekologia. Człowiek. Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*, Opole 2001, s. 60.

<sup>41</sup> Tamże, s. 64-65.

<sup>42</sup> Zob. K. Valaskakis i in. (red.), *Propozycje dla przyszłości. Społeczeństwa konserwacyjne*, Warszawa 1988, s. 53-54.

<sup>43</sup> *Globalizacja, środowisko i ty*, „Sygnały”, 2011 (publikacja Europejskiej Agencji Środowiska), s. 30. Opublikowane dane wskazują, że w 1995 roku każdy obywatel w samej tylko Europie wytworzył średnio 460 kg odpadów komunalnych. W 2004 roku liczba ta wzrosła do 520 kg na osobę. Przewiduje się, że do 2020 roku wyniesie ona 680 kg. Jest to wzrost rzędu 50% w ciągu 25 lat. Dane [za:] *Lepsza gospodarka odpadami komunalnymi zmniejszy emisję gazów cieplarnianych*, „Briefing”, nr 1, 2008 (publikacja Europejskiej Agencji Środowiska), s. 1.

<sup>44</sup> *Globalizacja, środowisko...*, art. cyt.

**3. Woda.** O zanieczyszczeniu wody mówimy wówczas, gdy w jej składzie występują w zwiększonej ilości substancje chemiczne, bakterie i mikroorganizmy, które nie są jej naturalnymi składnikami. Główną przyczyną degradacji wód są ścieki przemysłowe i komunalne, a niemal wszystkie związki zanieczyszczające wodę stanowią rezultat przemysłowej, rolniczej oraz domowej działalności człowieka<sup>45</sup>. Są one określane jako tzw. zanieczyszczenia punktowe, które obejmują wody zużywane w zakładach produkcyjnych oraz usługowych i charakteryzują się wysokim stężeniem, jak też zorganizowanym sposobem ich odprowadzania. Śmiertelne wprost zagrożenie dla wód gruntowych stanowią zanieczyszczenia pochodzące z przemysłu i terenów rolniczych, gdzie bez ograniczeń stosuje się nawozy sztuczne, pestycydy oraz herbicydy. Z kolei dla wód lądowych największym niebezpieczeństwem są związki pochodzące z odpadów domowych, odchodów oraz ścieków przemysłowych. Niezwykle groźne są tu środki chemiczne występujące w postaci syntetycznych detergentów, które nie ulegają biologicznemu rozkładowi<sup>46</sup>. Do tego wszystkiego należy jeszcze dodać prowadzoną na szeroką skalę eksploatację złóż naturalnych znajdujących się pod powierzchniami oceanów oraz nadmierne wyławianie ryb i innych owoców morza.

Skutki zanieczyszczenia zasobów wody obrazowo przedstawiają biskupi Quebecu:

„Każdego roku widzimy wielkie ilości jezior, rzek i strumieni, które stają się brudne i porośnięte glonami i innymi rodzajami traw. Zmniejsza się w nich ilość ryb. W upalne dni niektóre rzeki wydzielają zapachy tak nieprzyjemne, że trzeba zrezygnować z wypoczynku nad nimi. Całe miejscowości są coraz częściej zmuszone do przegotowywania wody na skutek odprowadzania do ich rzek pewnych produktów przemysłu rolniczego, przetwórczego i chemicznego. W niektórych rybach znajduje się tak wielka zawartość rtęci, że radzi się ograniczanie ich konsumpcji. Te fakty – relatywnie – pozwalają nam odczuć, że sytuacja sięga rozmiarów kryzysu”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Zob. R. Dubos, *Człowiek. Środowisko. Adaptacja*, tłum. S. Bogusławski, A. Czerwiński, Warszawa 1970, s. 215.

<sup>46</sup> *Globalizacja, środowisko...*, art. cyt. Philippe Saint Marc podaje, że ołów i rtęć wpuszczana każdego roku do oceanów przenika do wszystkich ogniw łańcucha pokarmowego – od planktonu, przez ryby i skorupiaki aż do człowieka. Zob. tenże, *Przyroda dla człowieka*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1979, s. 158.

<sup>47</sup> B. Jurczyk, *Ekologia...*, dz. cyt., s. 56-57.

#### 4. Ekoteologia wpisana w działalność misyjną

Materiał, jaki został zaprezentowany w poprzednim punkcie, ogólnie opisuje zagrożenia dla środowiska naturalnego. Tę rzeczywistość mogą zmienić tylko konkretne działania, które w naturalny sposób wpisują się również w misyjną działalność Kościoła. Ziemia bowiem, tak bardzo zaniedbana i zdewastowana, „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (LSi, nr 2). Tymczasem to ona właśnie jest podstawowym warsztatem, który człowiek winien przekształcać przez swoją pracę i dostosowywać do swoich potrzeb (por. LE, nr 9). Dlatego wyzwania ekologiczne wpisują się w ludzkie powołanie. Mają one wymiar kosmiczny, społeczny, historyczny i teologiczny oraz dotyczą zarówno ogółu ludzkości, jak też każdego bez wyjątku człowieka<sup>48</sup>.

Istotne znaczenie ma teologiczny aspekt tych przeobrażeń, ponieważ to właśnie ekoteologia kładzie akcent na wartości duchowe i transcendentne. Podkreśla ona również realny wpływ chrześcijańskiej wiary i religijności na działania zmierzające do ochrony środowiska naturalnego<sup>49</sup>. Misjonarz nie może zapomnieć, że troska o wszechstronny rozwój człowieka to także troska o środowisko, w jakim on żyje. Zatem niszczenie tego środowiska mieści się w granicach przykazania: „Nie zabijaj!” (Wj 20,13)<sup>50</sup>. Dlatego tematem niejednej katechezy powinna być prezentacja ziemi jako domu, dobra wspólnego i daru od Boga – Stwórcy. Nazywanie jej naszą matką jest słuszne, gdyż rzeczywiście została ona dana człowiekowi i wydała stosowne produkty do podtrzymania życia ludzi, jak również innych stworzeń<sup>51</sup>. Ta harmonijna relacja Bóg – człowiek – ziemia ustanawia porządek zgodny z Bożym zamysłem. Stwórca jest jedynym Panem wszechświata. Jego dar, jakim jest ziemia i wszelkie stworzenie, ma pomóc człowiekowi w zrozumieniu Jego dobroci oraz otworzyć na Stwórcę ludzkie serca w postawie wdzięczności i chwały<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 85-89.

<sup>49</sup> Zob. K. Halkowicz, *Wychowanie do ekoteologii*, [w:] J.M. Lipniak (red.), *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, Wrocław 2016, s. 189.

<sup>50</sup> Zob. L. Utrata, *Kościół a ekologia – zwierzęta... i kilka refleksji*, [w:] K. Halkowicz, J. Lipniak (red.), *Ekologia ponad granicami...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>51</sup> Zob. A. Proniewski, *Teologia ekologii*, [w:] J.M. Lipniak (red.), *Ekologia wyzwaniem...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>52</sup> Zob. P. Kiejkowski, *„Nie jesteśmy Bogiem. Ziemia istniała wcześniej niż my i została nam dana”...*, [w:] tamże, s. 29.

Powyższe zagadnienia, umiejętnie rozwinięte w ramach misyjnej katechety, są potrzebne współczesnemu człowiekowi. Okazuje się bowiem, że to właśnie kryzys religijny jest źródłem współczesnego kryzysu moralnego, ludzkiego zagubienia oraz utraty poczucia sensu życia. Z kolei tłem tego wszystkiego jest kryzys ekologiczny<sup>53</sup>. Ten ostatni stanowi w pewnym sensie smutne świadectwo głębokiej, wewnętrznej dysharmonii człowieka egzystującego w zdegradowanym środowisku. Sytuacja ta często prowadzi do zagubienia i oddzielenia osoby ludzkiej od Boga. Tymczasem już papież Jan XXIII stwierdził:

„Człowiek odłączony od Boga staje się straszny dla siebie i dla drugich. Wszelkie bowiem współzycie między ludźmi wymaga koniecznie, by człowiek miał świadomy i właściwy stosunek do Boga, źródła wszelkiej prawdy, sprawiedliwości i miłości” (*Mater et magistra*, nr 215)<sup>54</sup>.

Misjonarz uwrażliwiony na sprawy ekoteologii z ostrożnością będzie też podchodził do współczesnych, neopogańskich tendencji ubóstwiania ziemi i sił przyrody. Są one obecne zwłaszcza w filozoficznych systemach New Age o zabarwieniu ekologicznym, gdzie szerzy się kult bogini Matki-Ziemi, Gai, czy też innych elementów natury. Nie ma tam miejsca dla osobowego Boga, lecz istnieją tylko nieokreślone, bezosobowe energie, które tkwią w świecie i tworzą z nim „jedność kosmiczną”. Ten „bóg” pojmowany bywa nieraz jako „dusza świata” bądź „suma świadomości istniejących we wszechświecie”. W konsekwencji nie tylko wszystko, co nas otacza, ale także my sami jesteśmy elementami tworzącymi jednego boga<sup>55</sup>. Spotykając się z tymi społeczno-kulturowymi nurtami należy pamiętać, że występowały już one w historii w ramach koncepcji panteistycznych, wiążących ludzi z nieokreśloną całością<sup>56</sup>. Współcześnie zaś chcą się przeobrazić w „uniwersalną religię”, obejmującą swym zasięgiem ludzi wszystkich kontynentów.

Tymczasem Kościół w głoszonym przez wieki kerygmacie również proponuje postawę szacunku dla ziemi, ale rozumianej jako dar Stwórcy. To On wpisał w ludzkie serca przykazanie miłości, stanowiące fundament każdego, w tym także ekologicznego spojrzenia na

<sup>53</sup> Zob. Z. Świeczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 25.

<sup>54</sup> Jan XXIII, *Encyklika Mater et magistra*, Kraków 1969.

<sup>55</sup> P. Liszka, *Historyczna ciągłość pomiędzy New Age a starożytną gnozą*, „Studia Paradyjskie”, nr 4, 1994, s. 67; H. Bürkle, *Będziecie jako bogowie – koncepcja zbawienia w New Age*, [w:] I. Dec (red.), *Gdzie szukać zbawienia?*, Wrocław 1994, s. 62.

<sup>56</sup> Zob. Cz.S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Lublin 1998, s. 9.

środowisko naturalne. Bóg i człowiek to dwa wektory, będące najgłębszym uzasadnieniem dla wszelkich podejmowanych działań. Skoro zaś w ekoteologii spotyka się środowisko naturalne z nadprzyrodzonym – Bożym środowiskiem, to kondycja środowiska naturalnego staje się częścią składową odniesienia człowieka do Boga. Ma ona także swe głębokie umocowanie personalistyczne, zgodnie z którym troska o środowisko naturalne stanowi dla chrześcijańskiej etyki podstawowe zobowiązanie wobec godności człowieka oraz jego prawa do życia i harmonijnego rozwoju<sup>57</sup>.

Takie szerokie, ekoteologiczne spojrzenie na problemy środowiska naturalnego – oprócz katechezy – winno znaleźć odzwierciedlenie także w innych działaniach na niwie misyjnej Kościoła. Niewątpliwie jedno z nich to podkreślanie wartości ludzkiej pracy i prawa do niej oraz ochrona tych miejsc, w których człowiek się rozwija, czyniąc sobie ziemię poddaną (por. LSi, nr 124). Podobnie jest z szeroko rozumianą kulturą, której nie mogą zastąpić zdobycze współczesnej cywilizacji. Rdzennych mieszkańców – z ich historią, tradycjami religijnymi, zwyczajami oraz dorobkiem kulturowym – trzeba traktować z należnym szacunkiem. Nie wolno zapominać, że to oni są gospodarzami ziemi, na której żyją, i że jest ona nieraz jedynym środowiskiem, gdzie mogą zachować swoją tożsamość oraz przekazywać z pokolenia na pokolenie odziedziczone wartości (por. LSi, nr 146).

W przestrzeni misyjnego oddziaływania również ekologia życia codziennego stawia istotnie wymagania. U ich podstaw leży troska o to, co nas otacza. Nie powinno więc być nawet milczącego przyzwolenia dla nieporządku, chaosu, czy też miejsc zaśmieconych i skażonych. Wprost przeciwnie, sytuacje takie winny mobilizować do odważnie podejmowanych wysiłków, aby środowisko życia ludzi, ich pracy i nauki systematycznie doprowadzać do ekologicznej harmonii. Papież Franciszek podkreślił, że nieraz trzeba odrobinę chęci i osobistego zaangażowania oraz szerokiego spojrzenia, aby na powrót miejsca te odzyskały swój ład i piękno (por. LSi, nr 148).

Wśród wielu zadań, przed jakimi współcześnie staje misjonarz, szczególne miejsce zajmuje wrażliwość na ludzką biedę oraz ludzi chorych i zepchniętych na margines<sup>58</sup>. I choć kwestie te zawsze znajdowały się w centrum misyjnej działalności Kościoła, to jednak obecnie szczególnie pilnym wezwaniem jest, by w różnych okolicznościach

<sup>57</sup> Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 362.

<sup>58</sup> Zob. A. Spodaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013, s. 45.

upominać się o prawa i godziwy byt ludzi biednych, a także dokładać wszelkich starań w celu zaspokojenia ich podstawowych potrzeb. Każdemu człowiekowi przysługuje bowiem godność dziecka Bożego oraz prawo do życia i rozwoju w uporządkowanym środowisku naturalnym. To ono stanowi prawdziwą „ekologię człowieka”, gdyż również „człowiek ma swoją naturę, którą winien szanować, i którą nie może manipulować według swego uznania”<sup>59</sup>.

Opisane wyżej wskazania z pewnością nie są wszystkimi, jakie rysują się przed misjonarzem w ramach ekologii integralnej. W każdym kraju i na każdym kontynencie będą one zbliżone do siebie, ale czasem będą różne. Jeśli jednak odczytamy je w świetle objawienia, to wówczas nabierają one szczególnego znaczenia. Okazuje się bowiem, że w realizacji tych celów nie jesteśmy sami, lecz otacza nas Boża łaska i pomoc.

### Zakończenie

Kwestie, jakie zostały omówione w niniejszym artykule, są bliskie każdemu człowiekowi XXI wieku. Wszyscy bowiem doświadczamy negatywnych skutków przeobrażeń, które już się dokonały i ciągle dokonują w świecie przyrody. Prawdą jest, że wiele z nich to efekt naturalnych i cyklicznie powtarzających się zmian na ziemi. Jednak większość to efekt ludzkiego działania. Jakość powietrza, ziemi oraz wody ma ogromny wpływ nie tylko na życie człowieka, ale też wszystkich bez wyjątku stworzeń. Gwałtowne kurczenie się powierzchni lodowców i kompleksów leśnych, wzrost temperatury mórz i oceanów oraz zanieczyszczenia i zaśmiecienia naszej planety osiągnęły punkt kulminacyjny.

Wydaje się, że na różnych poziomach – począwszy od polityki, przez gospodarkę aż po życie społeczne – pojawia się głęboka refleksja nad powagą tych zagrożeń. Podejmowane są ekologiczne projekty i różnorodne działania zmierzające do odwrócenia tych niebezpiecznych tendencji.

Kościół aktywnie włącza się w te procesy. Dokłada wszelkich starań, by je zintensyfikować. Podkreśla także ich nieodzowność z teologicznego punktu widzenia, w którym ziemia, człowiek oraz wszelkie stworzenie są dziełem Boga.

Ekoteologia z powodzeniem znajduje miejsce w działalności misyjnej Kościoła, gdyż urzeczywistnia przekazywany przez misjonarzy kerygmat wiary. Uwrażliwia też ludzi na problemy środowiska

<sup>59</sup> Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 10-11(337), 2011, s. 41.

naturalnego oraz mobilizuje ich do konkretnych działań w celu jego poprawy. Wszyscy bowiem jesteśmy jednakowo odpowiedzialni za ekologiczny stan ziemi nie tylko przed Stwórcą, ale również przed następnymi pokoleniami, które tak jak my mają prawo do życia pośród piękna natury oraz w zdrowym i czystym środowisku.

~•~

MAREK ADAMCZYK SVD

### **Działalność misyjna w aspekcie ekoteologii**

#### **Streszczenie**

Działalność misyjna Kościoła, która stanowi o jego naturze i autentycznej żywotności, ciągle stoi przed nowymi wyzwaniami. Kościół bowiem od początku starał się odczytywać znaki czasów. Obecnie jednym z nich jest środowisko naturalne, które nierzadko jawi się jako zniszczone, zaśmiecone, a czasem wręcz niezdatne do życia. Niestety, problemy te nie ominęły również terenów misyjnych. Pojęcie ekologii oraz związane z nią zadania i projekty stanowią dzisiaj ważne miejsce w życiu społeczeństw. Kościół aktywnie włącza się w te wezwania, o czym świadczy chociażby ostatnia encyklika papieża Franciszka *Laudato si'*. Ekoteologia zaś spogląda na te kwestie przez pryzmat objawienia, nadając im transcendentny i duchowy charakter. Ziemia bowiem, jako nasz „wspólny dom”, została dana i zadana człowiekowi przez Stwórcę. Problematyka ta wpisuje się również w działalność misyjną Kościoła.

**Słowa kluczowe:** działalność misyjna, ekologia, ekoteologia, encyklika *Laudato si'*, środowisko naturalne.

MAREK ADAMCZYK SVD

### **Missions and ecotheology**

#### **Abstract**

Missionary activities of the Church determine her very nature and vitality. She tries to discern the signs of time and stand up to challenges. One of the most conspicuous signs of times today is the increasing damage of our natural environment. There are even places on earth no longer suitable to sustain life. Ecology has become an important issue. Ecological projects attract attention and resources of governments and civic organisations. The church actively participates in

addressing the ecological problems in many parts of the world. In 2015, pope Francis issued encyclical letter on care for our common home, *Laudato si'*. Ecotheology reflects on ecology in the light of the Revelation, treating them as transcendental and spiritual values. The earth, "our common home", was given to man as gift and responsibility. Men must remember about that responsibility, recognise the causes and effects of environmental degradation, especially through neglect and/or excessive consumption of natural resources, and address them. Care for our natural environment is part of the missionary activity of the Church, too.

**Keywords:** missionary activity, ecotheology, ecology, natural environment, *Laudato si'*.



## **Guanczowie – historia, kultura, wierzenia**

Guanches – their history, culture and beliefs

*Edyta S. Dzwonkowska*

luxaeterna@wp.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Magister teologii (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), specjalizacja: teologia moralna; studiowała politologię na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (Collegium Bobolanum); doktorantka na kierunkach: religiologia (UKSW); autorka książki *Oskarżony o korupcję* (Warszawa 2012).

**N**a Archipelag Wysp Kanaryjskich składa się 13 wysp. Siedem głównych to: Teneryfa, Fuerteventura, Gran Canaria, Lanzarote, La Palma, El Hierro. Sześć mniejszych wysp jest zamieszkałych tylko okresowo. Są to: Alegranza, Graciosa, Montaña Clara, Lobos, Roque del Este, Roque del Oeste. Wyspy Kanaryjskie stanowią jednostkę administracyjną Hiszpanii. Podzielone są na dwie prowincje: Santa Cruz de Tenerife oraz Las Palmas de Gran Canaria<sup>1</sup>.

Termin *Guanches* – Guanczowie w znaczeniu szerszym – używany jest na określenie ludów autochtonicznych wszystkich Wysp Kanaryjskich. W węższej znaczeniowo wersji Guanczowie to tubylcy zamieszkujący w przeszłości Teneryfę. Według specjalistów nazwa *Guanches* miała oznaczać „osoby stąd”<sup>2</sup>. Obecnie terminu używa się zarówno w znaczeniu szerszym, jak i węższym. Warto jednak wiedzieć, iż autochtoniczne ludy innych Wysp Kanaryjskich nazywane są:

---

<sup>1</sup> Zob. A. Kościuszko, *Analiza rynku turystycznego. Wyspy Kanaryjskie* [on-line], [http://wtir.awf.krakow.pl/pdf/studenci/strony\\_st/projekty/hiszpania/alicia\\_kosciuszko.pdf](http://wtir.awf.krakow.pl/pdf/studenci/strony_st/projekty/hiszpania/alicia_kosciuszko.pdf) [dostęp: 10.10.2017].

<sup>2</sup> Zob. J. Barrios Garcia, *The Guanche Lunar Calendar and the Virgin of Candelaria (Tenerife, 14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries)*, [w:] W. Schlosser (red.), *Proceedings of the Second SEAC Conference (Bochum, Germany, 1994)*, Bochum 1996, s. 151-162.

- *Bimbaches* – zamieszkujący El Hierro,
- *Auaritas* – zamieszkujący La Palmę,
- *Gomeros* – zamieszkujący La Gomere,
- *Canarios* – zamieszkujący Gran Canarię,
- *Majos* – zamieszkujący dwie wyspy: Lanzarotę i Fuerteventurę<sup>3</sup>.

W artykule przedstawione zostaną informacje dotyczące Guanczów jako autochtonicznej ludności Teneryfy. Wyspa ta jest miejscem chętnie odwiedzanym przez turystów, głównie ze względu na jej ciepły klimat, malowniczy krajobraz, liczne luksusowe hotele oraz atrakcje w postaci parków wodnych. Niewielu turystów zwraca uwagę na jej historię oraz bogactwo kulturowe z nią związane.

### 1. Społeczność Guanczów

W czasach starożytnych Wyspy Kanaryjskie znane były Europejczykom. Uważano je nawet za mityczną krainę – Atlantyde. W I wieku przed Chr. grecki historyk i geograf Strabon pisał w swym dziele *Geografia* o Wyspach Kanaryjskich, określając je „błogosławionymi”. Natomiast rzymscy pisarze używali nazwy „Wyspy Szczęśliwe”. O wyspach wspominał m.in. Pliniusz Starszy, rzymski pisarz i historyk.

Specjaliści, którzy zajmują się historią Guanczów, wskazują, że w wieku XIV miało miejsce „ponowne” odkrycie Wysp Kanaryjskich. Do ich wybrzeży przyplęwali Portugalczycy, Hiszpanie oraz Francuzi. W 1496 roku zakończył się podbój wysp przez Hiszpanów. Jako ostatnia została opanowana Teneryfa. Wszystkie wyspy należały do Królestwa Kastylii. Hiszpanie rozpoczęli kolonizację, która przybrała charakter eksterminacji ludów autochtonicznych Wysp Kanaryjskich<sup>4</sup>. Wielu Guanczów, głównie kobiety i dzieci, zostało sprzedanych na targach niewolników. Badacze twierdzą, że w Walencji między 1494 a 1496 rokiem sprzedano około 170 autochtonów z Teneryfy<sup>5</sup>.

Istnieje wiele teorii dotyczących pochodzenia mieszkańców Wysp Kanaryjskich. Alonso de Espinosa, który przebywał na Teneryfie w XV wieku, uważał, że Guanczowie pochodzili z Afryki. Więk-

<sup>3</sup> Zob. J.P. Camacho, *Guanches. Mito y realidad. Los misterios pobladores de Las Islas Canarias*, b.m. 2015, s. 20.

<sup>4</sup> Zob. W. Maciejowski, *Z wyspy na wyspę (kanaryjską)*, [w:] Z. Górka, J. Więclaw-Michniewska (red.), *Badania i podróże krakowskich geografów. Informator Polskiego Towarzystwa Geograficznego*, t. 1, Kraków 2003, s. 206-211.

<sup>5</sup> Zob. J.J. Suárez Acosta i in., *Conquista y Colonización*, Santa Cruz de Tenerife 1988, s. 53, 54.

szość historyków zgadza się z tą teorią. Pierwszymi osadnikami byli tu Berberowie z Afryki Północnej. Naukowcy nie są zgodni co do okresu, w którym mieli przybyć – rozpiętość dat waha się między I a IV wiekiem przed Chr.<sup>6</sup>

Jak wynika z badań zachowanych szkieletów, mieszkańcy Gran Canarii i La Palmy mieli około 164-166,9 cm wzrostu. Najniżsi z Kanaryjczyków byli natomiast mieszkańcy La Gomery – według badań mierzyli około 155 cm wzrostu. Włosy mieli jasno- bądź ciemnobrązowe, rzadko zdarzały się czarne<sup>7</sup>.

Badacze zajęli się także analizą grupy krwi tych ludów. W wyniku badań przeprowadzonych na mumiach okazało się, że przeważnie mieli oni grupę krwi 0 – aż 83,95% mumii z Teneryfy oraz 94,76% mumii z Gran Canarii<sup>8</sup>.

Jeśli chodzi o język, to na wyspach odnaleziono wiele inskrypcji oraz napisów naskalnych. Specjaliści dostrzegają w tym zakresie podobieństwa do języka berberyjskiego, jednak wskazują na ślady świadczące o kontaktach ze światem arabskim i egipskim<sup>9</sup>. W 1992 roku na Teneryfie odnaleziono małej wielkości kamień, na którym wyryte zostały inskrypcje. Kamień ten znany jest pod nazwą Piedra Zanata (Kamień Zanata). Ze względu na jego wartość naukową nazywany bywa również Kanaryjskim Kamieniem z Rosetty. Badacze nadal analizują inskrypcje oraz starają się dowiedzieć, jakie było jego przeznaczenie, np. czy miał związek z kultem religijnym<sup>10</sup>.

Według wyników dotychczasowych badań na Teneryfie osiedlono się najpierw w okolicach dzisiejszego Santa Cruz de Tenerife. Następnie zajęto tereny bardziej na północ, które bogate były w źródła wody, a także jaskinie oraz wąwozy. Ludność, zajmująca się głównie hodowlą zwierząt, wybierała okolice Las Cañadas del Teide. Wśród pierwszych zamieszkaných terenów specjaliści wymieniają m.in. okolice dzisiejszych miast San Andrés i Santa Úrsula<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> M. de Paz-Sánchez, O. Quintero Sánchez, *History of the Canary Islands*, b.m. 2009, s. 21-23.

<sup>7</sup> Zob. S.D. Lima Dominguez, *Los Guanches. Historia y cultura*, Santa Cruz de Tenerife 1985, s. 18, 19.

<sup>8</sup> Tamże, s. 21.

<sup>9</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>10</sup> Ukazała się już 300-stronicowa publikacja, w której zawarto informacje dotyczące badań nad Kamieniem Zanata. Jej autorami są profesorzy uniwersyteccy zajmujący się prehistorią kanaryjską oraz dyrektor Muzeum Archeologicznego na Teneryfie. Zob. R. González Antón i in., *La Piedra Zanata*, Santa Cruz de Tenerife 1995. Zob. również: J.P. Camacho, *Guanches. Mito y realidad...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>11</sup> Zob. S.D. Lima Dominguez, *Los Guanches. Historia...*, dz. cyt., s. 23, 24.

Przed hiszpańską kolonizacją Teneryfa była podzielona na dziewięć regionów – autonomicznych podmiotów polityczno-terytorialnych, nazywanych *menceyatos*, stanowiących swego rodzaju królestwa. Każdy z regionów miał władcę, zwanego *mencey*. Do dziewięciu *menceyatos* należały: Taoro, Güímar, Abona, Adeje, Daute, Icod, Tacoronte, Tegueste, Anaga<sup>12</sup>. Na przestrzeni lat liczba królestw zmieniała się m.in. ze względu na prowadzone między nimi walki.

*Mencey* (władca) sprawował kontrolę polityczną i ekonomiczną. Doradzała mu rada starszych, która zbierała się w celu egzekwowania prawa, sprawowania wymiaru sprawiedliwości, obradowania nad istotnymi kwestiami regionu (sprawami politycznymi, kwestiami religijnymi). Miejszem zebrania był specjalny krąg ułożony z kamieni. Na Teneryfie takie miejsce nazywane było *Tagoror*<sup>13</sup>. Termin ten pochodzi z języka berberyjskiego i oznacza zgromadzenie, miejsce spotkań. Obradujący zasiadali na kamieniach. Kamień, na którym siedziała osoba postawiona najwyżej w hierarchii zgromadzenia, był najokazalszy. Udokumentowano nazwy około 20 takich miejsc zgromadzeń, położonych w różnych częściach Teneryfy, np. Tagoror de Aguerche w Güímar, Tagoror de Cojeja, Tagoror de Bilma, Tagoror Blanco w Valle Santiago w Adeje<sup>14</sup>.

Spółeczność Guanczów była podzielona na trzy klasy: *achimencey* – ludzie najbliżsi królowi, *achiciquitza* – rodzaj szlachty, *achicaxna* – osoby nieposiadające żadnych dóbr<sup>15</sup>.

Według badaczy związku wśród Guanczów były monogamiczne i panował tam patriarchat. Niewiele natomiast wiadomo o wychowaniu dzieci. Najprawdopodobniej mężczyźni przekazywali synom wiedzę dotyczącą męskich zajęć, dziewczynki zaś przebywały z matkami i resztą kobiet<sup>16</sup>.

Guanczowie za domostwa wykorzystywali naturalnie występujące jaskinie. Aby w jeszcze większym stopniu zapewnić bezpieczeństwo, przed wejściem do nich stawiano specjalny mur. Wszelkie półki skalne w jaskiniach wykorzystywano do przechowywania

<sup>12</sup> W centrum Teneryfy znajduje się wulkan Teide. Teren, który zajmuje, nie przynależał do żadnego z królestw, lecz był wspólny. Wykorzystywano go do wypasu bydła. Zob. J.P. Camacho, *Guanches. Mito y realidad...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>13</sup> S.D. Lima Dominguez, *Los Guanches. Historia...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>14</sup> *Tagoror* [on-line], <http://www3.gobiernodecanarias.org/medusa/wiki/index.php?title=Tagoror> [dostęp: 17.09.2017].

<sup>15</sup> P. Hernández Hernández (red.), *Natura y cultura de Las Islas Canarias*, La Laguna 2003, s. 249.

<sup>16</sup> S.D. Lima Dominguez, *Los Guanches. Historia...*, dz. cyt., s. 29-32.

naczyń i narzędzi. Podczas badań zauważono schemat rozmieszczenia pomieszczeń. Najbliżej wejścia do jaskini, w miejscu, do którego dochodziło najwięcej światła, mieściła się kuchnia. Następnie znajdowało się miejsce ogólne przeznaczone do spotkań. Miejsce najdalej położone od wejścia do jaskini, które było najciemniejsze, Guanczowie traktowali jak sypialnię<sup>17</sup>.

## 2. Wierzenia

Każda z wysp posiadała swój system religijny. Wierzenia i praktyki religijne mieszkańców miały elementy wspólne, np. oddawanie czci słońcu i księżycowi, ale też elementy charakterystyczne tylko dla danej wyspy. Wiara w istnienie najwyższego bóstwa została potwierdzona przez badaczy na każdej z wysp. Na Teneryfie do najwyższego bóstwa zwracano się w różny sposób, np. *Achuhuyahan* (Wielki), *Achahucanac* (Jego Wzniosłość), *Achguayerxeran Achoron Achaman* (Podtrzymujący Niebo i Ziemię). Była to istota męska. Natomiast najwyższa bogini, siła żeńska, nazywała się *Guayaxiraxi* (Posiadająca świat, ziemię). W czasie chrystianizacji jej nazwa uległa zmianie na *Virgen Atmayceguayaxiraxi* (Matka, która dźwiga świat). Luis Diego Cuscoy wskazuje, że jako podstawowe bóstwo żeńskie uznawano *Achguayaxiraxi*, która była uważana za bóstwo-matkę<sup>18</sup>. Bóg słońca nazywał się *Magec*, czczono również księżyc, lecz imię tego bóstwa do tej pory nie zostało poznane.

Guanczowie wierzyli, że istnieje miejsce wypełnione ogniem, a wejście do niego miało znajdować się w kraterze wulkanu Teide. Sam krater nazywano Echeide i był on symbolem zła oraz okrucieństwa. W procesie chrystianizacji miejsce to zaczęło utożsamiać z piekłem. Aby przebłagać siły negatywne, demoniczne, Guanczowie składali w ofierze żywność, a także narzędzia dnia codziennego, które naukowcy stale odnajdują w wyłomach skalnych i różnych zakamarkach. Bóstwem złym, demonicznym, był Guayota. To on zamieszkiwał w ogniu Echeide.

Rok Guanczów zaczynał się (według naszego roku kalendarzowego) 21 kwietnia<sup>19</sup>. Według dotychczasowych badań kult idoli nie wykształcił się na Teneryfie, La Palmie i La Gomercie<sup>20</sup>. W systemie religij-

<sup>17</sup> L. Diego Cuscoy, *Los Guanches: vida y cultura del primitivo habitante de Tenerife*, Santa Cruz de Tenerife 1968, s. 67-76.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 146.

<sup>19</sup> S.D. Lima Dominguez, *Los Guanches. Historia...*, dz. cyt., s. 39-41.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 251, 252.

nym Guanczów występowały pozytywne duchy opiekuńcze oraz duchy negatywne, które mogły przynieść ludziom śmierć. Niektórzy naukowcy twierdzą, iż Guanczowie budowali sanktuaria oraz świątynie związane z kultem astralnym<sup>21</sup>. Obchodzili również święta, przede wszystkim rolnicze. Poprzez różne celebracje Guanczowie próbowali wyprosić u bóstw i duchów pozytywnych ochronę dla swych pól, owiec czy kóz<sup>22</sup>.

Mieszkańcy Wysp Kanaryjskich odprawiali różne rytuały, jednak wiedza naukowców jest w tym zakresie niewielka. Znane są obrzędy przywoływania deszczu. W tym celu na Teneryfie rozdzielano młode kozy i owce od ich matek, aby beczwały. Dźwięki zwierząt miały sprowadzać deszcz. Znane są również rytuały, które wykonywano, aby zapewnić lepsze zbiory, np. na Teneryfie władcy w rytualny sposób dokonywali pierwszego zasiewu oraz pierwszych zbiorów<sup>23</sup>.

Ludy zamieszkujące wyspy poddawały zwłoki mumifikacji<sup>24</sup>. Jak wskazują specjaliści, choćby z tego względu należy wnioskować, iż na wyspach wierzono w życie po śmierci i nieśmiertelność duszy<sup>25</sup>. Z uwagi na wulkaniczne pochodzenie Wysp Kanaryjskich znajdują się tu liczne jaskinie. Ludność autochtoniczna wykorzystywała je jako miejsca nadające się na domostwa, ale też do pochówków. Archeolodzy znaleźli jaskinie z pojedynczymi ciałami, ale zdarzały się też takie, w których pochowano znaczną ilość ciał. Przykładem może być Cueva de Uchova w Wąwozie Tafetana na Teneryfie. Jaskinia ma 57,5 m długości i pochowano w niej co najmniej 80 ciał. Na Teneryfie, podobnie jak na La Palmie, El Hierro i na Gran Canarii zdarzały się również przypadki kremacji zwłok<sup>26</sup>. Naukowcy do dzisiaj jednak nie umiają stwierdzić, z jakich powodów niektóre ciała poddawano kremacji, a inne mumifikowano. Nie zależało to ani od płci, ani od wieku zmarłego, a także nie było związane z warunkami środowiskowymi czy klimatem. Trwają dyskusje, czy mumifikacja była przeznaczona tylko dla osób zajmujących wysokie miejsce w hierarchii społecznej. Część naukowców podziela tę opinię, jednak są i tacy, którzy twierdzą, że nie ma żadnych dowodów, które potwierdzałyby tę tezę<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Zob. J.F. Navarro Mederos, *Los aborígenes*, Santa Cruz de Tenerife 1987, s. 77, 78.

<sup>22</sup> L. Diego Cuscoy, *Los Guanches: vida...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>23</sup> M. de Paz-Sánchez, O. Quintero Sánchez, *History of the...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>24</sup> Specjaliści nie są pewni, czy mumifikację stosowano na wszystkich wyspach. Na pewno takim zabiegiem poddawano niektóre zwłoki na Teneryfie i Gran Canarii. Zob. tamże, s. 38.

<sup>25</sup> S.D. Lima Dominguez, *Los Guanches. Historia...*, dz. cyt., s. 253.

<sup>26</sup> Zob. J.F. Navarro Mederos, *Los aborígenes*, dz. cyt., s. 87, 88.

<sup>27</sup> Zob. R. González Antón i in., *Los Guanches desde la arqueología*, La Laguna

### 3. Działalność dominikanina Alonsa de Espinosa

Alonso de Espinosa żył w XVI wieku. Był dominikaninem i historykiem. Na Teneryfie jest postacią znaną, a jego pisma są niezwykle istotne z perspektywy badań nad historią tej wyspy. To właśnie Alonso de Espinosa miał jako pierwszy spisać historię Teneryfy. Ponadto opisał historię figurki Matki Bożej z Candelarii. W swym dziele wymienił również cuda, które miały się dokonać za pośrednictwem wizerunku *La Morenity*. Powstała książka *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Jego dzieło opublikowano w 1594 roku w Sewilli, jednak reprint książki zniknął w 1848 roku. W 1907 roku Hakluyt Society w Londynie opublikowało tłumaczenie sir Clementsa Markhama, dzieło zatytułowane *The Guanches of Tenerife. The Holy Image of Our Lady of Candelaria and the Spanish Conquest and Settlement*<sup>28</sup>.

Według członków Hakluyt Society pierwsze informacje o historii Teneryfy i jej mieszkańcach zamieszczały w swych pismach trzy osoby. Pierwszy miał być Alonso de Espinosa. Drugą z tych osób jest pochodzący z Teneryfy Antonio de Viana, jednak jego dzieła napisane są w sposób zbyt poetycki, przez co mają niewielką wartość naukową. Trzecim autorem był franciszkanin Juan de Abreu de Galindo, który rezydował na wyspie La Palma. Gregorio Chil y Naranjo, kanaryjski historyk i antropolog, żyjący w latach 1831-1901 wskazał w swej książce, że Juan de Abreu de Galindo najprawdopodobniej wiele informacji skopiował z dzieł Alonsa de Espinosa<sup>29</sup>.

Alonso de Espinosa podczas pobytu w Ameryce Środkowej dowiedział się o kulcie figurki Matki Boskiej – Pani Candelarii. Opowieści o tym, jak figurka w niewyjaśnionych okolicznościach znalazła się na wyspie, a także o cudach z nią związanych tak zainteresowały dominikanina, że postanowił udać się na wyspę.

Członkowie Hakluyt Society podkreślają, że A. de Espinosa był genialnym wprost badaczem, który napisał aż cztery książki dotyczące swoich badań na Teneryfie. W pierwszej z nich przedstawił historię i kulturę Guanczów, starając się równocześnie pokazać funkcjonowanie ich społeczności. Druga książka poświęcona została figurce Matki Bożej z Candelarii. W trzeciej de Espinosa przedstawił historię najazdu Hiszpanów na Teneryfę. W ostatniej znajdują się opisy ponad 60 cudów związanych z Panią Candelarii – *Del origen y milagros de la Santa*

b.d., s. 51-53.

<sup>28</sup> Zob. *Alonso de Espinosa* [on-line], [http://ec.aciprensa.com/wiki/Alonso\\_De\\_Espinosa](http://ec.aciprensa.com/wiki/Alonso_De_Espinosa) [dostęp: 6.10.2017].

<sup>29</sup> Zob. G. Chil y Naranjo, *Los Guanches. Estudios*, La Laguna 2006, s. 252.

*Imagen de nuestra Señora de Candelaria, que apareció en la Isla de Tenerife con la descripción de esta Isla*<sup>30</sup>.

#### 4. Figurka przedstawiająca Panią Teneryfy<sup>31</sup>

Według informacji podawanych przez Alonsa de Espinosę w 1392 roku Guanczowie na jednej z plaż Teneryfy znaleźli figurkę Maryi. Zdarzenie to miało miejsce, zanim jeszcze na wyspę dotarło chrześcijaństwo. Figurka przedstawiała Matkę Boską, która w jednym ręku trzymała Dzieciątka, w drugim zaś zieloną świecę. Według legendy jeden z przerażonych znaleźników Guanczów próbował rzucić kamieniem w figurkę. Jednak nie mógł wykonać rzutu, gdyż jego ręka została sparaliżowana. Drugi tubylec chciał ugodzić figurkę nożem. Zamiast ją zniszczyć, zranił siebie. Guanczowie spanikowali, nie podeszli bliżej do figurki, nie podjęli też prób zabrania jej. Udali się do jednego z dziewięciu rządzących wówczas władców – Acaimo/Acaymo. Ten wydał rozkaz, aby figurkę dostarczyć przed jego oblicze. Guanczowie wrócili więc po statuę. Gdy ją podnosili, ich rany zabiły się. Władca Acaimo postanowił podnieść figurkę, lecz jej ciężar stał się tak wielki, że nie mógł tego uczynić. Po naradach uznano, że figurka przedstawia matkę bogów – Chaxiraxi. Ustawiono ją w jaskini Chinguaro, która od tego czasu stała się prywatną świątynią władcy.

Prawdziwą tożsamość figurki odkrył Guancz, który powrócił na wyspę, uciekając z hiszpańskiej niewoli. Hiszpanie nawrócili go bowiem na chrześcijaństwo. Guancz opowiedział o chrześcijaństwie swemu władcy, wyjaśnił też, kogo przedstawia figurka. To wydarzenie uznawane jest za pierwszy akt chrystianizacji Teneryfy. Figurka Matki Bożej została ustawiona w jaskini Achbinico<sup>32</sup>. Dzięki temu dostęp do niej uzyskali wszyscy mieszkańcy wyspy. Za jej sprawą miały mieć miejsce cuda, stała się też sławna na pozostałych Wyspach Kanaryjskich. Jej sława była tak wielka, że mieszkańcy Lanzarote postanowili ją ukraść. Niedługo jednak cieszyli się łupem. Wkrótce po kradzie-

<sup>30</sup> Zob. A. de Espinosa, *The Guanches of Tenerife, The Holy Image of Our Lady of Candelaria, and the Spanish Conquest and Settlement. The Origin and Miracles of The Holy Image of Our Lady of Candelaria with a Description of the Island of Tenerife*, London 1907, s. 1-10.

<sup>31</sup> Fragment artykułu dotyczący figurki Matki Bożej z Candelarii jest skróconą wersją tekstu: E. Dzwonkowska, *Kult figurki Matki Boskiej z Candelarii (Teneryfa)*. *Nuestra Señora de la Candelaria*, [w:] A. Jakimowicz, K. Jakimowicz (red.), *Podróżnik historyczny*, t. 1, Lublin 2016, s. 62-68.

<sup>32</sup> Jaskinia Achbinico zwana jest też jaskinią św. Błażeja z Sebasty.



ży na Lanzarote wybuchła zaraza. Mieszkańcy doszli do wniosku, że epidemię ściągnęła na nich kradzież figurki. Niebawem wróciła ona na swoje miejsce na Teneryfie. Po podbiciu wyspy przez Hiszpanów zorganizowano tam pierwszą Mszę Świętą. Odbyla się ona w jaskini Achbinico 2 lutego 1497 roku. W tej samej jaskini zarządzono wybudowanie eremu. Tam też odbył się chrzest Guanczów<sup>33</sup>.

W 1559 roku Nuestra Señora de la Candelaria<sup>34</sup> została uznana przez papieża Klemensa VIII za patronkę Wysp Kanaryjskich. W 1826 roku na skutek niszczącej siły tsunami i trąby powietrznej zmarło kilkadziesiąt osób, zniszczonych zostało kilka kościołów, zamków, akweduktów i wiele domów, zaś figurka Matki Boskiej zaginała<sup>35</sup>.

Na podstawie opisów znajdujących się w różnych dziełach rzeźbiarz Fernando Estevez wykonał jej kopię. Figurka, którą obecnie można oglądać, nie jest jednak kopią wykonaną przez Esteveza. Rzeźbiarz sporządził jedynie głowę i ręce Maryi oraz postać Dzieciątka. Szaty natomiast były mocowane na stelażu. Dopiero w 1972 roku Ezequiel de Leon wykonał pełną rekonstrukcję<sup>36</sup>. Artysta odtworzył także napisy, które zdobiły szaty Matki Bożej, a które wzbudzają duże zainteresowanie badaczy – zagadkowe inskrypcje do dzisiaj nie zostały odczytane. Dnia 13 października 1989 roku miała miejsce papieska koronacja figury<sup>37</sup>.

Przypuszcza się, że malowidło *Lwowska Madonna* z klasztoru dominikanów w Krakowie było wzorowane na Nuestra Señora de la Candelaria<sup>38</sup>. W Bazylice Zwiastowania Pańskiego w Nazarecie znaj-

<sup>33</sup> Zob. *Niezwykłe znaki: Madonna de La Candelaria*, „Św. Zygmunt. Gazetka Parafii św. Zygmunta w Słomczynie”, nr 4, 2012, s. 2. Zob. również: *Nasza Pani ze świecą* [on-line], [http://www.swzygmunt.knc.pl/othermarys/foreign/htms/tenerife\\_nuestrasenoradelcandelaria\\_01.htm](http://www.swzygmunt.knc.pl/othermarys/foreign/htms/tenerife_nuestrasenoradelcandelaria_01.htm) [dostęp: 21.09.2017]; *Our Lady of Candelaria* [on-line], <http://www.stmaryswestmelbourne.org/wp-content/uploads/2013/09/Candelaria0.pdf> [dostęp: 1.03.2015].

<sup>34</sup> Nazywana też Czarną Madonną, Panią Teneryfy, Dziewicą de la Candelaria, Panią de la Candelaria, Madonną de la Candelaria, La Morenita.

<sup>35</sup> Zob. M. Piwocka, *Lwowska Madonna z klasztoru dominikanów w Krakowie. Kilka słów o ikonografii*, [w:] W. Bałus i in. (red.), *Artifex doctus. Studia ofiarowane profesorowi Jerzemu Gadomskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, t. 1, Kraków 2007, s. 221.

<sup>36</sup> Zob. *La Imagen Actual de la Virgen de Candelaria* [on-line], <http://lalagunaahora.com/?p=6771> [dostęp: 21.11.2017].

<sup>37</sup> Zob. *Nuestra Señora de la Candelaria*, [on-line] <http://corazones.org/maria/candelaria.htm> [dostęp: 21.11.2017].

<sup>38</sup> Zob. tamże, s. 219, 220.

duje się mozaika z wizerunkiem Dziewicy z Candelarii<sup>39</sup>. Jej wizerunek jest też obecny w katedrze w San Fernando w Teksasie. Badacze są zdania, że mieszkańcy Wysp Kanaryjskich rozpowszechniali wizerunek Pani Candelarii m.in. w Ameryce Południowej, na Karaibach oraz Filipinach<sup>40</sup>. Stała się Ona patronką Medellín w Kolumbii, a także miasta Puno w Peru<sup>41</sup>.

Świątynia, w której znajduje się figurka Pani Candelarii, położona jest w południowej części miasta Candelaria, które liczy około 25 000 mieszkańców<sup>42</sup>. Budowę sanktuarium w Candelarii zlecił gubernator Pedro Fernandez de Lugo. W obecnej formie świątynia została zaprojektowana przez architekta José Enrique'a Marrero Regalado. Wzniesiono ją w 1959 roku. Bazylika posiada trzy nawy, a kopuła ma wysokość 25 m. Obok świątyni znajduje się źródło dla pielgrzymów oraz klasztor dominikanów<sup>43</sup>. Na placu obok bazyliki ustawionych zostało dziewięć posągów przedstawiających dziewięciu władców królestw Teneryfy.

Kościół, w którym znajduje się wizerunek Pani z Candelarii, został podniesiony do godności bazyliki mniejszej 24 stycznia 2011 roku. Tytuł *Basilica de Nuestra Señora de Candelaria* został mu nadany przez papieża Benedykta XVI<sup>44</sup>.

## 5. Zagadkowe piramidy w Güímar

Na Teneryfie, Gran Canarii oraz La Palmie odkryte zostały konstrukcje schodkowe przypominające piramidy. Piramidy w Güímar nazywane są przez miejscową społeczność *Majanos de Chacona*. Ich odkrycie wiąże się z niezwykle głośną debatą naukową. Specjaliści próbują rozwiązać zagadki związane z tymi budowlami.

<sup>39</sup> Zob. *Virgin of Candelaria* [on-line], [https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Virgin%20of%20Candelaria&item\\_type=topic](https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Virgin%20of%20Candelaria&item_type=topic) [dostęp: 11.09.2017].

<sup>40</sup> Zob. tamże.

<sup>41</sup> Zob. *Niezwykłe znaki: Madonna...*, art. cyt., s. 2; zob. również: *Nasza Pani ze świecą...*, art. cyt.

<sup>42</sup> Zob. *Candelaria – Teneryfa* [on-line], <http://www.polski.ferien-auf-teneriffa.net/wakacje-teneryfa/candelaria-teneryfa-s42.html> [dostęp: 9.09.2017]; zob. również: *Candelaria i jej sławna bazylika na Teneryfie* [on-line], [http://www.teneryfa24.pl/teneryfa\\_candelaria.html](http://www.teneryfa24.pl/teneryfa_candelaria.html) [dostęp: 9.09.2017].

<sup>43</sup> Zob. *Sanktuaria Maryjne Europy. Sanktuarium Matki Bożej – Hiszpania – Teneryfa – Candelaria. Bazylika Matki Bożej Gromnicznej* [on-line], [http://dragany-bibliotekamaryjna.blogspot.com/2014\\_01\\_01\\_archive.html](http://dragany-bibliotekamaryjna.blogspot.com/2014_01_01_archive.html) [dostęp: 9.09.2017].

<sup>44</sup> Bazylika została wybudowana z inicjatywy biskupa Teneryfy Domingo Péreza Cáceresa.

Jeden z podstawowych problemów dotyczy czasu ich wybudowania. Naukowcy zastanawiają się, czy konstrukcje pochodzą z okresu przedhiszpańskiego, czy może są efektem pracy hiszpańskich rolników, którzy, pozbywając się kamieni z pól, wybudowali takie konstrukcje. Antonio Tejera Gaspar, María de la Cruz Jiménez Gómez i Juan Francisco Nawarro Mederos popierają hipotezę o budowie piramid w XIX wieku (stanowiłyby one budowle hiszpańskich farmerów). Istnieje także trzecia hipoteza: Antonio Aparicio Juan i César Esteban López stwierdzili, że piramidy mogły zostać zbudowane przez masonów.

Hans Joachim Ulbrich podkreśla, że ustalenie wieku piramid wiąże się z próbą odpowiedzi na wiele dodatkowych pytań: czy zwykli hiszpańscy rolnicy, zbierający polne kamienie, budowałiby z nich konstrukcje z takim rozmachem?, czy rolnik, który przede wszystkim zajmuje się uprawą roli, zajmowałby się budową tak skomplikowanych konstrukcji? Natomiast jeśli za budowę piramid byłiby odpowiedzialni masoni, z jakich powodów ponosiliby tak duże nakłady finansowe, aby stworzyć budowlę czysto symboliczną? Ulbrich twierdzi, że gdyby konstrukcję stworzyli rolnicy w XIX wieku, to ten proces byłby jakoś udokumentowany, choćby dlatego, że w kulturze hiszpańskiej na zakończenie prac przy tak dużych budowlach organizowano specjalne święta<sup>45</sup>. Z pewnością w lokalnej prasie pojawiłyby się wzmianki o takiej uroczystości, tymczasem żadnych nie odnaleziono. Ulbrich stawia kolejne pytania: czy piramidy w Güímar (i na innych wyspach) były tworzone przez miesiące, lata, czy może budowały je całe pokolenia?

H. Ulbrich podkreśla również, że piramidy tworzą duży kompleks oraz posiadają skomplikowaną budowę. Twierdzi, że bardziej prawdopodobne wydaje się to, iż za powstanie budowli odpowiedzialna jest jakaś wspólnota religijna z okresu przedhiszpańskiego. Naukowiec przedstawia jeszcze jedną koncepcję, którą określa jako kompromisową. Otóż istnieje pogląd, zgodnie z którym pierwsze piramidy – budowle schodkowe – powstały w epoce brązu i tradycja ich budowy oraz sposób konstrukcji przetrwały aż do XV lub XVI wieku, kiedy to architektoniczna wiedza Kanaryjczyków była jeszcze znana hiszpańskim kolonistom. W swym artykule H. Ulbrich zaapelował do władz kanaryjskich, uniwersytetów oraz archeologów, aby objęto odpowiednią ochroną zabytki kultury kanaryjskiej i by po 20-letnim okresie stagnacji rozpoczęto odpowiednie badania naukowe<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Hiszpańska ceremonia otwarcia jest nazywana *fiesta de cubrir aguas*.

<sup>46</sup> Zob. H.J. Ulbrich, *Canarian „Pyramids” Revisited – Are They pre-Hispanic or Recent?*, „Almogaren”, nr 46-47, 2015-2016, s. 139-156.

Na temat pochodzenia piramid wypowiedział się również Walter B. Hähnel, niemiecki specjalista z zakresu geologii, który badał wcześniej piramidy meksykańskie. Według niego konstrukcje kanaryjskie z pewnością powstały przed najazdem Hiszpanów. Na podstawie przeprowadzonych badań Hähnel stwierdził, iż piramidy zbudowane są z takiej ilości kamienia, że niemożliwym jest, aby rolnicy wykorzystali tylko skały z okolicznych pól. Według niego kamienie były celowo przewożone z okolic Montaña Nueva, czyli z odległości czterech kilometrów. Ponadto według Hähnela większość piramid jest położona na północ od wioski, czyli w miejscu usytuowanym wyżej, aniżeli wioska. Stąd nielogicznym by było składowanie przez rolników kamieni w tamtym miejscu, gdyż kosztowałoby to ich wiele wysiłku. Poza tym piramidy wybudowano w specjalnym ustawieniu, zgodnie z kierunkiem wschód-zachód. Powstaje więc pytanie: z jakiego powodu rolnicy mieliby je w ten sposób sytuować<sup>47</sup>?

Według Anthony'ego F. Aveniego, który badał starożytną kulturę meksykańską oraz jej powiązania z astronomią, kanaryjskie piramidy nie miały jakiegokolwiek praktycznego zastosowania w życiu codziennym. Prawdopodobnie zostały wybudowane w celach religijnych<sup>48</sup>.

Teren obejmujący piramidy w 1998 roku przekształcono w park etnograficzny – El Parque Etnográfico Pirámides de Güímar. Jego fundatorem był norweski badacz zafascynowany piramidami, Thor Heyerdahl<sup>49</sup>, zaś stworzeniem parku zajął się biznesmen Fred Olsen. Na cały kompleks składają się: piramidy, muzeum, audytorium, park botaniczny.

César Esteban López, astrofizyk z Uniwersytetu La Laguna na Teneryfie, przedstawia niepochlebne zdanie na temat owego parku etnograficznego. Negatywnie wypowiada się o muzeum. Jego zdaniem informacje w nim prezentowane mają niewielką wartość naukową. C. Esteban López oskarża twórców kompleksu o posługiwanie się

<sup>47</sup> Zob. M.V. Navarro Di Lanzo, *Las Pirámides de Tenerife. Memoria del trabajo fin de grado*, San Cristóbal de La Laguna 2016 [on-line], <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/2763/Las%20Piramides%20de%20Tenerife.pdf?sequence=1> [dostęp: 10.10.2017].

<sup>48</sup> Zob. tamże.

<sup>49</sup> Thor Heyerdahl dowiedział się o piramidach dzięki artykulowi Francisco Padrona. Artykuł ukazał się w gazecie „Diario de Avisos” w 1990 roku. Heyerdahl był podróżnikiem, od lat pasjonował go temat piramid, widział i badał je w różnych częściach świata. Uważał, że piramidy na Teneryfie zostały prawdopodobnie zbudowane przed hiszpańską konkwistą. Zob. S. Andrews, *The Mystery of the Guanches and the Pyramids of Tenerife* [on-line], <http://www.ancient-origins.net/ancient-places-europe/mystery-guanches-and-pyramids-tenerife-003232?nopaging=1> [dostęp: 10.10.2017].

manipulacją. Z wiadomości, jakie turysta otrzymuje w parku, wynika bowiem, że piramidy powstały w okresie przedhiszpańskim, czego przecież nigdy nie udowodniono. Naukowiec wskazuje też na badania archeologiczne, jakie prowadzono. Stwierdza, że cały kompleks ma jedynie wartość turystyczną<sup>50</sup>.



*Piramidy w Güímar. Foto. E. Dzwonkowska, 2016 r.*



*Piramidy w Güímar. Foto. E. Dzwonkowska, 2016 r.*

<sup>50</sup> Zob. C. Esteban López, *Arqueología soñada: la historia de las pirámides de Güímar*, „El Escéptico”, nr 8, 2000, s. 43-51.

## 6. Wybrane muzea

Na Teneryfie powstało kilka muzeów, które gromadzą pozostałości kultury Guanczów i spełniają funkcję edukacyjną. Najważniejszym i największym spośród nich jest Museo de la Naturaleza y el Hombre, które mieści się w budynku dawnego szpitala Antiguo Hospital Civil de Nuestra Señora de los Desamparados. W 1983 roku budynek został wpisany na specjalną hiszpańską listę obiektów o znaczeniu kulturalnym. Na parterze muzeum znajdują się wystawy dotyczące geografii i geologii, w tym wulkanicznego pochodzenia Wysp Kanaryjskich. Piętro pierwsze i drugie zajmują dwie obszerne wystawy. Pierwsza związana jest z naukami przyrodniczymi, druga natomiast poświęcona została zagadnieniom archeologicznym. Wystawa przyrodnicza zawiera zbiory ukazujące formowanie się wysp. Zaprezentowano w niej różne gatunki zwierząt, które w przeszłości bądź obecnie zamieszkują wyspy. Ekspozycje ukazują też roślinność archipelagu. Jedno z pomieszczeń poświęcone zostało historii odkrywania różnych gatunków roślin na wyspie, a także samym odkrywcom. Warto zauważyć, iż wiek XIX, kiedy to dokonano istotnych odkryć botanicznych, zwany jest „złotym wiekiem” (*siglo de oro*) botaniki kanaryjskiej. Następnie przedstawiona została szata roślinna wysp, np. dzięki specjalnej makiecie Teneryfy można przeanalizować położenie trzech podstawowych formacji leśnych na wyspie. Muzeum szczyci się także pokaznym zbiorem meteorytów, z których największy waży 232 kilogramy.

W muzeum znajduje się bogaty zbiór eksponatów związanych z badaniami archeologicznymi. Są to nie tylko fragmenty ceramiki i narzędzi pochodzące z różnych Wysp Kanaryjskich, ale także szczątki ludzkie: czaszki, fragmenty ciał, mumie Guanczów. Warto dodać, że fragmenty ceramiki zostały pogrupowane w kilka kolekcji, np.:

- kolekcja *Icona*, składająca się z eksponatów, które zostały przekazane przez organy zarządzające Parkiem Narodowym El Teide<sup>51</sup>,
- kolekcja *Mazuelas*, obejmująca ceramikę, narzędzia i fragmenty ludzkich szczątków (nazwa kolekcji pochodzi od nazwiska malarza urodzonego w Barcelonie, Juana Mazuelasa Pizarrosa, który na Teneryfie szukał twórczej inspiracji; zafascynowany historią Guanczów, rozpoczął poszukiwania ich materialnych pozostałości<sup>52</sup>).

Kolejnym muzeum, istotnym z perspektywy archeologicznej, jest Museo Arqueológico del Puerto de La Cruz. Muzeum w swej obecnej formie zostało otwarte 29 maja 1991 roku. Jednak jego istnienie sięga

<sup>51</sup> Część tych eksponatów została przypadkowo znaleziona przez turystów.

<sup>52</sup> Zob. *Guía. Museo de la Naturaleza y el Hombre*, Santa Cruz de Tenerife b.d.

1953 roku, kiedy to Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias otworzył dostępną dla zwiedzających Salę Archeologiczną, nazwaną Luis Diego Cuscoy. Niestety, pięć lat później została ona zamknięta. Mimo wysiłków czynionych przez osoby, które dostrzegały wartość istnienia takiego muzeum w mieście – nie tylko ze względów turystycznych, ale również dla zachowania i pielęgnowania dziedzictwa kulturowego – muzeum archeologiczne udało się ponownie otworzyć dopiero kilkadziesiąt lat później. Jego zbiory obejmują kolekcje pochodzące z Sali Archeologicznej, a także eksponaty darowane przez mieszkańców wysp. Muzeum słynie ze zbioru naczyń ceramicznych Guanczów, który liczy tysiąc sztuk. Fragmenty ceramiki stanowią 44% zbiorów muzeum; reszta to np. koraliki i kamienne narzędzia. Budynek muzeum posiada dwa piętra, jednak sale otwarte dla zwiedzających mieszczą się tylko na parterze.

Na Teneryfie powstało również muzeum, które umiejscowione jest w centrum handlowym Magalona w miejscowości Icod de Los Vinos i nazwane zostało Mundo Guanche. Turyści, prócz zrobienia zakupów, mogą zapoznać się ze zbiorami przedstawiającymi historię i kulturę Guanczów. Część ekspozycji stanowią inscenizacje przedstawiające życie kanaryjskich autochtonów. Warto dodać, że w kilku językach zamieszczono dość obszernie informacje na temat Guanczów. Interesujące, że niekiedy informacje te są bardzo szczegółowe, np. podkreśla się w nich, że mumifikowanie zwłok u Guanczów nie do końca daje się powiązać z ich tradycjami i wierzeniami. Specjaliści są podzieleni co do pochodzenia tej tradycji – część z nich uważa ją za przejaw wpływów egipskich. Trzeba dodać, że Guanczowie mieli specjalną nazwę, która określała zmumifikowane ciała: *xaxo*. Z kolei osoba zajmująca się mumifikacją oraz pochówkiem była nazywana *achicasnai*. Nosiła ona krócej ścięte włosy, niż reszta Guanczów, i zajmowała najniższą pozycję społeczną.

### Podsumowanie

Teneryfa, jedna z Wysp Kanaryjskich, traktowana jest przez Europejczyków jako miejsce letniego wypoczynku. W Polsce znaleźć można niewiele informacji o historii i kulturze jej autochtonicznych mieszkańców – Guanczów. Temat ten jest interesujący, ponieważ istnieje wiele pozostałości po kulturze materialnej Guanczów, które nadal są zagadką dla naukowców, np. do dzisiaj badacze nie są jednomyślni w kwestii wieku piramid w Güímar. W artykule zawarto podstawowe informacje dotyczące funkcjonowania społeczności Guanczów, ich wierzeń, legendy o figurze Matki Bożej z Candelarii oraz miejsc na Teneryfie, dzięki którym można zapoznać się z historią i kulturą jej dawnych mieszkańców.



EDYTA S. DZWONKOWSKA

**Guanczowie – historia, kultura, wierzenia****Streszczenie**

Termin „Guanczowie” posiada dwa znaczenia. W szerszym używany jest na określenie wszystkich ludów autochtonicznych Wysp Kanaryjskich. W węższym Guanczowie to tubylcy zamieszkujący w przeszłości Teneryfę. W artykule zaprezentowano informacje dotyczące autochtonicznego ludu Teneryfy. W 1496 roku ostatnia z Wysp Kanaryjskich, Teneryfa, została podbita przez Hiszpanów. Guanczowie zostali wymordowani lub sprzedani do niewoli. Ślady ich historii, kultury i wierzeń są tam do dzisiaj obecne. Pochodzenie piramid z Güímar nadal stanowi temat niewyjaśniony przez naukowców. Interesujące wydają się też badania prowadzone nad Kanaryjskim Kamieniem z Rosetty – Piedra Zanata. Ciekawie przedstawia się legenda dotycząca figurki Matki Bożej z Candelarii.

**Słowa kluczowe:** Guanczowie, Matka Boża z Candelarii, piramidy w Güímar, Teneryfa, Wyspy Kanaryjskie.

EDYTA S. DZWONKOWSKA

**Guanches – their history, culture and beliefs****Abstract**

The term: Guanches has two meanings: In the wider sense, it refers to all aboriginal inhabitants of the Canary Islands; in the narrower sense, it refers only to the inhabitants of the Tenerife. This article treats of the autochthons of the Tenerife, the last Canary Island conquered by the Spaniards in 1496. Guanches were killed *en masse*, and the survivors sold into slavery. Some traces of their history, culture and beliefs are still discernible today, though shrouded in mystery, like the origins of the Pyramids of Güímar, or Piedra Zanata, considered the Rosetta Stone of the Canary, or the fascinating legend of the figure of Our Lady of Candelaria. The author of this article describes the social life of the Guanches, their religious beliefs and material culture.

**Keywords:** Guanches, Canary Islands, Tenerife, Pyramids of Güímar, Our Lady of Candelaria.



## O prawdziwy wizerunek Tatarów w Polsce

True Perception of Tatars in Poland

*Aleksander Miśkiewicz*

Uniwersytet w Białymstoku



Urodzony w rodzinie tatarskiej. W latach 1984-1993 przewodniczący Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. Wieloletni wykładowca Uniwersytetu w Białymstoku. Wiceprezes Oddziału Towarzystwa Przyjaciół Grodna i Wilna w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: historia Tatarów, historia Kresów Wschodnich. Redaktor naczelny pisma „Goniec Kresowy”. Autor książek: *Tatarzy polscy 1918-1939*, *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni*, *Tatarska legenda: Tatarzy polscy 1945-1990*, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945-2005*.

Przed kilku laty, kiedy oprowadzałem po „Szlaku Tatarskim” wycieczkę młodzieży z Gdańska, jedna z jej uczestniczek już po zwiedzeniu meczetu i cmentarza w Kruszynianach zanotowała w swoim pamiętniku wrażenia z tej wsi, rysując jeźdźca na koniu, z groźną miną, napinającego łuk. Na moje pytanie, dlaczego tak przedstawia Tatarów, choć nie spotkała takiego w Kruszynianach, odpowiedziała mi, że tak nadal wyobraża się Tatarów i pomimo że od czasów najazdów minęły już dwa stulecia, to jednak ten jego wizerunek nadal tkwi w świadomości społeczeństwa polskiego. To jest obraz Tatarów najeźdźcy, porywającego w jasyr co ładniejsze dziewczęta. Obraz znany z sienkiewiczowskiej Trylogii, gdzie spotykamy Azję Tuchajbejowicza, obraz znany z opowieści o trębaczach krakowskich, który nie dokończył swojego hymnu przebity tatarską strzałą<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W legendę tę powątpiewali sami trębacze krakowscy. Jeden z nich powie-

Przytoczę jeszcze anegdotę opowiadaną w latach sześćdziesiątych XX w. w Sokółce. Otóż pewna rodzina wracająca znad augustowskich jezior pragnęła odwiedzić krewnych w Białymstoku. Zatrzymując się po drodze w Sokółce, udała się na posterunek MO bądź do Powiatowej Rady Narodowej z pytaniem – czy ta okolica jest bezpieczna, ponieważ słyszeli, że zamieszkują tu Tatarzy? Pocieszono ich, iż nie ma się czego obawiać, bo to nie dawniejsi Tatarzy znani z podręczników szkolnych.

Bywało, że nie wierzono, iż w Polsce mieszkają Tatarzy, uważając, że jest to tylko chwyt reklamujący Podlasie. Dlatego też dużym zaskoczeniem dla wielu osób był film dokumentalny *Kurban – Bajram* wyświetlany jako dodatek oświatowy w kinach, po Kronice Filmowej, a przed filmem fabularnym. Niektórzy nie byli w stanie uwierzyć, że istnieje wieś Bohoniki, w której nakręcono ten film. Uważali raczej, a był to 1958 rok, że jest to fikcja, że zebrano statystów, aby wcielił się w Tatarów, a meczet to tylko atrapa dla potrzeb filmu, który zresztą nakręcono (jak myśłano), aby zademonstrować go w krajach Bliskiego Wschodu w celu rozwinięcia z nimi kontaktów.

Cofnijmy się do lat międzywojennych XX w. Jak wiemy, Rzeczpospolitą Polską zamieszkiwało wówczas wiele mniejszości narodowych i grup etnicznych, które skupiały się głównie we wschodniej jej części na tzw. Kresach. Wśród nich, w liczbie ok. 6000, znaleźli się także Tatarzy - najliczniej zamieszkali w województwach wileńskim i nowogródzkim oraz białostockim. Było ich trochę w Warszawie, gdzie nie stanowili jedyne skupiska tatarskiego – żyli tu też ich pobratymcy z Powoźła, przybyli tam przed 1914 rokiem. Traktat ryski pozostawił liczne siedziby tatarskie w sowieckiej Białorusi. Małe skupiska tej ludności znalazły się w niepodległej Litwie. W tym czasie istniała również kolonia Tatarów polskich w Nowym Jorku, założona przez nich na początku XX stulecia.

Wówczas już zadbano o ich wizerunek nie jako najeźdźców, lecz jako osadników dobrowolnych lub jenieckich żyjących na tych ziemiach począwszy od 2 połowy XIV stulecia. Do zmiany wizerunku przyczynili się głównie sami Tatarzy, przedstawiciele licznej inteligencji reprezentującej swoją grupę etniczną. Należeli oni do Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej. Ważnym zadaniem jej Rady Centralnej było wydawanie własnego pisma naukowego „Rocznik Tatarski” oraz wszelkiego rodzaju broszur nawiązujących dział w wywiadzie dla tygodnika „Morze i Ziemia”: „Ale przecież to niemożliwe – zza murów strzała nie doleciałaby tutaj” (M. Drzonek, „Morze i Ziemia”, nr 51, 1994, s. 12).

do przeszłości tatarskiej w Polsce. Oprócz tego w Wilnie ukazywał się od 1933 roku miesięcznik „Życie Tatarskie” tegoż Związku (dalej ZKOTRP) ukazujący problemy dnia codziennego oraz sprawy religijne. Nie brakło w nim artykułów historycznych przypominających o udziale Tatarów w wojnach po stronie Polski z Rosją, Szwedami, a także Turkami. Nie zapomniano o udziale w wojnach napoleońskich, powstaniach narodowych i wojnie z bolszewikami.

W grudniu 1925 roku powołano do życia Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, którego głównym przedmiotem zainteresowania były sprawy religijne.

Wszystkie czasopisma Tatarów polskich ukazywały się w języku polskim, który uważali za swój język codzienny. Zaledwie kilka osób znało język tatarski, a próby uczenia go podejmowane przez emigrantów politycznych - Tatarów z Krymu czy Powoźła - spęły na niczym.

O pozytywny wizerunek Tatarów polskich dbali liderzy tej grupy etnicznej: prawnicy, bracia Olgierd i Leon Kryczyńscy. Do nich dołączył Stanisław Kryczyński, autor największej liczby prac historycznych, a także etnologiczno-językoznawczych poświęconych Tatarom. On też pierwszy opublikował pracę o przeszłości Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej pod tytułem *Tatarzy litewscy* odnoszącą się do pierwszych osadników tatarskich w Wielkim Księstwie Litewskim. Do grona podnoszących tę tematykę należeli także prof. Stefan Bazarewski, przyrodnik z Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, a także Mufti na Rzeczpospolitą Polską, dr Jakub Szykiewicz oraz Iman Gminy Stołecznej Warszawy, Ali Ismail Woronowicz, absolwent orientalistyki Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie i Al. Azhar w Kairze<sup>2</sup>. Nie można także nie wspomnieć o Stefanie Tuhan-Baranowskim, sekretarzu Muftiatu, redaktorze naczelnym „Życia Tatarskiego”. W miesięczniku tym jego córka Halina Tuhan-Baranowska robiła w każdym numerze przegląd sytuacji politycznej na świecie. Prawdopodobnie studiowała historię lub prawo na Uniwersytecie Wileńskim. Była autorką pracy *Tatarzy jako właściciele ziemscy*<sup>3</sup>, która nie ukazała się drukiem. Nie wiadomo, czy jej maszynopis przetrwał okres wojny i przejścia Wilna pod władzę sowieckiej Litwy.

Do zmiany stosunku do Tatarów przyczyniały się więc badania naukowe, głównie odnośnie do ich przeszłości, w których uczestniczyli nie tylko sami Tatarzy, ale też historycy polscy, jak np. prof. Olgierd Górka z Uniwersytetu we Lwowie.

<sup>2</sup> O wszelkich wymienionych postaciach i ich dorobku naukowym: A. Miśkiewicz (red.), *Słownik biograficzny Tatarów polskich XX wieku*, Białystok 2016.

<sup>3</sup> Nie wiadomo, o jaki okres chodziło autorce tej pracy.

Z myślą o przybliżeniu wizerunku Tatarów w społecznej świadomości Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego, w zasięgu, którego znajdowały się wszystkie większe skupiska tatarskie, wydało specjalną broszurę *Tatarzy w Polsce*, jako dodatek do Dziennika Urzędowego KOS (Wilno 1936), w którym Lucjan Krawiec przypomniał w zarysie historię Tatarów i ich wkład w walkę o niepodległość Polski, a Jerzy Tochterman, autor kilku publikacji o współczesnych Tatarach, publikowanych w „Wiadomościach Geograficznych” i „Życiu Tatarskim”, przedstawił monografię podwileńskiej wsi Sorok-Tatary. Ukazywały się też co jakiś czas większe publikacje o Tatarach polskich w wielu ilustrowanych czasopismach, takich jak: „Światowid”, „Tygodnik Ilustrowany”, „Na Szerokim Świecie” czy „Panorama Polska”.

Mocnym impulsem do wykreowania godnego wizerunku Tatarów w Polsce były uroczystości pogrzebowe Aleksandra Sulkiwicza, 8 XI 1935 roku w Warszawie. Sulkiwicz, rówieśnik i przyjaciel marszałka Józefa Piłsudskiego, zginął śmiercią bohaterską jako żołnierz 5 Pułku Piechoty I Brygady Legionów w bitwie pod Sitowiczami 18 IX 1916 roku na Wołyniu. Jego prochy dzięki staraniom społeczności tatarskiej i przy pomocy Komitetu Propagowania Czynu Polskiego (a także na osobiste życzenie marszałka Józefa Piłsudskiego) zostały sprowadzone z Cmentarza Legionistów pod Sitowiczami na Cmentarz Wojskowy w Warszawie. Dzień jego powtórnego pogrzebu w Warszawie był wielkim wydarzeniem dla Tatarów, o którym pisała prasa warszawska i innych regionów kraju, w tym wileńska. Postać Aleksandra Sulkiwicza silnie zaważyła na zmianie stosunku społeczeństwa polskiego do Tatarów, tym bardziej że kilku z nich, byłych oficerów wojsk rosyjskich, po odzyskaniu niepodległości przeszło do wojska polskiego i uczestniczyło w wojnie polsko-bolszewickiej. Pamiętano też o udziale w niej Tatarskiego Pułku Ułanów im. Mustafy Achmatowicza<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> O Aleksandrze Sulkiwiczu: L. Kryczyński, *Aleksander Sulkiwicz (Czarny Michał) 1867-1916*, „Rocznik Tatarski”, t. I, 1932, s. 228-240; S. Dziadulewicz, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929, s. 314-315; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939*, Warszawa 1990, s. 152-156; tenże, *Aleksander Sulkiwicz – uczestnik walk o niepodległość Polski*, „Przegląd Tatarski”, nr 4, 2016, s. 18-20; A. Szomański, *Rówieśnik*, „Tygodnik Powszechny”, nr 46, 1984; A. Miśkiewicz (red.), *Słownik biograficzny Tatarów polskich XX wieku*, Białystok 2016, s. 164-166. Odnosnie do Tatarskiego Pułku Ułanów: V.J., *Pułk Tatarski Ułanów im. Mustafy Achmatowicza*, „Rocznik Tatarski”, t. I, 1932, s. 152-164; V.B. Jedigar, *Zarys Historii Wojennej Tatarskiego Pułku Ułanów Imienia Pułkownika Mustafy Achmatowicz*, [w:] *Zarys Historii Wojennej Pułków Polskich 1918-1920*, Warszawa 1933, reprint, Gdańsk-Białystok 1990.

Z wizerunkiem Tatarów był jeszcze inny problem. Powszechnie mówiło się o tej grupie etnicznej jako o Tatarach polskich. Równolegle też stosowana była nazwa „Tatarzy litewscy”, nawiązująca do początków ich osadnictwa w Wielkim Księstwie Litewskim – o czym wspominaliśmy wcześniej. Rozbici po pierwszej wojnie światowej na trzy państwa, Tatarzy ulegali stopniowo wpływowi politycznym i kulturowym państw, w którym przyszło im mieszkać. W Polsce natomiast akcentowano ich dawne związki z Rzeczpospolitą przedrozbiorową, kiedy istniała unia polsko-litewska. Tatarzy osiedleni na Litwie, przede wszystkim w środowisku tamtejszej ludności słowiańskiej, z biegiem czasu do niej upodobnili się, tracąc swój język na rzecz jednego z tamtejszych dialektów słowiańskich, zastąpionych później w miarę swego rozwoju językiem polskim lub rosyjskim. Dotyczyło to głównie inteligencji, bowiem lud wiejski lub małomiasteczkowy używał na co dzień dialektu złożonego ze słów polskich, rosyjskich czy białoruskich. Z tym szczególnie mocno walczone w niepodległej Rzeczypospolitej, starając się wprowadzić do życia codziennego prawidłową polszczyznę. Trudzili się nad tym głównie działacze ZKOTRP, którzy wśród najbardziej zagrożonej ludności prowadzili podobną pracę, jak pozytywiści polscy w zaborach w 2 połowie XIX w. W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że znaczna część inteligencji tatarskiej, pomimo że przed 1914 rokiem pozostawała na ważnych niedostępnych dla Polaków posadach urzędniczych administracji rosyjskiej, używała na co dzień języka polskiego. Dla tych ludzi przejście ze stanowiska w Rosji carskiej do urzędów w niepodległej Polsce nie stanowiło żadnej przeszkody. Tradycje polskości tej grupy etnicznej przetrwały przez cały wiek niewoli narodowej. To także stanowiło o pozytywnej opinii o Tatarach w okresie niepodległości. Ci natomiast Tatarzy, mieszkańcy Polski, którzy trwali przy nazwie „Tatarzy litewscy”, nie znając zupełnie języka litewskiego i wcale nie zamierzając go poznać, wzbudzali nieufność wśród społeczeństwa polskiego.

Podczas drugiej wojny światowej spora ilość Tatarów powędrowała, tak jak Polacy, w głąb Związku Sowieckiego. Wielu z nich, którzy nie wyrzekli się obywatelstwa polskiego, znalazło się w Armii Polskiej gen. Władysława Andersa. Przeszli z nią cały szlak bojowy II Korpusu. Inni Tatarzy walczyli na froncie wschodnim w I i II Armii Wojska Polskiego - nie zgodzili się oni na wcielenie do armii sowieckiej, powołując się na swoje obywatelstwo polskie bądź twierdząc, iż są Polakami. Tatarzy, którzy pozostali po wojnie na Zachodzie Europy, zasilili społeczność imigracyjną polską w Anglii, zawędrowali do Stanów Zjednoczonych, a nawet do Australii.

Zmiana granicy polsko-sowieckiej po drugiej wojnie światowej spowodowała wyjazd wielu rodzin tatarskich, jako tzw. repatriantów, do Polski. Woleli nadal być obywatelami Rzeczypospolitej, niż podlegać rządowi sowieckim na swoich ziemiach.

Niestety, po wojnie znów powrócił na długie lata ów wizerunek Tatarów na koniu, z groźną miną napinającego łuk. W zapomnienie poszła postać Aleksandra Sulkiwicza nawet wśród samych Tatarów, którzy mocno odczuli zmiany polityczne, jakie zaszły w Polsce od 1944 roku. Do tego dochodziła nieufność ze strony innych osadników na Ziemiach Zachodnich, którym towarzyszył cały czas powyższy wizerunek Tatarów. Bywało, że osiedlali się wspólnie ze swoimi sąsiadami Polakami z ziem kresowych i wówczas współzycie przebiegało spokojnie. Jedni i drudzy znali się z lat międzywojennych XX w.

Musiało minąć sporo czasu, aby znów przypomniano sobie o Tatarach polskich. Przyczynili się do tego profesorowie orientaliści Ananiasz Zajączkowski i Jan Reychman. W ślad za nimi zaczął pisać o swojej społeczności Maciej Konopacki, niezrównany publicysta, popularyzator wiedzy o Tatarach polskich. Jego publikacje na pewno pobudziły do zainteresowania się tą tematyką niejednego historyka, orientalistę czy etnologa. Do nich należeli etnolog Janusz Kamocki, orientalista Aleksander Dubiński, historyk Krzysztof Grygajtis, a także historyk prawa prof. Jacek Sobczak i językoznawca, polonista prof. Czesław Łapicz. Spotkanie „na szczycie” osób, w tym też naukowców, zainteresowanych problematyką Tatarów polskich, nastąpiło podczas I „Orientu Sokólskiego”, którego organizatorem był Sokólski Ośrodek Kultury w Sokółce (26-27 VI 1976 roku). Wśród organizatorów był Maciej Konopacki, wówczas pracownik wspomnianego Ośrodka Kultury. „Orientu Sokólskie” były powtarzane co dwa lata, a w 1999 roku zastąpiły je Letnie Akademe Wiedzy o Tatarach, organizowane także w Sokółce. Ich głównym propagatorem był nieżyjący już dziś Józef Konopacki.

Jak zatem jest z tym wizerunkiem Tatarów polskich obecnie? Jak można dostrzec na Podlasiu – miejscu największego skupiska Tatarów w kraju – uważa się ich tam za swoich, oczywiście z tą różnicą, że są muzułmanami. To ostatnie jednak nie przeszkadza nikomu we współzyciu z nimi w pracy, w ramach działalności społecznej czy też w organizacjach młodzieżowych (np. harcerstwie).

W innych regionach kraju, gdzie zamieszkują w dużym rozproszeniu, także postrzega się ich jako swoich, chyba że ktoś odrzuca tolerancję religijną. W tych niespokojnych czasach posiada się do nich pełne zaufanie. Przyczyniły się do tego z pewnością liczne badania naukowe, skutkujące wieloma pracami o Tatarach polskich, znanymi nie

tylko zamkniętemu gronu naukowców. Przeszłość Tatarów związana w znacznej mierze z wierną służbą Rzeczypospolitej, spaja ich z narodem polskim. W stosunku do innych wyznawców islamu, którzy także przebywają w Polsce, Tatarzy pozostają sobą, tj. Tatarami polskimi.

Jednak przeszłość uczyniła swoje. Dla niejednego mieszkańca naszego kraju, wizerunek Tatarą ciągle będzie wiązał się z obrazem najeźdźcy, pomimo świadomości iż takich Tatarów już dawno nie ma.

~•~

ALEKSANDER MIŚKIEWICZ

### O prawdziwy wizerunek Tatarą w Polsce

#### Streszczenie

Tatar w naszym kraju postrzegany jest jako obcy. Opinię taką podtrzymują podręczniki szkolne, a w świadomości ogółu występuje groźny i zdrażliwy Tuchajbejowicz z sienkiewiczowskiej Trylogii. Tego wizerunku Tatarą w Polsce nie zmienił fakt osadnictwa tatarskiego w Rzeczypospolitej, mającego początek w drugiej połowie XIV wieku, w Wielkim Księstwie Litewskim. Tatarzy osadzeni na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej stawiali się na każde zawołanie Wielkiego Księcia Litewskiego, a później króla polskiego, aby bronić swojej przybranej Ojczyzny, jaką okazała się dla nich Polska. Do zmiany wizerunku Tatarą polskiego dążyła w latach międzywojennych liczna grupa inteligencji tatarskiej. W niepodległej Rzeczypospolitej wielu Tatarów służyło w wojsku polskim, a wcześniej uczestniczyło w wojnie polsko-bolszewickiej. Czołowymi postaciami byli wówczas przedstawiciele rodów Achmatowiczów, Kryczyńskich, Romanowiczów i Sulkiwiczów.

**Słowa kluczowe:** Tatarzy w Polsce, Podlasie, Tatarzy litewscy, Tatarzy polscy, Muzułmański Związek Religijny w RP.

ALEKSANDER MIŚKIEWICZ

### True Perception of Tatars in Poland

#### Abstract

Tatars in our country are perceived as strangers. This perception finds support in school textbooks, and popular imagination pictures them as threatening and treacherous Tuhay-Beys described by Sienkiewicz in this *Trilogy*. This image has not changed, even despite their

continuous settlements in Poland, beginning in the Grand Duchy of Lithuania in the second half of the 14th century. Tatars from the eastern flanks of Poland would respond to every call from the Grand Duke of Lithuania, and later, from Polish kings, to defend their adopted homeland. In the interwar years many Tatars, i.e. numerous intelligentsia, including many lawyers, strived to change the perception of Polish Tatar. Many Tatars served in the Polish army during Polish independence, and earlier had fought along Poles in the Polish-Soviet War. Central figures in those years were representatives of the Tatar families of Achmatowicze, Kryczyńscy, Romanowicze and Sulkiewiczze.

**Keywords:** Tatars in Poland, Podlasie, Lithuanian Tatars, Polish Tatars, Muslim Religious Union in Poland.



## Sprawozdanie

Walny Zjazd Stowarzyszenia Misjologów Polskich  
w Kamieniu Śląskim (17-19 IX 2017)

*Adam Michałek SVD*

ad.michalek@gmail.com

Misyjne Seminarium Duchowne w Pieniężnie

Ubiegłoroczny Walny Zjazd Stowarzyszenia Misjologów Polskich (SMP) odbył się w Centrum Konferencyjno-Naukowym Uniwersytetu Opolskiego w Kamieniu Śląskim w dniach 17-19 X. Znany jako miejsce narodzin św. Jacka (1185) zamek rodziny Odrowążów był od XII wieku ważnym miejscem kulturalno-politycznym na Śląsku Opolskim. Odbudowany po 1989 roku kompleks pałacowo-parkowy w Kamieniu Śląskim gości dziś turystów, grupy konferencyjno-szkoleniowe oraz kuracjuszy.

**1. Wykład** ks. dr. Alberta Glaesera, dyrektora ośrodka, nt. historii zamku Odrowążów, późniejszego Sanktuarium św. Jacka był pierwszym punktem spotkania misjologów (17 X). Z pasją historyka i entuzjazmem teologa prelegent przywołał ducha epoki i charyzmat tego miejsca.

Wieczorne rozmowy misjologów w salonie pałacowym stały się *de facto* nieformalnym rozpoczęcie obrad Stowarzyszenia. Dzielenie się doświadczeniem misyjnym i osiągnięciami misjologicznymi jednoczy ducha i otwiera wspólną perspektywę. Udział w sympozjach misjologicznych, nowe publikacje, budzenie świadomości misyjnej poprzez akcje duszpasterskie – to cenny dorobek, którym dzielili się misjolodzy.

**2. Otwarcia** zjazdu dokonał ks. prof. Jan Górski, prezes SMP (18 IX). Na wstępie wyjaśnił nieobecność zaproszonych gości – hierarchów opolskich: bp. A. Czai, abp. A. Nossola oraz bp. kieleckiego J. Piotrowskiego.

**2.1. Pierwszą konferencję** wygłosił bp. pomocniczy diecezji opolskiej Paweł Stobrawa nt. *Misyjne zaangażowanie Kościoła Opolskiego*. Prelegent przypomniał, że bp Alfons Nossol (ordynariusz opolski 1977-2009) nawiązał relacje z bp. Matawo Bakpessim, ordynariuszem diecezji Sokodé w Togo, dokąd od 1980 r. wysyłał księży fidei-donistów. Bp Andrzej Czaja kontynuuje tę tradycję. Z diecezji opolskiej (860 tys. mieszkańców, 399 parafii) aktualnie na misjach pracuje 17 księży i 2 osoby świeckie (Peru, Togo, Boliwia, Mauritius, Brazylia, Portoryko, Argentyna, Rosja). Tylko od IX 2016 do VIII 2017 na pomoc misjonarzom przeznaczono 248 000 PLN. Ważną rolę odgrywa w diecezji animacja misyjna: „kolędowanie misyjne”, spotkania rejonowe, spotkania z misjonarzami, festyny, koła misyjne. Notabene w WSD w Opolu będą studiować klerycy z diecezji Sokodé.

**2.2. Drugą konferencję** - *Realizacja ewangelizacyjnej misji Kościoła w kontekście ekumenicznych paradygmatów* wygłosił ks. prof. Zygfryd Glaeser z Wydziału Teologii UO. Na wstępie zazaczył, że utrzymywanie opozycji pomiędzy posłannictwem misyjnym a ekumenią jest bezzasadne. Podstawową troską Kościoła jest skuteczne i wiarygodne głoszenie Ewangelii. Zainicjowany w Edynburgu (1910) ruch ekumeniczny powstał jako odpowiedź na trudności chrześcijańskiej misji związane z podziałami wyznaniowymi. Konflikty pomiędzy Kościołami przenoszone były na misje; poróżnieni misjonarze podważali wiarygodność głoszonego Słowa.

Następnie prof. Glaeser zwrócił uwagę na działalność Światowej Rady Kościołów - a zwłaszcza jej Komisji ds. Światowej Misji i Ewangelizacji. Pokłosem działalności wspomnianej Komisji jest dokument: *Wspólnie w stronę życia. Misja i Ewangelizacja w zmieniającym się świecie* (World Council of Churches, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Geneva 2012). Celem dokumentu jest odnowienie rozumienia i praktyki misji w zmieniającym się świecie. Tekst wyznacza ważne paradygmaty dla dzieła ewangelizacji. Chrześcijańska misja głoszenia w podstawowym wymiarze jest niezmienna: wypełnienie nakazu misyjnego przez wyznanie i świadectwo wiary. W ewangelizacyjnej misji Kościoła mamy też do czynienia z elementami zmiennymi: uwarunkowania historyczne i kulturowe, które określają życie różnych grup ludzi. Misja chrześcijańska jest uwarunkowana przez zmieniające się konteksty życia społecznego i indywidualnego.

Konferansjer stwierdził, że chrześcijaństwo nie jest już religią Zachodu. Punkt ciężkości „naszej” religii przeniósł z Północy na globalne Południe, przy czym dynamika misji nie jest w rękach katolików,

ale wspólnot pentakostalnych. Zmiany demograficzne oraz migracje sprawiły, że Kościoły funkcjonują dzisiaj w warunkach wieloreligijności i wielokulturowości. Skuteczne głoszenie wymaga jedności świadków. Zasadnicze cele misji łączą się z założeniami ruchu ekumenicznego: przywrócenie widzialnej jedności w jednym Kościele.

Następnie mówca wyliczył następujące paradygmaty dla realizacji misji ewangelizacyjnej: (1) „nie” dla prozelityzmu albo konkurencji konfesyjno-religijnej; (2) uznanie chrztu za fundament wzajemnego szacunku; (3) współzależność misji ewangelizacyjnej i pragnienia jedności chrześcijan; (4) potrzeba odnowy życia kościelnego (prawa człowieka, sprawiedliwość, ochrona życia i przyrody, wprowadzanie pokoju); (5) potrzeba wspólnej epiklezy ewangelizacyjno-misyjnej.

**Dyskusja pokonferencyjna** wykazała ambiwalentną ocenę „masowego” wyjazdu polskich księży na Wschód (Rosja, Białoruś, Ukraina) po 1989 roku. Polskimi duchownymi kierowała motywacja misyjna *ad gentes*. Duchowni prawosławni czuli się zdominowani religijnie i ekonomicznie przez misjonarzy z Polski. Inny głos dodał, że obecność katolickiego wykładowcy na Uniwersytecie Lwowskim wywołuje nieprzyjemne reakcje wśród rzymskokatolickich duchownych zaangażowanych na Ukrainie. Natomiast w Niemczech po przybyciu uchodźców (2016-2017) parafie katolickie i protestanckie dały znaczące świadectwo okazując pomoc materialną i logistyczną. Ponadto jubileusz „500-lecia reformacji” obudził u niemieckich chrześcijan pragnienie jednego świadectwa w wierze – jednakowoż problem stanowi definicja „jedności”. Z. Glaeser proponuje, jako „cel jedności”, wspólną Eucharystię. Ekumenista wykazał, że po roku 1054 (przez ok. 200 lat) chrześcijanie odprawiali wspólną Eucharystię. Rozdarcie Kościoła uświadomili sobie z chwilą, kiedy zaprzestano wspólnej Eucharystii.

Przedpołudniową sesję zakończyliśmy mszą św. – przewodniczył ks. bp P. Stobrawa.

**2.3. Sesję popołudniową** rozpoczął o. prof. Wojciech Kluj OMI, przewodniczący Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologów Katolickich (IACM). W wystąpieniu *Chrześcijańskie świadectwo w wieloreligijnym świecie* prelegent omówił idee przewodnie VI Plenarnego Zjazdu IACM w Pattaya (Tajlandia) w dniach 10-15 VII. W wydarzeniu wzięło udział 68 uczestników z 18 krajów – w tym z Polski: prof. UKSW o. Wojciech Kluj OMI, ks. dr hab. Franciszek Jabłoński oraz ks. dr Julian Wawrzyniak. Celem IACM jest koordynacja katolickiej refleksji misjologicznej. Notabene polska myśl misjologiczna jest mało znana za granicami. Na zakończenie prof. Kluj zaprosił na sympozjum „Biblia i kultury” (12-14 XI 2017) organizowane na UKSW.

**2.4. Wybory nowego zarządu SMP** na lata 2017-2022 zakończyły sesję popołudniową. W skład nowego zarządu weszli:

1. Ks. dr hab. Tomasz Szyszka SVD – prezes
2. Ks. dr hab. Franciszek Jabłoński – wiceprezes
3. Ks. dr Adam Michałek SVD – sekretarz
4. Dr Barbara Łysik – skarbnik
5. Ks. dr Marcin Wrzos OMI – redaktor publikacji elektronicznej

**Zwiedzanie Pałacu** było kolejną lekcją historii przywołującą polityczne i duchowe znaczenie zamku Odrowążów i Sanktuarium św. Jacka dla regionu i Polski. Na zwiedzających wielkie wrażenie zrobiły biblioteka bp. A. Nossola oraz kolekcje książek w poszczególnych pomieszczeniach pałacu.

**Wieczór integracyjny** był okazją do podsumowania Zjazdu i przedstawienia propozycji działalności SMP na najbliższe lata.

Msza św. w Sanktuarium św. Jacka (19 IX) pod przewodnictwem o. T. Szyszki, nowo wybranego Prezesa Stowarzyszenia Misjologów Polskich, była ostatnim punktem Zjazdu 2017 roku.

## Sprawozdanie

XII Konferencja European Network of Buddhist Christian Studies: „Medytacja w kontekście spotkania buddyjsko-chrześcijańskiego. Analiza krytyczna” (Montserrat, 29 czerwca – 3 lipca 2017)

*Mariusz Rucki*

mariuszrucki@gmail.com

Europejskie stowarzyszenie gromadzące badaczy zainteresowanych tzw. studiami buddyjsko-chrześcijańskimi, European Network of Buddhist Christian Studies, organizuje w cyklu dwuletnim międzynarodowe konferencje. Dwunastą konferencję ENBCS przygotowało we współpracy z barcelońskim Uniwersytetem Pompeu Fabra. Na miejsce spotkania wybrano benedyktyńskie opactwo w Montserrat. Temat konferencji brzmiał: „Medytacja w kontekście spotkania buddyjsko-chrześcijańskiego. Analiza krytyczna” (*Meditation in Buddhist-Christian Encounter. A Critical Analysis*).

**29 czerwca.** Głównym punktem wieczoru rozpoczynającego konferencję był wykład wprowadzający w problematykę zjazdu, wygłoszony przez aktualną Prezydent ENBCS, prof. Elizabeth Harris (Uniwersytet Hope w Liverpoolu). Profesor Harris zwróciła uwagę na rolę szerokich kontekstów kulturowo-politycznych w kształtowaniu się relacji między buddyzmem i chrześcijaństwem.

**30 czerwca.** Sesja dopołudniowa poświęcona była tradycyjnemu ujmowaniu medytacji i kontemplacji w chrześcijaństwie i buddyzmie. W pierwszym wystąpieniu: *Medytacja/kontemplacja w tradycji chrześcijańskiej*, prof. Karl Baier (Uniwersytet Wiedeński) dużo miejsca poświęcił definiowaniu modlitwy, medytacji i kontemplacji. Przypomniał też, że słuszna reakcja Kościoła katolickiego na błąd kwietyzmu (koniec XVII w.) niefortunnie sprawiła, że przez kolejne dwa stulecia kontemplacja w chrześcijaństwie była zaniedbywana. Dziś w świecie chrześcijańskim obserwuje się odrodzenie kontemplacji. Przykładem tego jest działalność Thomasa Keatinga OCSO, Javiera Melloniego SJ i Laurence’a Freemana OSB.

O zaprezentowanie tradycyjnego spojrzenia na medytację i kontemplację w buddyzmie organizatorzy poprosili dr Sarah Shaw (Uniwersytet Oksfordzki). W wykładzie *Medytacja i kontemplacja w tradycji buddyzmu południowego* dr Shaw podkreśliła, że najstarsze pisma buddyjskie, czyli literatura palijska, ujmują praktykę buddyzmu jako rzecz integralną. Medytacja w pozycji siedzącej na Zachodzie jest dziś często traktowana jako odizolowana aktywność. Natomiast w tradycji buddyjskiej nierozłącznie towarzyszyły jej inne praktyki, jak pobożny śpiew, kultyczne gesty, ofiary czy rozmyślanie dyskursywne.

Sesja popołudniowa koncentrowała się na medytacji w wersji zenu. Pierwszy wykład *Dlaczego chrześcijanie studiują zen?* wygłosiła dr Ursula Baatz (Uniwersytet Wiedeński). Niestety nie odpowiedziała wprost na postawione, intrygujące pytanie. Niemniej jednak jej wystąpienie było niezwykle interesujące. Prelegentka przedstawiła wybranych reprezentantów świata chrześcijańskiego studiujących zen. Najwięcej miejsca poświęciła o. Hugo Makibi Enomiyama-Lassallowi. W ostatniej, najciekawszej części prelekcji dr Baatz najpierw podjęła próbę naszkicowania chrześcijańskiej interpretacji zenu. Według niej chrześcijanin może rozumieć zen dwojako: albo jako dar z zewnątrz, z którego można skorzystać, albo jako doświadczenie międzyreligijne dotykające szczytu ludzkiej świadomości. Następnie mówczyni wyliczyła zmiany, jakie zaszły w chrześcijańskiej praktyce modlitewnej dzięki zenowi.

Autor kolejnego wykładu, prof. Robert Sharf (Uniwersytet Kalifornijski w Berkeley), w swoim odczycie *Dlaczego buddyści nauczyli chrześcijan medytacji w duchu zenu?* odpowiadając na sformułowane w temacie pytanie, przywołał podstawową prawdę: buddyzm jest religią uniwersalną, misyjną. Profesor Sharf dużo miejsca poświęcił fenomenowi „zdobywania” Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej przez nauczycieli zenu. Podkreślił, że nauczali oni w sposób autorytatywny, a cechą, która szczególnie znamionowała ich przedsięwzięcia, był brak instytucjonalnej wiarygodności. W kontraście więc z pokazaną liczbą, imponującą organizacją i siłą klasztorów zenu we współczesnej Japonii, zaledwie garstka odizolowanych misjonarzy wprowadzała Amerykanów na drogę tej dalekowschodniej nauki.

Dodatkowym punktem programu tego dnia był koncert organowy w bazylice miejscowego opactwa w wykonaniu organisty Montserrat, o. Ramona Oraniasa OSB.

**1 lipca.** Głównym przedmiotem kolejnej sesji była refleksja nad bardzo popularną dziś na Zachodzie praktyką kultywowania uważności (ang. *mindfulness*). Doktor Andreas Nehring (Uniwersytet Erlangen)

w wystąpieniu *Zachodnie zainteresowanie medytacją mindfulness* przywołał wprawdzie różne próby definiowania tej popularnej, a zarazem wyjątkowo nieostrej nazwy. Przypomniawszy także, że w doktrynie buddyjskiej umysł (ang. *mind*) jest punktem wyjścia, dlatego medytacja *mindfulness* słusznie kojarzona jest z buddyzmem. Jednak dziś praktykujący tę medytację na Zachodzie często nie widzą związku swojej praktyki z religią buddyjską albo przynajmniej traktują ten związek bardzo swobodnie. *Mindfulness* stała się po prostu stylem życia, czymś, co sytuowane jest pomiędzy religią a autoterapią. Zastanawiając się nad źródłem popularności medytacji *mindfulness* w świecie zachodnim, dr Nehring uznał, że popularność ta głównie wynika z prostoty *mindfulness*.

W drugim wykładzie tej sesji kwestia *mindfulness* została zreferowana w odniesieniu do działalności jednego człowieka – Thich Nhat Hanha. Profesor Elise DeVido (Uniwersytet Duke Kunshan) swój wykład zatytułowała *Thich Nhat Hanha propagowanie mindfulness na Zachodzie*. Mówczyni doskonale pokazała, jak rozwijały się główne idee wietnamskiego nauczyciela, a także jak zmienił się sam jego wizerunek. W początkowej fazie nauczania Thich Nhat Hanh podawał czternaście zasad medytacji *mindfulness*. Zamienił je potem na pięć ćwiczeń rozwijających uważność. Thich Nhat Hanh z działacza pokojowego, pisarza i poety stał się nauczycielem medytacji, mistrzem zenu oraz twórcą i organizatorem życia zakonnego. Można powiedzieć, że jako misjonarz ze Wschodu odniósł on wielki sukces w świecie zachodnim.

Drużna sesja tego dnia zaplanowana była na wieczór. Na czas popołudniowy organizatorzy zaproponowali uczestnikom konferencji zwiedzanie opactwa w Montserrat i jego okolic.

Wykładowcy sesji wieczornej skupili się na hezychazmie i próbowali interpretować tę prawosławną praktykę modlitewną w perspektywie medytacji buddyjskiej. W pierwszym wykładzie *Hezychazm i buddyzm* Nicholas Alan Worssam, angikański franciszkanin (klasztor Glasshampton), doszukiwał się w tradycji hezychastycznej zbieżności z medytacją buddyjską. Ze względu na to, że istotnym dążeniem hezychastów jest uspokojenie umysłu i zachowanie czujności, można w hezychazmie odnaleźć podobieństwo do medytacji uprawianej w buddyzmie południowym, gdzie ogromny nacisk kładzie się na dwie zdolności: wyciszenie (jęz. pali: *samatha*) i intuicyjny wgląd (jęz. pali: *vipassanā*).

Bliźniacze wystąpienie dr Elizabete Taivane (Uniwersytet Łotwy) zatytułowane było *Hezychazm i buddyzm tantryczny*. Prelegentka świadoma, że obie wymienione w temacie tradycje nie są ze sobą

połączone historycznie czy kulturowo, w interesującym zestawieniu pokazała podobieństwa oraz różnice między nimi. Zdaniem dr Taivane podobieństwa między hezychazmem a buddyzmem tantrycznym są zauważalne w sferze doświadczenia, natomiast różnice, zdeterminowane przez odmienność kulturową, dotyczą przede wszystkim poglądu na finalny etap osobowości i ciała ludzkiego.

**2 lipca.** Kolejny dzień konferencji różnił się od poprzednich, a jego program był bardzo bogaty. Przed południem odbyły się równoległe trzy sesje przeznaczone na krótkie referaty omawiane w małych zespołach. O godz. 12.00 można było uczestniczyć we Mszy Św. sprawowanej w bazylice opactwa w Montserrat w języku katalońskim. Przed rozpoczęciem sesji popołudniowej odbył naradę Zarząd ENBCS.

Podczas ostatniej sesji gremialnej poruszono zagadnienie związku medytacji z działaniem. Stronę buddyjską reprezentował prof. John Makransky (Koledź Bostoński). Swój odczyt zatytułował: *Potrzeba zarówno praktyki kontemplacyjnej, jak i analizy sytuacji społecznej dla wzmocnienia skutecznego współczującego działania*. Najpierw prof. Makransky starał się wykazać, że buddyzm i chrześcijaństwo różnie określają źródła obecnego w świecie cierpienia. Buddyzm mówi o negatywnej roli iluzorycznego „ja”, o egoizmie, żądzy i złej woli, które z niego wypływają. Chrześcijaństwo, szczególnie w teologii wyzwolenia, wskazuje, że przyczyny cierpienia leżą w obiektywnych społeczno-ekonomicznych nierównościach. Zdaniem Makransky’ego praktykowanie prawdziwej kontemplacji może pomóc w przeciwstawieniu się iluzorycznemu „ja” i ograniczyć, a nawet zlikwidować negatywne skutki jego aktywności. W ten sposób należy radzić sobie z pierwszą przyczyną cierpienia w świecie. W celu wyeliminowania drugiej przyczyny konieczna jest analiza sytuacji społecznej. Oba wysiłki, kontemplacyjny i społeczny, są potrzebne i wzajemnie się uzupełniają.

Głos chrześcijański w kwestii związku medytacji z działaniem przedstawił prof. Leo Lefebure (Uniwersytet Georgetown). W wykładzie *Medytacja i działanie: perspektywa chrześcijańska* ograniczył się do tradycji katolickiej i encyklopedycznie pokazał jak, jego zdaniem, paradygmat kontemplacji wspierającej działanie pojawiał się w określonych momentach historii Kościoła katolickiego, szczególnie w szerokim nurcie życia zakonnego.

W bogaty program dnia wpisane były jeszcze sesje równoległe. Tym razem zrealizowane zostały w dwóch grupach. Dzień zakończyło spotkanie plenarne oficjalnie zamykające XII Konferencję ENBCS w Montserrat.



## Sprawozdanie

*Dies Akademikus.* Inauguracja roku akademickiego 2017-2018  
na Fakultecie Teologicznym imienia Mariano Solera w Montevideo

*Jarosław Tomaszewski*

merton6@wp.pl

Facultad Teológica de Mariano Soler, Montevideo, Urugwaj

Działalność urugwajskiego Fakultetu Teologicznego imienia Mariano Solera w Montevideo jest niezwykle ważna, również dlatego, iż od wielu lat prowadzona jest ona w społeczeństwie zdominowanym przez zdecydowanie antychrześcijańską ideologię masońską oraz lewicową. Fakultet w swych badaniach teologiczno-filozoficznych, przedsięwzięciach materialnych oraz inicjatywach edukacyjno-społecznych jest instytucją osamotnioną, wspieraną jedynie przez niewielką wspólnotę katolickich biskupów, kapłanów i świeckich, żyjących w państwie nad La Platą. Istnienie tej uczelni konfrontuje się co najwyżej z publiczną obojętnością władz, choć w większości przypadków napotyka na krytykę, nieprzychylną propagandę, utrudnienia ze strony urzędów, a nawet bezpośrednią wrogość aparatu państwowego. Fakultet Teologiczny w Montevideo nie jest więc środowiskiem akademicko silnym i wpływowym, raczej przemilczanym i niewielkim. Pogratulować mu zatem można pewnej konsekwencji i wytrwałości w utrzymywaniu istnienia pomimo zmiennych burz, jakie przetaczały się przez mapę ideologiczną Ameryki Południowej w dwudziestym wieku.

W całym wspomnianym wyżej kontekście warta zauważenia jest inicjatywa podjęta 9 marca 2017 roku przez nowe kierownictwo akademickie Fakultetu, zatytułowana *Dies Akademikus*. Jest to specyficzna, zmodyfikowana forma inauguracji nowego roku akademickiego, który w Urugwaju zaczyna się zawsze – z racji położenia geograficznego kraju – w pierwszych dniach marca. W tym roku po raz pierwszy zrezygnowano ze zwyczajowej akademii z wykładem prowadzonym

przez gremium profesorów i alumnów z różnych lat i pokoleń. Zamiast tego zorganizowano inicjującą wykłady szeroką formę warsztatowo-intelektualną złożoną zarówno z prelekcji, projekcji multimedialnej, jak i z pewnej formy czynnego udziału zgromadzonych na auli uczestników. Celem *Dies Akademikus* w Montevideo była integracja oraz zbliżenie interpersonalne osób, które współtworzą rzeczywistość urugwajskiego Fakultetu Teologicznego.

Wprowadzenia w nowatorską ideę rozpoczynania zajęć akademickich na Fakultecie Teologicznym w Montevideo dokonał nowy sekretarz tej uczelni, pallotyn i zarazem wykładowca katechetyki, Fabian Silveira. W swoim wystąpieniu najpierw podał on specyficzne, szczegółowe dane dotyczące stanu administracyjnego uczelni w początkach roku 2017. Jak zauważył, w progach Fakultetu w nowym semestrze akademickim rozpocznie naukę pięćdziesięciu sześciu studentów, którzy w ogromnej większości przynależą do wspólnot seminaryjnych zakonu salezjanów, międzydiecezjalnego seminarium duchownego *Cristo Rey* w Montevideo oraz – powierzonego formacji moderatorów z Drogi Neokatechumenalnej – diecezjalnego seminarium *Redemptoris Mater*. Wśród alumnów uczelni są również osoby świeckie i jedna siostra zakonna. Studenci trafiają na uczelnię nie tylko z różnych wspólnot lub seminariów, ale pochodzą z wielu krajów: z Paragwaju, Argentyny, Urugwaju, Wietnamu, Indonezji i Burundi. Fabian Silveira wspomniał też o międzynarodowej grupie wykładowców, którzy w nowym roku akademickim będą starać się przekazywać teologiczną i filozoficzną wiedzę studentom. Profesorów Fakultetu jest aktualnie trzydziestu dwóch i jest wśród nich kilkudziesięciu Urugwajczyków, dwóch Argentyńczyków, jeden Włoch i jeden Polak.

Kreśląc w swym wprowadzeniu do *Dies Akademikus* istotę tej inicjatywy, Fabian Silveira odwołał się do dwóch przewodnich wartości spotkania. Przede wszystkim, zainicjowana w dniu 9 marca idea ma służyć interdyscyplinarnej wymianie nauk. Ani teologia chrześcijańska – zdaniem Silveiry – ani chrześcijańska filozofia nie mogą zgodzić się na przebywanie w zamknięciu ideologicznych ograniczeń. W kontekście urugwajskiego konfliktu poglądów, wykluczania chrześcijańskiej opinii z przestrzeni dysputy publicznej i bezkrawawej dyskryminacji katolików w życiu społecznym, ma to swoje znaczenie i przydaje wiele nadziei na przyszłość. Po drugie, Fabian Silveira zauważył ogromną pożyteczność dialogu, dokonującego się we wnętrzu akademickiej wspólnoty katolików. Nie jest to środowisko łatwe. Niekiedy bardzo widoczne są dramatyczne podziały, przebiegające wzdłuż pewnych, obecnych od dawna linii publicznego spierania się w Kościele

katolickim południowoamerykańskiego kontynentu: między konserwatystami w wierze a modernistami, między opcją duchową a teologią wyzwolenia. Wszystkie prądy myślowe, które zdominowały w ubiegłym stuleciu (nieraz konkurując ze sobą aż do budowania podziałów) przestrzeń dyskusyjną w Ameryce Łacińskiej, znajdują swoje odbicie w rozdzwisku pojęciowym i metodycznym, jaki zdaje się trawić i osłabiać akademickie środowisko katolików w ateistycznym Urugwaju. Jeśli Fakultet Teologiczny mógłby służyć za miejsce wewnętrznego porozumienia się katolickich uczonych, *Dies Akademikus* w stu procentach spełniły swoje zadania – konkludował Silveira.

Po wprowadzeniu dokonany przez Fabiana Silveirę swój wykład inauguracyjny rozpoczął Ricardo Ramos, mianowany wraz z początkiem roku 2017 nowym rektorem Fakultetu Teologicznego. Książę rektor przygotował wykład na temat: *Absalom – los colores de un proyecto espiritual*, czyli „Absalom – barwy duchowego projektu” (tłum. własne). Wystąpienie nowego rektora podparte zostało odpowiednią prezentacją slajdów, dzięki którym zebranych słuchaczom prelegent ukazywał bogactwo ikon napisanych w różnych epokach historii chrześcijaństwa, ikon przedstawiających analogię między tragiczną śmiercią syna Dawida – Absaloma a ukrzyżowaniem Chrystusa – Syna Boga Jedynego.

Linia wnioskowania wykładu Ricardo Ramosa szła jakby w kilku kierunkach. Po pierwsze starał się on ukazać dramatyzm sytuacji wewnętrznej Absaloma, potomka Dawida, który podniósł najpierw w swoim sercu, a potem publicznie bunt przeciw własnemu ojcu. W cieniu postawy Absaloma prelegent analizował tak naprawdę cierpliwość ojcowskiego serca Dawida, jego pokorę, wytrwałość, miłosierne poszukiwanie dróg do nawrócenia swego syna – Absalom jest tak dalece zaślepiiony żądzą władzy, że nie potrafi już powrócić do jedności z ojcem sam, o własnych siłach. W opozycji do pychy Absaloma, Ricardo Ramos przedstawił pokorę Jezusa w Ewangeliach. Jest bardzo łatwo doszukać się typicznych powiązań między Chrystusem a zbuntowanym Synem Dawida: królewskie pochodzenie, śmierć na drzewie czy miłosierdzie Ojca. Istnieje jednak między tymi postaciami fundamentalna różnica i jest nią właśnie ruch, ustawienie się dwóch synów wobec postaci ojca. W drugiej części wykładu rektor zajął się analizą tej fundamentalnej różnicy, którą oddać można, wskazując przepaść między pychą a pokorą czy buntem a ufnością. W trzeciej i ostatniej części autor wykładu starał się zaproponować audytorium praktyczne wnioski duchowe. Tak więc wystąpienie miało jakby trzy części, a właściwie trzy przestrzenie analityczne: biblijną, chrystologiczną

i duchowo-psychologiczną. W zakończeniu swej prelekcji Ricardo Ramos zaprosił zebranych do pełnego uczestnictwa w warsztatach, mających na celu uwewnętrznienie wysłuchanych treści oraz wspomnianą już przez sekretarza wydziału konieczną i pożyteczną integrację środowiska akademickiego urugwajskich katolików.

Po wysłuchaniu wykładu i po warsztatach integracyjnych zebrani na *Dies Akademikus* udali się do pobliskiego kościoła Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych, aby nowy rok akademicki 2017/2018 zainaugurować również na poziomie liturgicznym, celebrując mszę świętą pod przewodnictwem arcybiskupa Montevideo, a zarazem Wielkiego Kanclerza Fakultetu i wykładowcy historii Kościoła na tej uczelni, kardynała Daniela Sturli SDB. Należy zauważyć na koniec, że pomysł *Dies Akademikus* na Fakultecie Teologicznym Urugwaju już wydał swe pierwsze owoce. Doszło do spotkania i otwartej, pozytywnej integracji – być może pierwszy raz od lat – różnych, nieraz rozdzielonych i szczelnie zamkniętych w swych narożnikach światopoglądowych, środowisk akademickich tego samego Kościoła katolickiego. W niespokojnych czasach epoki nowożytnej to sukces i znak nadziei. Jak zostało to zakomunikowane zgromadzonym, inauguracja roku akademickiego na Fakultecie Teologicznym imienia Mariano Solera w Montevideo, która przybrała kształt idei *Dies Akademikus*, zostanie powtórzona w kolejnych latach.



## ZASADY PRENUMERATY

Cena jednego egzemplarza - 20 zł.

Cena rocznej prenumeraty - 40 zł.

Zamówienia można składać na adres:

**Redakcja „Nurtu SVD”**

**Pieniężno Pierwsze 19**

**14-520 Pieniężno**

tel. 55 242 91 00

e-mail: [redakcja@nurtsvd.pl](mailto:redakcja@nurtsvd.pl)

**Wpłat w PLN można dokonywać na konto:**

Bank PEKAO S.A. II Oddział w Grudziądzu

**63 1240 1949 1111 0000 1355 7634**

z dopiskiem „NURT SVD”

**Wpłat w EURO można dokonywać na konto:**

Bank PEKAO S.A. II Oddział w Grudziądzu

**BIC CODE PKOPPLPW 42 1240 1949 1978 0000 1355 7924**

z dopiskiem „NURT SVD”

