

Poznańskie Zeszyty Humanistyczne

XV

**Pod redakcją naukową
Adama Czabańskiego**



Poznań 2010

Recenzenci naukowci:
Prof. dr hab. Michał Musielak
(Katedra Nauk Społecznych UM w Poznaniu)
Prof. dr hab. Tadeusz Kotłowski
(Instytut Historii UAM)
Dr hab. Henryk Lisiak
(Katedra Nauk Społecznych UM w Poznaniu)
ks. dr hab. Jacek Kiciński CFM
(Katedra Teologii Duchowości, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)

Copyright © Wydawnictwo „Rys”, Autorzy, Poznań 2010

Poznańskie Zeszyty Humanistyczne, Tom 15, Poznań 2010

ISSN 1732-1174

Wydanie:

Wydawnictwo „Rys”



ul. Różana 9/10, 61-577 Poznań
tel./fax +61 833 16 03
kom. 0600 44 55 80
e-mail: rysstudio@o2.pl
www.wydawnictworys.com

Spis treści

Wstęp	5
RELIGIA	
<i>Jacek Kiciński CMF</i> Świętość dla wszystkich czy tylko dla wybranych? – różnorodność powołań do świętości.....	7
SOCJOLOGIA	
<i>Adam Czabański</i> Samobójstwa złożone podczas II wojny światowej we Wrocławiu.....	17
<i>Adam Czabański</i> Samobójstwo jako forma uniknięcia grzechu	25
PEDAGOGIKA	
<i>Jarosław Jastrzębski</i> Funkcja profesora honorowego w państwowych szkołach akademickich II Rzeczypospolitej	31
<i>Edyta Puchowska</i> Studium przypadku dziecka z dziecięcym porażeniem mózgowym i podejrzeniem upośledzenia w stopniu znacznym.....	47
POLITYKA ZDROWOTNA	
<i>Maciej Górecki</i> Polityka zdrowotna w świetle wyborów prezydenckich w 2010 roku	63
FILOZOFIA	
<i>Agnieszka Ryczek</i> Człowiek a dziejowość. Z myśli filozoficznej Jana Patočki	71
HISTORIA	
<i>Tomasz Paluszyński</i> Walka o niepodległość Estonii, Łotwy i Polski – porównanie	79
<i>Leszek Wilczyński</i> „Caritas” archidiecezji poznańskiej w latach 1907-1950.....	99
WIELOKULTUROWOŚĆ	
<i>Beata Wojnarowska-Pocica</i> O wielokulturowości słów kilka	117

VARIA

Tomasz Paluszyński

Ubóstwo (Zdefiniowanie etymologiczne pojęcia w kontekście nauki i życia Kościoła) 127

RECENZJE

Wioletta Knapik

Janusz Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*.

Studium socjologiczne, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 295 161

Wstęp

W pierwszych miesiącach roku 2003 wśród badaczy z Katedry Nauk Społecznych wówczas jeszcze Akademii Medycznej im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu, pojawił się pomysł utworzenia czasopisma naukowego skupiającego różne humanistyczne środowiska naukowe. Pomysł ten przekuł się w konkretne działania, które zaowocowały jesienią 2003 roku w postaci I tomu Poznańskich Zeszytów Humanistycznych.

Gdy powstawał ten pierwszy tom PZH nie zdawano sobie w pełni sprawy, jaka będzie moc jego oddziaływania i czy cała ta inicjatywa utworzenia i rozwoju humanistycznego czasopisma ma szanse na powodzenie.

Oto do rąk Czytelników oddajemy XV już tom Poznańskich Zeszytów Humanistycznych. Łączna objętość dotychczasowych tomów PZH wynosi 2096 stron. Opublikowano tu jak dotąd 172 artykuły naukowe i 34 recenzje oraz omówienia. W tym czasie na łamach tego naukowego periodyku publikowali przedstawiciele wielu dziedzin humanistycznych wywodzący się z licznych ośrodków naukowych z całej Polski. Grono współpracowników wciąż się poszerza i liczy już 66 naukowców. Począwszy od XI tomu PZH pojawili się następujący nowi autorzy: Jarosław Durka, Maciej Henryk Górny, Jarosław Jastrzębski, Elwira Jeglińska, Piotr Józwiak, Wioletta Knapik, Mariusz Konieczny, Leszek Kowalczyk, Piotr Kurlenda, Janusz Mariański, Edyta Puchańska, Jarosław Rodzik, Agnieszka Ryczek, Olga Szczepaniak, Paweł Szczepankiewicz, Kazimierz Taczanowski, Beata Wojnarowska-Pocica.

Od kilku już lat Poznańskie Zeszyty Humanistyczne wydawane są także w formie elektronicznej. Można ponadto znaleźć w Internecie poszczególne artykuły, które dotąd na łamach tego czasopisma naukowego się ukazały (www.wydawnictworys.com).

Obecny tom PZH obfituje w artykuły z różnych dziedzin szeroko pojmowanej humanistyki. W tym sensie spełnia wymogi, które przyjęto zakładając owe czasopismo naukowe. Warto zaznaczyć, że misja Poznańskich Zeszytów Humanistycznych polegająca na publikowaniu wartościowych prac z zakresu humanistyki i na łączeniu ku współpracy badaczy – jest nadal z powodzeniem realizowana. Współpraca ta przynosi realne owoce w postaci także innych wspólnych inicjatyw naukowych poszczególnych autorów.

Adam Czabański

Jacek Kiciński CMF
(Wrocław)

Świętość dla wszystkich czy tylko dla wybranych? – różnorodność powołań do świętości

Streszczenie

Wszyscy wierni chrześcijanie mocą przyjętego sakramentu chrztu św. powołani są do osiągnięcia świętości życia poprzez współpracę z udzielaną łaską Bożą. Dokonuje się to w całym życiu człowieka poprzez nieustanny rozwój duchowy, który wiedzie przez doświadczenie krzyża, praktykę ascezy i umartwienie. Bóg, powołując człowieka do świętości, wyposaża go we wszystkie niezbędne środki potrzebne, by ją osiągnąć.

Wprowadzenie

Ogólnie przyjęło się mówić, że świętość jest rzeczywistością, do której powołani są nieliczni, nawet mówi się o wybranych. Z pewnością wiąże się to z wypaczonym obrazem pojęcia świętości, jakie funkcjonuje w potocznym rozumieniu wielu osób. Okazuje się, że świętość nie do końca jest właściwie rozumiana. Według „obiegowego” znaczenia, być świętym, to znaczy być „niedzisiejszym”. Niektórzy swoje wyobrażenie o świętości zatrzymali na etapie „Legendy o świętym Aleksym”. W takim rozumieniu, święty to człowiek pełen wyrzeczenia, umartwienia i pogardy dla świata. Z drugiej strony, mamy stanowisko Kościoła, który podkreśla, że świętość jest dla wszystkich osób i można ją realizować w każdym czasie i w każdym miejscu. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele czytamy: *Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi. Toteż powinni oni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego* (KK 40). Stwierdzenie to stanowi podstawę do dalszych rozważań na temat powszechnego powołania do świętości.

Powołanie do świętości

Bóg, powołując człowieka do istnienia, powołał go do komunii ze sobą¹. Człowiek zatem będąc obrazem i podobieństwem swego Stwórcy, zaproszony jest do życia w Jego obecności. Dokonuje się to w atmosferze miłości wobec Boga, z którym tworzy on wspólnotę. Zaś posłuszeństwo Słowu Bożemu przyczynia się do realizacji woli Bożej w życiu codziennym. Bóg bowiem pragnie, by człowiek był kontynuatorem Jego dzieła stworzenia, a poprzez to się doskonalił i osiągnął stan świętości².

Wiemy jednak, że przestrzeń miłości człowieka względem Boga została naruszona przez grzech pierworodny. Została w ten sposób zachwiana harmonia miłości człowieka względem Boga, człowieka wobec drugiego człowieka i człowieka wobec świata. Pomimo to, Bóg nadal podtrzymuje zaproszenie człowieka do dialogu miłości z Sobą i pragnie ludzkiego szczęścia. Przykładem tego jest powołanie Narodu Wybranego, który stanowił zapowiedź Nowego Ludu, którym stał się w przyszłości Kościół Jezusa Chrystusa. Nie bez powodu na kartach Pisma Świętego pojawiło się wołanie Boga, które kieruje do człowieka, a jest nim wezwanie do świętości. W Księdze Wyjścia (zob. Wj 19, 19) czytamy: *świętymi bądźcie bo i Ja jestem świętym*. Wyrazem tego zaproszenia do świętości jest postawa miłości Boga. Bóg w swoim działaniu nieustannie pokazuje, jak bardzo kocha człowieka i zaprasza go do podobnej postawy.

Pełnia świętości została objawiona w życiu Jezusa Chrystusa, który sam będąc świętym przypomniał o konieczności stawania się świętym: *bądźcie doskonali jak doskonały jest Ojciec niebieski* (Mt 5, 48). On sam stał się Drogą, Prawdą i Życiem, które prowadzą do Ojca.

Przyjęcie Jezusa, które dokonuje się w sakramencie chrztu przyczynia się do tego, że człowiek staje się uczestnikiem Jego życia, Jego męki, śmierci i Zmartwychwstania. Stąd też, jak podkreśla Katechizm Kościoła Katolickiego w 2013pkt. „Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałej miłości”. I dalej Katechizm Kościoła Katolickiego za Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* wskazuje, że: „Na osiągnięcie tej doskonałości wierni obracać powinni swe siły otrzymane według obdarowania Chrystusowego, aby (...) posłuszni we wszystkim woli Ojca, z całej duszy poświęcać się chwale Bożej i służbie bliźnim. W ten sposób świętość Ludu Bożego wyda owoc obfity, jak tego dowodzi wymownie życie tylu świętych w dziejach Kościoła” (LG 40).

Dochodzimy zatem do podstawowego i zarazem fundamentalnego stwierdzenia, że wszyscy wierni chrześcijanie na mocy przyjętego sakramentu chrztu św. są po-

¹ J. Kiciński, *Powołanie-konsekracja-misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2008, s. 17.

² *Ibidem*, s. 17-18.

wołani do osiągnięcia świętości życia poprzez współpracę z udzielaną łaską Bożą. Dokonuje się to w całym życiu człowieka poprzez nieustanny rozwój duchowy, który wiedzie przez doświadczenie krzyża, praktykę ascezy i umartwienie. Należy podkreślić, że wszelkie środki, które daje nam Kościół do osiągnięcia świętości przyczyniają się harmonii wewnętrznej i wzrostu duchowego. Mają one także na celu pogłębienie radości chrześcijańskiej.

Nikt zatem nie może powiedzieć, że świętość to nie dla niego. Skoro pragnieniem każdego chrześcijanina winno być osiągnięcie szczęścia wiecznego w niebie, to oznacza w konsekwencji stanie się świętym. Być może zbyt mało mówimy w życiu codziennym o świętości osobistej, ponieważ mało myślimy o końcu naszego życia. Refleksja o tym powoduje pewien lęk, z troskanie i obawę. Warto zatem postawić sobie pytanie: czy ja chcę zostać świętym? Czy chcę osiągnąć szczęście wieczne? Lub tak po prostu, czy chcę dostać się do nieba?

Skoro daliśmy już sobie odpowiedź – zakładamy, że pozytywną – chcemy być świętymi i osiągnąć szczęście wieczne, staje przed nami drugie pytanie: jak realizować powołanie do świętości w życiu codziennym?

Wybór drogi powołania

Jak podkreśla bp A. Siemieniewski Bóg udziela chrześcijaninowi najważniejszego daru, jakim jest sam Duch Święty. Poprzez Jego wewnętrzne działanie człowiek jest w stanie odkryć swoją drogę życia, czyli swoje powołanie. Poważne zaś potraktowanie otrzymanego powołania wiąże się niekiedy z doświadczeniem trudności związanych z obecnością grzechu i cierpienia. Stąd też, na drodze powołania, z którym ściśle związane jest życie wiary, winien być obecny nieustanny wysiłek związany z ich pokonywaniem. Aby realizacja powołania była możliwa, czymś niezbędnym staje się korzystanie z mocy darów duchowych³.

Bóg więc uzdalnia człowieka do realizowania powołania, którym obdarza człowieka. Nikt zatem nie jest pozbawiony opieki Boga i działania Jego łaski⁴. Nikogo jednak nie chce On czynić świętym, bez jego osobistej zgody i osobistego zaangażowania.

Mówiąc o powołaniu do świętości warto też zaznaczyć, że proces ten obejmuje trzy zasadnicze wymiary życia: ludzki, chrześcijański oraz charyzmatyczny. Oczywiście, wspomniane przestrzenie są ściśle ze sobą związane i w każdej z nich człowiek osiąga pewien stopień dojrzałości. Współpraca z łaską Bożą przyczynia się do właściwej integracji wymienionych aspektów. Trzeba zatem stać się autentycznym w swym człowieczeństwie, by stać się prawdziwym chrześcijaninem i wypełnić swoje chrześcijańskie powołanie w określonym stanie życia. By mogło

³ A. Siemieniewski, *Do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym*, Wrocław 2007, s. 77.

⁴ P. Ślęczka, *Historie powołań biblijnych*, Kraków 2009, s. 6.

to nastąpić konieczne jest posłuszeństwo Słowu Bożemu, przyjęcie Bożego prawa i stanie się świadkiem obecności Boga w świecie.

Dla naszych rozważań istotnym będzie trzeci aspekt świętości, związany z wymiarem charyzmatycznym. Mamy tu na uwadze wybór chrześcijańskiej drogi powołania do świętości w określonym stanie życia. Obok szczególnych powołań związanych z wypełnieniem specjalnej misji w Kościele istnieją pewne typy powołań, poprzez które chrześcijanin przyjmuje określoną formę życia. Możemy tu mówić o powołaniu do kapłaństwa do życia konsekrowanego oraz życia świeckiego.

Powołanie chrześcijańskiego laikatu

Temu powołaniu Sobór Watykański II poświęcił wiele miejsca, w sposób szczególny w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* w rozdz. IV. Podkreśla się tam, że pod nazwą „świecki” rozumie się wszystkich wiernych chrześcijan nie należących do stanu kapłańskiego i zakonnego. Są to zatem osoby wcielone przez chrzest w Chrystusa i ustanowieni jako Lud Boży. Uczestniczą oni w Jego posłannictwie i Jego urzędzie Kapłana, Proroka i Króla. Pośród wielu zadań, jakie wiążą się z ich powołaniem wymienia się następujące:

- szukanie Królestwa Bożego w sprawach codziennych poprzez kierowanie się zamysłem Bożym;
- życie w świecie pośród wszystkich ludzi w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego;
- kierowanie się duchem ewangelicznym i przyczynianie się w ten sposób do uświęcania świata na kształt zaczynu – niejako od wewnątrz;
- świadczenie życiem, a poprzez wiarę, nadzieję i miłość ukazywanie Chrystusa innym ludziom;
- w świetle nauki Chrystusa służenie na chwałę Boga;
- bycie świadomym powołania do świętości;
- stanowienie jedno z pasterzami;
- kształtowanie postawy misyjnej, tzn. czynienie Kościoła obecnym tam, gdzie jest to możliwe i stawanie się solą ziemi.

Wymienione aspekty duchowości laikatu mają na celu osiągnięcie świętości osobistej, a w konsekwencji uświęcenie świata. Realizacja powołania świeckich przyczynia się do przemiany świata i czynić go światem o bardziej „ludzkim obliczu”⁵.

Należy podkreślić, że duchowość osób świeckich stała się w czasach współczesnych przedmiotem szczególnej refleksji. Jest to o tyle ważne, że osoby

⁵ *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 2009, s. 70-72.

świeckie nie mogą być pozbawione szczególnej troski Kościoła w kontekście współczesnego sekularyzmu, który odrzuca wartości chrześcijańskie i w ogóle religijne. W tym kontekście, jak podkreśla W. Zyzak, cały pontyfikat Jana Pawła II cechuje troska o osoby świeckie. Znalazło to swój wyraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego, a także w Jego nauczaniu zawartym w encyklikach i adhortacjach apostolskich. Począwszy od pierwszej encykliki *Redemptor hominis* z 1979 roku Papież wskazywał na odpowiedzialność osób świeckich za losy Kościoła poprzez udział w prorockim posłannictwie Chrystusa. Także w adhortacji *Familiaris consortio* przypomniął prawdę o konieczności uczestnictwa rodziny chrześcijańskiej w potrójnej misji Kościoła⁶. Niezwykle doniosłym wydarzeniem było wydanie adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* w 1988 jako owoc Synodu poświęconego duchowości osób świeckich. Wyrazem szczególnej troski o osoby świeckie było ustanowienie w 1981 roku Papieskiej Rady ds. Spraw Rodziny, która obok Rady Świeckich i Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax*, stanowi kolejny organizm dotyczący posługi osób świeckich w Kościele⁷. W tym kontekście nie można pominąć dokumentu Konferencji Episkopatu Polski *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* z 2009r. Jego tekst ukazuje doktrynalne podstawy życia rodzinnego w kontekście powołania do świętości, wskazuje na ciało ludzkie jako „wartość” oraz podaje konkretne inspiracje pastoralne wraz z obowiązkami społeczności świeckiej wobec rodziny.

Powołanie kapłańskie

Zaproszenie Jezusa skierowane do swoich uczniów stało się początkiem kontynuacji przez nich Jego misji. Jezus powołał apostołów, by byli z Nim, towarzyszyli Mu i wreszcie, by szli i głosili orędzie Dobrej Nowiny. Kapłani jako ci, którzy zostali powołani do uczestnictwa w misji apostolskiej zostali obdarzeni łaską bycia sługami Jezusa pośród ludu⁸. Dzięki temu otrzymali władzę kapłańską składania Ofiary i odpuszczania grzechów (por. PO 2). Powołanie kapłańskie jest skierowane ku człowiekowi, ku wspólnocie. Dekret o posłudze i życiu kapłańskim mówi jasno, że prezbiterzy są z ludu wzięci i postawieni dla ludzi w sprawach, które wiodą do Boga. Ponadto mają żyć z innymi jak z braćmi i upodobnić się do nich na wzór Chrystusa za wyjątkiem grzechu (por. PO 3). Podkreślił to bardzo mocno Benedykt XVI w czasie spotkania z kapłanami podczas pielgrzymki apostolskiej do Polski. Ojciec święty zwrócił uwagę, że kapłan ma być specjalistą od

⁶ W. Zyzak, *Co mam czynić aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008, s. 117-118.

⁷ *Ibidem*, s. 120-123.

⁸ M. Rosik, *Kapłaństwo Starego i Nowego Przymierza*, w: *Kapłan świadek miłości Boga do człowieka*, red. J. Kiciński, Wrocław 2010, s. 84.

spotkania człowieka z Bogiem: *Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego*⁹.

Wspomniany dokument soborowy poświęcony posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum Ordinis* wskazuje, że kapłani są w sposób szczególny powołani do osiągnięcia doskonałości ze względu na charakter swego posłannictwa (zob. PO 6). Są oni bowiem mocą sakramentu kapłaństwa żywymi narzędziami samego Chrystusa. Jako środki do osiągnięcia doskonałości wymienia się:

- codzienną lekturę Słowa Bożego;
- Liturgię Godzin;
- sprawowanie Eucharystii;
- sakrament pokuty i pojednania;
- kierownictwo duchowe;
- życie braterskie;
- zachowanie jedności z biskupem i prezbiterami;
- czynne uczestnictwo w życiu wiernych;
- dochowanie wierności podjętym zobowiązaniom¹⁰.

Zgodnie ze swoim powołaniem kapłan winien być żywym obrazem Chrystusa. Jest zatem powołany do realizacji posługi miłości w Kościele. Wiąże się to z umiłowaniem każdego człowieka sercem czystym i bezinteresownym. Mówimy tu o postawie miłości pasterskiej, która jest całkowitym darem z siebie dla Kościoła¹¹. Ona to winna określać sposób myślenia i działania. Taki dar z siebie nie ma granic, zawiera bowiem w sobie przesłanie apostoelskie i misyjne. Wyrazem tego są słowa Jezusa: *Mam też inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego i nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz* (J 10, 16). Świątość kapłańska rozciąga się więc na całe życie prezbitera (zob. PDV 21-24).

Powołanie do życia radami ewangelicznymi

Powołanie do życia radami ewangelicznymi, to powołanie do życia konsekrowanego. Jest ono wyrazem szczególnego oddania się służbie Bogu i ludziom. Już sama nazwa „życie radami ewangelicznymi” wskazuje na jego radykalizm naznaczony Ewangelią. Mamy tu na uwadze realizację powołania w oparciu o ewangeliczną radę czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Gdy weźmiemy pod uwagę nazwę „życie

⁹ Spotkanie Papieża Benedykta XVI z kapłanami w Archikatedrze Warszawskiej, 25-28 maja 2006.

¹⁰ Z. Grocholewski, *Życie duchowe – centrum formacji kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2010, s. 17-20.

¹¹ W. Irek, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty*, w: *Kapłan świadek...*, dz. cyt., s. 55-59.

konsekrowane”, to już samo słowo *consecrare* oznacza „być przeznaczonym do świętości” lub „czynić coś świętym”. Zatem możemy powiedzieć, że życie konsekrowane jest niejako z definicji życiem „przeznaczonym” do świętości.

Sytuując powołanie do życia konsekrowanego w Kościele, Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele zaznacza, że stan ten nie jest stanem pośrednim pomiędzy stanem duchownym i świeckim, lecz z jednego i drugiego Bóg powołuje niektórych chrześcijan, aby w życiu Kościoła byli pomocni w zbawczym jego posłannictwie (zob. LG 43).

Pośród wielu form powołania do życia konsekrowanego wymienia się:

- pustelników i pustelnice;
- stan dziewic poświęconych Bogu oraz wdów;
- instytuty oddane całkowicie kontemplacji;
- instytuty oddane dziełom apostołskim;
- instytuty świeckie;
- stowarzyszenia życia apostołskiego;
- nowe formy życia konsekrowanego.

Adhortacja apostołska *Vita consecrata* poświęcona życiu konsekrowanemu, porównuje je do drzewa o licznych gałęziach (por. VC 9). Jest to zatem różnorodność charyzmatów, które łączy wspólne powołanie do życia radami ewangelicznymi. Poszczególne wspólnoty powołane zostały do życia mocą Ducha Świętego w Kościele jako odpowiedź na znaki czasu charakterystyczne w danej epoce i będące aktualne w świecie współczesnym¹².

Jak wspomniano wcześniej, istotnym elementem życia konsekrowanego jest droga rad ewangelicznych. Stanowią one środek do osiągnięcia miłości doskonałej, której miarą jest świętość. Stają one w opozycji wobec trzech pożądliwości, o których mówi św. Jan w swoim Pierwszym Liście (1J 2, 15). Pożądliwości te: pożądliwość oczu, pożądliwość ciała i pycha żywota stają się szczególną przestrzenią działania zła w świecie. Osoby konsekrowane dzięki ślubowanym radom ewangelicznym wskazują na właściwą hierarchię wartości w życiu człowieka. Ewangeliczne rady ślubowane przez osoby konsekrowane w zestawieniu z pożądliwościami przedstawiają się następująco:

- ewangeliczna rada czystości wobec pożądliwości ciała (nienasycone pragnienie przyjemności);
- ewangeliczna rada ubóstwa wobec pożądliwości oczu (nienasycone pragnienie posiadania);
- ewangeliczna rada posłuszeństwa wobec pychy żywota (nienasycone pragnienie panowania).

Praktyka rad ewangelicznych ma przyczyniać się do osiągnięcia większej wolności duchowej opartej na miłości Boga. Pośród wielu środków osiągnięcia świętości życia konsekrowanego wskazuje się na:

¹² P. Liszka, *Charyzmat życia zakonnego*, Wrocław 2002, s. 128-130.

- posłuszeństwo Słowu Bożemu;
- modlitwę;
- życie sakramentalne;
- duchowość Maryjną;
- życie wspólnotowe;
- otwartość na współczesne znaki czasu;
- wierność wobec charyzmatu i powołania¹³.

Wszystko to sprawia, że osoba konsekrowana staje się znakiem sprzeciwu w świecie, w którym realizuje swoje powołanie. Wskazuje w ten sposób na dobra nieprzemijające – wieczne. Możemy w tym przypadku mówić o prorockim wymiarze życia konsekrowanego. Wyrazem tego jest świadectwo życia przemienionego miłością Chrystusa.

Różnorodność w jedności

Dokonując analizy powołania do świętości poszczególnych stanów można zauważyć pewne różnice w realizacji drogi powołania, ale i dostrzec elementy wspólne. Cechą charakterystyczną dla wszystkich wspólną jest przestrzeń, w której dokonuje się proces uświęcania, którą jest Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Stanowi on naturalne środowisko rozwoju i wzrostu powołania. Podkreśla to także Katechizm Kościoła Katolickiego w słowach: *To właśnie w Kościele złożona została pełnia środków zbawienia. W nim dzięki łasce Bożej osiągamy świętość. Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Członkowie Kościoła powinni dążyć do doskonałej świętości: Wyposażeni w tyle i tak potężnych środków zbawienia, wszyscy wierni chrześcijanie jakiegokolwiek sytuacji życiowej oraz stanu, powołani są przez Pana* (KKK 825).

Przytoczony tekst jasno wskazuje, że każdy będąc we wspólnocie Kościoła otrzymuje w nim, mocą działającego Ducha Świętego to, co jest niezbędne w realizacji drogi powołania. W tym kontekście powołanie do świętości obejmuje całokształt życia chrześcijańskiego, w którym szczególne miejsce zajmuje nieustanna współpraca z łaską Bożą.

Niezależnie zatem od stanu, do którego jesteśmy powołani Bóg wyposaża człowieka w to, co jest niezbędne do wypełnienia życiowego zadania. Wszyscy zatem uczestniczymy w wyznawaniu jednej wiary otrzymanej od Apostołów oraz wspólnie celebруем kult Boży (zob. KKK 815).

¹³ J. Kiciński, *Powołanie-konsekracja-misja*, dz. cyt., s. 54-59.

Podsumowanie

W naszych rozważaniach postawiliśmy sobie pytanie: **Świętość dla wszystkich czy tylko dla wybranych?** Stawiając to pytanie w drugiej części tematu daliśmy już w zasadzie odpowiedź w stwierdzeniu: **różnorodność powołań do świętości**. Pojęcie świętości domaga się w czasach współczesnych jasnego wyjaśnienia celem uniknięcia błędnych jej określeń, które wypaczają jej istotę. Nikt świętym się nie rodzi, ale w opinii świętości można żegnać ten świat. Świętość jest zaproszeniem dla każdego. Jej początkiem jest przyjęcie Bożego wezwania i odpowiedzialna realizacja swojego powołania życiowego. Należy pamiętać, że Bóg powołując człowieka do świętości wyposaża go we wszystkie niezbędne środki, by ją osiągnąć. Przywołajmy na koniec jeszcze raz słowa z Pisma Świętego: **Świętymi bądźcie, bo i Ja jestem święty. Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Wasz Ojciec niebieski**. Niech te słowa stanowią dla wszystkich wierzących zachętę, do tego by nie ustawać w drodze do świętości. Przykład tak wielu świadków Chrystusa pobudza do jeszcze większego wysiłku celem osiągnięcia pełni życia chrześcijańskiego.

Abstract

Sanctity for everybody or just for the chosen one? – the variety of calling to sanctity. All faithful Christians owing to the power of received Sacrament of Baptism are called to reach a sanctity. It is achieved during all their lives by a constant spiritual growth, which leads through the experience of cross, ascetism and mortification.

Adam Czabański
(Poznań)

Samobójstwa złożone podczas II wojny światowej we Wrocławiu

Wprowadzenie

Podczas wojny obserwuje się przewagę zachowań agresywnych nad zachowaniami autoagresywnymi. Okropności wojny sprawiają jednak, że część osób decyduje się na podejmowanie zachowań samobójczych. W każdej grupie samobójców uwidaczniają się osoby szczególnie zdeterminowane do popełnienia samobójstwa. Wskaźnikiem tego jest dobór metod autodestrukcji. Osoby najbardziej zdeterminowane dobierają takie metody popełnienia, które wykluczają możliwość przeżycia, są to: skok ze znacznej wysokości¹, rzucenie się pod koła pociągu² etc. Także podczas II wojny światowej rejestrowano przypadki takich właśnie samobójstw³. Na uwagę badawczą zasługują przypadki samobójstw złożonych, zwanych również samobójstwami kombinowanymi. W ich przebiegu ujawnia się bezwzględne pragnienie własnej śmierci.

Samobójstwa złożone – charakterystyka zjawiska

Na temat samobójstw złożonych wypowiadał się Brunon Hołyst: „Samobójstwo złożone polega na tym, że osoba chcąc pozbawić się życia stosuje równolegle dwie, a nawet więcej metod, z których każda bywa w tym celu wykorzystywana; np. sprawca samobójstwa złożonego może spożyć środki o działaniu toksycznym, a następnie porazić się prądem, czy też skoczyć ze znacznej wysokości”⁴. Autor ten podkreśla także problemy śledcze które pojawiają się w analizie takiego samobójstwa. Zauważa on, że podczas postępowania ustalającego mechanizm i przyczyny śmierci, należy na wstępie rozstrzygnąć, czy zmarły zaplanował pozbawienie się

¹ Z. Fiedorczuk, Z. Falandysz, *Upadki z wysokości w materiale sekcyjnym Zakładu Medycyny Sądowej Akademii Medycznej w Łodzi w latach 1971-1975*, w: *Archiwum Medycyny Sądowej i Kryminologii*, 1978, tom XXVIII, s. 45 i nast.

² J. L. R. Palanco, J. L. Gamero Lucas, M. A. V. Rojas., M. I. A., Martinez, *An usual case of railway suicide*, w: *Journal of Forensic Sciences*, 1999, tom 44, nr 2, s. 444-446.

³ Vide: A. Czabański, *Samobójstwa pod kołami pociągów w Poznaniu i Wrocławiu (Breslau) podczas II wojny światowej*, w: *Poznańskie Zeszyty Humanistyczne*, Poznań 2010, tom XIV, s. 147-154.

⁴ B. Hołyst, *Suicydologia*, Warszawa 2002, s. 778.

życia przy użyciu dwóch lub więcej metod, czy więc pragnął zapewnić skuteczność podejmowanego zamachu samobójczego, czy też zastosowanie kolejnej metody wynikało z nieskuteczności poprzedniej⁵.

Typowe zaplanowane samobójstwo złożone opisane zostało przez T. Marcinkowskiego, L. Pukacką – Sokołowską i T. Wojciechowskiego. Z opisu tego wynika, że 23-letni student Politechniki został znaleziony w swoim pokoju w pozycji półleżącej. Lekarz, który przybył na miejsce zdarzenia stwierdził zgon. Na szyi zmarłego tkwiła pętla przyczepiona do klamki okna, natomiast do lewego przedramienia i prawego podudzia podłączone były przewody z drutu miedzianego. Prawdopodobnie samobójca nie tylko poraził się prądem, ale również duszenie odegrało pewną rolę czynnika przyczynowego śmierci⁶.

Można też tu podać cytowany przez B. Hołysta artykuł M. Kopczyk, w którym opisał on samobójstwo złożone, w którym jedna z metod popełnienia samobójstwa wyniknęła z braku skuteczności drugiej metody. Chodzi tu o przypadek śmierci mężczyzny, który podciął sobie gardło a następnie widząc nieskuteczność tej metody powiesił się⁷.

W polskiej literaturze naukowej opisano już wiele przypadków samobójstw złożonych. Podaję tu przykłady prac naukowych polskich autorów, o których wspomina też B. Hołyst⁸. Interesujące przypadki opisywane są także w literaturze naukowej zagranicznej. Przykładem jest samobójstwo dwóch mężczyzn, którzy w samochodzie założyli sobie pętle na szyje, nasycili wnętrze samochodu benzyną oraz wstawili kilka kanistrów z benzyną, ponadto specjalnie wjechali z dużą prędkością w drzewo. Chodziło tu o jak największą skuteczność tego zamachu. Nikt nie miał prawa tego zamachu przeżyć⁹.

Badania pokazują, że zastosowanie rozmaitych metod autodestrukcji w celu zabicia się ograniczone bywa tylko przez pomysłowość ofiar oraz dostępność śmiercionośnego narzędzia.

⁵ *Ibidem*.

⁶ T. Marcinkowski, L. Pukacka – Sokołowska, T. Wojciechowski, *Zaplanowane samobójstwo złożone*, w: *Problemy Kryminalistyki*, 1973, nr 103-104, s. 327-333.

⁷ M. Kopczyk, *O potrzebie współpracy biegłego lekarza w śledztwie – ciekawy przypadek samobójstwa kombinowanego*, w: *Archiwum Medycyny Sądowej, Psychiatrii Sądowej i Kryminologii*, 1957, s. 125.

⁸ W. Białoszabski, *Przypadek samobójstwa kombinowanego*, w: *Czasopismo Sądowo-Lekarskie*, 1930, nr 3, s. 125; W. Gilels, *Przypadek kombinowanego zamachu samobójczego*, w: *Czasopismo Sądowo-Lekarskie*, 1931, nr 4, s. 202; U. Wałęcka, *Przypadek samobójstwa złożonego*, w: *Czasopismo Sądowo-Lekarskie*, 1938, nr 11, s. 224; J. Z. Walczyński, *Niezwykły przypadek złożonego zamachu samobójczego przez obrażenia głowy prętem żelaznym i wbicie kołków drewnianych do gardła*, w: *Przegląd Lekarski*, 1948, nr 2, s. 29; R. Jopkiewicz, *Samobójstwo złożone*, w: *Problemy Kryminalistyki*, 1961, nr 29, s. 53-59; K. Kotlarska, J. Zacharska, *Przypadek kombinowanego samobójstwa*, w: *Archiwum Medycyny Sądowej, Psychiatrii Sądowej i Kryminalistyki*, 1962, tom XIV, s. 53-54; J. Boćkowski, *Niezwykły przypadek samobójstwa kombinowanego*, w: *Archiwum Medycyny Sądowej i Kryminologii*, 1970, tom XX, s. 303-305.

⁹ G. Lasczkowski, J. Röhrlich, H. Bratzke, *Suizidexzess – Darstellung eines ungewöhnlichen Falles*, w: *Archiv für Kriminologie*, 1998, tom 202, nr 3 / 4, s. 100-107.

Wyniki badań własnych

Badania przeprowadzono w Archiwum Niemieckim Urzędu Stanu Cywilnego we Wrocławiu. Źródła oceniono jako wiarygodne i autentyczne. Stwierdzono, że materiały tu zawarte dostarczają też pewnej wiedzy o zjawisku samobójstw złożonych (kombinowanych). Brakuje danych dotyczących zgonów w okresie oblężenia miasta przez Armię Czerwoną. W tym czasie rejestrowano przypadki zgonów (także samobójstw) jedynie w Urzędzie Stanu Cywilnego w Śródmieściu. Ujawniła się tu zatem najważniejsza z wad źródeł zastanych: niemożność odtworzenia nieusuwalnych braków danych. Tym niemniej zebrane materiały uprawniają do przedstawienia następujących wniosków:

W okresie trwania II wojny światowej samobójstwa złożone popełniło ogółem dwanaście osób (7 mężczyzn i 5 kobiet).

Najwięcej samobójstw złożonych popełniono we wczesnym stadium trwania wojny: jesienią 1939 roku (4 przypadki). Ogółem w pierwszej fazie wojny, kiedy III Rzesza posiadała jeszcze inicjatywę na frontach (do końca roku 1942), we Wrocławiu dokonano 7 samobójstw złożonych. Zarejestrowano także cztery przypadki samobójstw złożonych (kombinowanych) w końcowej fazie wojny. Poniżej tabela przedstawiająca częstotliwość dokonywania samobójstw złożonych w poszczególnych latach wojny we Wrocławiu:

Tabela nr 1: Samobójstwa złożone w poszczególnych latach II wojny światowej we Wrocławiu:

Rok	Mężczyźni	Kobiety	Ogółem
1.IX.- 31.XII.1939	2	2	4
1940	2	–	2
1941	–	–	–
1942	–	1	1
1943	1	–	1
1944	1	1	2
1.I.1945 – 6.V.1945	1	1	2
Ogółem	7	5	12

Źródło: Obliczenia własne na podstawie danych z Archiwum Niemieckiego USC we Wrocławiu

Badania pokazują, że takich samobójstw dokonywały raczej osoby dojrzałe. Brakuje tu ekstremów: ludzi bardzo młodych (poniżej 20 roku życia) i osób powyżej 80 roku życia. Najmłodszy desperat miał 34 lata, natomiast najstarszy 76 lat. Szczegółowe dane na ten temat zawiera kolejna tabela.

Tabela nr 2: Wiek osób dokonujących samobójstw złożonych we Wrocławiu podczas II wojny światowej:

Wiek	Mężczyźni	Kobiety	Ogółem
Poniżej 20 lat	–	–	–
21-30 lat	–	–	–
31-40 lat	1	–	1
41-50 lat	1	1	2
51-60 lat	2	4	6
61-70 lat	1	1	2
71-80 lat	1	–	1
Powyżej 80 lat	–	–	–
Ogółem	7	5	12

Źródło: Obliczenia własne na podstawie danych z Archiwum Niemieckiego USC we Wrocławiu

Średnia wieku mężczyzn wyniosła 56 lat, natomiast kobiet 52,2lat.

Najczęściej samobójstwa złożone popełniane były przez osoby zamężne i żonate. Nieco rzadziej spotykało się osoby w stanie wdowieństwa. Szczegółowe informacje prezentuje kolejna tabela.

Tabela nr 3: Stan cywilny osób dokonujących samobójstw złożonych we Wrocławiu podczas II wojny światowej:

Stan cywilny	Mężczyźni	Kobiety	Ogółem
Kawaler/panna	–	1	1
Żonaty/zamężna	6	2	8
Wdowiec/wdowa	1	2	3
Rozwiedziony/ rozwiedziona	–	–	–
Ogółem	7	5	12

Źródło: Obliczenia własne na podstawie danych z Archiwum Niemieckiego USC we Wrocławiu

Wśród osób, które podczas II wojny światowej popełniły samobójstwo kombinowane najczęściej było wyznania ewangelickiego (N=7), dwie osoby były katolikami, jedna osoba była agnostykiem. Brakuje danych dotyczących wyznania małżonków, którzy 26 stycznia 1945 roku, podczas oblężenia Wrocławia dokonali samobójstwa wspólnego poprzez otrucie gazem świetlnym i podcięcie żył¹⁰.

Brakuje danych dotyczących zawodu kobiet dokonujących takich złożonych samobójstw. Prawdopodobnie nie miały one zawodu. Natomiast wśród mężczyzn byli: kupiec, pomocnik kupca, pracownik poczty, robotnik, inspektor obrony wojskowej, sztukator oraz jeden emeryt.

Niewiele wiemy o motywach tych samobójstw. Zaledwie w dwóch przypadkach w dokumentach urzędowych pojawiły się adnotacje, że desperat chorował na nerwy¹¹.

Podczas całej II wojny światowej dokonano we Wrocławiu jednego paktu samobójczego małżonków: on kupiec lat 66, ona lat 52. Otruli się gazem świetlnym i podcięli sobie żyły. Do zdarzenia doszło w pierwszej fazie oblężenia Wrocławia, dnia 26 stycznia 1945 roku.

Na uwagę zasługują wreszcie metody samobójstwa podjęte w tych przypadkach samobójstw złożonych. W następnej tabeli przedstawiono metody popełnienia samobójstwa:

¹⁰ USC 1945, Breslau I, nr akt 380 i 381.

¹¹ USC 1939, Breslau III, nr akt 1129; USC 1944, BreslauV, nr akt 882.

Tabela nr 4: Metody autodestrukcji wśród osób dokonujących samobójstw złożonych we Wrocławiu podczas II wojny światowej:

Metoda autodestrukcji	Mężczyźni	Kobiety	Ogółem
Zażył środków nasennych + zatrucie się gazem świetlnym	–	1	1
Zażył środków nasennych + utopienie się w wannie	–	1	1
Zastrzelenie się + powieszenie się	3	–	3
Zastrzelenie się + utopienie się	1	–	1
Podcięcie żył i skok z wysokości	–	1	1
Podcięcie żył + zatrucie się gazem świetlnym	1	1	2
Podcięcie żył + zażył środków nasennych	1	–	1
Powieszenie się (próba) + skok z wysokości	1	–	1
Podcięcie żył na przedramionach + podcięcie gardła + zatrucie gazem świetlnym	–	1	1
Ogółem	7	5	12

Źródło: Obliczenia własne na podstawie danych z Archiwum Niemieckiego USC we Wrocławiu

Badania pokazują, że najpopularniejszym wśród mężczyzn był zestaw metod wiążący się z zastrzeleniem się oraz z powieszeniem się (3 przypadki). Ogółem wśród mężczyzn wiodącym sposobem pozbawienia się życia było zastrzelenie się ($N = 4$). Z kolei wśród kobiet zauważono przypadki zatrucia się środkami nasennymi lub gazem świetlnym połączone z urazami powłok skórnych na przedramionach (podcięcie żył). Wśród przedstawionych tu sposobów dokonania samobójstwa złożonego wyróżnia się samobójstwo 57-letniej kobiety, wdowy, wyznania ewangelickiego, która najpierw podcięła sobie żyły na przedramionach, następnie podcięła sobie gardło a dodatkowo zatrzymała się jeszcze gazem świetlnym¹².

Zakończenie

Jak silne musi być pragnienie śmierci, skoro człowiek stosuje niekiedy liczne sposoby na zabicie siebie – albo jednocześnie, albo jeden po drugim. Ważne jest tylko to, aby umrzeć, aby zejść z tego świata. Niniejsza praca pokazuje, że także podczas wojny notuje się przypadki samobójstw złożonych (kombinowanych). We Wrocławiu (Breslau) na ponad 915 samobójstw zarejestrowanych w Urzędach Stanu Cywilnego zaledwie 12 (1,3%) należało do samobójstw złożonych. Nie jest to więc zjawisko powszechne, tym niemniej zasługuje na dalsze naukowe opracowania.

Abstract

Intricate suicide during the World War II in Wrocław. Intricate suicide is a type of suicide, where desperate used at least two methods of autodestruction. In Wrocław during the World War II this type of suicide was committed by 12 people (7 men and 5 women) which was only 1,3% of all suicides committed during this period.

¹² USC 1944, Breslau V, nr akt 882.

Adam Czabański
(Poznań)

Samobójstwo jako forma uniknięcia grzechu

Wprowadzenie

W wielu systemach religijnych istnieje pojęcie grzechu, czyli czynu niegodnego, skierowanego przeciwko zaleceniom Boga samego (bogów, Istoty Transcendentnej). Asceza i praca nad sobą w celu zwalczania licznych pokus i uniknięcia złych uczynków jest często obserwowana wśród wyznawców różnych religii. To są działania mające maksymalnie zneutralizować ów konflikt w naturze człowieka, o którym pisał Emil Durkheim. Jego koncepcja homo duplex – człowieka podwojonego, posiadającego naturę złożoną z części biologicznej (ciało, popędy, instynkty) oraz z części uwarunkowanej kulturą (moralność, zasady, normy społeczne) wyraźnie podkreśla negatywne konsekwencje tak złożonej istoty ludzkiej. Jak zauważa autor tej koncepcji, na styku tych dwóch światów (świata przyrody i świata kultury) nieustannie tli się konflikt¹. Jest to konflikt niemal nieusuwalny. Kończy go śmierć jednostki. Można jednak ów konflikt łagodzić i niwelować.

W skrajnych postaciach ludzie unikając grzechu dopuszczają się zachowań samobójczych. Działania te należy traktować jako pewne tendencje eskapistyczne mające zapewnić człowiekowi świętość pomimo pokus i niebezpieczeństw tego świata.

Sformułowanie tematu wydaje się nielogiczne. Wszak przynajmniej w chrześcijaństwie samobójstwo uznawane jest za grzech ciężki. Dalsze fragmenty niniejszej pracy odnoszą się do tego problemu.

Samobójstwo jako ucieczka od grzechu w świetle nauczania św. Augustyna

Pierwszy dobitnie o tym problemie pisał św. Augustyn. Gdy w roku 410 Rzym podbity został przez wodza Gotów – Alaryka, wówczas jego żołnierze dopuścili się licznych gwałtów na miejscowych kobietach. Pojawiły się też zarzuty stawiane kobietom – chrześcijankom, że unikając zgwałcenia nie popełniały samobójstw. Pojedyncze takie przypadki zdarzały się. Sam św. Augustyn tłumaczył później,

¹ Doskonale ilustruje to zagadnienie wiersz barokowego poety Mikołaja Sępa – Szarzyńskiego „O wojnie którą prowadzimy z szatanem, światem i ciałem naszym”.

że w obawie przed popełnieniem grzechu niektórzy chrześcijanie rozważają popełnienie samobójstwa. Pisał o tym w swoim dziele „De Civitati Dei”: *„Któż by nie miał czysto ludzkiego uczucia przebaczenia dla tych kobiet, co życie sobie odbierały nie mogąc znieść podobnego pohańbienia? Ale znów gdyby ktoś tym, co się same zabijać nie chciały dla powstrzymania kogoś od zbrodni własną swą zbrodnią poczytywał to za grzech, sam by się na zarzut głupoty naraził. Bo przecie jeśli nie wolno własną swą władzą zabijać nawet szkodliwego człowieka i żadne prawo na takie zabijanie człowieka nie pozwala, to samo przez się rozumie, że kto i sam sobie życie odbiera, zabójcą jest i o tyle winniejszy jest sam się zabijając, o ile był niewinniejszy w tej sprawie, dla której sobie życie odbiera². W innym miejscu św. Augustyn pisze: „A cóż za sens, żeby człowiek, który nic złego nie uczynił, miał sobie szkodzić i zabijać siebie, zabijał człowieka niewinnego w tym jedynie celu, żeby kogoś innego do winy nie dopuścić? I co za sens, żeby na własnej swej osobie sam miał grzech popełniać dlatego, iżby inny na jego osobie grzechu nie popełnił?”³*

Tak więc jak widać z tego nurtu rozważań, samobójstwo jest uważane przez św. Augusta za czyn równoznaczny z zabójstwem bliźniego. Mamy tu więc do czynienia z poszerzoną interpretacją piątego przykazania: nie zabijaj. Św. Augustyn uważa, że kobieta, która popełnia samobójstwo dokonuje czynu, który: *„nie jest /.../ umiłowaniem niewinności, lecz słabością ze wstydu pochodzącą”⁴. Wywód ten wieńczy następujący fragment: „Chrześcijańskie kobiety nie uczyniły tego: przecierpiawszy podobne znęcanie się nam nimi, żyły jednakże i siebie nie karały za cudzą zbrodnię, aby do tej cudzej nie dodawać jeszcze własnej, gdyby dlatego, iż nieprzyjaciele dopuścili się na nich gwałtu przez lubieżność, one miały się dopuszczać przez wstydlivość zabójstwa na sobie samych. Mają one w duszach swych pochwałę swej niewinności, czyli sumienie czyste”⁵.*

Samobójstwo jako forma uniknięcia grzechu, czy poważnej nawet zbrodni obca jest filozofii chrześcijańskiej. W okresie wojen zdarzały się jednak sytuacje sprzyjające takim ludzkim dylematom: zadać sobie śmierć, czy żyć jako zbrodniarz?

Przykłady z okresu II wojny światowej

Problem samobójstwa jako sposobu na uniknięcie zbrodni nader często pojawia się w kontekście zjawiska wojny i tego wszystkiego co ze sobą wojna niesie. Podczas ostatniej wojny zdarzały się sytuacje podobne do tych, które stały się kanwą rozważań św. Augustyna.

² Św. Augustyn, Państwo Boże, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 41.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, s. 44.

⁵ Ibidem, s. 45.

Warto tu wspomnieć o niemieckich kobietach, które w obawie przed rozpasianiem żołnierzy Armii Czerwonej zabijały swoje dzieci a następnie siebie. Powodem tych samobójstw był potworny lęk przed zhańbieniem, a być może także lęk przed popełnieniem grzechu poprzez sprostytułowanie się z radzieckimi żołnierzami⁶. Oto fragment relacji z tamtych wydarzeń: „*Die Russen kommen! Die Russen! – gospodyni Ida Valentin biegnie wzdłuż drogi. /.../ Co robimy? Co robimy? – krzyczą kobiety. – Trzeba się zabić – gospodyni /.../ zawsze wszystko wie najlepiej. Zaraz, szybko, razem. Jak? Najlepiej się powiesić. Kobiety, wieszamy się! I każda szuka sobie miejsca, czegoś do zaczepienia paska albo chusty./.../ Mamusia bardzo się spieszy, zaczepia mnie na haku i wiesza się na drugim. Urwałam się, sznurek jest za cienki albo hak nie wytrzymał. Śmierć, szybko, szybko – kobiety biegają po pokoju. Też nie mogą się powiesić. Gospodyni poleciała po sznury do stajni. /.../ Wpada gospodyni z grubymi sznurami, prowadzi na strych. Tu każdy zajmuje się tylko sobą, szuka belki. Mama ciągnie córkę do kąta, za niską belkę. Gospodyni z Elszą wieszają się z przodu, od szczytu”*”⁷.

Zachowania samobójcze wśród niemieckich kobiet wynikały w znacznej mierze z propagandy hitlerowskiej przedstawiającej żołnierzy radzieckich jako dzikich skośnookich Azjatów, którzy gwałcą i mordują. Duże znaczenie miały wydarzenia z Nemmersdorf z października 1944. W tej to miejscowości oddziały radzieckie wymordowały całą ludność cywilną. Kobiety przed śmiercią zostały zgwałcone⁸. Wydarzenia w Nemmersdorf stały się istotnym elementem propagandy goebbelsowskiej.

Ponadto motywacje uniknięcia zbrodni poprzez własną autodestrukcję widać w postępowaniu licznych konspiratorów obawiających się nie tylko cierpienia podczas zadawanych im tortur, ale także tego, że staną się przyczyną cierpienia innych (wydanie współtowarzyszy), czy że zamienią się w konfidentów donoszących na swoich współtowarzyszy wrogom. W dalszej części tej pracy przedstawiony został przykład takiego samobójstwa.

W artykule Grażyny Herczyńskiej czytamy: „*Do szpitala psychiatrycznego w Gostyninie zajętego przez Niemców 11.IX.1939 roku, powrócili po wojennych przejściach jego były dyrektor, Eugeniusz Wilczkowski, i jego zastępca, Karol Mikulski. W marcu 1940 roku do szpitala przyjechała specjalna komisja, która zażądała sporządzenia listy pacjentów nie rokujących poprawy. Mikulski, któremu tę sprawę zlecono, świadomy konsekwencji czekających tych pacjentów i w obawie, że nie wytrzyma śledztwa popełnił samobójstwo”*”⁹. O bohaterskim doktorze

⁶ O masowych samobójstwach kobiet niemieckich pisał m.in. Włodzimierz Nowak: Noc w Wilnie, w: http://www.obcasy.com.pl/Ascii/Raporty/Reportaz_2000/030rap.html

⁷ W. Nowak, Obwód głowy, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2007, s. 24 – 25.

⁸ Więcej na ten temat: B. Fisch, Nemmersdorf, Oktober 1944. Was in Ostpreußen tatsächlich geschah, Edition Ost, Berlin 1997.

⁹ G. Herczyńska, Zagłada osób z zaburzeniami psychicznymi w okupowanej Polsce: początek hitlerowskiego ludobójstwa, w: Postępy Psychiatrii i Neurologii 2009, nr 18 (1), s. 25 – 30.

Karolu Mikulskim czytamy także w książce Tadeusza Nasierowskiego¹⁰. Więcej na temat szlachetnej postaci Karola Mikulskiego dowiadujemy się z bloga Andrzeja Wilczkowskiego, syna Eugeniusza Wilczkowskiego, ówczesnego dyrektora szpitala psychiatrycznego w Gostyninie. Karol Mikulski urodził się w 1901 roku w Kijowie. W kilkanaście lat po powrocie do Polski, w 1920 roku jako uczeń klasy maturalnej, zgłasza się wraz ze swoim ojcem do wojska. Przez kilka miesięcy bierze udział w walkach z bolszewikami. Maturę zdaje dopiero w 1921 roku. Pod koniec lat dwudziestych XX wieku pracuje w klinice psychiatrycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Przeniósł się jednak wkrótce do Gostynina, gdzie rozwijał nowoczesny szpital. Przez lata szkolił osobiście personel. Mikulski pomimo natłoku prac w szpitalu, pracował także nadal naukowo. Owocem tego było wydanie dwóch książek oraz szeregu publikacji w czasopismach naukowych. We wrześniu 1939 roku jednostka ppor. Dr. Mikulskiego dostaje się do radzieckiej niewoli w Sokółce Podlaskiej. Personel medyczny został wówczas załadowany do bydłych wagonów i wywieziony na wschód. Tak pisze o tym Andrzej Wilczkowski: „*W okolicach Smoleńska dr Mikulski pokonuje zaryglowane drzwi i w nocy na zakręcie wyskakuje z pociągu. Jest sam, w polskim mundurze, poza nim nikt nie ryzykuje. Wszyscy zginą w Katyniu*”¹¹. Jego córka, Iza Galicka wspomina tamte czasy i zachowanie swojego ojca: „*Powrócił do Polski pieszo, idąc nocami wzdłuż torów. Do Gostynina przybył w połowie października, powrócił do pracy i objął swoje stanowisko. Bardzo głęboko i dotkliwie przeżył klęskę narodową i utratę niepodległości. Jeszcze w końcu 1939 roku przystąpił do Związku Walki Zbrojnej, którego komórka powstała w szpitalu*”¹². Doktor Karol Mikulski nie sporządził dla hitlerowców listy nie rokujących nadziei na wyzdrowienie chorych. Wiedział, że przyczyniłby się w ten sposób do ich zagłady. Nie chciał wziąć udziału w tej zbrodni. Nad ranem 18 marca 1940 roku popełnił samobójstwo. Pozostawił żonę, dziewięcioletnią córkę i siedemnastoletniego pasierba. Andrzej Wilczkowski tak komentuje to zdarzenie: „*Ja też miałem wtedy dziewięć lat. Zobaczyłem wówczas tragiczny protest lekarza, który nie godzi się na zło. Ci ludzie – jego pacjenci i tak zginęli. Okupanci poradzili sobie bez niego i innych polskich lekarzy*”¹³. Nie podejmuję się egzegezy postępu dr. Mikulskiego. Po prostu go czczę. Tak jak czczę doktora Korczaka, Ojca Kolbe, pielęgniarki z powstańczych szpitali w Warszawie,

¹⁰ T. Nasierowski, *Zagłada osób z zaburzeniami psychicznymi w okupowanej Polsce. Początek ludobójstwa*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2008, s. 52, 99.

¹¹ A. Wilczkowski, w: <http://wilczkowski.blog.interia.pl/?blogId=144755&dayID=31&monthID=03&yearID...>

¹² Za: A. Wilczkowski, w: <http://wilczkowski.blog.interia.pl/?blogId=144755&dayID=31&monthID=03&yearID...>

¹³ Tu warto zauważyć, że w szpitalu psychiatrycznym Dziekanka koło Gniezna dyrektorem podczas hitlerowskiej okupacji był Polak, dr Wiktor Ratek. Stał się on volksdeutschem i osobiście typował chorych do zagazowania. Wstąpił też do NSDAP. Była to jednak zupełnie odosobniona postawa wśród polskich lekarzy psychiatrów, za: A. Rybak, *Higiena psychiczna*, w: *Rzeczpospolita* z 11/12.07.2009.

które nie odchodziły od swoich rannych i ginęły wraz z nimi. Bardzo powoli docierało do mnie przeświadczenie, że są sytuacje, kiedy ofiara z życia jest jedyną postawą godną człowieka /.../ Bo za kim on się ujął oddając swoje życie w proteście przeciwko zagładzie? Ujął się za ubogimi Polakami i Żydami chorymi umysłowo. Dla hitlerowców nie było bodaj grupy stojącej niżej na drabinie społecznej”¹⁴.

W siedemdziesiątą rocznicę tamtego samobójstwa dr Karola Mikulskiego odsłonięto w gmachu administracyjnym szpitala w Gostyninie – Zalesiu pamiątkową tablicę. Tablicę tą odsłoniłacorka Mikulskiego – Izabella Galicka. Tablica została ufundowana przez lekarzy szpitala w Zalesiu.

Interesujący jest też przykład wydarzeń na Radogoszczu. W nocy z 17 na 18 stycznia 1945 roku Niemcy pragnąc pozbyć się bezpośrednich świadków swych zbrodni, podpalili budynki Rozszerzonego Więzienia Policyjnego na Radogoszczu. Jak pisze Paweł M. Nawrocki, w płomieniach oraz od kul zginęło od 1500 do 2000 więźniów¹⁵. Tylko nieliczni przeżyli tę masakrę. Warto zwrócić uwagę na relację 13-letniej wówczas Teresy Jankowskiej – Nawrockiej opisywaną przez P.Nawrockiego: „/.../ gdy grupie niemieckich żandarmów – tuż przed wycofaniem się Niemców z Łodzi – kazano uczestniczyć w mordowaniu więźniów radogoskiego „obozu”, jeden z nich, mieszkający na parterze domku obok siedziby żandarmerii przy Almwę Str. (dawnej ul. Zielonej) – naprzeciwko domu zamieszkałego m.in. przez państwa Jankowskich – zapewne nie mogąc pogodzić wykonania tego rozkazu z głosem swego sumienia, a jednocześnie nie chcąc narażać żony na prześladowania, położył się wraz z nią w łóżku ich sypialni i wyciągnął zawleczkę umieszczonego pomiędzy nimi granatu. Jak mówili gromadzący się potem pod ich oknem – być może na podstawie wcześniejszej rozmowy z owym żandarmem lub pozostawionego przez niego listu – wolał śmierć od uczestniczenia w haniebnej zbrodni. Jego rodzina od lat związana była z Łodzią i zaprzyjaźniona z wieloma Polakami”¹⁶.

Trudno znaleźć bardziej ewidentne przykłady analizowanego w tej pracy społecznego fenomenu.

Możemy wyobrazić sobie także inne sytuacje, w których ktoś pragnąc uniknąć ciężkiego grzechu popełnia samobójstwo:

- żołnierz, który woli odebrać sobie życie, aby nie brać udziału w egzekucji niewinnych osób,
- więzień obozu koncentracyjnego, który woli iść na druty, niż zostać okrutnym kapo,
- mężczyzna, który uwikłany w romans popełnia samobójstwo, nie chcąc dalej ranić ukochanej żony (casus Ian’a Kurtis’a, lidera zespołu John Division w roku 1980),

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ P. M. Nawrocki, Imiona i ciała zabrał im ogień, w: Przewodnik Katolicki, nr 5 z 31.I.2010 r., s. 26.

¹⁶ Ibidem, s. 27.

- wspólnik w firmie, podlegający ze strony nieuczciwej konkurencji licznym naciskom i szantażom aby oszukać i okraść swego wspólnika, który woli odebrać sobie życie, niż wziąć udział w tym nieczym przedsięwzięciu.

Zakończenie

Wydaje się, że przypadki samobójstw będących ucieczką od grzechu rozgrywają się zazwyczaj w okresie wojny i innych ekstremalnych sytuacji społecznych. Są to sytuacje rzadko spotykane i wywołujące liczne pytania nad ludzką moralnością.

Prawdopodobnie samobójcy o chrześcijańskich korzeniach zdają sobie sprawę z grzeszności zachowania samobójczego. Wszak cała tradycja zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego, oraz Jego nauczanie to podkreślają. Tu samobójstwo traktowane jest jednak przez tych niezwykłych samobójców, jako środek do uniknięcia jeszcze cięższych grzechów i hańby. Ma tu zatem miejsce swoista moralna kalkulacja – czy można popełnić grzech aby uniknąć innego – cięższego grzechu? (postępowanie według zasady mniejszego zła). Być może oprócz wiodącej motywacji – pragnienia uniknięcia grzechu, czynu wyjątkowo podłego, lub wręcz zbrodniczego – pojawiają się jeszcze inne motywacje: pragnienie uniknięcia bólu podczas tortur, psychicznych katuszy etc. Mamy tu jednak do czynienia z czynem w pewnym sensie altruistycznym. Człowiek popełnia samobójstwo, aby nie wyrządzić zła innym ludziom, albo aby przestać wyrządzać ludziom krzywdę.

Studia nad tym zjawiskiem wymagają jednak dalszych rozwinięć i analiz.

Abstract

Suicide as a form of avoiding the sin. In the article the suicide was presented as an escape from a sin in the light of Saint Augustin's teaching. There were analyzed some examples of this type of suicide from the World War II period.

Jarosław Jastrzębski
(Kraków)

Funkcja profesora honorowego w państwowych szkołach akademickich II Rzeczypospolitej

Wprowadzenie

Funkcja profesora honorowego jest powszechnie znana w szkołach wyższych III Rzeczypospolitej. Jest tak, pomimo że współcześnie państwowe przepisy prawne w ogóle nie normują tej kwestii¹. Inaczej było w II Rzeczypospolitej, gdzie profesura honorowa, przynajmniej ta w państwowych szkołach akademickich, była instytucją dość obszernie uregulowaną w prawodawstwie polskim. Tak wtedy, jak i obecnie, miała ona charakter godności honorowej. I jako taka cechowała się małą liczbą praw i obowiązków związanych z jej pełnieniem, gdyż służyła przede wszystkim nagradzaniu za to co już zostało dokonane. Jednak zarówno uczelnie, jak i państwo, mają dużo szerszy wachlarz możliwości uhonorowania naukowców za ich działalności, takich jak: doktoraty honoris causa, medale, odznaczenia, nagrody finansowe itp. Profesura honorowa tym jednak różni się od innych wyżej wymienionych wyróżnień, że pozwala nagrodzonemu nią uczonemu nie tylko zachować kontakt z uczelnią, ale także brać czynny udział w jej życiu naukowym i organizacyjnym, a nawet dydaktycznym. Chociaż udział ten jest, mniej lub bardziej, ograniczony, pozwala on szkole korzystać z potencjału intelektualnego, talentu, wiedzy, doświadczenia i prestiżu wybitnych osób, które z różnych względów nie są jej pracownikami. Życie naukowe biegnie również poza uczelnianymi murami, istotne jest dostrzeganie i wspomaganie także takiej działalności.

Instytucja profesury honorowej w II Rzeczypospolitej, jak się wydaje, miała wychodzić powyższemu spojrzeniu na przeciw. Skierowana była bowiem głównie do osób nie zatrudnionych w szkolnictwie akademickim, czy to ze względu na wiek lub stan zdrowia, czy po prostu wybór innej kariery niż akademicka, choć mogła dotyczyć również nauczycieli innych placówek akademickich. Jednak dotyczyła tylko takich uczonych, którzy wnieśli wyjątkowo znaczący wkład do rozwoju wiedzy i, co więcej, po których spodziewano się, że będą to robić

¹ Ustawa z dnia 27 lipca 2005 r. Prawo o szkolnictwie wyższym – Dz. U. z 2005 r. Nr 164, poz. 1365.

Uwaga redakcyjna dotycząca skrótów oznaczających czasopisma promulgacyjne: Dz. U. – „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej”, M. P. – „Monitor Polski”. Są one powszechnie przyjęte w naukach prawnych oraz we współczesnych zasadach techniki legislacyjnej.

nadal. Była to zatem oferta elitarna. Tylko niewielu z parających się nauką, mogło liczyć na takie wyróżnienie, jak tytuł profesora honorowego. Przykładowo, według stanu na dzień 1 września 1932 roku, w Uniwersytecie Poznańskim było ich tylko 4², trzy lata później 5³. Z kolei w Politechnice Lwowskiej z początkiem roku akademickiego 1926/1927 na 43 profesorów zwyczajnych i 16 nadzwyczajnych, było 5 profesorów honorowych (w tym sam Prezydent Rzeczypospolitej Ignacy Mościcki)⁴.

Wyjątkowość profesury honorowej w Polsce międzywojennej związana była z kilkoma okolicznościami. Po pierwsze, profesorów honorowych mianował Prezydent Rzeczypospolitej, prestiżowo stawiało to ich w tym samym rzędzie z profesorami zwyczajnymi i nadzwyczajnymi. Po drugie, piastowanie tej godności pozwalało, lecz nie obligowało, na udział w życiu uczelni na polu organizacyjnym i naukowym, a wyjątkowo także dydaktycznym, bez zobowiązań formalnych wynikających ze stosunku pracy. Po trzecie, zasadnicze kwestie dotyczące instytucji profesury honorowej uregulowane zostały państwowymi przepisami prawnymi. Uczelnie mogły jedynie rozstrzygać zagadnienia nimi nie objęte. W latach 1920-1933 dochodziła do tego jeszcze zdolność prawna do pełnienia urzędów rektora i prorektora szkoły akademickiej, zrównująca w tym względzie profesora honorowego z profesorem zwyczajnym.

Ogólnopolski, jednolity i powszechny, system szkolnictwa akademickiego został ustanowiony 15 września 1920 roku. Wprowadzono go *Ustawą z dnia 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich*, która obowiązywała od 15 września 1920 roku do 31 sierpnia 1933 roku⁵. System ten obok licznych mniejszych modyfikacji, przeszedł jedną gruntowną reformę dokonaną 1 września 1933 roku *Ustawą z dnia 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich*, obowiązującą formalnie aż do 29 października

² Stanisław Adamski, Paweł Gantkowski, Józef Markowski i Ludwik Ćwikliński. *Spis wykładów i skład Uniwersytetu na rok akademicki 1932/33*, Poznań 1932.

³ Do wymienionych w poprzednim przypisie doszedł Bronisław Dembiński. *Skład Uniwersytetu i spis wykładów na rok akademicki 1935/36*, Poznań 1935.

⁴ Jerzy Michalski, Placyd Dziwiński, Maksymilian Thullie, Tadeusz Wiśniowski i Ignacy Mościcki. *Program Politechniki Lwowskiej na rok naukowy 1926/27*, Lwów 1926

⁵ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494. Ogłoszona 10 sierpnia 1920 roku. Weszła w życie 15 września 1920 roku. Nowelizowana była 9 razy, ale w niniejszej pracy odwołujemy się tylko do 4 z nich: *Ustawy z dnia 16 lipca 1924 r. o zmianie niektórych przepisów ustawy z dnia 13 lipca 1920 roku o szkołach akademickich* (Dz. U. Rz. P. Nr 72, poz. 494) (Dz. U. z 1925 r. Nr 2, poz. 10), *Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 24 lutego 1928 r. o stosunku służbowym profesorów państwowych szkół akademickich i pomocniczych sił naukowych tych szkół* (Dz. U. z 1928 r. Nr 24, poz. 204), *Ustawy z dnia 18 marca 1932 r. o Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie* (Dz. U. z 1932 r. Nr 30, poz. 305) oraz *Ustawy z dnia 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich* (Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247). Wydano do niej 2 akty wykonawcze, jednak w naszych rozważaniach odnosimy się tylko do *Rozporządzenia Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 13 stycznia 1921 r. w przedmiocie zmiany nazwy „Szkoła Politechniczna we Lwowie” na „Politechnika Lwowska”* (M. P. z 1921 r. Nr 23, poz. 60). Uchylona 1 września 1933 roku *Ustawą z dnia 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich* (Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247).

1947 roku⁶. Pewnych wyjaśnień wymaga stosunek profesury honorowej do *Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 24 lutego 1928 r. o stosunku służbowym profesorów państwowych szkół akademickich i pomocniczych sił naukowych tych szkół*⁷. W szczególności istotne jest udzielenie odpowiedzi, czy ów akt prawny stosował się również do profesorów honorowych. Otóż autor stoi zdecydowanie na stanowisku, że zasadniczo nie. I nie chodzi tu w tym momencie o fakt, że w całym rozporządzeniu bodajże ani razu nie występuje odniesienie do tej kategorii profesorów, bo i tak wiele przepisów mówi o profesorach w ogólności, bez wymieniania przymiotników ich desygnujących. Ważne jest zawarte w tytule sformułowanie „stosunek służbowy”, które było stosowane przez prawodawcę z reguły dla oznaczenia stosunku pracy funkcjonariusza etatowego, którym profesor honorowy nie był. Jego stosunek względem szkoły akademickiej nosił raczej znamiona wolontariatu.

Omawiany typ szkolnictwa był podzbiorem szkolnictwa wyższego, jego najbardziej prestiżową częścią, o najwyższym w kraju poziomie nauczania i wyłącznym prawie nadawania akademickich stopni naukowych (w tym doktoratu). Pierwotnie status akademicki uzyskało 10 uczelni państwowych: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie⁸, Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie, Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie⁹, Uniwersytet Warszawski¹⁰ (od 31 sierpnia 1935 roku Uniwersytet

⁶ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247. Ogłoszona 29 kwietnia 1933 roku. Weszła w życie częściowo 1 maja 1933 roku, zaś w pełni 1 września 1933 roku. Nowelizowana była 5 razy, ale w niniejszej pracy odwołujemy się tylko do *Ustawy z dnia 2 lipca 1937 r. o zmianie ustawy z dnia 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich* (Dz. U. z 1937 r. Nr 52, poz. 406). Ujednolicona została raz *Obwieszczeniem Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 8 listopada 1937 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy z dnia 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich* (Dz. U. z 1938 r. Nr 1, poz. 6). Wydano do niej około 40 aktów wykonawczych, ale w naszych rozważaniach odwołujemy się tylko do 3 z nich: *Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 21 lutego 1934 r. o organizacji Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie* (Dz. U. z 1934 r. Nr 16, poz. 126), *Rozporządzenia Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 21 kwietnia 1936 roku o sposobie postępowania habilitacyjnego w państwowych szkołach akademickich* (Dz. U. z 1936 r. Nr 38, poz. 290), *Rozporządzenia Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 17 grudnia 1936 r. o organizacji Akademii Stomatologicznej w Warszawie* (Dz. U. z 1937 r. Nr 1, poz. 6). Uchylona 30 października 1947 roku *Dekretem z dnia 28 października 1947 r. o organizacji nauki i szkolnictwa wyższego* (Dz. U. z 1947 r. Nr 66, poz. 415).

Uwaga redakcyjna: autor uwspółcześnił w całej pracy pisownie słów „akademii” i „funkcjonariuszów”, występującą przeważnie właśnie w tej formie w tytułach i treści państwowych aktów prawnych.

⁷ Dz. U. z 1928 r. Nr 24, poz. 204. Weszło w życie z dniem ogłoszenia 6 marca 1928 roku. Ujednolicone raz *Obwieszczeniem Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 21 lipca 1933 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 24 lutego 1928 r. o stosunku służbowym profesorów państwowych szkół akademickich i pomocniczych sił naukowych tych szkół* – Dz. U. z 1933 r. Nr 76, poz. 551. Uchylone 20 listopada 1958 roku *Ustawą z dnia 5 listopada 1958 r. o szkołach wyższych* – Dz. U. z 1958 r. Nr 68, poz. 336.

⁸ Dybiec J., *Uniwersytet Jagielloński 1918-1939*, Kraków 2000; Stopka K., Banach A., Dybiec J., *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2000.

⁹ Draus J., *Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie 1918-1946. Portret uczelni kresowej*, Kraków 2007.

¹⁰ Miziołek J., *Uniwersytet Warszawski: dzieje i tradycja*, Warszawa 2005.

Józefa Piłsudskiego w Warszawie¹¹), Uniwersytet Poznański, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Szkoła Politechniczna we Lwowie¹² (od 29 stycznia 1921 roku Politechnika Lwowska¹³), Politechnika Warszawska, Akademia Weterynarii we Lwowie (od 12 grudnia 1922 roku Akademia Medycyny Weterynaryjnej we Lwowie)¹⁴ i Akademia Górnicza w Krakowie¹⁵. Faktycznie jednak placówek tych było początkowo 9, gdyż uczelnia wileńska, skutkiem reperkusji wojny polsko-radzieckiej (1919-1920), została w pełni objęta prawem akademickim Rzeczypospolitej Polskiej dopiero w 1922 roku.

Do końca trwania II Rzeczypospolitej nadanie statusu państwowej szkoły akademickiej mogło nastąpić wyłącznie drogą ustawy¹⁶. Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie uzyskała go dopiero 14 stycznia 1925 roku¹⁷. Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie stała się nią 12 kwietnia 1932 roku¹⁸ (przy czym pełne prawa akademickie przyznano jej 1 marca 1934 roku¹⁹). Jako ostatnia z instytucji państwowych, 1 września 1933 roku, status szkoły akademickiej nabyła Akademia Stomatologiczna w Warszawie²⁰ (jednak pełnie praw akademickich rozciągnięto na nią 1 stycznia 1937 roku²¹). Liczba państwowych szkół akademickich wynosiła odtąd 13 i nie uległa już zmianie do końca okresu międzywojennego.

¹¹ Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 26 sierpnia 1935 r. o nadaniu Uniwersytetowi Warszawskiemu nazwy: „Uniwersytet Józefa Piłsudskiego w Warszawie” – Dz. U. z 1935 r. Nr 66, poz. 412. Wszedł w życie z dniem ogłoszenia 31 sierpnia 1935 roku.

¹² Popławski Z., *Politechnika Lwowska w latach 1844-1945. Rodowody katedr, wykaz nauczycieli akademickich, dziedzictwo*, Kraków 1999; Popławski Z., *Dzieje Politechniki Lwowskiej 1844-1945*, Wrocław 1992.

¹³ Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 13 stycznia 1921 r. w przedmiocie zmiany nazwy „Szkoła Politechniczna we Lwowie” na „Politechnika Lwowska” – M. P. z 1921 r. Nr 23, poz. 60. Weszło w życie z dniem ogłoszenia 29 stycznia 1921 roku.

¹⁴ Lewandowski L., *Akademia Medycyny Weterynaryjnej we Lwowie*, w: „Semper Fidelis”, Nr 3 (20), Wrocław 1994, s. 9-15.

¹⁵ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

¹⁶ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247, Dz. U. z 1938 r. Nr 1, poz. 6.

¹⁷ Ustawa z dnia 16 lipca 1924 r. o zmianie niektórych przepisów ustawy z dnia 13 lipca 1920 roku o szkołach akademickich (Dz. U. Rz. P. Nr 72, poz. 494) – Dz. U. z 1925 r. Nr 2, poz. 10. Weszła w życie z dniem ogłoszenia 14 stycznia 1925 roku. Uchylona 1 września 1933 roku Ustawą z dnia 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich (Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247).

¹⁸ Ustawa z dnia 18 marca 1932 r. o Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie – Dz. U. z 1932 r. Nr 30, poz. 305. Weszła w życie z dniem ogłoszenia 12 kwietnia 1932 roku.

¹⁹ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 21 lutego 1934 r. o organizacji Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie – Dz. U. z 1934 r. Nr 16, poz. 126. Ogłoszone 28 lutego 1934 roku. Weszło w życie 1 marca 1934 roku. Uchylone 30 października 1947 roku Dekretem z dnia 28 października 1947 r. o organizacji nauki i szkolnictwa wyższego (Dz. U. z 1947 r. Nr 66, poz. 415).

²⁰ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

²¹ Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 17 grudnia 1936 r. o organizacji Akademii Stomatologicznej w Warszawie – Dz. U. z 1937 r. Nr 1, poz. 6. Ogłoszone 7 stycznia 1937 roku. Weszło w życie 1 stycznia 1937 roku. Uchylone 30 października 1947 roku Dekretem z dnia 28 października 1947 r. o organizacji nauki i szkolnictwa wyższego (Dz. U. z 1947 r. Nr 66, poz. 415).

Szkoły akademickie dzieliły się na wielowydziałowe i jednowydziałowe. Klasyfikacja ta jest bardzo istotna ze względu na liczne odmienności w traktowaniu przez państwowe przepisy prawne tych dwóch typów uczelni. Kilka szkół akademickich, w różnych okresach II Rzeczypospolitej, zmieniało swój charakter z jednowydziałowych na wielowydziałowe lub odwrotnie. Większość uczelni akademickich należała zasadniczo do grona wielowydziałowych, w tym wszystkie uniwersytety, politechniki, szkoła główna oraz od 1921 roku Akademia Górnicza²². Szkołami jednowydziałowymi były Akademia Medycyny Weterynaryjnej, Akademia Stomatologiczna, Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie oraz od 1929 roku Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie²³. Dla tematu naszych rozważań interesujące są szczególnie dwa skutki owego podziału. Po pierwsze, uczelnie jednowydziałowe były traktowane przez prawo państwowe w sprawach wydziałowych tak, jakby w całości stanowiły jeden wydział. Po drugie, istniała wyraźna różnica pomiędzy powyższymi dwoma typami szkół w zakresie struktury organizacyjnej²⁴.

Kwalifikacje kandydatów

Profesorem honorowym mógł zostać każdy, kto przyczynił się do rozwoju nauk teoretycznych lub praktycznych²⁵, a od 1 stycznia 1925 roku także artyści, którzy wyróżnili się swoją pracą twórczą w dziedzinie sztuki²⁶. Płeć nie miała znaczenia, kobieta również mogła pełnić tę funkcję. Ponieważ profesura honorowa miała charakter godności honorowej – wyróżnienia za znaczący wkład w określoną dziedzinę nauki – dlatego dokonania konieczne dla jej uzyskania musiały być ponadprzeciętne, a najlepiej o wyjątkowym znaczeniu. Kandydatem mógł zatem zostać tylko wybitny uczony. Państwowe przepisy prawne, w pierwszym rzędzie, kierowały profesurę honorową jako ofertę dla byłych profesorów zwyczajnych i nadzwyczajnych. Zapewne też w taki właśnie sposób traktowały sprawę szkoły akademickie. Jednak w żadnym wypadku nie można zakładać, że profesorowie honorowi nie mogli wywodzić się spoza tego grona. Oczywiście mogli. Instytucja profesury honorowej miała bowiem za swój główny cel utrzymanie związku ze szkolnictwem akademickim wszystkim wyróżniającym się naukowcom, którzy z różnych względów nie mogli lub nie chcieli w nim pracować. Oferta ta była zatem skierowana tak do emerytów, którym wiek lub stan zdrowia nie pozwalał na czynną służbę, jak i do specjalistów zatrudnionych w innych sferach życia

²² Utworzono wtedy: Wydział Górniczy i Wydział Hutniczy.

²³ Zlikwidowano wtedy podział na: Wydział Malarstwa i Rzeźby oraz Wydział Architektury.

²⁴ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247, Dz. U. z 1938 r. Nr 1, poz. 6.

²⁵ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

²⁶ Dz. U. z 1924 r. Nr 2, poz. 10, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

społecznego, a których wiedza i umiejętności mogły być pożyteczne dla dalszego rozwoju nauki²⁷.

Postępowanie kwalifikacyjne

Rada wydziałowa. Ponieważ rada wydziałowa była zasadniczym organem, od którego zależało mianowanie profesora honorowego, posiadającym wyłączność na wnioskowanie w tej sprawie, zasadne będzie przyjrzenie się podstawowym regułom funkcjonowania tej instytucji. Od 15 września 1920 roku do 31 sierpnia 1933 roku rada wydziałowa była obligatoryjnym organem każdej szkoły akademickiej. Należała do grona samorządowych władz szkoły akademickiej i z tego tytułu posiadała prawo do używania pieczęci opatrzonej herbem państwa polskiego²⁸. Od 1 września 1933 roku pozostawiono radę wydziałową jako organ obowiązkowo istniejący w wielowydziałowych szkołach akademickich. Natomiast w uczelniach jednowydziałowych ustanowiono takim – zebranie ogół profesorów, które posiadało wszystkie kompetencje rady wydziałowej²⁹, zastąpione następnie, 14 lipca 1937 roku, radą profesorów o identycznym charakterze³⁰.

Początkowo rada wydziałowa składała się obligatoryjnie z należących do wydziału: profesorów zwyczajnych, profesorów nadzwyczajnych, tych profesorów honorowych, którzy wchodzili w skład rady wydziałowej, jako profesorzy zwyczajni lub nadzwyczajni, zanim zostali profesorami honorowymi, oraz dwóch docentów, wybranych na rok akademicki przez ogół docentów wydziału. Rada wydziałowa miała prawo powołania do swego składu, na rok, również profesorów innych wydziałów, o ile wykładali na zainteresowanym wydziale oraz profesorów honorowych, którzy nie byli poprzednio jej członkami. Status wszystkich członków rady wydziału był w tym okresie równy (może z jednym wyjątkiem dotyczącym kworum, o czym dalej)³¹. Od 1 września 1933 roku liczbę delegatów docentów określał statut, a profesorowie honorowi utracili prawo członkostwa w radzie wydziałowej³², co jednak nie wykluczało możliwości ich uczestnictwa w posiedzeniach z głosem doradczym – to jednak zależało już od decyzji na poziomie uczelnianym. Od 14 lipca 1937 roku rada wydziałowa mogła rozszerzyć swój skład poprzez powołanie profesorów honorowych, jak również

²⁷ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

²⁸ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

²⁹ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

³⁰ Ustawa z dnia 2 lipca 1937 r. o zmianie ustawy z dnia 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich – Dz. U. z 1937 r. Nr 52, poz. 406. Weszła w życie z dniem ogłoszenia 14 lipca 1937 roku. Uchylona 30 października 1947 roku *Dekretem z dnia 28 października 1947 r. o organizacji nauki i szkolnictwa wyższego* – Dz. U. z 1947 r. Nr 66, poz. 415.

³¹ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

³² Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

profesorów kontraktowych i zastępców profesorów. Statut szkoły określał sposób powoływania oraz uprawnienia wszystkich tych członków rady, którzy nie byli profesorami zwyczajnymi i nadzwyczajnymi danego wydziału. Zatem status profesorów honorowych jako członków rady wydziałowej nie musiał być odtąd równy profesorom etatowym³³.

Przewodniczącym rady wydziałowej był z urzędu dziekan. W zastępstwie dziekana funkcję przewodniczącego mógł sprawować prodziekan, a w ostateczności zastępca prodziekana, co mogło nastąpić z upoważnienia dziekana lub w przypadku dziekańskiego wakatu³⁴.

Od 15 września 1920 roku do 31 sierpnia 1933 roku termin zwyczajnego posiedzenia rady wydziałowej i porządek jego obrad ustalał przewodniczący. Posiedzenie rady wydziałowej zwoływał przewodniczący, co najmniej na 24 godziny przed rozpoczęciem, zawiadamiając imiennie wszystkich członków rady wydziałowej o terminie zebrania oraz porządku obrad. Prawidłowe zawiadomienie było warunkiem ważności uchwał podjętych na posiedzeniu.

Rada wydziałowa wyrażała swą wolę w formie uchwały. Uchwałę podejmowała bezwzględna większość głosów, w obecności co najmniej połowy członków rady wydziałowej, w tym przewodniczącego. Jednak do powyższego kworum nie wliczano profesorów honorowych. Głosowania nad wnioskiem o nominację profesorską były tajne³⁵. Od 1 września 1933 roku powyższe sprawy proceduralne pozostawiono do uregulowania statutowego lub regulaminowego każdej uczelni³⁶.

Dziekan miał prawo zgłoszenia umotywowanego weta zawieszającego do uchwały rady wydziałowej, zobowiązany był jednak w takim przypadku, w ciągu 14 dni, poddać uchwałę do ponownego rozpatrzenia. Jeżeli rada wydziałowa powtórnie przyjęła taką uchwałę, przewodniczący nie mógł ponownie założyć na nią weta³⁷. Od 1 września 1933 roku prawo weta dziekana zostało nieco ograniczone, można je było zastosować ze względu na interes publiczny lub dobro szkoły, zaś termin obligatoryjnego przedłożenia zawetowanej uchwały do powtórnego rozpatrzenia określany był odrębnie w regulaminie każdej rady wydziałowej. Dziekan był również zobowiązany do zawetowania uchwały na każde żądanie rektora, powołującego się na interes publiczny lub dobro szkoły. W razie ponownego uchwalenia zawetowanej uchwały dziekan przekazywał ją Ministrowi Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, który mógł ją podtrzymać lub ostatecznie uchylić³⁸.

Zebranie ogólne profesorów w szkołach jednowydziałowych od 1 września 1933 roku do 13 lipca 1937 roku. Organ ten pełnił w tym okresie także funkcje

³³ Dz. U. z 1937 r. Nr 52, poz. 406.

³⁴ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

³⁵ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

³⁶ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

³⁷ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

³⁸ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

radę wydziałową w uczelniach jednowydziałowych. W jego skład wchodził: profesorowie zwyczajni i nadzwyczajni oraz delegaci docentów wydziału, w liczbie określonej statutem danej szkoły akademickiej. Zebranie ogólne profesorów mogło rozszerzyć swój skład o profesorów innych szkół akademickich, o ile wykładali oni również w zainteresowanej uczelni. Przewodniczącym zebrania ogólnego profesorów był z urzędu rektor³⁹. W zastępstwie rektora funkcję przewodniczącego mógł sprawować prorektor, a w ostateczności zastępcę prorektora, co mogło nastąpić z upoważnienia rektora lub w przypadku rektorskiego wakatu. Rektor posiadał prawo weta względem uchwał zebrania ogólnego profesorów na identycznych zasadach jak dziekan względem uchwał rady wydziałowej. Zasady funkcjonowania zebrania ogólnego profesorów określał indywidualnie statut każdej uczelni⁴⁰.

Rada profesorów w szkołach jednowydziałowych od 14 lipca 1937 roku.

Organ ten pełnił w tym okresie także funkcje rady wydziałowej w uczelniach jednowydziałowych, zastępując w tym względzie dotychczasowe zebranie ogólne profesorów. W jego skład wchodził: profesorowie zwyczajni i nadzwyczajni oraz delegaci docentów wydziału w liczbie określonej statutem danej szkoły akademickiej. Rada profesorów mogła rozszerzyć swój skład o: profesorów honorowych, profesorów kontraktowych i zastępców profesorów oraz profesorów innych szkół akademickich, o ile wykładali oni również w zainteresowanej uczelni. Przewodniczącym rady profesorów był z urzędu rektor. W zastępstwie rektora funkcję przewodniczącego mógł sprawować prorektor, a w ostateczności zastępcę prorektora, co mogło nastąpić z upoważnienia rektora lub w przypadku rektorskiego wakatu. Rektor posiadał prawo weta względem uchwał rady profesorów na identycznych zasadach jak dziekan względem uchwał rady wydziałowej. Zasady funkcjonowania rady profesorów określał indywidualnie statut każdej uczelni⁴¹.

Etapy postępowania. Wniosek o mianowanie profesora honorowego formułowała rada wydziałowa. Bez jej wniosku nie było żadnej prawnej możliwości nadania tej godności profesorskiej, innymi słowy rada wydziałowa nie mogła być pominięta w postępowaniu o nadanie profesury honorowej. O prawie inicjatywy uchwałodawczej względem wniosku o mianowanie profesora honorowego rozstrzygały przepisy wewnętrzne każdej uczelni, nie koniecznie statut. W braku takich rozstrzygnięć należy domniemywać, że przysługiwało ono każdemu członkowi rady wydziałowej. Wnioskodawca projektu, sam lub za pośrednictwem swego przedstawiciela, uzasadniał inicjatywę przed radą wydziałową. Dalsze postępowanie regulowały również przepisy uczelniane, w razie zaś braku stosownych norm ogólnych rada wydziałowa decydowała w każdym przypadku indywidualnie. Zasadniczo były dwie możliwości. Albo głosowano bezpośrednio nad projektem

³⁹ Funkcji dziekana w uczelniach jednowydziałowych od 1 września 1933 roku do końca II Rzeczypospolitej nie przewidywano.

⁴⁰ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁴¹ Dz. U. z 1937 r. Nr 52, poz. 406.

uchwały, zadowolając się uzasadnieniem inicjatora. Albo, i raczej przeważnie, powoływano komisję referencyjną dla przeanalizowania dorobku naukowego, dydaktycznego i organizacyjnego kandydata (zapewne właśnie w tej kolejności). Komisja, po zakończeniu prac, przedstawiała radzie wydziałowej konkluzję. Następnie przeprowadzano dyskusję nad projektem uchwały, chyba że sprawa nie budziła kontrowersji lub przepisy proceduralne rady wydziałowej wykluczały ją przy rozpatrywaniu tego rodzaju spraw. Postępowanie uchwałodawcze kończyło głosowanie. Jeżeli rada wydziałowa przyjęła uchwałę stawała się ona formalnym wnioskiem o mianowanie profesora honorowego, który dziekan przekazywał rektorowi, a ten nadawał mu dalszy bieg.

Wniosek o mianowanie profesora honorowego wymagał zatwierdzenia⁴². W okresie od 15 września 1920 roku do 31 sierpnia 1933 roku w szkołach wielowydziałowych zatwierdzenia dokonywane było na dwóch poziomach: uczelnianym i państwowym. W szkołach jednowydziałowych tylko na poziomie państwowym, ponieważ nie funkcjonowały w nich organy uprawnione do akceptacji na poziomie uczelnianym. Wniosek wymagał bowiem zatwierdzenia przez zebranie ogólne profesorów, a jeżeli w danej szkole takiego organu nie było to przez senat akademicki. W razie nie uzyskania aprobaty wniosek upadał, w przeciwnym przypadku rektor przekazywał go na poziom państwowy⁴³. Od 1 września 1933 roku wymóg zatwierdzenia na poziomie uczelnianym został zupełnie zniesiony. W tych uczelniach, których statuty przewidywały istnienie senatu wyrażał on jedynie swoją niewiążącą opinię dla Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego⁴⁴.

Na poziomie państwowym wniosek o mianowanie profesora honorowego wymagał zatwierdzenia Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W razie nie uzyskania aprobaty wniosek upadał, w przeciwnym przypadku przedkładał go szefowi państwa⁴⁵ – początkowo Naczelnikowi Państwa⁴⁶, od 14 grudnia 1922 roku Prezydentowi Rzeczypospolitej, względnie pełniącemu jego obowiązki: do 23 kwietnia 1935 roku – Marszałkowi Sejmu⁴⁷, po tej dacie – Marszałkowi Senatu⁴⁸. Głowa państwa dokonywała aktu mianowania⁴⁹. Stawało się ono skuteczne z chwilą wręczenia pisma nominacyjnego.

⁴² Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁴³ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

⁴⁴ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁴⁵ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁴⁶ *Uchwała Sejmu z dnia 20 lutego 1919 r. o powierzeniu Józefowi Piłsudskiemu dalszego sprawowania urzędu Naczelnika Państwa* – Dz. U. z 1919 r. Nr 19, poz. 226.

⁴⁷ *Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* – Dz. U. z 1921 r. Nr 44, poz. 267, Mołdawa Tadeusz, *Konstytucje Polskie 1918-2008*, Warszawa 2008

⁴⁸ *Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r.* – Dz. U. z 1935 r. Nr 30, poz. 227, Mołdawa Tadeusz, *Konstytucje Polskie 1918-2008*, Warszawa 2008

⁴⁹ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

Obowiązki służbowe

Tak naprawdę jedynym formalnym obowiązkiem profesora honorowego, a i to w krótkim okresie bo od 15 września 1920 roku do 5 marca 1928 roku, było prowadzenie badań naukowych, względnie twórcza praca naukowa⁵⁰. Od 1 stycznia 1925 roku mogła to być również twórcza praca artystyczna⁵¹. Nawet jednak ten obowiązek był tak ogólnie sformułowany, że nie sposób było zarzucić komukolwiek braku jego realizacji. Prawdopodobnie to skłoniło prawodawcę do jego uchylenia z dniem 6 marca 1928 roku⁵². Nie należy jednak zapominać, że naukowców obowiązują również zasady etyczne, na straży których nie zawsze stoi przymus państwowy, zarówno te o charakterze ogólnospołecznym, jak i te ściśle związane z działalnością naukowo-badawczą. Profesurę honorową przyznawano dożywotnio. Uczony, wyrażając zgodę na jej przyjęcie, zaciągał moralne zobowiązanie wobec wydziału, uczelni i państwa, a przede wszystkim wobec ludzi, dzięki którym godność tę otrzymał, że dokąd sił starczy będzie dalej działał dla dobra nauki i jej rozwoju. Ponadto jeżeli profesor honorowy sam zobowiązał się do wykonywania dodatkowych czynności lub funkcji w szkole akademickiej powinien był stosować się do obowiązków wiążących się z nimi.

Prawa służbowe

Profesor honorowy był zaliczany do grona nauczycieli akademickich. Korzystał w pełni z przyznanej szkołom akademickim wolności nauki i nauczania. Mógł przedstawiać, według swojego fachowego przekonania i w sposób zgodny ze standardami obowiązującymi w nauce, wszelkie zagadnienia, wchodzące w zakres gałęzi wiedzy, której był przedstawicielem. Miał również pełną swobodę w wyborze metod prowadzenia zajęć dydaktycznych (wykładów, seminariów, ćwiczeń). Wykłady mógł ogłaszać zasadniczo na swoim macierzystym wydziale, a na innych wydziałach tylko za zgodą wszystkich zainteresowanych rad wydziałowych. Profesor honorowy miał prawo ubiegania się o finansowanie publikacji swych prac naukowych z budżetu wydziału, do którego należał.

Profesor honorowy mógł pełnić, za zgodą Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, funkcję zastępcy profesora na katedrze. Umowa o zastępstwo również wymagała akceptacji wspomnianego Ministra. Profesor honorowy miał również prawo prowadzić zajęcia zlecone⁵³. Za wykonywanie wszystkich powyższych czynności przysługiwało mu stosowne wynagrodzenie. Jednak obie

⁵⁰ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

⁵¹ Dz. U. z 1925 r. Nr 2, poz. 10.

⁵² Dz. U. z 1928 r. Nr 24, poz. 204.

⁵³ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

powyższe możliwości miały charakter głównie teoretyczny. Zwłaszcza zastępstwa przydzielano przede wszystkim docentom. Wydaje się, że w interesie wszystkich zainteresowanych stron leżało aby odpłatne korzystanie z usług profesora honorowego nosiło znamiona wyjątkowości. Profesorowie honorowi, byli na ogół tak wybitnymi ludźmi, że ani na brak zajęć, ani na brak funduszy, nie narzekali.

Do 31 sierpnia 1933 roku w zakresie dziedziny nauki, którą wykładał, profesor honorowy musiał być obowiązkowo proszony, przez wszystkie państwowe uczelnie akademickie, o opinie w sprawie kandydatów na wakujące katedry, czyli na stanowiska profesorów zwyczajnych i nadzwyczajnych. Powinien on przekazać zainteresowanej uczelni swą opinię w ciągu dwóch miesięcy, jednak za niedopełnienie tej czynności nie można było profesora honorowego pociągnąć do odpowiedzialności dyscyplinarnej. Recenzje profesorskie nie miały charakteru wiążącego dla szkół akademickich⁵⁴. Profesor honorowy, jeżeli wiek emerytalny nie stał temu na przeszkodzie, mógł być również brany pod uwagę jako kandydat na profesora zwyczajnego lub nadzwyczajnego.

Profesor honorowy mógł być referentem w przewodach habilitacyjnych. Referentów wybierała rada wydziałowa⁵⁵, a od 1 września 1933 roku do 13 lipca 1937 roku w szkołach jednowydziałowych zebranie ogólne profesorów⁵⁶, zastąpione 14 lipca 1937 roku radą profesorów⁵⁷.

Z tytułu piastowania profesury honorowej przysługiwało prawo do pełnienia innych funkcji, jednak najczęściej dopiero po spełnieniu warunków dodatkowych. Przy czym, funkcje te dzieliły się na: pełnione z urzędu – z samego faktu bycia profesorem honorowym, i pełnione z wyboru – profesura honorowa dawała jedynie możliwość ubiegania się o nie. Do kategorii funkcji piastowanych z urzędu należały godności: członka zebrania ogólnego profesorów oraz częściowo członka rady wydziałowej. Do kategorii funkcji piastowanych z wyboru należały godności: rektora, prorektora, zastępcy prorektora, dziekana, prodziekana, zastępcy prodziekana, delegata rady wydziałowej do senatu oraz częściowo członka rady wydziałowej.

W okresie od 15 września 1920 roku do 31 sierpnia 1933 roku, jeżeli w danej szkole akademickiej statut przewidywał istnienie zebrania ogólnego profesorów, profesor honorowy był z urzędu jego członkiem, ale tylko wtedy jeżeli wchodził równocześnie w skład którejkolwiek z rad wydziałowych tejże uczelni. Profesor honorowy, który nie był członkiem żadnej rady wydziałowej nie mógł zasiadać

⁵⁴ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

⁵⁵ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247, *Rozporządzenia Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 21 kwietnia 1936 roku o sposobie postępowania habilitacyjnego w państwowych szkołach akademickich* (Dz. U. z 1936 r. Nr 38, poz. 290) – Dz. U. z 1936 r. Nr 38, poz. 290. Ogłoszone 12 maja 1936 roku. Weszło w życie 1 września 1936 roku. Uchylone 30 października 1947 roku *Dekretem z dnia 28 października 1947 r. o organizacji nauki i szkolnictwa wyższego* – Dz. U. z 1947 r. Nr 66, poz. 415.

⁵⁶ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁵⁷ Dz. U. z 1937 r. Nr 52, poz. 406.

w zebraniu ogólnym profesorów. Jednak ten ostatni przypadek należał raczej do wyjątkowych. Członkostwo najwyższego kolegiального organu władzy uczelnianej, obok profesorów honorowych, przysługiwało także należącym do rad wydziałowych danej szkoły: profesorom zwyczajnym, profesorom nadzwyczajnym i docentom⁵⁸. Od 1 września 1933 roku do 13 lipca 1937 profesor honorowy utracił członkostwo w zebraniu ogólnym profesorów⁵⁹. Nie wykluczało to całkowicie jego uczestnictwa w posiedzeniach, jednak odtąd tylko za zgodą zebrania ogólnego profesorów i z głosem doradczym. Od 14 lipca 1937 roku profesor honorowy był ponownie z mocy prawa członkiem zebrania ogólnego profesorów, ale wyłącznie wtedy gdy zasiadał przynajmniej w jednej radzie wydziałowej danej szkoły⁶⁰. Z tytułu członkostwa w zebraniu ogólnym profesorów nie przysługiwało żadne wynagrodzenie, ani dodatek funkcyjny.

Do 31 sierpnia 1933 roku członkostwo profesora honorowego w radzie wydziałowej mogło wynikać zarówno z urzędu, jak i z wyboru. Uzależnione to było od tego, czy dana osoba, przed uzyskaniem profesury honorowej, była, jako profesor zwyczajny albo nadzwyczajny, członkiem tejże rady. Jeśli tak – profesor honorowy zasiadał w radzie wydziałowej z mocy prawa i nikt nie mógł tego kwestionować. Jeżeli nie – profesor honorowy mógł zasiąść w radzie wydziałowej tylko jeżeli ona sama powołała go do swego składu. W razie braku takiego powołania profesor honorowy nie mógł być również członkiem zebrania ogólnego profesorów lub senatu oraz ubiegać się o wybór na szeroko rozumiane funkcje rektorskie i dziekańskie. Członkostwo rady wydziałowej, obok profesorów honorowych, obligatoryjnie przysługiwało także: profesorom zwyczajnym i nadzwyczajnym wydziału oraz delegatom docentów wydziału. Fakultatywnie do rady wydziałowej danego wydziału mogli należeć profesorowie innych wydziałów, o ile wykładali również na nim⁶¹. Od 1 września 1933 roku do 13 lipca 1937 roku profesor honorowy utracił członkostwo w radzie wydziałowej⁶². Co nie wykluczało całkowicie jego uczestnictwa w posiedzeniach, jednak odtąd tylko za zgodą rady wydziałowej i z głosem doradczym. Od 14 lipca 1937 roku profesor honorowy ponownie uzyskał możliwość zasiadania w radzie wydziałowej, ale wyłącznie gdy rada tak zdecydowała. Identyczna zasada dotyczyła zresztą również profesorów kontraktowych i zastępców profesorów. Statut szkoły określał sposób powoływania oraz uprawnienia wszystkich tych członków rady, którzy nie byli profesorami zwyczajnymi i nadzwyczajnymi danego wydziału. Oznaczało to, że prawa członkowskie profesora honorowego w radzie wydziałowej mogły być odtąd ograniczone⁶³. Z tytułu członkostwa w radzie wydziałowej nie przysługiwało żadne wynagrodzenie, ani dodatek funkcyjny.

⁵⁸ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

⁵⁹ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁶⁰ Dz. U. z 1937 r. Nr 52, poz. 406.

⁶¹ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

⁶² Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁶³ Dz. U. z 1937 r. Nr 52, poz. 406.

Jeżeli statut danej szkoły akademickiej przewidywał zasiadanie w senacie delegatów rad wydziałowych, profesor honorowy mógł ubiegać się o wybór na tę funkcję. W senacie obligatoryjnie zasiadali: rektor, prorektor i dziekani. Uczelnia mogła statutowo powiększyć jego skład o prodziekanów lub o wspomnianych wyżej delegatów⁶⁴. Przykładowo statut Akademii Górniczej w Krakowie, obowiązujący od 5 sierpnia 1927 roku, przewidywał wybór do senatu po jednym delegacie z każdego wydziału⁶⁵. Ale już statut Uniwersytetu Poznańskiego zatwierdzony 18 maja 1921 roku, przewidywał udział delegatów tylko w rozstrzyganiu określonych spraw, dodatkowo różnicując liczbę delegatów z poszczególnych wydziałów (Wydział Filozoficzny – 2, pozostałe po 1)⁶⁶. Z tytułu członkostwa w senacie nie przysługiwało żadne wynagrodzenie, ani dodatek funkcyjny.

Profesor honorowy posiadał do 30 kwietnia 1933 roku zdolność prawną do ubiegania się o wybór na stanowisko rektora. Zdolność tę dzielili jedynie z profesorami zwyczajnymi danej szkoły. Wyboru rektora dokonywało zebranie ogólne profesorów, a w tych uczelniach, które go nie posiadały robili to delegaci rad wydziałowych. Pochodną możliwości piastowania godności rektorskiej, była również możliwość wykonywania funkcji prorektora i zastępcy prorektora. Prorektorem zostawał bowiem automatycznie rektor bezpośrednio ustępujący. Zastępcę prorektora, w razie potrzeby, wyznaczało zebranie ogólne profesorów albo senat – w tych szkołach gdzie tego pierwszego nie było⁶⁷. Osobie piastującej urząd rektora przysługiwał dodatek funkcyjny, posiadała ona również prawo do zwrotu kosztów delegacji służbowych według zasad przewidzianych dla profesorów zwyczajnych⁶⁸. Jednak od 1 maja 1933 roku profesor honorowy utracił zdolność prawną do pełnienia funkcji rektora i prorektora, a od 1 września tegoż roku również do pełnienia funkcji zastępcy prorektora⁶⁹.

Profesor honorowy posiadał do 31 sierpnia 1933 roku zdolność prawną do ubiegania się o wybór na stanowisko dziekana. Zdolność tą dzielili jedynie z profesorami zwyczajnymi i nadzwyczajnymi danej szkoły. Wyboru dziekana dokonywała rada wydziałowa. Pochodną możliwości piastowania godności dziekańskiej, była również możliwość wykonywania funkcji prodziekana i zastępcy prodziekana. Prodziekanem zostawał bowiem automatycznie dziekan bezpośrednio ustępujący. Zastępcę prodziekana, w razie potrzeby, wyznaczała rada wydziałowa⁷⁰. Osobie piastującej urząd dziekana przysługiwał dodatek funkcyjny. Prawo do zwrotu

⁶⁴ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁶⁵ *Statut Akademii Górniczej w Krakowie*, Kraków 1930, s. 6.

⁶⁶ *Statut Uniwersytetu Poznańskiego*, Poznań 1921, s. 3.

⁶⁷ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

⁶⁸ *Ustawa z dnia 13 lipca 1920 r. o uposażeniu profesorów, innych wykładających i pomocników naukowych w państwowych szkołach akademickich* (Dz. U. z 1920 r. Nr 65, poz. 432), *Ustawa z dnia 9 października 1923 r. o uposażeniu funkcjonariuszy państwowych i wojska* (Dz. U. z 1923 r. Nr 116, poz. 924).

⁶⁹ Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁷⁰ Dz. U. z 1920 r. Nr 72, poz. 494.

kosztów delegacji służbowych również przysługiwało⁷¹. Od 1 września 1933 roku profesor honorowy utracił zdolność prawną do piastowania wszystkich funkcji dziekańskich⁷².

Zakończenie

Jak jasno wynika z naszych rozważań pozycja profesora honorowego w szkolnictwie akademickim II Rzeczypospolitej była bardzo wysoka. Szczególnie jest to zauważalne w latach 1920-1933, gdy przyznano mu potencjalną możliwość pełnienia funkcji rektorskich i dziekańskich. Inna sprawa, czy prawodawca traktował tę możliwość całkiem poważnie, bowiem piastowanie tych urzędów przez profesora honorowego musiało powodować konieczność rozwiązania wielu komplikacji formalno-prawnych, których prawodawca nie przewidział (np. problem w jakiej wysokości przysługiwałby diety profesorowi honorowemu będącemu w delegacji z tytułu wykonywania czynności dziekańskich?). W kolejnych latach status prawny profesury honorowej uległ osłabieniu, lecz do końca II Rzeczypospolitej pozostawała ona niezwykle prestiżowa.

Znaczenie tej funkcji było pochodną kilku czynników formalnych. Należy do nich zaliczyć w pierwszym rzędzie sposób powoływania. Mianowania dokonywał Prezydent Rzeczypospolitej, jest to zasadnicza różnica w stosunku do sytuacji z czasów nam współczesnych. Wielki szacunek z jakim Polacy odnosili się do głowy państwa w całym dwudziestoleciu międzywojennym, wynikał z traktowania urzędu prezydenckiego jako swego rodzaju symbolu państwowości polskiej, utraconej w XVIII wieku przecież głównie na skutek słabości instytucji rządowych, której nawet spóźnione reformy nie zdołały ocalić. Działo się tak początkowo pomimo słabości kompetencyjnej Prezydenta w latach 1922-1926, dopiero w okresie sanacyjnym bardzo wydatnie wzmocnionej. Nawet dyktatura Józefa Piłsudskiego (1926-1935), przyćmiewająca prezydenturę Ignacego Mościckiego, nie nadwyreżyła owego szacunku, tym bardziej, że sam Marszałek dokładał wszelkich starań aby na każdym kroku podkreślać pierwszeństwo Prezydenta oraz swoją lojalność i posłuszeństwo względem niego. Choć co do lokalizacji rzeczywistego centrum decyzyjnego nikt w kraju nie miał wątpliwości. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że prawo państwowe II Rzeczypospolitej nie знаło odpowiednika tytułu (stopnia) naukowego profesora, który w naszych czasach nadaje również Prezydent Rzeczypospolitej. Z drugiej jednak strony, jakby równoważąc ten brak w okresie międzywojennym, głowa państwa dokonywała aktu mianowania na stanowiska profesorów zwyczajnych i nadzwyczajnych w państwowych szkołach akademickich.

⁷¹ Dz. U. z 1920 r. Nr 65, poz. 432, Dz. U. z 1923 r. Nr 116, poz. 924.

⁷² Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

Samo unormowanie profesury honorowej w prawodawstwie państwowym również ma swoje znaczenie dla jej pozycji w środowisku akademickim i także stanowi różnicę względem sytuacji w III Rzeczypospolitej. Wreszcie koronnym atutem prestiżowym funkcji profesora honorowego był jej elitarność. Zarówno niewielka liczba osób, które rzeczywiście tę godność piastowały, jak i wysokie standardy nakładane na uczonych branych pod uwagę przy rozważaniach nominacyjnych, czyniły tę kategorię profesury wyjątkową i bardzo cenioną w środowisku naukowym.

Abstract

Honorary professorship in state academic institutions in 2nd Polish Republic

The aim of the article is to present the nature of honorary professorship in academic institutions in 2nd Polish Republic as well as the basic formal conditions of its functioning. Additionally, the paper enumerates essential differences between the function of the rank of an honorary professor in the interwar period and nowadays. The article is source-based and the argument rests primarily on the analysis of national legal acts from 1920 to 1939; in several cases these are added by other sources. The paper has been divided into six sections. The introduction details the nature of honorary professorship in 2nd Polish Republic: it presents the characteristics of the title as well as the legal background of academic institutions in Poland and briefly describes the system of public higher education. The second section discusses qualifications indispensable for honorary professorship candidates. The third section analyzes the conferment process, describing its consecutive stages as well as the organs responsible for the choice of honorary professors, most notably the department council, the only institution with nomination prerogatives. The article outlines the process of approval at the university and state level, with the acceptance of the nomination from the Minister of Religious Denominations and Public Enlightenment. Further sections delineate the duties and privileges connected with the rank as well as the ties of honorary professors with different spheres of academic life. The conclusion sums up the argument by underlining the reasons for the high social status of honorary professors in interwar Poland. Additionally, the whole paper is interspersed with numerous comparisons of honorary professorship and its functioning in 2nd and 3rd Polish Republic that pertain to the issues considered to be the most significant by the author.

Edyta Puchowska
(Lniano)

Studium przypadku dziecka z dziecięcym porażeniem mózgowym i podejrzeniem upośledzenia w stopniu znacznym

Praca z dzieckiem z mózgowym porażeniem dziecięcym i podejrzeniem upośledzenia w stopniu znacznym była dla mnie ogromnym wyzwaniem. Była czasem ciągłych poszukiwań i doskonalenia swoich umiejętności. Umotywowała mnie także do poszerzenia swojej wiedzy na temat pedagogiki specjalnej i pracy z dziećmi mającymi obniżoną sprawność umysłową.

W pracy psychologiczno-pedagogicznej z dziećmi wykazującymi specyficzne trudności w uczeniu się bądź z dziećmi z upośledzeniem i często z dodatkowymi schorzeniami istotną rolę odgrywa indywidualne rozpatrywanie każdego przypadku i poszukiwanie optymalnych, przynoszących pożądane skutki metod pracy. Nadrzędnym zadaniem jest rozpoznanie trudności, jej scharakteryzowanie oraz poszukiwanie środków zaradczych, które uczynią życie podopiecznych lepszym, godniejszym i umożliwią im optymalne, na miarę ich możliwości, funkcjonowanie w środowisku. Artykuł ten jest opisem i podsumowaniem mojej ośmioletniej pracy z dzieckiem z mózgowym porażeniem dziecięcym. Jest on również okazją do refleksji nad własną pracą i motywacją do poszukiwania nowych rozwiązań w pracy z kolejnymi nauczanymi przeze mnie dziećmi.

Charakterystyka mózgowego porażenia dziecięcego oraz dziecka z tym zespołem

„Mózgowe porażenie dziecięce, to zespół czynnościowych zaburzeń mózgu w wyniku jego uszkodzenia w okresie rozwoju. Są to stałe zaburzenia ruchowe, które wynikają z faktu, iż doszło do zaburzeń rozwojowych mózgu znajdującego się we wczesnym stadium rozwoju”¹. Wczesny okres rozwoju dziecka jest etapem sprzyjającym zróżnicowanym, wewnętrznym i zewnętrznym urazom. Okres porodowy, okołoporodowy, niemowlęcy i wczesnodziecięcy to czas, kiedy człowiek

¹ J. Czochańska, *Wczesna diagnostyka mózgowego porażenia dziecięcego*, [w]: *Wczesna diagnostyka i rehabilitacja dziecka z zaburzeniami ośrodkowego układu nerwowego*, Wrocław 1994.

narażony jest na bardzo liczne uszkodzenia: mechaniczne, toksyczne, zakaźne oraz psychogenne².

Publikacje wskazują, iż do uszkodzeń mózgu powodujących MPD dochodzi częściej u wcześniaków, dzieci dystroficznych oraz w ciąży mnogiej. Uszkodzenia te mają największe znaczenie, gdy występują w okresie zarodkowym płodowym i okresie okołoporodowym³. Wśród czynników powodujących lub wpływających na uszkodzenia OUN dziecka wymienia się następujące choroby, sytuacje i specyfiki: niedotlenienie, różyczka przebyta przez matkę w pierwszym kwartale ciąży, świnka, odra, ospa wietrzna, opryszczka, półpasiec, cytomegalia, kiła wrodzona, toksoplazmoza, alkohol, leki używane podczas ciąży, związki chemiczne, zatrucia, wahania ciśnienia wewnątrzmacicznego, uraz porodowy i infekcje oraz zaburzenia rozwojowe⁴. S. Mihilewicz wskazuje także na fakt, że w okresie prenatalnym, perinatalnym i postnatalnym jedną z głównych przyczyn powstawania MPD jest niedotlenienie. Mówi się wówczas o okołoporodowych encefalopatiach niedotlenieniowo-niedokrwiennych⁵. Współcześnie zwiększona zapadalność dzieci na MPD jest spowodowana również tym, że utrzymywane są przy życiu noworodki – wcześniaki z małą masą urodzeniową.

Pisząc za Z. Łosiowskim Klaudyna Torfs upatruje zagrożenia MPD w czynnikach płodowych oraz zagrożeniach matczynych i ciążowych. Wśród tych czynników wymienia ona:

- wady wrodzone,
- przedwczesny poród i małą masę przy urodzeniu,
- małe, patologicznie zmienione łożysko,
- nieprawidłowe ułożenie płodu,
- nieprawidłowo wydłużony cykl miesięczkowy,
- zbyt krótki lub zbyt długi okres między ciążami,
- zły stan zdrowia matki,
- przyjmowanie estrogenów lub hormonów tarczycy,
- zapalenie kosmówki, wielowodzie,
- przedwczesne odklejanie łożyska⁶.

Do najczęściej stwierdzanych zespołów neurologicznych u dzieci z mózgowym porażeniem dziecięcym należą:

- zespół piramidowy,
- zespół pozapiramidowy,

² Z. Radzyński, *Objawy kliniczne i następstwa społeczne wczesnodziecięcych uszkodzeń mózgu*, [w:] *Terapia*, 1(30), s. 16-19.

³ R. Michałowicz, *Mózgowe porażenie dziecięce*, Warszawa 1993.

⁴ S. Mihilewicz, *Schemat ciała*, Wrocław 1999, s. 9.

⁵ Ibidem, s. 9-10.

⁶ Z. Łosiowski, *Aktualne poglądy na temat etiopatogenezy mózgowego porażenia dziecięcego*, [w:] *Wczesna diagnostyka i rehabilitacja dziecka z zaburzeniami ośrodkowego układu nerwowego*, Wrocław 1995.

- zespół mózdkowy⁷.

R. Michałowicz twierdzi, że „zespół piramidowy powstaje w wyniku uszkodzenia dróg korowo-rdzeniowych, przewodzących pobudzenia niezbędne do powstawania ruchów dowolnych”. Objawy uszkodzenia dróg piramidowych zależą od poziomu ich uszkodzenia. Najczęściej objawiają się: niedowładami lub porażeniami ruchów dowolnych kończyn, wzmożeniem napięcia mięśniowego, wygórowaniem odruchów głębokich, obecnością odruchów patologicznych, często również zniesieniem odruchów brzusznych po stronie porażenia. Uszkodzenie dróg piramidowych w obrębie mózgu daje najczęściej niedowłady kończyn jednoimiennych oraz objawy niedowładu dolnej gałęzi nerwu twarzowego⁸.

W zespole pozapiramidowym złożone i precyzyjne czynności zależą od jąder podkorowych. Procesy chorobowe prowadzą do zakłócenia tych funkcji i do objawów zespołu pozapiramidowego, który według R. Michałowicza objawia się: „zaburzeniami napięcia mięśniowego, zaburzeniami ruchowymi o typie hipokinezy lub kinezy czy też o typie hiperkinezy”. W chorobach jąder podkorowych u dzieci najczęściej spotkamy się z zaburzeniami typu: ruchy płasawice i atetotyczne lub mieszane oraz mioklonie⁹.

W zależności od tego, gdzie zlokalizowany jest proces chorobowy można w zespole mózdkowym stwierdzić różne objawy kliniczne. S. Mihilewicz zaburzenia pochodzenia mózdkowego określa jako „niezborność, bezład lub ataksję”. Do innych objawów uszkodzenia półkul mózdkowych zalicza: „obniżenie napięcia mięśniowego, obniżenie odruchów głębokich, oczopląs, mowę skandowaną, powolną, niekiedy wybuchową”. Objawy uszkodzenia robaka mózdku wyrażają się trudnościami w utrzymaniu równowagi ciała, niepewnym chodem, a gdy dojdzie do jednoczesnego uszkodzenia półkul i robaka, chory nie utrzymuje w ogóle pozycji stojącej i siedzącej¹⁰.

W grupie licznych chorób związanych z uszkodzeniem ośrodkowego układu nerwowego u dzieci z mózgowym porażeniem dziecięcym stwierdza się także występowanie zaburzeń, do których zaliczamy:

- zaburzenia mowy,
- zaburzenia wzroku,
- zaburzenia słuchu,
- epilepsję,
- zaburzenia emocjonalne i koncentracji uwagi.

U dzieci z MPD upatruje się różnego rodzaju i stopnia zaburzenia mowy, jak: dyslalia, jąkanie, dyzartria i anartria. Wynikają one z braku skoordynowanej pracy układu oddechowego, fonacyjnego i artykulacyjnego. Zaburzony też bywa tor oddechowy¹¹. W ciężkich przypadkach MPD dziecko wydaje tylko nieartyku-

⁷ R. Michałowicz, op. cit.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ S. Mihilewicz, op. cit., s. 13.

¹¹ R. Michałowicz, op. cit.

łowane dźwięki typu anartrii. U tych dzieci zauważa się brak rozwoju mowy lub utratę wytwarzania dźwięków mowy. Niekiedy mowa czynna może się w ogóle nie rozwinąć¹².

Dzieci z mózgowym porażeniem dziecięcym najczęściej dotknięte są również zaburzeniami wzroku. Można tu wymienić następujące choroby: zez porażenny, oczopląs, zanik nerwu wzrokowego i zmiany o typie chorioretinitis, jaskry, zaciemy i małopocza. Występowanie wymienionych schorzeń bardzo źle wpływa na rozwój procesów poznawczych. W takiej sytuacji powstają specyficzne trudności w poprawnym ujmowaniu stosunków przestrzennych, koncentracji uwagi, kontroli wzroku nad ruchem ręki, poprawnym pisaniu i czytaniu oraz prawidłowym widzeniu barw i kształtów¹³.

Literatura fachowa poświęca nieco uwagi również zaburzeniom słuchu u dzieci z MPD. Zjawisko to, występujące wraz z innymi zaburzeniami, nasila dodatkowo te ostatnie. Ma to szczególnie związek z zaburzeniami już przeze mnie omówionymi. Efektem nakładania się problemów jest między innymi niezdolność do prawidłowego odbierania bodźców z otoczenia, ale także utrudniony z nim kontakt. Dziecko nie potrafi dobrze i prawidłowo interpretować otaczającego je świata, a przez to często źle go odbiera i staje się niekomunikatywne.

Kolejnym problemem dotyczącym zaburzeń towarzyszących MPD jest padaczka, choroba neurologiczna, występująca u około 0,5% ogółu populacji. Istotą napadu padaczkowego jest nagłe przejściowe zaburzenie czynności bioelektrycznej komórek nerwowych. Obraz napadu zależy od umiejscowienia i rozległości tych zaburzeń¹⁴. Uważa się, że padaczka ma charakter wieloczynnościowy. W jej powstaniu biorą udział czynniki genetyczne oraz różne czynniki zewnętrzne takie jak: uraz głowy, zapalenie mózgu, niedotlenienie i krwawienie do mózgu w okresie okołoporodowym.

Osobny problem stanowią zaburzenia emocjonalne i koncentracji uwagi. Zdaniem A. Popielarskiej „*najczęstszymi przyczynami powstania takiego stanu rzeczy są zazwyczaj: bolesne zabiegi, lęk przed szpitalem, długotrwałe opatrunki, rozpoczęcie nauki w szkole, rozwód rodziców, ich nieodpowiedzialna postawa społeczna, utrata bliskiej osoby, świadomość mniejszej aktywności fizycznej, itp.*”¹⁵ Efektem zaburzeń emocjonalnych najczęściej może być fakt, że dziecko jest niecierpliwe, niewytrwałe, agresywne niewspółmiernie do bodźca, uparte, a czasami lękliwe i chłodne emocjonalnie. Z tego wynika w prosty sposób, iż dziecko dotknięte zaburzeniami emocjonalnymi, pochłonięte bardzo żywiołowymi niekiedy reakcjami ma zaburzenia koncentracji uwagi, co z kolei owocuje niższymi wynikami w procesie koncentracji uwagi na danych treściach¹⁶.

¹² S. Mihilewicz, op. cit., s. 21.

¹³ Ibidem, s. 23.

¹⁴ Ibidem, s. 25.

¹⁵ *Psychiatria wieku rozwojowego*, red. A. Popielarska, Warszawa 1981.

¹⁶ S. Mihilewicz, op. cit., s. 27.

Na początku pracy z dzieckiem z MPD równie cenne, w ujęciu pedagogicznym tematu, są: ogólna charakterystyka dziecka z mózgowym porażeniem dziecięcym oraz informacja o rodzicach tego dziecka. Podczas pracy opierałam się na dziele Joanny Baran pt. „*Terapia zabawą czyli usprawnianie psychoruchowe dziecka z zespołem mózgowego porażenia dziecięcego*”. Dzieci z zespołem MPD nie tylko różnią się od swoich zdrowych rówieśników, ale również różnią się znacznie między sobą. Często jest tak, że symptomy MPD przejawia dziecko, które nie potrafi samo utrzymać głowy i dziecko niewiele różniące się pod względem sprawności fizycznej od swoich „normalnych” kolegów. To samo dotyczy innych obszarów dysfunkcji, gdzie różnice mogą być znaczne lub też tak dyskretne, że praktycznie niezauważalne. Zdaniem J. Baran należy zwrócić uwagę na fakt, iż wyniki badań dokonywanych na dziecku w celu stwierdzenia ewentualnego zespołu MPD często dają nie do końca prawdziwy obraz możliwości dziecka, gdyż ono samo zmienia się i narzędzia badania odnoszą się do różnych sfer aktywności dziecka w zależności od etapu jego rozwoju¹⁷. Ogólny poziom sprawności umysłowej dziecka wyrażany jest przy pomocy tak zwanego ilorazu inteligencji, który jest wynikiem działania matematycznego przeprowadzonego na wielkościach wyniku testu sprawdzającego i faktycznego wieku dziecka. Dowiedziono, że wskaźnik ten może się zmieniać, tj. zwiększać lub zmniejszać, jeżeli dziecko nie będzie czyniło żadnych postępów. Autorka książki dowodzi, że wśród osób zajmujących się zawodowo kwestią rozwoju psychicznego dziecka istnieje spór o tak zwany pułap rozwoju inteligencji. Są naukowcy, którzy twierdzą, że osoby upośledzone mają pewną granicę rozwoju intelektualnego, której nie da się przekroczyć, istnieją jednak oponenci tego twierdzenia wysuwający hipotezę, iż sprawa ta nie jest przesądzona¹⁸.

Ostatnim zagadnieniem, jakie pragnę poruszyć w tym rozdziale, jest postępowanie i zachowanie rodzin, w jakich przyszło żyć i rozwijać się dzieciom z zespołem MPD. Wiele rodzin dzieci z porażeniem mózgowym po prostu izoluje się od otaczającego je społecznego świata. J. Baran dopatruje się tu dwóch przyczyn tego zjawiska. Twierdzi, że pierwsza przyczyna tkwi w psychice rodziców, którzy stawiają siebie na z góry przegranej pozycji, natomiast druga – w postawach ludzi z otoczenia, którzy, co jest, niestety zupełnie ludzkie i zrozumiałe, nie akceptują i nie zauważają „inności” dziecka z zespołem MPD¹⁹. Zdaniem autorki książki niepotrzebnie robi się z faktu niesprawności temat tabu. Wyjście do ludzi na pewno na początek „oswoi” ich z nową sytuacją, a potem pozwoli pozyskać w ich osobach życzliwie nastawionych znajomych, sympatycznych ludzi z sąsiedztwa.

¹⁷ J. Baran, *Terapia zabawą*, Warszawa 1996.

¹⁸ Por.: *ibidem*, s. 11.

¹⁹ *Ibidem*, s. 18.

Upośledzenie umysłowe w stopniu znacznym

Skupię się również na opisie tego stopnia upośledzenia, ponieważ opisywana w artykule, moja uczennica otrzymała orzeczenie poradni psychologiczno-pedagogicznej, w którym stwierdzono podejrzenie upośledzenia w stopniu znacznym. W niniejszych rozważaniach skoncentruję się na ogólnej charakterystyce upośledzenia w stopniu znacznym, dokonam również opisu osób upośledzonych oraz przyjrę się etiologicznym czynnikom upośledzenia umysłowego.

Charakterystykę osób upośledzonych w stopniu znacznym rozpocznę od ogólnej definicji upośledzenia umysłowego: „*Upośledzenie umysłowe to niedorozwój umysłowy, obniżenie sprawności umysłowej, oligofrenia, powstały w okresie rozwojowym stan charakteryzujący się istotnie niższą od przeciętnej ogólną sprawnością intelektualną, związany z zaburzeniami w zakresie jednego lub więcej procesów, takich jak: dojrzewanie, uczenie się i przystosowanie społeczne*”²⁰.

Upośledzenie umysłowe w stopniu znacznym zdradzają następujące symptomy:

- ilorazy inteligencji wahające się w granicach od 20 do 35, gdy badający posługuje się skalą z odchyleniem standardowym 16 lub między 25 a 39, gdy mierzenie odbywa się według skal z odchyleniem 15,
- ilorazy rozwoju jednostki badanej wahają się w granicach 20 (25) – 35 (39); zgodnie z zasadą opisana powyżej,
- ilorazy dojrzałości społecznej, mierzonej „*Skalą Dojrzałości Społecznej*” E. Dolla, wahającej się w granicach od 24 do 43 bądź wskaźniki według skali K. Nihiry w granicach -4,01 a – 5,00²¹.

Dorośle jednostki dotknięte upośledzeniem w stopniu znacznym nie przekraczają ogólnego poziomu rozwoju intelektualnego dziecka w wieku 5-6 lat, znajdującego się w normie intelektualnej. Znaczy to, że osoba dorosła upośledzona w stopniu znacznym nie jest w stanie przekroczyć w rozwoju inteligencji podokresu wyobrażeń przedoperacyjnych²².

U osób upośledzonych w stopniu znacznym znacznie częściej niż u dzieci w normie intelektualnej zauważyć można schorzenia typu: wada wzroku, wada słuchu, niedowłady lub porażenia kończyn, a także różnorodne schorzenia somatyczne²³. Osoby z upośledzeniem znacznym dość dobrze spostrzegają otaczającą je rzeczywistość, jednak ich spostrzeżenia są niedokładne i nie odzwierciedlają w sposób adekwatny otaczającej rzeczywistości. Proces spostrzegania przebiega

²⁰ Encyklopedyczny słownik psychiatrii, red. L. Korzeniowski, S. Puzyński, Warszawa 1986, s. 585.

²¹ Upośledzenie umysłowe. Pedagogika, red. K. Kirejczyk, Warszawa 1981, s. 105.

²² B. Inhelder, Zastosowanie badań genetycznych do oceny funkcji intelektualnych dzieci z zaburzeniem mowy, [w:] Psychologia Wychowawcza, 7 (21), s. 1.

²³ D. Stoma, Problemy opieki leczniczej u dzieci upośledzonych umysłowo, Warszawa 1964.

wolno. Upośledzeni spostrzegają niewielką liczbę przedmiotów i koncentrują swą uwagę na przedmiotach atrakcyjnych. Należy również dodać, że jest to uwaga mimowolna, gdyż upośledzeni w stopniu znacznym nie potrafią posługiwać się uwagą dowolną, ponieważ po prostu jej nie mają²⁴.

Dorośle osoby upośledzone umysłowo w stopniu znacznym potrafią powtórzyć raz usłyszane dwunastosylabowe zdanie, ich zasób słownictwa jest do tego bardzo ubogi. Opisujące mnie osoby w zasadzie potrafią dokonać porównania ze sobą dwóch przedmiotów różniących się wyraźnie od siebie i powiedzieć na przykład, który jest większy, dłuższy, bardziej ciężki, itp. Niestety nie potrafią wskazać i ująć podobieństw i różnic między pojęciami²⁵. Edukacja w tym obszarze umiejętności zasadza się właściwie na nauczaniu upośledzonej osoby pojęć „przez użycie”, na przykład: łyżka do jedzenia, itp. Upośledzeni w stopniu znacznym potrafią odrysować proste kształty i poznać pisownię prostych słów. W zakresie życia codziennego charakteryzowane przeze mnie osoby realizują samodzielnie potrzeby fizjologiczne i potrafią się znaleźć w prostych domowych czynnościach związanych ze zwykłym egzystowaniem. Można je samodzielnie wyprowadzić na spacer – potrafią odnaleźć się w otoczeniu i wrócić do domu. Upośledzeni w stopniu znacznym, odpowiednio do tego przygotowani, potrafią wykonywać szereg pożytecznych społecznie czynności²⁶.

Osoby upośledzone umysłowo w stopniu znacznym przejawiają ogrom potrzeb psychicznych związanych z funkcjonowaniem w najbliższym otoczeniu. Potrafią się przywiązać, odczuwają sympatię i antypatię. Upośledzeni w stopniu znacznym niejednokrotnie są pobudliwi lub apatyczni, najczęściej jednak funkcjonują jednostki mieszane o nieprzewidywalnych wręcz cechach osobowości, od wylewnej sympatii po krnąbrność i upartość. Często jednak jest to wynikiem niewłaściwego oddziaływania wychowawczego rodziców czy opiekunów, którzy w sposób niewłaściwy dobierają metody wychowawcze do stopnia upośledzenia²⁷.

W rozwoju dziecka obciążonego upośledzeniem w stopniu znacznym zauważa się znaczne odstępstwa od normy dla dzieci rozwijających się w sposób typowy. Upośledzone dzieci, zanim staną się dorosłymi, opisanymi przeze mnie powyżej, uczą się chodzić w wieku około 4-5 lat. W tym samym wieku wypowiadają dopiero pierwsze słowa. Nie są samodzielne i nie mają nawyków typowych dla dzieci w normie intelektualnej, tzn. nie przyswajają sobie podstawowych czynności życiowych. Już od najmłodszych lat życia dzieci upośledzone w stopniu znacznym wykazują symptomy reakcji emocjonalnych i zachowań psychicznych podobnych do tych, które opisywałam, charakteryzując osobę upośledzoną – dorosłą²⁸.

²⁴ *Upośledzenie umysłowe. Pedagogika*, op. cit., s. 107.

²⁵ Ibidem, s. 109.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 110.

²⁸ J. Wyczęsany, *Oligofrenopedagogika*, Kraków 1998, s. 38.

Opisując zjawisko upośledzenia umysłowego, nie sposób nie poświęcić uwagi czynnikom etiologicznym je powodującym. Międzynarodowa klasyfikacja chorób wskazuje na następujące przyczyny niedorozwoju umysłowego:

- po zakażeniu i zatruciach,
- wskutek urazu lub działania czynników fizycznych,
- z zaburzeniami przemiany, wzrostu lub odżywiania,
- w wyniku ciężkiej choroby mózgu występującej po urodzeniu,
- wskutek chorób i zespołów wywołanych przez czynniki działające w życiu płodowym, wskutek anomalii chromosomalnych,
- wskutek wcześniactwa,
- wskutek braku podnieć psychosocjalnych,
- inne, bliżej nieznan²⁹.

Ogólna charakterystyka badanego dziecka – analiza przypadku

W tym rozdziale skupię się na charakterystyce mojej uczennicy. Zredagowałam ją na podstawie wywiadu z matką, udostępnionych przez nią dokumentów informujących o zdrowiu i rozwoju Kamili oraz własnych obserwacji.

Dziewczynka urodziła się 19 maja 1989 roku. Była pierwszym dzieckiem Mirosławy i Marka. Ciąża przebiegała prawidłowo, matka nie podała żadnych informacji na temat odstępstw od norm fizjologicznych. Jedynym niepokojącym faktem było to, że w tym czasie matka i ojciec palili papierosy. Poród odbył się siłami natury w czterdziestym tygodniu ciąży, czyli prawidłowo i o czasie. Dziewczynka była typowo ułożona w łonie matki. Po urodzeniu Kamila otrzymała 9 punktów w skali Apgar. Ważyła 2800 gramów i mierzyła 53 cm. Wraz z mamą została wypisana do domu w czwartej dobie życia, po stwierdzeniu fizjologicznych objawów wczesnego rozwoju dziecka. Jak wynika z analizy książeczki zdrowia i rozmowy z mamą, do pierwszego roku życia dziewczynka rozwijała się normalnie. Pierwsze niepokojące objawy lekarz zauważył w 17 miesiącu życia dziewczynki i określił je jako „*opóźniony rozwój psychomotoryczny*”. Podczas bilansu, przeprowadzonego w chwili, gdy dziecko miało dwa lata, stwierdzono normalną ostrość słuchu, normalne widzenie i potwierdzono opóźnienie w rozwoju psychomotorycznym. W ocenie stanu zdrowia i rozwoju zaznacza się mózgowe porażenie dziecięce i kieruje dziecko do opieki neurologicznej. Od października do listopada 1991 Kamila przebywała w szpitalu dziecięcym, gdzie postawiono jednoznaczną diagnozę: mózgowe porażenie dziecięce i encefalopatia. Następnie dziewczynka została skierowana na dalsze leczenie do Centrum Zdrowia Dziecka. Podczas kolejnych bilansów zdrowia dziecka potwierdzano dotychczasową diagnozę. Dostrzegano jednak pewne postępy na drodze rozwoju psychomotorycznego

²⁹ Ibidem, s. 40.

dziecka. W wieku czterech lat dziewczynka zaczęła wypowiadać pierwsze dźwięki oraz chodzić przy pomocy dorosłych.

W wieku sześciu lat Kamila została objęta opieką poradni psychologiczno-pedagogicznej. Na podstawie wywiadu i przeprowadzonych badań specjalistycznych stwierdzono mózgowe porażenie dziecięce i encefalopatię. Dziecko nie poddało się typowym badaniom psychologicznym. Wykazywało w większości uwagę mimowolną, sprawność motoryczną dobrą. Kamila nie posługiwała się mową czynną, lepiej rozumiała co się do niej mówiło. Miała opóźniony rozwój społeczno-emocjonalny, wymagała stałej opieki osoby dorosłej. Kamila nie wykazywała oznak nadpobudliwości psychoruchowej. Lubiła zabawy przy muzyce, głaskanie, przytulanie. Pozytywnie reagowała na kontakt z dziećmi. Natomiast negatywnie na podniesione głosy, osoby ubrane w stroje o ciemnych barwach. Z dużą wrażliwością reagowała na dotykanie głowy i brzucha. Nie sygnalizowała potrzeb fizjologicznych. Podejrzewano u niej upośledzenie umysłowe w stopniu znacznym. Zespół orzekający zakwalifikował dziewczynkę do nauczania specjalnego dla dzieci upośledzonych w stopniu umiarkowanym i znacznym.

Z uwagi na kliniczny obraz współwystępujących zaburzeń wskazano potrzebę prowadzenia zajęć indywidualnych ze wskazaniem na:

- Ćwiczenia sprawności artykulatorów.
- Bogacenie słownika biernego i czynnego.
- Rozwijanie słuchu fonemowego.
- Ćwiczenia analizy i syntezy wzrokowej.
- Doskonalenie grafomotoryki.
- Stymulację procesów myślowych.

Gdy dziewczynka ukończyła siedem lat rozpoczęłam z nią indywidualne nauczanie w domu, w wymiarze sześciu godzin w tygodniu. Na podstawie obserwacji, podczas pracy, stworzyłam obraz rodziny mojej uczennicy. Mieszkała ona w pełnej rodzinie w domku jednorodzinnym oddalonym od zwartej zabudowy wsi. Kamila miała pięcioro młodszego rodzeństwa. Bardzo dobrze reagowała na braci i siostry. Sygnały jakie wysyłała, dzieci potrafiły umiejętnie odczytać. Wyczuwały jej nastroje i otaczały dziewczynkę troskliwą opieką, na miarę swoich możliwości. Często włączały dziewczynkę do swoich zabaw. Poziom intelektualny rodziców nie był zbyt wysoki. Ojciec miał wykształcenie zawodowe, a matka podstawowe. Matka nie pracowała, a ojciec znaczną część roku przebywał poza domem, gdyż pracował na delegacji. Jedyne osoby, które mogłyby wspierać tę rodzinę byli rodzice ojca. Zaobserwowałam jednak, że takiego wsparcia nie było. Byli oni natomiast przyczyną wielu rodzinnych konfliktów. Osobą, która najwięcej czasu poświęcała Kamili była jej matka. Jednakże jej działania nie wpływały na rozwój dziecka. Skupiała się ona na zaspakajaniu podstawowych potrzeb dziecka. Płynę podawała dziecku w butelce ze smoczkiem, choć dziewczynka radziła sobie z piciem z kubka. Kamila spożywała też pokarmy stałe, nie miała problemu

z rozgryzaniem. Dziecko nie jadło samodzielnie. Jak na swój wiek zjadała duże porcje jedzenia. Dziewczynka miała swoje miejsce w rodzinie, jednakże w znikomym sposób rodzina stymulowała jej rozwój.

W chwili mojego przybycia do domu Kamili sprawność motoryczna dziewczynki rozwijała się dobrze i dość intensywnie. Uczennica zaczynała samodzielnie chodzić, siadać, wstawać z krzesła i przy niewielkiej pomocy z podłogi. Miała zaburzoną sprawność spostrzegania. W szczególny sposób reagowała na bodźce sygnalizujące przygotowywanie pokarmu. Dziewczynka miała poważne problemy z koncentracją uwagi. Skupiała się na przedmiotach zaspakajających jej potrzeby. Dominowała u niej uwaga mimowolna, która utrzymywała się bardzo krótko. Mowa czynna dziecka nie była wykształcona. Dziewczynka nie łykała śliny i nie miała wykształconego nawyku wycierania buzi. Bardzo gwałtownie reagowała na pojawienie się w domu obcych osób, przyglądała się im, pokrzykiwała i czasami szarpała. Przedmioty, którymi się bawiła, wkładała do buzi i po chwili rzucała. Często zdarzało się, że w chwili zdenerwowania, uderzała zabawkami mnie lub rodzeństwo. Podczas swoich zajęć realizowałam zalecenia poradni i obserwowałam postępy w rozwoju dziecka. W wieku dwunastu lat Kamila zaczęła poruszać się na lekko ugiętych nogach, wykrzywiała stopy do wewnątrz, co prowadziło do ich szybkiej deformacji. Lekarz stwierdził u dziewczynki skoliozę kręgosłupa w odcinku piersiowym.

W 2001 roku Kamila była ponownie badana przez specjalistów poradni psychologiczno-pedagogicznej. Zespół Orzekający potwierdził wcześniejsze ustalenia, za wyjątkiem faktu, iż dziecko zaczęło przejawiać agresję w zachowaniu. Specjaliści zalecili aby:

- Zapewnić dziecku kontakty ze społecznością szkolną.
- Kontynuować leczenie specjalistyczne.
- Wyrabiać orientację ogólną.
- Wykonywać ćwiczenia polegające na dokładnym poznaniu przedmiotów wszystkimi zmysłami.
- Wykonywać ćwiczenia relaksujące i wyciszające dziecko.

Zmiany w zachowaniu dziewczynki zaczęły pojawiać się około czternastego roku życia, kiedy zaczęła dojrzewać. Zaobserwowałam wtedy, że stała się ona bardzo ociężała. Zaczęła przybierać na wadze. Bardzo niechętnie poruszała się. Większość zabaw w pozycji stojącej wykonywała krótko i szybko siadała. Już przed tym okresem jej rozwój nie miał tak szybkiego tempa, a czynności i zabawy, które bardzo lubiła, wykonywała dość niechętnie. Zauważyłam też, że traciła umiejętność wykonywania czynności, z którymi do tej pory dobrze sobie radziła. Można zatem stwierdzić, że rozwój został zahamowany, a w niektórych sferach nastąpił regres.

Oddziaływania i efekty pracy z dzieckiem

W pracy z moją uczennicą podjęłam szereg działań mających na celu usprawnienie funkcjonowania Kamili w środowisku oraz radzenia sobie w podstawowych operacjach życiowych. Moje oddziaływania wpływały ze wskazań poradni psychologiczno-pedagogicznej i własnych wniosków wysnutych na podstawie obserwacji umiejętności, możliwości i preferencji dziecka. Działania przeze mnie podejmowane skupiały się wokół następujących obszarów – poziomów: samoobsługa, funkcjonowanie w środowisku, rozwój sprawności ruchowej.

W obszarze pierwszym – „Samoobsługa” – skupiałam się na następujących ćwiczeniach:

1. Rozbieranie i ubieranie z pomocą osób dorosłych i rodzeństwa.
 - Zakładanie luźnej bielizny, bluzek, swetrów bez konieczności zapinania.
 - Zakładanie i zdejmowanie wierzchniego ubrania: kurtka, czapka, szalik, rękawiczki.
 - Zakładanie i zdejmowanie skarpetek, obuwia bez konieczności sznurowania.
2. Mycie i wycieranie rąk z pomocą.
3. Wycieranie ust i nosa chusteczką.
4. Spożywanie pokarmów:
 - Dokładne rozgryzanie i łykanie.
 - Picie z kubka z dziobkiem i zwykłej filiżanki.
 - Samodzielne posługiwanie się łyżeczką.
5. Kształtowanie umiejętności zgłaszania wszystkich potrzeb.
6. Ćwiczenia kształtujące umiejętność załatwiania się w toalecie.
7. Ćwiczenia w autoorientacji (z zastosowaniem elementów metody Weroniki Sherborne).
 - Zabawy z elementami dotykania głowy, rąk, ramion, dłoni, tułowia, nóg.
 - Naśladowanie prostych ruchów nauczyciela.
 - Kształtowanie umiejętności przyjęcia prawidłowej postawy ciała.

Drugim obszarem było kształtowanie umiejętności funkcjonowania w środowisku. Moje działania koncentrowały się w następujących obszarach:

1. Kształtowanie umiejętności kontaktowania się ze środowiskiem domowym.
 - Nawiazywanie kontaktu z matką, nauczycielem, najbliższymi osobami dorosłymi i rodzeństwem.
 - Nawiazywanie kontaktu z obcymi osobami, które pojawiają się w domu.
 - Witanie się, wyrażanie własnych uczuć.
 - Wykonywanie prostych poleceń rodziców, nauczyciela, rodzeństwa.
 - Rodzina i jej członkowie: reakcja na matkę, ojca, rodzeństwo.
 - Uczestniczenie w codziennych działaniach członków rodziny: posiłki, towarzyszenie podczas prac domowych.

- Uczestniczenie w zabawach rodzeństwa.
- 2. Poznanie mieszkania, rozkładu pomieszczeń. Funkcjonowanie w różnych pomieszczeniach.
- 3. Otwieranie i zamykanie drzwi bez używania klucza, samodzielne przemieszczanie się z pomieszczenia do pomieszczenia.
- 4. Wdrażanie do umiejętnego korzystania ze sprzętów domowych, zabawek.
- 5. Poznanie najbliższego otoczenia domu.
- 6. Ćwiczenia słuchowe:
 - Reagowanie na bodźce dźwiękowe: głos instrumentów, przedmiotów z najbliższego otoczenia, głosy osób z najbliższego otoczenia dziecka, muzykę.
- 7. Ćwiczenia głosowe:
 - Próby wydawania dźwięków, nucenia znanych melodii.
 - Naśladowanie głosem prostych dźwięków z otoczenia.
- 8. Kształcenie mowy.
 - Ćwiczenia usprawniające artykulatory:
 - Masaż języka, żuchwy i przełyku.
 - Usprawnianie języka.
 - Ćwiczenia warg.
 - Próby artykułowania głosek wypowiedzianych przez nauczyciela.
 - Ćwiczenia oddechowe:
 - Wprawianie dmuchaniem w ruch lekkich przedmiotów (waciki, piórka, papierki).
 - Ćwiczenia krótkich i długich oddechów.
 - Próby wymawiania głosek na wydechu.
 - Ćwiczenia słuchowe:
 - Rozpoznawanie i reagowanie na znane dźwięki z najbliższego otoczenia.
 - Próby odtwarzania prostych rytmów.
 - Próby powtarzania prostych głosek i sylab.
 - Ćwiczenia w zakresie porozumiewania się bezsłownego.
 - Słuchanie prostych poleceń nauczyciela i odpowiednie reagowanie na nie.
 - Odróżnianie nazywanych przez nauczyciela przedmiotów, osób i czynności.
 - Kształtowanie umiejętności manifestowania swoich potrzeb.
 - Bogacenie słownika biernego dziecka.
 - Wskazywanie przez nauczyciela przedmiotów i nazywanie ich.
 - Oglądanie ilustracji połączone ze słuchaniem opowiadania nauczyciela.
 - Wskazywanie lub podawanie przez dziecko przedmiotów, które nazwał nauczyciel.

Trzeci obszar „Zakres sprawności ruchowej” miał na celu kształtowanie sprawności: ruchowej, plastycznych, technicznych i muzyczno-rytmicznych. Obejmował on następujące treści:

1. Ćwiczenia ruchowe:
 - Kształtowanie właściwej postawy ciała i położenia ciała w różnych pozycjach w przestrzeni.
 - Usprawnianie dużej i małej motoryki.
 - Usprawnianie nóg.
 - Ćwiczenia głowy i szyi oraz tułowia.
 - Ćwiczenia równoważne i koordynacyjne.
 - Pokonywanie naturalnych przeszkód i przeszkód architektonicznych.
 - Czworakowanie:
 - pokonywanie przestrzeni na czworakach,
 - toczenie piłki na czworakach,
 - zabawa na czworakach samochodami.
 - Chody i biegi:
 - chód po równej i pagórkowatej nawierzchni,
 - wchodzenie po schodach z podpieraniem o poręcz,
 - kształtowanie umiejętności biegu bez pomocy osoby dorosłej.
 - Ćwiczenia rzutne: rzuty i chwytaki woreczka, piłki.
 - Ćwiczenia skoczne.
2. Ćwiczenia muzyczno-ruchowe:
 - Ćwiczenia relaksacyjne, masażki.
 - Ćwiczenia metryczne i rytmiczne:
 - Tupanie, klaskanie, uderzanie w uda, kolana, instrumenty perkusyjne.
 - Rytmizowanie wydawanych przez dziecko dźwięków.
 - Poruszanie się w określonym rytmie: marsze, podskoki i kołysanie.
 - Ćwiczenia dynamiczne:
 - Klaskanie głośne i ciche.
 - Stukanie w instrumenty perkusyjne ze zmianą dynamiki.
 - Tupanie i chodzenie na palcach.
 - Próby wymawiania dźwięków głośno i cicho.
 - Zabawy ilustracyjno-taneczne: zabawy ruchowe z muzyką i śpiewem.
 - Ćwiczenia hamująco-pobudzające:
 - Ruch w zgodzie z muzyką.
 - Zatrzymywanie ruchu na przerwy w muzyce.
 - Słuchanie muzyki relaksacyjnej.
3. Ćwiczenia chwytów i ruchów ręki:
 - Chwytywanie przedmiotów małych i dużych.
 - Nawlekanie klocków na słupek.
 - Nawlekanie koralików.
 - Wkładanie klocków do pudełka, woreczka i wyjmowanie ich.
 - Wkładanie klocków o danym kształcie w odpowiednie otwory.
 - Łączenie klocków z zaczepami.

4. Ćwiczenia plastyczne i grafomotoryczne:
 - Kształtowanie umiejętności chwytania przyborów piszących i rysujących.
 - Rysowanie kredkami na papierze.
 - Rysowanie patykiem na piasku.
 - Malowanie farbami dłońmi i pędzlem.
5. Ćwiczenia techniczne:
 - Lepienie, budowanie, układanie.
 - Budowanie z klocków piramid i szeregów.
 - Budowanie babek z piasku.
 - Darcie papieru.
 - Lepienie z plasteliny, modeliny, masy solnej.

Systematyczna praca z Kamilą pozwoliła osiągnąć postępy w omawianych sferach. Nie była jednak pozbawiona porażek. W zakresie samoobsługi Kamila poczyniła postępy w spożywaniu pokarmów. Samodzielnie zjadała przygotowane kanapki, owoce, warzywa. Prawdłowo je gryzła i połykała. Nauczyła posługiwać się łyżką, podczas jedzenia pokarmów stałych lub zagęszczonych zup. Przy niewielkiej pomocy piła napoje z kubka, zupełnie samodzielnie przez słomkę lub z kubka z dziobkiem. Z pomocą myła i wycierała ręce i buzię. Bardzo często samodzielnie wycierała nos i usta chusteczką. Czynności ubierania i rozbierania wykonywała tylko z pomocą dorosłych lub rodzeństwa. Wydawało się jednak, że miała świadomość konieczności zmiany obuwia i założenia kurtki przed wyjściem na dwór. Szczególnie zadawalającym faktem było to, że dziewczynka pokrzykiwaniem i gestami próbowała zgłaszać potrzeby fizjologiczne. Jej sygnały najlepiej odczytywane były przez matkę. U Kamili ukształtowała się też świadomość własnego ciała. Potrafiła dotykać własną głowę, podawać ręce, dotykać nogi i tułów. Najistotniejszym elementem w rozwoju Kamili było usprawnienie jej funkcjonowania w najbliższym otoczeniu. Dziewczynka nawiązywała dotykowy kontakt z członkami rodziny. Uwagę na sobie skupiała poprzez pokrzykiwanie, podejście i pociągnięcie. Zdarzało się, że prowadziła za rękę do przedmiotów, które chciała aby jej podano. Poprawnie reagowała na podstawowe polecenia zakazów i nakazów: chodź, daj, usiądź, weź, nie wolno. Bardzo chętnie włączała się w zabawy młodszego rodzeństwa. Siadała wtedy obok, brała zabawki i próbowała naśladować ich czynności. Z dużym zaangażowaniem brała udział w zabawach z piłką, gumą do skakania lub zabawach ze śpiewem. Podpatrywała zachowania rodzeństwa i w miarę możliwości powtarzała. Często towarzyszyła matce w codziennych czynnościach w domu np. przygotowywaniu posiłków. Obserwowała matkę i wymawiając różne dźwięki, uśmiechając się i pokrzykując nawiązywała z nią kontakt. Stosunkowo łatwo nawiązywała kontakt ze mną. Poznawała mnie dotykając, obserwując, ściskając dłonie, ciągnąc za włosy. Po tym okresie poznawała mnie już nawet tylko po głosie i żywo reagowała na moje pojawienie się w domu. Poprawnie reagowała na moje oddziaływania. Podczas ćwiczeń i zabaw skupiała wzrok znacznie częściej na mnie, niż na przedmiotach, którymi manipu-

lowała. Nie przejawiała w stosunku do mnie żadnych zachowań agresywnych. Na pojawienie się w domu innych obcych osób reagowała dużym zainteresowaniem. Starła się skupiać na sobie uwagę poprzez pokrzykiwanie, a nawet podejście do tej osoby i szarpnięcie. Kamila bardzo jasno wyrażała swoje uczucia. Kiedy w domu panowała nerwowa atmosfera ona była rozdrażniona, często dość głośno krzyczała i szarpała osoby, które chciały wejść z nią w relację. Gdy była wesoła, głośno się śmiała, pokrzykiwała w swoisty, jasny do odbioru sposób. Smutek lub ból wyrażała tym, że spokojnie siedziała, naśladowała głosem płacz i często wpadała w stereotypię i bujała się. Kamila dobrze radziła sobie z funkcjonowaniem w pomieszczeniach domu. Samodzielnie poruszała się między pomieszczeniami otwierając i zamykając drzwi bez użycia klucza. Dziewczynka równie sprawnie poruszała się w najbliższym otoczeniu domu, czyli na podwórku i w pobliskim ogrodzie. Bardzo chętnie się tam bawiła, spacerowała lub siedziała. Istotnym elementem w usprawnianiu Kamili było to, że z matką zabierałyśmy ją nad jezioro, na wycieczki do wsi gminnej, gdzie dziewczynka miała kontakt z większą grupą ludzi. Bacznie obserwowała to, co działo się dookoła niej. Musiała być jednak pod stałą opieką. Rodzice zabierali ją także na uroczystości rodzinne. W mojej pracy skupiłam się także nad rozwojem mowy u Kamili. Prowadziłam ćwiczenia usprawniające artykulatory. Podejmowałam próby wywoływania mowy, jednakże dziewczynka nie zaczęła mówić. Efektem moich działań było to, że Kamila zaczęła artykułować dźwięki w formie różnego rodzaju okrzyków, czym wyrażała swoje potrzeby. Ćwiczenia logopedyczne wpłynęły również na to, że dziewczynka w znacznym stopniu opanowała ślinotok.

Największe postępy Kamila poczyniła w zakresie usprawniania ruchowego. Kiedy rozpocząłam z nią pracę, zaczęła chodzić. Nie manipulowała przedmiotami. Przedmioty, które do niej przywoziłam, początkowo tylko poznawała dotykiem, zmysłem smaku, nie skupiała się na jakichkolwiek zabiegach zmierzających do manipulowania przedmiotami. Chwytała zabawki, kredki brała do ust i wyrzucała. W miarę upływu czasu i na skutek moich oddziaływań zaczęła czynić w sferze ruchowej bardzo duże postępy. Samodzielnie i dość sprawnie chodziła. Potrafiła wstać z pozycji siedzącej i leżącej. Przy niewielkiej pomocy lub poręczy wchodziła po schodach. Prawidłowo pokonywała niewielkie przeszkody i nierówności terenu. Kiedy była trzymana za ręce podskakiwała obunóż. Bardzo sprawnie chwytała i rzucała piłkę. Miała mocny i pewny uścisk dłoni. Prawidłowo chwytała duże i drobne przedmioty. Wykształcił się u niej chwyt pensetkowy. Umiejętnie przekładała przedmioty z pojemnika do pojemnika. Wkładała klocki do pudełka z otworami. Budowała z pojedynczych klocków szeregi i piramidy. Nawlekała na słupek klocki z otworami. Przy niewielkiej pomocy porządkowała, zbierała porozrzucane przez siebie zabawki i układała do pojemnika. Prawidłowo chwytała przybory do rysowania. Samodzielnie rysowała – rysunek na poziomie bazgroły. Sprawnie darła arkusze papieru na mniejsze części i zginała je. Chętnie rysowała patykami na piasku lub palcem w pojemnikach z kaszą, mąką itp. Bardzo często

wykonywałam z Kamilą zabawy ruchowe z muzyką lub śpiewem. Dziewczynka lubiła tego typu ćwiczenia, żywo reagowała na muzykę. Dobrze wyczuwała rytm muzyki. Chętnie wyklaskiwała i wystukiwała na różnych przedmiotach usłyszane proste rytmy.

Zakończenie

Ośmioletnia praca z Kamilą przyniosła w moim odczuciu znaczne afekty. Ważne jest to, że dziewczynka ma swoje miejsce w najbliższym jej otoczeniu. Na miarę swoich możliwości w nim funkcjonuje. Potrafi przekazać także podstawowe komunikaty wyrażające jej potrzeby. Analiza moich działań nasuwa jednak wniosek o potrzebie dalszego intensywnego oddziaływania na wszystkie sfery rozwoju dziecka. Szczególnie istotne jest dalsze kształtowanie umiejętności funkcjonowania w środowisku bliskim i dalszym. Ogromnie ważne jest również prowadzenie z Kamilą zajęć rehabilitacyjnych, w celu walki z wadą postawy ciała, która pogłębia się wraz z wiekiem. Należy także zająć się w dalszym ciągu oddziaływaniem na środowisko rodziny, aby oprócz zaspakajania podstawowych potrzeb skupiła się też na usprawnianiu i usamodzielnianiu dziecka.

Abstract

The article presents the issue concerning the analysis of a case of a child suffering from cerebral palsy and suspected of a severe impairment. It is a description of experience acquired during the eight years of work with that child.

Maciej Górecki
(Poznań)

Polityka zdrowotna w świetle wyborów prezydenckich w 2010 roku

Zapewne czas od 10 kwietnia 2010 roku będzie uznany za trudny okres w dziejach Polski, składa się na niego: tragedia w Smoleńsku i powódź jaka nawiedziła szczególnie południową część kraju. Katastrofa smoleńska spowodowała wielki ból w sercach Polaków i poruszenie w całym świecie. Można uznać, iż historia nie zna podobnego przypadku gdzie w jednym miejscu ginie w tragiczny sposób 96 osób a wśród nich Prezydent Polski wraz z żoną, Rzecznik Praw Obywatelskich, Prezes IPN, Prezes NBP, dowódcy wszystkich sił zbrojnych i wielu posłów, senatorów, zaproszonych gości. Absencja na najważniejszym stanowisku w państwie spowodowała konieczność rozpisania przyśpieszonych wyborów prezydenckich, co stało się decyzją Marszałka Bronisława Komorowskiego pełniącego wówczas konstytucyjne obowiązki Prezydenta RP¹.

Kampania wyborcza z założenia miała różnić się od wcześniejszych, na co wpływ miała sytuacja wewnętrzna w państwie. Żałoba narodowa, niewyjaśniona przyczyna katastrofy prezydenckiego samolotu oraz trudna sytuacja wewnątrz kraju spowodowana przejściem fali powodziowej wywarła wpływ na polityków.

Partie polityczne były przygotowane na kampanię wyborczą prezydencką na jesień br., sytuacja jednak wymusiła zmianę kalendarza wyborczego. Do PKW zgłoszono dziesięć kandydatur: Marek Jurek, Jarosław Kaczyński, Bronisław Komorowski, Janusz Korwin – Mikke, Andrzej Lepper, Kornel Morawiecki, Grzegorz Napieralski, Andrzej Olechowski, Waldemar Pawlak, Bogusław Ziętek.

Wśród tematów jakie poruszali kandydaci najczęściej wymienić można: gospodarka, bezpieczeństwo, polityka zagraniczna oraz polityka społeczna w tym polityka zdrowotna. Dla celów pracy celowo poddano analizie sposób pojmowania polityki zdrowotnej i społecznej poszczególnych kandydatów wraz z ich komitetami wyborczymi.

Już na początku kampanii prezydenckiej nie było tajemnicą, iż na największe poparcie liczyć mogli Komorowski (PO) i Kaczyński (PIS), reszta kandydatów mogła jedynie walczyć o głosy i gromadzić swój elektorat na przyszłe wybory samorządowe i parlamentarne. Dla społeczeństwa – elektoratu najciekawszym

¹ *Postanowienie Marszałka Sejmu RP z dnia 21 kwietnia 2010 r. o zarządzeniu wyborów Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej*, Dziennik Ustaw z dnia 21 kwietnia 2010 r. Nr 65, poz. (405).

momentem i najbardziej emocjonującym poza wieczorem wyborczym są debaty kandydatów na urząd prezydenta. Jest to świetna okazja do poznania treści jakie prezentują kandydaci, jednak równie ważne jest to w jaki sposób to robią oraz czy w skuteczny sposób przekazują swoje poglądy i bronią ich. Nierzadko debata pomaga podjąć decyzje tym niezdecydowanym zwanym „miękkim elektoratem”, gdyż w skali kraju to często wiele milionów głosów, walka toczy się tak naprawdę o niezdecydowanych, oni to rozsądzą o wygranej lub przegranej.

Pierwsza ważna debata telewizyjna miała miejsce w TVP w której uczestniczyli Jarosław Kaczyński (PIS), Bronisław Komorowski (PO), Grzegorz Napieralski (SLD) i Waldemar Pawlak (PSL). Wizja polityki zdrowotnej jawiła się dość lakonicznie i ogólnikowo. Tłem jaki nakreślono była prywatyzacja ochrony zdrowia. Bronisław Komorowski stwierdził, iż służba zdrowia zgodnie z konstytucją musi być gwarantowana jako publiczna i finansowana z pieniędzy publicznych, ważne jest to że równolegle praktyka prywatna powinna się rozwijać.

Jarosław Kaczyński zauważył, iż istnieją pewne strategiczne sektory tj. energetyka, lasy państwowe, porty i ochrona zdrowia, których nie można prywatyzować. *„Zdrowie nie może być towarem i inaczej musi być to regulowane”* – jak stwierdził.

Waldemar Pawlak powołał się na system szkolnictwa wyższego i podziału na państwowe uczelnie i prywatne, postulując analogiczny sposób rozwiązania problemu. Grzegorz Napieralski podobnie wskazał, iż nie wolno prywatyzować obszarów takich jak: obronności i uniwersytetów oraz służby zdrowia, *„opieka ma być za darmo”* – jak się wyraził.

Drugim ważnym tematem z kręgu polityki zdrowotnej to stosunek polityków do metody in vitro jako sposobu leczenia niepłodności oraz kwestii jej refundacji przez państwo. Waldemar Pawlak stwierdził iż, są to sprawy sumienia i nie powinny być regulowane przez państwo, swoją decyzję od ewentualnego podpisania stosownych ustaw warunkuje większością 3/5 głosów. Pawlak postulował bardziej systemową metodę polegającą na poprawie warunków ekonomicznych rodzin aby te mogły same rozwiązywać te problemy.

Grzegorz Napieralski z kolei opowiedział się za całkowitym finansowaniem tej metody przez państwo. Bronisław Komorowski uznał, iż okrucieństwem było by zabranie szansy na posiadanie dziecka, jednak opowiedział się za rozwiązaniem kompromisowym podobnie jak w kwestii aborcji. Jarosław Kaczyński uznał, iż jest potrzeba powstania wielkiego programu walki z bezpłodnością i to od razu, zauważył, iż in vitro to metoda ostatnia a jest metod leczenia niepłodności kilka.

Ostatnim mocnym akcentem poprzedzającym starcie kandydatów PIS i PO miała być dyskusja na temat polityki zdrowotnej państwa. Do takiej debaty jednak nie doszło, inicjatywę przejął Grzegorz Napieralski, który zaproponował „okrągły stół” w składzie: on sam, Bronisław Komorowski, Jarosław Kaczyński, Waldemar Pawlak i Donald Tusk. Wg. SLD spotkanie takie powinno mieć miejsce z powodu potrzeby znalezienia konsensusu w sprawach ochrony zdrowia, tak by ustalenia były realizowane bez względu na to kto wygra wybory.

Na spotkanie stawili się: Grzegorz Napieralski, minister zdrowia Ewa Kopacz, Jarosław Kaczyński i Waldemar Pawlak, wielkimi nieobecnymi byli Bronisław Komorowski i Donald Tusk. Pokłosie trwającego niespełna pół godziny spotkania było dość mizerne, minister zdrowia zapewniła iż, Jarosław Kaczyński obiecał poparcie dla projektu o sieci szpitali, dalej dowiedzieć mogła się opinia publiczna o propozycji wzrostu składki zdrowotnej i informatyzacji szpitali.

Inicjatywa „okrągłego stołu” miała rozładować emocje i burze jaką rozpętała PO przeciw PIS z powodu oskarżenia Bronisława Komorowskiego przez sztab Kaczyńskiego i odwrotnie – jakoby to miał opowiadać się marszałek Sejmu za prywatyzacją szpitali, Kaczyński oskarżył Komorowskiego o kłamstwo w tej sprawie a spór ten przeniósł się do sądu w trybie wyborczym, dwa wnioski były rozpatrywane równocześnie. Pierwszy wyrok sądu nakazał szefowi PIS przeproszenie Komorowskiego i sprostowanie wypowiedzi jaką ogłosił podczas wiecu w Lublinie 9 czerwca 2010 r., gdzie miał powiedzieć iż, Komorowski chce prywatyzacji służby zdrowia.

Efektem wyroku Sądu Okręgowego była apelacja do Sądu Apelacyjnego jako drugiej instancji (w trybie wyborczym) złożona przez PIS, ten z kolei nakazał przeprowadzenie ponowne postępowania dowodowego m.in. przesłuchania Jarosława Kaczyńskiego. Sprawa trafiła ponownie do Sądu Okręgowego, który nakazał sprostowanie nieprawdziwej wypowiedzi o tym, że Komorowski chce by służba zdrowia była sprywatyzowana, finałem tego było ponowne zażalenie do Sądu Apelacyjnego, który decyzję wcześniejszą utrzymał w mocy z wyjątkiem konieczności sprostowania tej informacji w serwisie Polskiej Agencji Prasowej.

Wątek batalii o zdrowie miał ukazać zainteresowanie kandydatów problematyką prywatyzacji szpitali. Wniosek jaki się w takiej sytuacji nasuwa jest jednoznaczny: sztaby wyborcze bardzo niechętnie wypowiadały się o prywatyzacji szpitali w sposób bezpośredni, często opowiadały się za znalezieniem jakiejś pośredniej drogi, jakiej jednak trudno to określić. Deklaracje dotyczące spraw zdrowia poszczególnych kandydatów do fotela prezydenckiego obrazuje poniżej zamieszczona tabela:

Poglądy kandydatów na urząd Prezydenta w Polsce w 2010 r.

	Czy powinno się sprywatyzować szpitale?	Czy powinno się zlikwidować NFZ?	Czy wydatki na służbę zdrowia powinny stanować większą część PKB niż dotychczas?
Jurek M.	Nie	Nie	Tak
Kaczyński J.	Nie	Nie	Tak
Komorowski B.	Nie	Nie	Tak
Korwin-Mikke J.	Tak	Tak	Nie
Lepper A.	Nie	Nie	Tak
Morawiecki K.	Nie	Nie	Nie
Napieralski G.	Nie	Nie	Tak
Olechowski A.	Tak / Nie	Nie	Tak / Nie
Pawlak W.	Nie	Nie	Tak
Ziętek B.	Nie	Nie	Tak

Opracowanie własne na podstawie ankiety TVN 24. www.tvn24.pl.

Ankieta przeprowadzona przez TVN24 i umieszczona na portalu www.tvn24.pl zawierała szereg pytań na które odpowiedzieli kandydaci, interesujące z punktu widzenia powyższej pracy są trzy pytania tj: 1. Czy powinno się sprywatyzować szpitale? 2. Czy powinno się zlikwidować NFZ? i trzecie, – Czy wydatki na służbę zdrowia powinny stanowić większą część PKB niż dotychczas?

Na pierwsze pytanie kandydaci w przeważającej ilości odpowiedzieli przecząco. Zdecydowanym poparciem wykazał się Janusz Korwin-Mikke, który uważał iż należy sprywatyzować szpitale jak i inne państwowe instytucje, te poglądy nie dziwią, bo są wyrazem czysto liberalnego podejścia do gospodarki i polityki społecznej kandydata. Andrzej Olechowski na te same pytanie odpowiedział dość wymijająco: *Prywatyzacja placówek służby zdrowia powinna być przeprowadzona wszędzie tam i tylko tam, gdzie uzasadnia to rachunek ekonomiczny i interes pacjentów. Służba zdrowia nie może być jednak urynkowiona w sposób dogmatyczny i automatyczny. Priorytetem dla mnie jest zapewnienie gwarantowanych usług medycznych każdemu pacjentowi*².

² Za TVN24, <http://www.tvn24.pl/-1,1658552,0,1,opinia-publiczna-pozna-zapisy-czarnych-skrzynki,wiadomosc.html>, 22 czerwca 2010.

Łatwo można zauważyć pewną sprzeczność w ustach kandydata, który zachował się dość zachowawczo. Należy domniemać, iż kandydat nie chcąc się narażać elektoratowi nie opowiedział się jawnie za pełną prywatyzacją sektora zdrowotnego zostawiając sobie furtkę. Elektorat jednak postrzega Olechowskiego głównie jako ekonomistę i raczej nie ufa w jego zapewnienia gwarantowanych usług medycznych.

Na drugie pytanie postawione przez przedstawioną wcześniej telewizję: Czy powinno się zlikwidować NFZ? Wszyscy kandydaci opowiedzieli się przecząco z wyjątkiem kandydata UPR, który argumentował to m.in.: *NFZ jest niepotrzebną biurokratyczną machiną trwoniącą publiczne pieniądze i zawyżającą koszty*³.

Ostatnie pytanie, dotyczące ewentualnego podniesienia składki na ubezpieczenie zdrowotne i wzrostu nakładów na ochronę zdrowia zdaje się iż nieco podzieliło kandydatów, tu tylko siedmiu opowiedziało się pozytywnie, jeden Olechowski znowu dał odpowiedź: „tak/ nie” – opowiadając się za wprowadzeniem konkurencji wśród ubezpieczycieli. Kornel Morawiecki z kolei nie argumentuje swojej decyzji. Mikke uważał iż, pieniądze powinny pochodzić od pacjenta, który nie ma mieć obowiązku płacenia składki, ma za to pełen wybór lekarza i kuracji na jakiego go stać.

Z takim w skrócie programem wyborczym szli do wyborów kandydaci, odzwierciedleniem stopnia poparcia do poglądów kandydatów były wyniki wyborów z pierwszej tury. Frekwencja wynosiła 54,94%, do drugiej tury wyborów przeszli: Komorowski z 41,54% poparcia i Kaczyński z 36,46% poparcia⁴, pewnym zaskoczeniem było uzyskanie przez kandydata SLD Grzegorza Napieralskiego 13,68% poparcia, pozostali kandydaci uzyskali bardzo słaby wynik.

Różnica 5,08% pomiędzy Komorowskim a Kaczyńskim zapowiadała ostrą walkę pomiędzy dwoma konkurencyjnymi obozami, batalia o fotel miała się toczyć do samego końca a każdy dosłownie głos miał swoje znaczenie.

Telewizyjna debata prezydencka pomiędzy zwycięzcami pierwszej tury miała być ostatnim zmierzeniem się na poglądy i argumenty. Niestety zabrakło w niej pytań dotyczących problemu ochrony zdrowia. Druga debata została zorganizowana w podobnej formule co pierwsza. Problem zdrowia i prywatyzacji szpitali został tylko podniesiony przez Kaczyńskiego.

W podsumowaniu części pierwszej (społecznej) J. Kaczyński w sposób instrumentalny wykorzystał ukazanie kontrastu: *czego domaga się PIS – pozostawienie w rękach państwa szpitali, szkół, telewizji publicznej, nie tak jak chce PO częściowo odpłatnej*, stwierdził. Kandydat Kaczyński posłużył się znaną metodą socjotechniczną Herberta Simona, będącą koncepcją *o ograniczonej racjonalności*, a mówiącej iż człowiek (tu wyborca), nie dąży do wyboru optymalnego wariantu działania a zadawała się zazwyczaj pierwszą satysfakcjonującą opcją⁵.

³ Ibidem.

⁴ Dane wg. PKW.

⁵ Zob. P. Pawełczyk, *Socjotechniczne aspekty gry politycznej*, UAM, Poznań 2000, s.131.

Rzeczywistość jaką nakreślił Kaczyński przedstawiała się dość klarownie, „my” (PIS) jesteśmy za pozostawieniem status quo a „oni” (PO) chcą skomercjalizować szpitale. Komorowski ripostując przypomniawszy o przegranym procesie ws. prywatyzacji szpitali, stwierdził, iż *Polakowi należy się leczenie za darmo, bo tak mówi Konstytucja*.

Druga tura wyborów prezydenckich przy frekwencji 55,31% przyniosła zwycięstwo B. Komorowskiemu 53,01%, (Kaczyńskiemu 46,99%), wynik wskazuje na 6,02 procentową różnicę pomiędzy kandydatami. Ta niewielka przewaga ukazała podział społeczeństwa. W kontekście materiału przytoczonego w niniejszej pracy warto zastanowić się nad problemem: czy wybór na prezydenta B. Komorowskiego jest też opowiedzeniem się za sposobem pojmowania polityki zdrowotnej kandydata. Jeśli przyjrzymy się jeszcze raz ankiecie TVN24, zauważymy iż poglądy kandydatów były spójne. Przynajmniej na tak zadane pytania żaden z nich nie opowiedział się w sposób odmienny. Różnice w pojmowaniu ochrony zdrowia, koncepcje naprawy systemu ubezpieczeń zdrowotnych zatarły się. Żaden z kandydatów nie opowiedział się jednoznacznie za koncepcją prywatyzacji służby zdrowia celowo omijając ten problem. Komorowski podkreślał, iż optymalną formą jest przekształcenie szpitali publicznych w spółki prawa handlowego, ale zaraz za tym zaznacza, iż forma organizacyjno – prawna jest sprawą drugorzędną. J. Kaczyński uważał z kolei, iż sama prywatyzacja nie oznacza poprawy służby zdrowia.

Problem zdrowia, finansowania i dystrybucji środków na leczenie i profilaktykę stał się jednym z tematów przewodnich kampanii prezydenckiej. Awantura wyborcza o prywatyzację szpitali, która znalazła swój finał w sądzie, na pewno miała przełożenie na wyniki wyborów w postaci utraty lub pozyskania głosów elektoratu. Preferencje wyborcze obrazuje ankieta przeprowadzona w odpowiedzi na sądową utarczkę kandydatów: na pytanie, czy proces w trybie wyborczym dotyczący sporu o prywatyzację szpitali będzie miał wpływ na Pana(i) decyzję w wyborach, 68 procent badanych odpowiedziało przecząco (razem „zdecydowanie nie” i „raczej nie”). 29 procent przyznało, że się nim zasugeruje (razem „zdecydowanie tak” i „raczej tak”)⁶.

Czas pokaże na ile wyborcze obietnice okażą się rzeczywistością. Należy mieć nadzieję, iż zdrowy rozsądek przezwycięży populizm. Kwestie zdrowia, profilaktyki i pracowników tego sektora przestaną być kartą przetargową potrzebną co kilka lat tylko na potrzeby wyborcze, a zaczną być rozwiązywane w poczuciu odpowiedzialności za stan zdrowia Polaków.

⁶ Sondaż został przeprowadzony 16 czerwca 2010 r. przez MillwardBrown SMG/KRC na ogólnopolskiej, reprezentatywnej grupie 1001 dorosłych mieszkańców Polski, www.rynekzdrowia.pl, 17 06 2010.

Abstract

Healing politics in the light of presidential election in 2010. Health problem finance and distribution of pharmaceuticals and prophylaxis were one of the leading topic in presidential campaign. The problem of hospital's privatization influenced the election results in the form of loss or gaining the electorate vote.

Agnieszka Ryczek
(Poznań)

Człowiek a dziejowość. Z myśli filozoficznej Jana Patočki

1. Rozumienie dziejowości i jej wpływ na sposób życia człowieka

Człowiek doszukuje się sensu, znaczenia we wszystkim, z czym się spotyka. Nie inaczej chce rozumieć dzieje; skoro tylko ludzie zwrócili na nie uwagę, zaczęli szukać w nich jakiegoś całościowego sensu lub przynajmniej kierunku. Dla izraelskich proroków było to zbliżające się wyzwolenie, ostateczna Boża ingerencja, dla Chrześcijan nadchodzący sąd: definitywne rozróżnienie na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Natomiast przedstawiciele epoki Oświecenia zadawali się całościową tendencją wzrostu racjonalności i panowania rozumu nad zacofaniem i przesądem. Niewiele później jednak Hegel, a po nim także marksiści chcieli ponownie widzieć cel dziejowości: państwo Ducha albo bezklasowe społeczeństwo mające zapewnić koniec wykorzystywania człowieka przez człowieka. Tymczasem dla historyka, który widzi nie kończącą się złożoność dziejów jakby 'z bliska', te poszukiwania dają jedynie sumę uproszczeń; on ma bowiem, świadomość, że rzeczywiste dzieje, nie są i nigdy nie będą prostolinijne.

Jan Patočka, podejmując próbę analizy dziejów, wychodzi od stosunku pojęć sensu i znaczenia¹. Według niego sensem, który pozostaje w ściślejszym związku z naszym sposobem pojmowania, jest to, co pozwala zrozumieć. (Heidegger powie: to, na podstawie, czego coś staje się zrozumiałe)². Natomiast znaczenie jest bardziej obiektywne, wynika z pojętego sensu, jest jego konsekwencją.

Według Patočki, ze wszystkiego, co znamy doświadczalnie, sensowne jest jedynie życie człowieka. Bowiem „sensowne (czy też odniesione do sensu) są tylko takie zdarzenia, w których komuś o coś chodzi, gdzie, ma przed sobą nie tylko fakty dające się stwierdzić, lecz takie, które można zrozumieć ze stanowiska zainteresowania światem i stosunku do niego, otwartości na siebie i na bieg rzeczy”³.

Czy z tego jednak można wysnuć wniosek, że życie ludzkie w ogóle, współstanowi dzieje, że z nim, jako takim, dana jest historia? Przecież istnieje – albo istniała do niedawna – także „ludy bez historii”.

¹ Zob. J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Warszawa 1998 s. 74.

² Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 2004.

³ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, op. cit. s. 39.

To właśnie jest treścią stwierdzenia, że człowiekowi w jego byciu chodzi o to bycie (podczas gdy rzeczy nie mają sensu same dla siebie, lecz sens ich wymaga, aby ktoś miał 'sens' dla nich).

Aby odpowiedzieć na to pytanie, na początek należałoby przyjąć za Janem Sokolem, że człowiek może się zorientować w swej sytuacji jedynie wtedy, kiedy jakoś rozumie swą przeszłość⁴. Zatem, pewna dziejowa świadomość musi koniecznie należeć do ogólnego i powszechnego wykształcenia. Świadomość tę zwykle próbuje się wytłumaczyć, wskazując na zjawisko pamięci zbiorowej, która – jak tłumaczy Patočka – pojawiła się dopiero z chwilą wynalezienia pisma, albo też – to w nim ma najmocniejsze oparcie⁵. Znaczyliby to jednak, że wyprowadzamy sens zdarzeń z sensu opowieści o nich. A przecież sens opowieści o tym, co się wydarzyło, jest czymś różnym od sensu tego, o czym się opowiada⁶.

Gdybyśmy założyli, że dzieje są jedynie nie kończącym się i zupełnie niejasnym mnożeniem pojedynczych losów i wydarzeń, wtedy musielibyśmy zrezygnować z nadbudowy treści tradycji i kultury. A ponieważ nie da się tego zrobić, nauczyciel historii musi, często z konieczności, sięgać do przykładów terminologii przestarzałego i ideologicznie upadłego schematu marksistowskich ‘systemów społecznych’ takich jak: wspólnota pierwotna, ustrój niewolniczy, feudalny i kapitalistyczny – jedynie po to, by wytłumaczyć swym uczniom bieg dziejów, a tym samym umożliwić im jakieś ich wyobrażenie.

Marksistowski schemat dziejowego rozwoju ludzkości pojawił się przed więcej niż stu pięćdziesięciu laty. „Dzieje” rozumiał jako walkę dwóch nieprzyjacielskich klas, zwracał uwagę tylko na polityczne dzieje europejskiej cywilizacji, opierał się o dokumenty pisane wyłączając tradycję, a za podstawową siłę napędową dziejów uważał produkcję materialną. Wszystko inne funkcjonowało w tym systemie jako ‘nadbudowa’, jedynie pochodny, wtórny wynik rozwoju sił produkcyjnych i stosunków klas.

Dziś przeciwnie; ludzkie dzieje jawią nam się jako pewne przedłużenie nie tylko ‘prehistorii’ i archeologii, ale także rozwoju żywej przyrody i Kosmosu. Wraz z pojawieniem się języka i kultury, społeczeństwo ludzkie oderwało się od biologicznej ewolucji, przejmując od społeczności naczelnych i zbiorowo żyjących ssaków jedynie podstawowe rysy. I mimo, że cywilizacja europejska zdobywa dziś coraz większą dominację na świecie, nie można zapominać, że od początku w istotny sposób ulegała wpływom także innych kultur, zwłaszcza Bliskiego Wschodu, której nie możemy zbywać jedynie pogardliwą wzmianką o ‘azjatyckiej metodzie produkcyjnej’.

⁴ Por. J. Sokol: *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. Praha 2000, [maszynopis] s. 153.

⁵ Por. J. Patočka: *Eseje heretycké z filozofie dějův...*, op. cit. s. 40.

⁶ Sens wydarzeń jest dziełem tych, którzy działają i poddają się działaniom, gdy tymczasem sens opowiadania polega na rozumieniu twórców logicznych, które nam ukazują wydarzenia. Sens wyartykułowany w tym rozumieniu jest stosunkowo niezależny od sytuacji, co się tłumaczy tym, że musi on być (w pewnych granicach) rozumiany przez ludzi w innych miejscach, czasach i tradycjach jednakowo, podczas gdy sens wydarzeń zawarty jest w samej rozwijającej się sytuacji. Por. *ibidem*.

Techniki i sposoby, jakich niegdyś ludzie poszukiwali i jakimi bronili swego życia, zostawiły istotny ślad w każdym społeczeństwie aż do dzisiaj, odgrywając w ich rozwoju rolę fundamentalną. Epoką, w której 'produkcja' zdobyła największe znaczenie był z pewnością wiek dziewiętnasty. Już w połowie tamtego stulecia brytyjski historyk Gordon Childe proponuje podstawowy podział dziejów według 'sposobu życia', a zatem według głównych typów pozyskiwania środków utrzymania i z tym związanego ustroju społeczeństwa⁷. Dziś punkt wyjścia Childe'a musimy uzupełnić jeszcze o to, co wiemy z etologii naczelnych, z etnologii przedliterackich społeczeństw, z antropologii kulturowej i lingwistyki. Z filozofii wiemy już, że ludzkie życie na świecie nie polega jedynie na staraniu się o pokarm, ale uwzględnia również i przede wszystkim pewne symboliczne rozumienie świata – zwłaszcza w mowie – troskę o przyszłość, zwyczaj i moralność, wartości i nadzieje, dzięki którym każde społeczeństwo zachowuje swoje istnienie i którymi się kieruje. Przy systematyzacji dziejów musi nas zatem, interesować to, na co każde społeczeństwo kładzie główny nacisk, czego unika i czemu daje się wieść, jak rozumie siebie i świat, a także co sobie najbardziej ceni.

Mówiąc o 'sposobie życia' moglibyśmy zastosować tutaj uściślenia używając terminów: 'egzystencji' albo 'pobytu'⁸. Jednak pojęcia te są zbyt związane z analizą opartą jedynie na wewnętrznym doświadczeniu. Dla nas będzie znaczące z pewnością to, że wszystkie podstawowe sposoby życia pozostawiły i w naszym działaniu wyraźne ślady – przykładem może być to, że liczni obywatele miast raz w tygodniu stają się zagorzałymi zbieraczami grzybów, rybakami lub rolnikami. To właśnie w modernistycznych wielkich społeczeństwach różne sposoby życia mogą się równocześnie przeplatać i istnieć obok siebie.

Jednocześnie jednak w każdym społeczeństwie przeważa jeden określony sposób życia, który pozostaje dla niego charakterystyczny. Wynurza się on z historii, na podstawie wyniku badań miejscowych warunków i poprzedzającego go kulturalnego rozwoju.

A zatem droga charakteryzacji danej epoki przez analizę jedynie określonych sposobów życia jest błędna: osiadłe rolnictwo, na przykład, pojawiło się przed dziesięcioma tysiącami lat w Azji Mniejszej, we współczesnych bogatych ziemiach jest niemal na wymarciu, a do wielkich części Afryki przeniknęło dopiero z kolonizacji albo w ogóle nie jest tam obecne. Dlatego przy badaniu i systematyzacji dziejów należy zwracać szczególną uwagę na uwarunkowania geograficzne i rozwój kulturowy, to zaś dopiero łączyć z istniejącymi sposobami życia i wreszcie poddawać je rozumieniu.

Tymczasem różne sposoby życia domagają się odpowiedniej organizacji przestrzeni: myśliwy i zbieracz będą potrzebować do życia kilku kilometrów

⁷ Zob. G. Childe: *What happened in history*. Harmondsworth 1961.

⁸ Dla Patočki słowo *pobyt* tj. bycie-tutaj oddaje istotę życia ludzkiego i jest odpowiednikiem heideggerowskiego *Dasein*. Por. J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, op. cit. s. 66.

kwadratowych, na jednym kilometrze znajdzie utrzymanie aż kilkunastu rolników, i jedynie miejski, przemysłowy i post-przemysłowy sposób życia jest w stanie wyżywić setki obywateli przypadających na taki sam obszar.

Różne sposoby organizacji życia wspólnot ludzkich nie są jedynie bardziej czy mniej odległą przeszłością, pewnym kuriozum. Ich ślady, bowiem – podobnie jak ślady biologicznego rozwoju – możemy znaleźć zarówno we współczesnym społeczeństwie jak i ostatecznie w samych sobie⁹. Wielu z nas, przynajmniej raz na pewien czas, staje się zagorzałymi rolnikami, a nasz stosunek do ziemi i majątku przypomina społeczeństwa neolityczne. Również nasz język jest spichlerzem tysięcy takich wspomnień dawnych życiowych stosunków i związków.

Moglibyśmy mnożyć dowolne przykłady: każdy z nas nosi w sobie jakąś ‘pamięć ludzkiego rodu’¹⁰, o której z reguły nawet nie wie. Jednakże jedynie dzięki temu jesteśmy zdolni rozumieć swe dzieje: są bowiem nasze.

2. Etapy w historii rozwoju ludzkiej dziejowości

Człowiek wynurzył się z przed-ludzkiej przyrody jako żywa istota, żyjąca w grupach, od których z kolei poniekąd zależało jego życie. „Jest to życie w najwyższym stopniu konkretne, któremu nie przychodzi na myśl nic innego, jak tylko żyć (jako cel) – zresztą tak wypełnione troską o teraźniejszy chleb powszedni i korzystaniem z tego, co dostarcza otoczenie, że zabiegi te prawie całkowicie wypełniają porządek każdego dnia”¹¹. Człowiek wyróżniał się troską o potomstwo, wyprostowaną postawą i pewną uniwersalnością lub raczej: niedostatkiem specjalizacji. Potrafił przystosować się do różnych życiowych warunków, odkrywając przy tym nowe sposoby wspólnego życia: daleko intensywniej niż inne stworzenia przeżywał swoją seksualność, z której powstawały trwałe więzy; w złożony sposób konstruował relacje z krewnymi nadając im różne znaczenia; tworzył obowiązujące wzorce działania, rytuały i pierwsze reguły. „Między człowiekiem a światem, jednostką a grupą, społecznością ludzką a światem istnieją tutaj relacje, które wydają się nam fantastycznie dowolne, przygodne i nierzeczowe, ale są one systematyczne i ściśle przestrzegane”¹². Pewne relacje, troska o przyszłość, intensywna komunikacja doprowadziły do powstania narzędzi, mowy oraz symbolicznego świata i zdolności abstrakcyjnego myślenia.

⁹ Tak np. uśmiech według Jana Sokola jest gestem, który nas łączy z naczelnymi. Z kolei wartość, którą łączymy z wyprostowaną postawą, a z której rezygnujemy przy ukłonie lub przyklęknieniu, jest wspomnieniem doświadczenia pierwszych ludzi, dla których postawa ta była właśnie tym, co nas odróżnia od innych istot żywych. Por. J. Sokol: *Malá filosofie člověka...*, op. cit. s. 155.

¹⁰ Por. *ibidem*.

¹¹ J. Patočka: *Eseje heretycké z filozofie dějův...*, op. cit. s. 21.

¹² *Ibidem*.

Stosunkowo wcześniej pojawiły się także przejawy religijnej natury człowieka, które jednak początkowo zwracały się ku przodkom, relacjom ze zmarłymi lub/i ku nadzwyczajnym przejawom sił przyrody.

Ponieważ człowiek żył z dnia na dzień, jego zmartwienia dotyczyły przede wszystkim chwili teraźniejszej. A zatem głównym rysem – zdaniem Patočki – jest tutaj przywiązanie życia do siebie samego: „fizyczna” konieczność istnienia w ten sposób, że życie poświęca samo siebie zaspokajaniu potrzeb życiowych – służbie życiu”¹³. Jego sposób życia – zbieraczy lub łowiecki – umożliwiał życie w najróżniejszych krainach, jednakże nie sprzyjał trwałemu zasiedleniu. Oswojenie zwierząt domowych i odkrycie rolnictwa radykalnie zmieniło ten model. Stało się to z początkiem neolitu i z pewnością nie bez udziału niesprzyjających warunków klimatycznych i pierwszego doświadczenia przeludnienia na danym terenie. Stykamy się tutaj z pierwszą wielką rewolucją w ludzkich dziejach. Rolnik musiał wprawdzie pracować więcej niż zbieracz, jednak jego utrzymanie stało się pewniejsze, mimo że bardziej zależne od kaprysów pogody. Wspólnota była osadzona w jednym miejscu, co umożliwiało jej budowanie doskonalszych i trwalszych siedlisk. Siedliska zaś składały się z rodzin czy ‘domów’, zdolnych do samodzielnego przeżycia. Czasowy horyzont ludzkich zmartwień wyraźnie się rozszerza; bowiem od zasiewu do zbioru upłyne szereg miesięcy, a z wyniku zbiorów człowiek musiał przeżyć często cały rok. Na pierwszym planie pojawi się problem zapasów i ich zachowania, możliwość gromadzenia majątku, potrzeba jego ochrony, dziedzictwa itp. Pragnieniem człowieka związanego z ziemią staje się trwałość stosunków z innymi, zabezpieczenie przyszłości dla rodziny i wspólnoty, a zatem zapewnienie przyszłego losu. Stąd program życia – obok samego życia – nabiera coraz większego znaczenia: „Praca musi się stać istotną relacją przebywania w świecie, ponieważ człowiek jest pod tym względem, podobnie jak wszystko, co żyje, poddany nieustannemu samozużyciu, które wymaga tak samo nieustannego zaspokajania ciągle na nowo dających o sobie znać potrzeb”¹⁴.

Rolniczy sposób życia stosowała jeszcze przed dwustu laty duża większość europejskiej populacji, jednakże w przeciągu ostatniego stulecia model ten szybko zanika.

Okres pokoju i pomyślnego rozwoju doprowadził do gromadzenia zapasów i nadwyżek; i tak oto pojawiła się możliwość zamiany, handlu i bardziej jednolitego podziału pracy. Tu żąda się prawa do narzędzi, naczyń – zwłaszcza metalowych. W konsekwencji na bardzo bogatych obszarach powstały warunki do powstania wielkich osad, których obywatele przynajmniej częściowo utrzymywali się z rzemiosła, wymiany i handlu. Osady te stają się następnie ośrodkami większych terenów, wymuszają powstanie komunikacji i skupiają znaczne bogactwo. Przy dużej koncentracji ludzi rośnie też znaczenie komunikacji, przybywa konfliktów,

¹³ Ibidem, s. 23.

¹⁴ Ibidem.

a przez to wzrasta potrzeba sądu i prawa. Społeczeństwo musi poświęcić dużo więcej wysiłku zapewnieniu bezpieczeństwa, i dlatego też, jego pierwszą potrzebą, jaką odczuje będzie silna i skoncentrowana władza.

Troska o trwałość stosunków i zabezpieczenie „na wieczne czasy”, przejawiają się także w religii: kult zwrócił się ku niebiosom jako wzorca i źródła trwałości. Wewnętrzna równowaga stosunków w mieście zależeć będzie jednak od tego, czy wszyscy obywatele uczestniczą w tym kulcie: odstępstw się nie tolerowało. Organizacja była hierarchiczna, a każda jednostka miała w niej swoje indywidualne, niewymienne miejsce, do którego się urodziła; nie mogła żyć nigdzie indziej. Hierarchia pozwalała utrzymać równowagę i spokój.

Szczególnie dobrze prosperującym miastom udało się osiągnąć pozycję środka wielkich terytoriów oraz skupić silną władzę i wielkie bogactwa. Niektóre z nich stały się początkiem wielkich imperiów¹⁵.

Kolejnym ważnym krokiem w dziejach ludzkości był okres, w którym ludzie po raz pierwszy wypłynęli w morze. Żegluga morska, pierwsza skuteczna i szybka komunikacja na duże odległości, początkowo służyła jedynie handlowi, ale dość wcześnie także migracjom, trwałym przesiedleniom ludzi. Już w ostatnich wiekach przed Chr. w basenie Morza Śródziemnego powstają wielkie i bogate miasta nowego typu, w większości zamieszkałe przez tych, którzy się tam nie urodzili. Nie mają żadnych korzeni ani zmarłych przodków, brakuje tradycyjnej arystokracji i legalnej dziedziczności władcy. Pojawiają się pierwsze społeczeństwa otwarte, których ludzie mówili różnymi językami, czcili różne (albo też żadne) bóstwa, gdzie rządziły sobory lub tyrani i gdzie nie było niczym nadzwyczajnym, kiedy człowiek podróżował po całym cywilizowanym świecie. Nie miał on żadnego wcześniej danego, zagwarantowanego rodem stanowiska, a jeśli chciał czegoś osiągnąć, musiał o to współzawodniczyć z innymi.

Tutaj władza rządząca nie ma żadnej prawowitości, wynikającej z tradycji; musi, zatem opierać się o wspólny pogląd obywateli, później już jedynie o poglądy większości. Tak właśnie w miastach pojawiły się pierwsze oznaki demokracji.

Środkiem utrzymania ludzi w otwartych społeczeństwach miejskich było rzemiosło i handel, a ich religia, która z czasem stawała się coraz częściej prywatną sprawą każdego obywatela, nie mogła dłużej bronić się przed oczywistością tradycji. Dlatego w pierwszych miastach tego typu – w Aleksandrii, Efezie, Damaszku, Rzymie – szerzą się liczne uniwersalne religie, w tym zwłaszcza chrześcijaństwo.

Kolejną, znaczną zmianę sposobu życia przyniosło średniowieczne miejskie chrześcijaństwo ze swym naciskiem na osobistą odpowiedzialność i – w odróżnieniu od antycznych miejskich społeczeństw – z rehabilitacją pracy, gospodarki i w ogóle działania złączonego z utrzymaniem.

¹⁵ Najstarszym pisemnym świadectwem imperialistycznego sposobu życia jest Epos o Gilgameszu, ale podobnie żyły zamknięte miejskie społeczeństwa aż do niedawna. Zob. Epos o Gilgameszu. Warszawa 2002.

Reformacja i nowożytne myślenie dalej rozwijało specjalizację, produkcję i system finansowy, przygotowując tym samym warunki do połączenia w technice wiedzy i produkcji. „Dopiero dzięki produkcji – czytamy u Patočki – świat ludzki nabywa charakteru czegoś trwałego, uzyskuje mocny kościec pod mięczakowatą powłoką zmienności życiowej reprodukcji. Wały obronne, targowisko, świątynia, pismo – oto wyrazy tego utrwalonego życia”¹⁶.

I wreszcie, z początkiem dziewiętnastego wieku, zaczyna się rewolucja przemysłowa z definitywnym rozbiciem tradycyjnych instytucji i struktur, konsekwentną indywidualizacją życia, przewagą produkcji przemysłowej i narady nad dotychczasowym samowystarczalnym gospodarzeniem chłopów, ruchem ludności za pracą i utrzymaniem oraz z czysto utylitarnym i pragmatycznym poglądem na świat: ‘Prawda to po prostu to, co nam przynosi korzyść’¹⁷. Programem społeczeństwa staje się wyraźnie jak największe szczęście dla jak największej liczby ludzi, rozumianych jako indywidualne jednostki. Temu zaś odpowiada rozwój wolności osobistej, osłabienie więzi rodzinnych i międzyludzkich oraz stopniowe przeważanie względów gospodarczych nad wszystkimi innym wartościami: prosperita i rentowność stają się przymiotami określającymi społeczeństwa i każdy ich atom – człowieka. Ośrodkiem właściwego wykorzystania i konfrontacji tych punktów widzenia stał się upowszechniony i wolny rynek.

Zmiany ostatniego stulecia są tak głębokie, gwałtowne i trwałe, że możemy tu śmiało mówić o nowym sposobie życia.

Dla lepszej ilustracji przekroju zmian na przestrzeni dziejów wymienimy jeszcze raz te zjawiska, które pośrednio lub bezpośrednio zaznaczyły się konsekwencjami w zmianie sposobu życia człowieka.

W XX w. przeważającym źródłem utrzymania przestaje być przemysł, lecz znaczenia nabiera tzw. ‘sfera trzecia’: finanse, komunikacja, usługi. Gwałtownie wzrasta znaczenie transportu, podróżowania i komunikacji. Podobny styl życia szerzy się aż po granice ziemi i pomimo granic państw, zakrywając przez to tradycyjne kultury. Podczas gdy jeszcze przed stu, dwustu laty niemal wszyscy obywatele miast dopełniali swoje utrzymanie rolnictwem, dziś przeciwnie – miliony prowincjuszy dojeżdża do miast z nadzieją znalezienia w nich źródeł utrzymania. Postęp techniczny zwiększa energetyczne wymagania ludzkiego życia; człowiek definitywnie zadawia się w sztucznym świecie, uniezależnia się od przyrody – jedynie z wyjątkiem swego wyżywienia (jednak i to staje się przedmiotem przemysłu i handlu). Dzień i noc, lato i zima, deszcz i słońce odgrywają w ludzkim życiu coraz mniejszą rolę, większość obywateli miast już ich niemal nie zauważa. Cały świat staje się jednym wielkim rynkiem przepływu pieniędzy, surowców, towarów i myśli, a to doświadczenie zmusza również (często nieskutecznie) władzę do rozważania tego, że świat staje się jedną globalną wioską.

¹⁶ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, op. cit. s. 25.

¹⁷ Zob. W. James: *Znaczenie prawdy*. Warszawa 2000.

Zdecydowanie nie można liczyć już na to, że w razie niepowodzenia zachodniej, światowej cywilizacji zastąpi ją jakaś inna i że przejmie po niej „pałeczkę” na wzór tego, jak to się działo niegdyś: bowiem żadnej innej cywilizacji już nie ma.

Abstract

The term philosophy of history refers to the theoretical aspect of history, in two senses. It is customary to distinguish critical philosophy of history from speculative philosophy of history. Critical philosophy of history is the “theory” aspect of the discipline of academic history, and deals with questions such as the nature of historical evidence, the degree to which objectivity is possible, etc. Speculative philosophy of history is an area of philosophy concerning the eventual significance, if any, of human history. Speculative philosophy of history asks at least three basic questions: What is the proper unit for the study of the human past — the individual subject? The *polis* (“city”) or sovereign territory? The civilization or culture? Or the whole of the human species? Are there any broad patterns that we can discern through the study of the human past? Are there, for example, patterns of progress? Or cycles? Is history deterministic? Or are there no patterns or cycles, and is human history random? Related to this is the study of individual agency and its impact in history, functioning within, or opposed to, larger trends and patterns. If history can indeed be said to progress, what is its ultimate direction? What (if any) is the driving force of that progress?

Tomasz Paluszyński
(Poznań)

Walka o niepodległość Estonii, Łotwy i Polski – porównanie

Położone u południowo-wschodnich wybrzeży Bałtyku państwa posiadają – z czego nie wszyscy zdają sobie sprawę – długą wspólną historię. O ile w świadomości przeciętnego Polaka utrwalił się obraz wspólnych dziejów Polski i Litwy, o tyle podobieństwo losów, celów i zmagających się wspólnoty, braterstwa i sojuszu Polski oraz pozostałych republik nadbałtyckich: Łotwy i Estonii są mu na ogół obce. Tymczasem miały one niejednokrotnie miejsce, a jednym z najdonioślejszych, najintensywniejszych i najbardziej spektakularnych zarazem spośród nich, był jakże ważny dla każdego z trzech narodów okres ich walki o niepodległość u progu międzywojnia. W niniejszym artykule pragnę nakreślić podobieństwa i różnice wspólnych zmagających się państw o niepodległość.¹ Pominę Litwę, ze względu na sytuowanie się jej w tym czasie w obozie wyraźnie wrogim wobec głównego ówczesnego animatora sojuszu polsko-łotewsko-estońskiego – Rzeczypospolitej. Wyrazem tej postawy była wówczas jej skrajna antypolskość, podjęcie w 1920 roku antypolskiej współpracy z radziecką Rosją, czy wcześniej, w 1919, antypolska, a mimowolnie także antyłotewska kooperacja z Niemcami.

* * *

Zacznijmy od zauważenia różnic i podobieństw w proklamowaniu niepodległości przez trzy interesujące nas państwa. Pierwsza dokonała tego Estonia w czasie pochodu wojsk niemieckich w głąb państwa bolszewickiego w lutym 1918 roku, a więc blisko dziewięć miesięcy wcześniej niż uczyniły to Polska i Łotwa. Co więcej, choć ze sporymi oporami liderzy estońskich ugrupowań politycznych skupieni wobec Jaana Tönnisona oraz Konstantina Pätsa i Jaana Poski uczynili to w duchu formalnego antybolszewickiego sojuszu z Niemcami przeciw bolszewickiej Rosji. Ale też okoliczności w jakich Estonia się znajdowała były zgoła inne niż w przypadku dwóch pozostałych państw. O ile ziemie polskie i połowa łotewskich od

¹ W historiografii polskiej całościowo zagadnieniu temu uwagę poświęcają w opracowaniach monograficznych: Jan Lewandowski, *Estonia*, Warszawa 2001, s. 49-89; Jan Lewandowski, *Historia Estonii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 162-188; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy 1914-1921*, Warszawa 1999, ss. 448; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii 1914-1920*, Poznań 2007.

1915 roku znajdowały się pod niemiecką okupacją, co też upodabniało ich sytuację u progu niepodległości, o tyle Estończycy mogli się cieszyć uzyskaną po rewolucji lutowej roku 1917 szeroką autonomią z autonomicznymi organami władzy wykonawczej i ustawodawczej, jak też własnymi formacjami wojskowymi stanowiącymi atut i instrument w relacjach z dowództwem niemieckim. Aczkolwiek Niemcy podjęli po akcie 5 listopada 1916 roku próbę sformowania sojuszniczych sił polskich (Polnische Wehrmacht), zakończyła się ona niepowodzeniem, w tym rozwiązaniem już istniejących Legionów Polskich. Spowodowało to, iż przeciwnie niż Estończycy Polacy atutu w postaci własnych oddziałów wojskowych w momencie proklamacji niepodległości nie posiadali. Także dopiero formowane instytucje władzy nie były, przeciwnie niż estońskie, umocowane społeczną legitymacją i dłuższym funkcjonowaniem. Co więcej powstało ich kilka.

Co interesujące inaczej prezentowało się zarazem stanowisko Niemców wobec niepodległościowych aspiracji obu nacji. Estońską storpedowali natychmiast po opanowaniu Tallinna i ziem estońskich, znosząc rząd Pätsa i większość – poza policyjnymi – struktur władzy estońskiej. Polskie, tymczasem, sami wspomnianym aktem 5 listopada inspirowali w duchu instrumentalnego wykorzystania Polaków jako antyrosyjskiego sojusznika na wschodzie. Różnica postępowania w obu przypadkach miała swe źródło w dwóch okolicznościach: sytuacji narodowościowej oraz politycznej przeszłości regionu. Owocowały one opartymi o funkcjonowanie tu silnego ziemiaństwa niemieckiego i średniowiecznej historycznej tradycji władczej aspiracjami utworzenia nad wschodnim Bałtykiem państwa niemieckiego, co w przypadku ziem polskich nie miało miejsca. Z powyższych względów, podobnie do polityki estońskiej Berlina, a odmiennie niż w przypadku polityki polskiej, kształtowało się stanowisko Niemiec wobec niepodległościowych aspiracji Łotyszy. Dodajmy, iż dodatkowymi czynnikami takiej postawy Rzeszy było, że niepodległościowe aspiracje Łotyszy nie były dotąd artykułowane tak silnie, jak w przypadku polskim czy estońskim, a Łotysze najaktywniej dotąd zaangażowali się na rzecz Rosji, najpierw po rewolucji lutowej – demokratycznej, następnie po przewrocie bolszewickim – radzieckiej. Wyrażało się to zwłaszcza aktywnością osławionych formacji strzelców łotewskich.

Sytuacja uległa zmianie, gdy Niemcy przegrały wojnę. Wobec bezpośredniego sąsiedztwa Rosji radzieckiej polityka władz niemieckich względem niepodległościowych środowisk estońskich i łotewskich uległa zmianie już podczas zarysowywania się klęski wojennej, jeszcze w październiku 1918 roku. Nowo sformowany w Berlinie gabinet Maxymiliana von Baden zapowiedział 5 października utworzenie na obszarze Ober Ostu zarządu cywilnego i przedstawicielstw krajowych opartych na rzeczywistej podstawie społecznej. W tym samym miesiącu do okupowanych guberni nadbałtyckich został z Berlina skierowany przedstawiciel rządu niemieckiego socjaldemokrata August Winnig, mający kontynuować z liderami estońskimi i łotewskimi rozmowy w celu powołania wspólnego rządu,

obejmującego też miejscowych Niemców.² Sprawy jednak potoczyły się wbrew oczekiwaniom Berlina. Rewolucja listopadowa w Niemczech przyspieszyła proces destrukcji tutejszych niemieckich sił okupacyjnych, zmuszając lokalne siły polityczne do samodzielnej organizacji obrony przed zastępującą Niemców od listopada 1918 roku bolszewicką Armią Czerwoną.

Dopiero na początku listopada reaktywowali Niemcy państwowotwórczy proces na ziemiach polskich. Został on zapoczątkowany zwolnieniem Józefa Piłsudskiego z Magdeburga i uznaniem formowanego przezeń rządu Moraczewskiego-Piłsudskiego oraz państwa polskiego w ogóle.

Nowa, respektująca dążenia miejscowych nacji, państwowotwórcza aktywność Berlina, tak na wschodzie Bałtyku jak i na ziemiach polskich, prowadzić miała do osiągnięcia trzech zasadniczych celów: utrzymania wpływów politycznych na tym obszarze, teraz w oparciu także o lokalne przedstawicielstwa sił narodowych; przeciwdziałania, obecnie już drogą porozumienia z przedstawicielstwami narodów ziem dotąd okupowanych, realizowanej w relacjach z nimi alianckiej polityce antyniemieckiej i antyradzieckiej na tych obszarach;³ osłonięcia Niemiec w przyszłości pasem związanych z Berlinem państw buforowych mających osłaniać Rzeszę przed przyszłą Rosją, jakąkolwiek: białą czy czerwoną by była.⁴ Co ciekawe, co

² Na ten temat patrz w: Marian Serejski, *Stosunki polsko-łotewskie (opracowanie robocze w rękopisie)*, CAW, WBH, sygn. I 10643, s. 5; Arved von Taube, *Von Brest-Litowsk bis Libau. Die Baltisch-Deutsche Führungsschicht und die Mächte in den Jahren 1918/1919*, in: *Von den baltischen Provinzen zu den baltischen Staaten Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Republik Estland und Lettland 1918-1920*, red. J. von Hehn, H. von Rimscha, H. Weiss, Bd. 2., Marburg-Lahn 1977, s. 143-166; Leon Kiewisz, *Sprawy łotewskie w bałtyckiej polityce Niemiec w latach 1914-1919*, Poznań 1970, s. 162, 164, 169; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 194-197; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 116-126.

³ Mowa tu o faworyzowanych przez mocarstwa zachodnie reprezentacjach: działającym w Paryżu Polskim Komitecie Narodowym, estońskiej Delegacji Zagranicznej, wreszcie Tymczasowej Łotewskiej Radzie Narodowej.

⁴ W literaturze polskiej szerzej i niemieckiej polityce bałtyckiej w tym czasie w: Leon Krewisz, *op. cit.*; Piotr Łossowski, *Między wojną a pokojem. Niemieckie zamysły wojenne na wschodzie w obliczu traktatu wersalskiego: marzec-kwiecień 1919*, Warszawa 1976; Andrzej Topij, *Mniejszość niemiecka na Łotwie i w Estonii 1918-1939/41*, Bydgoszcz 1998; Mirosław Cygański, Tadeusz Dubicki, *Niemcy wschodniobałtyccy w Estonii na Łotwie i Litwie. Zarys dziejów do 1920 roku*, Łódź 2004. W literaturze niemieckiej: R. Basler, *Deutschlands Anexionspolitik on Polen und im Baltikum 1914-1918*, Berlin 1962; *Von den baltischen Provinzen zu den baltischen Staaten. Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Republik Estland und Lettland*, Bd. I (1917-1918), Bd. II (1919-1920), Marburg 1971, 1977; K. von Raumer, *Zwischen Brest-Litowsk und Compiègne: die deutsche Ostpolitik vom Sommer 1918*, in: *Baltische Lande*, Bd. 4, *Der Bolschewismus und die baltische Front*, hrsg. A. Brackmann, E. Engel, R. Wittram, Leipzig 1939. W literaturze anglojęzycznej, J. Hiden, *The Baltic States and Weimar ostpolitik*, Cambridge 1987; M. L., Hinkkanen-Lievonen, *British trade and enterprise in the Baltic states 1919-1925*, Helsinki 1984; K. Hovi, *Cordon Sanitaire or barriere de l'est? The Emegrence of the New French Eastern European Alliance Policy 1917-1919*, Turku 1975; O. Hovi, *The Baltic Area in british Policy 1918-1921*, vol. I: *From the Compiègne Armistice to the Implementation of the Versalies Treaty, 11.11.1918-20.01.1920*, Helsinki 1980; H. H. Herwig, *German Policy in the Eastern Baltic Sea*

się tyczy osiągnięcia celu ostatniego, pojawiła się istotna różnica w postępowaniu strony niemieckiej w odniesieniu do stacjonowania niemieckich sił zbrojnych na tych obszarach. O ile ewakuacja Królestwa Polskiego oraz ziem estońskich przez armię niemiecką nastąpiła bardzo szybko, bo zakończyła się definitywnie w przypadku Królestwa do połowy listopada⁵, a w estońskim do końca roku 1918, o tyle ziemie łotewskie nie zostały ewakuowane przez Niemców w całości. Na wschodnim wybrzeżu Kurlandii pozostały ochotnicze formacje zorganizowane w początku 1919 roku w VI Korpus Rezerwowy dowodzony przez pogromcę bolszewików w fińskiej wojnie domowej gen. Rudigera von der Goltza.⁶ Miały one stać się niebawem zagrożeniem dla niepodległości Łotwy i Estonii.

Powyższe okoliczności przesądziły o różnych terminach proklamowania niepodległości przez interesujące nas kraje. Jak już wspomniano, na okupowanych przez Niemców jeszcze przed przewrotem bolszewickim ziemiach polskich i łotewskich (bez większości Inflant) proklamowanie niepodległości przed końcem wojny (ściślej zakończeniem rozejmem z Comiegne działań wojennych) nie było możliwe. Estończycy korzystający z dezorganizacji struktur bolszewickich spowodowanej niemieckim marszem w głąb Rosji, dokonali tego już 24 lutego 1918 roku. Polacy i Łotysze natomiast ponad osiem miesięcy później: odpowiednio 11 i 18 listopada. Charakterystyczne zarazem były realia owych niepodległości. Estońska trwała zaledwie 1 dzień, do czasu wkroczenia do Tallinna oddziałów niemieckich i zaprowadzenia tu niemieckiej administracji wojskowej, odmawiającej uznania w Estończykach gospodarzy i antyradzieckich sprzymierzeńców zarazem. Realną niezależność Estonia odzyskała wraz przywróceniem rzeczywistej zwierzchności rządu Pätsa nad nie zajętą jeszcze wówczas przez Armię Czerwoną częścią Estonii po odpowiednim porozumieniu z ewakuującym się miejscowym dowództwem niemieckim w dniu 21 listopada 1918 roku. Niepodległość Polski stała się rzeczywistą praktycznie z dniem jej proklamowania. Najdłużej, bo aż do połowy roku 1919 na urealnienie niezależności czekać musieli doświadczeni opresją niemiecką i bolszewicką Łotysze. Przed wszystkimi trzema państwami otwierała się batalia o granice i utrzymanie niepodległości.

in 1928. *Expansion or Anti-Boleschewik Crusade?*, in: *Slavic Review. American quarterly of soviet and East European studies*, v. 32, nr 2, June 1973. W literaturze rosyjskojęzycznej: P. A. Nikołajew, *Interwencja Germanii*, w: *Interwencja na sewero-zapade Rosii 1917-1920*, red. W. A. Szyszkina, Sanki-Petersburg 1995, s. 85-138; J. G. Rajd, *Niemieckaja okkupacija Estonii w 1918 godu*, Tallin 1963; *Germania i Pribaltika. Mieżwiedomostwiennyj sbornik naucznych trudow*, red. P. J. Krupnikow, Riga 1980.

⁵ Obszernie omawia proces usuwania wojsk niemieckich z Królestwa Polskiego Piotr Łossowski. Patrz: Piotr Łossowski, *Zerwane pęta. O usunięciu okupantów z ziem polskich w listopadzie 1918 roku*, Warszawa 1986.

⁶ Szerzej na ten temat patrz w: Piotr Łossowski, *Miedzy wojną a pokojem...*, s. 72-75; V. Sipols, *Die ausländische Intervention in Lettland 1918-1921*, Berlin 1961, s. 82-85; S. Kamiński, *Wyparcie wojsk niemieckich z Estonii i Łotwy w latach 1918-1919*, w: *Zapiski Historyczne*, t. XLIII, z. 1, 1978, s. 72; T. Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 147-149.

* * *

Kolejnym obszarem porównawczym dla procesu niepodległościowego interesujących nas państw są ich relacje z Rosją radziecką, której siły zbrojne podjęły w listopadzie marsz na zachód, celem rewindykacji ziem utraconych mocą pokoju brzeskiego. Pojawia się tutaj wyraźna różnica w sytuacji Polski oraz Łotwy i Estonii. Miała ona swe źródło w procederze ewakuacji sił niemieckich do Rzeszy z poszczególnych regionów okupowanej Europy Środkowej.

Z ziem estońskich i łotewskich armia niemiecka ewakuowała się ustępując stopniowo miejsca wchodzącej tu Armii Czerwonej. Tak więc najpierw ewakuowały się formacje rozlokowane na wschodzie, następnie, sukcesywnie, te stacjonujące coraz bliżej Niemiec. Efektem było postępujące przejmowanie ziem estońskich i łotewskich przez bolszewików, którym ukonstytuowane miejscowe władze estońskie i łotewskie, organizujące dopiero na nowo własne struktury i formacje zbrojne, nie były na razie w stanie przeciwstawić dostatecznych sił.

Inaczej rzecz miała się w przypadku polskim. Ewakuacja przez wojska niemieckie ziem Królestwa Polskiego nastąpiła na blisko trzy miesiące przed zakończeniem opuszczania przez nie obszarów Ober-Ostu. W rezultacie organizatorzy państwa polskiego działający swobodnie na ziemiach centralnej Polski, osłaniany jednocześnie przez Niemców na wschodzie, mogli przygotować kraj do odparcia najazdu bolszewickiego. Ta właśnie okoliczność w zasadniczym stopniu zaważyła w pierwszym kontakcie na efektywniejszym niż miało to miejsce w przypadku estońskim czy łotewskim przeciwdziałaniu przez Polaków Armii Czerwonej. Porównawczo zauważmy, iż na przykład konfrontacja galicyjska z Ukraińcami rozpoczęta jeszcze przed proklamacją niepodległości przebiegała dla Polaków początkowo równie niepomyślnie jak dla Estończyków i Łotyszy z Rosjanami, mimo iż siły ukraińskie były znacznie słabsze od radzieckich. Właśnie konsekwencją takiego stanu rzeczy (późniejszej ewakuacji przez Niemców Ober Ostu niż ziem centralnej Polski) było to, że przeciwbolszewicki front polski został otwarty znacznie później niż estoński i łotewski. Estoński i łotewski w listopadzie 1918, polski (jeśli nie uwzględniać nieregularnej polskiej Samoobrony Mińszczyzny, Wileńszczyzny, czy Grodzieńszczyzny) dopiero w połowie lutego roku 1919.

Niezależnie od zróżnicowania poprzedzających okoliczności, siły estońskie, łotewskie oraz polskie zostały usytuowane agresją bolszewicką w szeregu koalicjantów. W naturalny sposób zrodziła ona nie tylko potrzebę, lecz także gotowość do współpracy. Ta owocowała nie tylko prowadzonymi równoległe operacjami militarnymi przeciw wschodniemu sąsiadowi, lecz także działaniami na rzecz zacieśnienia i traktatowego sformalizowania sojuszu polityczno-wojskowego, co absorbowało znacząco władze i dowództwa polskie, łotewskie i estońskie, szczególnie na przełomie 1919 i 1920 oraz w połowie roku 1920. Na razie jednak, każdy z trzech narodów walczył o granice państwowe w odosobnieniu, niejako na własną rękę. W pierwszym kwartale 1919 roku najefektywniejsi na antyradzieckim

froncie okazali się... Estończycy. Wbrew obiegowemu przekonaniu większości chyba społeczeństwa polskiego to nie Polska, lecz mała Estonia mogła się w tym okresie poszczycić się najbardziej spektakularnymi sukcesami w walce ze wschodnim agresorem. Do końca stycznia, zepchnięta wcześniej na przedpola Tallinna, Paide, Viljandi i Moiseküla armia estońska przeszedłszy do szybkiej kontrofensywy wyzwoliła całe terytorium kraju.⁷ Następnie, na przełomie lutego i marca ruszyła niemiecko-łotewsko-rosyjska kontrofensywa z rejonu Libawy doprowadzając do wyzwolenia do końca marca zachodniej Kurlandii po rzekę Lielupe.⁸ Wreszcie ostatni ofensywę przeciw bolszewikom podjęli w pierwszych dniach marca Polacy, rozpoczynając ją zajęciem Słonimia i Pińska.⁹

Porównując wspomniane zmagania charakterystyczną okazuje się skala i zakres pomocy z zewnątrz otrzymywany przez Polaków, Łotyszy oraz Estończyków. Ukazują się tu zarówno podobieństwa jak i różnice. Wszystkie trzy strony obficie czerpały z materialowego oraz politycznego wsparcia ze strony mocarstw Ententy. O ile jednak Polska głównie z pomocy francuskiej, Estonia i Łotwa z brytyjskiej. Odpowiednio też rozkładały się strefy zainteresowania Paryża i Londynu. Francja widziała w Polsce sojusznika szachującego od wschodu powojenne Niemcy, sojusznika zastępującego upadłą, zbolszewizowaną Rosję. Anglia w Łotwie i Estonii dostrzegała obszar rugowania wpływów niemieckich, zwłaszcza zaś obszar, kuratela nad którym miała w przyszłości pozwolić na kontrolę, a także czerpanie zysków z bałtyckiego tranzytu z i do Rosji. Stąd też zasadniczo brało się brytyjskie wsparcie dla separatyzmu republik nadbałtyckich zarówno w ich relacjach z białą jak i z czerwoną Rosją.¹⁰ Wracając do pomocy. Pojawiła się tu także istotna różnica. Polacy na frontach walk o granice walczyli zasadniczo samodzielnie, nie korzystając (wyjawszy marginalia, jak napływ pilotów ochotników z Zachodu) z wsparcia obcych sił interwencyjnych. Estończycy czerpali z niego obficie. Dysponowali

⁷ Szerzej o ofensywie estońskiej patrz w: *Eesti vabadussõda 1918-1920*, t. 1, Tallinn 1996, s. 325-454; *Rewolucja, graždanskaja wojna i inostrannaja interwencja w Estonii (1917-1920)*, red. K. Siilivask, A. Libman, H. Arumäe, E. Kaup, A. Kjojorna, W. Magami, E. Matizen, X. Saarniti, Tallinn 1988, s. 429, 491-500; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 270-278.

⁸ Szerzej o ofensywie sił sprzymierzonych w zachodniej Kurlandii patrz w: Rudiger von der Goltz, *Meine Sendung im Finland und im Baltikum*, Leipzig 1920, s. 141-142; Piotr Łossowski, *Miedzy wojną a pokojem...*, s. 76; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 158-163.

⁹ *Dziesięciolecie odrodzenia polskiej siły zbrojnej 1918-1928*, red. Henryk Mościcki, Włodzimierz Dzwonkowski, Tadeusz Bałaban, Warszawa 1928, reprint części z 1989 r., s. 59.

¹⁰ Szerzej o polityce brytyjskiej wobec republik nadbałtyckich w tym czasie patrz w: Clifford Kinzig, *Krucjata Churchilla. Brytyjska inwazja na Rosję 1918-1920*, Warszawa 2008, s. 170-184, 320-340; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 197-207, 211-212, 235-237, 257-263, 294-310; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 108-112, 178-181, 196-202, 219-228; W. Rojek, *Kwestia niepodległości państw bałtyckich (Litwy, Łotwy i Estonii) w polityce mocarstw anglosaskich 1918-1922*, w: *Bałtowie. Przeszłość i teraźniejszość. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Studium Europy Wschodniej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie 10-11 grudnia 1990*, red. A. Kastory, A. Essen, Kraków 1993.

rozbudowywanymi głównie na koszt Anglików białymi formacjami rosyjskimi generałów Aleksego Rodzianki oraz Józefa Bułak-Bałachowicza, kilkoma tysiącami ochotników fińskich, a także ochotniczymi oddziałami Baltendeutschów (Baltenregiment), duńskimi i szwedzkimi.¹¹ Wszystkie one stanowiły poważny odsetek całości podległych estońskiemu dowództwu sił, a bez ich (zwłaszcza fińskiego) wsparcia przełamanie naporu radzieckiego mogło okazać się problematyczne. Dodajmy ponadto, że na rzecz Estończyków przeciw Armii Czerwonej bezpośrednio w znaczący sposób zaangażowała się w działania zbrojne brytyjska flota wojenna i lotnictwo. Podobnie rzecz miała się z Łotyszami, którzy w początkowym etapie wojny obficie korzystali z kosztownego (umowa o osadnictwie i łotewskim obywatelstwie dla Niemców walczących przeciw bolszewikom) wsparcia niemieckiego i białych Rosjan w ramach trójnarodowej Bałtyckiej Landeswehry.

Kontynuowane na przestrzeni wiosny ofensywy doprowadziły do dalekiego odrzucenia sił radzieckich przez walczące armie na wschód. Do połowy czerwca dowództwo estońskie objęło kontrolą obszar obejmujący połowę niegdysiejszej guberni petersburskiej i północno-zachodni pas pskowskiej, opanowując Psków, Gdow, Włosowo, Krasną Gorkę, a podległe mu białe siły rosyjskie, estońskie i ingermanlandzkie podeszły pod Piotrogród.¹² Na froncie południowym po uporczywych walkach, toczonych od lutego do maja 1919 roku, Estończycy opanowali także północno-zachodnią i centralną Łotwę z Ainazi, Rujiena, Valmiera oraz Valka. Wreszcie osławioną operacją jekabpilską przeprowadzoną na przełomie maja i czerwca, działając w sojuszu z Łotyszami, wyzwolili Estończycy spod bolszewickiej okupacji środkową Łotwę po rzekę Lielupe i Kreutspils na południowym brzegu środkowej Dźwiny. Przeciwbolszewicki front wschodni podległy estońskiemu dowództwu rozciągał się od Jekabpilsa przez jezioro Lubań, Balvi, Ostrow, Psków, Porhow po przedpola Ługi i podpiotrogrodzkie Gaczinę oraz Peterhof.

¹¹ Szerzej o zaangażowaniu fińskim w estońską wojnę narodowowyzwoleńczą patrz w: K. Hovi, *Interessensphären im Baltikum. Finland im rahmen der Ostpolitik Polent 1919-1922*, Helsinki 1984, s. 37-47; *Eesti vabadussõda...*, t. 1, s. 313-322, 421-422. O zaangażowaniu sił skandynawskich patrz w: Kaido Jaanson, *Soliders of Fortune. Sweedish and Danish volunteers in the Estonia Civil War 1918-1920*, Tallinn 1988. O zaangażowaniu Baltendeutschów patrz w: W. Wrangel, *Geschichte des Baltenregiments. Das Deutschtum Estlands im Kampf gegen den Bolschewismus 1918-1920*, Reval 1928, s. 1-38. O zaangażowaniu białych formacji rosyjskich patrz w: Pavel Bermond-Awaloff, *Im Kampf gegen den Bolschewismus*, Hamburg 1925, s. 84-114; Tomasz Paluszyński, *Stanisław Bułak-Bałachowicz w estońskiej wojnie narodowowyzwoleńczej w latach 1918-1919*, w: *Poznańskie Zeszyty Humanistyczne*, t. VI, 2006, s. 59-78.

¹² Szerzej o tych sukcesach militarnych w: *Eesti vabadussõda...*, s. 80-114; W. Horn, *Graždanskaja wojna na siewero zapadnie Rosii*, Berlin 1932, s. 5-12; *Inostrannaja wojennaja interwencja w Pribaltikie 1917-1920*, red. I. I. Minc, Moskwa 1988, s. 174-176; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 303-307.

Siły niemieckie w tym czasie, działając formalnie w służbie proniemieckiego, marionetkowego łotewskiego rządu Andrievsa Niedry¹³ zajęły centralną Kurlandię i szeroki sięgający Cesis przyczółek na północnym brzegu dolnej Dźwiny. Tym samym władza radziecka w państwach nadbałtyckich została zredukowana do wschodniej prowincji Łotwy – Łatgalii oraz północno-zachodniego krańca Litwy.

Polacy do czerwca zajęli na froncie przeciwbolszewickim linię biegnącą od Święcian, na zachód od Mołodeczna, przez Baranowicze, Pińsk, Łuck do Beresteczka. Dalej na południe rozciągał się front polsko-ukraiński, na którym 8 czerwca Ukraińcy podjęli trwającą trzy tygodnie udaną początkowo ofensywę spychającą Polaków o sto kilometrów na zachód.

W sumie więc w początku czerwca dysponujący siedmiokrotnie mniejszym niż Polacy państwem Estończycy, ciesząc się około 15-krotnie niższą populacją, utrzymywali antyradziecki front o jedną trzecią dłuższy niż Polacy, a estońskie dowództwo kontrolowało obszar ponad dwukrotnie przewyższający powierzchnię terytorium międzywojennej Estonii. Proporcjonalnie do liczby mieszkańców adekwatnie większy był także wysiłek mobilizacyjny Estończyków. Estońskiemu dowództwu w końcu maja podlegało około 70,5 tysięcy żołnierzy estońskich i ponad 5 tysięcy z wymienionych wcześniej sił sprzymierzonych i interwencyjnych. Sami wojskowi estońscy stanowili około 7% populacji państwa. Armia polska dla przykładu liczyła wówczas około 300 tysięcy żołnierzy co stanowiło jedynie około 2% populacji. A trzeba dodać, iż w dyspozycji estońskiego dowództwa znajdowało się ponadto około 30 tysięcy uzbrojonych członków estońskiej Samoobrony – Kaitseliitu. W sumie więc naczelny Wódz Armii Estońskiej gen. Johan Laidoner dysponował ponad 100 tysiącami uzbrojonych ludzi. Wszystko to powodowało, że na tle innych państw powstających na zachodnich rubieżach carskiej Rosji, Estonia była na przełomie wiosny i lata 1919 roku ewenementem. Dalece przewyższała pod względem osiągnięć wojennych nie tylko porównywalnych sąsiadów bałtyckich: Łotwę – kontrolowaną w tym czasie w przeważającej części przez Niemców i bolszewików, czy Litwę, której front antyradziecki Polacy zredukowali operacją wileńską do symbolicznego rozmiaru, lecz także dysponującą teoretycznie nieporównanie większym potencjałem Ukrainą, którą Republika Ludowa, która starała się podnieść z dopiero co zadanych jej przez bolszewików klęsk, a także Polskę. Zamienne, iż w tym czasie Estonia, będąc najmniejszym i najmniej ludnym krajem spośród wszystkich państw powstających na europejskich rubieżach Rosji utrzymywała najdłuższy wśród nich około 800-kilometrowy front antyradziecki. Został on skrócony dopiero 6 czerwca o około 150 kilometrów przez

¹³ Hans von Rimscha, *Die Episode Niedra*, in: *Von den baltischen Provinzen zu den baltischen Staaten Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Republik Estland und Lettland 1918-1920*, red. J. von Hehn, H. von Rimscha, H. Weiss, Bd. 2., Marburg-Lahn 1977, s. 312; Pavel Bermond-Awaloff, *op. cit.*, s. 267.

powstanie w zachodnich Inflantach frontu przeciwniemieckiego i 19 czerwca w związku z rezygnacją przez Estończyków ze zwierzchności nad białymi formacjami rosyjskimi operującymi ku wschodowi. Wraz z tym swój prymat w utrzymywaniu najdłuższego frontu przeciwbolszewickiego oddali Estończycy Polakom.

Na tle Estonii i Polski szczególnie trudna była w połowie roku 1919 sytuacja Łotwy, w której zniesienie okupacji radzieckiej (z wyjątkiem Łatgalii) przyniosło wspomniany wyżej podział pozostałej części kraju pomiędzy Niemców i Estończyków. O ile Estonia do tej pory borykała się z jednym przeciwnikiem – radziecką Rosją, Polska zaś została, przynajmniej doraźnie zabezpieczona przed Niemcami na froncie wielkopolskim alianckim dyktatem narzuconym Berlinowi rozejmem z 10 marca 1919 roku podpisanym w Trewirze, a następnie pokojem wersalskim, o tyle Łotysze, mimo że ich warunki wersalskie także obejmowały, nadal borykali się z nasilającą się, wychodzącą z Kurlandii agresją oficjalnie niesubordynowanych względem Berlina formacji niemieckich von der Goltza.

* * *

Wiosną 1919 roku sytuacja geopolityczna i militarna Polski, Łotwy i Estonii upodobniała się pod jeszcze jednym względem – zaostrzającym się konfliktem z Niemcami. Na szczęście, w przypadku Polski nie rozwinął się on w otwartą wojnę, mimo skonstruowania przez Berlin antypolskiego frontu od Prus Wschodnich, przez Pomorze Gdańskie, wokół Wielkopolski po Śląsk. Niemniej niemieckie przygotowania zmusiły Warszawę do wyhamowania frontu wschodniego celem budowy przeciwniemieckiej obrony na zachodzie kraju. W przypadku Łotwy i Estonii konflikt przyjął natomiast charakter otwartej wojny na wielką skalę z zaangażowaniem wszelkiego rodzaju sił zbrojnych, także – mimo trwania formalnego zawieszenia broni z Niemcami – sił morskich i powietrznych państw zachodnioeuropejskich, które podjęły intensywne działania militarne przeciwko formacjom niemieckim.

Na wschodzie Bałtyku gra szła o wielką stawkę. Chodziło nie tylko o przywrócenie i utrzymanie tu niemieckiej dominacji zorganizowanej w struktury Baltenlandu rozciągającego się od wód Zatoki Fińskiej po Kurlandię włącznie i od Bałtyku po Narwę, Psków i Dyneburg, lecz także o wpływy w przyszłej Rosji. Stojący na rojalistycznych pozycjach niemieccy animatorzy tej polityki z gen. Goltzem na czele, źródeł wojennej porażki Niemiec dopatrywali się w rozejściu się w drugiej połowie XIX wieku do przeciwstawnych bloków współpracujących wcześniej (zwłaszcza na gruncie antypolskim) Niemiec (Prus) i Rosji z jednej oraz Austro-Węgier i Rosji na gruncie antytureckim z drugiej. Szanse na odwrócenie losów wojny światowej dostrzegali w przywróceniu do władzy w Rosji sił monarchistycznych, a zarazem filogermańskich. W oparciu o nie i ich przyjaźń zrodzoną ze wsparcia ich w drodze ku władzy spodziewali się odbudować sojusz niemiecko-rosyjski i przy pomocy rządzonej przez nie Rosji odzyskać inicjatywę wojenną.

Wysiłkom tym przeciwdziałali na wschodzie Bałtyku alianci zachodni. Tym samym zarysowała się tu rywalizacja toczona zwłaszcza pomiędzy Londynem z jednej i reakcyjnymi środowiskami niemieckimi z drugiej strony. Rywalizacja o uzyskanie wpływów i kurateli nad przeważającą częścią białych rosyjskich wojsk i środowisk w regionie. Kwestią było kto odzyska w konfrontacji z bolszewikami Piotrogród: biali filogermanie czy zwolennicy Ententy.¹⁴ Strona niemiecka znajdowała się w tej konfrontacji na trudniejszej pozycji. Stanowiły o tym dwie okoliczności. Pierwsza: przegrana, na chwilę bieżącą, choć jeszcze nie sfinalizowana pokojem, wojna (którą, jak wyżej zaznaczono, część rojalistycznych środowisk niemieckich chciała reaktywować w oparciu o Rosję). Druga: brak jednoznacznego poparcia dla tych zamierzeń ze strony porewolucyjnego Berlina, bardziej skłaniającego się do oparcia antyalianckiej polityki powojennych Niemiec na mariażu z Rosją radziecką. Nie oznaczało to, że rojaliści niemieccy stali na pozycji przegranej. Przeciwnie siły jakimi dysponowali czyniły urzeczywistnienie ich planów realnym. Na ich drodze w pierwszym rzędzie stali walczący o utrzymanie niezależności Łotysze i Estończycy.

Pierwszą rundę konfrontacji Łotysze przegrali, wraz z dokonaniem przez Goltza w Libawie 16 kwietnia 1919 roku udanym zamachem stanu przeciw łotewskiemu gabinetowi Karlisa Ulmanisa, który musiał szukać schronienia na pokładzie okrętu brytyjskiego zakotwiczonego w porcie. Dla utrzymania pozorów Niemcy powołali wspomniany już marionetkowy rząd łotewski Niedry, wstępując formalnie na służbę łotewską, co pozostawało zasadniczo w zgodzie z wcześniejszymi, także już wspomnianymi umowami, zawartymi jeszcze przez Ulmanisa. Zarazem jednak separowali łotewski batalion Bałtyckiej Landeswehry dowodzony przez Janisa Balodisa. Zajęcie przez Niemców 22 maja Rygi a następnie południowo-zachodnich Inflant doprowadziło ich do kontaktu z zajmującymi północną Łotwę Estończykami i sprzymierzonymi z nimi, formowanymi przez estońskie dowództwo proalianckimi, podległymi Ulmanisowi oddziałami łotewskimi. Pierwszy kontakt szybko przerodził się w konfrontację, której początkiem i kulminacją zarazem była kilkudniowa bitwa pod Cesis.

Ta zwycięska dla sił estońsko-łotewskich bitwa przesądziła nie tylko o porażce niemieckich zabiegów wokół budowy Baltenlandu, lecz o definitywnej rezygnacji ze wznowienia działań wojennych przeciw Koalicji. Na ogół nieuświadomiany i niezauważany jest fakt, iż strona niemiecka wstrzymywała się z akceptacją przedłożonych przez aliantów, podpisanych następnie w Wersalu warunków pokojowych do ostatniej chwili nie tylko ze względu na ogólną niechęć ich przyjęcia lecz także w nadziei na odwrócenie niekorzystnego dla Niemiec trendu wojennego

¹⁴ Szerzej o aktywności politycznej niemieckich rojalistów w tym zakresie patrz w: H. H. Herwig, *op. cit.*, s. 347-353; N. A. Kornatowski, *Sowetskaja respublika w borbie s germańskimi okupantami na pskowszczinie*, w: A. L. Frajman, *Krach germanskoj okkupacji na pskowszczinie. Sbornik dokumentow*, Leningrad 1939, s. 35-39; Pavel Bermond-Awaloff, *op. cit.*; Rudiger von der Goltz, *op. cit.*

przy użyciu karty rosyjskiej w określony wyżej sposób. Niepowodzenie w pokonaniu pierwszej przeszkody na tej drodze jaką było przełamanie oporu estońsko-łotewskiego pod Cesis w dniach 19-23 czerwca skutkowało nie tylko niemiecką defensywą w regionie i koniecznością ewakuacji Rygi, lecz także przyjęciem po otrzymaniu informacji o rezultacie bitwy alianckiego ultimatum pokojowego. Reichstag ratyfikował go właśnie 23 czerwca, na 80 minut przed terminem upływu ultimatum, dopiero na wieść o niekorzystnym rozstrzygnięciu na Łotwie. Można więc stwierdzić, iż militarne zwycięstwo nad Niemcami było wielkim wkładem Estończyków i Łotyszy w przypieczętowanie pokoju europejskiego w ogóle, stanowiąc ich przysłowiowe „pięć minut” w polityce światowej. Polska takim atutem w tym okresie pochwalić się nie mogła.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym, związanym z sytuacją Polski aspekcie wolty w relacjach niemiecko-łotewskich od zamachu libawskiego poczynając. Wpłynął on istotnie na złagodzenie nieprzychylnego w pierwszych miesiącach 1919 roku stanowiska brytyjskiego wobec polskich roszczeń do otrzymania Pomorza Gdańskiego.¹⁵ Mimo iż angielskie władze szermowały w tej sprawie argumentem etnograficznym, w istocie taka postawa Londynu brała się zasadniczo z obaw o utrzymanie w razie zaspokojenia tych roszczeń swobody transportu sił niemieckich na wschodniobałtycki front przeciwbolszewicki. Źródłem tych obaw był plan wprzęgnięcia wojsk niemieckich do montowanego tu przez Wielką Brytanię antykomunistycznego frontu. Szło o wykorzystanie głównego wojennego wroga jakim byli Niemcy do realizacji brytyjskich celów w regionie. Tymczasem teraz, co unaoczniał zamach libawski, skoro Niemcy nie chcieli być biernym narzędziem tej polityki zmierzając do osiągnięcia na wschód od Bałtyku własnych, sprzecznych z brytyjskimi celów, nawet w drodze podjęcia na miejscu otwartej konfrontacji z Londynem, stali się tu z potencjalnego narzędzia groźnym dla Anglii konkurentem. W konsekwencji Londyn przychylił się w drugim kwartale roku 1919 do stanowiska Francji wspierającej na konferencji paryskiej aspiracje polskie i zaakceptował przekazanie Polsce Pomorza Gdańskiego, co sformalizował przedłożony Niemcom 7 maja projekt traktatu pokojowego, podpisanego 28 czerwca w Wersalu. Aczkolwiek nie był to jedyny fundament ówczesnej południowobałtyckiej polityki brytyjskiej, można zaryzykować twierdzenie, iż decydując się na otwartą konfrontację z Londynem na wschodzie Bałtyku Niemcy, niejako na własne życzenie, zafundowali sobie przesądzenie przez zwycięskie mocarstwa o powojennej utracie terytorialnego połączenia Rzeszy z Prusami Wschodnimi.

Rzuca się tutaj zarazem w oczy zróżnicowanie stanowiska brytyjskiego wobec narodowych aspiracji budujących swe państwa narodów zamieszkujących południowo-wschodnie zlewisko Bałtyku. Z jednej strony miało tu miejsce zrazu

¹⁵ Szerzej o brytyjskim stanowisku co do granicy polsko-niemieckiej na Pomorzu w: Marek Baumgart, *Wielka Brytania a odbudowa Polski 1914-1923*, Szczecin 1990, s. 66-79.

umiarkowane, z czasem jednak coraz pewniejsze wspieranie przeciw miejscowym Baltendeutschom i Rzeszy, lecz zwłaszcza przeciw Rosji państwowotwórczych aspiracji Łotyszy i Estończyków. Z drugiej torpedowanie, na rzecz Niemiec bałtyckiej polityki Polski. Odwrotnie rzecz przedstawiała się w polityce drugiego wielkiego członka Koalicji – Francji. Paryż wspierając w duchu antyniemieckim i antybolszewickim (nawet kosztem potencjalnej przyszłej białej Rosji) Polskę, wbrew brytyjskiemu zaangażowaniu, głównie z myślą o przyszłej białej Rosji, zachowywał dystans wobec niepodległościowego wysiłku Łotyszy i Estończyków, mimo iż ci aktywnie walczyli z głównym francuskim wrogiem – Niemcami. Aczkolwiek brak szerszego zaangażowania francuskiego na wschodzie Bałtyku brał się z ustąpienia tu przez Paryż miejsca polityce brytyjskiej, niemniej sytuacja ta pozostawała znamieną, a nawet, pozornie, paradoksalną.

* * *

O ile traktat wersalski likwidował zagrożenie ze strony Niemiec dla Polski, o tyle nie znosił go w przypadku Łotwy i Estonii. Nie usuwało go także zwycięstwo odniesione pod Cesis, mimo wypchnięcia Niemców na powrót do Kurlandii. Niepodległość obu państw nadal była zagrożona zarówno ze strony sił niemieckich, jak i operujących w regionie białych ugrupowań rosyjskich. Zarówno tych z Kurlandii z dowodzonej przez gen. Pawła Bermond-Awałowa objętej kuratelą niemiecką rosyjsko-niemieckiej Zachodniej Ochotniczej Armii, jak i z operującej na wschód od Estonii, dowodzonej przez gen. Nikołaja Judenicza objętej kuratelą brytyjską Rosyjskiej Armii Północno-Zachodniej. Sytuacji obu republik nie polepszał nawet istotnie fakt, iż obaj dowódcy weszli pomiędzy sobą w otwarty konflikt, a każda z podległych im formacji rozpoczęła w październiku 1919 roku realizację odrębnych, nieskoordynowanych pod względem strategicznym i operacyjnym, podjętych za to w tym samym czasie celów: Bermond uderzył na Rygę, Judenicz na Piotrogród. Jedyne co ich łączyło to zajmowanie wyraźnie wielkoruskiego, a co za tym idzie antyłotewskiego i antyestońskiego stanowiska. Ich militarna aktywizacja aczkolwiek różnorako ukierunkowana postawiła na nowo i przed Estończykami i przed Łotyszami groźbę utraty niepodległości. Judenicz i jego otoczenie, mimo wymuszonego przez Brytyjczyków uznania niepodległość Estonii, otwarcie deklarowali, iż po zdobyciu Piotrogradu zajmą Tallin i zniosą „samozwańcze” rządy republik nadbałtyckich. Z kolei Bermond podjął uderzenie na Rygę faktycznie w imię interesów niemieckich, szermując jednak hasłem zdrady interesów rosyjskich przez Judenicza pozostawiającego swe estońsko-łotewskie zaplecze niezabezpieczone w rękach niechętnych mu rządów z Tallina i Rygi, czemu akcja Bermonda miała zaradzić.¹⁶ Wobec obu

¹⁶ Szerzej na ten temat w: Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 260-262; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 374-385.

formacji strona estońska oraz łotewska zajęły różnorakie stanowiska, o czym przesądzała polityka ich brytyjskiego mecenasa. Estończycy, aczkolwiek bez entuzjazmu i pod sojuszniczą presją, bezpośrednio wsparli militarnie Judenicza, angażując się zbrojnie w operację piotrogrodzką na północnym i południowym krańcach jego przeciwbolszewickiego frontu. Zaangażowanie to realizowane było w ramach wspólnego, wciąż konsekwentnie montowanego przez Brytyjczyków frontu antyradzieckiego pod zachodnioalianckimi auspicjami. Z kolei Łotysze, wsparci bezpośrednio militarnie w obronie Rygi przez flotę brytyjską podjęli zbrojną obronę stolicy przed realizującym wbrew Londynowi niemieckie interesy białoruskiemu Bermondowi. Takie relacje pomiędzy stronami konfliktu nie zabezpieczały jednak niepodległości Łotwy i Estonii, nie uznanych dotąd *de iure* przez mocarstwa zachodnie. Zwłaszcza w świetle ich dotychczasowej spolegliwości odnośnie wielkoruskich postulatów rosyjskich liderów obozu białych, najpierw adm. Aleksandra Kołczaka, następnie gen. Antona Denikina.

Pod tym względem sytuacja Łotwy i Estonii była wyraźnie analogiczną do polskiej. Z punktu widzenia wszystkich trzech państw ani zwycięstwo białych, ani czerwonych nie było korzystnym rozwiązaniem. Owszem sukces komunistów rokował na uznanie przez Zachód i trwanie jego pomocy w przyszłości, jednak potęgował zagrożenie płynące ze wschodu o destabilizujący te państwa wewnętrznie wpływ bolszewickiego czynnika ideologiczno-ustrojowego. Zwycięstwo białych stwarzało ryzyko utraty poparcia Zachodu i zaakceptowanie przez mocarstwa koalicji rewindykacyjnych roszczeń białej Rosji w Europie środkowej, równoznacznych z ponownym podporządkowaniem jej ziem polskich, łotewskich i estońskich. Optymalną wydawała się opcja alternatywna, swoista „trzecia droga”, do realizacji której kierownictwo estońskie oraz polskie, każde na własną rękę i na miarę własnych możliwości przystąpiły, co rodziło między ich poczynaniami kolejne podobieństwo. Opcją tą było wykreowanie, rozwinięcie, wsparcie i w istocie posłużenie się jako wygodnym instrumentem politycznych i wojskowych sił białoruskich gotowych nie tylko działać z Estonią czy Polską w porozumieniu, lecz także uznać ich niepodległościowe aspiracje. Podjęcie takiej polityki przez Tallinn oraz Warszawę po raz kolejny ukazało, iż strona łotewska ciągle borykała się z większymi niż sąsiedzi trudnościami, nie mogąc sobie pozwolić na tak dalece posuniętą politykę wschodnią.

Prekursorami ponownie okazali się Estończycy, wspierając respektującego estońskie aspiracje gen. Stanisława Bułak-Bałachowicza w wyodrębnianiu przez niego na obszarze przekazanego pod jego władzę przez dowództwo estońskie 31 maja 1919 roku Pskowa i jego okolic Republiki Pskowskiej. Akcja ta miała owocować parcelacją Rosji i prowadzić jednocześnie do osłonięcia przyszłej Rosji zaprzyjaźnionym państwkiem buforowym sięgającym tradycjami historycznymi do średniowiecza. Analogiczne kroki podjęli Estończycy na północnym odcinku swej wschodniej granicy planując skonstruowanie pomiędzy Narwą a Piotrogradem satelickiego państwa ingermanladzkiego. Niezależnie od realności szans na powo-

dzenie tych działań w dłuższej perspektywie, należy zauważyć ich oryginalność jak i samą zdolność Tallinna do ich podjęcia.¹⁷

Idąc śladem Estończyków podobne kroki, jednak znacznie później, bo dopiero wiosną 1920 roku, a więc rok po Estończykach, podjęło dowództwo polskie. Przystąpiło wówczas do formowania szeregu sojusznich formacji: ukraińskich (skupionych wokół Semena Petlury), rosyjskich (skupionych wokół Borysa Sawinkowa) oraz białoruskich (skupionych wokół przybyłego z Estonii do Polski Stanisława Bułak-Bałachowicza¹⁸), mających wspierać siły polskie w parcelacji Rosji na narodowe republiki, a w odleglejszej perspektywie może i jej demokratyzacji oraz kształtowaniu w niej propolskiej optyki.¹⁹ Ostatni, i chyba najbardziej spektakularny etap tej batalii rozegrał się już po zawarciu polsko-radzieckiego zawieszenia broni, w październiku-listopadzie 1919 roku, gdy siły te równocześnie uderzyły z linii demarkacyjnej w głąb państwa radzieckiego. Ich operacje jednak zakończyły się wojskową klęską.²⁰

Łotysze z kolei, po doświadczeniach batalii jaką zmuszeni byli stoczyć z białoruskimi formacjami Bermond-Awałowa w obronie swej stolicy, odnosili się

¹⁷ Szerzej o tej polityce władze estońskich i działalności Bułachowicza w Pskowie patrz w: W. Horn, *Grażdanskaja wojna na siewierozapadzie Rosii*, Berlin 1923, s. 5-32; *Eesti vabadussõda...*, t. 2, s. 95-114; Oleg Łatyszczonok, *Spod czerwonej gwiazdy pod biały krzyż*, w: *Zeszyty Naukowe Muzeum Wojska*, nr 6, Białystok 1992, s. 43-45; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 305-306; Tomasz Paluszyński, *Stanisław Bułak-Bałachowicz w estońskiej...*, s. 85, 88-99. O planach ingermanlandzkich kierownictwa estońskiego patrz w: J. Soots, *Wojna Estonii o wyzwolenie 1918-1921*, w: *Przegląd Wojskowy*, z. 29, 1929, s. 84-85, *Eesti vabadussõda...*, t. 2, s. 84, 217, Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 296-297.

¹⁸ Szerzej na ten temat w: Eriks Jekabsons, *Ģenerālis Staņislavs Buļaks-Balahovičs un Latvija*, w: *Latvijas Arhīvi* 1995, nr 1, s. 16-21; Tomasz Paluszyński, *Przejście oddziału generała Stanisława Bułak-Bałachowicza z Estonii do Polski (marzec 1920 roku)*, w: *Polska i Europa w XIX-XX wieku. Studia historyczno-politologiczne*, red. J. Kiwerska, B. Koszel, D. Mastelski, Poznań 1992, s. 109-124.

¹⁹ Na ten temat szeroko w: Andrzej Nowak, *Polska i trzy Rosje. Studium polityki wschodniej Józefa Piłsudskiego (do kwietnia 1920 roku)*, Kraków 2001; Zbigniew Karpus, *Wschodni sojusznicy Polski w wojnie 1920 roku. Oddziały wojskowe ukraińskie, rosyjskie, kozackie i białoruskie w Polsce w latach 1919-1920*, Toruń 1999; Oleg Łatyszczonok, *Białoruskie formacje wojskowe 1917-1923*, Białystok 1995; Piotr Okulewicz, *Koncepcja „międzymorza” w myśli i praktyce politycznej obozu Józefa Piłsudskiego w latach 1918-1926*, Poznań 2001; Jan Jacek Bruski, *Petlurowcy. Centrum Państwowe Ukraińskiej Republiki Ludowej na wychodźstwie (1919-1924)*, Kraków 2000; Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918-1939*; Krystyna Gomółka, *Między Polską a Rosją. Białoruś w koncepcjach polskich ugrupowań politycznych 1918-1922*, Warszawa 1994; Sebastian Szajdak, *Polsko-ukraiński sojusz polityczno-wojskowy w 1920 roku*, Warszawa 2005.

²⁰ Szerzej o tych operacjach w: Zbigniew Karpus, *op. cit.*, s. 42-64, 91-108, 127-135; Oleg Łatyszczonok, *Białoruskie formacje wojskowe...*, s. 158-190; Pantalejmon Simanskij, *Kampania białoruska Rosyjskiej Armii Ludowo-Ochotniczej gen. S. Bułak-Bałachowicza w 1920 r.*, Bellona, t. XXVII, 1931, z. 3-4, s. 196-232; Jacek Legieć, *Armia Ukraińskiej Republiki Ludowej w wojnie polsko-bolszewickiej w 1920 r.*, Toruń 2002, s. 158-196; Jan Jacek Bruski, *op. cit.*, s. 223-238; Jan Pisuliński, *op. cit.*, s. 284-293; Sebastian Szajdak, *op. cit.*, s. 209-230; Robert Potocki, *Idea restytucji Ukraińskiej Republiki Ludowej (1920-1939)*, Lublin 1999, s. 101-109.

w roku 1920 do pomysłów formowania jakichkolwiek rosyjskich formacji na swoim terytorium nadzwyczaj wstrzemięźliwie, ograniczając się zasadniczo jedynie do umożliwiania transferu rosyjskich ochotników z obszaru *Pribaltiki* do oddziałów rosyjskich i białoruskich formowanych w Polsce.²¹

* * *

Jak już wspomniano we wstępie, w świetle wspólnoty antyradzieckich, antyrosyjskich oraz antyniemieckich interesów naturalną była dążność interesujących nas państw do zacieśnienia współpracy wojskowej i politycznej. O ile przymierze estońsko-łotewskie ze zrozumiałych, omówionych już antyradzieckich i antyniemieckich przyczyn geopolitycznych oraz militarnych zostało sformalizowane już wiosną roku 1919, budowanie sojuszu Łotwy oraz Estonii z Polską odsunęło się w czasie na jego koniec. Owo opóźnienie znajdowało swe źródło w dwóch zasadniczych okolicznościach. Po pierwsze: odizolowaniu Polski od republik bałtyckich obszarem kontrolowanym przez bolszewików w Łatgalii oraz Niemców w północno-zachodniej Litwie. Po drugie: pojawiającymi się – zwłaszcza w Rydze – obawami przed zdominowaniem przez silniejszego polskiego partnera, a nawet przed zawłaszczeniem przez niego części lub nawet całości łotewskiego terytorium co miało wynikać z historycznej tradycji państwowej pierwszej Rzeczypospolitej na tym obszarze oraz z czynników ekonomicznych i etnograficznych (zwłaszcza w Łatgalii zwanej Inflantami Polskimi).

Tłem dla podjęcia polsko-łotewskich rozmów o sojuszu stało się uderzenie Bermondta na Rygę. Mimo, iż Polacy nie byli w stanie udzielić wówczas bezpośredniej pomocy militarnej, zintensyfikowało ono wzajemne rozmowy odnośnie zawarcia polityczno-wojskowego sojuszu przeciwko niemu. Co więcej wykorzystanie w tym celu wojsk polskich poważnie brały pod uwagę także mocarstwa zachodnie. To z kolei rodziło szanse na brytyjsko-polską współpracę na wschodzie Bałtyku, a nawet na swego rodzaju podział pomiędzy oba państwa stref wpływów w regionie.²²

²¹ Przykładem są tu transfery oddziału Bałachowicza oraz oddziału Pahlana. Szerzej o nich w: Tomasz Paluszyński, *Przejście oddziału...*, s. 109-125; Zbigniew Karpus, *Wschodni sojusznicy Polski...*, s. 119-120.

²² Szerzej na ten temat w: AAN, Ambasada RP w Paryżu, sygn. 28, s. 16-18, *Ścisłe tajny raport Eustachego Sapiehy do MSZ z 23 września 1919*; AAN, Kolekcje Opisów, Stosunki polsko-łotewskie, sygn. 2,teczka 2, dok. 3, bez paginacji, *Depesza rtm. Stanisława Radziwiłła do MSZ z 19 września 1919*, dok. 3a, *Depesza rtm. Stanisława Radziwiłła z Wilna do Józefa Piłsudskiego z 20 września 1919*; AAN, Ambasada RP w Waszyngtonie, sygn. 220, s. 2, *Komunikat Informacyjny NDWP z października 1919*; *Dokumenty i Materiały do dziejów stosunków polsko-radzieckich*, t. 2, dok. 200, s. 345-346, dok. 208, s. 269-271; dok. 223, s. 399-401; *Sprawy polskie na Konferencji Pokojowej w Paryżu w 1919 r. Dokumenty i materiały*, t. 2, Warszawa 1967, s. 196M. Baumgart, *op. cit.*, s. 126; J. Lewandowski, *Federalizm. Litwa i Białoruś w polityce obozu belwederskiego (XII 1918-IV 1920)*, Warszawa 1962, s. 193-194; Weronika Gostyńska,

Choć do takowej współpracy tutaj ostatecznie nie doszło sojusz polsko-łotewski stał się jednak faktem.

Strony zawiązały go już po zażegnaniu przez wspieraną okrętami Royal Navy armię łotewską niebezpieczeństwa ze strony wojsk Bermondta. Jej celem było wspólne wyzwolenie na rzecz Łotwy okupowanej jeszcze przez Armię Czerwoną wschodniej prowincji Łotwy – Łatgalii.²³ Odpowiednia umowa o sojuszu podpisana została 30 grudnia w Rydze.²⁴ A jej rezultatem było wspólne uderzenie 3 stycznia 1920 roku na Dyneburg oraz wyzwolenie do końca miesiąca całej prowincji.²⁵ Bardzo poprawnie rozwijały się także relacje polsko-estońskie, głównie w duchu wojennej współpracy przeciw radzieckiej Rosji. Efektem tych kontaktów było uznanie Estonii przez Polskę *de facto* 6 października 1919 roku, a więc wcześniej niż Łotwy, którą Polska uznała 22 października.²⁶ Ze strony Tallinna Warszawa doznała jednak zawodu. Spowodowało go przedwczesne zdaniem strony polskiej, liczącej na dłuższe militarne zaangażowanie Estonii przeciw Rosji, podpisanie pokoju estońsko-radzieckiego.

Te przyjazne relacje znalazły kontynuację w roku 1920, także już w trakcie toczonych rozmów pokojowych i po sfinalizowaniu ich tak przez Estonię jak i Łotwę traktatami pokojowymi zawartymi z Rosją radziecką: estońsko-radzieckiego w Tartu 2 lutego 1920 i łotewsko-radzieckiego w Rydze 11 sierpnia 1920 roku.²⁷

Stosunki polsko-radzieckie a państwa bałtyckie (wrzesień-grudzień 1919), w: *Z dziejów stosunków polsko-radzieckich. Studia i materiały*, t. XIV, 1976, s. 28-29; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 313-315.

²³ Szerzej o zbliżeniu polsko-łotewskim w: Andrzej Skrzypek, *Stosunki polsko-łotewskie 1918-1939*, Gdańsk 1997, s. 14-25; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 315-329; Tomasz Paluszyński, *Stosunki Polski z Łotwą (1919-1921)*, w: *Odrodzona Polska wśród sąsiadów 1918-1921*, Warszawa 1999, s. 173-208.

Szczegółowo relacje łotewsko-polskie tego okresu w licznych artykułach prezentuje Eriks Jekabsons. Wśród wydanych w języku polskim wymienimy kilka jak: Eriks Jekabsons, *Powstanie niepodległej Łotwy, jej położenie w regionie oraz stosunki z Polską w latach 1918-1920*, w: *Rok 1918. Odrodzona Polska w nowej Europie*, Warszawa 1999, s. 166-180; Eriks Jekabsons, *Stosunek Łotwy do Polski w okresie Bitwy Warszawskiej w 1920 roku*, w: *Rok 1920. Z perspektywy osiemdziesięciolecia*, red. A. Ajnenkiel, Warszawa 2001, s. 168-184; Eriks Jekabsons, *Granica łotewsko-polska 1919-1939*, Zeszyt Naukowy Muzeum Wojska, nr 15, Białystok 2002, s. 85-91; Eriks Jekabsons, *Edward Rydz-mig³y we wspó³pracy z Armia Łotewską*, w: *Marszałek Edward Rüdź-mig³y w 60. rocznicę śmierci*, Białystok 2003, s. 26-36.

²⁴ Tekst umowy w: *Dokumenty i materiały...*, t. 2, dok. 285, s. 521-522. Przytacza ją w całości także w: Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 323-324.

²⁵ Szerzej o tej jedynej w roku 1920 zimowej kampanii wojsk polskich i łotewskich w: Tomasz Paluszyński, *Akcja polsko-łotewska w Łatgalii w styczniu 1920 roku*, w: *Wojskowy Przegląd Historyczny*, r. XL, z. 3-4, 1995, s. 22-36; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 329-339.

²⁶ Szerzej o relacjach polsko-estońskich w 1919 roku w: Piotr Łossowski, *Stosunki polsko-estońskie, 1918-1939*, Gdańsk 1992, s. 9-23; Raimo Pullat, *Od Wersalu do Westerplatte. Stosunki estońsko-polskie w okresie międzywojennym*, Kraków 2003, s. 69-91; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 369-374.

²⁷ Szerzej o rozmowach pokojowych między tymi trzema państwami i postanowieniach pokojów w: Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 361-368; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 394-414.

Zasadniczym celem, którego głównym rzecznikiem stała się strona polska, było podpisanie ścisłego obronnego sojuszu polityczno-wojskowego skierowanego przeciw radzieckiej Rosji oraz Niemcom, a tym samym stworzenie u progu międzywojnia Związku Bałtyckiego – Bałtyckiej Ententy obejmującej długi pas środkowoeuropejskich państw nadbałtyckich od Finlandii przez Estonię, Łotwę, Litwę po Polskę. Zabiegi te finalizowała konferencja zainteresowanych stron prowadzona w podryskim Bulduri w sierpniu 1920 roku, która zaowocowała określeniem ram i zasad współpracy.²⁸ Niestety do ratyfikacji aktu końcowego konferencji nie doszło, czego głównym powodem stały się: zaostrenie konfliktu polsko-litewskiego spowodowane akcją gen. Lucjana Żeligowskiego na Wilno oraz przybierające zbrojny charakter zatargi graniczne pomiędzy Łotwą i Litwą, Polską i Łotwą oraz Estonią i Łotwą. Wypracowane już postanowienia i projekty odpowiednich umów zostały zarzucone.²⁹

* * *

Na koniec warto zatrzymać się nad dochodzeniem interesujących nas państw do pokoju ze wschodnim sąsiadem. Najprędzej, podpisująca pierwszy w ogóle spośród państw z grona Aliantów pokój z bolszewikami, przyjęła go Estonia. Otworzyła tym drogę do uznania państwa bolszewickiego i ustalenia z nim granic dla pozostałych państw. Uczyniła to w obliczu trwającego w końcu 1919 roku na froncie narewskim najsilniejszego w całej wojnie estońsko-radzieckiej naporu Armii Czerwonej i groźby ponownej redukcji, a może i upadku państwa estońskiego. Podobne niebezpieczeństwo spowodowane groźbą upadku Polski i spodziewanej w takim przypadku „sezonowości” za sprawą Moskwy republik bałtyckich skłoniło do szybszej finalizacji rozmów pokojowych także Łotyszy. Zawarli oni pokój, gdy Sowieci zbliżali się do Wisły. Z zagrożenia granic i niepodległości, w razie polskiej porażki zdawano sobie sprawę dobrze zarówno w Rydze jak i w Tallinnie.

²⁸ Przyjęty 31 sierpnia 1920 roku akt końcowy konferencji powoływał wzorowaną na Radzie Ambasadorów wielkich mocarstw Stałą Radę Delegatów Pełnomocnych Państw Bałtyckich, obligował strony do wzajemnego uznania siebie *de iure*, regulowania wzajemnych sporów w sposób pokojowy, nietolerowania na swych ziemiach działań wymierzonych przeciwko któremuś z sygnatariuszy, nie zawierania aktów skierowanych przeciw nim, niezwłoczne przyjęcie wspólnej konwencji wojskowej o charakterze obronnym, wzajemną ochronę praw mniejszości, szczegółowe opracowanie konwencji ekonomicznych, handlowych, kulturalnych i innych. Szerzej na ten temat w: Witold Kamieniecki, *Polityka Bałtycka*, w: *Przegląd Współczesny*, nr 5, Warszawa 1922, s. 270; Marian Serejski, *op. cit.*, s. 31, Janusz Cisek, *Sąsiedzi wobec wojny 1920 roku. Wybór dokumentów*, Londyn 1920, s. 245-247.

²⁹ Szerzej na ten temat patrz w: Eriks Jekabsons, *Problem Wilna a Łotwa: jesień 1920 roku*, w: *Łotwa- Polska. Materiały konferencji międzynarodowej*, red. J. Sozański, Ryga 1995, s. 68-97; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Łotwy...*, s. 378-403; Tomasz Paluszyński, *Walka o niepodległość Estonii...*, s. 414-421.

Wojna polsko-radziecka przeciągnęła się znacznie za daty podpisania pokoju estońsko-radzieckiego i łotewsko-radzieckiego rozejmu (30 stycznia 1920 r.). W kwietniu podjęte zostało polskie uderzenie na Ukrainę, a latem radziecka ofensywa ze wschodniej Białorusi. Tak więc polsko-radzieckie zawieszenie broni zawarto dopiero w październiku roku 1920, a pokój podpisano w marcu roku 1921. W efekcie polskiej polityki będącej w istocie próbą atomizacji Rosji i odseparowania jej od Polski pasem zaprzyjaźnionych sąsiednich, narodowych państw: ukraińskiego i białoruskiego wojna polsko-radziecka trwała więc znacznie dłużej niż estońsko- czy łotewsko-radziecka. Na skutek przebiegu tych konfliktów w porównaniu z przypadkiem estońskim oraz łotewskim przesunięty w czasie został też krytyczny dla istnienia państwowości polskiej moment. Dla Estonii i Łotwy był to przełom roku 1918 i 1919, następnie dla Łotwy październik, a Estonii grudzień 1919, dla Polski sierpień roku 1920.

Pojawiły się pewne różnice co do postrzeganej z perspektywy przyświecających stronom wojennych celów skuteczności prowadzonych działań militarnych. W istocie różnice wynikające z prezentowanych i realizowanych przez strony koncepcji niepodległego państwa. Dla Tallinna, a zwłaszcza dla Rygi celem podstawowym było utrzymanie proklamowanej niepodległości w zasadniczo etnograficznych granicach. Chociaż, jak już wspomniano, w przypadku estońskim pojawiał się wątek odseparowania Rosji, zaangażowanie na rzecz jego realizacji nie przybrało tego rozmiaru jak miało to miejsce w przypadku polskim. Dla kierownika polityki polskiej Józefa Piłsudskiego prócz sprawy narodowej, celem była także odbudowa wieloetnicznej opartej jak przed rozbiorami na ideach: federacyjnej i obywatelskiej wspólnoty – Rzeczypospolitej, a przynajmniej rozbicie Rosji na szereg słowiańskich (i nie tylko) państw. W tym zakresie kierownictwo polskie wykazywało znacznie większe ambicje. Niestety przeciwnie niż Łotysze i Estończycy w realizacji pełni swych celów poniosło porażkę. Kształt i charakter międzywojennej Rzeczypospolitej był raczej odzwierciedleniem narodowej myśli endeckiej, nie rokując stabilności i spójności społecznej w przypadku zagrożenia zewnętrznego, czego potwierdzeniem stał się na wschodzie ostatni kwartał roku 1939 i lata następne.

Warto w tym miejscu zwrócić na marginesie uwagę na różnicę pomiędzy pozycją Piłsudskiego jako Naczelnika Państwa i Naczelnego Wodza, a pozycją jaką zajmowali naczelni dowódcy na Łotwie (Janis Balodis) i w Estonii (Johan Laidoner). W dwóch ostatnich państwach miało miejsce większe zrównoważenie relacji, pozycji, znaczenia i siły pomiędzy władzami wojskowymi a cywilnymi, nie tylko ustawodawczymi, lecz także urzędującymi gabinetami z wyraźną podległością tych pierwszych drugim. O ile w przypadku polskim struktury wojskowe, ściślej Naczelnik był nie tylko wykonawcą lecz także do społu z gabinetem kreatorem celów, o tyle w przypadku estońskim oraz łotewskim cele wytyczały zasadniczo struktury władzy cywilnej, dowództwa wojskowe i armie były natomiast, wyraźniej niż miało to miejsce w przypadku polskim, jednym z instrumentów ich realizacji. W Tallinnie, Rydze i Kownie górę wzięła realizo-

wana w okresie międzywojennym koncepcja małego Związku Bałtyckiego, nie obejmującego Polski oraz Finlandii.

* * *

Reasumując, mimo istniejących na przełomie wojny i międzywojnia różnic pomiędzy sytuacją Estonii, Łotwy i Polski, generalnie położenie w jakim się znajdowały było zbliżone, cele adekwatne, a przesłanki dla przyjaznych stosunków silne. Tak w Tallinnie, Rydze jak i Warszawie zdawano sobie z tego sprawę co przesądziło o współpracy tak w okresie walki trzech narodów o niepodległość jak i o bliskich relacjach w międzywojniu.³⁰ Pewne napięcia we wzajemnych stosunkach występujące w roku 1920, czy to na tle przedwczesnego zdaniem Polski zawarcia przez Estonię pokoju z Rosją, czy trudności z przeforsowaniem przez Warszawę wiosną ściślejszego polityczno-wojskowego sojuszu z Łotwą i ewakuacji przez polskie oddziały Łatgalii, czy wreszcie wzajemnych pretensji granicznych, nie przekreślały zasadniczej współpracy i przyjaźni.

Abstract

The paper compares the war for independence waged by Poland, Latvia and Estonia, from the declaration of independence to international recognition. Particular attention is paid to the military struggles analyzed by means of comparisons and contrasts. The analysis includes a discussion of the importance of regional interests in shaping the conflicts, as well as a description of the direct involvement of foreign powers: Russia (both White and Red), Germany, Great Britain and France. The Russian Civil War (and the involvement of other countries in it) is discussed as a contextual factor, with special emphasis on the Soviet and German aggression against the three states in question. Finally, the mutual relations of the three states are discussed.

³⁰ Szerzej o nich w: Piotr Łossowski, *Stosunki polsko-estońskie...*; Raimo Pullat, *op. cit.*; Andrzej Skrzypek, *op. cit.*

Leszek Wilczyński
(Poznań)

„Caritas” archidiecezji poznańskiej w latach 1907-1950

1. Pojęcie caritas

Encyklopedia katolicka (w tomie II) definiuje Caritas, jako organizację dobroczynną powstałą na przełomie XIX/XX wieku, w celu ujednolicenia i skoordynowania akcji charytatywnej, prowadzonej przez kościelne instytucje dobroczynne¹.

Określenie caritas pochodzi się od łacińskiego *carus*: kochany lub drogi. Według prof. Heinricha Pompeya określenie to było „tłumaczeniem nowotestamentowego pojęcia *agape* (miłości), która w czasach Ojców Apostolskich oznaczała w praktyce wspólnotę stołu chrześcijańskiej gminy z ubogimi (uczta miłości)”². Z czasem stało się symbolem zorganizowanej pracy dobroczynnej Kościoła katolickiego. Należy zaznaczyć, że również Kościół ewangelicki posiada zorganizowaną akcję dobroczynną pod nazwą Diakonisches Werk (siedziba w Stuttgarcie), która jest kontynuacją rozpoczętych w 1848 roku, tzw. misji wewnętrznych (Innere Mission), których celem było wspomaganie i łączenie posług socjalnych i religijnych.

2. Początki „Caritas” na świecie

Tendencje zjednoczeniowe ruchu dobroczynnego najwcześniej pojawiły się w Kościele francuskim, gdzie za sprawą L. Levebvre powstało w Paryżu 1870 roku Office Central des Institutions Charitables. Biuro to miało swoje oddziały lokalne w wielu miastach francuskich³.

Ważnym etapem w procesie tworzenia zorganizowanej opieki dobroczynnej w Europie było zredagowanie w 1890 roku „memoriału, dotyczącego stanowiska Kościoła katolickiego wobec socjalno-politycznej działalności dobroczynnej i konieczności ścisłej koordynacji prac organizacji dobroczynnych między sobą

¹ Józef Majka, *Caritas*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. II, kol. 1333-1336.

² Heinrich Pompey, *Caritas*, „Saeculum Christianum” 1996, nr 1, s. 207-209.

³ Józef Majka, *Caritas*, kol. 1333.

i władzą duchowną”. Autorami memoriału byli prof. Franz Hitze oraz Max i Franz Brandts⁴. Dokument został przekazany arcybiskupowi Kolonii, który przedłożył go konferencji biskupów niemieckich do aprobaty.

Pierwsze stowarzyszenia Caritas (Caritasverbände) powstały w Niemczech: w Essen (1897) oraz w Strassburgu i Monachium (1899)⁵. W inicjatywy prof. Franza Hitze i Ludwika Windhorst w 1890 roku powstał ludowy związek katolickich Niemiec (Volksverein für das katholische Deutschland) w Mönchengladbach, którego celem było rozwiązywanie spraw socjalno-politycznych wśród robotników, nawet na szczeblu państwowym⁶.

W celu usprawnienia i koordynacji chrześcijańskiej pracy socjalnej Lorenz Werthmann 9 września 1897 roku założył we Fryburgu związek Caritas dla katolickich Niemiec (Caritasverband für das katholische Deutschland)⁷, który pełnił funkcję centrali koordynującej działalność dobroczynną w diecezjach katolickich. Największy rozwój tej organizacji (Caritasverband) nastąpił w latach I wojny światowej i bezpośrednio po jej zakończeniu (1916-1933), kiedy to powstawały liczne zakłady i instytucje dobroczynne oraz wydawnictwa fachowe i popularyzatorskie⁸. Wraz z rozwojem zorganizowanego ruchu dobroczynnego niemiecki Episkopat uznał Caritasverband (1916) za organizację jednoczącą wszystkie diecezjalne stowarzyszenia Caritas i w roku 1921 nadał mu nazwę Deutscher Caritasverband (DCV).

Doniosłym i ważnym wydarzeniem było zapoczątkowanie badań naukowych w dziedzinie Caritas w specjalnie utworzonym Instytucie Nauk Caritas na Wydziale Teologii Uniwersytetu we Fryburgu (1925). Freiburg stał się więc ważnym ośrodkiem badań naukowych oraz kształcenia intelektualnego kadr zaangażowanych w służbę cierpiącego i poszukującego człowieka⁹.

W sąsiedniej Austrii wysiłki na rzecz ujednolicenia ruchu dobroczynnego podjęto nieco później, bo dopiero w 1900 roku, kiedy utworzono Zentrastelle für Freiwillige Wohltätigkeit. Na kongresie miłosierdzia w Wiedniu powołano Katholisches Wohltätigkeitskomitee für Österreich (Katolicki Komitet Pomocy). Organizacja miała koordynować organizację kolejnych kongresów dobroczynnych, wydawanie czasopism o treści dobroczynnej i patronowanie powoływania analogicznych komitetów krajowych¹⁰.

Ponieważ akcja dobroczynna nabrała w Austrii dużego tempa w 1903 roku powstało Reichsverband der katholischen Wohltätigkeitsorganisationen in Österreich¹¹.

⁴ Heinrich Pompey, *Caritas*, s. 212.

⁵ Tamże, s. 212.

⁶ Tamże, s. 213.

⁷ Tamże, s. 213.

⁸ Józef Majka, *Caritas*, kol. 1333.

⁹ Heinrich Pompey, *Caritas*, s. 217.

¹⁰ Józef Majka, *Caritas*, kol. 1333; Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła katolickiego w Wielkopolsce i na Pomorzu w latach 1919-1939*, Toruń 2001, s. 93.

¹¹ Józef Majka, *Caritas*, kol. 1334.

W 1901 roku założono katolickie towarzystwo dobroczynne w Szwajcarii, a w 1910 roku w Stanach Zjednoczonych nastąpiło erygowanie narodowej katolickiej organizacji dobroczynnej (National Conference of Catholic Charities).

W 1924 roku, podczas Kongresu Eucharystycznego w Amsterdamie, dla nawiązania współpracy między centralami Caritas poszczególnych krajów, powołano międzynarodową centralę katolickich organizacji dobroczynnych Caritas Catholica¹² (inicjatorem tego przedsięwzięcia był ks. C. Müller-Simonis). W 1926 roku, na konferencji porozumiewawczej w Lucernie, wybrano zarząd centrali. Bazylea stała się siedzibą stałego komitetu (Comité Permanent Caritas Catholica)¹³.

Polska miała w tym komitecie aż sześć miejsc i zaliczała się do krajów równie silnych pod względem liczby mandatów jak Francja czy Niemcy. Prawo mianowania delegatów do komitetu miał prymas Polski. Znaczenie polskiego „Caritas” w okresie międzywojennym podkreśla fakt, że ks. Stefan Janiak z Poznania był wiceprzewodniczącym komitetu¹⁴.

3. Początki „Caritas” w Polsce

Podobnie jak na całym świecie, tak i w Polsce, dobroczynny ruch kościelny nie był na początku dobrze zorganizowany. W XIX wieku miał on charakter bardzo lokalny i dotyczył inicjatyw parafialnych. Brak koordynacji wynikał przede wszystkim „z rozbicia Kościoła” na terenie zaborów, co w zasadniczy sposób ograniczało rozwój idei dobroczynnych w poszczególnych prowincjach kościelnych.

Historia polskiego ruchu dobroczynnego rozpoczyna się w 1895 roku we Lwowie, gdzie powstał Związek Katolickich Towarzystw i Zakładów Dobroczynnych. W sąsiedniej Archidiecezji Krakowskiej, w 1915 roku, powołany został z inicjatywy księcia-kardynała Adama Stefana Sapiehy Książęco-Biskupi Komitet Pomocy dla Dotkniętych Klęską Wojny¹⁵. Komitet ten podczas I wojny światowej (1914-1918) współpracował z Caritasem wielkopolskim oraz organizacjami polskimi, utworzonymi w Szwajcarii przez Henryka Sienkiewicza i Ignacego Paderewskiego¹⁶.

W Wielkopolsce, pod zaborem pruskim, centralizacją organizacji dobroczynnych zajęli się znani księża-społecznicy: Piotr Wawrzyniak i Stanisław Adamski, którzy w 1907 roku utworzyli Związek Polsko-Katolickich Towarzystw Dobroczynnych Caritas. W Wielkopolsce ruch dobroczynny miał głębokie korzenie, opierał się bowiem na licznych bractwach parafialnych i stowarzyszeniach dobroczynnych, w których działali wpływowi ziemianie i przemysłowcy wielkopolscy.

¹² Tamże, kol. 1334.

¹³ Józef Majka, *Caritas*, kol. 1334; Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 93.

¹⁴ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 93.

¹⁵ www.caritaspozn.pl, zakładka „Historia”.

¹⁶ Józef Majka, *Caritas*, kol. 1334.

Od 1910 roku Związek wydawał własny organ o charakterze informacyjno-instruktarzowym pt. „Wydawnictwo Związku Polsko-Katolickiego Towarzystw Dobroczynnych”¹⁷.

4. Związek Towarzystw Dobroczynności. Związek „Caritas”

Kontynuacją działalności Związku „Caritas” był utworzony w lutym 1917 roku Związek Polskich Katolickich Towarzystw Dobroczynności¹⁸, zwany później Związkiem Towarzystw Dobroczynności (ZTD).

Do zadań ZTD należało koordynowanie prac dobroczynnych, szczególnie w sytuacji rosnących potrzeb socjalnych oraz słabej kondycji finansowej stowarzyszeń tworzących ruch charytatywny. Głównym protektorem organizacji został arcybiskup Edmund Dalbor.

Związek rozwinął się na obszarze Polski zachodniej i czerpał wzorce z sąsiednich Niemiec. W 1922 roku Związek Towarzystw Dobroczynności przemianowano na Związek Caritas¹⁹.

Działania Związku Caritas wyznaczał statut z 29 marca 1927 roku, zatwierdzony przez prymasa Augusta Hlonda. W myśl nowych przepisów „Caritas” miał jednoczyć zrzeszenia i osoby zajmujące się dobroczynnością katolicką, udoskonalać działalność organizacyjną na podstawie doświadczeń pokrewnych ruchów i *zdobyć naukowych* oraz pełnić rolę reprezentanta katolickiego ruchu charytatywnego wobec instytucji państwowych, samorządowych i społecznych²⁰.

Związkowi wyznaczono szeroki zakres aktywności. Miał być inicjatorem działań organizacji lokalnych, patronować powstawaniu placówek w miastach, wsiach, powiatach, lub – w przypadku braku właściwych warunków – zastępować najmniejsze ogniwa ruchu charytatywnego. Związek miał zrzeszać zarówno osoby prawne, jak i fizyczne.

Protektorem „Caritas”-u był arcybiskup gnieźnieński i poznański, który miał prawo wetowania decyzji zarządu i rady związkowej, zatwierdzał wybór zarządu, mógł także dokonywać zmiany w statucie oraz wyznaczał swego delegata. W latach 1927-1939 funkcję delegata arcybiskupiego sprawowali: ks. Włodzimierz Laskowski (do 31 XII 1923), ks. Tadeusz Gałdyński oraz ks. Walenty Dymek (od 1 X 1924).

Jeśli chodzi o zarząd to miał on reprezentować Związek wobec tzw. czynników zewnętrznych, a jego kadencja nie była czasowo ściśle określona (*aż do odwołania*).

¹⁷ Tamże.

¹⁸ www.caritaspozn.pl, zakładka „Historia”.

¹⁹ Józef Majka, *Caritas*, kol. 1334.

²⁰ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 97.

Natomiast Rada Związkowa składała się z prezesa oraz co najmniej 10. członków, wybieranych na okres 3 lat przez walne zebranie. Zadaniem Rady było nadzorowanie prac zarządu²¹.

Związek Caritas wraz z radami wyższymi stowarzyszeń wincentyńskich rozpoczął wydawanie miesięcznika „Przewodnik Miłosierdzia” (w latach 1922-1929), który w roku 1930 zmienił tytuł na „Ruch Charytatywny” (do 1939) i był ogólnopolskim organem ruchu dobroczynnego.

Kształtowanie ruchu dobroczynnego w Polsce w latach międzywojennych było przejawem dynamicznego procesu formowania struktur organizacji katolickich, zwłaszcza Akcji Katolickiej, która – jak wiadomo – zakładała szeroką współpracę z „Caritas”-em.

Dzięki staraniom prymasa Augusta Hlonda i związku zaczęły powstawać w Polsce diecezjalne „Caritas”-y, podobne do struktur Akcji Katolickiej. W latach 1929-1932 powstało ich 12²²:

Data powstania	Ośrodek
1929	Katowice
1930	Warszawa
	Pelplin
1931	Lublin
	Częstochowa
	Kielce
1932	Łódź
	Kraków
	Wilno
	Łomża
	Włocławek
	Siedlce

W latach 20. XX wieku Związek „Caritas” wykazywał dużą aktywność, łącząc w sobie wiele lokalnych, mniejszych organizacji dobroczynnych.

Najlepiej świadczą o tym dane statystyczne, które podają, że w 1917 roku Związek Towarzystw Dobroczynności zrzeszał 300 członków a w 1920 roku 500, natomiast w latach 1925/1926 – 311²³. W ramach związku działały między innymi Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo oraz męskie Konferencje św. Wincentego à Paulo, Katolickie Towarzystwo Opieki Dworcowej w Poznaniu (aktywnie współpracujące z Opieką Polską nad Rodakami na Obczyźnie), Katolicki

²¹ Tamże, s. 97-98.

²² Józef Majka, *Caritas*, kol. 1334-1335; Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 100.

²³ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 99.

Związek Polek, Towarzystwo Pomocy dla Inteligencji, Powiatowa Kasa Komunalna w Bydgoszczy oraz parafie i osoby fizyczne (duchowni i świeccy)²⁴.

5. Zakres działalności Związku „Caritas”

ZTD powstał krótko po zakończeniu I wojny światowej, co wyznaczało rodzaj działań dobroczynnych, wśród których oczywiście najważniejsza była pomoc dla powracających z frontu, pomoc ofiarom wojny, opieka nad dziećmi (często sierotami) oraz nadzorowanie migracji powojennej. Na pewno kluczowym zadaniem przedwojennego „Caritas”-u była troska o dzieci i młodzież.

a) Pomoc dzieciom i młodzieży

ZTD, później „Związek Caritas”, udzielał bezpośredniej pomocy dzieciom i młodzieży lub czynił to przez swoje agendy bądź towarzystwa współpracujące.

Do tych ostatnich zaliczyć należy działające w Poznaniu przy ul. Św. Wojciecha Schronisko dla Niemowląt pw. Dzieciątka Jezus. Wobec problemów finansowych placówki w połowie lat 20. XX wieku nadzór i prowadzenie przejął w 1924 roku Polski Czerwony Krzyż.

Po I. wojnie światowej ZTD opiekował się dziećmi niemieckimi oraz dziećmi z Litwy i Kresów Wschodnich. Według sprawozdania „Caritas” za 1925 rok Związek sprawował opiekę nad 2.479 dziećmi. W tym celu zakupiono lub wdzierżawiono ochronki i domy sierot w wielkopolskich Broniszewicach Nowych, Mielżynie, Nowej Grabi, Bojanowie i Cerekwicy oraz współpracowano z zewnętrznymi placówkami opiekuńczymi w Goździechowie, Otorowie i Choryni. Dzieci umieszczano także w prywatnych domach opiekunów. W ramach reorganizacji, w połowie lat 20. XX wieku, niektóre placówki przekazano w zarząd zakonowi żeńskiemu (dominikanki przejęły zakłady w Mielżynie i Broniszewicach, natomiast elżbietanki w Nowej Grabi)²⁵.

Samodzielną organizacją opiekuńczą było powstałe w 1905 roku Towarzystwo Opieki nad Dziećmi Katolickimi w Poznaniu. Było ono wspierane finansowo przez władze miasta Poznania i posiadało Dom Sierot w Szamotułach. Jak ważna i cenna okazało się funkcjonowanie tej organizacji może świadczyć fakt, że na przestrzeni lat 1919-1929 Towarzystwo miało 9.152 podopiecznych. Liczba podopiecznych systematycznie rosła, osiągając w 1929 roku 1.209 dzieci. W listopadzie 1929 roku

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 100-101.

Towarzystwo uległo samorozwiązaniu, a jego majątek i agendy przejął Związek „Caritas” w Poznaniu²⁶.

Pomoc dla najmłodszych była przedmiotem ciągłych starań dobroczynnych w placówkach terenowych i na szczeblu diecezjalnym. Dynamiczny rozwój sieci diecezjalnej doprowadził do powstania Instytutu Caritas w Poznaniu (1929) w ramach którego działały specjalne wydziały: Wydział ds. Dzieci Nieślubnych i Sierot, Wydział Opiekuńczy ds. Dzieci Kresowych i Repatriowanych, Wydział Opiekuńczy ds. Dzieci i Młodzieży Moralnie Zagrożonej, Wychowawczo Zaniebanej i Przestępczej. Według sprawozdania „Caritas” przy Centrali w Poznaniu w 1938 roku opieką objęto 2.777 dzieci i młodzieży²⁷.

Pierwszy z wymienionych wydziałów (Wydział ds. Dzieci Nieślubnych i Sierot) prowadził opiekę prawną i moralną nad rodzicami oraz prawnymi opiekunami dzieci nieślubnych, pochodzących z rodzin rozbitych i sierot. Udzielał porad pedagogicznych i wsparcia finansowego oraz organizował kolonie letnie. Wydział pośredniczył również przy przekazywaniu alimentów, fundował kolonie i wspierał kształcenie młodzieży. Na ten rodzaj działalności w 1938 roku przeznaczono pomoc w wysokości 62.629 zł, z której skorzystało 1.270 osób²⁸.

Wydział Opiekuńczy ds. Dzieci Kresowych i Repatriowanych finansowo wspierany był przez instytucje państwowe, a zajmował się m.in. poszukiwaniem rodzin oraz kształceniem dorastających sierot.

Przejawem bliskiej współpracy z państwem była też działalność Wydziału Opiekuńczego ds. Dzieci i Młodzieży Moralnie Zagrożonej, Wychowawczo Zaniebanej i Przestępczej, który aktywnie współpracował z instytucjami sądowymi. Należy wspomnieć, że pracownicy i wolontariusze „Caritas”-u często występowali w roli kuratorów, oceniających stopień zagrożenia społecznego badanej młodzieży i szans na przywrócenie społeczeństwu zagrożonej młodzieży²⁹.

b) Ochrona kobiet

Poza opieką nad młodzieżą „Caritas” troszczył się również o kobiety i samotne matki. Tę działalność dobroczynną prowadzono wspólnie ze Stowarzyszeniem Opieki nad Zaniebanymi Kobietami „Przystań” w Poznaniu. Stowarzyszenie posiadało własny dom opieki dofinansowywany przez „Caritas”. W zarządzie organizacji, w latach 1937-1938, zasiadały znane działaczki społeczne: Zofia Zakrzewska (przewodnicząca), dr Maria Warchocka (wiceprzewodnicząca), Maria

²⁶ Tamże, s. 101-102.

²⁷ Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (AAP), zespół Archidiecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej 98 (dalej: AIAK), s. 61, *Statystyka Archidiecezjalnego Instytutu Caritas za 1938 rok*.

²⁸ Tamże, s. 6.

²⁹ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 102-104.

Chrzanowska (sekretarz), Zofia Feldman (zastępca sekretarza), Maria Maćkowiak (skarbnik) oraz wybitni kapłani: ks. Jan Krajewski, ks. Józef Jasiński i ks. Stanisław Warczewski³⁰. Osobną współpracę prowadzono także z Katolickim Towarzystwem Ochrony Kobiet w Poznaniu³¹.

„Caritas” i „Przystań” wspólnie poszukiwały możliwości współpracy z podobnymi organizacjami na prowincji. Pod koniec lat 30. XX wieku nawiązano taką współpracę z Kołem Związku Pracy Obywatelskiej Kobiet w Sęszewie³².

c) Organizacja wypoczynku letniego

Jednym z przejawów opieki nad dziećmi i młodzieżą, prowadzonej przez „Caritas”, były kolonie letnie organizowane wspólnie z męskimi i żeńskimi Konferencjami św. Wincentego à Paulo. W tym względzie niezwykle cenna i ważna była pomoc Wydziałów Parafialnych „Caritas” oraz wsparcie duchowieństwa.

Akcję kolonijną prowadzono wspólnie z powstałym w 1873 roku Stowarzyszeniem „Stella”, przemianowanym w XX. wieku na „Gwiazda”. W ramach tej organizacji w 1896 roku powstał Wydział Kolonii Wakacyjnych, który w 1901 roku przyjął nazwę „Stella”. I tak, na przykład w 1938 roku z letniego wypoczynku skorzystało 1.525 dzieci i 194 matki³³.

d) Opieka nad zubożałą inteligencją

Na początku lat 20. XX wieku, z inicjatywy Związku Towarzystw Dobroczynności, utworzono Towarzystwo Samopomocy Inteligencji „Przyjaźń”. Funkcjonowało ono do końca okresu międzywojennego, niosąc pomoc emerytowanym pracownikom umysłowym, zubożałej inteligencji, a także przemysłowcom, ziemianom i kupcom. Towarzystwo uczestniczyło w procesie pośrednictwa pracy, wydawało odzież, obuwie, bony żywnościowe, udzielało bezpośredniego wsparcia finansowego, organizowało uroczystości bożonarodzeniowe i wielkanocne. Przy współpracy różnych instytucji i agend objęło opieką dzieci zubożalego ziemiaństwa i mieszczaństwa. W latach 30. XX wieku pod opieką Towarzystwa „Przyjaźń” znajdowało się średnio 330-430 osób rocznie³⁴.

³⁰ AAP, AIAK 93, s. 46-51, *Sprawozdanie Stowarzyszenia Opieki nad Zaniedbanymi Kobietami w Poznaniu „Przystań”* za okres 01.04.1937-31.03.1938.

³¹ AAP, KA 15109, s. 240-242, *Sprawozdanie z działalności Katolickiego Towarzystwa Ochrony Kobiet w Poznaniu za 1933 rok*.

³² AAP, AIAK 93, s. 56-58.

³³ Tamże, s. 61; Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 105.

³⁴ Tamże, s. 106.

Pomoc dobroczynną dla inteligencji prowadziła Fundacja im. Bolesława i Anieli Twardowskich, zatwierdzona 5 lutego 1933 roku przez prymasa Augusta Hlonda. Małżeństwo państwa Twardowskich przekazało swój majątek na działalność dobroczynną Związku Towarzystw Dobroczynności. Fundacja do końca lat 30. XX wieku przekazała na pomoc dobroczynną kwotę 300.000 zł. W 1933 roku z inicjatywy Fundacji powstał w Poznaniu, przy ulicy Św. Marcin, Dom dla Zubożałej Inteligencji im. Twardowskich. Fundacja zapewniała utrzymanie 97 podopiecznych (1938)³⁵.

e) Pośrednictwo pracy dla bezrobotnych i włóczęgów

„Caritas” pomagał bezrobotnym i włóczęgom. Zwalczanie tego zjawiska, uważanego za patologię społeczną, uczyniono jednym z ważniejszych zadań „Caritas”, szczególnie w okresie wewnętrznego podziału organizacji na okręgi i wydziały parafialne. Zapisy w statutach przewidywały działania na rzecz zmniejszenia włóczęgostwa i żebractwa. W praktyce polegało to na tym, że włóczęgom wydawano bony żywnościowe, aby ich „przywiązać” do danego ośrodka „Caritas”, a później starano się dla nich o pracę.

Poszukiwano też pracy dla zubożałej inteligencji oraz trwale bezrobotnych. W drugim w przypadku znalezienie pracy dla słabo wykwalifikowanych pracowników było o tyle łatwiejsze, że poznański okręg „Caritas” posiadał własną drwalnię, w której mogli być zatrudnieni bezrobotni. Zyski z tego zakładu przeznaczone były na dalszą działalność dobroczynną. Niestety, wielu ubogich, którym proponowano pracę po prostu jej odmawiało, o czym świadczą dane z lat 1928-1935³⁶:

- zaoferowano pracę: 4.624 osobom,
- ofertę przyjęło: 2.970 osób,
- odmówiło pracy: 1.654 osób.

Działalność „Caritas” na polu zwalczania bezrobocia należy rozpatrywać w kontekście wszystkich działań prowadzonych przez Kościół katolicki w międzywojennej Polsce. Szczególną aktywność w tym zakresie odnotowano w 1929 roku i latach późniejszych, co niewątpliwie łączyło się z wielkim kryzysem gospodarczym (w Polsce z pewnym opóźnieniem).

Na szczególną uwagę zasługuje aktywność czynników kościelnych, w tym „Caritas”-u, w działalności Wojewódzkiego Komitetu ds. Bezrobocia w Poznaniu oraz udział terenowych ogniw „Caritas” w lokalnych Komitetach ds. Bezrobocia³⁷. Komitet powstał przy udziale wojewody poznańskiego oraz prymasa Augusta Hlonda.

³⁵ AAP, AIK 93, s. 68; Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 106.

³⁶ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 107.

³⁷ AAP, KA 15109, s. 88-100.

Poznański okręg „Caritas” włączył się także w działalność Miejskiego Obywatelskiego Komitetu ds. Walki z Bezrobociem w Poznaniu. W ramach wspólnie prowadzonego programu aktywizowano bezrobotnych udzielając im pomocy moralnej i materialnej. Ze sprawozdania Instytutu Caritas wynika, że w roku sprawozdawczym 1936-1937 w Poznaniu opieką objętych było³⁸:

- 4.582 rodzin,
- 1.568 osób samotnych,
- 1.127 osób chorych.

Ważną inicjatywą było też utworzenie Społecznego Biura Pośrednictwa Pracy, które podjęło działania przy poznańskim okręgu „Caritas”³⁹.

f) Propagowanie idei dobroczynnych

W działalności propagandowej „Caritas” w latach 20. i 30. ubiegłego wieku można wyróżnić trzy płaszczyzny:

- propagowanie idei dobroczynnej,
- szkolenie w pracy dobroczynnej,
- działalność wydawniczą.

Propagowanie idei dobroczynnej realizowano na specjalnych spotkaniach w parafiach, w których działała „Caritas”. Na takie spotkania przybywał zwykle dyrektor „Caritas” bądź inna wydelegowana osoba, by wygłosić referat. Prelegent najczęściej omawiał metodykę i sposób pracy dobroczynnej, pobudki kierujące pracą społeczników oraz znaczenie działań dobroczynnych. Poza tym „Caritas” propagował swoje dokonania z wykorzystaniem nowoczesnych środków przekazu, np. radio, a także artykuły w czasopismach (gdzie publikowano zapowiedzi imprez dobroczynnych i zamieszczano sprawozdania)⁴⁰.

Działalność szkoleniowa prowadzona była na różnych płaszczyznach i środowiskach. Niezwykle ważne dla rozwoju pracy dobroczynnej było pozyskanie duchowieństwa, gdyż miało ono patronować parafialnym oddziałom „Caritas”. Szkolenia z reguły odbywały się na poziomie dekanatu. Kolejnym punktem programu szkoleniowego była tzw. oświata charytatywna, która poprzedzała tworzenie parafialnego wydziału Caritas, a następnie umacniała formację intelektualną członków. Wyjątkowo dużym zainteresowaniem cieszyły się kursy adresowane do kierowników placówek dobroczynnych i burs. Największe nasilenie działalności oświatowej nastąpiło po 1926 roku⁴¹.

³⁸ AAP, KA 14994, s. 159; pismo Instytutu Caritas-okręgu poznańskiego dla m. Poznania do Miejskiego Obywatelskiego Komitetu ds. Walki z Bezrobociem w Poznaniu z dnia 24 maja 1937 roku.

³⁹ Archiwum Państwowe w Poznaniu, (jednostka aktowa) 53/474/0/18.32/11875.

⁴⁰ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 107.

⁴¹ Tamże, s. 108-109.

Każde znaczące stowarzyszenie czy organizacja dążyły do utworzenia własnego organu prasowego. Nie bez znaczenia był również fakt, że w takich publikatorach organizacje zamieszczały swoje statystyki, które motywowały działaczy do wyężonej pracy (jedna z form współzawodnictwa).

W przypadku „Caritas” był to miesięcznik „Przewodnik Miłosierdzia”, wydawany od 1917 roku, który w 1930 roku zmienił tytuł na „Ruch Charytatywny” i stał się dwumiesięcznikiem. Publikowali się tutaj znani kapłani: Józef Cyrek, Józef Łuczak, Kazimierz Żarnowiecki, Bronisław Gładszy, natomiast redaktorami naczelnymi byli inni zasłużeni księża: Walenty Dymek, Stefan Janiak, Jan Krawewski, Jur Leżański i Edmund Wołkowski.

6. Organizacja wewnętrzna „Caritas”

Proces podziału wewnętrznego „Caritas” archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej rozpoczął się pod koniec lat 20. XX wieku. Okręg poznański powstał w 1926 roku, natomiast okręg bydgoski utworzono 15 X 1930 roku⁴². Później powołane zostały okręgi gnieźnieński i inowrocławski.

Okręgi tworzone w celu koordynowania prac dobroczynnych na danym terenie, dla reprezentowania przed organami władz państwowych i samorządowych oraz organizowania zbiórek. Warto wspomnieć, że statut okręgów „Caritas” wskazywał na otwarcie i współpracę z podobnymi stowarzyszeniami dobroczynnymi, również pozakościelnymi, przy zachowaniu swojej samodzielności. Należy też dodać, że organizacja miała być silnie związana z Akcją Katolicką, która pod koniec lat 30. XX wieku wkraczała w nowy etap istnienia (tworzenie struktur dekanalnych)⁴³.

Okręgi obejmowały więc wszystkie wydziały parafialne i były odpowiedzialne za redystrybucję środków pochodzących np. ze składek członkowskich.

Zadaniem wydziałów parafialnych „Caritas” było „szerzenie i pogłębianie ducha czynnej miłości bliźniego”, łączenie parafialnego wysiłku dobroczynnego osób fizycznych i innych organizacji, udzielanie bezpośredniej pomocy potrzebującym, opieka nad potrzebującymi, dziećmi, młodzieżą i sierotami, zwalczanie „zawodowego żebractwa i włóczęgostwa”, nadto podział pracy dobroczynnej w obrębie danej parafii. Źródłem finansowania działalności były składki członkowskie, darowizny i fundusze ze zbiórek, imprez, subwencji i ofiar w dniu św. Antoniego⁴⁴.

Do połowy lat 30. XX wieku okręg poznański „Caritas” posiadał 17 wydziałów parafialnych, podczas gdy bydgoski obejmował zaledwie 5. Dobrze funkcjonujące wydziały znajdowały się w następujących parafiach: Baszkanie, Damasławku,

⁴² AAP, KA 15109, s. 28-38, *Związek Towarzystw Dobroczynności Caritas*, mps.

⁴³ „Miesięcznik Kościelny Organ Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej” 1938, nr 3, s. 142-147; *Regulamin okręgów Caritas*.

⁴⁴ Tamże, s. 147-154.

Gnieźnie, Inowrocławiu (Fara), Inowrocławiu (parafia Zwiastowania NMP), Ludomach, Skalmierzycach, Śremie, Strzyżewie Kościelnym, Zbąszyniu, Ostrowie Wielkopolskim, Lesznie, Gostyniu, Chodzieży, Środzie Wielkopolskiej i Sarnowej⁴⁵.

W Poznaniu wydziały parafialne istniały przy parafiach: św. Łazarza, św. Jana, św. Michała, św. Marcina, św. Wojciecha, Bożego Ciała, w Farze, na Winiarach, Sołaczu, Starołęce, Archikatedrze, Górczynie, Dębcu, Wildzie, Jeżycach, Naramowicach i na Główniej⁴⁶.

„Caritas” rozwijał się bardzo intensywnie, chociaż dane sprawozdawcze wykazują pewne nieścisłości i braki. Liczba istniejących w latach 1932-1939 wydziałów parafialnych w archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej przedstawiała się następująco⁴⁷:

- 1932/33 – 50 wydziałów,
- 1933/34 – 56 wydziałów,
- 1934/35 – 122 wydziały,
- 1935/36 – 576 wydziały,
- 1937/38 – 96 wydziałów,
- 1938/39 – 146 wydziałów.

Dużą płynność w podawanych informacjach tłumaczy dr Piotr Kurlenda brakiem sumienności wydziałów parafialnych w terminowym wysyłaniu sprawozdań rocznych. Niestety, badanie świeckiego apostołstwa wykazuje jeszcze większe trudności ze względu na brak sprawozdań, gdyż wielu aktywistów było analfabetami. Ten sam historyk słusznie wskazuje na wyjątkowe zaangażowanie kapłanów, od których w niemałej mierze zależało powodzenie akcji dobroczynnej w parafii. Dobra współpraca księży i działaczy „Caritas” dawała dobre efekty, mimo kłopotów technicznych (brak lokalu, sprzętu, środków biurowych)⁴⁸. Trzeba zaznaczyć, że pod względem finansowo-technicznym sytuacja wydziałów parafialnych „Caritas” była niewiele lepsza, niż innych organizacji kościelnych.

7. Współpraca z organizacjami dobroczynnymi

Dobrze rozwijająca się działalność dobroczynna w Wielkopolsce oparta była na istniejących wcześniej męskich i żeńskich Konferencjach św. Wincentego à Paulo.

Oprócz Konferencji wincentyńskich poznański „Caritas” współpracował z licznymi organizacjami, których nazwy podane zostały w sprawozdaniu z 21 grudnia 1932 roku⁴⁹:

⁴⁵ AAP, KA 15109, s. 28-38, *Związek Towarzystw Dobroczynności Caritas*, mps.

⁴⁶ AAP, KA 14994, s. 96; wydziały parafialne okręgu Caritas w Poznaniu.

⁴⁷ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 115.

⁴⁸ Tamże, s. 116.

⁴⁹ AAP, KA 14994, s. 31; załącznik do sprawozdania poznańskiego okręgu Caritas z dnia 21 grudnia 1932 roku.

- Związek Młodych Polek
- Towarzystwo „Pielgrzym”
- Związek Wermistrzów Polskich
- Sodalicia Mariańska Nauczycielek
- Druga Sodalicia Pań Miejskich
- Sodalicia Pań Zawodu Kupieckiego
- Związek Spółek Zarobkowych i Gospodarczych
- I. i II. Zastęp Młodych Polek
- Bank Wzajemnej Pomocy
- Związek Zawodowy Pracowników Bankowych
- Związek Kobiet Pracujących
- Towarzystwo Opieki nad Więźniami
- Towarzystwo Ochrony Kobiet
- Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia
- Komitet Tanich Kuchen w Bydgoszczy
- Towarzystwo Pomocy dla Inteligencji „Przystań”

„Caritas” działająca na terenie obydwóch wielkopolskich diecezji w porozumieniu z ks. Prymasem, w latach 1933-1934, podjęła starania na rzecz lepszego rozpoznania obszaru działalności dobroczynnej w tych prowincjach kościelnych. Chodziło o rozpoznanie wszystkich organizacji charytatywnych w Wielkopolsce i w części Pomorza w celu dobrego zaplanowania zadań dobroczynnych. Akcja ta miała też odeprzeć zarzuty kierowane przez władze państwowe, a dotyczące prowadzenia przez „Caritas” działalności ograniczonej tylko do i dla środowisk kościelnych⁵⁰.

8. Prace nad reorganizacją Związku „Caritas”

Pierwotne założenia międzywojennej „Caritas” ograniczały jej działalność do struktur diecezjalnych. Istniejący stan rzeczy uniemożliwiał nawiązanie bliższej współpracy i koordynowania działań na obszarze całej Polski. Wypróbowany i sprawdzony model diecezjalny (okręgi) wymagał powołania kierownictwa na skalę ogólnopolską.

Postulowano, więc utworzenie centrali krajowej, która planowałaby i nadzorowała działalność dobroczynną w Polsce. Przemawiały za tym czynniki ekonomiczne (ograniczone środki finansowe) oraz społeczne (współpraca na szczeblu państwowym i samorządowym).

Zamysł ten doprowadził do zorganizowania I. ogólnokrajowego zjazdu księży dyrektorów diecezjalnych „Caritas”, który odbył się w Poznaniu 10 lipca 1934

⁵⁰ AAP, KA 15109, s. 215, list księdza E. Wołkowskiego, dyrektora Związku Towarzystw Dobroczynności Caritas do Kurii Arcybiskupiej w Poznaniu z dnia 2 maja 1934 roku.

roku. W zjeździe uczestniczyli delegaci z 12 (archi) diecezji: ks. Józef Sobczyński (Częstochowa), ks. dr Wojtas (Katowice), ks. kan. Cieśliński (Kielce), ks. St. Jasiński (Kraków), ks. dr Eugeniusz Miller i ks. dr Nowicki (Łódź), ks. A. Mazulewski (Pelplin), ks. prał. Stanisław Figielki (Płock), ks. Eugeniusz Wołkowski (Poznań), ks. prał. Jan Grabowski (Siedlce), ks. Karol Pękała (Tarnów), ks. dr Władysław Lewandowicz (Warszawa), ks. dr Franciszek Olszewski (Warszawa), ks. Tadeusz Birecki (Wilno), ks. S. Wojśa (Wilno), ks. kan. Edward Jasiek oraz ks. Franciszek Marlewski, reprezentujący Archidiecezjalny Instytut Akcji Katolickiej w Poznaniu⁵¹.

W trakcie obrad ustalono konieczność ujednolicenia statutu oraz programu działania i dobrej propagandy. Na zjeździe utworzono też Komisję (Komitet) Porozumiewawczą w celu koordynowania działalności dobroczynnej w diecezjach i uzgodnienia poprawek do statutu. W skład Komisji weszli księża: E. Wołkowski, W. Lewandowicz i S. Jasiński. Księża dyrektorzy podjęli decyzję o skierowaniu do Episkopatu Polski prośby o utworzenie ogólnokrajowej centrali „Caritas”.

II. zjazd księży dyrektorów odbył się również w Poznaniu 23 lutego 1937 roku.

Uczestniczyli w nim reprezentanci 16 (archi) diecezji: ks. Godziszewski (Częstochowa), ks. Broy (Katowice), ks. Machowski (Kielce), ks. St. Jasiński (Kraków), ks. Michał Rękas i ks. Tadeusz Fedorowicz (Lwów), ks. dr Nowicki (Łódź), ks. bp Leon Wetmański i ks. Niemir (Płock), ks. Twardzicki (Przemyśl), ks. dr Krzysztof (Sandomierz), ks. prał. Grabowski (Podlasie), ks. prał. Rec (Tarnów), ks. Arkadiusz Liss (Pelplin), ks. dr Lewandowicz i ks. dr Olszewski (Warszawa), ks. Wojśa (Włocławek), ks. Jan Krajewski i ks. Józef Łuczak (Poznań i Gniezno) oraz księża F. Ruciński i E. Wołkowski z Poznania.

Obecni podtrzymali konieczność utworzenia centrali związkowej na całą Polskę, co – jak stwierdzili – napotyka na pewne trudności. Ks. Prymas wyraził jedynie zgodę na powołanie Komisji Porozumiewawczej. W grudniu 1937 roku Komisja Episkopatu ds. Fundacyjnych i Charytatywnych zadecydowała o utworzeniu „tymczasowej” centrali „Caritas” w składzie: ks. bp Józef Gawlina, ks. bp Walenty Dymek i ks. W. Lewandowicz. Głównym zadaniem „tymczasowej centrali” było utworzenie Związku Krajowego Dobroczynnych Stowarzyszeń Diecezjalnych „Caritas”⁵².

31 XII 1935 r. został erygowany Instytut „Caritas” w Poznaniu.

9. „Caritas” po zakończeniu II wojny światowej

Po zakończeniu II wojny światowej władze komunistyczne z obawą spoglądały na skuteczność „Caritas” i jej dotychczasowy dorobek. Lęk przed Kościołem i siłą

⁵¹ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 94-95.

⁵² Tamże, s. 95-96.

oddziaływania organizacji był podstawą decyzji o „upaństwowieniu” w 1950 roku. Kontrolujący życie Kościoła i jego instytucji („Caritas”) Urząd ds. Wyznań w Warszawie stwierdzał w 1960 roku, że „przy tak szeroko zakrojonej działalności, bez kontroli władz państwowych, kościół mógł udzielać pomocy elementom kontrrewolucyjnym, a równocześnie umacniać swoje wpływy w społeczeństwie”⁵³.

Ocena wielkiej siły „Caritas” i dużych możliwości organizacyjnych była w pełni uzasadniona. Według informacji posiadanych przez władze PRL w ostatnim roku samodzielnej działalności „Caritas” przeprowadził akcje dobroczynne, dzięki którym pomoc uzyskało prawie 2,5 mln zł osób. Siłę „Caritas-u” wzmacniał też rosnący z roku na rok budżet organizacji⁵⁴.

W okresie po 1950 roku działalność „Caritas” wykorzystywana była przez władze PRL do rozbijania jedności duchowieństwa i wiernych. Politykę tę realizowano przez faworyzowanie niektórych wspólnot religijnych i kapłanów, kosztem pozostałej części Kościoła. Była to stała praktyka wyznaniowa władz Polski Ludowej, przejawiająca się również w dziedzinie budownictwa kościelnego.

Wiadomo, że na początku lat 60. XX wieku posiadał on 17 oddziałów wojewódzkich oraz 62 koła terenowe, które skupiały około 10.000 członków. „Caritas” prowadził w tym czasie między innymi⁵⁵:

- 457 przedszkoli (25.593 dzieci),
- 74 domy dziecka (4.558 dzieci)
- 158 domów opieki i domów specjalnych (prawie 10.000 pensjonariuszy).

Łącznie posiadał 777 zakładów i domów opieki, w których przebywało 41.032 podopiecznych, w których opiekę sprawowało około 12.000 pracowników.

Oderwanie „Caritas” od Kościoła nie przyniosło zadowolenia władzy, zauważono bowiem, że „Caritas” stał się narzędziem „utajonej klerykalizacji” i katechizacji dzieci i młodzieży. Organizacja ta stała się jedną z wielu, na których ścierała się wizja państwa wolnego i sprawiedliwego, reprezentowana przez Kościół, z wizją państwa komunistycznego.

Za szczególne zagrożenie dla laickiego i socjalistycznego wychowania uznawano prowadzone przez „Caritas”, żłobki i przedszkola, gdzie proces wychowawczy przebiegał ściśle z katechizacją zarówno małoletnich podopiecznych, jak również ich rodziców („przy domach dziecka i zakładach wychowawczych istnieją komitety rodzicielskie, obejmujące setki tysięcy rodziców, z którymi zakony utrzymują ścisły kontakt”)⁵⁶. W okresie gomułkowskim władze przyznawały, że zasadniczym błędem władz polskich po 1950 roku było pozostawienie większości duchownych działających w „Caritas” na zajmowanych stanowiskach, bez dokonania odpowiednich czystek kadrowych.

⁵³ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, sygn. 59/701, *Informacja dotycząca działalności Zrzeszenia Katolików Caritas*, s. 1-2.

⁵⁴ Tamże, s. 4.

⁵⁵ Tamże, s. 5-8.

⁵⁶ Tamże, s. 11.

W okresie powojennym „Caritas” był traktowany jako organizacja o dużym oddziaływaniu na katolików, ale jednocześnie uznawano go za ciało obce w komunistycznej Polsce. „Caritas” był przyjmowany przez Episkopat Polski i duchowieństwo bez większego entuzjazmu ze względu na obecność w jego szeregach tzw. księży postępowych⁵⁷. Kapłani skupieni w „Caritas” starali się nawiązywać współpracę z ogółem duchownych, lecz propagowanie idei organizacji szło wyjątkowo opornie. Duchowni, szczególnie w dużych miastach, unikali kontaktu z tą organizacją i duchowieństwem działającym w jego szeregach. Bardzo często na współpracę nie godzili się również hierarchowie. Nieco łatwiej udawało się zachęcać kapłanów z prowincji.

W działalności władz Polski Ludowej wobec „Caritas” trudno doszukiwać się czystych intencji. Bardzo wyraźnie widać, że celem państwa nie była pomoc społeczna i socjalna, lecz „zwiększenie inicjatywy w kierunku wyjaśniania świeckiemu aktywowi parafialnemu idei pozytywnej współpracy duchowieństwa z władzą ludową”. Cele obliczone były w sposób oczywisty na rozbicie jedności kapłańskiej, stąd tak duży nacisk na budowę wokół „Caritas”-u zaplecza socjalnego, jak domy opieki, sanatoria, możliwość ułatwienia leczenia i rekonwalescencji, opieki państwowej nad emerytowanymi kapłanami oraz dodatkowych „atrakcji” w kuszącej atmosferze szarżyny Gomułkowskiej. Wnioski z obserwacji działalności organizacji wyciągane przez urzędników Urzędu ds. Wyznań w Warszawie sugerowały nawet wyciąganie konsekwencji wobec tych kapłanów, a nawet biskupów, którzy „prześladowali ruch, lub udaremniali pracę pozytywnego duchowieństwa, zorganizowanego w Zrzeszeniu Katolików „Caritas”⁵⁸.

10. Perspektywy badawcze

Bez wątpienia działalność przedwojennego „Caritas” wymaga dokładnego opracowania. Znana obecnie dość ogólnikowo działalność wskazuje na wyjątkową aktywność oraz wewnętrzną siłę tej organizacji. W zasadzie trudno jest wskazać jakiegokolwiek obszar przedwojennej działalności „Caritas”, który obecnie byłby opracowany w sposób zadowalający.

Omówienia wymagają wydarzenia sprzed 1907 roku wiodące do utworzenia na obszarze archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej organizacji, a także działalność dobrowolna w okresie I wojny światowej i początków II Rzeczypospolitej.

Dokładniej zbadać należy historię organizacji w okresie niepodległości 1918-1939, zarówno w poszczególnych diecezjach, jak również kontekście ewentualnej współpracy między diecezjami, o ile miała ona miejsce. Podobnie należy omówić

⁵⁷ AAN 61/1273, s. 13-18, *Przebieg dyskusji w czasie zebrania Centralnego Zarządu w dniu 8 marca 1960 roku.*

⁵⁸ AAN 7017, s. 117-123, *Wnioski w zakresie pracy społeczno-postępowej duchowieństwa w ramach Zrzeszenia Katolików Caritas.*

proces kształtowania wewnętrznych (diecezjalnych) struktur „Caritas”, z porównaniem różnic i podobieństw oraz ustaleniem przyczyn takiego stanu rzeczy na tle oddziaływania i wpływów organizacji o podobny statucie, działających w krajach ościennych. Dużo trudu wymagają bez wątpienia studia nad kształtowaniem się poznańskiego i gnieźnieńskiego „Caritas”, stworzonego na bazie doświadczeń niemieckich. Biorąc pod uwagę przenikanie wzorów „wielkopolskich” należy pod tym kątem zbadać, np. historię „Caritas” w diecezji katowickiej.

Luką badawczą jest reorganizacja ruchu Caritas na obszarze archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej przeprowadzona 31 grudnia 1935 roku / 1 stycznia 1936 roku.

Z tą datą rozwiązano dotychczasowe struktury organizacyjne i powołano Instytut Caritas w Poznaniu, który objął swym zasięgiem obydwie archidiecezje. Jego podstawowym celem było „szerzenie zasad katolickich w dziedzinie dobroczynności, bezpośrednia i pośrednia działalność charytatywna oraz koordynowanie akcji charytatywnej w obu Archidiecezjach”⁵⁹. Analiza tej zmiany w historii ruchu dobroczynnego w Polsce powinna być przeprowadzona w kontekście ogólnych zmian w działalności organizacji apostolskich, które wynikały ze zmian prawnych dotyczących organizacji społecznych.

Dokładnego i szczegółowego omówienia wymaga działalność „Caritas” na polu dobroczynnym. Chodzi tu przede wszystkim o przejawy aktywności – opieka nad dziećmi i młodzieżą, organizowanie wypoczynku, pośrednictwo pracy, zbiórki, imprezy, sposób gromadzenia środków pieniężnych i materialnych, planowanie i metody redystrybucji pomocy dla ubogich. Łatwiejsze będzie zbadanie problematyki wydawniczej (tematyka ta była i jest szeroko badana przez historyków).

Mając na uwadze ścisły związek pomiędzy „Caritas” a Kościołem należałoby uwzględnić w badaniach relacje i stopień zależności pomiędzy działaniami „Caritas” i powstałą w 1929 roku Akcją Katolicką, tworzącą swoje ogniwa parafialne, siłą rzeczy zorientowaną na dobroczynność (Akcja Katolicka utrzymywała w swych szeregach członków męskich i żeńskich Konferencji św. Wincentego à Paulo). Należy też zwrócić uwagę na ewentualne relacje pomiędzy działalnością diecezjalnych związków „Caritas” z diecezjalnymi organizacjami kapłańskimi (w przypadku archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej – Związek Kapłanów Unitas).

Niezwykle ciekawym polem badawczym byłoby sporządzenie obliczeń i statystyk obrazujących liczbę społeczników udzielających się w tej organizacji od powstania do jej „upaństwowienia” w 1950 roku. Równie ciekawe i ważne z naukowego punktu widzenia byłyby dane, dotyczące rodzaju udzielonej pomocy i liczby podopiecznych „Caritas” w Polsce lub poszczególnych diecezjach.

Na gruncie archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej wskazać można na problem reorganizacji i kształtowania struktur diecezjalnych, podejmowane w połowie lat 30. XX wieku (rozwiązanie „Caritas” i utworzenie Instytutu Caritas).

⁵⁹ Piotr Kurlenda, *Działalność dobroczynna Kościoła*, s. 98.

Zbadania wymaga z również problem współpracy pomiędzy „Caritas”-em a instytucjami państwowymi i samorządowymi. Choć na ogół była to współpraca owocna, udana i zorientowana na rozwiązywanie problemów społecznych, to jednak nie brakowało czasem i zgrzytów oraz nieporozumień. W tym kontekście warto byłoby rozpatrzyć na bazie publikacji (książki, broszury i czasopisma) opinii na temat działalności, stawianych zarzutów oraz ich zasadności; niekiedy zarzuty te miały charakter obyczajowo – polityczny i były rozwiązywane w sądach).

Ciekawym tematem badawczym będzie działalność „Caritas”-u podczas wojny i okupacji. Zaznaczyć należy, że na obszarze Generalnej Guberni działalność organizacji była łatwiejsza niż w tzw. Kraju Warty. Mocno zaangażowany w działalność arcybiskup Adam Stefan Sapieha dzięki istnieniu struktur „Caritas” (także zagranicznych) doprowadził do uzyskania dużej pomocy materialnej z zagranicy dla mieszkańców okupowanej Polski.

Bez wątpienia omówienia wymaga również okres schyłkowy niezależnego „Caritas”, przed aktem „upaństwowienia” w 1950 roku, próby pozbawienia silnych związków z Kościołem i przejęcia jego majątku, budowanego od pokoleń. Wprowadzenie zarządu przymusowego nastąpiło decyzją Ministra Pracy i Opieki Społecznej Oświaty i Administracji dnia 23 stycznia 1950 roku, „na skutek wrogiej działalności kościelnej organizacji Caritas oraz w związku z wykrytymi w tej organizacji nadużyciami”⁶⁰. W dniu 2 lutego 1950 roku arcybiskup Walenty Dymek rozwiązał „Caritas” na wszystkich szczeblach organizacyjnych⁶¹. Temat ten cieszy się coraz większym zainteresowaniem wśród historyków, między innymi ze względu na aktywność badawczą IPN i ciągle czeka na pełniejsze opracowanie.

Abstract

The paper disuses the history of the “Caritas” charitable organisation in the Poznan archdiocese in the years 1907-1950. Specifically, the article focuses on this Caritas’s activities, structure, cooperation with other charitable organisations and attempts at reorganisation undertaken in this period.

⁶⁰ Instytut Pamięci Narodowej, akta Urzędu ds. Wyznań; AAN, sygn. 059-0701, *Informacja dotycząca działalności Zrzeszania Katolików Caritas*, s. 4.

⁶¹ AAP, KA 14996, s. 12, zarządzenie Ministra Pracy i Opieki Społecznej, Oświaty i Administracji Publicznej z dnia 23 stycznia 1950 roku oraz s. 13, dekret ks. abp. Walentego Dymka z dnia 2 lutego 1950 roku.

Beata Wojnarowska-Pocica
(Dębica)

O wielokulturowości słów kilka

Najprostsze pojęcia potrafią często sprawić najwięcej problemów. Termin „wielokulturowość”, ze względu na obejmowanie swoim znaczeniem wielu, często skrajnie różniących się między sobą obszarów, zdaje się należeć do takich właśnie pojęć. Według powszechnie przyjętej definicji wielokulturowość to *współwystępowanie na tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych kulturowych cechach dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, wyznaniu religijnym, układzie wartości, które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami. Istotne jest też to, że postrzeganie odmienności odbywa się w optyce jednostek, niewielkich grup lokalnych, rówieśniczych czy sąsiedzkich*¹. Dokonano tu połączenia dwóch elementów: obszaru wspólnego dla występowania przedstawicieli dwóch kultur oraz wieloaspektowych różnic między nimi. W literaturze przedmiotu, zwłaszcza praktycznej, spotkać możemy definicje o węższym zakresie, sprowadzające się do współczesnej praktyki życia społecznego- na przykład Brytyjska Komisja Równości Rasowej (UK CRE) definiuje wielokulturowość w odniesieniu do uznawania wartości i wagi kultury oraz traktowania ludzi o różnym pochodzeniu etnicznym i kulturowym jako równych sobie². Lecz o prawdziwym wymiarze terminu w ostatecznej instancji decydować będzie nie tyle moralny czy normatywny charakter wielokulturowości, ale rozumienie pojęcia „kultura”, której przejawami może być wygląd, język, religia i szeroko rozumiana aksjologia reprezentowana przez grupę. Problemy zaczną się, kiedy spróbujemy do wielokulturowości zastosować tradycyjne sposoby rozumienia samej kultury. Antropologiczna definicja kultury mówi, iż jest to *względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań*³.

Przestrzeń wyznaczona definicją jest więc olbrzymia i w jej rozumieniu wielokulturowość będzie mieścić się gdzieś między konfliktami dwóch grup kibiców

¹ M. Golka, *Oblicza wielokulturowości* [w]: Kempny M., Kapciak A., Łodziński S.(red.): *U progu wielokulturowości*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 54-55.

² J. Ambrosewicz-Jacobs, *Tolerancja. Jak uczyć siebie i innych*, Stowarzyszenie Villa Decius, Kraków 2004, s. 73.

³ A. Kłoskowska, *Kultura masowa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 40.

piłkarskich, a walką z filmowym ósmym, obcym pasażerem Nostromo. Odniesienia do bardzo szeroko rozumianej wielokulturowości odnajdziemy także w społecznej substancji zbiorowości miasta, które – zgodnie z definicją Castellsa jest *względnie dużym i zagęszczonym zgrupowaniem heterogenicznych społecznie jednostek*⁴. Wielość, różnorodność, koegzystencja to słowa kluczowe opisujące interesujący nas termin; nie można go jednak rozpatrywać tylko i wyłącznie z poziomu definicji, czy konotacji funkcjonującej w sferze będącej domeną publiczną. Wielokulturowość – jak niewiele innych opisywanych przez naukę zjawisk – jest bowiem naznaczona piętnem zarówno multi – jak i interdyscyplinarności. Rozgrywa się na psychologicznym poziomie jednostkowym, funkcjonuje na polu socjologicznych zależności między wielkimi grupami społecznymi, ma swoje odbicie w regulacjach z zakresu nauk prawnych, bywa stosowana jako przedmiot nauk pedagogicznych, ma wreszcie przebogatą historię. Aby dokładniej opisać wielokulturowość, powinniśmy więc określić jej podstawowe cechy, które pozwolą na wyodrębnienie istoty zjawiska.

2.1. Doświadczenie

Wielokulturowość jest historycznym doświadczeniem rodzaju ludzkiego. Niekończący się ciąg wydarzeń, dramatycznych epizodów, wspólnych losów różnych kulturowo grup ludzi stanowi zapis rozwoju społecznego. Zapisem szczególnym są uwarunkowane historycznie samoistne, niemal eksperymentalne doświadczenia, jak np. konsekwencje wielowiekowej izolacji Japonii, współistnienie różnych kultur na Bliskim Wschodzie, czy dzieje Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej- kraju powstałego z marzeń emigrantów pochodzących z różnych kulturowo obszarów, ludzi, których dzieliło wszystko: język, tradycja, historia, wartości, zaś łączyło tylko jedno: pragnienie zbudowania sobie lepszej przyszłości. Zbudowania – dodajmy – niemal od zera. Amerykański tygiel kulturowy zaowocował nie tylko wynikami gospodarczymi, czy światową supremacją w sensie politycznym, doprowadził też do powstania specyficznego modelu relacji wielokulturowych realizowanego przez państwo. *Inność jest tolerowana, ale nie uważa się, aby rolą państw było podtrzymywanie odrębności etnicznych. Ekonomiczna i społeczna integracja imigrantów pozostawiona została w dużej mierze siłom wolnego rynku. Egalitarny charakter społeczeństwa amerykańskiego rozumiany jest jako dostarczający szans wszystkim i umożliwiający każdemu udział w American dream. Państwo jednak odgrywa dość znaczną rolę w inkorporacji imigrantów do życia społecznego, tworząc różne możliwości uzyskania amerykańskiego obywatelstwa przez pierwszą generację imigrantów, dzieci zaś traktując według zasady ius soli. Celem obowiązkowego*

⁴ M. Castells, *Kwestia miejska*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1982, s. 83.

systemu szkolnictwa jest nie tylko powszechna znajomość angielskiego, ale również szerzenie amerykańskich wartości⁵. Stosunek organizacji państwowej do problemu wielokulturowości oceniany może być i odmiennie – tak jak czyni to Sheila Malone, opisując lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte w Wielkiej Brytanii: – *dyskryminacja i stygmatyzacja wynikająca z przydziału gorszej pracy i antyimigracyjnej polityki podtrzymywały imperialistyczne dziedzictwo Wielkiej Brytanii, a także pielegnowały inne przejawy rasizmu w społeczeństwie. Jednym z obszarów, gdzie rasizm był wyraźnie obecny, była edukacja, co przejawiało się w sferze językowej, w zakresie programów szkolnych i struktur oświatowych. Dzieci z rodzin nie mówiących językiem angielskim znajdowały się w coraz bardziej niekorzystnym położeniu, ponieważ doświadczały one niepowodzeń szkolnych z powodu trudności językowych. Należy zaznaczyć, że na początku nie było żadnej polityki oświatowej pod tym względem*⁶. Opisany proces doświadczeń dotyczy więc nie tylko grup społecznych, lecz także państw. Czym innym niż doświadczeniem wielokulturowości było współistnienie licznych mniejszości w krajach Europy powersalskiej, czy budowanie ładu kontynentu po II wojnie światowej, co z kolei zaowocowało wędrowką ludów na niespotykaną dotąd skalę. Doświadczenie wielokulturowości to także apartheid – polityka rasistowska oparta na zasadzie segregacji według koloru skóry⁷. Występowanie na tej samej przestrzeni, z definicji Mariana Golki, nabiera tutaj metaforycznego wymiaru: przestrzeń – może nawet ta sama – zostaje podzielona na sektory: biały i czarny. Ale apartheid miał przecież swoich prekursorów – od myśli kielkującej na stronach *Mein Kampf*, aż po inne obco brzmiące pojęcie – Holocaust, opisane z wielu perspektyw z przeróżnym zabarwieniem emocjonalnym. Trudno jednak o lepszy opis wielokulturowego aspektu zagłady niż ten autorstwa Hanny Świdry-Ziemby: *Naziści zarządzili akcję, którą traktowali jak „odszczurzenie miasta”. Zagłada Żydów (rozumianych rasowo) dokonała się na zimno, planowo z użyciem wszelkich nowoczesnych środków technicznych. Dotyczyła wszystkich Żydów, których zrównano, gdyby nawet mieli tylko kroplę krwi żydowskiej*⁸. Wszystko, co w sferze wielokulturowości dokonało się w trakcie rozwoju historycznego, w bezpośredni sposób rzutuje na współczesne postrzeganie procesów i zjawisk z nią związanych.

⁵ K. Iglicka, *Unijny wymiar bezpieczeństwa z perspektywy migracji międzynarodowych i dylematów wielokulturowości*, Raporty i Analizy Centrum Stosunków Międzynarodowych 7/04, s. 6.

⁶ S. Malone, *Edukacja międzykulturowa: z doświadczeń Wielkiej Brytanii* [w:] Nikitorowicz J. (red.): *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 1995, s. 177-178.

⁷ J. Osmańczyk (red.): *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 39.

⁸ H. Świda-Ziemba, *Hańba obojętności* [w:] *Gazeta Wyborcza*, 17 sierpnia 1998.

2.2. Edukacja

Wielokulturowość we współczesnym świecie rozpatrywana jest nie tylko na polu pedagogiki. Z jednej strony to swoiście pojęty społeczny instynkt samozachowawczy dający nam poczucie bezpieczeństwa w zantagonizowanym świecie poprzez realizację interesów wszystkich istotnych grup oraz poszanowanie ich godności. *Zaistnienie w społecznej przestrzeni wartości legitymizujących wielokulturowość pozwala jednostce zarówno na przełamywanie partykularyzmu (indywidualnego i grupowego), jak i rozszerzenie społecznego i kulturowego uniwersum, a tym samym otwarcie się na międzykulturową komunikację*⁹. Z drugiej strony – jeśli za przedmiot badań pedagogiki wielokulturowości przyjąć między innymi analizę warunków powstawania *bezpiecznej ontologicznie i aksjologicznie przestrzeni życia człowieka pogranicza*¹⁰ – dyscyplina ta stanowić będzie papierek lakmusowy potencjalnie możliwych problemów społecznych i będzie dyscypliną, którą należy rozumieć wielowątkowo. Z jednej strony znajdzie w niej odbicie humanistyczna zasada poszanowania innej jednostki ludzkiej, uznania jej prawa do decydowania o własnym sposobie życia, z drugiej – poprzez konkretne pensum wiedzy – pozwoli na lepsze zrozumienie odmiennej kultury. W swoisty sposób otworzy więc nowe kanały komunikacyjne.

W oczywisty sposób edukacyjny wymiar wielokulturowości – w operacyjnie rozpatrywanych sytuacjach rzeczywistych – dotyczy zazwyczaj grup występujących na tym samym obszarze. Edukacja taka – obecna już od pierwszych doświadczeń socjalizacyjnych – odbywa się zarówno w strukturze rodziny, szkoły, jak i pozostałych organizacji, w których jednostka funkcjonuje. Działanie edukacyjne – rozumiane raz jako przykład, raz jako bezpośrednie przekazywanie treści – ma wpływ na kształtowanie tożsamości człowieka. Tożsamość odnoszona będzie w tym przypadku do wszelkich różnic – religijnych, aksjologicznych, kulturowych, językowych czy wszelkich innych, noszących znamiona kultury. *Do wykształcenia poczucia własnej tożsamości etnicznej potrzebne jest (...) wyraźne odniesienie do innych grup i osób. Może być ono pozytywne lub negatywne, w zależności od stopnia wykształcenia poszczególnych czynników tożsamości etnicznej. Wydaje się być to zrozumiałe w kontekście teorii porównań społecznych*¹¹.

Edukacja wielokulturowa to nade wszystko rzetelna analiza stereotypów, uprzedzeń czy mitów działających na styku kultur. Stereotypów często nader sil-

⁹ A. Szelaąg, *Fenomenologia obcego i jej reperkusje dla edukacji międzykulturowej* [w:] Szerlaąg A. (red.): *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 150.

¹⁰ Ibidem, s. 152.

¹¹ I. Parfieniuk, *Strategie budowania tożsamości w grupach mniejszościowych* [w:] Nikitorowicz J. (red.): *Edukacja Międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 1995, s. 368.

nych – np. takich, jak utrwalony w setkach westernów obraz dzikiego i głupiego Indianina, o czym w błyskotliwym felietonie pisze Umberto Eco, konstruując instrukcję dla owego Indianina: *Galopować dookoła celu ataku, nie zacieśniając broń Boże kręgu, dzięki czemu będzie można wystrzelać was kolejno jak kaczkę*¹². W przykładzie tym widzimy zresztą model zjawiska – stereotyp kształtował się nie poprzez wychowanie rodzinne, czy praktykę szkolną, lecz wpływ środka masowego przekazu. Wpływ pozbawiony przecież złych intencji, oparty na chęci dostarczenia rozrywki, zabawy, być może aktu artystycznego. Niezależnie jednak od tego zakorzenił podświadome przekonanie, które mieć może swoje konsekwencje.

2.3. Komunikacja

Wielokulturowość opiera się na komunikacji, zaś obszar, na którym się realizuje, nie jest – w sensie historycznym – wartością stałą. Inny wymiar ma wielokulturowość średniowiecznej wioski, inny – zglobalizowanego świata. Globalizację rozumiemy jako *procesy społeczne, ekonomiczne, kulturowe i demograficzne, z którymi mamy do czynienia w obrębie narodów, w coraz większym stopniu przekraczając tradycyjnie rozumiane granice narodowe i państwowe, identyfikowane dodatkowo z granicami odrębnych kultur. A zatem globalizacja znamionuje ponadnarodowy charakter procesów, w tym kulturowych*¹³. Przepływ informacji, idei, wartości sprawia, iż świat może być – tak jak w wizji Gordona Mathewsa – widziany jako gigantyczny supermarket kultury, w którym przedstawiciele wszystkich kręgów kulturowych bez żadnych ograniczeń, w nieskrępowany i zgodny z własną wolą sposób mogą korzystać z dorobku innych kręgów kulturowych – *możesz jeść na śniadanie muszli z rodzynkami, warzywa curry na obiad, a sashimi na kolację, możesz słuchać opery, sufizmu*¹⁴.

Widać, że od pomysłu Mc Luhana na opisanie świata jako globalnej wioski Mathews idzie krok dalej; to już wręcz globalna komuna w rozumieniu hippisowskim, zaś zgodnie z jej zasadami tak naprawdę to wszędzie jesteśmy u siebie. Ale świat zmienia się także w znacznie łatwiej dostrzegalny sposób. Z jednej strony przystąpienie Polski do Unii Europejskiej stanowiło cywilizacyjną deklarację, z drugiej jednak – w pewnym sensie – niektóre z granic państwa nie tyle zniknęły, co przesunęły się aż po wybrzeże Atlantyku. Swoboda podróżowania, wolność wyboru miejsca podjęcia pracy, korzystanie ze wspólnego prawodawstwa, w pewnym stopniu ujednoliconego szkolnictwa i wielu innych systemów funkcjonujących

¹² U. Eco, *Jak być Indianinem* [w:] Umberto E.: *Zapiski na pudelku od zapalek*, Wydawnictwo Historia i Sztuka, Poznań 1993, s. 8.

¹³ W. Burszta, *Globalizacja i nowa lokalność* [w:] *Antropologia kultury*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 164.

¹⁴ G. Mathews, *Supermarket kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005, s. 7.

w realiach społecznych to wartości, które -przyjmując skalę historyczną- Polacy otrzymali dość gwałtownie. Przestrzeń, która określa tożsamość – ale i możliwości realizacji swych aspiracji – została znacznie poszerzona.

Jest i inny proces – nawet jeśli granice nie przesuwają się- otwarto zupełnie nowe i bardzo szerokie kanały informacyjne. Telewizja- także w satelitarnym wydaniu, działania agencji prasowych, fotograficznych, nowe technologie pozwalające na przesyłanie obrazu, globalna sieć teleinformatyczna Internet, wszystko to sprawia, iż w skali globu zdajemy się żyć wspólnym, często tożsamym życiem. Kultura umiędzynarodowiona w naturalny sposób stała się przedmiotem badań, analiz oraz podstawą nowych teorii. *Analizy umiędzynarodowienia kultury podejmowano z różnych perspektyw poczynając od uznania mediów za wzmacniacz ruchliwości społecznej, rozszerzania sfery publicznej, wprowadzania ideałów równości, uwalniania od ograniczeń czasu i przestrzeni, wzmacniania symbolicznej władzy ludu. Umiędzynarodowienie może być pozytywnie widziane w świetle rodzimego, tradycyjnego etnocentryzmu, ksenofobii, nacjonalizmu. W świetle końca epoki zimnej wojny, media światowe widziano też jako podstawę nowego ładu międzynarodowego. Internacjonalizacja zwiększa komercjalizację kultury. Stąd (...)toczy się debata nad narodami bogatymi i biednymi w sferze identyfikacji kulturalnej*¹⁵.

2.4. Praktyka

Akademickie dywagacje na temat kultur, odrębności czy tożsamości bez wątpienia posiadają swoją wartość i są inspirujące. Nader często jednak w praktyce życia społecznego nietolerancja bierna zamienia się w czynną, ta zaś w istocie swojej jest przemocą. Wyróżnić możemy dwa ogniska zapalne wyodrębnione według kryterium geograficznego. Pierwsze ze zjawisk obserwujemy w licznych punktach zapalnych świata, gdzie jeden obszar stanowi przedmiot aspiracji dwóch (lub więcej) grup kulturowych. Sytuacja taka wywodzi się albo z naturalnych przyczyn migracyjnych – gdzie przybysze na dużą skalę stanowią istotną część zbiorowości – albo ma swoje źródło w nienaturalnym podziale administracyjnym. Wielu teoretyków i publicystów widzi przyczynę konfliktów bliskowschodnich w sztucznym, wywodzącym się jeszcze z epoki kolonialnej wytyczeniu granic. Także w sposób administracyjny powołano do życia państwo Izrael, zaś jego zasiedlenie odbyło się w niespotykany do tej pory w historii sposób. Praktyczny nakaz działań w zakresie wielokulturowego współistnienia niesie więc przede wszystkim ludzki wymiar: chęć uniknięcia cierpień – także śmierci w wielu sytuacjach znanych z historii najnowszej. Istotne jest zarówno diagnozowanie na poziomie przyczyn, jak i prawidłowo przeprowadzone działania – także w sferze

¹⁵ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 146.

potencjalnych możliwości zażegnania konfliktu. *Środowisko etniczne Bośni jest specyficzne jako przedmiot analiz, ponieważ implikuje bolesne doświadczenia wojny domowej lat dziewięćdziesiątych XX wieku, które istotnie wpływają na charakter interakcji i poprzedzających je postaw w środowisku zróżnicowanym etnicznie. Dlatego ważna jest refleksja nad samą gotowością do pojednania, która jest niezbędnym czynnikiem warunkującym wszelkie współdziałanie na terenie Bośni*¹⁶. Opisany przykład zwraca uwagę na kategorię gotowości do pojednania – w ocenie przeprowadzonej według tego kryterium możemy się dopatrywać ewentualnych szans operacji sanacyjnej.

Drugą grupą – wyróżnioną według opisywanych kryteriów geograficznych – są zbiorowości funkcjonujące bez własnego obszaru wyrażnie wyróżnionego zapisem o charakterze administracyjnym. Nade wszystko należy wymienić w tej grupie Żydów (szczególnie w kontekście historycznym przed II wojną światową) oraz Romów. I w tej warstwie problemu nie brak gwałtownych faktów, przemocy i napięć.

Niektórzy teoretycy skłaniają się jednak do udzielenia nieco innej odpowiedzi na proste pytanie – po co nam wielokulturowość. *Nakaz walki o tożsamość kulturową jest nieprzypadkowo jedną z ważniejszych dyrektyw koncepcji rozwoju endogennego. Eksponują one bowiem rolę czynnika kulturowego w procesie organizowanych przemian, co więcej: uznają go nawet za czynnik najważniejszy (...) Teoretycy rozwoju endogennego odchodzą zatem od dość wąskiego, technoeconomicznego pojmowania rozwoju, w którym nie doceniono uwarunkowań kulturowych, a głównym miernikiem sukcesu był rosnący produkt narodowy brutto*¹⁷.

Wydaje się, że istnieje jeszcze jeden istotny powód, dla którego praktyka wielokulturowości winna być aktywnie prowadzona: homogenizacja kultury. Oczywiście sprawą jest, iż nie sposób walczyć z procesami zachodzącymi w skali globu, jednak – tak jak ciąży na nas obowiązek zachowania gatunków ginących zwierząt – tak powinniśmy czuć odpowiedzialność w sferze zachowania kultur. *Zasada wspólnego mianownika sprawia, że producenci masowej kultury apelują najchętniej do zainteresowań uważanych za najbardziej uniwersalne. W rezultacie standaryzacja problematyki masowej kultury dokonuje się w płaszczyźnie kilku podstawowych wątków i motywów: humorystycznego, dramatycznego, seksualno-romansowego, sentymentalnego, personalnego. Nie bezzasadnie przypisuje się oczywiście tym wątkom zdolność apelowania do powszechnych i elementarnych ludzkich zainteresowań. Atrakcyjność tych wątków nie została odkryta dopiero przez kulturę masową, która stworzyła jedynie specjalne warunki i metody ich*

¹⁶ J. Pilarska, *Gotowość do współdziałania w środowiskach zróżnicowanych etnicznie na przykładzie Bośni i Hercegowiny* [w:] Szerląg A. (red.): *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 389.

¹⁷ K. Krzysztofek, M.S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 151.

*eksploatacji*¹⁸ – opinia ta zdaje się przestrzegać przed zubożeniem cywilizacji o elementy właściwe poszczególnym kulturom oraz sprowadzeniem mass culture do poziomu monotematycznej papki spreparowanej na potrzeby głodnego pseudokultury świata.

2.5. Norma

Wielokulturowość współczesnej rzeczywistości to także norma wypracowana setkami lat bolesnych doświadczeń, zapisana w aktach najwyższego rzędu: konstytucjach, prawie międzynarodowym i deklaracjach. To norma cywilizacyjna wyrażana słowami: zakaz dyskryminacji ze względu na przynależność rasową, etniczną, religijną. Norma obwarowana wielopiętrowymi gwarancjami: dla przykładu prawo wewnętrzne każdego z krajów członkowskich Unii Europejskiej podlega ocenie instytucji wspólnoty¹⁹.

Jest i pułapka druga polegająca na zderzeniu powszechnie podzielanego pragnienia tolerancji z faktycznym rozumieniem tego słowa. I jeszcze jeden problem – mimo wieloletniej walki o porozumienie między kulturami, wzajemną nieagresję i jeśli nie zrozumienie, to chociaż współistnienie – świat zdaje się zmierzać w innym zaskakującym kierunku. Początek XXI wieku to przecież rozdział rozpoczynający się pytaniem o to, czy faktycznie wypowiedziana została wojna kultur. 11 września przyniósł widok płonących wież World Trade Center oraz perspektywę płomieni w stosunkach zachodniej części świata z częścią islamską. Czy islamskiego proroka wolno karykaturować? Czy za napisanie książki można skazywać człowieka na karę śmierci? Czy to naturalne, iż każda osoba o bliskowschodniej powierzchowności musi być rygorystycznie kontrolowana w międzynarodowym porcie lotniczym?

Normą – bardzo często o charakterze prawnym – jest też szczegółowe opisanie uprawnień mniejszości funkcjonujących w ramach określonego organizmu państwowego. Ustanawiają je akty prawne międzynarodowe – takie jak Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych mówiąca, iż *Państwa będą chroniły w obrębie ich odnośnych terytoriów istnienie oraz tożsamość narodową lub etniczną, religijną i językową mniejszości, jak również zapewniały warunki służące wspieraniu takiej tożsamości. Dla osiągnięcia tych celów Państwa przyjmą środki ustawodawcze i inne*²⁰.

¹⁸ A. Kłosowska, *Kultura masowa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 40.

¹⁹ Komisarz Obrony Praw Człowieka, Memorandum do Polskiego Rządu. Ocena postępu implementacji zaleceń Komisarza Praw Człowieka Rady Europy z 2002 roku, Rada Europy, Strassburg, 20 czerwca 2007.

²⁰ Rezolucja 47/135 Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych z 10 grudnia 1992 r., Polska Akademia Umiejętności, Kwartalnik Prawa Prywatnego 1993/3.

Zasady te spotykają się w jednym słowie – tolerancja. Słowem pięknym, lecz jak niemal wszystko w życiu społecznym – najeżonym pułapkami: *nowe zjawiska są wyrazem idei wielokulturowości, lecz nie tak, jak by pragnęli teoretycy wielokulturowości. To, czego chcą orędownicy wielokulturowości, to pewna forma segregacji. Opowiadają się za faworyzowaniem tych, którzy nie byli faworyzowani w przeszłości. Dzisiaj wielu ludzi pragnie uciec od tego rodzaju wielokulturowości, nawet jeśli od razu popadają w inną jej formę. Wykładałem w Berkeley przez 35 lat i uciekłem stamtąd – uważałem bowiem wielokulturowość tam propagowaną za coś okropnego*²¹. Na podobne zjawisko badacze zwracają uwagę także w innym kontekście: otwartość na inne kultury – przynajmniej teoretycznie – może przecież stanowić zagrożenie dla własnej tożsamości kulturowej.

Opinia Kena Jowitta bardzo dobrze ilustruje pogmatwaną naturę zagadnień związanych z wielokulturowością. Z jednej strony poprawność polityczna stanowić może pułapkę – wyrównywanie szans, czy naprawianie historii nie odbywa się bowiem przecież według kryteriów obiektywnych. Decyzje o tym, jak realizują się jej zasady mają swoich konkretnych autorów, nawet jeśli realizowane są przez duże zbiorowości. Poprawność polityczna prowadzić może do niepoprawności, gdy wyrównywanie szans wydaje się – nawet w skali jednostkowej – niesprawiedliwe.

Nawet pozornie neutralne pojęcia z omawianego zakresu mogą – w zależności od kontekstu czy doświadczeń – nieść skrajnie odrębne konotacje. Jeśli pomnożymy problem ten przez wszechobecne we współczesnym życiu kwestie ekonomiczne – stopień skomplikowania sprawy wzrośnie jeszcze bardziej. Wielokulturowość często przecież rozpatrywana jest przez pryzmat dwubiegunowego świata: biednego i zacofanego Południa oraz bogatej, konsumpcyjnej Północy, zaś konflikt między kulturami tłumaczony bywa tą właśnie bipolarnością globu. Z drugiej strony ekonomiczne systemy coraz częściej obejmujące kontynenty zamiast państw posługują się skomplikowanymi tworami w rodzaju wspólnego rynku pracy. Ale problem wielokulturowości rozgrywa się też na najniższym ekonomicznie poziomie, bo w jaki sposób zarejestrować bezrobotnego Nomada żyjącego wędrownie na pustyni?

Problem wielokulturowości, jak bardzo skomplikowany by nie był, na pewno nie zniknie z rzeczywistości społecznej świata, a jeśli przyszłoby wydać prognozę należy raczej stwierdzić, iż będzie miał coraz większe znaczenie.

²¹ A. Domosławski, *Świat się boi misjonarzy: wywiad z amerykańskim politologiem Kenem Jowitem* [w:] *Gazeta Wyborcza*, 21 maja 2004.

Abstract

The article is the review of the basic features qualification which are the essence of the multiculturalism phenomenon. Multiculturalism is the historical experiences of humanity and all the past events that have an influence on the current understanding of this notion.

In the multiculturalism extremely important function played by the mechanisms of experience, standards of conduct, communication and education, which should include a thorough analysis of stereotypes, prejudices and myths, acting at the interface of cultures. Action in the sphere of multiculturalism should be directed at prevention of conflict, to avoid suffering, but also to cultivate the characteristics of their own culture. Therefore, multiculturalism is the norm of civilization developed hundreds of years of painful experiences, written in international law and the constitutions of states.

Tomasz Paluszyński
(Poznań)

Ubóstwo

(Zdefiniowanie etymologiczne pojęcia w kontekście nauki i życia Kościoła)

Uzasadnienie podjęcia tematu

Co raz to, szczególnie ostatnimi czasy, w kontekście rewindykacji przez Kościół bezprawnie odebranego mu niegdyś majątku, pojawiają się ponawiane wypowiedzi krytycznie odnoszące się do owego jego „bogacenia się”, do jego „pazerności”. Jednym ze sztandarowych argumentów potępiających „bogactwo i pazerność Kościoła” czyni się rzekomą niespójność owego bogactwa z pochwałą ubóstwa. Wobec uprawnionego zróżnicowania poglądów na temat gromadzenia bogactwa przez Kościół i część duchownych, warto zastanowić się nad zasadnością głosów oburzenia, jakie bogactwo to wywołuje.

Poniższy tekst można zapewne ocenić w kategorii banału traktującego, jak lubią mówić niektórzy, o oczywistej oczywistości. Formułuję go jednak w przekonaniu, iż oczywista do wielu oczywistość okazać się może wcale nie tak oczywista.

Źródłem problemu stało się bardzo wczesne zatracenie pierwotnego znaczenia pojęcia „ubóstwo”, którym określać zaczęto potocznie i powszechnie całkiem co innego niż pierwotnie znaczyło. Powszechnie do tego stopnia, że nowe znaczenie przyjęło się nawet w dyskursie urzędowym i naukowym, co potwierdzają poniżej przytaczane definicje. Zatracenie to właśnie stanowi fundament obecnego niezrozumienia pojęcia ubóstwa, niezrozumienie jego znaczenia, wreszcie fundament wynikającej stąd krytyki materialnych działań Kościoła oraz poszczególnych duchownych.

Potoczna konfrontacja chrześcijańskiego postulatu ubóstwa z materialną kondycją Kościoła i części duchownych

Dla wielu przeciwstawiane „bogactwu” „ubóstwo”, poza odniesieniem do trudnych warunków życia czy niedostatku zewnętrznego lub (i) wewnętrznego, kojarzy się szczególnie z formułowanym przez Kościół wezwaniem do rezygnacji z dóbr tego świata, wręcz z pochwałą takiej rezygnacji. Jako takie wezwanie to, konfrontowane z kondycją materialną instytucjonalnego Kościoła, jak i wielu duchownych kłuje w oczy, wzbudza kontrowersje, niejednokrotnie także oburze-

nie. Prowadzi do jego krytyki, mimo iż zabiega on o prawną rewindykację dóbr, jakich bezprawnie został niegdyś pozbawiony i mimo, iż powszechnie prawa do tego rodzaju roszczeń nie odmawia się ani osobom fizycznym, ani firmom, ani instytucjom. Chociaż faktem jest, iż droga do zaspokojenia zasadnych roszczeń tych drugich, jest w porównaniu z przypadkiem Kościoła o wiele trudniejsza. Często bowiem pozbywa się ich wprost takiej możliwości, nie formułując odpowiednich podstaw prawnych, jak ma to przykładowo miejsce w przypadku prób różnego rodzaju rewindykacji dokonanych nacjonalizacją z czasów komunistycznych.

Wspomniany krytycyzm wzmacnia zwłaszcza częste przekonanie, że Kościół wy-daje moralne, w tym potępiające, krytyczne sądy odnośnie bogacenia się. W efekcie w publicznym dyskursie napotykamy olbrzymią ilość głosów i wypowiedzi potępia-jących kościelny „faryzeizm”, obłudę, chciwość, itp. głosów sprowadzających się do konstatacji: „Duchowni? Skandal! Głoszą dobro życia w ubóstwie, ubóstwiając dobrze żyć”, głosów rozumiejących w tym przypadku pojęcie „dobrze” jako – bogato, zasobnie, wygodnie, głównie w odniesieniu do środków materialnych.

Potoczne rozumienie ubóstwa

Tak dzisiaj, jak i w przeszłości ubóstwu poświęcano wiele uwagi. Odpowiednio do tego, ogromna jest także literatura mu poświęcona¹. Przeważnie jednak traktuje

¹ Jako przykładowe, wydane w języku polskim publikacje poświęcone ubóstwu można wymienić: Jerzy Boczoń, Witold Toczyński, Anna Zielińska, *Natura i kwestia ubóstwa*, Gdańsk: Ośrodek Badań Społecznych, 1991; *Bogactwo i bieda: próba refleksji humanistycznej*, red. Robert Borkowski, Kraków: Akademia Górniczo-Hutnicza. Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne, 2004; John Kenneth Galbraith, *Istota masowego ubóstwa*, tł. Wiesława Rączkowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987; Andrzej Zwoliński, *Między biedą a bogactwem*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2001; *Polityka społeczna wobec ubóstwa: ujęcie porównawcze*, red. Stanisława Golinowska, Warszawa: IPiSS, 1996; Raniero Cantalamessa, *Ubóstwo*, Kraków: Wydawnictwo eSPe, 2006; *Ubóstwo i wykluczenie społeczne – perspektywa poznawcza*, red. Ryszard Szarfenberg, Cezary Żołędowski, Maria Theiss, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2010; Henryk Skorowski, *Wokół współczesnych form ubóstwa*, Roczniki Naukowe Caritas – Ubóstwo, t. 2, 1998; *Ubóstwo.pl: biuletyn: zagadnienia współpracy rozwojowej*, Polska Akcja Humanitarna, Warszawa: PAH, 2008; *Ubóstwo i wykluczenie społeczne: badania, metody, wyniki*, red. Stanisława Golinowska, Elżbieta Tarkowska, Irena Topińska, Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, 2005; Małgorzata Sulmicka, *Ubóstwo we współczesnym świecie*, Warszawa: Szkoła Główna Handlowa. Oficyna Wydawnicza, 2001. Historię ubóstwa przedstawiają między innymi: Tadeusz Manteuffel, *Narodziny herezji: wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964; Bronisław Geremek, *Litość i szubienica: dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa: „Czytelnik”, 1989. Katolickie podejście do ubóstwa prezentują między innymi: Jan Paweł II, *Bieda i bogactwo*, wybór cytatów Aleksandra Pawlińska, Jacqueline Kacprzak; aut. tekstów Grzegorz Polak, Warszawa: New Media Concept: Axel Springer Polska, 2008; Emmanuelle (siostra Zgromadzenia Matki Bożej Syjonu), *Bogactwo ubóstwa*, tł. Jadwiga Grysa, słowo wstępne Małgorzata Chmielewska, Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha. Wydawnictwo

ona o ubóstwie rozumianym jako bieda, nędza, niedostatek. Utrwalając tym taką właśnie identyfikację pojęcia ubóstwa, zakorzenia w społeczeństwie takie jego rozumienie. Sam Kościół i wielu duchownych przejęło w dyskusji na ten temat to oderwane od rzeczywistego, pierwotnego – rzecz by można zlaicyzowane znaczenie pojęcia „ubóstwo”.

Sięgając do różnego rodzaju najpopularniejszych, renomowanych słowników, encyklopedii i leksykonów, znajdujemy następujące definicje ubóstwa:

Zjawisko społeczne polegające na braku dostatecznych środków materialnych do zaspokojenia potrzeb życiowych jednostek lub rodziny. W nauce i polityce interpretacja pojęcia ubóstwa jest uwarunkowana różnymi postawami aksjologicznymi. Spór dotyczy zarówno istoty ubóstwa (ubóstwo absolutne i względne), jego kryteriów i mierników (poziom dochodów, poziom i struktura wydatków, minimum biologiczne, minimum socjalne, subiektywne poczucie ubóstwa), przyczyn ubóstwa (cechy systemu społeczno-gospodarczego, zachowania i postawy ubogich), jak i sposobu walki z ubóstwem, zwłaszcza roli państwa, samopomocy i solidarności społecznej oraz samodzielności jednostki.²

Brak środków do życia, bieda, niedostatek, mała ilość, liczba, brak różnorodności, obfitości.³

Oznacza: biedę – w ujęciu ekonomicznym, np. ubóstwo absolutne; małą różnorodność (np. ubóstwo języka, ubogość stylu) albo małą liczbę czegoś (np. ubogi dorobek naukowy, ubogi wybór towarów w sklepie) w rozumieniu „niewiele”; cnotę, która obowiązuje wszystkich chrześcijan (także jeden ze ślubów składanych przez zakonnice i zakonników katolickich).⁴

Święty Wojciech, Poznań 2010; Bogdan Węgrzyn, *Ubóstwo ewangeliczne według świętego Brata Alberta*, Nowy Sącz: „Wydawnictwo Fundacja”, 2003; Józef Augustyn, *Ewangeliczne ubóstwo*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1992; Joseph Wresinski, *Ubodzy: Bóg pośród nas*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, 2010. Aspekty psychologiczny, socjologiczny, politologiczny ukazują prace: *W kręgu ubóstwa: próba analizy psychospołecznych aspektów zjawiska*, red. Kazimiera Wódz, Katowice: „Śląsk”, 1993; Ruth Lister, *Bieda*, tł. Alina Stanaszek, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2007; Maja Megier, *Globalizacja biedy czy globalizacja dostatku?: Zarys dyskursu*, Koszalin: Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej, 2010; Danuta Zalewska, *Ubóstwo: teorie, badania*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997; David S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów: dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, tł. Hanna Jankowska, Warszawa: „Muza”, 2005; Tomasz Panek, Jarosław Podgórski, Adam Szulc, *Ubóstwo: teoria i praktyka pomiaru*, Warszawa: Szkoła Główna Handlowa, 1999; *Polityka publiczna wobec ubóstwa i wykluczenia społecznego*, red. Ryszard Szarfenberg, Cezary Żołędowski, Maria Theiss, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2010.

² *Ubóstwo*, Nowa encyklopedia powszechna PWN, t. 6, S-Z, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1997, s. 526.

³ *Mały słownik języka polskiego*, red. Stanisław Skorupski, Halina Auderska, Zofia Łempicka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969, s. 851

⁴ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Ub%C3%B3stwo>

Niemожność osiągnięcia minimalnego standardu życiowego.⁵

Pojęcie ekonomiczne i socjologiczne opisujące brak dostatecznych środków materialnych dla zaspokojenia potrzeb jednostki, w szczególności w zakresie: jedzenia, schronienia, ubrania, transportu i podstawowych potrzeb kulturalnych i społecznych.⁶

Pojęcie dość oczywiste intuicyjnie, nader jednak trudne do określenia, chyba że po prostu przeciwstawi się je bogactwu, takiej jednak definicji nie można uznać za zadowalającą, od pewnego bowiem momentu różnica między bogactwem i ubóstwem przestaje być tylko ilościowa, a nabiera charakteru jakościowego. (...) Przy rozumieniu biegunowym ubóstwo polega na względnym braku alternatyw; biedaka zawsze opisuje się jako skazanego na decyzję, o której bogaty się nie troszczy. Po drugie przejście od jakości do ilości zachodzi, jak się wydaje, tam, gdzie niemożliwość uzyskania tego, czego się pragnie, staje się niemożliwością uzyskania tego co potrzebne. Wydaje się zatem, że linia biedy biegnie na poziomie, poniżej którego swoboda wyboru jest już tak ograniczona, że dana osoba nie może uzyskać tego co niezbędne. Kłopot z definicją ubóstwa okazuje się więc być kłopotem z definicją potrzeby: to czego potrzeba aby człowiek przetrwał na poziomie zwierzęcym, nie wystarcza mu do przetrwania jako istocie społecznej, a to, czego potrzeba mu do przetrwania jako istocie społecznej, może nie wystarczyć do rozwoju, jako *animal rationale*. (na przykład czy człowiekowi potrzebna jest rodzina? Edukacja?) Istnieją kontrowersje co do ludzkich potrzeb po części z racji kontrowersyjności ludzkiej natury, po części z powodu społecznej relatywności natury. Niektórzy odróżniają ubóstwo od nędzy na tej zasadzie, iż ta druga byłaby stanem, w którym człowiek nie może uzyskać tego, co potrzebne do przeżycia i musi w tym względzie liczyć na pomoc z zewnątrz. Nędza (w przeciwieństwie do ubóstwa) była często uważana nie tyle za nieszczęście, ile za coś wstydliwego. Znajdowało to różne racjonalizacje w pojęciach kasty, opatrności, nieróbstwa, w każdym jednak razie dawało nędzarzowi poczucie nie tylko materialnego, ale i moralnego odstawania od normy. Zarazem przynajmniej niektórzy z tradycyjnych moralistów skłonni byli uważać, że pewien stopień ubóstwa nie tylko daje się pogodzić z cnotą, ale bardziej też do niej usposabia niż bogactwo, łatwiej zapewniając naturalne szczęście.⁷

Potrzeba, brak, bieda prowadząca do nędzy – najogólniej stan niezaspokojenia pewnych potrzeb człowieka, uznawanych za podstawowe, niezbędne do jego normalnego rozwoju i funkcjonowania w danym społeczeństwie. Najczęściej oznacza trwały brak środków materialnych koniecznych do

⁵ Webster's New Encyclopedic Dictionary, za: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Bieda>.

⁶ <http://ubostwo.pl/leksykon.html>

⁷ Roger Scruton, *Słownik myśli politycznej*, tł. Tomasz Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka, 2002, hasło: *Ubóstwo*, s. 418.

zabezpieczenia potrzeb życiowych, sytuujący zarówno poszczególne jednostki ludzkie, jak i całe grupy społeczne na poziomie minimum egzystencji lub poniżej tego poziomu. Ubóstwo to nie tylko zewnętrzny stan rzeczy, ale przede wszystkim konkretne przeżywanie rzeczywistości, w której ludzie biedni są niezadowoleni ze swojego życia. Najczęściej wymienia się trzy grupy przyczyn, powodujących zubożenie: a) tkwiące w indywidualnych cechach człowieka, jego zdolnościach, charakterze i postawie życiowej; b) uwarunkowane czynnikami zewnętrznymi, niezależnymi od jednostki, np. pochodzeniem, recesją, bezrobociem lub miejscem zamieszkania; c) wynikające ze słabej lub nieskutecznej polityki społecznej państwa, prowadzonej metodami, które nie pobudzają aktywności, pozwalającej na wychodzenie z ubóstwa.⁸

Zajmujący się ubóstwem i biedą autorzy wskazują także, że: ubóstwo to specyficzna indywidualna sytuacja niedoboru lub swoisty fenomen, wprawdzie relatywnie jednorodnych, ale zarazem zmarginalizowanych grup społecznych (H. Zandler); ubóstwo to nie brak dochodów, ale niezdolność do pełnowartościowego życia, spowodowana niedostatkami środków ekonomicznych (Amartya Sen); ubóstwo to nie kwestia przetrwania, ale niezdolność do uczestnictwa w zwykłych aktywnościach, które składają się na normalne życie społeczności i do życia na poziomie w danej społeczności przeciętnym (Peter Townsend).⁹

Zarówno słownikowo, w ujęciu myślicieli oraz badaczy, jak i potocznie „ubóstwo” oznacza więc głównie biedę, nędzę, brak bogactwa, a ściślej wystarczających w warunkach danej społeczności – zasadniczo materialnych – środków do życia, życie w niedostatku, ciągły niedobór.

Naturalnie Kościół nie neguje tak pojmowanego znaczenia pojęcia „ubóstwo”. Poświęca mu też ogromną uwagę, czego nie trzeba tu udowadniać. Jako przykład nauczania Kościoła w tej kwestii może posłużyć encyklika *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II z 1987 r. Papież stwierdza w niej między innymi:

[9] (...) Prawdziwy rozwój nie może polegać na zwykłym gromadzeniu bogactw i możliwości korzystania w większym stopniu z dóbr i usług, jeśli osiąga się to kosztem niedorozwoju wielkich rzesz i bez należytego uwzględnienia wymiarów społecznych, kulturowych i duchowych istoty ludzkiej. (...)

[10] (...) I przeciwnie, w odmiennym świecie, rządzone troską o dobro wspólne całej ludzkości czy też troską o „postęp w człowieczeństwie i wartościach duchowych wszystkich” zamiast szukania indywidualnej korzyści, pokój byłby możliwy jako owoc „doskonalszej sprawiedliwości między ludźmi” (...)

⁸ Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania społecznego*, pod. red. Andrzeja Zwolińskiego, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, 2005, hasło: Ubóstwo, s. 547-548.

⁹ Za: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Bieda>.

[15] (...) w dzisiejszym świecie istnieją liczne inne formy ubóstwa. W istocie bowiem, czyż pewne braki lub ograniczenia nie zasługują na to miano? Czyż negowanie lub ograniczanie praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych – nie zubożają osoby ludzkiej tak samo, jeśli nie bardziej, niż pozbawienie dóbr materialnych? (...)

[42] (...) Nie można też w zaangażowaniu na rzecz ubogich pomijać owej szczególnej formy ubóstwa, jaką jest pozbawienie osoby ludzkiej podstawowych praw, w szczególności prawa do wolności religijnej, a także prawa do inicjatywy gospodarczej.¹⁰

Znaczenie ubóstwa w oparciu o proveniencję etymologiczną

„Ubóstwo” wydaje się być jednym z pojęć, można by powiedzieć, paradoksalnych. Zdaje się być jednoznaczne, nie wzbudzając u większości ludzi głębszej refleksji nad jego rzeczywistym, głębszym znaczeniem ani tym bardziej wątpliwości. Tymczasem, etymologicznie rzecz ujmując, oznacza co innego niż by się mogło wydawać. A można posunąć się i do stwierdzenia, że w istocie tak naprawdę nazywa przeciwieństwo tego, co w powszechnej opinii zdaje się określać.

Etymologicznie „ubóstwo”, podobnie jak pojęcie „ubóstwiać”, wywodzi się od „u Boga”. Pierwotnie, w intencji kreatora pojęcia – a był nim zapewne Kościół, miało ono za zadanie określać nie brak obfitości, a życie „u Boga”, „z Bogiem”, „po Bożemu”, „dla Boga” – a zatem: źródło ubogaczącej obfitości – raczej nie materialnej. Jako takie nie odnosi się ono bynajmniej do tak zwanej stopy życiowej. Wskazuje sposób na życie – skoncentrowanie się na Bogu. Odzwierciedleniem problemu może być funkcjonujące nadal potocznie sformułowanie, iż „ubóstwo nie hańbi człowieka”. I to nie tylko, a może bardziej nie tyle dlatego, że w biedzie nie ma nic hańbiącego, ile dlatego, że życie w Bogu, zgodnie z nauką Kościoła, jest – wręcz przeciwnie – chwalebne. Ubóstwo jest zatem życiem skoncentrowanym na Bogu, a nie na zaspokajaniu potrzeb materialnych. Nie jest natomiast z definicji, choć może takim być tak z konieczności jak i z wyboru, życiem w materialnej biedzie. Nie wyklucza też tak rozumiane ubóstwo zaspokajania materialnych potrzeb ani nawet pomnażania dóbr. Nie kłóci się z nimi, jak i z samym posiadaniem. Kościół zaś nie potępia ani jednego, ani drugiego, o ile nie powodują odchodzenia od ubóstwa w wyżej określonym znaczeniu.

¹⁰ Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, cyt. za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html

To fakt, także *Biblia* posługuje się pojęciem ubóstwa rozumianego jako bieda¹¹. W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na swoistość polskiego przekładu, stanowiącej fundament nauki Kościoła *Biblii*, do którego odnieść można i należy niniejsze rozważania.

Etymologiczna więź pomiędzy pojęciami „Bóg” oraz „ubóstwo”, wydawać się może przypadkową zbieżnością w języku polskim. Podobnie jest też w języku rosyjskim. W innych powszechniejszych językach europejskich takowa nie zachodzi, co ilustruje zestawienie zawarte w tabeli¹². Nie widać jej także w hebrajskiej, łacińskiej oraz w greckiej edycji *Pisma Świętego*. Jak i chyba w większości języków posługujących się w tych miejscach pojęciem „bieda” (πτωχεία, paupertas, itd.). To tłumaczone na język polski jako „ubóstwo” wywodzone etymologicznie od Boga, a nie po prostu jako „bieda” i jego pochodne, zyskuje swoje szczególne znaczenie¹³. Zwraca tu uwagę głębsza, nieprzypadkowa zapewne, refleksyjna interpretacja słów *Biblii* dokonana przez polskich

¹¹ Szczególnie obficie czyni to *Stary Testament*, co jest zrozumiałe chociażby ze względu na znacznie większą niż w przypadku *Nowego Testamentu* objętość. W *Starym Testamencie* pojęcie „ubóstwo” występuje co najmniej 8 razy [Kpł 25:39; Prz 10:4, 10:1; Mdr 10:31, 11:14, 13:24; Ha 1:11]. Pochodne pojęcie „ubogi” w różnych formach występuje przynajmniej 90 razy: [Wj 22:24, 23:6, 23:11, 30:15; Kpł 5:7, 5:11, 12:8, 14:21, 19:10, 19:15, 23:22, 27:8; Pwt 15:4, 15:7, 15:9, 15:11, 24:12, 24:14; Est 9:22; (Hi 5:16, 20:10, 20:19, 24:4, 34:28, 36:6; Ps 9:13, 9:19, 10:9, 10:10, 12:6, 22:27, 25:9, 40:18, 49:3, 69:33, 70:6, 72:2, 72:4, 72:12, 72:13, 74:19, 74:21, 82:3, 86:1, 112:9, 113:7, 132:15, 140:13; Prz 13:23, 14:20, 14, 31, 17:5, 18:23, 19:22, 21:13, 22:7, 28:27, 29:7, 31:5, 31:20; Koh 4:13; Mdr 4:4, 7:32, 10:23, 10:30, 11:21, 13:18, 21:5, 26:4, 34:20; Iz 3:15, 14:30, 25:4, 26:6, 32:7, 61:1; Jr 2:34, 5:28, 20:13, 22:16, 39:10, 40:7, 52:15, 52:16; Ez 22:29; Dn 4:24; Am 2:6, 2:7, 4:1, 5:12, 8:4, 8:6]. W *Nowym Testamencie* pojęcie „ubóstwo” występuje 3 razy [2 Kor 8:2, 8:9; Ap. 2:9]. Pochodne pojęcie „ubogi” w różnych formach występuje przynajmniej 28 razy [Mt 5:3, 11:5, 26:9, 26:11; Mk 10:21, 12:24, 12:43, 14:5, 14:7; Łk 4:18, 6:2, 7:22, 14:13, 14:21, 18:22, 19:8, 21:2, 21:3; J 12:5, 12:8, 13:29; 2Kor 6:10, 8:9, 9:9; Ga 2:10; Jk 1:9, 2:2, 2:3, 2:5, 2:6].

We wszystkich powyższych wskazaniach, podobnie jak w dalszych oraz w przytaczanych fragmentach z *Pisma Świętego* opieram się na tłumaczeniu w wydaniu *Biblii Tysiąclecia*.

¹² Główne języki europejskie zdają się nie wyróżniać pojęcia „ubóstwa” oraz „biedy” klasyfikowanych w nich jako jedno pojęcie. Tłumaczenia te zamieszczono w tabeli

polski	Bóg	ubóstwo (bieda)	nędza
grecki	Θεός	πτωχεια / πτωχείαν	μίσeria
łaciński	Deus	paupertas	aerumna
angielski	God	poverty	misery
niemiecki	Gott	armut	elend
włoski	Dio	poverta	miseria
hiszpański	Dios	la pobreza	la miseria
francuski	Dieu	pauvreté	la misère
rosyjski	Бог	убожество	нищета

¹³ Dla zobrazowania posłużmy się przykładowo fragmentem z Apokalipsy św. Jana [Ap 2:9] przytoczonym w poniższej tabeli

tłumaczy sięgających do tego oryginalnego, polskiego (a także rosyjskiego) sformułowania, powiązanego etymologicznie z pojęciem Boga. Wnosząc do niektórych wersów *Pisma Świętego* pewną dwuznaczność, skutkuje to możliwością interpretacji czytelniczej, trudnej do zastosowania w przypadku przekładów na inne języki. W efekcie jednak, w polskim tłumaczeniu, zastępującym pojęcie biedy pojęciem ubóstwa, doszło do swoistej identyfikacji biednego z pobożnym (ubogim). Identyfikacji tyleż nie w każdym osobowym przypadku uprawnionej, ile wprowadzającej w błąd i skutkującej w końcu potoczną, podobnie nie uprawnioną i nie poprawną identyfikacją ubóstwa z biedą. Nie czuję się kompetentnym rozstrzygać, w świetle wspomnianej niespójności i niejednorodności różnych tłumaczeń o prawomocności oraz poprawności takiej interpretacji ujmowanej w perspektywie ponadleksykalnej wykładni *Biblii*. Mimo to, broniąc się promulgowaniem i imprimatur takiego tłumaczenia uprawniającym do jej czytania i interpretacji, pozwalam sobie dokonać jej próby. Pozwalam sobie na to tym bardziej, że niniejszy wywód traktuję jako dość swobodną wypowiedź o raczej ogólnym charakterze.

polski	Znam twój ucisk i ubóstwo – ale ty jesteś bogaty – i [znam] obelgę wyrządzoną przez tych, co samych siebie zowią Żydami, a nie są nimi, lecz synagogą szatana.
Angielski	I know thy works, and tribulation, and poverty , (but thou art rich) and I know the blasphemy of them which say they are Jews, and are not, but are the synagogue of Satan.
Niemiecki	Ich weiß deine Werke und deine Trübsal und deine Armut (du bist aber reich), und die Lästerung von denen, die sagen, sie seien Juden und sind es nicht, sondern eine Synagoge des Satans.
Włoski	Conosco la tua tribolazione, la tua povertà – tuttavia sei ricco – e la calunnia da parte di quelli che si proclamano Giudei e non lo sono, ma appartengono alla sinagoga di satana.
Hiszpański	Conozco tu tribulación y tu pobreza , aunque eres rica, así como también la maledicencia de los que se llaman judíos, y no son más que una sinagoga de Satanás
Francuski	Je connais ta détresse et ta pauvreté – et pourtant tu es riche. Je sais les calomnies de ceux qui se disent Juifs mais qui ne le sont pas : c'est une synagogue de Satan.
Łaciński	Scio tribulationem tuam et paupertatem tuam – sed dives es – et blasphemiam ab his, qui se dicunt Iudaeos esse et non sunt, sed sunt synagoga Satanae.
Grecki	Οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν , ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ.
rosyjski	знаю твою скорбь и нищету , – но ты богат, – и хулу от говорящих, что они Иудеи, а они не Иудеи, но синагога сатаны.

Ubóstwo i bogactwo w Słowie Bożym

Ubóstwo w Starym Testamencie

Stary Testament odnosi się często do ubóstwa na gruncie prawodawstwa, określając zakres powinności ubogich oraz powinności względem nich. Jak wspomniano już wyżej, mówiąc o ubóstwie odnosi je przeważnie do ubóstwa materialnego. Niejednokrotnie jednak, użyte sformułowania wnoszą tu pewną dwuznaczność, pozwalając interpretatorowi traktować wymienianego w *Piśmie* „ubogiego” nie tylko jako biedaka, lecz także – a może zwłaszcza – jako osobę oddaną Bogu. Mimo, że można traktować owe sformułowania jako literackie powtórzenia to fakt, iż „biedny” oraz „ubogi” nie muszą tu do końca być synonimami, mogą potwierdzać wystąpienia obu tych określeń obok siebie, jak przykładowo ma to miejsce w *Księdze Psalmów*:

[Ps 72:12] (12) Wyzwoli bowiem wołającego **biedaka** i **ubogiego**, i bezbronnego.

[Ps 74:21] (21) Niechaj uciśniony nie wraca ze wstydem: niech **ubogi** i **biedny** chwałą Twoje imię!

[Ps 140:13] (13) Wiem, że Pan oddaje sprawiedliwość **ubogiemu**, **biednemu** – słusność.

[Iz 25:4] (4) Bo Tyś jest ucieczką dla **biednych**, dla **ubogich** podpora w utraپieniu; Tyś osłoną przed deszczem, Tyś ochłodą przed skwarem; bo tchnienie przemożnych jest jak deszcz zimowy,

[Iz 26:6] (6) podepcą je nogi, nogi **biednych** i stopy **ubogich**.

Czy też inne, zestawiające bycie ubogim z nędzą:

[Ps 40:18] (18) Ja zaś jestem **ubogi** i **nędzny**, ale Pan troszczy się o mnie. Ty jesteś wspomóżycielem moim i wybawcą; Boże mój, nie zwlekaj!

[Ps 70:6] (6) Ja zaś **ubogi** jestem i **nędzny**, Boże, szybko przyjdź mi z pomocą! Tyś wspomóżyciel mój i wybawca: nie zwlekaj, o Panie!

[Ps 113:7] (7) Podnosi **nędzarza** z prochu, a dźwiga z gnoju **ubogiego**,

[Prz 31:20] (20) Otwiera dłoń **ubogiemu**, do **nędzarza** wyciąga swe ręce.

[Ez 22:29] (29) Lud tej ziemi mnoży gwałt i rozbój, krzywdzi **ubogiego** i **nędzarza**, a bezprawnie uciska cudzoziemca.

W *Starym Testamencie* pojęcia „ubóstwo” oraz „ubogi” występują dla określenia: 1) biedy materialnej, 2) porównania postępowania ubogiego z postępowaniem innych, 3) źródła bogactwa, 4) wartościowania ubóstwa i bogactwa, 5) wskazania jak postępować z ubóstwem i określenia powinności względem ubogich, 6) powinności ofiarnych ubogiego, 7) traktujące ubogiego dwuznacznie, gdzie może on oznaczać zarówno biedaka, jak i będącego z Bogiem (u Boga, pobożnego) lub nawet stawiające oba określenia obok siebie. Ta ostatnia grupa wydaje się być, w kontekście niniejszego dyskursu, szczególnie interesująca. Odniesienia powyższe prezentuje zamieszczone poniżej zestawienie.

Odniesienia 1: ubóstwo jako bieda materialna

[Kpł 25:39] (39) Jeżeli brat z powodu **ubóstwa** sprzeda się tobie, nie będziesz nakładał na niego pracy niewolniczej.

[Prz 10:15] (15) Majętność **bogacza** jest mocną warownią, zagładą nędzarzy ich własne **ubóstwo**.

[Pwt 15:4] (4) Ale u ciebie nie powinno być **ubogiego**. Pan bowiem pobłogosławi ci w ziemi, którą Pan, Bóg twój, daje ci w posiadanie,

[Est 9:22] (22) jako dni, w których Żydzi uwolnili się od nieprzyjaciół, i miesiąc, który obrócił się im ze smutku w radość i z żałoby stał się dla nich dniem wesela, aby obchodzili je jako dni uczciwania i wesela, posyłając innym coś z zapasów żywności, a **ubogim** dary.

[Ps 49:3] (3) wy, niscy pochodzeniem, tak samo jak możni, bogaty na równi z **ubogim**!

[Prz 14:20] (20) **Ubog** nie miły nawet najbliższemu, a bogacz ma wielu przyjaciół.

[Prz 18:23] (23) Płaczliwie prosi **ubogi**, a bogacz twardo go zbywa.

[Prz 22:7] (7) **Ubogimi** kieruje bogaty, sługą wierzyciela jest dłużnik.

[Prz 28:16] (16) Książę **ubogi** w rozsądek bogaty jest w zdzierstwo, kto zysków nieprawych nie znosi, dni swe przedłuża.

[Prz 28:27] (27) Kto daje **ubogim** – nie zazna biedy; kto [na nich] zamyka oczy, zbierze wiele przekleństw.

[Koh 4:13] (13) Lepszy młodzieniec **ubogi**, lecz mądry, od króla starego, ale głupiego, co już nie umie korzystać z rad.

[Mdr 13:18] (18) Jakież pokój być może między hieną a psem i jakież pokój być może między bogatym a **ubogim**?

[Mdr 26:4] (4) wtedy to serce bogatego czy **ubogiego** będzie zadowolone i oblicze jego wesołe w każdym czasie.

[Mdr 34:20] (20) Jakby na ofiarę zabijał syna w obecności jego ojca, tak czyni ten, co składa w ofierze [rzecz wziętą] z własności **ubogich**.

[Iz 32:7] (7) Co do krętacza, to złe są jego kręactwa; knuje on podstępne sposoby, by zgubić biednych słowami kłamstwa, chociaż **ubogi** udowodni swe prawo.

[Jr 39:10] (10) Natomiast część **ubogiej** ludności, nie posiadającej niczego, pozostawił Nebuzaradan, dowódca straży przybocznej, w ziemi judzkiej; dał im tego dnia winnice i pola.

[Jr 40:7] (7) Gdy zaś usłyszeli wszyscy dowódcy wojsk, znajdujący się w terenie, oni sami i ich ludzie, że król babiloński uczynił zarządcą kraju Godoliasza, syna Achikama, i że uczynił go zwierzchnikiem mężczyzn i kobiet, dzieci i **ubogich** ziemi, którzy nie zostali zesłani do Babilonu,

Odniesienia 2: porównania postępowania ubogiego z postępowaniem innych

[Mdr 10:31] (31) Ten, kto jest poważanym w **ubóstwie**, o ileż bardziej nim będzie w **bogactwie**, a kto jest bez czci w bogactwie, o ileż bardziej będzie nim w **ubóstwie**.

Odniesienia 3: źródła ubóstwa

[Prz 10:4] (4) Ręka leniwa sprowadza **ubóstwo**, ręka zaś pilnych **wzbogaca**.

[Mdr 11:14] (14) Dobra i niedole, życie i śmierć, **ubóstwo** i bogactwo pochodzą od Pana.

Odniesienia 4: wartościowanie ubóstwa i bogactwa

[Mdr 13:24] (24) To **bogactwo** jest dobre, które jest bez grzechu, a **ubóstwo** jest złem w ustach bezbożnego.

Odniesienia 5: wskazania jak postępować z ubóstwem i powinności względem ubogich

[Wj 22:24] (24) Jeśli pożyczysz pieniądze **ubogiemu** z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek.

[Wj 23:6] (6) Nie pozwolisz wydać przewrotnego wyroku na **ubogiego**, który się zwraca do ciebie w swym procesie.

[Kpł 19:10] (10) Nie będziesz ogołacał winnicy i nie będziesz zbierał tego, co spadło na ziemię w winnicy. Zostawisz to dla **ubogiego** i dla przybysza. Ja jestem Pan, Bóg wasz!

[Kpł 19:15] (15) Nie będziecie wydawać niesprawiedliwych wyroków. Nie będziesz stronniczym na korzyść **ubogiego**, ani nie będziesz miał względów dla bogatego. Sprawiedliwie będziesz sądził bliźniego.

[Kpł 23:22] (22) Kiedy będziecie zbierali plon waszej ziemi, nie będziecie wycinali doszczętnie skraju pola i nie będziecie zbierali do końca kłosów. Zostawisz je dla **ubogiego** i dla przybysza. Ja jestem Pan, Bóg wasz!

[Kpł 27:8] (8) Jeżeli jednak ktoś jest tak **ubogi**, że nie może spłacić według twego oszacowania, to postawi osobę ślubowaną przed kapłanem, a ten ją oszacuje. Według możliwości tego, który ślubował, kapłan ją oszacuje.

[Pwt 15:7] (7) Jeśli będzie u ciebie **ubogi** któryś z twych braci, w jednym z twoich miast, w kraju, który ci daje Pan, Bóg twój, nie okażesz twardego serca wobec niego ani nie zamkniesz swej ręki przed **ubogim** swym bratem,

[Pwt 15:9] (9) Strzeż się, by nie powstała w twym sercu niegodziwa myśl: Blisko jest rok siódmy, rok darowania, byś złym okiem nie patrzył na **ubogiego** twego brata, nie udzielając mu pomocy. On będzie wzywał Pana przeciwko tobie, a ty obciążysz się grzechem.

[Pwt 15:11] (11) **Ubogiego** bowiem nie zabraknie w tym kraju, dlatego ja nakazuję: Otwórz szczerze rękę swemu bratu uciśnionemu lub **ubogiemu** w twej ziemi.

[Pwt 24:12] (12) Wszakże jeśli to jest człowiek **ubogi**, nie położysz się spać nakryty tym zastawem,

[Pwt 24:14] (14) Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika **ubogiego** i nędznego, czy to będzie brat twój, czy obcy, o ile jest w twoim kraju, w twoich murach.

Odniesienia 6: do powinności ofiarnych **ubogiego**

[Wj 30:15] (15) Bogaty nie będzie zwiększał, a **ubogi** nie będzie zmniejszał wagi pół sykla, aby złożyć ofiarę Panu na przebłaganie za swe życie.

[Kpł 5:7] (7) Jeżeli zaś ktoś jest tak **ubogi**, że nie może przynieść owcy, to jako ofiarę zadośćuczynienia za grzech, który popełnił, przyniesie dwie synogarlice albo dwa młode gołębie dla Pana, jednego jako ofiarę przebłagalną, drugiego jako ofiarę całopalną.

[Kpł 5:11] (11) Jeżeli zaś kto jest tak **ubogi**, że nie może ofiarować nawet dwu synogarlic albo dwóch młodych gołębi, to przyniesie na dar ofiarny za grzech dziesiątą część efy najczystszej maki jako ofiarę przebłagalną, ale nie poleje jej oliwą ani nie położy na niej kadzidła, bo to jest ofiara przebłagalna.

[Kpł 12:8] (8) Jeżeli zaś ona jest zbyt **uboga**, aby przynieść baranka, to przyniesie dwie synogarlice albo dwa młode gołębie, jednego na ofiarę całopalną i jednego na ofiarę przebłagalną. W ten sposób kapłan dokona przebłagania za nią, i będzie oczyszczona.

[Kpł 14:21] (21) Jednak jeżeli to jest człowiek **ubogi** i nie stać go na to, w takim razie weźmie tylko jednego baranka na ofiarę zadośćuczynienia dla dokonania gestu kołysania, aby był oczyszczony, a także dziesiątą część efy najczystszej maki zaprawionej oliwą na ofiarę pokarmową, jeden log oliwy

Odniesienia 7: traktujące **ubogiego** dwuznacznie, gdzie może on oznaczać zarówno biedaka, jak i będącego z Bogiem (pobożnego, u Boga) lub nawet stawiające oba określenia obok siebie

[Hi 5:16] (16) **ubogi** się karmi nadzieją, bo nieprawość zamyka swe usta.

[Hi 20:10] (10) Synowie zwracają mienie **ubogim**, jego ręce oddają bogactwa.

[Hi 20:19] (19) Skrzywdził, zasmucił **ubogich**, domy zagrabił, nie stawiał;

[Hi 24:4] (4) **Ubogich** usuwa się z drogi, biedni się wszyscy chowają

[Hi 34:28] (28) Z ich winy Go doszedł krzyk biednych, a On słucha wołania **ubogich**.

[Hi 36:6] (6) ale ciemiejący żyć nie dozwoli, **ubogim** przyznaje słuszość,

[Ps 9:13] (13) bo mściciel krwi pamięta o **ubogich**, pamięta, a nie zapomina ich wołania.

[Ps 9:19] (19) Bo **ubogi** nie pójdzie w zapomnienie na stałe, ufność nieszczęśliwych nigdy ich nie zawiedzie.

[Ps 10:9] (9) Zasadza się w kryjówce, jak lew w swej jaskini; zasadza się, by porwać **ubogiego**: porywa **ubogiego** i w sieć swoją wciąga.

[Ps 10:10] (10) Schyla się, przysiadła na ziemi, a od jego przemocy pada **ubogi**.

[Ps 12:6] (6) Wobec utrapienia biednych i jęku **ubogich** – mówi Pan: Teraz powstanę i dam zbawienie temu, który go pożąda.

[Ps 25:9] (9) rządzi pokornymi w sprawiedliwości, **ubogich** uczy swej drogi.

[Ps 40:18] (18) Ja zaś jestem **ubogi** i nędzny, ale Pan troszczy się o mnie. Ty jesteś wspomóżycielem moim i wybawcą; Boże mój, nie zwlekaj!

[Ps 70:6] (6) Ja zaś **ubogi** jestem i nędzny, Boże, szybko przyjdź mi z pomocą! Tyś wspomóżyciel mój i wybawca: nie zwlekaj, o Panie!

[Ps 72:2] (2) Niech sędzi sprawiedliwie Twój lud i **ubogich** Twoich – zgodnie z prawem!

[Ps 72:4] (4) Otoczy opieką uciśnionych z ludu, ratować będzie dzieci **ubogich**, a zetrze ciemieżyciela.

[Ps 72:12] (12) Wyzwoli bowiem wołającego biedaka i **ubogiego**, i bezbronnego.

[Ps 72:13] (13) Zmiłuje się nad nędzarzem i biedakiem i ocali życie **ubogich**:

[Ps 74:19] (19) Nie wydawaj na zatracenie duszy Twej synogarlicy; o życiu Twych **ubogich** nie zapominaj na wieki!

[Ps 74:21] (21) Niechaj uciśniony nie wraca ze wstydem: niech **ubogi** i biedny chwałą Twoje imię!

[Ps 82:3] (3) Ujmijcie się za sierotą i uciśnionym, wymierzcie sprawiedliwość nieszczęśliwemu i **ubogiemu**!

[Ps 86:1] (1) Prośba. Dawidowy. Nakłoń swe ucho, wysłuchaj mnie, Panie, bo jestem nędzny i **ubogi**.

[Ps 112:9] (9) Rozdaje – obdarza **ubogich**, sprawiedliwość jego będzie trwała zawsze; potęga jego wzmoże się ze sławą.

[Ps 113:7] (7) Podnosi nędzarza z prochu, a dźwiga z gnoju **ubogiego**,

[Ps 132:15] (15) Będę szczodrze błogosławił jego zasobom, jego **ubogich** nasycę chlebem.

[Ps 140:13] (13) Wiem, że Pan oddaje sprawiedliwość **ubogiemu**, biednemu – słusność.

[Prz 13:23] (23) Świeża uprawa **ubogich** da wiele żywności, majątek niszczy bezprawiem.

[Prz 14:31] (31) Kto ciemieży **ubogiego**, lży jego Stwórcę, czci Go ten, kto się nad biednym lituje.

[Prz 17:5] (5) Kto drwi z **ubogiego**, znieważa jego Stwórcę, kto cieszy się z klęski, nie ujdzie karania.

[Prz 19:22] (22) Bezczynność człowieka jest jego wyrzutem, od nierzetelnego lepszy jest **ubogi**.

[Prz 21:13] (13) Kto uszy zatyka na krzyk **ubogiego**, sam będzie wołał bez skutku.

[Prz 29:7] (7) Uczciwy rozumie sprawę **ubogich**, występny nie ma zrozumienia.

[Prz 31:5] (5) by pijąc, praw nie zapomnieli, nie zaniedbali prawa **ubogich**.

[Prz 31:20] (20) Otwiera dłoń **ubogiemu**, do nędzarza wyciąga swe ręce.

[Mdr 4:4] (4) Nie odpychaj żebrzącego w strapieniu, a od **ubogiego** nie odwracaj swej twarzy!

[Mdr 7:32] (32) Wyciągnij rękę do **ubogiego**, aby twoje błogosławieństwo było pełne.

[Mdr 10:23] (23) Nie jest słuszną rzeczą odmawiać czci **ubogiemu**, ale mądrymu, i nie godzi się szanować człowieka grzesznego.

[Mdr 10:30] (30) **Ubogi** będzie poważany z powodu swej wiedzy, a bogaty dzięki swej zamożności.

[Mdr 11:21] (21) Niech cię w podziw nie wprawiają czyny grzesznika, ufaj Panu i wytrwaj w twym trudzie, albowiem łatwą jest rzeczą w oczach Pana natychmiast i niespodziewanie wzbogacić **ubogiego**.

[Mdr 21:5] (5) Prośba z ust **ubogiego** dociera do uszu Pana, a sąd Jego prędko przychodzi.

[Iz 3:15] (15) Jakim prawem uciskacie mój lud i przygnębiacie oblicza **ubogich**? Wyrocznia Pana, Boga Zastępów.

[Iz 25:4] (4) Bo Tyś jest ucieczką dla biednych, dla **ubogich** podporą w utrapieniu; Tyś osłoną przed deszczem, Tyś ochłodą przed skwarem; bo tchnienie przemożnych jest jak deszcz zimowy,

[Iz 26:6] (6) podepcą je nogi, nogi biednych i stopy **ubogich**.

[Iz 61:1] (1) Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę **ubogim**, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę;

[Jr 2:34] (34) Nawet na kraju twoich szat znajduje się krew **ubogich** bez winy, których nie przychwyciłaś na włamaniu.

[Jr 5:28] (28) otyłymi i ociężałymi, a także prześcigają się w nieprawości. Nie przestrzegają sprawiedliwości – sprawiedliwości wobec sierot, by doznały pomyślności, nie bronią sprawy **ubogich**.

[Jr 20:13] (13) Śpiewajcie Panu, wysławiajcie Pana! Uratował bowiem życie **ubogiego** z ręki złoczyńców.

[Jr 22:16] (16) Występował w obronie uciśnionego i **ubogiego** – wtedy powodziło mu się dobrze. Czy nie znaczy to: znać Mnie – wyrocznia Pana.

[Jr 52:15] (15) Część **ubogiej** ludności, resztę ludu pozostałego w mieście oraz pozostałych rzemieślników dowódca straży przybocznej Nebuzaradan uprowadził do niewoli.

[Jr 52:16] (16) Spośród **ubogiej** ludności kraju dowódca straży przybocznej Nebuzaradan pozostawił niektórych jako uprawiających winnice i rolników.

[Ez 22:29] (29) Lud tej ziemi mnoży gwałt i rozbój, krzywdzi **ubokiego** i nędzarza, a bezprawnie uciska cudzoziemca.

[Dn 4:24] (24) Dlatego, królu, przyjmij moją radę i okup swe grzechy uczynkami sprawiedliwymi, a swoje nieprawości miłosierdziem nad **ubogimi**; wtedy może twa pomyślność okaże się trwałą.

[Am 2:6] (6) Tak mówi Pan: Z powodu trzech występków Izraela i z powodu czterech nie odwrócę tego [wyroku], gdyż sprzedają za srebro sprawiedliwego, a **ubokiego** za parę sandałów;

[Am 2:7] (7) w prochu ziemi depcą głowy biednych i **ubogich** kierują na bezdroża; ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny, aby znieważać święte imię moje.

[Am 4:1] (1) Słuchajcie słowa tego, krowy Baszanu, które mieszkacie na górach Samarii: uciskacie biednych, gnębicie **ubogich**, mówicie do mężów swoich: Przynieś, a będziemy pili!

[Am 5:12] (12) Albowiem poznałem mnogie wasze złości i grzechy wasze liczne, o wy, ciemieczy sprawiedliwego, biorący okup i uciskający w bramie **ubogich**!

[Am 8:4] (4) Słuchajcie tego wy, którzy gnębicie **ubokiego** i bezrolnego pozostawiacie bez pracy,

[Am 8:6] (6) Będziemy kupować biednego za srebro, a **ubokiego** za parę sandałów i plewy pszeniczne będziemy sprzedawać.

[Wj 23:11] (11) a siódmego pozwolisz jej leżeć odłogiem i nie dokonasz zbioru, aby mogli jeść **ubodzy** z twego ludu, a resztę zjedzą dzikie zwierzęta. Tak też postąpisz z twoją winnicą i z twoim ogrodem oliwnym.

[Ps 22:27] (27) **Ubodzy** będą jedli i nasycą się, chwalić będą Pana ci, którzy Go szukają. Niech serca ich żyją na wieki.

[Ps 69:33] (33) Patrzcie i bądźcie radośni, **ubodzy**, niech ożyje wasze serce, którzy szukacie Boga.

[Iz 14:30] (30) Ale **ubodzy** paść będą na moich pastwiskach i nędzarze odpoczną bezpiecznie, podczas gdy Ja uśmiercę głodem twe potomstwo i wygubię twoje ostatki.

Ubóstwo w Nowym Testamencie

O ile, jak wspomniano wyżej, w *Starym Testamencie* pojęcie „ubóstwo” funkcjonuje przeważnie w rozumieniu biedy (choć nie zawsze jednoznacznie), o tyle *Nowy Testament* w używaniu pojęć „bieda” oraz „ubóstwo” jest zdecydowanie bardziej niejednoznaczny. Pojęcia „ubóstwo” oraz „ubogi” występują w nim jako odniesienia: 1) do życia pobożnego (żyjącego z Bogiem, u Boga, po bożemu); 2) traktujące ubokiego dwuznacznie, gdzie może on oznaczać zarówno biedaka, jak

i będącego z Bogiem (pobożnego, u Boga) lub nawet stawiające oba określenia obok siebie. Odniesienia powyższe prezentuje zamieszczone poniżej zestawienie.

Odniesienia 1: odniesienie do życia pobożnego (żyjącego z Bogiem, u Boga, po boże-mu)

[2 Kor 8:2] (2) jak to w dotkliwej próbie ucisku uradowały się bardzo i jak skrajne ich **ubóstwo** zajaśniało bogactwem prostoty.

[2 Kor 8:9] (9) Znaćcie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was **ubóstwem** swoim ubogacić.

[Ap 2:9] (9) Znam twój ucisk i **ubóstwo** – ale ty jesteś bogaty – i [znam] obelgę wyrządzoną przez tych, co samych siebie zowią Żydami, a nie są nimi, lecz synagogą szatana.

[Rz 15:14] (14) Bracia, jestem co do was przekonany, że pełni jesteście szlachetnych uczuć, **ubogaceni** wszelką wiedzą, zdolni do udzielania sobie wzajemnie upomnień

Odniesienia 2: odniesienie: traktujące ubogiego dwuznacznie, gdzie może on oznaczać zarówno biedaka, jak i będącego z Bogiem (pobożnego, u Boga) lub nawet stawiające oba określenia obok siebie

[Mt 11:5] (5) niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, **ubogim** głosi się Ewangelię.

[Mt 19:21] (21) Jezus mu odpowiedział: Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj **ubogim**, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną! [Podobnie: Mk 10:21; Łk 18:22]

[Mt 26:11] (11) Albowiem zawsze **ubogich** macie u siebie, lecz Mnie nie zawsze macie.

[Mk 12:42] (42) Przyszła też jedna **uboga** wdowa i wrzuciła dwa pieniążki, czyli jeden grosz. [Podobnie: Łk 21-2-3]

[Mk 12:43] (43) Wtedy przywołał swoich uczniów i rzekł do nich: Zaprawdę, powiadam wam: Ta **uboga** wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarbony.

[Mk 14:5] (5) Wszak można było olejek ten sprzedać drożej niż za trzysta denarów i rozdać **ubogim**. I przeciw niej szemrali. [Podobnie: Mt 26:9; J 12:5;]

[Mk 14:7] (7) Bo **ubogich** zawsze macie u siebie i kiedy zechcecie, możecie im dobrze czynić; lecz Mnie nie zawsze macie. [Podobnie: J 12:8]

[Łk 4:18] (18) Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym **ubogim** niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi,

[Mt 5:3] (3) Błogosławieni **ubodzy** w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. [Podobnie Łk 6:20]

[Łk 7:22] (22) Odpowiedział im więc: Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, **ubogim** głosi się Ewangelię.

[Łk 14:13] (13) Lecz kiedy urządzasz przyjęcie, zaproś **ubogich**, ułomnych, chorych i niewidomych. Podobnie [Łk 14:21]

[Łk 19:8] (8) Lecz Zacheusz stanął i rzekł do Pana: Panie, oto połowę mego majątku daję **ubogim**, a jeśli kogo w czym skrzywdziłem, zwracam poczwórnice.

[J 13:29] (29) Ponieważ Judasz miał pieczę nad trzosem, niektórzy sądzili, że Jezus powiedział do niego: Zakup, czego nam potrzeba na święto, albo żeby dał coś **ubogim**.

[2 Kor 6:10] (10) jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby **ubodzy**, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko.

[2 Kor 9:8-9] (8) A Bóg może złać na was całą obfitość łaski, tak byście mając wszystkiego i zawsze pod dostatkiem, bogaci byli we wszystkie dobre uczynki (9) według tego, co jest napisane: Rozproszył, dał **ubogim**, sprawiedliwość Jego trwa na wieki.

[Ga 2:9-10] (9) i uznawszy daną mi łaskę, Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mnie i Barnabie prawicę na znak wspólnoty, byśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych, (10) byleśmy pamiętali o **ubogich**, co też gorliwie starałem się czynić.

[Jk 1:9] (9) Niech się zaś **ubogi** brat chlubi z wyniesienia swego,

[Jk 2:2-6] (2) Bo gdyby przyszedł na wasze zgromadzenie człowiek przystrojony w złote pierścienie i bogatą szatę i przybył także człowiek **ubogi** w zabrudzonej szacie, (3) a wy spojrzycie na bogato odzianego i powiecie: Usiądź na zaszczytnym miejscu, do **ubogiego** zaś powiecie: Stań sobie tam albo usiądź u podnóżka mojego, (4) to czy nie czynicie różnic między sobą i nie stajecie się sędziami przewrotnymi? (5) Posłuchajcie, bracia moi umiłowani! Czy Bóg nie wybrał **ubogich** tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecanego tym, którzy Go miłują? (6) Wy zaś odmówiliście **ubogiemu** poszanowania. Czy to nie bogaci uciskają was bezwzględnie i nie oni ciągną was do sądów?

Bogactwo w Starym Testamencie

W *Starym Testamencie* znajdujemy sformułowane na ogół sentencyjnie – można by rzec – odniesienia do bogactwa zasadniczo w postaci: 1) określenia stanu za-możności opisywanych osób, 2) porównania postępowania bogatego z postępowaniem innych, 3) porównania bogactwa z biedą, 4) wskazywania źródła bogactwa, 5) określania co jest bogactwem tego świata i co prawdziwym bogactwem, 6) oceny oraz wartościowania bogactwa, 7) wskazania jak postępować z bogactwem. Najczęściej występuje bogactwo w grupie pierwszej (mowa o bogatym – materialnie majątnym człowieku), którą tu pomijam jako mało wnoszącą dla interesującej nas kwestii. Pozostałe odniesienia przytoczone zostają w zamieszczonym poniżej zestawieniu.

Odniesienia 2: porównanie postępowania bogatego z postępowaniem innych

[Ps 11:24] (24) Jeden jest hojny, a stale **bogaty**, a nad miarę skąpy zmierza do nędzy.

[Syr 8:2] (2) Nie spieraj się z człowiekiem **bogatym**, by nie przeciwstawił ci ciężaru [złota]. Złoto bowiem zgubiło wielu i serca królów uwiodło.

[Syr 10:22] (22) Czy to **bogaty**, czy godzien sławy, czy biedny – chlubą ich bojaźń Pana.

[Oz 12:9] (9) Powiedział Efraim: Stałem się **bogaty** i zgromadziłem dla siebie majątek – lecz z jego pracy nic nie pozostanie z powodu grzechów przezeń popełnionych.

[Tb 12:8] (8) Lepsza jest modlitwa ze szczerością i miłosierdzie ze sprawiedliwością aniżeli **bogactwo** z nieprawością. Lepiej jest dawać jałmużnę, aniżeli gromadzić złoto.

[Ps 52:8-9] (8) Ujrzą sprawiedliwi i ulękną się, a będą śmiali się z niego: (9) Oto człowiek, który nie uczynił Boga swoją warownią, ale zaufał mnóstwu swych **bogactw**, a w siłę wzrósł przez swoje zbrodnie.

[Ps 73:11-12] (11) I mówią: Jakże Bóg może widzieć, czyż Najwyższy posiada wiedzę? (12) Takimi oto są grzesznicy i zawsze beztroscy gromadzą **bogactwo**.

[Prz 11:27-28] (27) Kto dobrze czyni – pragnie łaski [Boga], kto dąży do zła – ono go dosięgnie. (28) Kto ufa **bogactwu** – upadnie, jak liście zazielenia się prawi.

Odniesienia 3: porównanie bogactwa z biedą

[Syr 10:30] (30) Ubogi będzie poważany z powodu swej wiedzy, a **bogaty** dzięki swej zamożności.

[Ps 37:16] (16) Lepsza jest odrobina, którą ma sprawiedliwy, niż wielkie **bogactwo** występnych,

[Prz 15: 16] (16) Lepiej mieć mało – z bojaźnią Pańską, niż z niepokojem – wielkie **bogactwo**.

[Prz 22:16] (16) Uciskać biedaka – to jego **bogacić**, **bogacza** wspierać – to wtrącać go w biedę.

Odniesienia 4: wskazywanie źródła bogactwa

[Jdt 13:20] (20) Niech to sprawi tobie Bóg, abyś była wywyższona na wieki i **ubogacona** w dobra, bo nie szczędziłaś swego życia, gdy naród nasz był upokorzony, ale przeciwstałaś się naszej zagładzie, postępując prawą drogą przed Bogiem naszym. A cały naród odpowiedział: Niech tak będzie, niech tak będzie!

[Pwt 8:17-18] (17) Obyś nie powiedział w sercu: To moja siła i moc moich rąk zdobyły mi to **bogactwo**. (18) Pamiętaj o Panu, Bogu twoim, bo On udziela ci siły do zdobycia **bogactwa**, aby wypełnić dzisiaj przymierze, jakie poprzysiągł twoim przodkom.

[1Krn 29:11-12] (11) Twoja jest, o Panie wielkość, moc, sława, majestat i chwała, bo wszystko, co jest na niebie i na ziemi, jest Twoje; do Ciebie, Panie, należy królowanie i ten, co głowę wznosi ponad wszystkich. (12) **Bogactwo** i chwała od Ciebie pochodzą, Ty nad wszystkim panujesz, a w rękę Twoją siła i moc, i ręką Twoją wywyższasz i utwierdzasz wszystko.

[1Krn 29: 16] (16) O Panie, Boże nasz, całe to bogactwo, któreśmy przygotowali, by zbudować dom Tobie i Twemu świętemu imieniu, z ręki Twojej pochodzi i wszystko jest Twoje.

[2Krn 1:11-12] (11) Wówczas odpowiedział Bóg Salomonowi: Ponieważ dążeniem twego serca było, nie żeby prosić o **bogactwo**, o skarby i chwałę, ani o śmierć tych, którzy cię nienawidzą, ani o długie życie, ale pragnąłeś dla siebie mądrości i wiedzy, aby sądzić mój lud, nad którym ustanowiłem cię królem, (12) przeto daję ci mądrość i wiedzę, ponadto obdaruję cię **bogactwem**, skarbami i chwałą, jakich nie mieli królowie przed tobą i nie będą mieli po tobie.

[Prz 10: 4] (4) Ręka leniwa sprowadza ubóstwo, ręka zaś pilnych **wzbogaca**.

Odniesienia 5: określenia co jest bogactwem tego świata i co prawdziwym bogactwem

[Tb 4:21] (21) Nie bój się, dziecko, żeśmy zbiednieli. Ty masz wielkie **bogactwa**, jeśli ty Boga się będziesz bał i będziesz unikał każdego grzechu, i czynił, co dobre jest przed Panem, Bogiem twoim.

[Prz 10:15] (15) Majętność **bogacza** jest mocną warownią, zagładą nędzarzy ich własne **ubóstwo**.

[Prz 10:21-22] (21) Wargi sprawiedliwego prowadzą wielu, lecz głupcy umrą z nierozsądku. (22) Błogosławieństwo Pańskie **wzbogaca**, własny trud niczego tutaj nie doda.

[Prz 12: 27] (27) Lenistwo nie złowi zwierzyny, ludzka pilność – cennym **bogactwem**.

Odniesienia 6: oceniające i wartościujące bogactwo

[Ps 49:17] (17) Nie obawiaj się, jeśli ktoś się **wzbogaci**, jeżeli wzrośnie zamożność jego domu:

[Prz 18: 11] (11) Majętność **bogacza** jest mocną warownią, murem wysokim w jego mniemaniu.

[Prz 28:6] (6) Więcej wart biedak, co żyje uczciwie, niż **bogacz** o drogach krętych.

[Prz 28:22] (22) Człowiek o złym oku jest chciwy **bogactwa**, a nie wie, że bieda przyjdzie na niego.

Odniesienia 7: wskazujące jak postępować z bogactwem

[Ps 62: 11] (11) Nie pokładajcie ufności w przemocy ani się łudźcie na próżno rabunkiem; do **bogactw**, choćby rosły, serc nie przywiązujcie.

[Prz 23:4] (4) O **bogactwo** się nie ubiegaj i odstęp od twojej chytrkości!

Bogactwo w Nowym Testamencie

Nowy Testament kładzie akcent na bogactwo natury niematerialnej. W przeciwieństwie do *Starego Testamentu*, tu odniesienia do bogactwa materialnego są zdecydowanie rzadsze. *Nowy Testament* zasadniczo zawiera odniesienia do: 1) bogactwa materialnego, 2) bogactwa chwały, łask i nauki Bożej, 3) ubogacenia pobożnym życiem i wskazania jak postępować z bogactwem 4) źródła prawdziwego bogactwa, 5) określenia co jest prawdziwym bogactwem. Odniesienia te przytoczono w poniższym zestawieniu.

Odniesienia 1: do bogactwa materialnego

[Mt 19:20-26] (20) Odrzekł Mu młodzieniec: Przestrzegałem tego wszystkiego, czego mi jeszcze brakuje? (21) Jezus mu odpowiedział: Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną! (22) Gdy młodzieniec usłyszał te słowa, odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości. (23) Jezus zaś powiedział do swoich uczniów: Zaprawdę, powiadam wam: **Bogaty** z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego. (24) Jeszcze raz wam powiadam: Łatwiej jest wielbładowi przejść przez ucho igielne niż **bogatemu** wejść do królestwa niebieskiego. (25) Gdy uczniowie to usłyszeli, przerazili się bardzo i pytali: Któż więc może się zbawić? (26) Jezus spojrzał na nich i rzekł: U ludzi to niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe. [Podobnie: Mk 10:20-27; Łk 18:21-27]

[Mk 12:41-44] (41) Potem usiadł naprzeciw skarbony i przypatrywał się, jak tłum wrzucał drobne pieniądze do skarbony. Wielu **bogaty**ch wrzucało wiele. (42) Przyszła też jedna **uboga** wdowa i wrzuciła dwa pieniążki, czyli jeden grosz. (43) Wtedy przywołał swoich uczniów i rzekł do nich: Zaprawdę, powiadam wam: Ta **uboga** wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarbony. (44) Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało; ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała, całe swe utrzymanie. [Podobnie Łk 21:1-4]

[Łk 1:50-53] (50) a swoje miłosierdzie na pokolenia i pokolenia [zachowuje] dla tych, co się Go boją. (51) On przejawia moc ramienia swego, rozprasza [ludzi] pyszniących się zamysłami serc swoich. (52) Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. (53) Głodnych nasycą dobrami, a **bogaty**ch z niczym odprawia.

[Łk 12:18-23] (18) I rzekł: Tak zrobię: zburzę moje spichlerze, a pobuduję większe i tam zgromadzę całe zboże i moje dobra. (19) I powiem sobie: Masz wielkie zasoby dóbr, na długie lata złożone; odpoczywaj, jedz, pij i używaj! (20) Lecz Bóg rzekł do niego: Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotowałeś? (21) Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest **bogaty** przed Bogiem. (22) Potem rzekł do swoich uczniów: Dlatego powiadam wam: Nie troszczcie się zbyttnio o życie, co macie jeść, ani o ciało, czym macie się przyodzierać. (23) życie bowiem więcej znaczy niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie.

[Mt 13:22] (22) Posiane między ciernie oznacza tego, kto słucha słowa, lecz troski doczesne i ułuda **bogactwa** zagłuszają słowo, tak że zostaje bezowocne. [Podobnie Mk 4:18-19; Łk 8:14]

[Łk 6:24] (24) Natomiast biada wam, **bogaczom**, bo odebraliście już pociechę waszą.

[Łk 16:19-22] (19) żył pewien człowiek bogaty, który ubierał się w purpurę i bisior i dzień w dzień świetnie się bawił. (20) U bramy jego pałacu leżał żebrak okryty wrzodami, imieniem Łazarz. (21) Pragnął on nasycić się odpadkami ze stołu **bogacza**; nadto i psy przychodziły i lizały jego wrzody. (22) Umarł żebrak, i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama. Umarł także **bogacz** i został pogrzebany.

[Ap 6:14-15] (14) Niebo zostało usunięte jak księga, którą się zwija, a każda góra i wyspa z miejsc swych poruszone. (15) A królowie ziemscy, wielmoże i wodzowie, **bogacze** i możni, i każdy niewolnik, i wolny ukryli się do jaskiń i górskich skał.

[Ap 13:15-16] (15) I dano jej, by duchem obdarzyła obraz Bestii, tak iż nawet przemówił obraz Bestii, i by sprawił, że wszyscy zostaną zabici, którzy nie oddadzą pokłonu obrazowi Bestii. (16) I sprawia, że wszyscy: mali i wielcy, **bogaci** i biedni, wolni i niewolnicy otrzymują znamię na prawą rękę lub na czoło

[Ap 18:2-3] (2) I głosem potężnym tak zawołał: Upadł, upadł Babilon – stolica. I stała się siedliskiem demonów i kryjówką wszelkiego ducha nieczystego, i kryjówką wszelkiego ptaka nieczystego i budzącego wstręt, (3) bo winem zapalczywości swojego nierządu napoiła wszystkie narody, i królowie ziemi dopuścili się z nią nierządu, a kupcy ziemi doszli do **bogactwa** przez ogrom jej przepychu.

[Ap 18:14-15] (14) Dojrzały owoc, pożądanie twej duszy, odszedł od ciebie, a przepadły dla ciebie wszystkie rzeczy wyborne i świetne, i już ich nie znajdują. (15) Kupcy tych [towarów], którzy **wzbogacili** się na niej, staną z daleka ze strachu przed jej katuszami, płacząc i żaląc się, w słowach:

[Ap 18:16-19] (16) „Biada, biada, wielka stolico, odziana w bisior, purpurę i szkarłat, cała zdobna w złoto, drogi kamień i perłę, (17) bo w jednej godzinie przepadło tak wielkie **bogactwo**! „A każdy sternik i każdy żeglarz przybrzeżny, i marynarze, i wszyscy, co pracują na morzu, stanęli z daleka (18) i patrząc na dym jej pożaru, tak wołali: „Jakież jest miasto podobne do stolicy? „(19) I rzucali proch sobie na głowy, i wołali płacząc i żaląc się w słowach: „Biada, biada, bo wielka stolica, w której się **wzbogacili** wszyscy, co mają okręty na morzu, dzięki jej dostatкови, przepadła w jednej godzinie”.

Odniesienia 2: do bogactwa chwały, łask i nauki Bożej,

[2Kor 9:13-14] (13) Ci, którzy oddają się tej posłudze, wielbią Boga za to, żeście posłuszni w wyznawaniu Ewangelii Chrystusa, a w prostocie становicie jedno z nimi i ze wszystkimi. (14) A w swych modlitwach za was okazują wam miłość z powodu **przebogatej** w was łaski Boga.

[Ef 2:4-5] (4) A Bóg, będąc **bogaty** w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, (5) i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską bowiem jesteście zbawieni.

[Rz 2:3-4] (3) Czy myślisz, człowiecze, co osądzasz tych, którzy się dopuszczają takich czynów, a sam czynisz to samo, że ty unikniesz potępienia Bożego? (4) A może gardzisz **bogactwem** dobroci, cierpliwości i wielkoduszności Jego, nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia?

[Rz 9:21-23] (21) Czyż garncarz nie ma mocy nad gliną i nie może z tej samej zaprawy zrobić jednego naczynia ozdobnego, drugiego zaś na użytek niezaszczytny? (22) Jeżeli więc Bóg, chcąc okazać swój gniew i dać poznać swoją potęgę, znosił z wielką cierpliwością naczynia [zasługujące] na gniew, gotowe na zagładę, (23) i żeby dać poznać **bogactwo** swojej chwały względem naczyń [objętych] zmiłowaniem, które już wprzód przygotował ku chwale

[Rz 10:12] (12) Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich. On to rozdziela swe **bogactwa** wszystkim, którzy Go wzywają.

[Rz 11:33] (33) O głębokości **bogactw**, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!

[Rz 15:13-14] (13) A Bóg, [dawca] nadziei, niech wam udzieli pełni radości i pokoju w wierze, abyście przez moc Ducha Świętego byli **bogaci** w nadzieję. (14) Bracia, jestem co do was przekonany, że pełni jesteście szlachetnych uczuć, **ubogaceni** wszelką wiedzą, zdolni do udzielania sobie wzajemnie upomnień.

[1 Kor 1:5-6] (5) W Nim to bowiem zostaliście **wzbogaceni** we wszystko: we wszelkie słowo i wszelkie poznanie, (6) bo świadectwo Chrystusowe utrwaliło się w was,

[1 Kor 4:7-8] (7) Któż będzie cię wyróżniał? Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chęłpisz, tak jakbyś nie otrzymał (8) Tak więc już jesteście nasyceni, już opływacie w **bogactwa**. Zaczęliście królować bez nas! Otóż tak! Nawet trzeba, żebyście królowali, byśmy mogli współkrólować z wami.

[2 Kor 6:10-11] (10) jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak **wzbogacający** wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko. (11) Usta nasze otwarły się do was, Koryntianie, rozszerzyło się nasze serce.

[2 Kor 8:1-2] (1) Donosimy wam, bracia, o łasce Bożej, jakiej dostąpiły Kościoły Macedonii, (2) jak to w dotkliwej próbie ucisku uradowały się bardzo i jak skrajne ich **ubóstwo** zajaśniało **bogactwem** prostoty.

[2 Kor 8:9] (9) Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc **bogaty**, dla was stał się **ubogim**, aby was ubóstwem swoim **ubogacić**.

[2 Kor 9:8] (8) A Bóg może złać na was całą obfitość łaski, tak byście mając wszystkiego i zawsze pod dostatkiem, **bogaci** byli we wszystkie dobre uczynki (9) według tego, co jest napisane: Rozproszył, dał ubogim, sprawiedliwość Jego trwa na wieki.

[2 Kor 9:10-11] (10) Ten zaś, który daje nasienie siewcy, i chleba dostarczy ku pokrzepieniu, i ziarno rozmnoży, i zwiększy plon waszej sprawiedliwości. (11) **Wzbogaceni** we wszystko, będziecie pełni wszelkiej prostoty, która składa przez nas dziękczynienie Bogu.

[Ef 1:6-7] (6) ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym. (7) W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według **bogactwa** Jego łaski.

[Ef 1:17-18] (17) [Proszę w nich], aby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał wam ducha mądrości i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego. (18) [Niech da] wam światłe oczy serca tak, byście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania, czym **bogactwo** chwały Jego dziedzictwa wśród świętych

[Ef 2:6-7] (6) Razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie, (7) aby w nadchodzących wiekach przemożne **bogactwo** Jego łaski wykazać na przykładzie dobroci względem nas, w Chrystusie Jezusie.

[Ef 3:8] (8) Mnie, zgoła najmniejszemu ze wszystkich świętych, została dana ta łaska: ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione **bogactwo** Chrystusa

[Ef 3: 16] (16) aby według **bogactwa** swej chwały sprawił w was przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka.

[Flp 4:19] (19) A Bóg mój według swego **bogactwa** zaspokoi wspaniale w Chrystusie Jezusie każdą waszą potrzebę.

[Kol 1:26-27] (26) Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, teraz została objawiona Jego świętym, (27) którym Bóg zechciał oznajmić, jak wielkie jest **bogactwo** chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały.

[Kol 2:1-2] (1) Chcę bowiem, abyście wiedzieli, jak wielką walkę toczę o was, o tych, którzy są w Laodycei, i o tych wszystkich, którzy nie widzieli mnie osobiście, (2) aby ich serca doznały pokrzepienia, aby zostali w miłości pouczeni, ku /osiągnięciu/ całego **bogactwa** pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – /to jest/ Chrystusa.

[Ap 5:11-12] (11) I ujrzałem, i usłyszałem głos wielu aniołów dokoła tronu i Zwierząt, i Starców, a liczba ich była miriady miriad i tysiące tysięcy, (12) mówiących głosem donośnym: Baranek zabity jest godzien wziąć potęgę i **bogactwo**, i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę, i błogosławieństwo.

Odniesienia 3: do ubogacenia pobożnym życiem, wskazania jak postępować z bogactwem

[1 Tym 6:17-18] (17) **Bogatym** na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania, (18) niech czynią dobrze, **bogacą** się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni,

[Jk 1:9-11] (9) Niech się zaś **ubogi** brat chlubi z wyniesienia swego, (10) **bogaty** natomiast ze swego poniżenia, bo przeminie niby kwiat polny. (11) Wszeszło bowiem palące słońce i wysuszyło łąkę, kwiat jej opadł, a piękny jej wygląd zginął. Tak też **bogaty** przeminie w swoich poczynaniach.

[Jk 2:1-6] (1) Bracia moi, niech wiara wasza w Pana naszego Jezusa Chrystusa uwielbionego nie ma względu na osoby. (2) Bo gdyby przyszedł na wasze zgromadzenie człowiek przestrojony w złote pierścienie i **bogatą** szatę i przybył także człowiek ubogi w zabrudzonej szacie, (3) a wy spojrzycie na **bogato** odzianego i powiecie: Usiądź na zaszczytnym miejscu, do ubogiego zaś powiecie: Stań sobie tam albo usiądź u podnóżka mojego, (4) to czy nie czynicie różnic między sobą i nie stajecie się sędziami przewrotnymi? 5) Posłuchajcie, bracia moi umiłowani! Czy Bóg nie wybrał **ubogich** tego świata na **bogatych** w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecane tym, którzy Go miłują? (6) Wy zaś odmówiliście **ubogiemu** poszanowania. Czy to nie **bogaci** uciskają was bezwzględnie i nie oni ciągną was do sądów?

[Rz 11:12] (12) Jeżeli zaś ich upadek przyniósł **bogactwo** światu, a ich pomniejszenie – **wzbogacenie** poganom, to o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całości!

[2 Kor 8:14-15] (14) Teraz więc niech wasz dostatek przyjdzie z pomocą ich potrzebom, aby ich **bogactwo** było wam pomocą w waszych niedostatkach i aby nastąpiła równość według tego, co jest napisane: (15) Nie miał za wiele ten, kto miał dużo. Nie miał za mało ten, kto miał niewiele.

[1 Tym 6:8-10] (8) Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni! (9) A ci, którzy chcą się **bogacić**, wpadają w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądanía. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie. (10) Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zablakali się z dala od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami.

[1 Tym 6:17-18] (17) **Bogatym** na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności **bogactwa**, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania, (18) niech czynią dobrze, **bogacą** się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni,

[Jk 5:1-2] (1) A teraz wy, **bogacze**, zapłaćcie wśród narzekań na utrapienia, jakie was czekają. (2) **Bogactwo** wasze zbutwiało, szaty wasze stały się żerem dla moli,

[Ap 3:16-18] (16) A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust. (17) Ty bowiem mówisz: Jestem **bogaty**, i **wzbogaciłem** się, i niczego mi nie potrzeba, a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny i ślepy, i nagi. (18) Radzę ci kupić u mnie złota w ogniu oczyszczonego, abyś się **wzbogacił**, i białe szaty, abyś się obłókł, a nie ujawniła się haniebna twa nagość, i balsamu do namaszczenia twych oczu, byś widział.

Odniesienia 4: do wskazywania źródła prawdziwego bogactwa

[2 Kor 8:9] (9) Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc **bogaty**, dla was stał się **ubogim**, aby was **ubóstwem** swoim **ubogacić**.

[Kol 3:16] (16) Słowo Chrystusa niech w was przebywa z /całym swym/ **bogactwem**: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach.

[Hbr 11:26] (26) Uważał bowiem za większe **bogactwo** znoszenie zniewag dla Chrystusa niż wszystkie skarby Egiptu, gdyż patrzył na zapłatę.

[Jk 2:5-6] (5) Posłuchajcie, bracia moi umiłowani! Czy Bóg nie wybrał **ubogich** tego świata na **bogatyh** w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecane go tym, którzy Go miłują? (6) Wy zaś odmówiliście **ubogiemu** poszanowania. Czy to nie **bogaci** uciskają was bezwzględnie i nie oni ciągną was do sądów?

Odniesienia 5: do określania co jest prawdziwym bogactwem,

[Ap 2:9] (9) Znam twój ucisk i ubóstwo – ale ty jesteś **bogaty** – i [znam] obelgę wyrządzoną przez tych, co samych siebie zowią Żydami, a nie są nimi, lecz synagogą szataną.

[Ap 3:16-18] (16) A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust. (17) Ty bowiem mówisz: Jestem **bogaty**, i wzbogaciłem się, i niczego mi nie potrzeba, a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny i ślepy, i nagi. (18) Radzę ci kupić u mnie złota w ogniu oczyszczonego, abys się **wzbogacił**, i białe szaty, abys się obłókł, a nie ujawniła się haniebna twa nagość, i balsamu do namaszczenia twych oczu, byś widział.

Kościół wobec biedy, bogactwa i ubóstwa

Zwraca uwagę, iż Kościół nigdy nie pochwalał biedy i nędzy, podejmując na całym świecie, w ciągu całych swych dziejów, niezliczoną ilość działań na rzecz jej eliminacji, zarówno w wymiarze życia jednostkowego, społecznego jak i państwowego. Życie bez środków materialnych akceptował i chwalił zaś jedynie jako konsekwencję dobrowolnego wyboru poszczególnych ludzi, nie zaś dokuczliwą, spowodowaną nie chcianą sytuacją życiową, koniecznością. Ludzi gotowych dla oddania się Bogu i innym ludziom do rezygnacji z dóbr doczesnych, zabieganie wokół których odrywało od obu tych sfer aktywności. Kościół proponował też różnorakie formy egzystencji w ramach życia eremickiego, czy później – pragnąc poddać je kontroli służącej eliminacji patologii, w różnego rodzaju monastycyzmie.

W *Piśmie Świętym* trudno doszukać się pochwały dla biedy. Nie znajdujemy też jednak jej potępienia. Zwłaszcza w odniesieniu do biedy zastanej. Pojawia się natomiast propozycja autokreacji biedy sformułowana przez Chrystusa wzywającego do rozdania wszystkiego i pójścia za nim [Mt 19:21]. Kwestią otwartą jest czy propozycję można uznać za równoznaczną z pochwałą? Prędzej z akceptacją.

[Mt 19:21] (21) Jezus mu odpowiedział: Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj **ubogim**, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną! [Podobnie: Mk 10:21; Łk 18:22]

Co do bogactwa, brak w *Piśmie Świętym* wartościującego, negatywnego ustosunkowania się do posiadania czy godziwego nabywania bogactwa. Nie potępia ono ani bogatych, ani bogactwa z samej jego racji. Bogactwo zdobyte uczciwie, choć może stać się przyczyną zła moralnego, jest samo w sobie wartością pozytywną. Może być owocem pobożnego życia i znakiem Bożego błogosławieństwa, które wzbogaca [Prz 10:22]. Nie tylko wewnętrznie, lecz także materialnie.

[Prz 10:22] (22) Błogosławieństwo Pańskie **wzbogaca**, własny trud niczego tutaj nie doda.

Nie zmienia to faktu, iż Kościół uważa bogactwo materialne za wartość wyłącz-
nie doczesną, nieistotną w perspektywie wieczności, przysparzającą trosk i obaw,
od których ubodzy są wolni. Potępia Kościół natomiast gromadzenie bogactwa
w nieuczciwy sposób, jak i niegodziwe uczynki bogactwem tym implikowane.
Wyraża też raczej ostrzeżenie, a nawet współczucie spowodowane uświadamia-
nymi przez *Biblię* przeszkodami, jakie bogactwo stawia na drodze do zbawienia
[Mt 19:23-24; Mk 10:23; Łk 18:24-25, Jk 5:1-2].

[Mt 19:23-24] (23) Jezus zaś powiedział do swoich uczniów: Zaprawdę,
powiadam wam: **Bogaty** z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego.
(24) Jeszcze raz wam powiadam: Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez
ucho igielne niż **bogatemu** wejść do królestwa niebieskiego. [Podobnie
Mk 10:23; Łk 18:24-25]

[Jk 5:1-2] (1) A teraz wy, **bogacze**, zapłaczcie wśród narzekań na utrapienia,
jakie was czekają. (2) **Bogactwo** wasze zbutwiało, szaty wasze stały się
żerem dla moli,

Kościół akceptował bogacenie się jako prostą i oczywistą konsekwencję pracy.
Pracy wynoszonej przez niego, obok modlitwy i poświęcenia innym, jako cnotę
zbliżającą ku Bogu. Dość przytoczyć znaną benedyktyńską formułę *ora et labora*.
Bogactwo samo w sobie nie zasługuje bowiem na nagane, zważywszy, iż tak jak
wszelkie inne przedmioty jest moralnie neutralne. Co za tym idzie, nie ma potrzeby,
by z jego posiadania czynić komuś wyrzut. Jak podaje *Księga Psalmów*:

[Ps 49: 17] (17) Nie obawiaj się, jeśli ktoś się **wzbogaci**, jeżeli wzrośnie
zamożność jego domu:

Pismo skupia się natomiast na wezwaniu do zastąpienia troski o posiadane
mienie, ubóstwem będącym przebywaniem z (biegiem za) Bogiem, którym jest
Chrystus. Nie jest ono wymagającym wezwaniem do biedy, ani jej pochwałą. Nie
jest też potępieniem bogactwa, ani autorytarnym apelem o rezygnację z niego.
Jest wskazaniem sensu i celu życia – zbawienia. Choć Chrystus wzywał swych
uczniów by poszli za nim, porzuciwszy wszystko, wezwanie to zdaje się stanowić
raczej apel o gotowość do rezygnacji z rzeczy doczesnych na rzecz zbawienia, niż
dosłowny obligatoryjny wymóg pobożnego życia.

Na marginesie, można w tym miejscu chyba zaryzykować stwierdzenie, że
samo materialne ludzkie bogactwo, podobnie jak samo ubóstwo są obojętne dla
cnoty lub jej braku. Same w sobie nie wpływają na nie. Dlatego też, zachowując
swego rodzaju neutralność względem nich jako takich, akcentuje Kościół potrzebę
właściwego korzystania z wypracowanego, posiadanego czy uzyskanego godziwie
bogactwa. Zdaje się wręcz pochwalać upowszechnianie materialnego bogactwa,
jako jednego z czynników warunkującego zaspokajanie godności ludzkiej w ma-

terialnej płaszczyźnie egzystencji człowieka (godnego życia). Wzywa zarazem człowieka do dzielenia się tym bogactwem czemu w istocie ma ono służyć [Ps 11:24; 2 Kor 8:14-15; 1 Tym 6:17-18]. Dzielenie to czynił i czyni wręcz jego funkcją. Funkcją nadającą bogactwu sens.

[Ps 11:24] (24) Jeden jest hojny, a stale **bogaty**, a nad miarę skąpy zmierza do nędzy.

[2 Kor 8:14-15] (14) Teraz więc niech wasz dostatek przyjdzie z pomocą ich potrzebom, aby ich **bogactwo** było wam pomocą w waszych niedostatkach i aby nastąpiła równość według tego, co jest napisane: (15) Nie miał za wiele ten, kto miał dużo. Nie miał za mało ten, kto miał niewiele.

[1 Tym 6:17-18] (17) **Bogatym** na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności **bogactwa**, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania, (18) niech czynią dobrze, **bogacą** się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni,

Bogactwo bowiem, jak nauczał Chrystus ma być nie celem, któremu się służy, a środkiem służącym do osiągnięcia celu: służby Bogu i bliźniemu. Nie można, jak nauczał Chrystus, pogodzić obu tych służb [Mt 6:24; Łk 16:13].

[Mt 6:24] (24) Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie. [Podobnie Łk 16:13]

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* znajdujemy taką właśnie wykładnię ubóstwa. Wskazuje on, iż nie należy kojarzyć go z samym stanem nędzy i biedy, czy to związanym z niechcianym niedostatkiem mienia, czy też wynikającym z dobrowolnego wyzbycia się majątku. Raczej z pójściem za Jezusem i z ofiarnością względem bliźnich. Bieda i nędza przeżywane poza życiem „z i dla” Chrystusa nie są dla Kościoła ubóstwem.

[2053] (...) W Ewangeliach synoptycznych wezwanie Jezusa skierowane do **bogatego** młodzieńca, by poszedł za Nim jako posłuszny uczeń ściśle zachowujący przykazania, wiąże się z wezwaniem do **ubóstwa** i czystości.¹⁴

[2833] **Ubóstwo** zalecone w błogosławieństwach jest cnotą hojności: wzywa ona do przekazywania i dzielenia dóbr materialnych i duchowych nie z przymusu, lecz z miłości, by obfitość u jednych mogła zaradzić potrzebom innych.¹⁵

¹⁴ Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań, 2004, s. 473.

¹⁵ Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań, 2004, s. 635.

Przykładowym, spośród wielu, rozwinięciem tego wątku jest wywód Aleksandra Demouville:

Kto wspomaga ubogich, ten robi najlepszy użytek ze swego majątku.
Jeśli masz dostatki, pamiętaj, że ci je dała Opatrzność Boża, a dała na to, abyś nimi rozporządzał wspomagając biednych, którzy ich nie mają.
Nie naśladuj chciwych bogaczy, którzy serca swe zawsze mają zamknięte na potrzeby braci. Wolą raczej patrzeć, jak oni z nędzy giną, aniżeli uszczknąć coś ze swego bogactwa dla ich poratowania.
Myślą tylko o gromadzeniu skarbów w życiu doczesnym. Ale przyjdzie godzina, w której z tego życia przejdą do wieczności. *Wówczas obudzą się jakby z głębokiego snu i znajdą ręce swoje próżne.* [Ps 76 (75):6]
Naśladuj ludzi bogatych, którzy są miłosierni i współczują bliźnim. To są prawdziwi ojcowie ubogich. Nie lękają się zubożenia, gdy dają wiele jałmużny.
Ileż błogosławieństwa Bożego otrzymują już tu na ziemi! A nieporównanie więcej otrzymają w niebie!
Często już tu na ziemi sam Bóg stokrotnie oddaje im to, co oni, w swej wielkoduszności dali ubogim. W życiu wiecznym mogą spodziewać się tak niezmiernych bogactw, jak niezmierne są Boże obietnice.
Choćby swymi grzechami zamknęli sobie dostęp do Boskich przybytków, jałmużna może im je otworzyć. *Okup swe grzechy uczynkami sprawiedliwymi a swoje nieprawości miłosierdziem dla ubogich.* [Dn 4:24]
Pamiętaj, że twoim obowiązkiem jest ratować nieszczęśliwych. Nie słuchaj chciwości, która nigdy nie jest nasycona.
Wolno ci być oszczędnym, nie bądź jednak skąpym i nieużytecznym. Tylko ta oszczędność jest godna pochwały, która nie ogranicza wydatków na wspieranie ubogich!
Nie uważaj się za zwolnionego od obowiązku dawania jałmużny, chyba że sam jesteś ubogi. Jak ci tylko starczy, według twej zasobności dawaj z niej jałmużnę! Będiesz miał mało – daj mniej, ale nie wzbraniaj się dawać jałmużny nawet z niewielkiej własności. [Tb 4:8]¹⁶

Z kolei chrześcijański filozof i teolog Claude Tresmontant formułuje ten problem następująco:

Jeshua nie żąda dobrowolnego wyrzeczenia się własności i bogactw po to, aby człowiek w końcu doszedł do próżności, do nicości. Zachęca On do wyrzeczenia się bogactw po to aby osiągnąć nieskończenie większe bogactwo. Jeshua skierowuje do bytu, a nie do nicości (...)
Rabbi Jeshua nie żąda żeby w ogóle nie gromadzić pieniędzy, nie żąda aby wyrzec się po prostu namiętności, pragnienia bogactwa i zabezpieczenia.

¹⁶ Aleksander Derouville, *O naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny*, tł. Adolf Tymczak, Michaleum: Gdańsk 2007, s. 108-109.

On zwraca uwagę, że tu w obecnych warunkach poszukiwanie bogactw jest złudne. De facto człowiek nie znajduje zabezpieczenia, którego szuka. Nie znajduje w nagromadzonych skarbach tego absolutu, którego tajemnie szukał w bogactwie i w tym, co gromadził. (...) Usiłuje tylko inaczej ukierunkować to pragnienie, zwrócić je do normalnego celu, do którego było skierowane, do którego zabłądziło i skierować je gdzie inaczej.¹⁷

Nie widzi zatem Kościół niczego złego w godziwym, nie powodowanym chciwością, lecz wolą udzielenia z niego innym, nie skutkującym cudzą krzywdą, pomnażaniu, przejmowaniu i gromadzeniu bogactwa, o ile jednocześnie spełniane, upowszechniane i ulepszane jest przez właściciela jego zasadny, uczciwy, sprawiedliwy, godziwy podział (udzielanie zeń innym) w imię miłości do człowieka, poszanowania, zaspokajania i wynoszenia jego godności. Czy to poprzez rozdawnictwo, czy stwarzanie zarobkowych miejsc pracy, czy w inny sposób. Zasada ta dotyczy także samego Kościoła. W konsekwencji też, nauka Kościoła bardziej niż bogatych materialnie skłonna jest potępiać ubogich duchem. Ubogich w znaczeniu potocznym.

Na marginesie, warto wreszcie postawić pytanie, czy zasadnym w ogóle jest czynić z życia w bogactwie czy luksusie zarzut? Szczególnie, że większość ludzi, także jego krytyków u innych, sama chętnie by go zaznała. Odnosi się to pytanie na równi do wszystkich zarzutów odnośnie posiadanego bogactwa. Także kościelnego i poszczególnych duchownych.

¹⁷ Claude Tresmontant, *Nauczanie rabiego Jeshuy*, tł. Lucyna Rutowska, Wyd. AA – Fronda: Kraków-Warszawa 2008, s. 87-89.

W kontekście rozpatrywanego przez nas stosunku Kościoła do bogactwa Tresmontant ciekawie ujmuje też podejście Chrystusa do człowieka bogatego. Wskazuje, iż w przeciwieństwie do częstej ludzkiej skłonności wynikającej z zawiści, chęci zemsty, jest on tak samo obiektem troski Jezusa jak biedni. Obaj bowiem mogą żyć po bożemu. Konfrontując to chrystusowe stanowisko z jakże często spotykanym ludzkim – opartym na walce o zrównanie, kosztem posiadających, w imię poprawy doli biednych – Tresmontant pisze:

„Rewolucjonista – dzisiejszy czy wczorajszy – pracuje nad zorganizowaniem efektywnej rewolty uciskanych przeciwko uciskającym. Dąży on do wyzwolenia uciskanego ludu od zależności ekonomicznej i politycznej, a raczej stara się nauczać go, jak ma się uwolnić sam. Tego oczywiście Jeshua nie robi. (...) Jeshua nie starał się podjąć wojny ani przeciwko rzymskiemu okupantowi, ani przeciwko wyzyskiwaczom ludu. Tymczasem rewolucjonista uważa, że trzeba prowadzić wojnę z wyzyskiwaczami i okupantami, którzy także należą do uciskających. I to jest pierwsza różnica. (...) Rewolucjonista – przynajmniej na początku nie troszczy się o dobro, o ludzki rozwój, o „autogenezę” bogatego i wyzyskiwacza, ani o doskonałość uciskającego innych. Rewolucjonista troszczy się o ubogich i wyzyskiwanych, których chce uwolnić od zależności w stosunku do bogatego. Rewolucjonista nie przychodzi na myśl, żeby radzić bogaczowi sprzedanie dóbr i rozdanie bogactw ubogim – dla jego własnego dobra. Rewolucjonista usiłuje wydrzeć bogatemu jego posiadłości i przywileje, które uważa za bezprawne i niesprawiedliwe. Rewolucjonista nie jest zainteresowany, aby pojedynczy bogaty człowiek rozdał swoją własność robotnikom jako dar. Jego interesuje radykalna zmiana niesprawiedliwego systemu ekonomicznego, w którym posiadacz, niezależnie od tego, czy osobiście jest szlachetny, czy chciwy, z konieczności spełnia złą funkcję, czy tego chce czy nie chce.” Patr.: Claude Tresmontant, *op. cit.*, s. 93-94.

W świetle powyższego wywodu, utyskiwania na zasobność materialną Kościoła, jak i wielu duchownych wydają się bezzasadne, wypływając z zazdrości, nie rzadko zresztą bezinteresownej. Popieranie zaś tych utyskiwań odwołaniami do jego rzekomej nauki – bezzasadne. Kościół bowiem nie uznaje za zło samego bogactwa jako takiego, ani procesu bogacenia się. Krytykuje niewłaściwy sposób jego gromadzenia oraz wykorzystywania, koncentrację na nim, poświęcenie im życia kosztem oddania Bogu i ludziom [1 Tym 6:8-10]. Potępia stanowiące fundament takiego podejścia: chciwość, egoizm, pazerność, zazdrość, znieczulicę, itp., traktowane w kategorii grzechu.

[1 Tym 6:8-10] (8) Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni! (9) A ci, którzy chcą się **bogacić**, wpadają w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądania. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie. (10) Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami.

Kościół wskazuje zarazem, iż to nie będący nędzą czy biedą brak środków materialnych jest ubóstwem, lecz postawa oddalająca od Boga. Ubóstwo nie tyle też oznacza brak dóbr, co brak przywiązania do nich. Nawet jeśli jest się bogatym, ciesząc się obfitością rzeczy materialnych. Tak żyjący, nie tylko właściwie używają swoich dóbr, lecz także życia. W efekcie ubóstwo nie tylko nie kłóci się z bogactwem materialnym, z zamożnością, lecz pomaga jeszcze ubogaczać bogatego wartościami wyższymi poprzez właściwe użycie bogactwa.

Podkreślany przez krytyków dysonans rzekomego braku ubóstwa w Kościele, z tym co sam głosi, bierze się zatem z nieuprawnionego identyfikowania pojęcia ubóstwa z brakiem bogactwa materialnego, którego Kościół nie potępia. Tymczasem, idąc za *Księgą Syryacha* zauważa Kościół niewłaściwe ubóstwo i właściwe bogactwo.

[Syr 13:24] (24) To **bogactwo** jest dobre, które jest bez grzechu, a **ubóstwo** jest złem w ustach bezbożnego.

Dla oceny i znaczenia człowieka oraz jego życia nie status (w tym materialny) ma bowiem znaczenie i nie jego wzrostowi, a nawet zaspokajaniu człowiek i ludzkie życie służy. Istotna jest wiara. Takie, pełne pobożnego ubóstwa, oparte na nauce Chrystusa podejście niweluje, jak naucza Kościół, różnice doczesne, czyniąc tak bogactwo jak i biedę nieistotnymi. Wskazuje to Chrystus poprzez św. Pawła niwelując znaczenie wszelkich przeciwstawień. I choć ani biedy, ani bogactwa wśród nich wprost nie wymienia, odnosi się to również i do nich, gdyż przekazuje treść obrazowym skrótem a nie dosłownie.

[Ga 3:26-28] (26) Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. (27) Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. (28) Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie.

Oto nowe wskazanie. Kościół uczy, iż istotą życia jest droga do bogactwa już nowego rodzaju. Bogactwa będącego uczestnictwem w zbawieniu, nie zaś posiadanie lub jego brak, zależność lub niezależność. Te, i jedno, i drugie, będąc dla zbawczego celu w istocie obojętne, mogą równie dobrze być jak i nie być, nie wymagają ani potępienia, ani pochwały. Znaczenie ma postawa względem Boga i ludzi, działanie dla Niego i dla nich. To, w porównaniu z wcześniejszym, a i ciągle obecnym postrzeganiem relacji człowiek – Bóg oraz człowiek – człowiek, prawdziwa rewolucja.

Naturalnie, Kościół wskazując w przeszłości oraz obecnie zabieganie wokół spraw doczesnych jako przeszkodę na drodze ku Bogu, propagował i chwalił, a nawet gloryfikował życie oderwane od trosk tego świata. Nie oznaczało to jednak głoszenia postulatów, a tym bardziej nakazu życia w biedzie, czy gloryfikacji nędzy. Podobnie jak nie równało się akceptacji dla obojętności wobec cierpienia, problemów i potrzeb, w tym materialnych, innych ludzi. Zamiast tego formułowane przez Kościół hasło ubóstwa było wezwaniem krytycznym względem chciwości, zachłanności, skupiania się na dobru materialnym (jednak już nie samego jego posiadania). Było i jest postulatem oddania się sprawom Bożym i życiu duchowemu. I do tak rozumianego ubóstwa Kościół raczej wzywał i wzywa, nie warunkując go konieczną biedą. Wskazuje co najwyżej na ułatwiający takie ubóstwo wpływ biedy (choć obecnie sam gubi się już chyba po części w pojęciowej dezinformacji, używając terminu „ubóstwo”). Co więcej, co zrozumiałe, w myśl nauczania Kościoła, wbrew potocznemu rozumieniu pojęcia „ubóstwo” identyfikowanego z biedą, trudno twierdzić, że jest w takim rozumieniu uboga osoba żyjąca z Bogiem, po bożemu, dzięki Bogu itd. Nie dość bowiem, że jak każdy człowiek cieszy się Bożą miłością, to jeszcze, wręcz przeciwnie, żyjąc dla Boga i innych, jest nią ona ubogacana. I jej status majątkowy/materialny nie ma tu znaczenia. Poddając się Bogu, w którym pokłada ufność czuje się bogatą. Można powiedzieć, iż jej rozumiane właściwie ubóstwo sprzyja ubóstwieniu przez nią Boga, co ubogacając ją czyni ją bogatą bez względu na wielkość środków jakimi dysponuje. Ubóstwo bardziej więc winno kojarzyć się z ubóstwianiem Stwórcy niż z biedą. Ubóstwo oznacza wprost ubóstwianie Pana. Biblijną identyfikację ubogich z pobożnymi potwierdzają wersy:

[Ps 22:27] (27) **Ubodzy** będą jedli i nasycą się, chwalić będą Pana ci, którzy Go szukają. Niech serca ich żyją na wieki.

[Ps 69:33] (33) Patrzcie i bądźcie radośni, **ubodzy**, niech ożyje wasze serce, którzy szukacie Boga.

[Iz 14:30] (30) Ale **ubodzy** paść będą na moich pastwiskach i nędzarze odpoczną bezpiecznie, podczas gdy Ja uśmiercę głodem twe potomstwo i wygubię twoje ostatki.

O ile zatem potocznie rozumiane bogactwo jest przeciwieństwem potocznie rozumianego ubóstwa, w rozumieniu nowotestamentowym ubóstwo, tak jak je tu definiujemy, jest bogactwem. I pierwotnie, i obecnie bowiem Kościół pojęcie ubóstwa miał bowiem za zbliżanie się ku Bogu. To zaś, co dziś pod nim rozumiemy określał mianem nędzy, biedy czy niedostatku, dla których pojęcie ubóstwa później dopiero w laickim dyskursie stało się synonimem. Synonimem w kontekście jego głębszego pierwotnego, religijnego znaczenia nie zawsze uprawnionym. Zapewne to właśnie wspomniane już wcześniej sprzężenie postulowanego przez Kościół życia Bożego z pochwalaną przez niego rezygnacją z posiadania dóbr materialnych stanowi źródło późniejszego, spływającego sens i deformującego znaczenie ubóstwa utożsamiania go z brakiem środków życiowych, a w końcu z biedą i wreszcie z nędzą.

Na marginesie nasuwa się spostrzeżenie, iż wierzącego musi nurtować pytanie, czy w ogóle ludzie mogą nazywać siebie biednymi, ciesząc się niezmierzoną miłością Boga, bo ubogimi (we właściwym znaczeniu, a nie w znaczeniu biedy), jeśli dostatecznie wierzą, zapewne tak. Prawdziwe ubóstwo, będące życiem „z i dla” Boga rodzi bowiem prawdziwe bogactwo. Wskazano na to w *Księdze Tobiasza* [Tb 2:21] oraz *Księdze Przysłów* [Prz 10:21-22], gdzie wyjątkowo dla *Starego Testamentu* ubóstwa i bogactwa nie odniesiono do sfery materialnej, ale do relacji względem Boga.

[Tb 4:21] (21) Nie bój się, dziecko, żeśmy zbiednieli. Ty masz wielkie **bogactwa**, jeśli ty Boga się będziesz bał i będziesz unikał każdego grzechu, i czynił, co dobre jest przed Panem, Bogiem twoim.

[Prz 10:21-22] (21) Wargi sprawiedliwego prowadzą wielu, lecz głupcy umrą z nierozsądku. (22) Błogosławieństwo Pańskie **wzbogaca**, własny trud niczego tutaj nie doda.

Jeszcze wyraźniej ukazuje to *Nowy Testament*:

[2 Kor 8:2] (2) jak to w dotkliwej próbie ucisku uradowały się bardzo i jak skrajne ich **ubóstwo** zajaśniało **bogactwem** prostoty.

[2 Kor 8:9] (9) Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc **bogaty**, dla was stał się ubogim, aby was **ubóstwem** swoim **ubogacić**.

[Ap 2:9] (9) Znam twój ucisk i **ubóstwo** – ale ty jesteś **bogaty** – i [znam] obelgę wyrządzoną przez tych, co samych siebie zowią Żydami, a nie są nimi, lecz synagogą szatana.

Podsumowanie

Cały ten wywód najlepiej zdają się podsumowywać i potwierdzać słowa Chrystusa wypowiedziane podczas słynnego kazania na Górze Błogosławieństw, stanowiącego według biblistów dokonaną przez św. Mateusza ewangelistę kompilację różnych wypowiedzi Jezusa. W kazaniu stanowiącym swoisty programowy wstęp do chrześcijańskiej doktryny Jezus błogosławi: smutnych, cichych, łaknących i pragnących sprawiedliwości, miłosiernych, czystego serca, wprowadzających pokój, cierpiących prześladowanie, tych którym urągają i których prześladowa z Jego powodu. Nie błogosławi, ale też nie potępia ani materialnego bogactwa, ani materialnej biedy. Nie odnosi się do nich w ogóle, traktując je jak obojętne dla zbawienia. Na pierwszym zaś miejscu błogosławi ubogich:

[Mt 3:3-11] (3) Błogosławieni **ubodzy w duchu**, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. (4) Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni. (5) Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię. (6) Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni. (7) Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią. (8) Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą. (9) Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi. (10) Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. (11) Błogosławieni jesteście, gdy /ludzie/ wam urągają i prześladowa was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. [Podobnie Łk 6:20-26]

Odnosi więc ubóstwo do sfery ducha, a nie posiadanych dóbr. I nie ma tu raczej na myśli, jak można sądzić, ubóstwa rozumianego jako duchową nędzę, biedę, czy deficyt, lecz właśnie jako życie dla Boga, po bożemu. Życie ubogacające, jako że błogosławieństwo to ubogacenie łaską Boga.

Wypada jeszcze tylko zaznaczyć, iż skoncentrowanie na bogaceniu się przeciwstawione przez Chrystusa skoncentrowaniu na Bogu w tyleż prostym co dosadnym stwierdzeniu:

[Mt 6:24] (24) (...) Nie możecie służyć Bogu i mamonie. [Podobnie: Łk 16:13]

jest przeciwieństwem ubóstwa rozumianego tak jakim w istocie jest, nie ze względu na tożsamość ubóstwa z oddaniem się biedzie identyfikowanej z brakiem pieniędzy,

lecz dlatego, że dążność ku bogactwu może przesłonić, czy nawet zastąpić dążenie ku Bogu. Chodzi nie o to by z powyższego powodu pierwszą dążność wyeliminować, ale by nie zastąpiła ona drugiej. Przeciwnie by efekty pierwszej realizacji drugiej służyły. By pomnażanie bogactwa nie stało celem w miejsce dążenia ku Bogu, lecz by stanowiło środek w służbie tego dążenia. By pomnażana mamona służyła człowiekowi jako instrument służby ludziom zbliżającej ku Bogu, a nie człowiek nie służył mamonie jako instrument jej pomnażania, pomnażania dla samego siebie. I człowiek świecki i duchowny. I człowiek i zbiorowość ludzka, Także ta jaką stanowi Kościół. Także Kościół instytucjonalny.

Abstract

This text has been devoted to the meaning of poverty in the context of etymological definition of the concept, as well as science and Church life. The postulate of poverty formulated by Church has been related to accusation of enrichment of institutional Church and some clergymen. The common understanding of poverty definition has been confronted with its etymology, as well as with Biblical interpretation based on its records in the Holy Bible, which is the source of Church science. The poverty has been related to hardship, indigence and wealth. The result is observation, that against common understanding, Church postulate of poverty means neither calling to live in poverty, nor condemnation of wealth, but calling to religiousness. It means that collecting and having goods are accepted by Church only if they serve sharing it with others and not being an aim on its own.

Wioletta Knapik
(Kraków)

**Janusz Mariański, *Religia w społeczeństwie
ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna
Naukowa, Warszawa 2010, ss. 295**

Życie współczesnego społeczeństwa ulega ciągłym przeobrażeniom. Zmiany te nie przebiegają na całym świecie równomiernie. Kraje rozwinięte gospodarczo, pierwszego świata, stanowiące współczesne społeczeństwo ponowoczesne, są awangardą nowoczesnych struktur. Kraje drugiego świata, przedstawiciele byłego realnego socjalizmu, zaliczane przez Zygmunta Baumaną do nurtu późnej nowoczesności, będąc w okresie przejściowym w marszu do ponowoczesności, dostosowują swoje standardy do poziomu państw wysokorozwiniętych.

Zmiany zachodzące w życiu społecznym dotyczą także religii i jej form. Zinstytucjonalizowana religia w coraz mniejszym stopniu wpływa na życie społeczne, a zwłaszcza polityczne. We współczesnym świecie coraz wyraźniej zarysowują się takie obszary związane z życiem religijnym człowieka, jak duchowość, która prężnie rozwija się i funkcjonuje w ramach, a częściej niezależnie od, Kościoła i religii chrześcijańskiej. Jeszcze pod koniec XX wieku teza sekularyzacyjna wskazywała na upadek wartości religijnych: „Człowiekowi ponowoczesnemu, który przeżył kres wypracowanych przez tradycyjną myśl metafizyczną wielkich, ujednolicających syntez, udaje się przetrwać bez nerwicy w świecie, w którym Bóg nie jest już obecny. (...) Za sprawą procesu sekularyzacji człowiek uwolnił się z hierarchii stworzenia i wyzbył się wszelkich ograniczeń, zarówno kosmologicznych (...), jak i teologicznych”¹.

Dla ludzi utożsamiających wiarę i Boga z Kościołem, kryzys tej instytucji oznacza kryzys religii. Josef Ratzinger (Papież Benedykt XVI) wskazuje na prawdopodobne powody niezadowolenia z Kościoła, którego nazwa, podobnie jak i otoczenie, zostały zakwestionowane. Powody owego niezadowolenia są bardzo złożone, czasem sprzeczne ze sobą. Z jednej strony pojawiają się opinie wskazujące na brak dostosowania się Kościoła do realiów współczesnego świata, z drugiej strony – zarzuca się Kościołowi zbytne dopasowanie się do wymogów zmieniającej się rzeczywistości. Można też zauważyć głosy będące wyrazem rozczarowania, że Kościół, podobnie jak inne instytucje, ogranicza wolność jednostki. Współczesny człowiek jest wręcz osaczony, występującymi w różnych formach:

¹ R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 26-27.

przymusem i twardą dyscypliną. To właśnie w Kościele pragnąłby widzieć ostoję i oazę wolności. Niestety nasza wizja Kościoła nie jest spójna z rzeczywistością, a my rozpaczliwie próbujemy go czynić zgodnym z naszymi pragnieniami².

Mówiąc o zaniku religii powinniśmy odróżniać dwa pojęcia: religia w życiu człowieka i religia w ogóle. Sekularyzacja, laicyzacja i relatywizm religijny są procesami, które w poszczególnych krajach przebiegają w różny sposób. System ekonomiczno-polityczno-społeczny determinuje natężenie tych procesów. Sekularyzacji, desakralizacji i dechrystianizacji towarzyszą pewne zjawiska stanowiące źródło opinii, które głoszą zaniknięcie religii w kulturze: zmniejszanie się liczby wiernych, czy przejmowanie przez różne instytucje świeckie funkcji, które dawniej przypisane były instytucjom kościelnym. Czy grozi nam zatem zanik religii?³

Współcześni filozofowie kultury i religiolodzy, tacy jak: M. Eliade, E. Fromm, E.A. Shils czy A. Greeley twierdzą, że religia jako trwałe element kultury, jest niezbędna dla normalnego funkcjonowania tejże kultury. Ludzie odrzucając religię odczuwają pełną wolność; nie jest to jednak wolność, lecz jej iluzja. Zbytne uleganie tej iluzji staje się przyczyną frustracji, depresji i zagubienia jednostki. Ponadto symbole i obrzędy religijne pomagają człowiekowi w wyjaśnianiu tych elementów rzeczywistości, które przekraczają możliwości ludzkiego poznania. Pozbawienie tychże symboli i obrzędów mogłoby w znaczny sposób osłabić motywację ludzi do działania⁴.

Pojawiają się także opinie wskazujące nie tyle na kryzys religii, co na kryzys religii chrześcijańskiej: „Podczas gdy kościoły chrześcijańskie w Europie pustoszeją, socjolodzy religii i badacze trendów współczesności stwierdzają w skali globalnej „powrót religii” i religijności, uważając tezę o sekularyzacji (desakralizacji) świata za rodzaj współczesnego mitu. [...] Świat religii postmodernistycznej tworzą zjawiska trudne na pierwszy rzut oka do zakwalifikowania jako religijne. Na współczesny supermarket religii składa się bowiem osobliwe wymieszanie (*patchwork*) elementów wierzeń czerpanych z różnych religii i kultur, którego idee chrześcijańskie są w najlepszym wypadku tylko fragmentem”⁵.

Procesom sekularyzacji opiera się skutecznie teologia polityczna stanowiąca wieloaspektową refleksję w zakresie relacji zachodzących pomiędzy transcendencją a immanencją, religią a polityką oraz Kościołem a państwem. „Pod wpływem intelektualnego samozadowolenia, podsycanego przyjmowaniem *implicite* przekonaniem o nieuchronności sekularyzacji, przestaliśmy zwracać uwagę na to, że teologia polityczna wcale nie znikła i najwyraźniej zachowała zdolność kształtowania

² J. Ratzinger Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2009, s. 122-125.

³ E. Chat, *Religia w życiu człowieka, Istota, geneza i funkcja religii*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2009, s. 122.

⁴ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1977, s. 208.

⁵ A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 477.

ludzkiego życia”⁶. Jak pisał J. Mariański przed kilkunastoma laty: „Nie życie, lecz użycie staje się dominującym stylem myślenia i działania. Życie jest traktowane jako rodzaj zabawy: rodzi chęć korzystania z każdej nadarzającej się przyjemności. Badacze tego zagadnienia mówią nawet o „konsumpcji rozrywki i zabawy” jako kulturowym wzorze życia społeczeństwa aksjologicznego pluralizmu”⁷.

J. Mariański, znany socjolog religii i socjolog moralności, w książce „Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne” podejmuje problematykę religii osadzonej w realiach życia współczesnego społeczeństwa pluralistycznego, zdominowanego wielokulturowością oraz konsumpcyjnym stylem życia. Współcześnie coraz częściej zaobserwować można głosy wskazujące na odwrót tendencji sekularyzacyjnych. Powołuje się on na autorów, których prace odnoszą się do zmian w życiu religijnym ludzi, w zakresie: desekularyzacji, re-spirytualizacji, reprivatyzacji, powrotu religii, niewidzialnej religii w widzialnej religii, religii bez ortodoksji, dyspersji religii. Autor zwraca uwagę na nowe formy zaspokajania potrzeb duchowych ludzi, wiążące się z dynamicznie rozwijającymi się rynkami: ezoterycznym, okultystycznym i charyzmatycznym.

Na zmiany zachodzące w sferze *sacrum* wpływ wywiera także wszechobecne ryzyko związane z niepewnością i koniecznością dokonywania wyborów; powoduje to, że paradoksalnie wolność wyboru staje się ciężarem. Jednostki zatracają orientację i sens w świecie, w którym słabnie znaczenie absolutnych imperatywów moralnych, a procesy związane ze wzrostem poczucia indywidualnej wolności przyczyniają się do traktowania wartości moralnych jako wartości emancypacyjnych, które uwalniane są od wpływu religii i Kościołów. Autor charakteryzuje procesy zmian związane z religią i religijnością, uwzględniając wieloparadygmatyczność socjologii religii na tle krytyki tezy sekularyzacyjnej oraz desekularyzacyjnej.

W rozdziale I Autor podejmuje problematykę współczesnego społeczeństwa, które omawia na tle wybranych procesów. Odnosi się do mnogości określeń, które cechują społeczeństwo ponowoczesne. Tym samym zwraca uwagę na rozliczne zjawiska, które przebiegają paralelnie. Podkreślając, że istnieje wiele schematów opisujących współczesną rzeczywistość, koncentruje się na przedstawieniu owej rzeczywistości na tle pluralizmu wartości i norm, wszechobecnego ryzyka (zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym oraz globalnym), osłabienia sensu i orientacji oraz dominacji interesu jednostki. J. Mariański swój wywód dotyczący społeczeństwa pluralistycznego podsumowuje stwierdzeniem, że zarówno nowoczesność, jak i ponowoczesność cechuje podejście do wartości, które nie są postrzegane jako priorytetowe. W społeczeństwie pluralistycznym, gdzie wszystkie grupy społeczne mogą realizować własne interesy, brakuje wspólnego

⁶ M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 10.

⁷ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1997, s. 85.

mianownika, swoistego spoiwa w postaci systemu aksjonormatywnego. Partykularyzm występujących norm powoduje, że społeczeństwo jest zdezorientowane i odczuwa wyraźny deficyt wartości mających charakter ogólnospołeczny. Jedynie uniwersalny system normatywny umożliwia jednostkom normalne funkcjonowanie, bez poczucia zagubienia.

Wartości uniwersalne, mające trwałe charakter, powodują, że życie staje się stabilniejsze, a prywatnie jest wyraźnie oddzielona od interesów i potrzeb ogółu. Brak wartości ogólnoludzkich i związany z tym chaos, jest wzmagany dodatkowo otaczającym nas ryzykiem. Wolność może stać się dla jednostek paradoksalnie ciężarem spowodowanym przez konieczność dokonywania wyborów, które zawsze obarczone są jakimś ryzykiem. Podobnie jak wartości i normy w społeczeństwie pluralistycznym, tak i wolność w społeczeństwie ryzyka, mają charakter indywidualny i subiektywny. J. Mariański konstatuje, że „Prawdziwa wolność jest podporządkowaniem się dobru i trwałym wartościom”. Jeżeli zanikają bądź nie istnieją w ogóle trwałe wartości, to wolność traci swój sens w obliczu braku możliwości i przestrzeni do jej realizacji. Społeczeństwo nie posiadające uniwersalnego kodeksu i wartości, które są „drogowskazem” wyznaczającym kierunki właściwego postępowania, zatracą z czasem orientację i sens własnej egzystencji. Autor zwraca uwagę na to, że radykalny pluralizm oddziałuje nie tylko na sferę wartości i norm, ale także na sens ludzkiego życia. Zatrącanie sensu jako wartości ogólnospołecznej nie musi wiązać się automatycznie, zdaniem J. Mariańskiego, z bezsensownością ludzkiej egzystencji. Coraz częściej jednostka sama wytwarza własne „światy sensu”, adekwatne do jej poczucia wartości. Konsumpcyjny styl życia charakteryzuje postawa roszczeniowa; zatrącanie poczucia sensu życia rekompensowane jest życiem w luksusie, nabywaniem nowych dóbr, które stają się substytutem szczęścia.

Na szczególnie podkreślenie zasługuje sytuacja ludzi młodych, o której Autor często wspomina na łamach swojej książki. Młodemu pokoleniu przyszło żyć w świecie, w którym rządzi relatywizm, gdzie nie istnieje „linia demarkacyjna” wyraźnie oddzielająca dobro od zła. W takiej sytuacji ludzie ci nie tylko mogą czuć się zagubieni, ale także istnieje niebezpieczeństwo utożsamiania pseudowartości z prawdziwymi wartościami. Rządzi zatem indywidualizm i wewnętrzne przekonanie jednostki co do oceny pewnych zjawisk, poczucia moralności i rozumienia sensu życia. We współczesnym świecie promowana jest młodość, przebojowość, szybkie, intensywne, niczym nie skrepowane życie. W świecie tym zostaje coraz mniej miejsca dla Boga i wartości ponadczasowych. Nadmiar rozrywek, tempo życia, intensyfikowanie doznań, brak hamulców – mogą prowadzić do stanów depresyjnych. J. Mariański, powołując się na raport Światowej Organizacji Zdrowia, zwraca uwagę na ogromne zagrożenie związane z depresją, która stanie się do 2020 roku, według ŚOZ, najważniejszą chorobą cywilizacyjną świata.

Koncentrowanie się ludzi na własnych problemach, karierze, interesach, w myśl koncepcji indywidualistycznej powoduje, że wartości moralne mają charakter

emancypacyjny – uwalniają się także spod wpływów religii i Kościołów. Kierowanie się indywidualizmem uwalnia człowieka nie tylko od odpowiedzialności przed Bogiem, ale także przed innymi ludźmi. Autor powołuje się na opinie zarówno entuzjastów, jak i sceptyków procesów przebiegających we współczesnym społeczeństwie indywidualistycznym. Badacze społeczni nie są zgodni co do wpływu indywidualizmu na więzi wspólnotowe i atomizowanie społeczeństwa. Opisując współczesne społeczeństwo użył koncepcji (społeczeństwo pluralistyczne, ryzyka, bez orientacji i sensu oraz indywidualistyczne), które w pewnym stopniu są komplementarne, w szerszym kontekście ukazują kryzys moralności, sensu życia, poczucia zagrożenia w świecie, w którym wartości indywidualne stanowią dobro nadrzędne.

Na tle charakterystyki społeczeństwa ponowoczesnego Autor w Rozdziale II podejmuje polemikę dotyczącą kontrowersji wokół teorii sekularyzacji. Teorie te pojawiły się w świecie nowoczesnym, w którym usuwanie Kościołów z życia publicznego i ogólny kryzys religii sprzyjały rozkwitowi tezy sekularyzacyjnej wieszczącej rychły upadek Kościoła. J. Mariański twierdzi, że sekularyzacji nie można powstrzymać. Można natomiast wpływać na jej bieg i kierunek. Procesy i zmiany społeczne, zapoczątkowane w epoce industrialnej, jak rozwój techniki, przemysłu, racjonalizacja, pluralizm społeczno – kulturowy, odsuwał ludzi od Kościoła, który stawał się mało atrakcyjny dla coraz lepiej wykształconego, konsumpcyjnego społeczeństwa. Różne jest podejście badaczy do sekularyzacji, jej przyczyn i przebiegu. J. Mariański prezentuje stanowiska, które pokazują złożoność i wieloaspektowość procesu zeświecczenia. Ale nawet przeciwnicy religii przyznają, że religia jest cały czas obecna w Europie. Zdechrystianizowane społeczeństwo podlega wpływowi chrześcijaństwa, które wciąż stanowi metafizyczny fundament jego egzystencji.

Autor powołuje się na drugą, obok sekularyzacji, do niedawna funkcjonującą, tezę prywatyzacyjną. Teza ta, związana z indywidualizmem jednostki, odnosi się do wierzeń religijnych i moralności, które traktowane są w subiektywny sposób. Rozważania dotyczące tej tezy Autor zamyka stwierdzeniem, że religia, choć nie powraca do sfery politycznej, to może znaleźć swoje miejsce w społeczeństwie obywatelskim. Zauważalne już w Europie symptomy tych zmian powinny zwerfikować charakter występującej tam laicyzacji. Procesy zachodzące na naszym kontynencie wskazują na dechrystianizację społeczeństw zachodnich, które pośrednio sprzyjają jednak nowym formom religijności i duchowości (desekularyzacji). „Odkościelnienie” będące konsekwencją mentalności i stylu życia współczesnego społeczeństwa może łatwo przeradzać się w proces dechrystianizacji. Autor powołuje się na różne badania (niemieckie, austriackie) wskazujące na stopień i natężenie „odkościelnienia”. Młodzież jest tą grupą społeczną, która szczególnie ulega temu procesowi. Jakkolwiek zmiany zachodzące w sferze religii w dużej mierze wiążą się z kryzysem Kościoła, to nie można mówić o zniknięciu wiary.

Teoria sekularyzacji, która od początku lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia odzwierciedlała intensywny proces „odkościelnienia” na terenie Europy, postulo-

wał, aby proces ten postrzegać w skali globalnej. W tej sytuacji teza postawiona przez Autora nabiera dodatkowego znaczenia. Zdaniem J. Mariańskiego paradygmat zsekularyzowanej nowoczesności bywa coraz częściej podważany, dlatego że Europa nie stanowi odbicia światowej rzeczywistości. Autor nie wyklucza, że proces zanikania religijności kościelnej zostanie zahamowany. Kościół powinien stanowić jeden z elementów społeczeństwa obywatelskiego, nie może izolować się od problemów społecznych, ekonomicznych i społecznych, z tym zastrzeżeniem, że – jak podkreśla Autor – rola Kościoła w społeczeństwie obywatelskim wyklucza ingerencję w sprawy polityczne, np. poprzez popieranie interesów jakiejś partii bądź określonego porządku państwowego.

Religia, bez względu na różne teorie głoszące jej kryzys, a wręcz upadek, jest ciągle obecna w ludzkim życiu. Zmienia się jedynie kształt tej religii, przybierając różne formy. Autor zwraca uwagę na to, że socjologiczne dyskursy nad świadomością religijną Europejczyków mają charakter społecznych polemik związanych z doświadczaniem Transcendencji. W rozważaniach tych brak jest teologicznych odniesień. Autor, jako socjolog, zauważa, że zmienia się nie tylko sama religia ale również sposoby badania i opisywania jej. Socjologia religii ulega także przeobrażeniom, a socjologowie dyskutując o sekularyzacji poruszają się w sferze empirii, co uniemożliwia im uchwycenie zmian zachodzących w religii.

Rozdział III książki poświęcony jest pluralizacji i pluralizmowi religijnemu w kontekście sekularyzacji i globalizacji oraz indywidualizacji, a w szczególności indywidualizacji religijności. Autor przedstawił nowe ruchy religijne, które dotyczą nowych form duchowości współczesnego społeczeństwa. Pluralizm religijny oznacza życie duchowe w różnych, niekonwencjonalnych wymiarach. Każda dziedzina ludzkiego życia styka się z religijnością, którą nasze społeczeństwo manifestuje w różnoraki sposób. Wymagania *homo ludens*, człowieka ery konsumpcji, zabawy i rozrywki dotyczą także religii i sposobów celebrowania jej obrzędów. Autor zauważa, że pluralizmu religijnego nie należy łączyć jedynie z procesami sekularyzacyjnymi, ale również z desekularyzacyjnymi. Relatywizm kulturowy będący skutkiem globalizacji oddziałuje na oba te procesy, które ścierając się ze sobą tworzą nową jakość.

J. Mariański odwołując się do różnych poglądów odnoszących się do wpływu globalizacji na religijność współczesnego społeczeństwa ponowoczesnego, wskazuje na powiązanie tejże globalizacji z sekularyzacją, a z drugiej strony zwiększaniu się (w efekcie globalizacji) pola dla pluralizacji religijnej. Na tle tych zjawisk należy zwrócić uwagę na postulat, który w globalizacji dostrzega nowe szanse dla współczesnej religii i Kościołów. Procesy globalne wiążą się nie tylko z szansą na rozwój i postęp, ale także z pogłębianiem się nierówności społecznych, wyzyskiem krajów najbiedniejszych, krzywdą społeczną. Religie wolne od politycznego nacisku i manipulacji mogą przyczyniać się do realizowania wizji globalizacji „z ludzką twarzą”. Udział religii i Kościołów w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego i globalnego może okazać się bardzo korzystny dla

obu stron: Kościoła i społeczeństwa. Jednakże należy pamiętać o tym, że globalizacja nie stwarza specjalnie korzystnych warunków dla rozwoju czy przeobrażeń jakichkolwiek tradycyjnych form życia, w tym religii. Nie powinno się oczekiwać, że globalizacja może pomóc religii; działania koncentrować należy na umiejętnym wykorzystaniu procesów globalizacyjnych dla rozwoju nowych form religijności. Globalizacja nie będzie wpływać na religię na tyle determinująco, aby sami ludzie byli bezradni wobec tego wpływu. Jakkolwiek globalizacja sprzyja sekularyzacji, a ta z kolei „odkościelnieniu” – to religijność rozumiana szerzej nie musi przeżywać podobnej recesji. J. Mariański zauważa, że teoria rynkowa związana z rosnącą tendencją do pluralizacji religijności nie wyjaśnia wszystkich mechanizmów regulujących zachowania religijne ludzi. Ponadto teoria ta, przystająca do realiów amerykańskich, nie musi być adekwatna do rzeczywistości europejskiej.

Pluralizacja religii powiązana jest z procesami indywidualizacji, które, w odniesieniu do religii, oznaczają wolność jednostki w zakresie wyboru określonej religii lub jej elementów, łączenia różnych religii, bądź też zupełnego jej odrzucenia. Indywidualizacja religijności powoduje, że religia oddala się od struktur kościelnych, a oscyluje wokół jednostki. Powoduje to, że tradycyjne Kościoły zachodnie przeżywają kryzys, natomiast religijność poza ich strukturami doświadcza niebywałego wprost zainteresowania ze strony różnych grup społecznych, a zwłaszcza ludzi młodych.

W rozdziale IV Autor stawia zasadnicze pytanie o kształt religii i duchowości w społeczeństwie ponowoczesnym. Zastanawia się czy nowa duchowość jako fenomen ponowoczesności – to alternatywa czy dopełnienie religijności? J. Mariański stawia tezę, że człowiek ery globalizacji, mający specyficzne potrzeby, żyjący w otoczeniu różnych zagrożeń, potrzebuje nie tylko religii, ale poszukuje również form zaspokojenia swoich potrzeb duchowych. Coraz rzadziej formą tą jest Kościół, a coraz częściej są to pozainstytucjonalne, sprywatyzowane formy religijności. Co należy podkreślić – socjologia religii, zdominowana przez paradygmat sekularyzacyjny – ma trudności w wyjaśnianiu postaw oraz form religijności i duchowości występujących w społeczeństwie ponowoczesnym. Autor odwołując się do tez współczesnych socjologów zaznacza, że w dyskursach dotyczących desekularyzacji czy resakralizacji, częściej niż do religijności, nawiązują do duchowości. Nie wszystkie formy nowej duchowości są bezpieczne zarówno dla Kościoła katolickiego, jak samych członków różnych ruchów pseudoreligijnych. Mowa tu przede wszystkim o ruchu New Age.

J. Mariański zwraca uwagę na opinie niektórych socjologów mówiących o nowych formach duchowości, które stają się ekwiwalentem religii, m.in. „...o pozakościelnej religijności (duchowości), parareligii, religijności alternatywnej, substratach religii, magii, przesądach, o alternatywnych formach wiary, o orientacjach duchowych w religijności codziennej, o renesansie ezoteryki, o rewitalizacji religijności, o przebudzeniu ewangelizacyjnym, o nowym głodzie Boga (religii)”. W ostatniej dekadzie XX wieku coraz częściej, i już bardzo wyraźnie, socjologo-

wie głosili tezę o osłabianiu procesów sekularyzacyjnych w Europie na korzyść dynamicznie rozwijających się nowych ruchów religijnych i form duchowych. Autor jednak wyraźnie podkreśla, „...że religijność czy duchowość pozbawiona konkretnych form instytucjonalnych jest ulotna jak piasek na pustyni czy poranna mgła i nie jest łatwa do socjologicznego zbadania”. J. Mariański postawił pytanie nawiązujące do rozwijającej się duchowości i wyłaniającej się obok socjologii religii – socjologii duchowości, mianowicie czy wykrystalizowała się już ta nowa subdyscyplina socjologii?

Rozważania zmierzające do określenia *status quo* duchowości współczesnego społeczeństwa, poprzedza obszerna analiza paradygmatu duchowości. J. Mariański przedstawia ewolucję duchowości pod kątem jej znaczenia i rozumienia. W klasycznych teoriach rozróżniano w chrześcijaństwie podejście do duchowości, w zależności od poszczególnych wyznań; jednak termin ten nierozdzielnie związany był z Kościołem i religią. Od kilkunastu lat można zauważyć istotne zmiany w pojmowaniu duchowości. Terminy: „duchowość” lub „nowa duchowość” łączone są ze zjawiskami, takimi jak: nowa scena religijna, niewidzialna religia, New Age, ezoteryka, duchowość alternatywna, religijność prywatna, duchowość kosmiczna, duchowość feministyczna i inne. Nowe formy zaspokajania potrzeb duchowych człowieka mają zazwyczaj pozainstytucjonalny charakter. Duchowość przejawia się także w życiu zarówno członków, jak osób nie związanych z organizacjami religijnymi (Kościółem). W związku z tym Autor zwraca uwagę na szereg problemów, które mogą pojawić się w badaniach nowych form duchowości i religijności. Na szczególną uwagę zasługuje przedstawiony przez Autora w ostatnim podrozdziale IV rozdziału obszerny materiał ilustrujący nową duchowość w świetle badań socjologicznych. Badania te nie wyczerpują jednak tematu dotyczącego nowej duchowości człowieka i w związku z tym pytanie o istnienie nowej subdyscypliny socjologii – socjologii duchowości należy rozumieć w kategorii wyzwania, które stoi przed współczesnymi badaczami społecznymi.

Książka księdza profesora J. Mariańskiego jest kompleksowym opracowaniem dotyczącym procesów w sferze religijności i duchowości współczesnego społeczeństwa. Dokonał on szczegółowej analizy zjawisk zachodzących w społeczeństwie ponowoczesnym, ze szczególnym uwzględnieniem procesów, które sprzyjają i uzasadniają tezę desekularyzacji. Nowe formy religijności i duchowości człowieka, na które powołał się Autor, ukazują współczesny kształt religii, która coraz częściej oddala się od struktur Kościoła, funkcjonując zazwyczaj w formach pozainstytucjonalnych. Teza, którą postawił, mówiąca o niezanikaniu samej religii, lecz zmianie jedynie form jej ekspresji, została udowodniona. Książka naukowa – socjologiczna, napisana przez socjologa religii i moralności, stanowi cenny przyczynek do rozważań nad współczesnym kształtem religii i duchowości. Dzięki swej przejrzystości, uporządkowaniu i przystępnemu językowi stanowi nie tylko lekturę dla znawców, sympatyków i badaczy tej problematyki, ale stanowi także przewodnik dla czytelników, których interesuje religia i jej zmieniające

się znaczenie we współczesnym świecie. A jaka będzie jej przyszłość? „Z jednej strony dynamiczny charakter relacji między płynną codziennością a ideą porządku i ładu, o jakiej mówią symbole religijne, nie pozwala tak naprawdę przewidzieć kształtu religii „jutra”⁸.

⁸ A.A. Szafranski, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 199.

