
ROCZNIK
FILOZOFICZNY
IGNATIANUM
THE IGNATIANUM PHILOSOPHICAL YEARBOOK

ISSN 2300-1402

VOL. 25

No. 2 (2019)

R F I
Vol. 25, No. 2 (2019)

Rocznik Filozoficzny Ignatianum

The Ignatianum Philosophical Yearbook

Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Faculty of Philosophy, Jesuit University Ignatianum in Krakow
Pismo recenzowane / Peer-reviewed journal

Zespół redakcyjny / Editorial Board:

Dr hab. Janusz Smołucha, prof. AIK (redaktor naczelny / Editor-in-chief)

Dr hab. Monika Stankiewicz-Kopeć, prof. AIK (z-ca redaktora naczelnego /
Deputy Editor-in-chief)

Dr hab. Piotr Mazur, prof. AIK (z-ca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-chief) Dr
Andrzej Wadas (sekretarz redakcji / Editorial Assistant)

Redaktor tekstów / Copy editor:

Magdalena Pawłowicz

Tłumaczenia / Translation:

Karolina Socha-Duśko

Skład i opracowanie techniczne / DTP:

Piotr Druciarek

Projekt graficzny / Graphic design:

Piotr Druciarek

Okładka / Cover:

Lesław Sławiński – PHOTO DESIGN

Ilustracja na okładce / Cover illustration:

Mapa Morza Egejskiego przedstawiająca części Grecji i Azji Mniejszej
Aegaei Maris Insulae cum parte aliqua Graecia & Asia Minoris

ISSN 2300-1402 (print)

Numer opublikowano w 2021 roku

Deklaracja / Declaration:

Wersja papierowa czasopisma jest wersją
pierwotną / The original version of this journal
is the print version

Nakład / Print run: 80 egz. / copies

Adres redakcji / Publisher Address:

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, PL
e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl
phone: + 48 12 399 95 02

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Spis treści

Janusz Smołucha	
Wstęp	5
Janusz Smołucha	
Introduction	9
Nicholas Coureas	
Settlement on Lusignan Cyprus after the Latin Conquest: The Accounts of Cypriot and other Chronicles and the Wider Context	13
Osadnictwo na Cyprze Lusignanów po podboju łacińskim. Analiza kronik cypryjskich i innych w szerszym kontekście	
Krzysztof Homa	
<i>Polonica</i> greckie. Korespondencja z o. Tadeuszem Kuczyńskim SJ (1830–1856)	31
<i>Polonica</i> in Greece: The Correspondence with Father Tadeusz Kuczyński SJ (1830–1856)	
Jakub Grudniewski	
Między Berlinem a Rzymem. Biskup Georg Kopp a sprawa zakończenia Kulturkampfu	71
Between Berlin and Rome: Bishop Georg Kopp and the End of Kulturkampf	

Ewa Modzelewska-Opara

- Poets and Poetry of Poland*, czyli skarbiec polskiej
poezji otwarty dla Amerykanów 95
The Poets and Poetry of Poland, or the Treasury of Polish
Poetry Open to the Americans

Lech Krzyżanowski

- Prawne oraz etyczno-moralne aspekty międzywojennej
debaty o stosowaniu kary śmierci w Polsce 127
Legal, Moral and Ethical Aspects of the Interwar Debate
over the Application of the Death Penalty in Poland

Andrzej Gielarowski

- Transcendencja, immanencja, tajemnica.
Figury niewidzialności Boga we współczesnej
fenomenologii religii 147
Transcendence, Immanence, Mystery: The Figures of
God's Invisibility in the Contemporary Phenomenology
of Religion

MATERIAŁY I RECENZJE

Tymoteusz Mietelski

- Paolo Valori – osoba, twórczość, bibliografia 169

Janusz Smółcha

ORCID: 0000-0003-2633-7093
Akademia Ignatianum w Krakowie

Wstęp

Drodzy Czytelnicy,
przekazujemy Wam kolejny tom „Rocznika Filozoficznego Ignatianum”, zawierający – zgodnie z aktualnym profilem pisma – artykuły o tematyce historycznej (szeroko rozumianej, m.in. jako historia kultury, idei, Kościoła, prawa), filozoficznej oraz historyczno-literackiej.

Dwa pierwsze teksty – o charakterze historycznym – odnoszą się do zagadnień związanych z terenami basenu Morza Śródziemnego. Warto pochylić się nad dziejami regionu, będącego kolebką kultury klasycznej, oraz analizować jego problemy, bowiem w przeszłości zaszły tam niezwykle ważne procesy, które w istotny sposób wpłynęły na kształt naszej cywilizacji. Odnosi się to nie tylko do terenów Grecji lądowej – Attyki i Peloponezu, ale również wysp na Morzu Egejskim.

W pierwszym artykule Nicholas Coureas, na podstawie relacji z różnych kronik średniowiecznych i wczesnonowożytnych, przedstawił kwestie dotyczące osadnictwa na Cyprze wkrótce po podboju łańskim z przełomu XII i XIII wieku. Autor zwrócił uwagę, że większość materiału źródłowego zachowała się w spuściznie kronikarskiej, a nie w dokumentach, inaczej niż np. w przypadku materiałów dotyczących weneckiej Krety czy też Rodos pod rządami Zakonu Szpitalników św. Jana. Kolejny artykuł, również odnoszący się do problematyki basenu Morza Śródziemnego, dotyka dziejów Kościoła, a przede wszystkim historii jezuitów. Jego autor, Krzysztof Homa SJ, dokonał analizy korespondencji dziewiętnastowiecznego jezuity o. Tadeusza Kuczyńskiego SJ, posługującego przez

ćwierć wieku wśród katolików Kościoła łacińskiego na wyspach Morza Egejskiego: Syros i Tinos. Treść tych listów uzupełnia historię jezuitów w burzliwym okresie odradzania się zakonu w Europie i na świecie.

Kolejny artykuł, autorstwa Jakuba Grudniewskiego, także nawiązuje do dziejów Kościoła, przypominając postać biskupa fuldajskiego Geoga Koppa i przedstawiając jego rolę w procesie zakończenia w Niemczech Kulturkampfu. Autor przebadał m.in. akta konferencji biskupów niemieckich, stenogramy z posiedzeń pruskiej Izby Panów (wyższej izby sejmiku pruskiego) oraz ówczesne źródła, w których znaleźć można ocenę działalności tego biskupa. Kopp brał aktywny udział w pertraktacjach z kurią rzymską, mających na celu zniesienie antykościelnych ustawodawstw Kulturkampfu, w których okazał się być zwolennikiem koncesji na rzecz rządu. Jak twierdzi autor, to m.in. dzięki zabiegom biskupa Koppa Bismarckowi udało się doprowadzić do zlikwidowania Kulturkampfu.

Problemów wieku XIX dotyczy również następny artykuł – tym razem o charakterze literaturoznawczym – autorstwa Ewy Modzelewskiej-Opar, która przypominała w nim pierwszą obszerną antologię polskiej literatury – *Poets and Poetry of Poland* – wydaną w języku angielskim w Stanach Zjednoczonych przez Pawła Sobolewskiego przed 140 laty. Postać Sobolewskiego warta jest uwagi, bowiem był on inicjatorem przedsięwzięć, pod wieloma względami pionierskich, w środowisku Polonii amerykańskiej w 2. połowie XIX wieku. Autorka dokonała charakterystyki dzieła Sobolewskiego oraz podjęła próbę odtworzenia śladów jego recepcji.

Kolejny artykuł, który Państwu prezentujemy, dotyczy problematyki dwudziestowiecznej i zagadnień z historii prawa. Jego autor, Lech Krzyżanowski, przeanalizował dyskusje toczące się w 20-leciu międzywojennym w Polsce na temat kary śmierci. Choć kwestii tej nie nadawano wówczas pierwszorzędne znaczenia, to wywoływała ona duże spory wśród prawników, znajdując swoje odzwierciedlenie w branżowych czasopismach takich jak m.in. „Palestra” i „Gazeta Sądowa Warszawska”. Przeciwnicy kary śmierci zwracali uwagę na jej nieskuteczność oraz wątpliwości natury religijno-moralnej, tymczasem jej zwolennicy podnosili argument, iż rezygnacja ze stosowania tej sankcji przez państwo przyczyni się do niekontrolowanego wzrostu przestępczości. Jak twierdzi autor, rządy w przedwojennej Polsce nie zdecydowały się na uchylenie kary śmierci – z przekonania, iż silne państwo ma prawo i obowiązek surowego karanie największych wrogów społeczeństwa.

Dwa ostatnie teksty odnoszą się do kwestii filozoficznych i dotyczą fenomenologii. Andrzej Gielarowski podjął w swoim artykule tematykę niepoznawalności (niewidzialności) Boga we współczesnej francuskiej

fenomenologii religii. Autor skupił się na pojęciach transcendencji, immanencji i tajemnicy, opracowanych przez Emmanuela Lévinasa, Michela Henry’ego oraz Gabriela Marcela. Wspomniani filozofowie postawili sobie za cel „uchronienie” Boga przed uprzedmiotowieniem, do którego prowadziła – ich zdaniem – metoda fenomenologiczna przedstawiona przez Edmunda Husserla. W opinii autora, należy zwrócić szczególną uwagę na wypracowaną przez Gabriela Marcela koncepcję Boga jako Tajemnicy, która najlepiej odpowiada oczekiwaniom człowieka wierzącego. Drugi z tekstów dotyczących filozofii – a ostatni zamieszczony w niniejszym tomie – autorstwa Tymoteusza Mietelskiego, ma charakter bibliograficzny. To opracowane przez autora zestawienie bibliografii mało znanego w Polsce dwudziestowiecznego włoskiego fenomenologa Paola Valoriego.

Zachęcamy do lektury.

Janusz Smołucha, redaktor naczelny

Janusz Smołucha

ORCID: 0000-0003-2633-7093
Akademia Ignatianum w Krakowie

Introduction

Dear Readers,

We are presenting you with another issue of *The Ignatianum Philosophical Yearbook*, which, in accordance with the current profile of the journal, contains articles on broadly understood history (including the history of culture, ideas, the Church, and law), philosophy, culture and literature.

The first two articles are historical studies on issues related to the Mediterranean region. It is worthwhile to study the history of this region, where the classical culture was born, and to analyze its problems, because of the extremely important processes that took place there, which significantly influenced how our civilization was formed. This applies not only to the areas of mainland Greece: Attica and the Peloponnese, but also to the islands in the Aegean Sea.

In the first article by Nicholas Coureas, the issues concerning the settlement of Cyprus soon after the Latin conquest of the late twelfth and early thirteenth centuries are discussed, based on accounts from various medieval and early modern chronicles. The author points out that most of the source material on this subject has been preserved in the chroniclers' legacy and not in documents, unlike, for example, the materials regarding the Venetian Crete or Rhodes under the Order of Knights of the Hospital of Saint John of Jerusalem. As has been mentioned, the second text also refers to the Mediterranean, and it deals with the history of the Church, and above all, the history of the Jesuits. Its author, Krzysztof Homa, S.J.,

has analyzed the correspondence of the 19th-century Jesuit, Fr. Tadeusz Kuczyński, S.J., who ministered for a quarter of a century among the Latin Catholics of the Aegean Sea islands, Syros and Tinos, which make up the Cyclades archipelago. The contents of the letters complement the history of the Jesuits during the tumultuous period of the Order's rebirth in Europe and worldwide.

The next article, by Jakub Grudniewski, also refers to the history of the Church, recalling the Fulda Bishop Georg Kopp and presenting his role in ending the Kulturkampf in Germany. The author researched, among other archives, the records of the German bishops' conferences, the transcripts of the sittings of the Prussian Chamber of Lords (the upper house of the Prussian parliament), and other sources of the time that dealt with the evaluation of this bishop's activities. Bishop Kopp took an active part in the negotiations with the Roman Curia for the abolition of the anti-church legislation of the Kulturkampf, in which he appeared to advocate for concessions to the government. As the author has it, it was also thanks to the efforts of Bishop Kopp that Bismarck ended the Kulturkampf.

The next article, by Ewa Modzelewska-Opara, also deals with a nineteenth century-related topic, this time in Literary Studies, recalling the first comprehensive anthology of Polish literature, *Poets and Poetry of Poland*, published in English in the United States by Paweł Sobolewski 140 years ago. Sobolewski is worthy of attention because he initiated many pioneering projects in the Polish American community in the second half of the 19th century. The author has characterized Sobolewski's work and attempted to reconstruct its reception.

The next article we present to you deals with twentieth-century problems and issues in legal history. Its author, Lech Krzyżanowski, has analyzed the polemics on the death penalty that took place in the inter-war period in Poland. Although the issue was not given paramount importance at the time, it caused considerable controversy among lawyers, being reflected in professional journals such as *Palestra* and *Gazeta Sądowa Warszawska*, among others. Opponents of the death penalty pointed to its ineffectiveness and religious-moral concerns, while its supporters argued that abandoning the use of this sanction by the state would contribute to an uncontrolled increase in crime. As the author argues, authorities in pre-war Poland did not choose to repeal the death penalty out of a belief that a strong state had the right and duty to severely punish society's greatest enemies.

The last two texts address philosophical issues focusing on phenomenology. Andrzej Gielarowski's article takes up the subject of the

recognizability (or invisibility) of God in contemporary French phenomenology of religion. The author focused on the concepts of transcendence, immanence and mystery developed by Emmanuel Lévinas, Michel Henry and Gabriel Marcel. These philosophers set themselves the goal of “saving” God from the objectification to which they believed the phenomenological method presented by Edmund Husserl was leading. According to the author, particular attention should be paid to Gabriel Marcel’s concept of God as Mystery, which best meets the expectations of the believer. The second philosophical text and the last one included in this issue, by Tymoteusz Mietelski, is a bibliographical study. It is a compilation of a bibliography of the 20th century Italian phenomenologist Paolo Valori, who is little known in Poland.

Be sure not to miss out on this issue.

Janusz Smołucha, Editor-in-chief

Nicholas Coureas

ORCID: 0000-0001-8903-8459
Cyprus Research Centre in Nicosia

Settlement on Lusignan Cyprus after the Latin Conquest: The Accounts of Cypriot and other Chronicles and the Wider Context

Osadnictwo na Cyprze Lusignanów po podboju łaćcińskim. Analiza kronik cypryjskich i innych w szerszym kontekście

Abstract

In the article “Settlement on Lusignan Cyprus after the Latin Conquest: The Accounts of Cypriot and other Chronicles and the Wider Context” the narratives of various chronicles of the thirteenth to the sixteenth centuries on settlement in Cyprus in the years following the Latin conquest, from the end of the twelfth to the early thirteenth century, will be examined and compared. The details provided by the chronicles, where the information given derived from, the biases present in the various accounts, the extent to which they are accurate, especially in cases where they are corroborated or refuted by documentary evidence, will all be discussed. The chronicles that will be referred to are the thirteenth century continuation of William of Tyre, that provides the fullest account of the settlement of Latin Christians and others on Cyprus after the Latin conquest, the fifteenth century chronicle of Leontios Makhairas, the anonymous chronicle of ‘Amadi’ that

is probably dateable to the early sixteenth century although for the section on thirteenth century Cypriot history it draws on earlier sources and the later sixteenth century chronicle of Florio Bustron. Furthermore, the *Chorograffia* and the *Description* of Stephen de Lusignan, two chronicles postdating the conquest of Cyprus by the Ottoman Turks in 1570, will also be referred to on the subject of settlement in thirteenth century Cyprus. By way of comparison, the final part of the paper examined the extent to which the evidence of settlement in other Mediterranean lands derives chiefly from chronicles or from documentary sources. In conclusion, it can be stated that the various accounts of settlement on Cyprus following its cession to King Guy of Jerusalem in 1192 show differences in terms of the value of the fiefs, the geographical regions from which the settlers came and the types of properties which were granted to them. The Latin kingdom of Jerusalem resembles Cyprus in that the source material for early Latin settlement is narrative, not documentary. But this is not the case for the Venetian Crete and the Hospitaller Rhodes, where the source materials recording the arrival of the first Latin settlers are wholly documentary.

Keywords: chronicles, settlement, conquest, Guy de Lusignan, Latins, Jerusalem, Europe, Syria

Abstrakt

Artykuł „Osadnictwo na Cyprze Lusignanów po podboju łacińskim: analiza kronik cypryjskich i innych w szerszym kontekście” stawia sobie za cel przebadanie i porównanie relacji z różnych kronik z XIII do XVI wieku, dotyczących osadnictwa na Cyprze po podboju łacińskim, czyli od końca XII do początku XIII wieku. Omówione zostaną również szczegółowe informacje zawarte w tych kronikach, zarówno pod kątem rozbieżności, które są wynikiem uprzedzeń i stronniczości, jak również pod względem wiarygodności, która zostanie zweryfikowana na podstawie dostępnych źródeł z epoki. Źródła narracyjne, o których mowa, to XIII-wieczna kontynuacja kroniki Wilhelma z Tyru, która dostarcza najpełniejszego opisu osadnictwa łacińskiego i innego na Cyprze po podboju łacińskim; XV-wieczna kronika Leontiosa Makhairasa; anonimowa kronika znana jako „Amadi”, którą można prawdopodobnie datować na początek XVI wieku, chociaż w części dotyczącej XIII-wiecznej historii Cypru czerpie z wcześniejszych źródeł; kronika Florio Bustrona z XVI wieku; dwie kroniki Stefana z Lusignan – „Chorografia” i „Opis Cypru” – obydwie datowane na okres po podboju Cypru przez Turków osmańskich w 1570 roku.

W końcowej części artykułu zbadano, w jakim stopniu informacje o osadnictwie na innych terenach śródziemnomorskich pochodzą z kronik,

a w jakim ze źródeł dokumentowych. Podsumowując, można stwierdzić, że różne relacje o osadnictwie na Cyprze po przekazaniu wyspy w 1192 roku Gwidonowi z Lusignan (Guy de Lusignan), królowi Jerozolimy, wykazują różnice pod względem wartości lenn, regionów geograficznych, z których przybyli osadnicy, oraz rodzajów posiadłości, które zostały im przyznane. Łacińskie królestwo Jerozolimy przypomina Cypr pod tym względem, że baza źródłowa dotycząca wczesnego osadnictwa łacińskiego oparta została na materiałach narracyjnych, a nie na dokumentach. Inaczej mają się sprawy w przypadku weneckiej Krety i Rodos pod władaniem Zakonu Szpitalników – tam informacje o przybyciu pierwszych osadników łacińskich zawarte są w całości w źródłach dokumentowych.

Słowa kluczowe: kroniki, osadnictwo, podbój, Guy de Lusignan, łacinnicy, Jerozolima, Europa, Syria

Introduction

The evidence presented by the chronicles overall, despite differences in detail, ideological orientation and time, is fairly consistent as far as the geographical origins, confessional allegiance and ethnicity of the people settling in Cyprus after 1192 is concerned. This evidence is also consistent in seeing the settlement on early Lusignan Cyprus as a result of royal encouragement, especially on the part of Guy de Lusignan, the first Latin ruler of Cyprus, and a consequence of the desire of Christians in the eastern Mediterranean basin to come to Cyprus to escape from lands conquered by the Muslims as a result of Saladin's victories over the Latin Christians. Looking at the issue more broadly, one discovers that contemporary documentary evidence for the settlement taking place on Cyprus immediately after the Latin conquest is exiguous. The few extant documents corroborate in general the evidence of the chronicles. In order to place the evidence of settlement from Cyprus, both chronicles and documents, in a wider context, the evidence for the settlement of Latins in the Holy Land after the First Crusade, of Latins in Crete and the Peloponnese after the Fourth Crusade and of Latins on Rhodes after the Hospitaller conquest of the island in 1309 will also be examined and discussed.

Cypriot and other Chronicles of the 13th to the 16th centuries

Of the various chronicles mentioning settlement on Cyprus the Lyon manuscript of the text known as *La Continuation de Guillaume de Tyr (1184–1197)* containing the most detailed account of the events of 1184–1197 found in the various continuations of Archbishop William of Tyre's history ends its narration in 1248 and was written in the middle of the thirteenth century. Called the Lyon *Eracles* on account of Archbishop William's reference to the Byzantine Emperor Heraclius at the start of his own history, it also gives the most detailed version of settlement on Cyprus following King Richard I of England's conquest of the island from the Byzantine usurper Isaac Comnenus¹. It begins by stating that Guy de Lusignan, the dispossessed king of the Latin kingdom of Jerusalem, solicited Saladin's advice on taking possession of Cyprus on how to safeguard his dominion over it. Saladin advised him 'to give it all away' if he wished to secure his rule there, advice that Guy followed assiduously. As the Lyon *Eracles* states:

Now I shall tell you what King Guy did when he had taken seisin of the island of Cyprus. He sent messengers to Armenia, to Antioch, to Acre and throughout the land saying that to all those who wished to come and dwell in Cyprus he would give generously so that they might live. The knights, sergeants and burgesses whom the Saracens had dispossessed heard the word of King Guy. They set off and came to him, as did great numbers of young woman and orphans whose husbands and fathers were killed and lost in Syria. He gave rich fiefs both to the Greeks and the knights he had brought with him and to shoemakers, masons and Arabic scribes so that (may God be merciful!) they became knights and great vavasors in the island of Cyprus. He had them marry the women on their arrival as befitted their station, and he provided them out of his wealth so that those who married them would be well satisfied. He granted so much land away to those who would take it that he enfeoffed 300 knights and 200 mounted sergeants, not to mention the burgesses who lived in the cities to whom he gave substantial lands and allowances. When he had finished this distribution, he had not kept enough for himself to support 20 knights. Thus did King Guy people the island of Cyprus, and I will tell you that if the emperor Baldwin had peopled Constantinople in the same manner in which Guy had peopled the island of Cyprus he would never have lost it. For he died

1 *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade, Sources in Translation*, trans. Peter Edbury (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 1996), 3–4; *La continuation de Guillaume de Tyr (1184–1197)*, ed. Margaret Ruth Morgan (Paris: P. Geuthner, 1982), 13.

because he wanted to retain too much of his empire in his domain, and because of this he lost it all. As the saying goes in reproof: 'Who covets all, loses all'².

A contemporary Arabic source confirms that Guy was in friendly communication with Saladin shortly after acquiring Cyprus, thereby corroborating the assertion that Guy solicited Saladin's advice regarding his retention of Cyprus. Furthermore, by the mid-thirteenth century, when the *Lyon Eracles* was being written, Saladin enjoyed a high reputation in Western Europe as a man of honour. The author of this passage was possibly Ernoul, a squire of Balian of Ibelin who was a leading opponent of Guy among the nobles of the kingdom of Jerusalem. According to this hypothesis Ernoul wrote this passage in order to belittle Guy by showing that the idea to settle Cyprus originated with Saladin and that Guy had been overgenerous to people of non-noble, that is humble, social origins. If not Ernoul, the author might have been a noble cleric prejudiced against non-nobles and the base origins of the Cypriot feudatories. The assertion against Guy, however, is uncorroborated. It is also problematic inasmuch as it does not explain why at the end of the passage cited Guy is compared very favourably to the emperor Baldwin of Jerusalem, the first Latin ruler of Constantinople. What does emerge clearly from the account is that the first settlement of Cyprus following its conquest took place under Guy, the settlers had varied social, ethnic and geographical origins, although they all originated from the eastern Mediterranean basin, and that it enabled Guy and his successors to retain Cyprus³.

Another continuation of William of Tyre's *Chronicle*, surviving as a single manuscript in the Biblioteca Medicea-Laurenziana in Florence and known as the Florentine *Eracles*, has a unique text from the years 1191–1197 closely related to the abovementioned *Lyon Eracles* but usually more concise. The account it gives of Guy's settlement of the island of Cyprus largely replicates that of the *Lyon Eracles*, but it omits the section on the grant of fiefs to Greeks, Arabic scribes, shoemakers and masons. Furthermore, whereas the *Lyon Eracles* alludes to the burgesses being granted 'lands and allowances', the Florentine *Eracles* relates that they were granted 'lands and holdings.' It also states that the emperor

2 *The Conquest of Jerusalem*, §§135–136.

3 Peter Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191–1374* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 1994²), 16–19, and esp. p. 17 note 19; idem, „Ernoul, *Eracles* and the Beginnings of Frankish Rule in Cyprus, 1191–1232”, in *Medieval Cyprus, A Place of Cultural Encounter*, eds. Sabine Rogge, Michael Grünbart, (Münster: Waxmann Verlag GmbH, 2015), 31–37 and 43–46.

Baldwin lost everything not on account of wishing to retain too much of his empire in his domain, but because of ‘bad advice’⁴.

The anonymous Cypriot chronicle in Italian known as ‘Amadi’ after its last owner, a Venetian nobleman, was probably written in the early sixteenth century but contains in Italian translation versions of earlier, and sometimes now lost, old French chronicles of the thirteenth century. For the passage relating the settlement of Cyprus after the Latin conquest the anonymous author used the so-called Colbert-Fontainebleu Continuation of the chronicle of William of Tyre, that dates to the mid-thirteenth century with subsequent additions⁵. Regarding the settlement of Cyprus, it omits all mention of Saladin, maintaining that King Guy on realising that the Templars were dissatisfied with their tenure of the island of Cyprus had discussions with them, and that they were pleased to let him have it. Then the chronicle of ‘Amadi’ states as follows:

He then went to Cyprus and received it from the Templars; in going, he took with him all who wished to obtain fiefs there. Once he had the land of Cyprus, he sent word to reassure the peasants and had the cities and strong points provided for. He made it known throughout the surrounding territories that all knights and turcoples or burgesses who wanted fiefs and lands should come to him, for he would grant them to them. Whereupon people from the kingdom of Jerusalem, and from Tripoli, Antioch and Armenia came; fiefs were set at 800 bezants for a knight, 400 bezants for a turcople with two mounts and harnesses; these were assigned in lands. He granted burgess tenures, in other words freehold properties, in the cities and so populated them⁶.

This account, similar to the Lyon *Eracles* in its description of the social antecedents and geographical origins of settlers coming to Cyprus, nevertheless contains information not found in it. It states that Guy ‘sent word to reassure the peasants.’ Unfortunately, it does not state what the reassurance was, but possibly the peasants were informed that they would retain their lands under conditions broadly similar to those applied during the earlier Byzantine period, the three main types of land then being imperial land, ecclesiastical land and land belonging to the Byzantine archons,

4 *La continuation de Guillaume de Tyr (1184–1197)*, 14.

5 *The Chronicle of Amadi translated from the Italian*, trans. Nicholas Coureas, Peter Edbury (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2015), §150 and p. 487.

6 „Chronique d’Amadi”, in *Chroniques d’ Amadi et de Strambaldi*, ed. Louis de Mas Latrie (Paris: Imprimerie Imperiale, 1891), 85; *The Chronicle of Amadi*, §150.

who following the conquest for the most part departed from Cyprus for Constantinople. In addition, this account quantifies the monetary value of the fiefs granted to knights and turcoples, although the sums given differ from that in the Colbert-Fontainebleu Continuation, which gives these sums as 400 bezants for a knight and 300, or only 200 according to one manuscript, for a turcopole⁷.

It is important to note that these sums refer to white bezants. In the years 1165–1265 Latin Syria fiefs were worth at least 300 Saracen bezants and could be worth up to 1.000, with one Saracen or gold bezant being worth over three white bezants. Therefore, they were worth more than those Guy granted on Cyprus, at least if the figures given in the chronicle of ‘Amadi’ are accurate. Nevertheless, other accounts of the implantation of settlers on Cyprus after Guy’s arrival present the value of the Cypriot fiefs more positively. One is the *Chronique d’Ernoul et de Bernard le Tresorier*, a narrative wholly distinct to that of Archbishop William of Tyre that begins with the establishment of the Latin states in the eastern Mediterranean following the First Crusades and concludes in 1227, or in 1231 in some manuscripts. The account of Guy’s settlement of Cyprus given in Ernoul is broadly similar to that of the Lyon *Eracles*, but in narrating what happened after Guy’s death, when his brother Aimery took possession of Cyprus, Ernoul states that Aimery realised that he had been left little land and that the fiefs Guy had given for 1.000 bezants were in fact worth double this sum. Two variant manuscripts of the Colbert-Fontainebleu *Eracles* Continuation of William of Tyre likewise assert that the fiefs granted on Cyprus were worth twice as much as anticipated initially, causing Aimery to summon his feudatories and require them to return some of the land given⁸.

The chronicle of ‘Amadi’ also adds the important information that Guy granted burgess tenures in the cities of Cyprus ‘and so populated them’. It is possible that these cities were depopulated to some extent following the flight of the Byzantine archons and their servants and retainers from Cyprus to Constantinople after the Latin conquest, although no

7 Edbury, *The Kingdom of Cyprus*, 20–21, 185; Jean Richard, „Un monastère grec de Palestine et son domaine chypriote”, in idem, *Croisades et Etats latins d’Orient. Points de vue et Documents* (London: Routledge, 1992), 70–72; *The Chronicle of Amadi*, 84, note 1.

8 Jonathan Riley-Smith, *The Feudal Nobility of the Kingdom of Jerusalem 1174–1277* (Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 1973, 2002²), 10; Edbury, *The Kingdom of Cyprus*, 17–18; *The Conquest of Jerusalem*, 4–5; Richard, „Un monastère grec”, 48, note 16; „Eracles’: Lestoire de Eracles empereur et la conquest de la Terre d’Outremer”, in *Recueil des historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, 5 vols. 1844–1895, vol. 2 (1859), VII, X, 189–190 [variant mss.]; *Chronique d’Ernoul et de Bernard le Trésorier*, ed. Louis de Mas Latrie (Paris: Societé de l’histoire de France, 1871), 286–288.

source states this. But burgess tenures had long been a feature of Latin society in the kingdom of Jerusalem and the other states founded by the Crusaders in the aftermath of the First Crusade. This record of their transplantation to Cyprus from the chronicle of 'Amadi' and ultimately from the Colbert--Fontainebleu Continuation the anonymous author used for the relevant passage constitutes valuable testimony on the transplantation of burgess institutions and forms of property from Latin Syria to Cyprus at the early stages of the island's settlement. It indicates, moreover, that the grant of burgess tenures provided an incentive for peopling, or re-peopling, the island's towns. Just as the institution of fiefs was transplanted from the countryside of Latin Syria to that of Cyprus in the course of settlement, so that of burgess-tenures was transplanted from the urban environment of Latin Syria to the towns of Cyprus. Just as the rulers of the Latin kingdom of Jerusalem anxious to settle the captured cities immediately after the conquests of the First Crusade offered guarantees regarding the settlers' urban properties to encourage settlement, something similar seems to have occurred on Cyprus soon after Guy's arrival⁹.

The chronicle of the Cypriot Leontios Makhairas, written in Greek in the fifteenth century by someone who was ethnically Greek but whose family served the Lusignan kings of Cyprus, describes the settlement on Cyprus following the Latin conquest in terms similar to those found in the *Lyon Eracles*, but with important divergences. Like the *Lyon Eracles*, Makhairas states that Guy solicited Saladin's advice, although referring to him simply as the 'sultan' and that Saladin advised him to be generous and to give his friends and knights good fiefs, enjoining him to give generously and bring great men on his side rather than to give sparingly and lose the remainder of his realm. Makhairas adds, however, that 'the sultan' also advised him to dispatch prudent envoys, not unworthy one to his detriment, and that Guy duly sent envoys to the West, and more specifically to France, England and Catalonia, promising wealth to the rulers of those places and their sons. He then adds that numerous people from these countries came to Cyprus with their wives and children and settled there. In addition, he states that Guy gave monthly salaries to some, rents and 'assignments' by which he presumably means fiefs to others. Furthermore, he granted 'freedoms and liberties of enfranchisement', by which manumission from the status of serfdom is possibly meant. Syrian settlers were granted the privilege of paying one half of

9 „Chronique d'Amadi”, *The Chronicle of Amadi*, §150; Joshua Prawer, „Burgage-tenure” in idem, *Crusader Institutions* (Oxford: Oxford University Press, 1980, 1998²), 255–258.

the standard tolls when buying and selling goods, as well as exemption from paying the dues paid by the indigenous inhabitants¹⁰. It is hard to ascertain whence Makhairas's account originates with regard to these divergences, especially the section concerning the arrival of settlers from Western Europe, not simply the eastern Mediterranean basin. Perhaps he was using a lost version of the various Continuations of William of Tyre. Alternately, he was simply referring to the arrival of merchants from Provence and Catalonia taking place from the thirteenth century onwards, and that of mercenaries from France and England occurring in the fourteenth century¹¹.

Makhairas goes on to affirm that 'many Syrians and many Latins came and settled in Cyprus', thereby acknowledging the overall success of Guy's policies. According to Makhairas, however, the settlers themselves invoked the rebellion of the Greeks of Cyprus against the Templars that took place in 1192 to insist on preferential treatment in the dispensation of justice. Specifically, they demanded that their word should prevail over that of the natives in disputes with them, and that natives' testimony should not be valid against that of vassals and fiefholders, even if corroborated by royal testimony, unless the vassal in question freely acknowledged it to be true. This passage is clearly a reflection of the feudal law prevailing on Cyprus, which debarred Greeks from becoming vassals or from witnessing royal charters. In many instances Greeks and other non-Latins could not testify against a Latin in the High Court, while even in instances where they could the Latins' testimony was preferable. Makhairas provides a reason for this legal discrimination; it was implemented 'to eliminate the arrogance of the Greeks so that they would not rebel as they had done against the Templars'. As someone who was ethnically Greek, this discrimination clearly rankled with Leontios Makhairas, despite the fact that he had his family served the royal court of the Lusignan kings. He makes it clear, moreover, that the Syrians as well as the Latins were privileged in relation to the Greeks. Indeed, they were privileged in the legal as well as the commercial spheres, for the

10 Leontios Makhairas, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled 'Chronicle'*, 2 vols., ed. and trans. Richard M. Dawkins (Oxford: Clarendon Press, 1932), I, §§ 25–26.

11 Nicholas Coureas, „Provençal Trade with Cyprus in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, *Epeterida Kentrou Epistemonikon Ereunon* XXII (1996): 69–92; idem, „Profits and Piracy: Commerce between Cyprus and Catalonia from 1291 to 1420”, *Epeterida Kentrou Epistemonikon Ereunon* XXIII (1997): 27–55; idem, „The Perception and Evaluation of Foreign Soldiers in the Wars of King Peter I of Cyprus: The Evidence of the Cypriot Chronicles and its Shortcomings”, *The Medieval Chronicle* 11 (2017): 108–126.

testimony of Syrians in boundary disputes was considered preferable to those of Greeks according to Philip of Novara's treatise on the procedures and law of the High Court of Cyprus¹².

Florio Bustron, a chronicler of Syrian origin who wrote his history in the second half of the sixteenth century, gives an account of the settlement of Cyprus following the Latin conquest resembling that of the Lyon-*-Eracles* in its general outlines. He states that Guy brought many French nobles to Cyprus with him on receiving it from the Templars, as well as others wishing to have a salary, perhaps a reference to salaried knights. He made it known to noble knights, turcoples and burgesses in the lands around Cyprus desiring fiefs, incomes from lands, estates or *casalia* that they should come thither, for he would grant them fine residences and good lands. Numerous people arriving from Jerusalem, Tripoli, Antioch and Armenia obtained fiefs, but the monetary values given for these fiefs differ somewhat from those given in the chronicle of 'Amadi' and are given in ducats, the standard Venetian currency. Those for knights were worth 80 ducats, those for squires 60 ducats, those for men-at-arms and turcoples with two horses 40 ducats and those for turcoples with one horse 20 ducats. He also granted them horses and weaponry, and assigned lands to them, while granting burgess tenures, that is fixed properties, in the towns, which were thus populated very well. Florio Bustron's mention of the grant of burgess tenures, not found in the Lyon *Eracles*, is clearly taken either from the chronicle of 'Amadi' or from a source used by both chronicles. Leontios Makhairas states that in 1306 the Venetian ducat was worth ten white bezants, but he is probably giving the value it had during his time, the first half of the fifteenth century. Nevertheless, if one accepts this value, then the values of the fiefs stated in the chronicle of Florio Bustron correspond roughly to those given in 'Amadi' although Florio Bustron has four gradations as opposed to the two given in 'Amadi'¹³.

Stephen of Lusignan, a Dominican friar descended from the Lusignan royal house, wrote both of his chronicles, the *Chorograffia* of 1573 and

12 Leontios Makhairas, *Recital concerning*, I, §27; Peter Edbury, „The Lusignan Regime in Cyprus and the Indigenous Population”, in *Kingdoms of the Crusaders from Jerusalem to Cyprus*, XX, ed. Peter Edbury (Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 1999), 5; Philip of Novara, *Le Livre de Forme du Plait*, ed. and trans. Peter Edbury (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2009), 80–82 [text] and 236–238 [translation], also 131–135 [text] and 265–268 [translation]).

13 Florio Bustron, „Chronique de l'île de Chypre”, ed. Louis de Mas Latrie, *Collections des documents inédits sur l'histoire de France: mélanges historiques* V (1886), 52; Leontios Makhairas, *Recital concerning*, II, 47; „Chronique d'Amadi”, 85; *The Chronicle of Amadi*, §150.

the *Description* of 1580, after the conquest of Cyprus by the Ottoman Turks, these works being published in Bologna and Paris respectively. Both works allude to the settlement that took place in Cyprus under King Guy. Passages in both the *Chorograffia* and the *Description* allude to King Guy went to Cyprus, going there with his court and many nobles, while the *Description* adds in the relevant passage that he provided at least 300 knights 'of the golden spurs' with estates, giving more or fewer villages to each one, without quantifying the value of the estates given. In both passages mentioned above the year of King Guy's arrival is given mistakenly as 1193. In another passage the *Chorograffia* states that Saladin on taking Jerusalem did not expel the various nations from the Holy Sepulchre except for the Latins, Greeks, Armenians, Copts and Maronites. The others, namely the Indians, Nestorians, Georgians and Jacobites remained there as previously. When King Guy, however, went to Cyprus, some people from each nation accompanied him there, with the king granting them places in the city of Nicosia for building their churches and houses. The *Description* also contains a second passage on the settlement of Cyprus, in which it is stated that on becoming lord of Cyprus Guy brought over many people, noble and otherwise, from Jerusalem, Tripoli, the principality of Antioch and the kingdom of Lesser Armenia to Cyprus. He granted them offices, dignities, privileges, lordships and villages, appointing 300 knights 'of the golden spurs' and 200 squires as members of the nobility. This second passage, especially the figures of 300 knights and 200 squires, is clearly a summary of the Lyon *Eracles* passage on settlement in Cyprus after the Latin conquest. As in the *Chorograffia*, however, the date of Guy's arrival in Cyprus is given wrongly as 1193¹⁴.

Documentary Sources on the first Latin Settlers in Cyprus and other Mediterranean Lands

Having examined the accounts of the chroniclers, one turns to the other sources of evidence regarding settlement on Cyprus in the years following the Latin conquest of 1191. The few extant charters from this period provide lists of witnesses and so constitute a valuable non-narrative source¹⁵. It is noteworthy that they largely confirm the chronicle

14 Stephen de Lusignan, *Chorograffia et breve historia dell' isola de Cipro principiando al tempo di Noé per il fino al 1572* (Bologna: per Alessandro Benaccio, 1573), fols. 34r and 49v; idem, *Description de toute l' isle de Chypre* (Paris: chez Guillaume Chaudiere, 1580), fols. 67v and 77r.

15 Edbury, *The Kingdom of Cyprus*, 18, note 23.

accounts as regards immigration to Cyprus from Latin Syria, although some of the settlers, as appears from their surnames, ultimately originated from France. One of the charters, a donation by Guy de Lusignan, king of Jerusalem and lord of Cyprus, of the annual incomes of the market taxes of Nicosia, amounting to 200 white bezants, to the Cistercian abbey of Jubin in Syria on 18 August 1194, was witnessed by Aimery the constable, Humphrey of Toron, the marshal Hugh Martin, Aimery of Rivet, Renier of Jubail, Walter le Bel and Eudes de Mayre. These were Guy de Lusignan's most prominent followers when he took possession of Cyprus in 1192. Aimery the constable was his brother and successor, to be crowned king of Cyprus in 1197. Humphrey of Toron was the husband of Isabella, a half-sister of Sibylla the queen of Jerusalem, while Hugh Martin had been the marshal of Jerusalem in 1191. Aimery of Rivet became the seneschal of Cyprus in 1197. Before April or May 1196 Guy's successor Aimery sent Renier of Jubail, descended from or identical to a namesake recorded in 1160–1161 as a vassal of the lord of Caesarea, as his ambassador to the German emperor Henry VI so as to request a crown for him, which was duly granted. In 1197 Aimery was formally crowned as king of Cyprus. Walter le Bel had been formerly viscount at Acre and had a fief there or nearby, while Eudes de Mayre seems to have originated from Antioch, although nothing else is known about him¹⁶.

Hugh Martin, Aimery of Rivet, Renier of Jubail and Walter le Bel appear as witnesses in another charter of Aimery de Lusignan dated 29 September 1195. It records his donation of some lands and a chapel located in Nicosia to the abbot and canons of the Holy Sepulchre, who had moved to Acre following the loss of Jerusalem in 1187. Aimery received a ruby that weighed 2.5 bezants in return for this grant. Other recorded witnesses were the constable Baldwin of Bethsan, one of the sons of Gramont, lord of Bethsan in Latin Syria, Raynald Betlay, a name not encountered elsewhere but probably denoting someone from Latin Syria and Alan le Bel, perhaps a brother of Walter le Bel. The witnesses Baldwin of Hostiarius and Baldwin of Neuville were possibly related to others with the same surnames, resident in the Latin kingdom of Jerusalem in the twelfth century. Masters Peter Vulasco and Master Bernard are of unknown origin but the latter is described as a doctor, an early

16 Jean Richard, „L'abbaye cistercienne de Jubin et la prieuré Saint-Blaise de Nicosie”, in idem, *Orient et Occident au Moyen Age: Contacts et relations (XXe–XVe s.)* (London: Variorum Reprints, 1976), 69–70 and note 27; Edbury, *The Kingdom of Cyprus*, 19, 25, 31.

example of the emigration of doctors to recently conquered Cyprus¹⁷. A third charter dated May 1196 records how 'Guy' de Lusignan, clearly a scribal error for his brother Aimery, Guy having died at the end of 1194, as king of Cyprus granted in honour of the German emperor Henry VI and at the request of the archbishop of Trani in Italy, who had brought Aimery his royal sceptre, the right to trade freely in Cyprus without paying customs duties. The witnesses included Aimery of Rivet, Philip the brother of Baldwin of Bethsan, Walter le Bel and his brother 'Ailelmus', probably a scribal error for 'Guillelmus', namely William, Renier of Jubail, whose first name was misspelt as 'Raymericus', and Adam of Antioch. The others were Reynald of Barlais, whose family was related to the Berlay lords of Montreuil Bellay on the boundary dividing Poitou from Anjou in France. The final witness, Simon of Paphos, is of unknown origins and perhaps held a fief in Paphos¹⁸.

A fourth charter dated 22 November 1197 recording the grant of the *casale* of Livadi in Cyprus by King Aimery to Archbishop Joscius of Tyre was witnessed by the above mentioned Aimery of Rivet, Renier of Jubail, Adam of Antioch, Simon of Paphos and Baldwin of Hostiarius. The other witnesses were Reynald of Soissons, who held a fief at Nablus in Palestine, and the brothers William and Roland of la Baume who were perhaps descended from Raymond of la Baume, a knight from Tripoli in Latin Syria. The witness Helias de 'Robore' must refer to Helies dou Rouvre, a vassal of the lord of Tiberias in Palestine who possessed the *casale* of Avlona in Cyprus and whose daughter Isabel married Lawrence of Morphou, whose family had arrived in Cyprus with Guy de Lusignan¹⁹. Finally, a charter dated March 1201 in which King Aimery the Latin patriarch of Jerusalem and his cathedral chapter the *casale* of Pendaschinos on Cyprus and its dependencies with the exception of the fountain of St George and ten *carrucates* of land, already granted to the Teutonic Order, was witnessed by the aforementioned Aimery of Rivet, Renier of Jubail, Reynald of Soissons, Reynald and William of la Baume, Simon of Paphos, Baldwin Hostiarius and Rustanus Aymar. The last witness,

17 *The Cartulary of the Cathedral of the Holy Wisdom of Nicosia*, eds. Nicholas Coureas, Christopher Schabel (Nicosia: Cyprus Research Centre, 1997), 141–142, no. 45; Edbury, *The Kingdom of Cyprus*, 19.

18 Louis de Mas Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, vol. 2 (Paris: Imprimerie Impériale, 1852–1861), 30; Edbury, *The Kingdom of Cyprus*, 18, note 25, 18–19 and 31.

19 *The Cartulary of the Cathedral*, 142–143, no. 46; Edbury, *The Kingdom of Cyprus*, 19; Marie-Adélaïde Nielen, *Lignages d'Outremer, introduction, notes et édition critique, Documents relatifs à l'histoire des croisades*, XVIII (Paris: L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2003), 125–126, 193.

not mentioned in the earlier charters discussed above, is otherwise unknown²⁰. Overall, the documents examined above indicate a relatively small group of noble families from Latin Syria accompanying Guy de Lusignan to Cyprus and serving him and his brother, the future King Aimery of Cyprus.

The Cypriot and other chronicles form the main source for Latin settlement on the island after 1191, and the few documents dating from the first decade after the Latin conquest broadly confirm the picture provided by the chronicles. Whether chronicles are the main source for Latin settlement elsewhere in the Eastern Mediterranean should now be examined for purposes of comparison, and in order to place the picture emerging from Cyprus within a wider context. As with Cyprus, the information on early settlers in the Latin kingdom of Jerusalem and in the other states founded by Latins in Syria after the First Crusade of 1099 is largely though not wholly derived from contemporary chronicle accounts, notably those of Albert of Aachen, Fulcher of Chartres and the Armenian Chronicle of Matthew of Edessa, as well as the Chronicle of William of Tyre, written in the last quarter of the twelfth century. Fulcher of Chartres observed that many of those participating in the capture of Jerusalem were allowed to keep whatever they had seized, so that numerous poor persons suddenly acquired wealth. Albert of Aachen records that Godfrey of Bouillon, elected king of Jerusalem in 1099, kept a select group of men around him who had decided to remain in the Holy Land. The chronicler styles them the *domus Gotefridi*²¹. In this respect Godfrey resembles Guy de Lusignan, who brought a tight-knit group of men from Latin Syria over to Cyprus to serve him when he acquired the island in 1192.

Alfred of Aachen also records that Godfrey issues a decree stating that every year a written record should be compiled of those who had remained for one year and one day in their tenures, a measure promulgated in order to prevent persons who had departed from the Holy Land from returning and claiming property after a year had passed. William of Tyre, moreover, records that after Godfrey's death in July 1100 his successor Baldwin of Boulogne assembled all holders of fiefs so that they would account for their holding and swear fealty to him, whereupon he returned to each of them the fiefs they possessed. Albert of Aachen and Fulcher of Chartres describe Baldwin's journey from Edessa to Jerusalem

20 *Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulchre de Jérusalem*, in *Documents relatifs à l'histoire des croisades*, ed. Geneviève Bresc-Bautier (Paris: L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1984), 331–332, no. 174.

21 Malcolm Barber, *The Crusader States* (Yale: Yale University Press, 2012), 17, 53.

via Antioch, and the Armenian chronicler Matthew of Edessa described how Baldwin subjected the population of Edessa to harrowing extortions in order to finance his expedition to Jerusalem, for he set out with a force of nearly 200 knights and 700 infantry men²². Not all the information on the early settlement in the kingdom of Jerusalem derives from chronicle accounts, however. The freemen originating from Western Europe who populated the twenty-one *casalia* in the kingdom of Jerusalem granted by Godfrey of Bouillon to the canons of the Holy Sepulchre in the region north of Jerusalem, after being elected king, are known from the record of this grant preserved in the cartulary of the chapter of the Holy Sepulchre, the greater part of which was compiled in around 1165²³.

The republic of Venice acquired Crete in 1211 after the Fourth Crusade of 1204, just twenty years after the conquest of Cyprus in 1191 by King Richard I of England. The sources recording the settlement of Venetians on Crete, however, are documentary as opposed to narrative. The charter known as the *Concessio insulae Cretensis* drawn up by the Venetian government in 1211 recorded the first settlement of Crete by a group consisting mostly of Venetian subjects. According to its terms, Crete was divided in six districts in imitation of the six neighbourhoods of the city of Venice. These districts, the *sestieri*, were subdivided into thirty-three and one third units of land called *cavallerie* or *milicie*, with the former being given exclusively to Venetians and the latter mainly to non-Venetians, probably mercenaries originating from Northern Italy. A later document of 1222 records more *cavallerie* being established around the city of Rethymnon in north-west Crete, an indication of the Venetian republic's concern to strengthen its hold on the island by encouraging settlement. The source material recording early settlement on Crete by Venetians and other Italians, however, is exclusively documentary, with no narrative accounts to supplement such evidence²⁴.

As regards Rhodes, an Aegean island that the Roman Catholic military order of St John, also known as the Hospitallers, conquered in 1309 from Byzantium, the evidence for Latin settlement following the conquest is wholly documentary. The relevant documentation derives mainly from texts copied into the *partes cismarinae* sections of the four earliest surviving Hospitaller registers covering the years 1347–1348, 1351–1352, 1358–1359 and 1365–66. These are supplemented by a parchment of 1338,

22 *Ibidem*, 54, 62.

23 *Ibidem*, 17.

24 Sally McKee, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), 32–37.

a text of 1339 and two parchments of 1347 and 1364, all published by Anthony Luttrell. This documentary evidence records the grant of *casalia* on Rhodes to Hospitaller knights who paid rents for them in return, the grant of lands to Latins who did not belong to the Hospitaller Order from 1313 onwards, the lands being held in return for military service, sometimes commuted to a money payment or even for the service of armed galleys. By 1335 feudal tenures, that had not attracted numerous settlers, were being replaced by leases. Latin settlers acquired major and minor grants of land and Greeks were also granted lands to be held in leasehold. The tenure in such cases could be for a prescribed number of years, for life or in perpetuity with the right to bequeath the land. Besides Latins and Greeks, Cypriots and Syrians also settled on Hospitaller Rhodes, during the fourteenth and fifteenth centuries, a settlement recorded through the documentation of the Order itself, not through narrative accounts²⁵.

To conclude, one can state that the various accounts of settlement on Cyprus following its cession to King Guy of Jerusalem in 1192 show variations as regards the value of the fiefs, the geographical areas from which the settlers originated and the types of properties granted to the incoming settlers. The chronicle of 'Amadi' in referring to the early introduction of burgess tenure to Cyprus and its towns provides information not found in the *Lyon-Eracles* and its derivatives. The chronicle of Leontios Makhairas likewise adds significant information absent from the *Lyon-Eracles*, stating that settlers arrived from Western Europe as well as from the eastern Mediterranean lands adjacent to Cyprus, and that both Syrians and Latins were granted legal and financial privileges not enjoyed by the island's indigenous Greek population, an assertion corroborated by legal texts. Overall, however, the information found in the detailed account of the settlement of Cyprus under King Guy given in the *Lyon-Eracles* is repeated, although usually only in part or in summary fashion, in later chronicles alluding to the settlement. The Latin kingdom of Jerusalem resembles Cyprus in that the source material for early Latin settlement is narrative, not documentary. But this is not the case for Venetian Crete and Hospitaller Rhodes, where the source materials recording the arrival of the first Latin settlers are wholly documentary.

25 Anthony Luttrell, „Settlement on Rhodes, 1306–1366”, in idem, *The Hospitallers of Rhodes and their Mediterranean World* (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 1992), 273–281; Coureas Nicholas, „The Migration of Syrians and Cypriots to Hospitaller Rhodes in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, in *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe: Festschrift for Anthony Luttrell*, eds. Karl Borhardt, Nikolas Jaspert, Helen J. Nicholson (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2007), 101–107.

Bibliography

Primary Sources

- Bustron Florio, „Chronique de l' île de Chypre”, ed. Louis de Mas Latrie, *Collections des documents inédits sur l' histoire de France: mélanges historiques V* (1886).
- „Chronique d'Amadi”, in *Chroniques d' Amadi et de Strambaldi*, ed. Louis de Mas Latrie (Paris: Imprimerie Imperiale, 1891).
- Chronique d' Ernoul et de Bernard le Trésorier*, ed. Louis de Mas Latrie (Paris: Société de l' histoire de France, 1871), 157.
- „Eracles: L' estoire de Eracles empereur et la conquest de la Terre d' Outremer”, in *Recueil des historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, 5 vols. 1844–1895, vol. 2 (1859).
- Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulchre de Jérusalem*, In *Documents relatifs à l'histoire des croisades*, ed. Geneviève Bresc-Bautier (Paris: L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1984).
- Lusignan Stephen de, *Chorographia et breve historia dell' isola de Cipro principiando al tempo di Noé per il fino al 1572* (Bologna: per Alessandro Benaccio, 1573).
- Lusignan Stephen de, *Description de toute l' isle de Chypre* (Paris: Chez Guillaume Chaudiere, 1580).
- Makhairas Leontios, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled 'Chronicle'*, 2 vols., ed. and trans. Richard M. Dawkins (Oxford: Clarendon Press, 1932).
- Nielen Marie-Adélaïde, *Lignages d'Outremer, introduction, notes et édition critique, Documents relatifs à l'histoire des croisades*, XVIII (Paris: L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2003).
- Philip of Novara, *Le Livre de Forme du Plait*, ed. and trans. Peter Edbury (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2009).
- The Cartulary of the Cathedral of the Holy Wisdom of Nicosia*, eds. Nicholas Coureas, Christopher Schabel (Nicosia: Cyprus Research Centre, 1997).
- The Chronicle of Amadi translated from the Italian*, trans. Nicholas Coureas, Peter Edbury (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2015).
- The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade, Sources in Translation*, trans. Peter Edbury (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 1996).

Secondary Literature

- Barber Malcolm, *The Crusader States* (Yale: Yale University Press, 2012).
- Coureas Nicholas, „Provencal Trade with Cyprus in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, *Epeterida Kentrou Epistemonikon Ereunon XXII* (1996): 69–92.
- Coureas Nicholas, „Profits and Piracy: Commerce between Cyprus and Catalonia from 1291 to 1420”, *Epeterida Kentrou Epistemonikon Ereunon XXIII* (1997): 27–55.

- Coureas Nicholas, „The Migration of Syrians and Cypriots to Hospitaller Rhodes in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, in *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe: Festschrift for Anthony Luttrell*, eds. Karl Borchardt, Nikolas Jaspert, Helen J. Nicholson (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2007), 101–107.
- Coureas Nicholas, „The Perception and Evaluation of Foreign Soldiers in the Wars of King Peter I of Cyprus: The Evidence of the Cypriot Chronicles and its Shortcomings”, *The Medieval Chronicle* 11 (2017): 108–126.
- Edbury Peter, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191–1374* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 1994²).
- Edbury Peter, „The Lusignan Regime in Cyprus and the Indigenous Population”, in *Kingdoms of the Crusaders from Jerusalem to Cyprus*, XX, ed. Peter Edbury (Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 1999), 1–9.
- Edbury Peter, „Ernoul, *Eracles* and the beginnings of Frankish Rule in Cyprus, 1191–1232”, in *Medieval Cyprus, A Place of Cultural Encounter*, eds. Sabine Rogge, Michael Grünbart (Münster: Waxmann Verlag GmbH, 2015), 29–51.
- La continuation de Guillaume de Tyr (1184–1197)*, ed. Margaret Ruth Morgan (Paris: P. Geuthner, 1982).
- Luttrell Anthony, „Settlement on Rhodes, 1306–1366”, in idem, *The Hospitallers of Rhodes and their Mediterranean World* (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 1992), 273–281.
- Mas Latrie Louis de, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, vol. 2 (Paris: Imprimerie Impériale, 1852–1861).
- McKee Sally, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).
- Prawer Joshua, „Burgage-tenure” in idem, *Crusader Institutions* (Oxford: Oxford University Press, 1980, 1998²), 250–262.
- Richard Jean, „L'abbaye cistercienne de Jubin et la prieuré Saint-Blaise de Nicosie”, in idem, *Orient et Occident au Moyen Age: Contacts et relations (XXe-XVe s.)* (London: Variorum Reprints, 1976), 63–74.
- Richard Jean, „L'ordonnance de décembre 1296 sur le prix du pain à Chypre”, in idem, *Orient et Occident au Moyen Age: Contacts et Relations (XIIIe-XVe s.)* (London: Variorum Reprints, 1976, 1997⁴), 45–51.
- Richard Jean, „Un monastère grec de Palestine et son domaine chypriote”, in idem, *Croisades et Etats latins d'Orient. Points de vue et Documents* (London: Routledge, 1992), 61–75).
- Riley-Smith Jonathan, *The Feudal Nobility of the Kingdom of Jerusalem 1174–1277* (Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 1973, 2002²).

Krzysztof Homa

ORCID 0000-0002-5410-1259
Akademia Ignatianum w Krakowie

***Polonica* greckie.
Korespondencja
z o. Tadeuszem Kuczyńskim SJ
(1830–1856)**

Polonica in Greece: The Correspondence with
Father Tadeusz Kuczyński SJ (1830–1856)

Abstrakt

Celem szkicu jest dostarczenie tekstów źródłowych do studiowania historii Kościoła katolickiego w XIX wieku. Chodzi głównie o korespondencję o. Tadeusza Kuczyńskiego SJ. Jest to mały przyczynek do historii jezuitów oraz historii Polski, Grecji i Turcji. Dotyczy burzliwego okresu w historii Towarzystwa Jezusowego, czasu odradzania się zakonu w Europie i na świecie. Był to także trudny moment w historii Europy. Grecja powoli zdobywała niepodległość. Rozdarta przez zaborców Rzeczpospolita szarpana była nieudanymi powstaniami. Turcja walczyła z ruchami niepodległościowymi. Jezuiti – wygnani z Rosji i Prus – dotarli między innymi na wyspy Morza Egejskiego, gdzie podjęli pracę misyjną prowadzoną przez ich współbraci jeszcze przed likwidacją zakonu w 1773 roku.

Przedmiotem badań, których rezultaty są przedstawione w niniejszym szkicu, są zasoby Archiwum Jezuitów w Atenach, omówione pod kątem poloników. Były to pierwsze próby eksploracji zasobów wspomnianego archiwum. W czasie podróży studyjnej do Aten w 2018 roku dyrektor Archiwum Jezuitów w Atenach o. Gabriel Marangos SJ udostępnił mi

część korespondencji jezuitów polskich, która jest zachowana w Archiwum Ateńskim SJ. Metoda badań polegała na przeglądnięciu udostępnionych zasobów i stworzeniu fotograficznej dokumentacji. Nie jest to praca kompletna. Zostały przeglądnięte tylko te teczkę, które przypisane są do polskich jezuitów. Według dyrektora Archiwum, istnieją jeszcze inne polonika w teczkach związanych z opisem dzieł prowadzonych przez polskich zakonników.

Jezuitom greckim i francuskim pragnę w tym miejscu wyrazić wdzięczność za zgromadzenie i przechowanie dokumentów. Dziękuję także władzom Akademii Ignatianum w Krakowie za umożliwienie podróży studyjnej. Pierwsza część artykułu to krótki zarys historyczny dotyczący obecności jezuitów w Grecji. Następnie przedstawiłem odkryte teksty źródłowe: listy pisane do o. Kuczyńskiego. Nie jest to cała korespondencja. Pozostałe listy, fragmenty diariusza domowego, ksiąg dotyczących bicia w dzwony i przyjmowanych darowizn oraz diariusza osobistego zostaną przedstawione w przygotowywanej publikacji książkowej. Poszukiwania w Archiwum Jezuitów w Atenach miały charakter pilotażowy. Wymagają dalszych studiów.

Słowa kluczowe: Tadeusz Kuczyński SJ, korespondencja, Archiwum Jezuitów w Atenach, Tinos, Syros

Abstract

The main purpose of this article is to provide some new texts for studying the history of Catholic Church in XIX century. It is a small contribution to the history of Jesuits, but also the history of Poland, Greece and Turkey. The study concerns a very turbulent period in the history of the Society of Jesus, namely the rebirth of the Society in Europe and in the World. It was a very challenging time in the European history as Greece was slowly regaining its independence, the Polish-Lithuanian Commonwealth was under the oppression of its occupying powers and was suffering the aftermath of its unsuccessful insurrections, and Turkey was trying to suppress the independence movements. Expelled from Russia and Prussia, the Jesuits arrived to the islands of the Aegean Sea, where they undertook the pastoral work of their fellow brethren from the times before the suppression of the Society in 1773. The research presented in this article was carried out in the Jesuit's archive in Athens and deals primarily with "Polonica". It is the first attempt to overview the archive under such aspect. During my research trip to Athens in 2018, Father Gabryel Marangos, the Director of Jesuit Archive in Athens, granted me the access to the collection of letters of the Polish Jesuits, which are preserved in the Athenian Archive of SJ. The method of this research was to check the files which directly regard the letters of Father Tadeusz Kuczyński. According to the Director of Athenian Archive there are more

documents related to the subject, but they are dispersed among other files. The first part of the article is a brief overview of the history of Jesuits in Greece, whereas the second one is a presentation of some new sources, such as the letters of Father Tadeusz Kuczyński SJ. It is not the whole Polonica from the Athenian Archive and the remaining letters, the fragments of personal diaries, the Community Diary, Books of Charity, the Books of Bell Ringing will be presented in a coming book. The research has a pioneering character and has to be followed by further studies. In this place I would like to express my gratitude to the Greek and French Jesuits for gathering and preserving these documents. I also extend my gratitude to the governing body of the Ignatianum University for covering the costs of the research.

Keywords: Tadeusz Kuczyński SJ, Jesuit Letters, Jesuit Archive in Athens, Tinos, Syros

Jezuici w Grecji

Według Georga Hofmanna¹, jezuici rozpoczęli swoją posługę w Grecji w 1583 roku. Już w 1553 roku papież Juliusz III chciał ufundować z pomocą Bractwa Św. Grobu trzy kolegia dla jezuitów: w Jerozolimie, Konstantynopolu² oraz na Cyprze³. O pomoc prosił króla Portugalii Jana III. Hofmann opisał okres do kasaty zakonu (1773), odwołując się do prac dotyczących historii jezuitów na Bliskim Wschodzie⁴. Ze względu na ograniczenie czasowe do 1773 roku, Hofmann nie przedstawia działalności jezuitów

-
- 1 Georg Hofmann, „La Chiesa Cattolica in Grecia 1600–1830”, rozdział: „Apostolato dei gesuiti nell’Oriente Greco 1583–1773”, *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936): 140.
 - 2 Gabriel Lebon, *Missionnaires Jesuites du Levant dans L’Ancienne Compagnie (1523–1820)* (Beyrouth, maszynopis 1935), 138.
 - 3 Por. Μαρκος Ρουσσος-Μηλιδωνης, *Ιησουιτες στον ελληνικο χωρο (1560–1916)* (Αθηνα: Κ.Ε.Ο., 1991), 143–149 (dalej: Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*).
 - 4 Joseph Brucker, *La Compagnie de Jesus. Esquisse de son Institut et de son histoire (1521–1773)* (Paris, Gabriel Beauchesne 1919, reprint, Forgotten Books, 2017); A. Rabbath SJ, *Documents inédits pour servir à l’histoire du Christianisme en Orient*, Tom I–II, Paris, wyd. Picard w latach 1905–1910, <https://archive.org/details/documentsindits00rabbgoog/page/n10/mode/2up>; Auguste Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant* (Poitiers, H. Oudin, 1864); Romano Gaetano, *Cenni storici della missione della Compagnia di Gesu in Grecia* (Palermo, 1912) Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, III, IV, V (Paris: Bureaux des Etudes, 1922–1925) Charles Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Bruxelles–Paris: Alphons Pickard 1890) nn.; Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani* (Innsbruck: Oeniponte–Libreria F. Rauch, 1885).

po kasacie. Daje jednak dobry obraz sytuacji katolików na terenie Grecji do końca XVIII wieku. Autor ten pisze z perspektywy Zachodu, nie dostrzegając pracy i obecności jezuitów działających na terenie Rzeczypospolitej, docierających z pomocą polskim jeńcom w Konstantynopolu⁵. W 100 lat po zajęciu Konstantynopola przez Turków istniało tam jeszcze około 10 kościołów katolickich. Na prośbę papieża Grzegorza XIII generał jezuitów Acquaviva wysłał 3 ojców i 2 braci nad Bosfor⁶. Przełożonym wspólnoty św. Benedykta był wychowanek Ignacego i Borgiasza, o. Juliusz Mancinelli⁷. Misja jezuitów była wspierana przez Wenecję (ambasadora Morosiniego) i Francję (ambasadora Germigny). Trwała jednak krótko, gdyż choroby i wojna Wenecji z Turcją sprawiły, że jezuita wrócili na Półwysep Apeniński. Kolejny raz Towarzystwo Jezusowe dotarło do Konstantynopola⁸ w 1608 roku, została powołana wspólnota jezuitów przy kościele św. Sebastiana, a od 1610 roku ponownie przy św. Benedykcie. Misja powoli zaczęła rozszerzać się na inne regiony Azji Mniejszej. Od 1623 roku dwóch jezuitów podjęło także pracę w Smyrnie⁹, gdzie już wcześniej, na prośbę konsula Francji, jeden ze współbraci opiekował się łacinnikami, których w tym czasie mieszkało w Smyrnie około 60 tysięcy. W Smyrnie jezuita przebywali aż do kasaty zakonu. W wiekach od XVI do XVIII przebywali także na wyspach greckich: Chios¹⁰, Naxos¹¹, Paros¹², Santorini¹³, Tinos¹⁴, Syros¹⁵, Negroponte¹⁶. Na Chios pracowali od 1592 roku do kasaty. Wyspa liczyła wtedy około 7 tysięcy katolików. Klemens VIII ufundował rezydencję, przy której powstało kolegium, z czasem gromadzące około 250 uczniów. Polityka Wenecji sprawiła,

5 Bardzo zwięźle o polskich jezuitach w tym okresie czasu wspomina Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*, 53.

6 Hofmann, „La Chiesa Cattolica in Grecia”, 142.

7 Julius Mancinelli ARSI, Gallia 101, 2-8: *De missione nostra Constantinopolim. Narratio patris Julii Mancinelli*.

8 Dość obszernie misję jezuitów w Konstantynopolu aż do kasaty opisuje Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*, 21–68.

9 *Ibidem*, 121–139.

10 *Ibidem*, 77–112.

11 *Ibidem*, 149–175.

12 *Ibidem*, 179–182.

13 *Ibidem*, 187–197.

14 *Ibidem*, 307–320.

15 *Ibidem*, 329–351.

16 Georg Hofmann, „Vescovadi cattolici della Grecia”, *Orientalia Christiana Analecta* 107 (1936), 107; idem, „Vescovadi cattolici della Grecia”, *Orientalia Christiana Analecta* 112 (1937), 156–194.

że władze tureckie z pomocą prawosławnych, niechętnych katolikom, ograniczyły działalność jezuitów. Dzięki interwencji ambasadora Francji w Konstantynopolu udało się jezuitom odbudować działalność na Chios. Na Naxos znajdowała się siedziba biskupa katolickiego, który był zwierzchnikiem dla biskupstw na wyspach Chios, Syros, Andros, Milos i Santorini. W 1624 roku było tam około 600 katolików obrządku łacińskiego¹⁷. Z Naxos jezuita pod przewodnictwem o. Portiera objeżdżali wyspy, ewangelizując i ucząc dzieci.

W 1642 roku jezuita otworzyli stację misyjną na wyspie Paros. Mieściła się przy kościele św. Grzegorza w miasteczku Agousa. Jezuita przebywali na wyspie przez 8 lat, ucząc dzieci w szkole i pełniąc posługę sakramentalną. Łacinników było około 50, prawosławni niechętnie odnosili się do obecności katolików (na Santorini katolicy stanowili około 600-osobową wspólnotę na około 9 tys. mieszkańców). Papież Paweł V zobowiązał jezuitów do posługi na tej wyspie. W 1628 roku biskup łaciński Andrea Soffiani¹⁸ rozpoczął starania o stworzenie tam rezydencji jezuitów. Udało się to w roku 1642. Rezydencja mieściła się przy kaplicy książęcej. O. Francesco Richard założył szkołę dla dzieci, która początkowo gromadziła około 40 uczniów. Uczono w niej łaciny, włoskiego, katechizmu i innych przedmiotów. Powstała także Kongregacja Mariańska. Trzech jezuitów pracowało na wyspie aż do kasaty. Na Tinos jezuita zaczęli pracować w 1661 roku; w roku 1715 mieszkało tam około 5 tysięcy katolików. Pochodzący z Tinos o. Albertini był pierwszym jezuitą pracującym na wyspie. Po kasacie, już w 1805 roku, za zgodą papieża Piusa VII, na wyspę zostali posłani przez o. Lustyga¹⁹ o. Dominik Venturi²⁰ i Ferdynand Motte²¹. W roku 1813 dołączył do nich z prowincji sycylijskiej o. F. Franco²². Na Syros jezuita zaczęli pracować w 1744 roku. Byli tam chwilowo obecni już w 1624 roku. Po kasacie,

17 Hofmann, „Vescovadi cattolici della Grecia”, *Orientalia Christiana Analecta* 107 (1936), 144.

18 Konsekrowany na biskupa Syros 4 marca 1630 r. W 1642 r. został biskupem Chios. Por. <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsoffi.html> (data dostępu: 28.04.2020).

19 O. Antoni Lustyga – prowincjał prowincji białoruskiej od 1802 do 1805 r.

20 O. Dominik Venturi – Włoch należący do prowincji białoruskiej. Do TJ wstąpił 23 grudnia 1801 r. w Połocku, zmarł 12 marca 1823 r. na Syros.

21 Ferdynand Motte – pochodził z Belgii, wstąpił do TJ w Dyneburgu w 1804 r. Pracując na Tinos, w 1821 r. opuścił zakon. Zmarł w Smyrnie.

22 Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*, 376. O. Francesco Franco pracował do 1813 r. w Palermo wśród więźniów. Od 1813–1823 zbudował klasztor w Exomburgo na Tinos. Po śmierci o. Venturiego przeniósł się na Syros. W 1831 r. jako przełożony misji założył szkołę dla dzieci w Exomburgo. W 1837 r. powrócił na Sycylię i tam zmarł w 1849 r.

czterech eksjezuitów pozostało na wyspie, jeden z nich – o. Roxas – głosił rekolekcje ignacjańskie²³. W 1806 roku dołączył do nich o. Venturi²⁴. Na Eubei (Negroponte) jezuiti posiadali dom z kaplicą i posługiwali pośród galerników pochodzenia greckiego, albańskiego i być może polskiego. W XVII wieku przebywało tam około 500–600 skazańców.

O. Blaiseau, towarzysząc w 1640 roku konsulowi francuskiemu, dotarł do Nafplio²⁵, gdzie opiekował się kupcami francuskimi, konsulem, a także galernikami. Hofmann wspomina o galernikach pochodzących z Francji, Włoch, Hiszpanii, Niemiec i Polski. Misja trwała kilka lat. W 1641 roku rozpoczęli jezuiti działalność w Atenach; początkowo pracował tam tylko o. Blaiseau²⁶ (jako astronom), później dołączył także o. Richard. W roku 1661 nadal pracowali w Atenach²⁷, głosili kazania, nauczali w szkołach, uczyli prawosławnych mnichów i mniszki, wykładali nauki ścisłe dla elit ateńskich. Mimo tego, zakonnicy spotykali się z niechęcią ze strony duchowieństwa prawosławnego. W Tesalonikach²⁸, gdzie mieszkało około 10 tysięcy katolików, jezuiti zaczęli pracować w 1650 roku. Rezydencja powstała w 1706 roku. O. Braconnier²⁹ głosił kazania w cerkwiach prawosławnych. Od 1740 roku jezuiti posiadali kościół parafialny, po kasacie nadal pracowali w parafiach aż do 1782 roku.

Większość jezuitów pracujących na Wschodzie pochodziła z Francji lub z Włoch. Na terenie Konstantynopola okresowo pracowali także Polacy³⁰, towarzysząc delegacjom polskich poselstw. Śladem obecności i działalności jezuitów było wsparcie jakie otrzymywali. Królowa Maria Ludwika w 1654 roku przeznaczyła pewną kwotę na fundusz dla misji w Konstantynopolu. Także bp. Jan Kurdwanowski zapisał w roku 1715 dwanaście tysięcy złotych na rzecz misji. Jezuiti opiekowali się Polakami, Rusinami oraz innymi poddanymi Rzeczypospolitej przebywającymi w niewoli. Wykupywali niewolników i wziętych

23 Por. Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*, 327. Autor pisze o ojcach Roxas, Mortillaro, Lalomia i Gagliardi. Trzech ostatnich dotarło na Syros z Tinos.

24 *Ibidem*, 375. O. Venturi jest uznawany za odnowiciela Towarzystwa Jezusowego na Cykladach. W Archiwum Jezuitów w Atenach zachowała się jego korespondencja z o. Brzozowskim, generałem Zakonu.

25 *Ibidem*, 215–217.

26 *Ibidem*, 220–234. Opisuje pobyt i pracę O. Blaiseau w Atenach od grudnia 1641 r.

27 *Ibidem*, 218–243. Podany jest opis pracy jezuitów w Atenach i okolicy od 1640 do 1643 r.

28 *Ibidem*, 255–306. Opis pracy jezuitów w Macedonii aż do 1773 r.

29 *Ibidem*, 279–282.

30 François Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople* (Paris, 1894) 178. Por. Jan Reychman, „Dzieje duszpasterstwa polskiego nad Bosforem”, *Nasza Przeszość* 33/7 (1970): 167–191.

w jasyr. Misja ta, wspierana przez królów Polski, trwała także po rozbiorach Rzeczypospolitej. Misjonarzami w Konstantynopolu byli o. Stanisław Mniszek (1650–1653), rektor w Barze³¹, oraz o. Stanisław Solski (1654–1661), kapelan poselstwa Mikołaja Bieganowskiego, który starał się bezskutecznie u władz tureckich o kościół św. Sebastiana w Perze. Przez 7 lat pracował on pośród polskich jeńców, był profesorem retoryki, poetyki i matematyki w Kamieńcu Podolskim w 1653 roku³². Według Reychmana, opierającego się na François Belinie o. Solski, miał pracować w kaplicy więziennej św. Antoniego³³. Jest prawdopodobne, że polscy jezuita korzystali z gościnności francuskich współbraci, mieszkających przy kościele św. Benedykta na Galacie. Kolejni jezuita to: o. Paweł Ułanowski (1653–1655), profesor retoryki i poetyki w Kamieńcu Podolskim oraz misjonarz w Turcji; o. Paweł Kostanecki, w latach 1678–1687 profesor filozofii, więziony przez lata w Bachczysaraju, przebywał pewien czas w Konstantynopolu razem z poselstwem Jana Gnińskiego, odwołany później do Polski³⁴; o. Franciszek Malechowski (lub Molechowski) (1678–1687), profesor retoryki, misjonarz na Wołoszczyźnie, w Jassach i w Konstantynopolu, jako dyplomata uczestniczył w rokowaniach Jana Sobieskiego z Portą. Jezuita Conte i Le Mariani towarzyszyli senatorowi Rafałowi Leszczyńskiemu w 1700 roku w jego misji do Porty. Opiekunem Węgrów po powstaniu Rakoczego był jezuita z misji Mołdawskiej, o. Kazimierz Twierdochlibowicz³⁵. Stanisław Popiel (1722–1723), profesor teologii moralnej i prawa kanonicznego, był teologiem poselstwa do Konstantynopola; o. Andrzej Polikowski (1723–1727), profesor teologii moralnej w Kamieńcu, misjonarz w Kitajgradzie na Podolu i w Konstantynopolu; o. Tadeusz Krusiński (1727–1728) przemierzył Bliski Wschód, bronił misji katolickiej w Persji, od szacha otrzymał 6 fermanów na korzyść misjonarzy. Opracował *Relatio de mutationibus Regni Persarum*

31 *Encyklopedia Wiedzy o Jezuitach*, red. Ludwik Grzebień (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego – Wydawnictwo WAM, 1996) (dalej: EWJ), 432.

32 EWJ, 632.

33 Reychman, „Dzieje duszpasterstwa polskiego nad Bosforem”, 168.

34 *Ibidem*, 169; Stanisław Załęski, *Jezuici w Polsce. Prace misyjne nad ludem 1648–1773*, T. 3 (Lwów: Drukarnia Ludowa, 1902), 830.

35 Reychman, „Dzieje duszpasterstwa polskiego nad Bosforem”, 169, powołuje się na: Józef Dunin-Karwicki, „Opisanie wjazdu do Stambułu Rafała Leszczyńskiego, wojewody łęczyckiego, generała wielkopolskiego, posła wielkiego od Naj. Króla Jegomości Polskiego i Rzeczypospolitej do Porty Ottomańskiej i Relacja solennej jego audjencji u Cesarza Tureckiego w 1700 r. Spisał i ułożył ze współczesnych źródeł Józef Dunin Karwicki”, *Biblioteka Warszawska*, T. 3, (1882), 359. Odnośnie do opieki nad Węgrami: Georg Hofmann, *Il vicariato apostolico di Constantinopoli* (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1935), 101.

oraz wydał raport Durri Efendiego *Prodromus ad historiam revolutionis persicae*³⁶. O. Michał Wieczorkowski, profesor greckiego, w połowie XVIII wieku pracował w Persji, poznał także dobrze język turecki³⁷. O. Franciszek Gościecki w roku 1712 towarzyszył posłowi Stanisławowi Chomentowskiemu. Reychman wspomina o jego poemacie³⁸ pod nazwą *Poselstwo wielkie Stanisława Chomentowskiego*³⁹. W czasie tego poselstwa potwierdzono pokój karłowicki (1712–1714). Jeden z punktów tego pokoju dotyczył opieki Rzeczypospolitej nad katolikami w Turcji⁴⁰. Józef Sadowski przebywał w Turcji w latach 1730–1745 i 1746–1755, napisał *De turcica regione*⁴¹. O. Piotr Borowski był misjonarzem na Krymie i w Turcji w latach 1742–1747, pełniąc jednocześnie funkcję przedstawiciela króla Augusta II⁴². Wojciech Szymanowski (1745–1746), profesor logiki, był misjonarzem w Jassach. Franciszek Częckiewicz, w latach 1755–1764 profesor retoryki we Lwowie, był, według Reychmana, ostatnim jezuitą przed kasatą, który pracował w Konstantynopolu. Jego posługa dotyczyła nie jeńców, ale emigrantów politycznych, uchodzących z Polski w drugiej połowie XVII wieku⁴³. Załęski wspomina jeszcze o ojcach: Jerzym Szornelu, który w 1699 roku jako poseł od wojewody kijowskiego Marcina Kątskiego rozmawiał z Kahremanem Paszą, komendantem Kamieńca Podolskiego⁴⁴, a także o Grzegorzcu Jaworskim, misjonarzu w Mołdawii i prefekcie bursy w Kamieńcu. Mieli oni wykupić z niewoli tureckiej około 50 Polaków. Krótkie biografy wspomnianych jezuitów

36 Stanisław Popławski, „Krusiński Tadeusz SJ – misjonarz, dyplomata, pisarz, uczonec”, *Studia Bobolanum* 2 (2015): 105–127.

37 Por. Tadeusz Kowalski, „O. Michał Ignacy W.T.J. i jego prace tureckie”, *Misje Katolickie* 54/3 (1935): 65–70.

38 Reychman, „Dzieje duszpasterstwa polskiego nad Bosforem”, 170, powołuje się na pracę: Roman Pollak, „Przedrozbiorowa polska literatura orientalna i zapomniany poemat F. Gościeckiego”, *Sprawozdania z prac naukowych PAN*, 4/3 (1961): 63–65.

39 Franciszek Gościecki, *Poselstwo wielkie Jasnie Wielmożnego Stanisława Chomentowskiego [...] od Nayiaśnieyszego Augusta II. Krola Polskiego [...] do Achmeta IV. Sołtana tureckiego. Wielkiego z pełną mocą posła z Szczęśliwym skutkiem przez lata 1712. 1713. 1714. odprawione. Potomnych czasow pamięci y wdzięczności podane wrzetełnym iegoż opisaniu. przez x. Franciszka Gościeckiego* (Lwów: Drukarnia Collegium Societatis Jesu, 1732).

40 EWJ, 190.

41 *Ibidem*, 95.

42 *Ibidem*, 59, powołuje się na pracę: J. Sas, „Historia misji polskiej na Krymie. Misje ks. Piotra B.”, *Przegląd Powszechny* 103 (1909): 174–191, 369–388.

43 Reychman, „Dzieje duszpasterstwa polskiego nad Bosforem”, 171.

44 EWJ, 665; także: Anna Wnuk, „Wojna, służba publiczna i Kościół w życiu szlacheckiej rodziny Szornelów herbu Dołęga”, *Głos Ziemi Urzędowskiej* 2011, <http://gokurzedow.pl/u/gzul1/5.pdf>, 40–46 (dostęp: 2.05.2018).

wraz z informacjami o źródłach możemy znaleźć w *Encyklopedii wiedzy o jezuitach*, wydanej przez o. Ludwika Grzebienia SJ⁴⁵. Przebywając na terenach okupowanych przez Portę, jezuici spotykali się także z ludnością grecką i przedstawicielami Kościoła Prawosławnego.

Relacje jezuitów z ludnością lokalną w XVI–XVIII wieku

Opierając się na pracy Hofmanna, możemy powiedzieć, że ludność miejscowa podchodziła bardzo pragmatycznie do obecności jezuitów. Jako przedstawiciele świata zachodniego, dobrze wykształceni, byli oni mile widziani jako nauczyciele dzieci. Tak prawosławni, jak i muzułmanie korzystali z ich posługi jako nauczycieli. Jezuici zakładali szkoły i cieszyli się dobrą opinią. Pośród uczniów jezuickich szkół byli między innymi: archidiakon patriarchy Jerozolimy, mnisi z Athos, Cyryl z Berroea, późniejszy patriarcha Konstantynopola⁴⁶. Szkoły te były z reguły małe i obejmowały tylko niektóre kursy. Podejmowane były próby założenia wspólnoty jezuitów na Górze Athos – klasztor Wielka Laura ofiarował Towarzystwu Jezusowemu działkę ziemi i mały kościółek. Między rokiem 1644 i 1707 pojawiali się na Athos ojcowie: Izaak d'Aultry⁴⁷, Franciszek Richard⁴⁸ oraz Franciszek Braconnier⁴⁹. Oprócz okresów spokoju były także czasy prześladowań, tak jak wcześniej wspomniane zniszczenie szkoły na Chios; problemem była też niechęć części prawosławnego kleru. Można powiedzieć, że sytuacja po odnowieniu Towarzystwa Jezusowego w XIX i XX wieku bardzo przypominała tę z wcześniejszego okresu⁵⁰. Dola katolików często była zależna od polityki Wenecji i Francji, których przedstawiciele reprezentowali interesy tego wyznania. W XIX wieku, po odzyskaniu niepodległości przez Grecję, także Rosja i Anglia zaczęły

45 Por. przypis 31.

46 Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Constantinopoli*, 154.

47 Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*, 258–260, opisuje pobyt O. D'Aultry w Tesalonikach.

48 *Ibidem*, 260–262, opisuje pobyt O.F. Richard na Górze Athos.

49 Braconnier napisał opis Góry Athos. Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, t. 1–2 (Paris: Imprimerie nationale 1902).

50 Por. Jacek Knopek, „Działalność misyjna i oświatowo-społeczna polskich duszpasterzy w Grecji w XIX i początku XX wieku”, *Nasza Przeszość* 88 (1997): 295–305. Dość szeroko jest omówiona działalność o. Tadeusza Kuczyńskiego i o. Dominika Osmołowskiego. Idem, „Polscy podróżnicy w Grecji w XVIII i na początku XX wieku”, *Studia Polonijne* 25 (2004), 59–74; wspomina o. Józefa Sadowskiego SJ na podstawie Władysława Chomętowski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej i sąsiednich krain* (Warszawa: Drukarnia J. Korzeniowskiego, 1874).

wpływać na sytuację na tym terenie. Ważnym elementem działalności jezuitów w Grecji było przybliżanie tradycji Zachodu, i na odwrót – czerpanie z dziedzictwa Wschodu. Na język grecki przetłumaczono między innymi katechizm Ledesmy i Bellarmina⁵¹. Wspomniany wyżej o. Kruściński przybliżył Europie historię Persji.

Jezuici po kasacie

W XVIII wieku jezuita owocnie ewangelizowali tak katolików, jak i prawosławnych. Powodowało to zarówno zadowolenie, ale i sprzeciw. W 1723 roku sułtan, na prośbę patriarchów, zabronił katolickim księżom pracy pośród prawosławnych, co trwało do 1740 roku, gdy po interwencji Francji przywrócono wolność przepowiadania. Po kasacie część jezuitów pozostała na wyspach, nadal pracując jako kapłani. Okres od 1772 do 1820 roku został przebadany przez o. Marka Ingłota SJ⁵², który przedstawił sytuację zakonu na terenie Rosji aż do momentu usunięcia go z Imperium, opisując także pracę jezuitów w rejonie Morza Egejskiego. Od 1804 roku, dzięki ustnemu pozwoleniu papieża, jezuita mogli już oficjalnie pracować w niektórych krajach poza Rosją. W 1830 roku pracowało na wyspach 5 jezuitów; 3 ojców i 2 braci: o. Henry⁵³, o. Osmołowski⁵⁴, o. Kuczyński, bracia Dell Buono⁵⁵ i Winterhalter⁵⁶.

51 Wiele przekładów dzieł jezuitów na język grecki znajduje się w Archiwum TJ w Atenach.

52 Marek Ingłot, *La Compagnia di Gesù nell'impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996).

53 Henry Gilles (1772–1856) – Belg, wstąpił do nowicjatu na Białorusi w 1804 r. Pracował w Połocku i na Kaukazie. 23 maja 1830 r. rozpoczął swoją posługę na Tinos, a od 28 czerwca 1831 r. na Syros. W 1846 r. przeniesiony do Lyonu. Posiadamy kilka jego listów pisanych m.in. do o. Kuczyńskiego.

54 Roussos-Milidonis, *Jesuites ston elliniko choro*, 379-380. O. Dominik Osmołowski (1785–1851) – na Tinos dopłynął w 1836 r. Bardzo dynamiczny i niezwykle skuteczny. Przejął przełożenie po o. Franciszku Franco w 1838 r. Był budowniczym klasztoru na Tinos w Loutra, doświadczając licznych trudności. Często pojawia się w *Diariuszu* i w listach o. Kuczyńskiego. Posiadamy dość obfita korespondencję między nimi. Według R. Gaetano, *Cenni storici*, 234, o. Osmołowski był bardzo świątobliwym kapłanem o dobrym sercu.

55 Postać brata Franciszka Delbuono często pojawia się w korespondencji. Piszący proszą, by go pozdrowić. Musiał być im znany z czasów sycylijskich.

56 Nazwiska tych ojców i braci powtarzają się w korespondencji jezuitów na Morzu Egejskim oraz w drugim tomie *Diariusza* O. Kuczyńskiego. W swojej pracy Gabriel Marangos – Γαβριήλ Μαραγκός, *Η Παναγία. Ναός και Μονή Ιησουιτών σε πορεία μεσα από*

Po odnowieniu Towarzystwa Jezusowego, jezuita wygnani z Rosji i Prus powoli zaczęli powracać do swoich prowincji. Nie zawsze odbywało się to spokojnie. Jezuita z Białorusi, w tym liczni Polacy, zostali częściowo przyjęci w Galicji i Austrii, pozostali rozpoczęli pracę we Włoszech, skąd byli kierowani do różnych prowincji w Europie oraz w Azji, Afryce i Ameryce. Kilku polskich jezuitów zostało posłanych przez generała Roothaana⁵⁷ do podjęcia pracy w regionie Morza Egejskiego (wspomniałem o niej krótko, referując pracę Hofmanna).

W niniejszym artykule pragnę udostępnić część korespondencji prowadzonej przez polskich jezuitów i z polskimi jezuitami, a także fragmenty diariuszów i krótkich pism znajdujących się w Archiwum Jezuitów w Atenach. Pisma te – na ile mi wiadomo – z wyjątkiem *Diariusza* osobistego o. Tadeusza Kuczyńskiego, dotychczas nie były nigdzie wspomniane.

Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Atenach

Archiwum Ateńskie TJ powstawało stopniowo dzięki pracy o. Gabriela Marangosa⁵⁸, który gromadził dokumenty znajdujące się w różnych domach jezuitów. W latach 80. XX wieku przy wydawnictwie jezuitów, przy ul. Smyrnis, powstała biblioteka. W końcu XX wieku i na początku XXI jezuita wycofali się z prac na Syros i Tinos, przenosząc swoją aktywność do Aten. Przeniesiono także archiwa domowe i część bibliotek. Z czasem wydzielono starodruki i dokumenty, tworząc Archiwum. Obecnie (rok 2020) biblioteka i archiwum są porządkowane i uzupełniane. *Jesuitica* z archiwum w Atenach dotyczą głównie działalności jezuitów na terenie Grecji, tak w części europejskiej, jak i azjatyckiej. Swoim zakresem czasowym obejmują one lata od 1583 do dzisiaj. Nie jest to archiwum kompletne. Większość dokumentów znajduje się w ARSI i w Archiwum Watykańskim. Inne dokumenty są rozproszone w archiwach państwowych Austrii, Francji, Turcji, Grecji i Polski. Archiwum

ιστορικές μνημές μιας πνευματικής παρουσίας στην Άνω Σύρο (Ateny: Wydawnictwo Instytutu Nauk Humanistycznych), 99 – podaje Wintler Georgios.

57 Jan Roothaan – generał w latach 1829–1853. O. Kuczyński w diariuszu na s. 114, pod datą 21 stycznia 1830 r., podaje list o. Roothaana, który podejmuje decyzję o posłaniu grupy jezuitów na wyspy Morza Egejskiego.

58 O. Gabriel Marangos jest jezuitą greckim z wyspy Syros. Był przełożonym regionalnym, od 2010 r. jest dyrektorem Archiwum Jezuitów w Atenach.

krakowskie jezuitów posiada między innymi drugi tom *Diariusza*, napisanego przez o. Kuczyńskiego w Ferrarze i na wyspach⁵⁹.

Zasoby ateńskiego archiwum składają się z archiwów poszczególnych domów i wspólnot. Najlepiej zachowane są archiwa z Syros, Tinos i Chios. Wśród dokumentów można natrafić na listy z Konstantynopola, Smyrny, Aleksandrii, Krety, Cypru, Tesalonik, Chios. *Polonica* w tych archiwach to głównie korespondencja o. Kuczyńskiego⁶⁰ i o. Osmołowskiego, a także diariusze i księgi rachunkowe przez nich pisane. Istnieje częściowy katalog archiwum opracowany przez o. Gabriela Marangosa⁶¹:

- teczka nr 50: listy – ἀλληλογραφία T. Kuczyński. Posegregowane w 4 mniejszych teczkach; a, b, c, d (α, β, γ, δ). Są to listy otrzymane przez o. Kuczyńskiego;
- teczka 50 i 51 (ε): listy o. Aloisio Bonaventura, listy do o. Osmołowskiego z 1838 i z 1848 roku. Listy o. Roothaana do o. Osmołowskiego;
- teczka 4: w sekcji β w k4 diariusz dotyczący ofiar składanych w kościele, w k5 ofiar związanych z biciem dzwonów, a w k6 ofiar dawanym potrzebującym;
- teczka 6 – Diariusze. W skoroszycie β dokument nr 20 zawiera kilka stron diariusza domu pisanego przez o. Kuczyńskiego.

Archiwum Ateńskie Jezuitów wymaga dalszego badania pod kątem poloników. Znajdują się tam bowiem także inne dokumenty, jeszcze nieopisane. W niniejszym szkicu nie przedstawiam rozbudowanej biografii o. Tadeusza Kuczyńskiego, o. Dominika Osmołowskiego, czy też innych pojawiających się osób. Podaję tylko podstawowe dane, odsyłając do literatury przedmiotu. Być może kiedyś uda się stworzyć pełną formę biografii o. Kuczyńskiego, ale dopiero po opracowaniu jego listów, *Diariusza* i pozostałych dokumentów. Szkic jest zachętą do podjęcia tego wyzwania.

Listy pisane do o. Tadeusza Kuczyńskiego SJ

O. Tadeusz Kuczyński był koadiutorem (*coadiutor spiritualis*), czyli jezuitą kapłanem, który złożył trzy śluby zakonne. Nie był profesem, tzn. nie składał czwartego ślubu dotyczącego misji, chociaż większość swego życia przeżył jako misjonarz. Kuczyński urodził się w 1769 roku na Białorusi. W 1793 roku wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w Połocku, cztery

59 Archiwum Towarzystwa Jezusowego Kraków (ATJKr), rkps 586.

60 Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*, 377.

61 Γαβριήλ Μαραγκος, *Η Παναγία*.

lata później został kapłanem (1797). Pracował na terenach dzisiejszej Łotwy i Białorusi w Puszy, Auli, Użwałdzie, Rydze, Połocku. Znał dobrze język łotewski. Napisał kilka książek w tym języku, co potwierdzają listy pisane do niego przez o. J. Browna SJ ze Lwowa. W latach 1820–1830 przebywał w Ferrarze, pracując duszpastersko. Echem tej pracy były listy od przyjaciół z Ferrary i *Diariusz*⁶². W 1830 roku Kuczyński został wysłany na misje na Morzu Egejskim. Przez pierwsze lata pracował na Syros jako kierownik szkoły dla małych chłopców. Wspomina o tym *Diariusz* i jeden z listów z Rzymu. Od roku 1835 o. Kuczyński mieszkał i pracował na Tinos, początkowo w klasztorze w Exomburgo, a później w Lutra, gdzie zmarł 27 lipca 1856 roku. Wspomniany *Diariusz* opisuje dość dokładnie tak życie o. Kuczyńskiego, jak i sytuację w Grecji i Europie. Listy pisane do o. Kuczyńskiego z różnych stron świata i w różnych językach dostarczają nam ciekawych informacji o wydarzeniach w Kościele i świecie. Niniejszy artykuł zawiera tylko kilkanaście listów. Najstarszym jest pozwolenie z 1821 roku, prolongowane przez kolejne lata, a ostatnim list od o. Mansueta Aulichy, franciszkanina reformaty z 1832 roku. Podaję także fragment z *Diariusza* opisujący pomoc chorym w 1835 roku. Poniżej przedstawiam wspomniane listy.

1. Pozwolenia dane o. Kuczyńskiemu

W 1821 roku o. Tadeusz Kuczyński otrzymał różne pozwolenia od prowincjała. Była to praktyka stosowana w Towarzystwie Jezusowym. Przy okazji wizytacji (spotkania) przełożonych danej prowincji, czasem domu, zakonnik prosił o różne pozwolenia, które wynikały czy to z charakteru jego posługu, czy też stanu zdrowia. Oto fragment tego dokumentu:

Może posiadać obrazki papierowe, różaniec [...] relikwiarz ale nie drogocenny [...] Małe książeczki, karteczki z modlitwami[...]szafkę na książki. Wzajemnie dawać i przyjmować książki od kapłanów i koadiutorów (braci), które trzymają w pokojach dla osobistego użytku.

62 W Archiwum Jezuitów w Krakowie znajduje się zachowany rękopis: ATJKr, rkps 586 – *Diariusz Ojca Tadeusza Kuczyńskiego* t. 2, rok 1824–1849. Rękopis ten był znany już końcem XIX w., wspomina o nim i cytuje częściowo o. Marcin Czermiński SJ, redaktor *Misji Katolickich*, w swojej książce *Z Grecji i Krety* (Kraków: Nakładem Redakcji Misji Katolickich, 1902), 222–246. Por. EWJ, 342. Również J. Knopek, *Działalność misyjna, 295–309*; Krzysztof Homa, *Polish Jesuits in Greece from the 17th to the 21st Centuries*, wystąpienie podczas International Academic Conference „1018–2018: A millennium of Polish-Greek diplomatic contacts. 1000 years of Greeks in Poland”, Wrocław 7–9 November 2018.

Wypożyczać książki z biblioteki na konieczny czas, zaznaczając w katalogu, gdzie się znajduje [...] odwiedzać chorych Ojców i braci (coadiutores temporales). Wchodzić w razie konieczności do pokoju ojców i braci [...]. Odnosić instrumentów do golenia brody, nożyczek [...]. Jeśli zdarzy się sprawować Mszę w obcych Kościołach, lub towarzyszyć celebransowi, może spożywać czekoladę, kawę [...] Pisząc listy kiedy to konieczne i kiedy wypada, przekazuje je otwarte Przełożonemu i takie od Przełożonego przyjmuje. Może pić wodę poza czasem obiadu i kolacji. Zaopatrywać się w u krawca w konieczną odzież lub buty. W okresie zimowym trzymać u siebie ubrania i koce, których potrzebuje dla poradzenia sobie z chłodem.

Przymowania i dawania tylko najdrobniejszych rzeczy, takich jak kartka, pióro, atrament, które służą do użytku w pokoju.

Do trzymania depozytu u Przełożonego, korzystania z niego zgodnie ze zwyczajem Towarzystwa. Wstawać przed czasem. Rozmawiać ze świeckimi odnośnie spraw. Trzymania zegara i termometru oraz pieczęci. 1821 Monza [?]; 1823 Ferrara; 17 Jul. 1853 wobec konsulty[...] R.P. Beckx⁶³.

W opinii wielu, o. Tadeusz Kuczyński był bardzo ascetyczny i pobożny. Czytając jego *Diariusz*, spotykamy opisy skromnego, ubogiego życia jezuitę. Często praktykował post i umartwienia. Józef Brown SJ tak o nim pisze: „Nadzwyczaj wstrzeźliwy w jedzeniu, przez 50 lat nigdy mięsa i ryby nie jadał i wina nie pijał, miłośnik pracy, w każdą niedzielę i święta od 4 tej z rana do 5 lub 6 wieczór w kościele na słuchaniu spowiedzi, kazaniach i katechizmie czas przepędzał i dopiero w późny wieczór nieco się posilał”⁶⁴. Pojawiają się opisy egzorcyzmów i poświęcenia Kuczyńskiego dla chorujących. Szczególnie ciekawy jest opis pomocy chorym na zarazę na wyspie Delos we wrześniu 1835 roku. Dla przykładu podaję ten fragment *Diariusza*⁶⁵ opisujący jego pomoc niesioną zarażonym:

2. *Diariusz* pod datą od 3 do 8 listopada

(tłum. z łaciny K. Homa)

3 listopada. Przyszedł do domu Pan Iascusi Lekarz. + Przyszedł (został posłany przez J. Eksceleńcę Biskupa Naszego) R.D. Ioannes Vuzzino,

63 Piotr Jan Beckx SJ był Belgiem, w latach 1852–1853 był prowincjałem Austrii i na Kongregacji Generalnej XXII został wybrany generałem zakonu. Być może jako prowincjał Austrii, a może już jako generał, podpisał pozwolenie. Został wybrany 2 lipca 1853 r., podpis nosi datę 17 lipca 1853 r.

64 Józef Brown, *Biblioteka pisarzy asystencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego* (Poznań: Wydawnictwo Ludwika Merzbacha, 1862), 245.

65 ATJKr, rkps 586, *Diariusz*, 196–197.

Kanclerz, zapraszając, by jeden z nas zechciał się ofiarować i pojechał na Wyspę Delos, by towarzyszyć zatrzymanym ze statku Genueńskiego, powracającego z Odessy ze zbożem. Poszedłem do Biskupa potwierdzając moje Ofiarowanie się i przyjmując Jego Błogosławieństwo. Zostało zarządzane, że około 6 będę w Porcie. I tak przyjmując Najświętszy Sakrament, zszedłem do Portu. Lecz stateczek i inne nie były jeszcze gotowe, by odpłynąć dzisiaj. Nadeszła bowiem burza i obfity deszcz. Poszedłem do domu Konsula Delasuda. Później do Kościoła, gdzie położyłem Najświętszy Sakrament na ołtarzu. Przenocowałem w pokoju Kapelana.

4 listopada. O 6 odprawiona godzina święta przy Głównym Ołtarzu. Dzięki-czynienie uczyniłem, czekając, że mnie poprowadzą na statek. O godzinie 10 zeszliśmy razem z konsulem Ant. Vacondio Sarda, z doktorem Nicolao Belisario: dyrektorem zdrowia, Ciriaco Callia. W ciągu 4 godzin przybiliśmy do Wyspy Delos. W ciągu tych godzin niespokojnego rejsu wymiotowałem. Również lekarz i konsul. Od wczoraj nie jadłem obiadu. Na statku wszyscyśmy przenocowali. Kolacją moją był Chleb z Wodą [...] przyjąłem Najświętszy Sakrament, który trzymałem w tajemnicy na sobie, w dzień i w nocy w miejscu pewnym ze sobą, tak by nikt nie wiedział.

5 listopada. Po Mszy Świętej. Nikt nie jest wpuszczany na statek. Po południu jesteśmy przetransportowani na ziemię. W porze obiadu, w towarzystwie lekarza, dyrektora zdrowia, oraz innych, poszliśmy pozdrowić i pocieszyć tych, obiecując i ofiarując siebie do duchowej postugi... Wszyscy bardzo zadowoleni.

6 listopada. Po Mszy [...] Razem z lekarzem, dyrektorem zdrowia, konsulem i pozostałymi, z towarzyszącym mi zawsze Bartholomeo Sanguinetti, pojechaliśmy na Wyspę św. Grzegorza, gdzie wczoraj wszyscy zdrowi ze statku byli przewiezieni. Pozostawiając 3, którzy już bardzo cierpieli na zarazę. Najpierw pobłogosławiłem miejsce. Następnie domowe pokoje. Następnie nałożyłem ręce na wszystkich kłęczących. Później udzieliłem błogosławieństwa świętymi relikwiami. Odeszli wszyscy przełożeni. Sam jeden ze stróżami zostałem, przyjmując jedną spowiedź jednego, który zaczął się źle czuć. Było już po południu. Po długim oczekiwaniu, nie widząc obiecaniej łódki, wezwałem wszystkich do przygotowania się do jutrzejszej spowiedzi. Około zachodu słońca wróciłem do mego domku. Obiad razem z kolacją zjadłem, czyli zupę.

7 listopada. Sobota. Z rana, razem z dyrektorem Callia, poszedłem na Mszę, na Wyspie św. Grzegorza z towarzyszącym mi Bartholomeo. Aż do tego czasu nosiłem ze sobą Najświętszy Sakrament w bursie, mając zawsze pod suknią jakby stulę. Odmówiłem Mszę w baraku z desek, zrobionym dla chorych na zarazę. Położyłem tam na ołtarzu Najświętszy Sakrament, który z sobą nosiłem, jeszcze inne cząsteczki zakonsekowałem na następne dni. I tak w tej kapliczce przenocowałem z Najświętszym Sakramentem. Słuchając N.S. w swoim miejscu, kłęcząc dałem znak Bartholomeo. Po krótkiej mowie, w miejscu wyznaczonym, zacząłem słuchać wszystkich spowiedzi, siedząc

na zewnątrz na kamieniu. Skończyłem wieczorem. Następnie pobłogosławiłem cmentarz, gdzie później został złożony trup Bernardiego Bollo, zmarłego wczoraj na statku o 11 w nocy. Udzieliłem mu rozgrzeszenia warunkowego. Stojąc nad brzegiem morza odprawiłem Esequie, w towarzystwie dyrektora Callia [...] Wróciliśmy do miejsca zamieszkania. Zjadłem obiad razem z kolarzami: spożywając trochę zupy i kawałeczki sera.

8 listopada. 22 niedziela po Zesłaniu Ducha Świętego⁶⁶. Z rana razem z dyrektorem i Bartholomeo popłynąłem na Wyspę św. Grzegorza. Zwołałem wszystkich dla wysłuchania nauki. Po modlitwach dałem Instrukcję o Godnym przyjmowaniu Najświętszego Sakramentu. Po zakończeniu nauki zostałem poproszony, bym słuchał znowu spowiedzi. 9 osób wyświadczyło się. Później uczyniłem przygotowanie do przyjęcia S.S. W jednym pustym pokoju klasztoru, który mnisi na skutek dekretu Guberni przed dwoma laty opuścili, mającym dwa okna. Jedno okno zastłoniliśmy od wiatru przy pomocy obrazu gwardiana (aniola) [...] W tym oknie uczyniłem ołtarz, składając tam kielich. Wejście naprawiliśmy z pomocą dwóch desek. To nie wystarczało, dlatego jeden ze strażników stał z rozciągniętym swoim płaszczem, broniąc nas od przeciągów wiatru, kiedy udzielałem Świętej Komunii. Następnie położyłem małą srebrną łyżeczkę z długą trzciniową rączką. Potem położyłem dębowy krążek, napełniony octem; w dogodnym miejscu i w odpowiedniej odległości, postawiłem szklane naczynie z wodą. Następnie jedną muszlę z wodą na ołtarzu położyłem dla obmycia palców oraz buteleczkę z winem blisko umieściłem. Uczyniwszy to dałem krótkie objaśnienie odnośnie do Komunii i poszedłem z Bartholomeo do Kaplicy, aby przynieść Ś. Komunię (w Kaplicy przez całą noc, czyli przez cały czas Obecności N. Sakramentu, zaświecone były lampki). Wzięty został ogień z lampy dla towarzyszenia N.S.S., z kielichem przykrytym welonem, odmawiając Miserere (zmiłuj się) mijając oczekujących na klęcząco na Komunię na swoim miejscu, udzieliłem błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Położyłem kielich na przygotowanym ołtarzyku. Odmówiliśmy Confiteor/spowiadam się, wtedy przyszedł pierwszy przed okno, przez które miałem podawać Komunię. Wziąłem kielich i stanąłem przed oknem, gdzie odmówiliśmy Agnus Dei (Baranku Boży), powróciwszy do ołtarza, położywszy kielich i pierwszej trochę wina na łyżeczkę wylałem. Położywszy na patenie trzymanej przez Bartholomeo S.S. cząsteczkę położyłem, i łyżeczką trzciniową przez okno podawałem S. Komunię. Natychmiast wkładałem łyżeczkę do octu mówiąc kilka razy: Niech będzie pochwalony i uwielbiony [...]. I tak odsyłałem pierwszego i przychodził drugi. Wyciągając łyżeczkę z octu i myjąc w wodzie, ocierałem puryfikaterzem i kładłem na patenie. I biorąc kielich szedłem z N.S. do okna, mówiąc Oto Baranek [...] kładłem Kielich na ołtarzu, nalewałem trochę

66 W pobliżu Tinos nie ma Wyspy św. Jerzego. Znajduje się wyspa Gyaros, znane miejsce zsyłek jeszcze w czasach rzymskich. W okresie wojny domowej w Grecji była miejscem internowania i więzienia komunistycznej opozycji. Być może O. Kuczyński skojarzył podobne brzmieniowo nazwy.

wina na łyżeczkę, później kładłem cząsteczkę Komuni, łyżeczką podawałem N. Komunię. I natychmiast łyżeczkę zanurzałem w occie, mówiąc trzy razy Niech będzie pochwalony i uwielbiony. W ten sam sposób i zgodnie z tym porządkiem⁶⁷, wszystkim pozostałym udzieliłem Komunię. Dziesiątemu udzieliłem Wiatyku, poprzedniej nocy zarazą umęczony, zmarł [...].

Ten fragment *Diariusza* pozwala lepiej zrozumieć korespondencję jezuitę z Generałem Zakonu. O. Kuczyński od czasów swego pobytu w Ferrarze⁶⁸ aż do śmierci pisał swój *Diariusz*. Czasami opisy z *Diariusza* uzupełniane są korespondencją.

Podając wybór listów, starałem się zachować porządek chronologiczny. Jakość zdjęć nie zawsze pozwalała na dokładne przepisanie i przetłumaczenie. Przepisując listy, zachowałem oryginalną pisownię. Czasami podaję tylko fragment listu, lub też krótkie omówienie. Być może kiedyś ktoś postara się skonfrontować informacje z *Diariusza* o. Tadeusza Kuczyńskiego z jego korespondencją.

3. List w języku włoskim od Giuseppe Spadaliери SJ, pisany z Palermo do o. Tadeusza Kuczyńskiego (Tina, Lutra) 20 I 1830

Rev. In Xto Padre

Con piacere son tornato a rivedere i caratteri di V.R. nella nea pregiatissima dal 23 novembre ultimo, alla quale avrai io dovuto rispondere alquanto prima se le occupazioni moltiplicatasì in quanto nuovo ristabilimento della provincia non me 'avessi impedito.

Si tratta di quasi nuova fondazione: tutte le nostre case devastate e spogliate: lamministrazione dalle nostre vendite ridotta in pessimo stato, i soggetti dispersi in modo, che parecchi son già venuti meno e molti ancora restano a tornare; da quali Dio sa quanti non torneranno mai più. Ciò nonostante sia sempre ringraziato il Signore a dalla persecuzione al che ci ha voluto

67 Opis udzielania Komunii zarazonym zarazą i zdrowym przypomina częściowo sposób udzielania Komunii w Kościołach Wschodnich, pod dwiema postaciami i przy pomocy łyżeczki. Wydaje się jednak, że chodziło o. Kuczyńskiemu o względy bezpieczeństwa i higieniczne. Łyżeczka z długą trzciniową rączką chroniła kapłana od kontaktu. Obmywanie w occie i w wodzie miało służyć dezynfekcji. Wino, o którym wspomina, może być tylko błogosławionym winem, niekoniecznie Krwią Pańską. Trochę przypomina liturgię Uprzednio Poświęconych Darów.

68 W Ferrarze pracował o. Kuczyński jako spowiednik braci Polaków, posługiwał także w więzieniu i pośród ubogich. Lata pracy w Ferrarze (1824–1830) są opisane w II tomie *Diariusza*.

onorare facendoci partecipi delle sue, e dalla ripristinazione celere e portentosa che misericordiosamente si e degnato accordarci. Già tutte le case sono riaperte, e tutti ministeri ripigliati. Preghi V.R. il Signore che a tutti ci dia grazia di corrispondere fedelmente a tanta sua grazia, con darci lena da impie <gora> tutte le nostre forze alla maggiore sua gloria. E sia anche egli ringraziato dalla pace che ha accordata costi alla Compagnia eccettuandola dalle comune disgrazie; a quasi dicendola: nolite timere pusillis grex. E V.R. ringrazio ancora la paterna mano di lui che l'afflitta con informati anche pericolosa per raffinarla così nella pazienza e umiltà.

Io lo prego che le dia grazia ut libenter gloriatur in infirmitatibus meis.

Nel catalogo nostro quanto si stampara dopo qualche altro mese, la saranno notate le tre congregazioni come elle devitare.

La prego da miei rispetti al p. superiore a tutti i nostri p.f. sono con voi a Tina. di Palermo 20 gennaio 1830

P.S. La prego che consegna al p. Superiore i qui <>cataloghi i quali devono servire per [...]

W liście tym o. Spadaliери mówi o odradzającym się zakonie na terenie Państwa Kościelnego i Sycylii. Jezuici zaczynają powracać z wygnania, przejmują zaniebane i często zrujnowane domy. O. Spadaliери w duchu wiary spogląda na okres wygnania jako na czas prześladowania, dzięki któremu jezuici mogli mieć udział w cierpieniu Jezusa. Pod koniec wspomina on o przygotowywanych katalogach, obiecując o. Kuczyńskiemu, że je prześle. Początkowo jezuici pracujący na Morzu Egejskim byli przypisani do prowincji sycylijskiej. O. Kuczyński przybył na Syros z Ferrary, gdzie posługiwał blisko 10 lat, po wygnaniu z Białorusi. Z listu możemy się także dowiedzieć, jak bardzo dynamiczna była sytuacja w tym czasie. Nadawca listu wspomina, że nie wszyscy rozproszeni jezuici powrócili do wspólnot.

4. List od siostry z czerwca 1830, pisany w Petersburgu

O. Tadeusz Kuczyński pracował na terenie carskiej Rosji aż do ukazu cara Aleksandra, który nakazywał jezuitom opuszczenie Imperium w 1820 roku. List, pisany w języku polskim przez siostrę z Petersburga, pokazuje sytuację Polaków w roku 1830. Był to czerwiec, już wkrótce miało wybuchnąć powstanie listopadowe. O. Kuczyński był w tym czasie na Morzu Egejskim. Widać kłopoty z komunikacją. List jest trudny do przeczytania. Nie wiadomo, czy chodzi o rodzoną siostrę, czy bardziej o siostrę duchową. Korespondencja zaczyna się słowami:

*Najmilszy Braciszku! Bardzo się cieszę, że Bóg zachowuje Cię w życiu. List brata przysłano mnie <Junia> już wiem z lista, że brat nie odbiera naszych listów, a to kilka razy pisała przez różne strony, no co robić kiedy nie docho-
dzą do rąk brata. Dopiero piszemy na los szczęścia [...] miły braciszku jeśli
będziesz pisał do mnie, to proszę nazywać mnie Frołową i adresować tak..
bo Ja moiej rodziny nie przemieniła zawsze jestem Frołową [...] nie chce dalej
[...] Kochanemu Bratu [...] ieden Bóg wie. Może też [...] Syn mój chwala
Bogu [...] siebie dobrze prowadzi, i on jest pierwszym kamer boiem i mam
nadzieje że on prędko weydzie w oficery. I ja tego czekam niecierpliwie [...]
on jest dobrego Geniusza i Bóg pomoże we wszystkim [...] tak jak brata
jest życzenie i modlitwy jego nam dopomogą [...] bo kiedy my tym życiem
jesteśmy nieszczęśliwi zaraz jak gdyby wieczność była dla nas pewno i tak
drogi braciszku nie mogę ci więcej opisać to co bym chciała i błagam Mocno
gdyby nasze listy dostał dorąk dobrego mojego [...] Przytym polecam się
świętym modlitwom jego życzliwa Siostra dozgonna A. Frołowa 4 Junia 1830
S:Petersburga.*

5. List o. A. Landesa SJ⁶⁹ z Rzymu 6 III 1831 (ATIS 50)

W tym liście mamy sporo informacji o współpracach o. Kuczyń-
skiego jeszcze z czasów białoruskich. Potwierdzona jest jego znajomość
języka łotewskiego. Słyszymy echo rewolucji w Ferrarze, w związku z któ-
rą część polskich jezuitów znalazła schronienie w Rzymie. Słyszymy
o obecności jezuitów w Tuchowie. Generał i asystent cieszą się z pracy
o. Kuczyńskiego z dziećmi w szkole założonej na Syros.

Laudetur JESUS Christus!

Reverende in Christo Pater Thaddeus Kuczyński!

*Dołączony list do X. Henry⁷⁰ chciej pierwiej przeczytać nim mu oddasz, albo
odeszlesz. J.O. X. Czartoryska żąda wiedzieć czy jeszcze żyje w Syra PP Bar-
ba Francescho Frangiuli? J.X. Raymund Brzozowski z woli ARPN już nie
mieszka w Rzymie, ale w Neapolu. Litterę R.P. doń dnia 10 grudnia napisaną
wierni mu odesłałem. Takoz B. Ławrynowiczowi litterę Łotewską posłałem
do Kollegium Rzymskiego. B. Adam Michałowski żyje. Zostaje w Tuchowie*

69 Alojzy Landes (1767–1844) – pochodził z Augsburga. W latach 1822–1828 był magi-
strem i rektorem nowicjatu w Starej Wsi. Podczas XXI Kongregacji Generalnej w Rzy-
mie został wybrany asystentem asystencji niemieckiej. List jest pisany z Rzymu, kiedy
był już asystentem. List jest napisany w języku polskim.

70 W tym czasie o. Henry był superiorem na Chios. Znali się z o. Kuczyńskim z Połocka.
Na Chios przyjechał z Tyńca w 1829 r. Był też wcześniej misjonarzem na Kaukazie,
m.in. w Mazdoku.

przy Ks. Antonim Korsaku⁷¹. B. Jan Michałowski⁷² posyła albo inaczej odsyła przez zacnego X. Dominika Osmołowskiego niektóre piacularia⁷³ tu zostawione. Dobrze, że zawczasu wyjechałeś z Ferrari. Pod czas zapust ztamtąd wyjechali wszyscy. X Liniewicz⁷⁴ i BB. Leitner, Ksieniewicz⁷⁵, Skabicki⁷⁶ i Drykszew⁷⁷ tym czasem tu w Rzymie znaleźli przytułek. Jaka radość była, kiedyśmy się z sobą znowu po tylu latach widzieli! Listy R.P do mnie zawsze pokazałem J.X generałowi. I J.X. Generał pokazał mi list R.V. do siebie i katalog studentów. Bardzo się nam wszystkim podobało, że R.P. Dobrodziej w miarę wieku swojego zajmujesz się tak gorliwie wychowaniem dzieci. Nic lepszego i pożyteczniejszego na Chwałę Bożą w tych swoich okolicznościach nie możesz uczynić. Z Misjonarza zostałeś Bakałarzem. *Sinite parvula ad me venire* – powiedział Pan JESUS. Winszuję, z serca winszuję. Dziękuję też, żeś nam rzeczy na onych wyspach dokładnie opisał. Bardzo prosiłem przezacnego, od starych jezuitów wychowanego, wielu zasłużonego O. Franco, i młodego ale roztropnego i zdolnego Księdza Osmołowskiego⁷⁸, aby na Księdza Tadeusza Kuczyńskiego wzgląd mieli. Spodziewam się, że ci Księża, Ks. Dobrodziejowi przyniosą ulgę i że między sobą tak zgodnie i po Bratersku i otwarcie żyć będziecie jak się należy na Misjach. [...].

Kopia listu jest niewyraźna, trudna do dokładnego odczytania. Razem z listem o. Henry'ego SJ, wspomniano księżną Czartoryską, która chce wiedzieć, czy na Syros żyje jeszcze o. Barba Francesco Frangiuli. Pisze, że Ławrynowiczowi SJ przesłał list łotewski. Wspomina przeżyty wspólnie czas. Mówi o posłaniu o. Franco i o. Osmołowskiego na Morze Egejskie. W dalszej części wspomina o. Dzierożyńskiego, który pracował w Ameryce. Zaznacza, że listy z Konstantynopola idą przez Wiedeń. Piszący zaznacza też, że o. Mawejkowicz uczy języka greckiego we Fryburgu.

71 Antoni Korsak (1764–1831) – po wyrzuceniu jezuitów z Rosji pracował na zachodzie Europy, powrócił do Galicji. Był w Tyńcu (1826–1827) i w Tuchowie (1828–1831). Zmarł w Starej Wsi. Napisał słownik: *Dictionarium Latino-Polonum* (Połock: Drukarnia Jezuitów, 1796), EWJ 304.

72 Zmarł w 1840 r. Kilku braci i księży nosiło to samo imię i nazwisko.

73 *Piacula* – akty pokutne, może pewne postanowienia, albo ofiary związane z wynagradzaniem za grzechy.

74 Józef Liniewicz (1770–1837) – ur. w Połocku, zm. w Galloro koło Mediolanu. Po wyrzuceniu z Rosji, wyjechał do Włoch. List o. Landesa jest małym dopełnieniem życiorysu O. Liniewicza.

75 Może chodzi o ks. Adama Ksiniewicza (1784–1862).

76 Józef Skabicki (1770–1864) – brat zakonny, wstąpił do zakonu na Białorusi.

77 Maciej Drykszew (1766–1836) – brat zakonny, wstąpił do zakonu na Białorusi.

78 O. Dominik Osmołowski po studiach w Połocku i pobycie w Italii dołączył do Misji Greckiej w 1830 r. Został wyznaczony przełożonym na Tinos, gdzie zbudował klasztor w Lutra. Został pochowany na Tinos w 1851 r.

6. Fragmenty z listu o. Dzierzoyńskiego⁷⁹ z Georgetown – Excerptum ex Litteris P. Dzierzoyński

Datus Georgiopoli die 23 oct. A.1830

Novus Episcopus Luiselienensis in Louisiana offert SJ novum Collegium apud St. Michel acceptandum absque ulli conditionis in perpetuum juxta nostrum Institutum. Excell. Archiepiscopus noster ultro et non petitus a nobis, libere ac libenter restituit SJ Ecclesiam et domum in Alexandria, quae 13 circiter annos extra manus nostras [...] Nunc autem redierunt in possessionem nostram cum Congreg. A SJ in futurum permanentem administrandam juxta verba ipsismet Archiepiscopi qui nobis plus quam ab anno videtur ei amicissimus, et signa plane singularia suam benevolentiam publice et privatim se amicis SJ declarare [...] manifestat ac prebet. Crescit numerus convictorum. Nunc Sc 93, 6 semi Convictores, 42 dif. Scholares. Non innumerando pueros 120 circiter [...] educantur gratis.

Na „kopercie” listu, czyli z drugiej strony, napisane jest:

Anno Domini 1831, 4 juni, Syrae accepi: Szkoła nasza bije bardzo Protestantom w oczy. Starają się wszystkimi siłami opozycyjną szkołę ustawić, ale się im nie szykuje. Bezinteresowność, pilność, gorliwość Katolicka, najemnikom nie do naśladowania.

W tym liście z roku 1830 mamy krótki opis początków szkolnictwa jezuickiego w USA. O. Dzierzoyński wspomina, że część uczniów studiuje nieodpłatnie, część mieszka w konwiktach, a część dochodzi. Jest to przyczynek do opisu aktywności jezuitów z Rzeczypospolitej w tworzeniu szkolnictwa amerykańskiego. Pisząc ten list, o. Dzierzoyński był profesorem w Georgetown University i jednocześnie zakładał tam nową szkołę.

⁷⁹ Franciszek Dzierzoyński (1779–1850) – był profesorem w Petersburgu, Mohylewie i Połocku. Po wypędzeniu jezuitów posłany został w 1821 r. do Ameryki. Był superio-rem Misji w latach 1821–1830. Kierował otwarciem wyższej uczelni jezuitów w Saint Louis. Pełnił wiele innych odpowiedzialnych funkcji w USA. Ten list jest potwierdzeniem jego zaangażowania. Zmarł w opinii świętości, por. EWJ, 141.

7. List w języku włoskim o. Giov. Franco, pisany z Borgo (Tinos), luty 1831

Padre Osmołowski va preparandosi per la Panegirica della Rapresentazione a di S. Saverio, e spero di aggiungere a questi discorsi la predica dell'ultimo giorno dell'anno corrente e della quarantene nell'ultimo giorno del Carnevale [...].

[Ojciec Osmołowski przygotowuje się do odpustu św. Franciszka Ksawerego na Tinos. Mam nadzieję, że dołączy kazanie na ostatni dzień bieżącego roku i nabożeństwa czterdziestogodzinnego w ostatnim dniu Karnawału (...)].

Wspomina o Borgo i o. Franco, jezuita włoskim, który w tym czasie był przełożonym Misji Greckiej. Borgo to pierwsza rezydencja i kościół jezuitów na Tinos. Znajdował się na terenie dawnego zamku. W późniejszych latach jezuita opuścili Borgo i przenieśli się do Lutra, miejscowości położonej w odległości kilku kilometrów. O. Tadeusz Kuczyński był jezuitą najdłużej tam mieszkającym. W XX wieku kościół w Borgo odrodził się i stał się miejscem pielgrzymkowym. W każdy pierwszy piątek miesiąca do kościoła Serca Pana Jezusa pielgrzymują katolicy. Przed kościołem znajduje się pomnik poświęconym greckim katolikom, którzy zginęli w czasie II wojny światowej.

8. List w języku włoskim od o. Giuseppe della Pegna do o. Kuczyńskiego z 7 III 1831

P.C. [*Pax Christi*]

R. *in Chto. Padre*

Di sommo piacere e consolazione mi e riuscita la sua corrispondenza dei 10 Dicembre per sapere della Loro Reverenza, e per l'altra notizia che ha la bontà di favorirmi. Tutti questi PP e FF riscontrano i loro saluti. V.R. mi onora molto col chiamarmi Procuratore di codesti Missioni, al quale titolo non ho nessun diritto, non avendo finora fatto che pochissimo o nulla. Riguardo all'Uffizi che V.R. mi incarica di spedirgli, li porta tutti il latore della presente: al quale ben volentieri farei personale compagnia, e resto con invidia della sua parte. Egli poi consegnerà a V.R. un pacchetto con oggetti di Divozione che spero gradirà; le presente mie circostanze, che appena mi lasciano tempo di pensare, a la repentina partenza dei latori presenti mi

impediscano poter meglio manifestargli la mia premura per codesti rinascanti missioni, in appresso pero faro attento d'approfittare occasioni di contribuire al ... Intanto prego V.R. di abbracciarmi fratelamente codesto P. Querault⁸⁰ e tutti i compagni, ai loro SS.SS. e quelli di V.R. molto mi raccomando. Mando 4 compedi a 100 immagini della [Vera Penitenza]

Roma, Del Gesù, 7 marzo 1831 Giuseppe della Pegna SJ

O. Józef della Pegna SJ został tutaj przedstawiony jako prokurator (odpowiedzialny za misje na Morzu Egejskim w kurii jezuitów w Rzymie, która znajdowała się przy kościele Del Gesù). Autor listu przesyła obrazki i inne przedmioty o Kuczyńskiemu. Przeprasza, że niewiele dotychczas pomógł. Pozdrowia o. Querault i pozostałych współbraci.

9. Od br. Jana Michałowskiego z 7 III 1831 pозdrowienia od braci jezuitów

Reverendo in Xto Pater Dobrodziej

*Kłaniają się Księdzu Dobrodziejowi wsziscie znaiomi a mianowicie BB: San-
tner, Ksiniewicz, Drikszew⁸¹, Skabicki⁸², którzy teraz w Rzymie się znajdują.
Brat Ławrinowicz⁸³ odebrał bilecik od R.P. po łotewsku, bardzo dziękuje
i najniższy ukłon zasiła. Bracia Jan i Adam Michałowsci⁸⁴ z miłosierdzia
Boskiego jeszcze w tym mizernym życiu zostaną ale proszą R.P. gorąco
w modlitwach swoich na nich pamiętać ażeby in Societatem swoje życie skoń-
czyli. Wszyscy z łaski Boga najwyższego zdrowi jesteśmy. Naszych dwóch
XX. Białoruskich umarło: Hłosko⁸⁵ i Świętochowski⁸⁶. Polecam mię świętym
modlitwom R.P i proszę wszystkim moi nayniższy ukłon oswiecić i ich mod-
litwom mię zalecić.*

Najniższy Sługa

Jan Michałowski

Rok 1831, 7 marca

80 O. Ferdinando Querault był Hiszpanem, pracującym razem z o. Kuczyńskim na Wyspach Morza Egejskiego.

81 Chodzi prawdopodobnie o br. Macieja Drykszew SJ, który zmarł w 1836 r. EWJ818. Brat Jerzy Drykszew zmarł w 1812 r. w Połocku, założył wiele wiejskich szkół, EWJ 133.

82 Br. Józef Skabicki SJ, zmarł w 1864 vr., EWJ 859.

83 Brat Adam Ławrynowicz SJ, zmarł w 1841 r. w Starej Wsi.

84 EWJ wspomina brata Jana, zmarłego w 1840 r. oraz Adama, który powrócił z Włoch 1826 r. i zmarł w Łańcucie w 1866 r., 419.

85 Być może chodzi o Kazimierza Hłasko SJ, który pochodził z Białorusi i zmarł 27 I 1831 r. w Clongowes w Irlandii.

86 O. Stanisław Świętochowski, zm. w Starej Wsi 9 II 1831 r. Był prowincjałem galicyjskim w latach 1820–1828.

10. List z Rzymu, 7 III 1831, opisuje sytuację w Ferrarze, wybuch rewolucji, wspomina o wcześniej rządzących tam kardynałach, od brata Kościeniewicza SJ [?]

Reverendo Pater in Xto

Pater mój Dobrodziej!

Tak pomyślna okazała mi zręczność pisanie do R.P. Dobrodzieja. Dziękuję za jego łaskawą pamięć w swoich listach na nas a bardziej też za jego modlitwy. Penitenci i do tych czas spominają. J.X. Doboszyński miał od onych niektóre listy do przesłania, niektórzy inni na wieczność przeszli, także i Komendant wojsk, papieski Legat Kardynał Retz, Ferrarę opuścił, do Rzymu pojechał [...] a tam wszystkie listy zostawił [...] o którym [...]. Przybył z Rzymu inny kardynał i w krótko na elekcję odjechał i nie powrócił. Ferrarczykom nie barzo podobał się, był rygorosus, złodzieja kazał publicznie na rynku. Oficerów niemieckich, którzy przybyli z wojskiem, rozesał na kwatery w tych domach, gdzie byli karbonarzy, bo u św. Pawła nie było żadnego, uwolnił ich jeszcze kardynał. Tygodniami dwoma przed naszym wypędzeniem pisał list poufny P. Garewicz, że karbonarzy mają intencję nas wyrzucić i raczej przychodzi z płaczem to oznajmiając, my jednak kurazu nie traciliśmy jako owce między zbójcami, a Włochom było i wszelako. Teraz po krótkości opiszę nasz los w Ferrarze⁸⁷. Po obraniu OŚ rozpoczęła się rewolucja w części papieskiej od Loreto aż do Ferrary w Modenie i Regio nie chcieli OŚ mieć za Pana i Rządcę, ale jako rządcę duchownego. Dwoma tygodniami przed zapustami rozpętała się ta zawierucha, w Ferrarze kilku dniami później, spędzili zgraię chłopów i [...] mieszczan z patykami i pikami gdzie była trzecia część z bronią, obrali sobie siedmiu deputatów, czyli rządców z tych był i hrabia Pier Varano⁸⁸, także i z tych byli, którzy byli kilka lat w więzieniu u św. Pawła i ten syn zatracenia Montallegri⁸⁹, co dwa razy odpracował exercycie. W wieczór przed rebelią kilku tych główniejszych, gdzie był hrabia Varano poszli do vice legata po klucze do miasta, dyskretnie pogroziwszy, że jeśliby nie chciał oddać, jutro przyjdą z kosami, to będzie przymuszony oddać posesyę, tym sposobem klucze oddał i na drugi dzień wyjechał. Po czwartym dniu rebelli oznajmiono ks. Rektorowi, ażeby ze swoją gromadką miał się do drogi, ponieważ dom nasz był im potrzebny dla wojska nacionalnego, we środe przed zapustami z rana postawili straż na furcie zawiedli swoją, chorągiew z napisem: liberta o mors i 4 harmatki postawili. Tegoż dnia o godzinie 9 po południu oznajmiono, żeby dla 8 sentynelów łóżka były przygotowane,

87 Rewolucja w Ferrarze trwała od 7 II do 6 III 1831 r.

88 Pier Gentile Verano należał do Tymczasowego Rządu Ferrary w lutym 1831 r., por. Davide Mantovani, *7 febbraio – 6 marzo 1831. Un mese di rivoluzione*, <https://museori-sorgimentoresistenzaferrara.wordpress.com/archivio> (dostęp: 22.06.2019).

89 Atanasio Montallegri – szef Gwardii Narodowej w 1831 r. i jeden z głównych działaczy karbonariuszów w Emilia-Romagna.

około północy weszła ta zgraja wilków, ale byli spokojni jak baranki, gdzie zaścieliliśmy im łóżka, wtedy O. Rektor nie barzo na nich był łaskawy, nie pozwolił śłać w Kollegium, ale w [kątach] w stancyi przechodniej blisko szkół zasłał, na korytarzu było zamknięte. W czwartek kazali spisać wszystkie sprzęty i co było ważniejszego w Kościele i domu do hrabiego Crispi (Kościół na opiekę wziął Arcybiskup) (a bibliotekę za dług Fontani); w piątek już weszli do kolegium, rozstawili sentinelów i klucze zabrali, dyspensa opróżnili, było tej zgrai bez liczby, kury nasze podusili i sobie w nocy gotowali. Nam wtórej z północy kazali wyjechać, do nas mówili raz nieprzyjaźnie, raz przyjaźnie, gdzie wy udacie się do Rzymu, gorzej niż to w Genui to samo; my uzbrojeni nadzieją w samej Opatrzności Boskiej przybyliśmy do Bononi⁹⁰, tam drugi strach nastąpił gdzie ich same gniazdo, baliśmy się ażeby nam sukien niepozdzierali, stalimy w bramie z godzinę, po tym soldat przyszedł oznajmiając nam że możemy jechać na kwatery naszą zwyczajną, nic wam z tego nie będzie, prosicie za mnie P. Jezusa, a w ten czas nam odszedł strach, poznaliśmy, że P. Bóg z nami, przed wieczerzą przyszedł ordynans abyśmy w nocy wyjechali. X. Rektor prosił Pelli ażeby przełożył, że z taka gromadką, to niepodobna, trzeba dać cokolwiek przekąsić i odpocząć, było nas 19. A tak tym sposobem pozwolono nam być przez cały dzień niedzieli, a w poniedziałek wyjechaliśmy, to nasze szczęście było, że X. Rektor barzo przytomnie i roztropnie postępował, na koniec rozdzielił nas po połowie; 5 Polaków i 5 Włochów do Rzymu, a sam z 9 do Genui czekając decyzji. A już niech będzie koniec temu pisaniu ja, brat Leitner i Dryksew zostajem u św. Andrzeja, którzy zasylają niski ukłon R.P. i prosim o pamięć w SS. Officiach, polecam mię R. Patri łaskawej pamięci

Najniższy i niegodny sługa, Kościeniewicz sj⁹¹

Na odwrocie:

23.06.1831 *accepi*

90 Chodzi o Bolonię.

91 EWJ nie wspomina Kościeniewicza.

11. Od Brata Ławrynowicza⁹² SJ, maj 1831

Reverendo Pater in Xto

Dwa razy odebrałem list od Vestram Rev. Czytałem z wielkim ukontentowaniem nie tylko ja, lecz i brat Dziększewicz(?) y inni. Dziękuję za łaskawą pamięć, że za mnie nie zapomina. Za łaski P. Boga do tych czas zdrowy zostaje, lecz w Infirmarii⁹³, choć mamy nie takie zmartwienie w tych czasach nieszczęśliwych⁹⁴ ale na ufności P. Boga naszego nie zbywa. Resztę opowie X. Osmołowski, jeśli będzie łaskawy pisać. Dotąd raz po polsku napisał, ponieważ już zapomniałem nie tylko po łotewsku, lecz i po litewsku. Polecam się SS modlitwom Jego i ze strony mojej zawsze pamiętać będę w modlitwach moich, choć niegodnych. A. Ławrynowicz SJ

12. List z 6 V 1831 z Nowary, od Ignacego Poczobuta⁹⁵; rozruchy w Państwie Papieskim i Księstwie Modeńskim

Reverendo in Xto Pater

1831. 6 maja z Nowary

Najosobliwszy Dobrodzieju

Wstydzę się, że tak późno odpowiadam na pismo Rev. Pat. Dobrodzieja, jeszcze przez Xa. Facchini do mnie najłaskawiej przesłane. Co zrobić lepiej późno jak nigdy. Na moją wymówkę mógłbym cokolwiek wprowadzić przyniesić, ale zaufając w dobroci Rev. Pat. Dobrodzieja i to opuszczam. Przesyłając więc największe podziękowania za Jego na mnie pamięć, proszę o nią nadal a zwłaszcza w Świętych Ofiarach przed Panem Bogiem. Z największą naszą pociechą czytaliśmy list R.P. Dobrodzieja do X. Rigoletti pisany. Nasze nowiny są po części smutne po części wesołe, jak zwyczajnie się zdarza i jak zwyczajnie Pan Bóg zwykł tych co Jemu służą traktować. Przeszłego miesiąca

92 Brat Adam Ławrynowicz, już wcześniej wspomniany, zm. w Starej Wsi w 1841 r. W EWJ, 386, jest wymieniony także Antoni Ławrynowicz, urodzony w 1750 r. na Żmudzi. Był po kasacie kanonikiem inflanckim. Nie wiadomo, kiedy zmarł. Pochodzenie korespondowałoby ze wzmianką o znajomości kiedyś języka litewskiego i łotewskiego. O. Kuczyński także znał te języki. Może na starość powrócił do zgromadzenia? Jest także znany o. Adam Ławrynowicz, który w 1816 r. złożył śluby koadiutorskie w Mohylewie, por. *Polonica* t. 5 (Russia): 318.

93 Infirmaria (od łac. *infirmus* – słaby, chory) to część domu zakonnego przeznaczona dla chorych lub starych zakonników. W kolegiach istniały infirmerie dla uczniów. Jest więc A. Ławrynowicz starszy wiekiem.

94 Jest to pół roku od wybuchu powstania listopadowego. O.M. Aulich OFR w liście z 1832 r. opíše dokładniej sytuację w Polsce.

95 Ignacy Poczobut, po wyrzuceniu z Rosji w 1820 r. studiował w Bolonii i Rzymie. Przebywał w Prowincji Turyńskiej do 1855 r. Zmarł w Tarnopolu w 1885 r., EWJ 518.

zwłaszcza na początku, rozruch w Państwie Papieskim i w Księstwie Modeńskim [z których to stron, nasi szczęśliwie na czas usunęli się rzeczywiście] i nam groziły, ale z łaską P. Boga i bez żadnego złego skutku; już też i w tamtej stronie powrócili nasi i wszystko spokojnie, a kończąc moje pismo nayspokojniej i najbardziej Świętym Jego Modlitwom i ofiarom poruczam; Ja też, jeśli ci moje modlitwy mogą u P. Boga na Rev. P. Dobrodzieja wzajemnie pamiętać obiecuję.

R.P. Dobrodzieja Najniegodniejszy sługa X. Ignacy Poczobut sj

13. List od księdza Giorgio Armao, 20 III 1832

(tłum. z włoskiego Krzysztof Homa)

Szanowny Ojciec Tadeuszu!

Pewnego dnia od Józefa dostałem Wasz list, ucieszyłem się z dobrego stanu zdrowia [...], że miał malwazję, teraz otrzyma jeszcze jedną baryleczkę, jak napisałem zapłacił nasz Pan Aloisani, nie znalazłem małej, zapłaciłem 24 piastry, [...] posyłam je dla krótkiej pamięci, mówił mi, że starał się znaleźć najlepszą malwazję, jaka istnieje, ale nie mógł znaleźć innej. Nasz przełożony czuje się teraz dobrze i w przyszłą niedzielę, czyli Męki Pańskiej, rozpocznie rekolekcje w Comi. Wszyscy Ojcowie Was pozdrawiają i Bracia. Proszę przekazać moje pozdrowienia Ojcu Henry'emu i naszemu bratu Delbuono i proszę wszystkich Was, by w modlitwach pamiętali o mnie biednym grzeszniku. Szanowny O. Osmołowski mówi, że napisze do Was. Kiedy potrzebna jest jakaś rzecz, proszę napisać kilka słów i z wielką przyjemnością będę służył, wystarczy trochę [...] później pomówimy. Na Paschę rozpoczną naszą nową rezydencję w Lutra, ale nie wiem z całą pewnością. Módlcie się, aby było czynione to, co jest na większą chwałę i cześć. Polecam się na zawsze świętej pamięci w Waszej Mszy Św.

Oddany Wasz sługa Giorgio Armao kapłan.

14. List od o. Dominika Osmołowskiego z 26 I 1832 z Tinos (Borgo)

Reverendo in Xto. P. Dobrodziej

W ostatnim liście obiecałem czy też rzeczy posyłałem Konserwy dla R.P.D. Ale okazja <Panny> Starszey, która wkrótce miała do Syry jechać, przynagliła zatrzymać się. Co się przewlecze nie uciecze.

Proszę R.P.D. zapewnić mię, czy też list z obrazeczkami był już przesłany do Santorinu do J.X. Superiora.

A sukno jaki koniec miało? Zimno okropne przeszłego tygodnia doświadczyliśmy. Sukno one miało nam służyć na kaftany. Niech będzie chwala Bogu, który wszystko rozporządza dla dobra naszego; gdyby też sukno one doszło do nas, utracilibyśmy okazję do cierpienia czegokolwiek. Wszyscy znajomi R.P.D. ukłon zasyłają. Proszę ukłon mój oddać J.X. Henry i pozdrowić B. del Buono. My z łaski Boskiej dobrze się mamy. Polecam się offiarom R.P.D i Jego S. pamięci.

Borgo 26 Gennajo Di V.R.P 1832 Sługa <> Dominik Osmołowski s.j.

Na odwrocie dopisane:

P.S.R.P.D. będzie łaskaw kupić trzy lub też cztery trivelli [wł. świderki – K.H.] dla naszego marangosa [gr. stolarz – K.H.], nie bardzo wielkie, ani też zbyt małe, ordynaryjne: postarać kupić piłkę do oczyszczania drzew, taką jaką mają w domu = Brat del Buono jest nato <>. Trzecie: jeśli brat ma nasienie buraków lub też rzepy, proszę RPD nam podesłać, chcę siać w ogrodzie. Choć jestem przekonany, że pokradną, jednak zasadzę, choć kilka dla nas zostawię.

15. List od o. Dominika Osmołowskiego z 25 marca 1832. Pisany z Tinos (Borgo)

Reverendo in Christo Pater Dobrodziej (ATIS 50b)

Późno, to prawda, lecz wzajemnie muszę ukontentować R.P.D. Posyłam <> dla RP Katalog Uniwersytetu i 12 Koronek, które nam J.X. De la Camia dał na odjeździe naszym. Więcej? Nic ato czemu? Najpierw wiele powinien był gzezmolić, gdybym chciał przyczyny przywozić. Powtóre: nie wszystko też można i pisać. Sapienti pauca. Rubryceley nie znalazłem. U nas wszyscy są zdrowi z łaski Bożej. Z Rzymu nie mamy co nowego? Ukłon nayniższy dla X. Henry i wszystkim znajomym. A polecając mię Jego SS. Offiarom i modłom. Jestem <>

Borgo 25 Marzo 1832 Sługa in Xto <> Dominik Osmołowski s.j.

Na odwrocie listu krótka notatka

P.S. Ten listek wygotowałem miesiąca przeszłego. Mieliśmy pewną wiadomość że J.X Superior we trzy dni szczęśliwie zapłynął do Smirny. 5 Aprile. 1832.

16. List od zakonnicy Maddaleny Vacchi, o przygotowaniu do Pierwszej Komunii

(tłum. z włoskiego Krzysztof Homa)

Molto Illustrissimo e Reverendo Wielce Sławetny i Szanowny

Z listą dziewczynek dopuszczonych do Pierwszej Świętej Komunii, pokornie wyrażam mój szacunek i dziękuję za wszystkie trudy, które Szanowny Ojciec podejmuje dla dobra duchowego, tak mojego, jak i moich uczennic. Sam Bóg niech wynagrodzi stukrotnie w Niebie. Polecam się Najświętszej Ofierze i proszę o Święte Błogosławieństwo na liście, który podpisuję. D.V.R

Najpokorniejsza i najposlušniejsza służebnica i córka w Panu Maddalena Vacchi

Imiona dziewczynek, wiek liczba przyjętych przez nie Komunii św.

Maria Torri 11 kom. 1

Maria Imperatori 10 kom. 3

Anna Tommasi 9 kom. 3

Agnese Rizzoni 8 kom. 3

Anna Mingozi Calzolari przyjęła Pierwszą Komunię 5 sierpnia

List ten daje świadectwo pracy apostołskiej o. Kuczyńskiego. Korespondencja ta pokazuje, że znana była praktyka Pierwszej Komunii. Nazwiska dzieci, mające włoskie brzmienie, wskazują na związki z Wenecją. Były to rodziny katolickie z Syros.

17. List od księdza Giorgio Freri z Konstantynopola 6 lipca 1832

(tłum. z włoskiego Krzysztof Homa)

Bardzo Szanowny Ojczy Pełny Pobożności!

Z wielką przyjemnością otrzymałem zaszczytną prośbę pośrednictwa. Chociaż nie miałem zaszczytu poznać Ojca osobiście, to ze względu na wielki szacunek, jaki od małego chłopca żywiłem dla Ojców Towarzystwa Jezusowego – zostałem wychowany w szczególny sposób przez zmarłego O. Venturiego⁹⁶ – oddaję się do dyspozycji tak jakby w jego obecności. Załączam

96 Dominik Venturi należał do jezuitów białoruskich. Pochodził z Włoch. W latach 1804–1805 pracował w Odessie, następnie w 1805 r. został posłany na Morze Egejskie. Jest uważany za odnowiciela misji jezuitów w Grecji. Zmarł w 1823 r. EWJ 713. Rousos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*, 375.

akt formalny Kancelarii Francji, w którym uwzględnione są pieniądze, które były mi wręczone jako pierwsza płatność. Szanowny Ojciec niech jak najszybciej napisze mi, komu mają być przekazane te 1150 piastrow i jeden g. 5. Ponieważ na Siro 19 piastrow to jeden, może Ojciec trochę poobracać, żeby moneta nie straciła więcej niż 5%. W tym czasie Szanowni Ojcowie mogą już modlić się za dusze zmarłego, pieniądze są pewne w moich rękach. Druga część pieniędzy nie wiem kiedy powinna być przekazana do wcześniej wymienionej Kancelarii. Później rozdzieli się resztę po wszystkich kościołach, zadbam o wszystko i poinformuję Ojca natychmiast. Przekazałem do rąk własnych listy, które przekazał mi pan Giovanni Marinelli, list do O. Rajmunda wysłałem do Pruss[y], ponieważ tam się znajduje. Nie zostaje mi nic innego, jak polecić się Jego świętym modlitwom. Z całym największym szacunkiem, czcią i powagą.

Galata di Constantinopoli
6.07.1832

Giorgio Freri kapłan

Odnosnie do Polaków, wygląda, że znajdują się w stolicy. W kościele Franciszkanów znajduje się zakonnik niedawno przybyły z Polski, imieniem P. Mansueto Aulich z Krakowa. On sam mi mówił, że mogą być inni, ale niższego stanu. Jeśliby Ojciec chciał coś mu napisać, to trzeba po łacinie albo w języku ojczystym, ponieważ nie zna innych języków. Można dołączyć do moich listów, przekażę do rąk własnych. On może przekaże Ojcu nowości z Ojczyzny.

12 września 1832

Constantinopoli, Giorgio Freri kapłan

18. List od Giorgio Giorgiulisa⁹⁷

(tłum. z włoskiego Krzysztof Homa)

Szanowny Ojciec Tadeuszu!

Odpowiadam na list Jego Godności, który otrzymałem pierwszego dnia nowego roku, który mnie rozradował, tak ze względu na swoje zdrowie, jak i dzięki przepięknym pouczeniom, które pomogły mi świątobliwie przeżyć czas Bożego Narodzenia, i dzięki wielkiemu uczuciu, jakie J.G. ma, aby

97 Georgios Georgoulis (1815–1859), jeden z pierwszych jezuitów greckich. Pochodził z Loutra na Tinos. Uczył się małym seminarium w Xinara za czasów biskupa Gambinelli. W 1838 r. wstąpił do jezuitów. Przez jakiś czas przebywał w Palermo. W 1842 r. powrócił na Syros i pracował razem z o. G. Copola i Bonawenturą Aloisio. W 1849 r. przeniesiony został na Tinos, aby wesprzeć już starzejących się o. Kuczyńskiego i o. Osmołowskiego. Głosił rekolekcje na Syros, Chios, w Konstantynopolu. Zmarł na Syros w 1859 r. Por. Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro*, 381–382.

Dzieciatko Jezus nowo narodzone rozpałiło nasze serca swoją świętą miłością. Aby tak się stało! Odnośnie do książki Wirgiliusza, dałem ją jednemu z naszej wioski, który wydawał mi się, że zamierza iść do św. Mikołaja, to znaczy do miasta, aby przekazał komuś, kto wybiera się na Syros. Teraz mi mówi, że dał komuś ze Steni, kto miał płynąć na Syros, ale nie pamięta jego imienia. Więc i ja nie mogę podać jego imienia. Proszę J.G. (Jego Godność) podać mi autorów niektórych książeczek, które Ojciec miał, ponieważ teraz widziałem, że O. Henry spakował je, aby odesłać na Syros, chce mieć je z Triestu albo Wenecji, jeśli [...] nowego napisze coś nasz Biskup. Dzięki łasce Bożej mamy się dobrze. Pragnę pozdrowić od siebie O. Henry'ego i O. Przełożonego i jeszcze bardziej wszystkich kleryków, których poznałem, otrzymają teraz od Księdza Giorgio książkę Wirgiliusza, to będzie przez księdza Pietro [...]. Jeśli on ma jakieś inne książki, których Ojciec nie ma, postaram się, na ile będę mógł, znaleźć je i Ojcu przesłać. Jeśli mogę od czasu do czasu posłużyć Ojcu, to proszę mi dać znać. Ja chętnie posłużę. Przesyłka do księdza Matteo z tabaką. Często do niego pisałem, ponieważ wiem, że listy się gubią, myślałem, że jeśli zgubi się jedno, to przynajmniej dotrze inna przesyłka. Jeśli będzie gramatyka Emanuela, to ją znajdę dla Ojca.

Polecam się SS. Sercu Jezusa i Maryi, Najpokorniejszy scholastyk Giorgio Giorgiuli 1832

19. List z Konstantynopola z 29 XI 1832, pisany przez o. Mansueta Aulichę, franciszkanina reformatę

Opis podróży do Stambułu. Pożar w Tyńcu. Przeniesienie do Staniątek, a następnie do Nowego Sącza (Szuniec). To bardzo ciekawy list opisujący sytuację w Polsce po powstaniu listopadowym.

Wielce Szanowny in Cristo Pater Najgoręcej Umiłowany Collendissime Amantissime!

Dnia 7 novembris przez Oyca Franciszka Szanownego i Kochanego odebrałem najprzyjemniejszą dla mnie literę i wiadomość, od J.X. Dobrodzieja, Kochanego, Czcigodnego Polaka zamieszkałego na Wyspie Syra w Grecyi. Bogu tylko samemu wiadomo najlepiej, jak byłem i jestem ukontentowany z tej daty.

To tylko jedno nieszczęście dla nas, że jesteśmy w odległości od siebie, a nawet ani się spodziewać mogę zbliżenia się ku Jego Mości Dobrodz.; z przyczyny, że nie Greckiego ale Illiryckiego uczę się Języka, więc dla mnie niepozostanie inne mieszkanie jak tylko w Stambule albo w Smyrnie. Acz ja obok tego upraszałem kilkakrotnie aby mnie posłano do Tin w Grecyi do Hospicium S. Antoniego, dla nauczenia się Greckiego Języka, lecz mi odmówiono. Ja jednak

mam w Bogu ufność, że to choć później nastąpi a teraz tym czasem odwiedzamy się przynajmniej listownie po Przyjacielsku, gdy nie można inaczej, a gdy ciała dalekie, serca będą umiały zbliżać się. Ja z Krakowa wyjechałem die 28 December 1832 przez Polskę, Gallicye, Mołdawią, Walachią, Bułgarią, Romanią do Stambułu miałem milp[olskich]. 300, gdzie najszczęśliwiej stanąłem die 30 Martii r. b. i żyję z laski Boga zdrowo z ukontentowaniem. Względem J.X. Lubińskiego Graffa to donoszę, że gdy przybył z Rzymu dano mu Probstwo Wszystkich Świętych w Krakowie, później został Kanonikiem Katedralnym tamże. Pod który czas pojechał do Warszawy; powiadali niektórzy iż starać się o iakiś Biskupstwo, o czym nie mam pewnej wiadomości, acz mi ten Szanowny Prałat dobrze znany, ile że mnie zapraszał z Kazaniami do swojej Parafii w Krakowie. WW.JJ.XX Jezuita już na Tyńcu nie existuią, z przyczyny, że Klasztor z Kościołem od Pioruna spalonym został w roku zeszłym, na co sam patrzałem o samej północy. Dnia pewnego zostali przeniesieni/jak mi się zdaje/ do Nowego Szunca, 8 mil od Staniątek, gdzie miałem szczęście z niemi raz ostatni pożegnać się, gdyż tam po spaleniu swego Klasztoru bawili w Oficynach WW. Panien Benedyktyniek, było ich wszystkich do 30 Osób, ja miałem z niemi wielką przyjaźń i bardzom ich polubił bo dobrzi i godni są. Zaś względem naszej Polskiej, to przynajmniey w krótkości doniosę tą razą. Przez lat 15 była Polska dosyć w dobrym stanie, zamykająca w sobie Osm Wojewodctw, rządząca się swoiemi prawami, mająca swoje Wojsko. Krolem iednak zawdy się mianował Imperator Rosyiski, a Wice Krolem wprzód Zaiączek a po nim Konstany Brat Cesarski, których to rozkazy i absolutna obserwancja sprzykrzyła się naszym Polakom, przeto podnieśli bunt przeciwko Rosyi, chcąc przez to wybic się z pod mocy oneyże i bydz sobie wolnym i niepodległym Narodem. Więc dla odzyskania teyże wolności, 1830 roku Dnia 29 Listopada o 7 godzinie w Wieczór, zrobili Rewolucyą w Warszawie, a tak Wice Krola Konstantego z iego Wojskiem Rosyiskim wypędzili, zresztą wolno puścili pod tą Kondycyą, aby się więcej nie wracał do Polski. Jakoż to sprawdziło się, bo ten po tym wkrótce zakończył życie. A Polacy zas zaczęli zgromadzać swoje Wojska, zachęcać wszystkich w Kraju, aby się brali do Oręża, dając to hasło: za Wolność i Oyczyznę; zaś o wierze nie było zmianki. Jednak Lud wszystek na to powabne zapraszanie brał się do Oręża ze wszelkich stron. Jedni do Karabinow, drudzy do Pistolet, inni do Kossow etc. Na co każdego było stać, dosyć że się zgromadziło ku Warszawie Polskiego Żołnierza, do sto osimdziesiąt tysięcy, a Rossyan było dwakroć stotysięcy. Najpierwszą bitwę stoczyli pod Grochowem, druga pod Minskiem, trzecią pod Dębem etc. I dosyć się powiodło Polakom, z tey daty Polacy trochę sobie dużo zaufali, sądząc że to już koniec, przez co zaczęli się rozrywać na partye, iedni posli na Woleń, drudzy na Litwę, inni w Kraju pozostali, a tak siła Polska osłabioną została, zaś Rossyanów przybywało. A Synat Warszawski zamiast co by miał radzić jakby to zwyciężyć prawdziwie, to on się bawił tylko Gazetami, obieraniem Krola, Ministrow etc. Chociaż jeszcze nie było zwycięstwa, za tym i Krolestwa, zkąd robiły się Schizma między niemi, bo Každy chciał bydz pierwszym, z tych utworzyło się Towarzystwo Patryotyczne (czyli

iak nazywali Massonskie), którzy zaraz na początku Rewolucyi pootwierali zamknięte Łoże. A tak były duże partye, Jedna biła się za wolność Ojczyzny i wiary, a druga za niepodległość i wolność życia, tym sposobem iakże mieli zwyciężyć, kiedy iedni byli przeciwni drugim. Zkąd poszło wszelkie złe. Jedni się dobrze bili i trzymali, a drudzy balowali i zaprzędawali swoich Polaków, iak mówili sami Rossyianie Polakom: wy strzelacie do nas kulami, a my na was złotem etc. Słowem mówiąc: oto nie było iedności i zgody pomiędzy niemi i przez to zginęli, dobrze, że się niektórym tysiącom dostało zemknąć do Austrii lub do Prus, a tak Rossyianie zalali Kraj cały swoim Wojskiem i bawią do tąd. Paszkiewicz Polak napierwszy Generał Rossyiski został Księciem Warszawskim za to co ią pozyskał z Krukowieckiego łaski. Inni wszyscy prawdziwi Patryoci, zacząwszy od pierwszego aż do ostatniego, których tylko mogli schwytać, dotąd odśpiewują gorzkie żale na Siberyi. Teraz Polska iest ani wolna ani podległa, nie widzieć jak ią nazwać. Polacy się wprawdzie rządzą, ale Rossyianie rozkazują i robią w niey co tylko chcą. W Listach moich które odbieram od moich Braci Zakonnych, to tylko wyczytuie, że Rewolucya przeszła, nawarzyła wszystkim gorzkiego piwa, swoboda i wolność zemknęła za granicę, a biada, płacz i narzekanie pozostało w Kraju. Tym czasem niech będzie dosyć, gdyż bym nie skończył wszystkiego, ani na pięciu arkuszach. Za życzenia dobrze i Przyjacielskie J.X. Dobrodziejowi tysiącne dziękuję i nawzajem wszelkiego pomyślnego życzę. Jego Świętym polecam mnie Modlitwom zostając z najgłębszym Uszanowaniem i Szacunkiem.

Constantinopoli in Pera

Die 29 Novembri 1832

Ojciec Franciszek objął Urząd Prefektury die 16 Novembr. In Pera mam kilku Polaków zamieszkałych, z ktoremi mile bawię się czasem. Ad Reverendi Patris Dignissimi Humilis Servus et Exorator. Fr. Mansuetus Aulich⁹⁸ Refor. Polonus

Missione Apostol. In Conventu S. Maria Draperis.

20. List od o. Daniela Zyrkiewicza SJ⁹⁹ do o. Kuczyńskiego, Tarnopol, 15 sierpnia 1833

Kolejny list, daje kilka ważnych informacji o jezuitach w Łańcucie oraz opisuje sytuację jezuitów w Galicji w 1833 roku.

98 Aulich Henryk Mansuetus OFMRef, urodzony w Komornikach Opolskich. Pracował wśród Polaków i Ilirów (Albańczyków) w dzielnicy Pera w Konstantynopolu, później w Smyrnie. Przebywał także w Persji. Napisał: *Dziennik 12-letniej misji apostołskiej na Wschodzie*. Por. *Encyklopedia Katolicka*, T. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985), kol. 1132.

99 Urodzony na Białorusi w 1774 r. Zmarł w 1841 r. w Starej Wsi. Według EWJ 797, w 1833 r. pracował w Nadwórnej i Kosowie. W Tarnopolu zaczął pracować od 1834 r. Dane z listu zgadzają się z danymi katalogowymi.

Przeszło 3 lata jak podczas Kongregacji prowincjonalnej pisałem do R.P. z Tarnopola, bo mogłem wręczyć list J.X. Józefowi Perkowskiemu¹⁰⁰, który miał sposobność przesłania go R. Patri. W ciągu tych lat odebrałem dwa listy od R.P. po lotewsku do mnie pisane, jeden w Nadwórnie, a drugi przypalony w Kossowie¹⁰¹, co dowodem jest laskawej na mnie pamięci Jego, za którą składam największe moje dziękczynienie. Chociaż co do ciała bardzo oddaleni jesteśmy, umysłem jednak i sercami powinniśmy być bliżej i spojeni w Chrystusie Jezusie Panie naszym. Gdy w tym roku znowu mieliśmy Kongregację, która podług naszych reguł co trzy lat zwoływana być powinna, a która się zaczęła dnia 24 lipca, zakończyła się zaś dnia 31 tegoż, na święty nasz Oyciec, którego obchód Uroczysty dla ludu dokłada się w Galicji na następną niedzielę z odpustem zupełnym od świętej Apostolskiej Stolicy na ten dzień pozwolonym, na który obrany zaraz na Prokuratora Generalnego do Rzymu na Kongregację Prokuratorów J.X. Józef Perkowski. Stąd znowu podała się mi zřęczność pisania do R.P., którą gdybym opuścił, byłbym wcale niewdzięcznym za Jego wielce dobre dla mnie serce i laskawą pamięć. Jeszcze z łaski P. Boga dosyć zdrów jestem, lubo już 61 roku mego życia pędzę, piersi mam jeszcze mocne. Jestem teraz w Kollegium w Tarnopolu, ale mam dyspozycję do Łańcuta w Diecezji Przemyskiej, gdzie teraz jest Biskupem J.X. Korczyński¹⁰² po X. Potoczkim łaskawym na nas. Łańcut jest to miasteczko Hrabiostwa Alfredów Potockich w Diecezji Przemyskiej, Cyrkule Rzeszowskim, gdzie nam oddany jest kościół z rezydencją parafialną, bez żadnego do nas wpływu świeckiego Duchowieństwa, ma też i beneficjum temporale tego kościoła naszym być oddane. Stało się to za usilnym staraniem rzeczzonego Hrabiostwa Potockich. Ma dopiero naszych tu mieszkać 5 XXży i 1 Brat. Superiorem tej misji jest tego roku naznaczony X. Chaniewski¹⁰³, a dotąd był X. Brodowski¹⁰⁴, który oddali się do Staniątek na mieszkanie w obowiązku Missionarii ambulantis. Jest to miejsce niedaleko Nowego Sącza w Diecezji Tarnowskiej, gdzie naszych XXży dotąd było dwóch, a teraz trzeci przebywać będzie, których utrzymują Panny Benedyktynki swym kosztem. Parafia Łańcucka zawiera w sobie 7000 dusz, liczna jest w prawdzie, ale nie rozległa, bo cała się mieści na kwadratowej mili.

100 O. Józef Perkowski, zmarł w Staniątkach w 1857 r. W tym czasie był w Nowym Sączu. Był doradcą gubernatora Galicji arcyksięcia Ferdynanda d'Este, więcej por. EWJ, 499.

101 Nadwórna i Kossów to dwie miejscowości podkarpackie (dzisiaj terytorium Ukrainy). Teren Huculszczyzny, pogranicze z Bukowiną.

102 Michał Korczyński, biskup przemyski, rezydował w pałacu biskupim w Brzozowie. Zmarł w 1839 r. w Przemysłu.

103 Jakub Chaniewski (1778–1839) – jezuita pochodzący z Białorusi, zmarł w Łańcucie, gdzie przez wiele lat pracował jako administrator parafii i superior (EWJ, 86).

104 Mikołaj Brodowski (1781–1845) – jezuita z Witebska, zmarł w Łańcucie. Pracował w Starej Wsi, Łańcucie, Tyńcu i jak widzimy także w Staniątkach, o czym nie wspomina EWJ, 68.

Za staraniem J.W. Biskupa Franciszka z Pauli Pischtek, Diecezji Tarnowskiej odprawiły się w teyże Diecezji po różnych parafiach przez naszych Misjonarzów, Misye przeszłego mi terażniejszego 1835 roku pod przewodnictwem J.X. Karola Snarskiego¹⁰⁵ z wielkim pożytkiem za błogosławieństwem Boskim w pospółstwie. Z wyższych zaś niewielu na nich bywało. Początek tych Misyj zaczął się w Majątkach Hrabiny Borzemskiej¹⁰⁶, Pani z gruntu pobożnej, która w panięństwie żyje i już jest niemłoda. Jeden o którego nazwisku nie wiem, bo nie chce aby jego nazwisko widome było, ale aby tylko się za niego modlono, obiecał co roku póki żyć będzie, dawać 1000 reńskich srebrem na utrzymanie tych misiej, i w tym roku już rzeczoną sumę wylczył. Stał się bieżącego roku na jednej misyi cud taki: jedna niewiasta zataiła na spowiedzi grzech ciężki, poczem gdy przyjęła najświętszy sakrament [...] jednak zawsze był w gębie i tak powróciła do domu, gdzie przez kilka dni, gdy to samo było, wyznała tedy ponownie grzech swój, więc powiedziano jej aby się wróciła na Misyję i tam się wyświadała, co gdy uczyniła, natychmiast pożyła Najświętszy Sakrament. Oby świat poznał jak mile są Bogu te Misye. Jak są ludowi zbawienne. Ale zakryto to jest przed oczami jego.

Jego Excelencya Hrabia z Poławic Ankwicz Andrzej Aloyzy¹⁰⁷, Arcybiskup Lwowski i Prymas Królestwa Galicji i Lodomerii w roku 1834, jest księciem Arcybiskupem Praskim w Czechach, po nim nastąpił był J.E. Książę Biskup Trydencki Franciszek Xavier Luschin z zostawioną sobie godnością książęcia, ale po kilku miesiącach prosił o przeniesienie siebie do Niemiec, co i otrzymał¹⁰⁸ i tak nie wybywszy roku, opuścił Lwów i Galicyję z wielkim żalem Duchowieństwa i Świeckich Diecezji. Książę Arcybiskup Praski z wielką uprzejmością i żalem żegnał się z naszymi. Przed wyjazdem swoim do Pragi odprawił wizytę dekanatu Kołomejskiego. W drodze na tę wizytę otrzymał nominację na Arcybiskupstwo Praskie, jadąc przez Nadworną w cyrkule Stanisławskim gdzie wówczas mieszkałem, zajechał do nas i przez kilka godzin pouchfale i laskawie z nami się bawił w Kosowie i Pistyniu gdzie był śp. X. Żołądz¹⁰⁹ prymariuszem, Operarius, dokąd i ja pospieszyłem w czasie

105 Karol Snarski (1779–1862) – jezuita z Starosielska na Białorusi. Zmarł w Śremie. Pracował w Kalwarii Zebrzydowskiej, Tuchowie, Mikłaszewicach, Bochni, Przemyślu, Tyńcu, Nowym Sączu, Lwowie, Staniątkach, Piekarach Śląskich, Śremie. Znany jako rekolekcjonista (EWJ, 627). List ten trochę poszerza naszą wiedzę o działalności jezuitów w pierwszej połowie XIX w.

106 Postać hrabiny Borzęckiej powraca w różnych listach. Posiadała majątek w powiecie złoczowskim, była skoligacona z arcybiskupem Ankwiczem i Potockimi.

107 W *Diariuszu* o. Kuczyńskiego jest wspomniane spotkanie z ks. Ankwiczem w Rzymie, w czasach pobytu o. Kuczyńskiego w Italii, czyli przed rokiem 1831.

108 Został biskupem Gorizi (dzisiaj Słownia). Przyczyną odejścia były napięcia między katolikami łacińskimi i grekokatolickimi.

109 Wincenty Żołądz (1781–1834) – jezuita, pochodził z Inflant, zmarł w Kosowie. Pracował w Krzywczach, Lwowie, Liczkowcach, Sidorowie, Nadwórnej, Kossowie, Pistyniu, Jabłonowie. Pistyń – do 1945 r. miejscowość w powiecie kosowskim, w województwie stanisławowskim. Leży na drodze z Kołomyi do Kosowa. Pierwsze informacje

wizyty. Ze wszystkiego był wielce zadowolony, a nade wszystko znalazł dzieci dobrze umiejących katechizm, których badając z nauki chrześcijańskiej, przez dwie godzin z nimi się bawił w Kosowie, też w Pistyniu i że Kościoły były pięknie ubrane i porządnie utrzymywane. Odbyszwy wizytę tego Dekanatu, przyjechał do Tarnopola umyślnie, żeby się z naszymi pożegnać, konsekrował nowy ołtarz, którzy nasi wspaniale wystawili z łaski dobrodziejów. Był u nas na obiedzie, bo stał u Proboszcza, przepraszał wszystkich naszych obecnych i nieobecnych i pożegnawszy się uprzejmie odjechał do Lwowa. A pisuje z Pragi do J.X. Prowincjała Perlinga do X. Morelowskiego¹¹⁰. Po. X. Arcybiskupie mianował Cesarz Jegomość Arcybiskupem Lwowskim J.W. a teraz Jego Excellencya Franciszka z Pauli Pischtek, Biskupa tarnowskiego, który jeszcze jest w Tarnowie nim odbierze potwierdzenie od S. Stolicy Apostolskiej. Jest to Pasterz gorliwy i nam przyjazny. Prowincyałem u nas jest R.P. Jacobus Pierling; Rector Coll. Tarnopoliensis R.P. Josepus Cytowicz¹¹¹; Staroviensis Rector Collegii et Magister Novitiorum R.P. Nicolaus Suczewski¹¹²; Collegi Neo-Sandecensis, R.D.J. Zranicki¹¹³, Coll. Gracensis in Stiria, R.P.F.X. Asum¹¹⁴ et mag Novitiorum X. Dionisy Rózczy¹¹⁵, były Magister Novitiorum umarł (tekst po łotewsku): natobi Polakoi nagryb atsgavist do Divam.

Wszystkie nasze kościoły na Białej Rusi są Schyzmie oddane. W Ołocku Katedra Schyzmatycka, o tym pierwsza jest wiadomość, Mohilewski kościół, mówią, że Lutrom jest oddany, o innych Kościołach słyhać tylko, że są schyzmatyckie. Poczajów opanowali Czeńcy¹¹⁶ Moskiewscy. O cie

o miejscowości pochodzą już 1375 r. Król Władysław Jagiełło w 1416 r. potwierdził prawa nadane tej wsi. Jezuita pracowali tutaj od 1821 do 1835 (?) r.

- 110 Józef Morelowski (1777–1845) – jezuita z Horodka na Białorusi, zmarł w Starej Wsi. Poeta, był teologiem arcybiskupa Raczyńskiego w Brzozowie, sekretarzem prowincjała, rektorem w Tyńcu (1828–1831), mistrzem nowicjatu i duchownym domu w Starej Wsi. EWJ, 439.
- 111 Józef Cytowicz (1771–1846) – jezuita z okolic Mścislawia na Białorusi, zmarł w Tarnopolu. Był dziekanem filozofii w Akademii Połockiej. Po wygnaniu z Rosji przebywał we Włoszech, a później w Tarnopolu, gdzie w latach 1831–1836 był rektorem (EWJ, 105). Informacja z listu potwierdza oficjalne dane.
- 112 Mikołaj Suszczewski (1789–1836) – jezuita z Witebska, zmarł w Starej Wsi. Był rektorem i mistrzem nowicjatu w Starej Wsi (1834–1836). EWJ, 654.
- 113 Józef Zranicki (1776–1839) – jezuita z Białorusi, zmarł w Starej Wsi. EWJ, 794 potwierdza, że w latach 1835–1837 był rektorem w Nowym Sączu. I tutaj mamy pewien problem z chronologią. Albo EWJ podaje błędną informację, albo autor listu pomylił się.
- 114 Franciszek Asum (1784–1847) – jezuita z Oberhaslach, wstąpił do TJ na Białorusi, zmarł w Linzu. Od 1830 do 1843 r. był rektorem i mistrzem nowicjatu w Grazu, organizował prowincję austriacką (EWJ, 20).
- 115 Dionizy Rusczy (1788–1834) – jezuita z Litwy, zmarł w Starej Wsi. Teolog biskupa Gołaszewskiego w Przemyślu, duchowny w Przemyślu i mistrz nowicjatu w Starej Wsi (1828–1834). List musiał być pisany po 1834 r.
- 116 Czyli mnisi prawosławni.

R.P. Andrea Bobola¹¹⁷ mówiono mi, że do Wołyńców jest przeniesione, gdzie XX. Dominikanie jeszcze się utrzymali. Gratia at SS.mis Sacrificiis me commendo sive vivium, sive mortuum.

Reverendi in Christo Patris infimus in Chto Servus Daniel Zyrkiewicz
Tarnopoli, die 15 Augusti 1833¹¹⁸

Zakończenie

Przedstawiona korespondencja oraz fragmenty *Diariusza* przybliżają postać o. Tadeusza Kuczyńskiego i jego współpracowników działających w pierwszej połowie XIX wieku. Artykuł ten ma charakter szkicu sygnalizującego obecność poloników w Archiwum Jezuitów w Atenach. Tak korespondencja, jak i pozostałe dokumenty wymagają dalszego opracowania. Obecnie przygotowana została do druku publikacja zawierająca kolejne listy, a także fragmenty diariuszów oraz instrukcji dla misjonarzy łacińskich pracujących wśród wiernych Kościołów Wschodnich. Ten ostatni dokument, spisany przez o. Kuczyńskiego, jest wierną kopią *Prośby* skierowanej do papieża Piusa VII. Archiwum Jezuitów w Atenach zawiera wiele ciekawych dokumentów dotyczących historii Kościoła katolickiego na Morzu Egejskim. Być może artykuł ten zachęci historyków do poznania ateńskich archiwaliów.

Skróty

- ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu
- ATIE – Αρχαιο Ταγματος Ιησου Συρος – dzisiaj Ateny
- ATIT – Αρχαιο Ταγματος Ιησου Τηνου – dzisiaj Ateny
- ATJKr – Archiwum Towarzystwa Jezusowego Kraków
- B. Czart. – Biblioteka Czartoryskich
- Bp – biskup
- EWJ – *Encyklopedia Wiedzy o Jezuitach*, red. L. Grzebień (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego–Wydawnictwo WAM, 1996)
- K.E.O. – Κεντρο Εκδηλωσεων Ομιλιων – Centrum Wystawowo-Konferencyjne Jezuitów
- Kol. – kolumna

117 Kilka razy w listach powraca kwestia miejsca, w którym było złożone ciało św. Andrzeja Boboli.

118 Data 1833 jest błędna, chodzi o rok 1835.

- NP. – *Nasza Przeszłość* – czasopismo OO. Misjonarzy, Kraków
 o. – ojciec, kapłan w Towarzystwie Jezusowym
 PP FF – *patres fratres* – ojcowie i bracia zakonni
 SJ (TJ) – Societas Iesu – Jezuici – Towarzystwo Jezusowe
 V.R. – *vostra reverentia* – wasza wielmożność (zwrot grzecznościowy w stosunku do kapłana)

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

- Kuczyński Tadeusz, *Diariusz Ojca Tadeusza Kuczyńskiego t. 2, rok 1824–1849*. 1849. Tinos: rękopis, Archiwum Towarzystwa Jezusowego Kraków, rkps 586.
 Mancinelli Julius, *De missione nostra Constantinopolim. Narratio patris Julii Mancinelli, Roma: Gallia 101, Archivum Romanum Societatis Iesu, 2–8*.

Źródła drukowane

- Dunin-Karwicki Józef, „Opisanie wjazdu do Stambułu Rafała Leszczyńskiego, wojewody łęczyckiego, generała wielkopolskiego, posła wielkiego od Naj. Króla Jegomości Polskiego i Rzeczypospolitej do Porty Ottomańskiej i Relacja solennej jego audjencji u Cesarza Tureckiego w 1700 roku. Spisał i ułożył ze współczesnych źródeł Józef Dunin Karwicki”, *Biblioteka Warszawska* 3, (1882).
 Gościecki Franciszek, *Poselstwo wielkie Jasnie Wielmożnego Stanisława Chomentowskiego [...] od Nayaśnieyego Augusta II. Krola Polskiego [...] do Achmeta IV. Sołtana tureckiego. Wielkiego z pełną mocą posła z Szczęśliwym skutkiem przez lata 1712. 1713. 1714. odprawione. Potomnych czasow pamięci y wdzięczności podane w rzetelnym iegoż opisanii. przez x. Franciszka Goscieckiego* (Lwów: Drukarnia Collegium Societatis Iesu, 1732).
 Korsak Antoni, *Dictionarium Latino-Polonum* (Połock: Drukarnia Jezuitów, 1796).

Książki i monografie

- Aulich Mansuet, *Dziennik 12-letniej misji apostolskiej na Wschodzie, część II* (Kraków: Wydawnictwo Dziel Katolickich, 1850).
 Belin François, *Histoire de la latinité de Constantinople* (Paris: Alphonse Piccard et fils, 1894).
 Brown Józef, *Biblioteka pisarzów assistencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego* (Poznań: Wydawnictwo Ludwika Merzbacha, 1862).
 Brucker Joseph, *La Compagnie de Jesus. Esquisse de son Institut et de son histoire (1521–1773)* (Paris: Gabriel Beauchesne, 1919), reprint: Fergoten Books 2017.
 Carayon Auguste, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant* (Poitiers: H. Oudin, 1864).

Polonica greckie. Korespondencja z o. Tadeuszem Kuczyńskim (1830–1856)

- Chomętowski Władysław, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej i sąsiednich krain* (Warszawa: Drukarnia J. Korzeniowskiego, 1874).
- Czermiński Marcin Z *Greji i Krety* (Kraków: Nakładem Redakcji Missyj Katolickich, 1902)
- Dziura Ryszard, *Krusiński Tadeusz*, w *Encyklopedia Katolicka*, T. 9, red. nac. Andrzej Szostek (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994), kol. 1384.
- Encyklopedia Wiedzy o Jezuitach na ziemiach Polskich i Litwy 1564–1995*, red. Ludwik Grzebień (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego – Wydawnictwo WAM, 1996).
- Fouqueray Henri, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, III, IV, V (Paris: Bureaux des Etudes, 1922–1925).
- Hofmann Georg, *Il vicariato apostolico di Constantinopoli* (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1935).
- Homa Krzysztof, *Polish Jesuits in Greece from the 17th to the 21st Centuries*, wystąpienie podczas International Academic Conference „1018–2018: A millennium of Polish-Greek diplomatic contacts. 1000 years of Greeks in Poland”, Wrocław 7–9 November 2018.
- Inglot Marek, *La Compagnia di Gesù nell'impero Russo (1772–1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996).
- Lebon Gabriel, *Missionnaires Jesuites du Levant dans L'Ancienne Compagnie (1523–1820)* (Beyrouth: maszynopis 1935).
- Marangos (Μαραγκος) Γαβριήλ, *Η Παναγία. Ναος και Μονη Ιησουιτων σε πορεία μέσα από ιστορικές μνημές μιας πνευματικής παρουσίας στην Ανω Συρο* (Ateny: Wydawnictwo Instytutu Nauk Humanistycznych, 2012).
- Nilles Nicolaus, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani* (Insbruck: Oeniponte–Libreria F. Rauch, 1885).
- Romanon Gaetano, *Cenni storici della missione della Compagnia di Gesù in Grecia* (Palermo: Bondi, 1912).
- Roussos (Ρουσσος-Μηλιδωνης) Μαρκος, *Ιησουιτες στον ελληνικο χωρο (1560–1916)*. KEO, Αθήνα (Ateny: Centrum Konferencyjno-Wystawowe, 1991).
- Sommervogel Charles, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Bruxelles–Paris: Pickard, 1890).
- Wiśniewski Grzegorz, *Aulich Mansuet*, w *Encyklopedia Katolicka*, T. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985), kol. 1131.
- Załęski Stanisław, *Jezuici w Polsce. Prace misyjne nad ludem 1648–1773*, T. 3 (Lwów: Drukarnia Ludowa, 1902).

Czasopisma

- Hofmann Georg, „Apostolato dei gesuiti nell'Oriente Greco 1583–1773”, *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936).
- Hofmann Georg, „La Chiesa Cattolica in Grecia 1600–1830”, *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936).

- Hofmann Georg, „Vescovadi cattolici della Grecia”, *Orientalia Christiana Analecta* 107 (1936) (Tinos).
- Hofmann Georg, „Vescovadi cattolici della Grecia”, *Orientalia Christiana Analecta* 112 (1937) (Syros).
- Inglot Marek, „Jezuici w Imperium Rosyjskim (1772–1820) i przywrócenie Towarzystwa Jezusowego (1814)”, *Studia Bobolanum* 1 (2015): 23–40.
- Knopek Jacek, „Działalność misyjna i oświatowo-społeczna polskich duszpasterzy w Grecji w XIX i początku XX wieku”, *Nasza Przeszłość* 88 (1997): 295–309.
- Knopek Jacek, „Polscy podróżnicy w Grecji w XVIII i na początku XX wieku”, *Studia Polonijne* 25 (2004): 59–74.
- Kowalski Tadeusz, „O. Michał Ignacy W.T.J. i jego prace tureckie”, *Misje Katolickie* 54/3 (1935): 65–70.
- Pollak Roman, „Przedrozbiorowa polska literatura orientalna i zapomniany poemat F. Gościeckiego”, *Sprawozdania z prac naukowych PAN*, 4/3 (1961): 63–65.
- Popławski Stanisław, „Krusiński Tadeusz SJ – misjonarz, dyplomata, pisarz, uczyony”, *Studia Bobolanum* 2 (2015): 105–127.
- Reychman Jan, „Dzieje duszpasterstwa polskiego nad Bosforem”, *Nasza Przeszłość* 33/7 (1969): 167–189.

Źródła internetowe

- Mantovani Davide, *7 febbraio – 6 marzo 1831. Un mese di rivoluzione*, <https://museorisorgimentoresistenzaferrara.wordpress.com/archivio> (dostęp: 22.06.2019).
- Wnuk Anna, „Wojna, służba publiczna i Kościół w życiu szlacheckiej rodziny Szornelów herbu Dołęga”, *Głos Ziemi Urzędowskiej* 2011, <http://gokurzedow.pl/u/gzu11/5.pdf>, 40–46 (dostęp: 2.05.2018).
- <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsoffi.html> (dostęp: 28.04.2020).

Jakub Grudniewski

ORCID: 0000-0002-7122-9051
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Między Berlinem a Rzymem. Biskup Georg Kopp a sprawa zakończenia Kulturkampfu

**Between Berlin and Rome: Bishop Georg Kopp
and the End of Kulturkampf**

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie roli biskupa fuldajskiego, późniejszego biskupa wrocławskiego, Georga Koppa, w procesie zakończenia Kulturkampfu, będącego konfliktem pomiędzy rządem niemieckim a Stolicą Apostolską. Materiałem źródłowym są przede wszystkim akta konferencji biskupów niemieckich, stenogramy z posiedzeń pruskiej Izby Panów (wyższej izby sejmu pruskiego) oraz źródła na temat oceny biskupa Koppa przez mu współczesnych. Zachodni Niemieccy historycy (np. Heinrich Bornkamm i Christian Weber) po 1945 roku zajmowali się tematem Kulturkampfu. Tematykę tę z w aspekcie oddziaływania na ziemie polskie poruszali również polscy historycy, np. Jerzy Krasuski. Rola biskupa Koppa w procesie Kulturkampfu, pomimo istnienia jego biografii pióra Hansa-Georga Aschoffa, nie była eksponowana, zwłaszcza w polskojęzycznej historiografii. Tę lukę chce uzupełnić niniejszy artykuł. Wnioski ogólne zostały sformułowane na podstawie analizy materiału źródłowego i literatury przedmiotu.

Pod koniec lat 70. XIX wieku kanclerz Niemiec O. von Bismarck postanowił odejść od walki z Kościołem. Pertraktacje w sprawie zniesienia antykościelnego ustawodawstwa Kulturkampf u odbywały się na drodze dyplomatycznej pomiędzy rządem w Berlinie a kurią rzymską. W 1882 roku doszło do konfliktu w episkopacie pruskim, ponieważ Kopp okazał się zwolennikiem koncesji na rzecz rządu. Po tym doświadczeniu Kopp zaangażował się w prowadzenie pertraktacji w Rzymie. W latach 1880, 1882 i 1883 wydane zostały tzw. ustawy łagodzące mające zlikwidować następstwa Kulturkampf. Po wydaniu trzeciej z tych ustaw doszło do impasu w stosunkach Berlin-Stolica Apostolska, w wyniku której obie strony musiały pójść na ustępstwa. Kopp kontynuował swą funkcję jako dyplomata, co odbywało się bez wiedzy innych biskupów i polityków partii Centrum. Klęską okazała się jednak jego próba negocjowania w ramach Izby Panów. Inicjatywę przejął wówczas O. von Bismarck, dzięki któremu w maju 1886 roku przyjęto tzw. pierwszą ustawę pokojową. Kopp spotkał się wówczas z krytyką ze strony części biskupów. Sytuacja powtórzyła się rok później podczas dyskusji nad tzw. drugą ustawą pokojową. Dzięki naciskom papieża partia Centrum poparła projekt Bismarcka. Staraniem Koppa, który brał na siebie odpowiedzialność za niepopularne w kręgach kościelnych decyzje, Bismarckowi udało się doprowadzić do zlikwidowania Kulturkampf.

Słowa kluczowe: Otto von Bismarck, Kulturkampf, biskup Georg Kopp, dyplomacja, Berlin–Stolica Apostolska

Abstract

The aim of this article is to elucidate on the role of Georg Kopp, the Bishop of Fulda and later the Bishop of Wrocław, in ending the Kulturkampf, which was the conflict between the German government and the Holy See. The source material is drawn from the German Bishops' Conferences files, the transcripts of the Sessions of the House of Lords of Prussia (the Upper Chamber of the Prussian Landtag) and the evaluation materials of Bishop Kopp by his contemporaries. The West German historians (e. g. Heinrich Bornkamm and Christian Weber) dealt with the subject of Kulturkampf after 1945. Also, Polish historians, including Jerzy Krasuski, discussed the issue in the light of its influence on the Polish territories. Despite Hans-Georg Aschoff' biography, Bishop Kopp's role in the Kulturkampf has not been sufficiently present, especially in Polish historiography. This article aims to fill that gap. General conclusions were formulated based on the source analysis and the literature on the subject.

At the end of the 1870s, Otto von Bismarck, the German Chancellor, decided to put an end to the conflict with the Church. The negotiations on lifting the anti-Church Kulturkampf legislation occurred through the diplomatic channels between the government in Berlin and the

Roman Curia. In 1882, there was a conflict in the Prussian bishopric because Georg Kopp turned out to be a supporter of concessions to the government. After this experience, he became involved in the negotiations in Rome. In 1880, 1882 and 1883, the so-called "mitigating laws" were passed to end the Kulturkampf policy. After the third law had been passed, there was an impasse in the relations between Berlin and the Holy See, as a result of which both sides had to make concessions. Kopp continued his diplomatic mission without the knowledge of other bishops and politicians from the Centre Party. However, his attempt to negotiate in the House of Lords was unsuccessful. The initiative was then taken over by Otto von Bismarck and due to his efforts the so-called First Peace Act was passed in May 1886. Some bishops criticized Bishop Kopp for his involvement. Yet, under the pressure from the Pope, the Center Party supported the Bismarck project. Thanks to Kopp's efforts, who took responsibility for the decisions unpopular in the Church circles, Bismarck managed to end up the Kulturkampf policy

Keywords: Otto von Bismarck, Kulturkampf, Georg Kopp, diplomacy, Berlin – the Holy See relations

Niniejszy artykuł przedstawia udział biskupa Georga Koppa w pertraktacjach pomiędzy rządem berlińskim a Stolicą Apostolską mających na celu zakończenie Kulturkampfu. Kulturkampf był próbą podporządkowania Kościoła katolickiego w Niemczech władzy państwowej. Ruch polityczny zwany narodowym liberalizmem dążył do zwiększenia swojego wpływu na politykę Niemiec. W Prusach jego przedstawicielem był tamtejszy premier, a jednocześnie kanclerz Rzeszy Niemieckiej Otto von Bismarck. Pozbawiając Kościół znaczenia, chciał osłabić odśrodkowe siły polityczne, przede wszystkim Partię Centrum. Korzystając ze wsparcia narodowych liberałów, kanclerz Bismarck zaatakował Kościół katolicki pod hasłem walki z ultramontanizmem, a więc i z papieżem. 8 lipca 1871 roku zlikwidowano wydział katolicki w pruskim Ministerstwie Wyznań, a jeszcze w tym samym roku ogłoszono w całej Rzeszy tzw. paragraf kazalnicy, który miał służyć karaniu nadużywania ambony do celów politycznych. Wkrótce za tym poszły kolejne ustawy antykościelne: wydana 11 marca 1872 roku ustawa o nadzorze szkolnym pozbawiała Kościół wpływu na szkołę, a ustawa z 4 lipca tego samego roku zabraniała działalności na terenie Rzeszy Niemieckiej niektórych zakonów, między innymi jezuitów.

Nowy etap walki z Kościołem rozpoczął się na początku 1873 roku, kiedy to ministrem oświaty został Adalbert Falk. W maju tego roku weszły w życie w Prusach tzw. cztery ustawy majowe, które dotyczyły kształcenia

i zatrudniania duchowieństwa, jurysdykcji papieskiej na terenie Niemiec, regulowały środki dyscyplinarne oraz prawo do wystąpienia z Kościoła. W 1874 roku wydano ustawę o państwowym zarządzie majątków kościelnych, dzięki której rząd mógł zająć majątek nieprawnie obsadzonych placówek duszpasterskich. Wydano również ustawę banicyjną pozwalającą wydalać z Rzeszy księży wykraczających przeciwko ustawom majowym. W 1875 roku wprowadzono urzędy stanu cywilnego i obowiązkowe śluby cywilne oraz zlikwidowano wszystkie zakony za wyjątkiem tych prowadzących działalność charytatywną. W tym samym roku papież Pius IX zakazał stosowania się do ustaw majowych. Księża, którzy byli święceni wbrew tym ustawom, nie byli dopuszczani do pracy duszpasterskiej. Państwo nie pozwoliło na obsadę około 1000 parafii oraz 9 biskupstw. Uwięziono arcybiskupa gnieźnieńskiego Mieczysława Ledóchowskiego oraz kolońskiego, Paula Melchersa. Odwołano ze stanowisk również biskupów Paderbornu, Wrocławia, Münsteru i Limburga¹.

Pod koniec lat 70. XIX wieku nastąpił zwrot w polityce O. von Bismarcka względem Kościoła katolickiego. Kanclerz odszedł od sojuszu z narodowymi liberałami, którzy nie chcieli poprzeć jego konserwatywnej polityki gospodarczej i społecznej. Bismarck związać się musiał z innymi siłami politycznymi: partią konserwatywną i partią Centrum, a warunkiem tego pojednania było odejście od polityki Kulturkampf. Inicjatywa w tym względzie wyszła jednak od kurii rzymskiej. W 1878 roku na stolicy Piotrowej zasiadł Leon XIII, dla którego zakończenie tego konfliktu było sprawą priorytetową, a sam papież był gotowy na ustępstwa. Bismarck początkowo nie chciał się zgodzić na wydanie formalnej ustawy kończącej Kulturkampf. Zamiast niej wydano trzy tzw. ustawy łagodzące (w latach 1880, 1882 i 1883). Pierwsza z tych ustaw, z 14 lipca 1880 roku, umożliwiła ponownie obsadzenie wakatów biskupich. Miało się to odbywać na drodze negocjacji pomiędzy Bismarckiem a kurią rzymską, a nie (jak przedtem) na drodze nominacji przez kapitułę katedralną.

Rozmowy pomiędzy rządem pruskim a kurią rzymską odbywały się na płaszczyźnie dyplomatycznej. Zostali z nich wykluczeni katolicy politycy niemieccy reprezentujący partię Centrum. Zamiast nich decydującą rolę w tym procesie odegrał biskup fuldajski (1881–1887) i późniejszy biskup wrocławski (1887–1914), Georg Kopp².

1 Zygmunt Zieliński, „Kulturkampf”, w *Encyklopedia Katolicka*, t. 10 (Lublin: TN KUL, 2004), 206–207.

2 O działalności biskupa Georga Koppa we Wrocławiu por. Jakub Grudniewski, „Biskup wrocławski Georg Kopp a kwestia polska na Górnym Śląsku w opinii polskojęzycznej prasy górnośląskiej”, *Wiek Stary i Nowy* 4/9 (2012): 81–113.

Po swojej nominacji i konsekracji na biskupa Fuldy Georg Kopp spotkał się w połowie stycznia 1882 roku z kanclerzem Niemiec Otto von Bismarckiem i ministrem oświaty Gustavem von Goßlerem. Spotkanie to umocniło biskupa w swojej prorządowej i kompromisowej postawie. Wkrótce po powrocie z Berlina Kopp podzielił się z biskupem Trewiru Michaeliem Felixem Korumem swoimi spostrzeżeniami³. Biskup Fuldy wyraził wtedy przekonanie, że żądanie przywrócenia *status quo ante* w stosunkach państwo–Kościół jest bezcelowe, a definitywne zlikwidowanie Kulturkampfu możliwe jest do dokonania tylko poprzez kompromis. Dlatego wkrótce po jego rozmowach w Berlinie rozpoczął on agitację za przyjęciem tzw. drugiej ustawy łagodzącej, która została przyjęta 31 marca 1882 roku głosami partii Centrum, konserwatystów i Koła Polskiego⁴. Poparcie Koppa dla niej i jej odrzucenie przez biskupa M.F. Koruma świadczyły o powstawaniu coraz bardziej przeciwstawnych kierunków w Episkopacie Prus⁵.

Miejscem, gdzie spotykały się różne zdania członków pruskiego Episkopatu, była konferencja biskupów w Fuldzie, której początki sięgają roku 1848⁶. Przewodniczącą konferencji, arcybiskup Kolonii Paul

3 Był on przekonany o tym, że „w Berlinie są poważne dążenia, żeby polepszyć i zmienić położenie stosunków kościelnych i do pewnego punktu zadośćuczynić życzeniem katolików”. Wychwalał „doprawdy wzruszającą gorliwość” Ministerstwa Oświaty i samego G. von Goßlera. Por. Hans-Georg Aschoff, *Kirchenfürst im Kaiserreich – Georg Kardinal Kopp* (Hildesheim: Bernard, 1987), 44–45.

4 Wprowadzała ona na nowo w życie pełnomocnictwo pierwszej ustawy łagodzącej, na podstawie łaski królewskiej uprawniała do sprawowania swoich urzędów tych biskupów, którzy zostali zwolnieni ze stanowisk i do udzielenia dyspensy pod pewnymi warunkami od tzw. egzaminów z kultury. Por. *ibidem*, 45; Jerzy Krasuski, *Kulturkampf. Katolicyzm i liberalizm w Niemczech XIX w.* (Poznań: Ossolineum, 1963), 232; Rudolf Lill, „Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen und im Deutschen Reich“, w *Handbuch der Kirchengeschichte*, red. Hubert Jedin, Bd. VI/2: *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1973), 66.

5 To przeciwieństwo nie pozostało tajemnicą także dla rządu. Podczas posiedzenia gabinetu minister oświaty G. von Goßler określał Koppa jako „najlepszego, nieomal zbyt dobrego biskupa pruskiego. Jego naiwność uznawania państwowych kompetencji za uzasadnione pozwala żywić obawy, że będzie on w Rzymie podejrzany jako mający postawę państwowo-katolicką. W przeciwieństwie do niego [M.F.] Korum płynie najgłębszym klerykalnym torem. Nie mam żadnej siły oporu przeciwko jego fanatycznemu duchowieństwu, a zatem nie usprawiedliwiam najskromniejszych oczekiwań”. Cyt. za: Joseph Gottschalk, „Georg Kardinal Kopp (1887–1914) im Urteil seiner Zeitgenossen”, *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 43 (1985): 97.

6 Następne konferencje biskupów niemieckich odbyły się w latach 1867 i 1868 w ramach idei „małoniemieckiej”, tzn. bez udziału biskupów austriackich, i zajmowały się głównie przygotowaniami do I Soboru Watykańskiego. Podczas Kulturkampfu jej skład zredukował się z powodu ustąpienia części pruskich biskupów, ale pozostała ona nadal miejscem wymiany poglądów. Od roku 1875 konferencje biskupów niemieckich zostały zawieszono, a regularne spotkania wznowiono od 1880 r. Aby nie narażać na

Melchers, zwołał zebranie na 2 sierpnia 1882 roku w Moguncji. Papieski sekretarz stanu kardynał Lodovico Jacobini przypomniał w piśmie do biskupów o zachowaniu jedności i polecił, aby w kwestiach ogólnych postępować tylko przez wspólne głosowanie, a w ważnych kwestiach konsultować decyzje ze Stolicą Apostolską⁷. Koppowi chodziło przede wszystkim o znalezienie pewnego rodzaju porozumienia w sprawie zatrudniania i kształcenia duchownych⁸. W tym czasie Kopp był jeszcze przekonany o tym, że rząd poprzez rokowania z pruskimi biskupami szybciej dojdzie do celu niż poprzez pertraktacje z Rzymem⁹. Został jednak w swoich oczekiwaniach mocno zawiedziony¹⁰. Kopp został ostro zaatakowany na konferencji przez arcybiskupa P. Melchersa z powodu otwarcia konwiktów gimnazjalnego w Fuldzie, co uznano za koncesję na rzecz władzy państwowej¹¹.

Po tych doświadczeniach Kopp doszedł do przekonania, że „nic się nie osiągnie, gdy rokowania będą pozostawione porozumieniu biskupów”¹². Zażegnanie konfliktu wydawało się możliwe tylko poprzez pertraktacje rządu pruskiego z kurią rzymską i daleko idące koncesje na rzecz Kościoła. Georg Kopp sam chciał brać aktywny udział w tych rokowaniach. Zyskał on zaufanie ministra oświaty G. von Goßlera, oraz kanclerza Rzeszy O. von Bismarcka zarówno poprzez sprawozdania z wewnętrznych posiedzeń i informowanie o nastrojach na konferencji biskupów, jak

niebezpieczeństwo wygnanych biskupów, odbywały się te spotkania w sposób tajny i często poza Fuldą. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 45.

7 Luigi Jacobini do biskupów pruskich z 1 sierpnia 1882 r., w *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz* [dalej: AFB], ed. Erwin Gatz, t. I–III, „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte” Reihe A: Quellen, t. 22, 27, 39 (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1977–1985), tutaj: t. I, nr 373, 569.

8 „Bischof Kopp (...) hatte u. a. einen Vorschlag gemacht, »daß der Hl. Vater den Erzbischof von Köln veranlassen solle, sofort die preußischen Bischöfe zu einer Konferenz (...) zu berufen, um gemeinschaftlich im tunlichsten Anschlusse an die in den bisherigen Gesetzentwürfen vorliegenden Ansprüche der Staatsregierung einen Modus vivendi wegen Anstellung und Ausbildung der Geistlichen festzustellen«. Cyt. za: G. von Goßler do O. von Bismarcka z 6 października 1882 r., w AFB, t. I, nr 383, 582–583.

9 Aschoff, *Kirchenfürst*, 46.

10 Wprawdzie biskupi byli gotowi na uznanie obowiązku zgłaszania kandydatów na proboszczów do władz pruskich, domagali się jednak w odpowiedzi likwidacji wszystkich ustaw Kulturkampfu wymierzonych w Kościół. Por. Protokół konferencji biskupów niemieckich z 3 sierpnia 1882 r., w AFB, t. I, nr 374, 370.

11 Aschoff, *Kirchenfürst*, 46.

12 „nichts damit erreicht werden wird, wenn die Verhandlungen über einen Modus vivendi den deutsche Bischöfen überlassen werden“. Cyt. za: G. von Goßler do O. v. Bismarcka z 6 października 1882 r., w AFB, t. I, nr 383, 582–583. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 46.

również poufne informacje o kandydatach na posady duchownych. Udało mu się także nawiązać kontakty w Rzymie. Pośrednika, który postarał się dla niego o bezpośredni kontakt z papieżem, znalazł przede wszystkim w osobie sędziego Roty Rzymskiej¹³ późniejszego dziekana kolegium sędziowskiego tego sądu, Johannes de Montel Edler von Treuenfesta¹⁴. Kopp był ważny dla papieża ze względu na to, że stał się dodatkowym źródłem wiedzy o stosunkach w Niemczech, a jego relacje rozszerzały zakres informacji, które Leon XIII otrzymywał od przewodniczących konferencji biskupów w Fuldzie, Paula Melchersa i później Philippa Krementza (obydwaj byli arcybiskupami kolońskimi). Kopp natomiast mógł informować koła berlińskie o zajęciach i zamiarach w Stolicy Apostolskiej. Minęło jednak trochę czasu, zanim Kopp w pełni mógł wykorzystać swoją działalność pośrednika między kurią rzymską a Berlinem¹⁵.

Najważniejszym problemem w stosunkach państwo–Kościół pozostawała nadal kwestia obowiązku zgłaszania nowych księży. Podczas gdy wydawało się, że rozmowy między Rzymem a Berlinem utknęły w martwym punkcie, partia Centrum zasugerowała Bismarckowi wprowadzenie trzeciej tzw. ustawy łagodzącej. Ustawa ta została przyjęta ogromną większością głosów 2 sierpnia 1883 roku¹⁶.

13 Rota Rzymska to obok Sygnatury Apostolskiej i Penitencjarii Apostolskiej jeden z trybunałów w Watykanie.

14 Pełnił on funkcję tajnego dyplomaty w licznych diecezjach niemieckich i austriackich, prowadził działalność w rozmaitych urzędach watykańskich oraz był doradcą przedstawicieli dyplomatycznych Prus i Austro-Węgier przy Stolicy Piotrowej. Zaopatrywał pruskiego posła von Schlözera w ważne informacje o wypadkach i nastrojach w Watykanie, podczas gdy Schlözer nie powinien był żadnej depezy przesłać do Berlina bez pokazania jej de Montelowi. J. de Montel miał takie samo zapatrywanie na model stosunków państwo–Kościół jak Schlözer. Był on w tym czasie określanym jako „einer der einflussreichsten und im Stillen mächtigen Männer im Umkreis des Vatikans”. Cyt. za: Christoph Weber, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes*, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B.: Forschungen, Bd. 7 (Mainz Matthias-Grünwald-Verlag 1970), 13, przyp. 53.

15 Aschoff, *Kirchenfürst*, 48.

16 Znosiła ona główne postanowienia Kulturkampfu. Zniesiono uprawnienia Królewskiego Trybunału dla spraw kościelnych do obsadzania urzędów duchownych, mianowania nauczycieli i utrzymania dyscypliny w miejscach kształcenia duchownych, wykonywania władzy biskupiej w wakujących diecezjach. Podejmowanie czynności duchownych nie mogło być w żaden sposób karalne. Por. Krasuski, *Kulturkampf*, 232. Podczas konferencji fuldajskiej 1–2 sierpnia 1883 r. wszyscy biskupi oprócz P. Melchersa wyrazili jednak na nią zgodę w interesie niższego duchowieństwa. Decyzję biskupów zaakceptowała też kuria rzymska. Por. Protokół konferencji biskupów niemieckich z 1 sierpnia 1883 r., w AFB, t. I, nr 396, 597–599.

Trzecia tzw. ustawa łagodząca stworzyła warunki dla odbudowy organizacji kościelnej i dla przeprowadzenia normalnego duszpasterstwa¹⁷, ponieważ zezwalała na niezależne od państwa obsadzanie parafii¹⁸. Jednakże ważne kwestie pozostały chwilowo nierozwiązane. Do nich należał sposób kształcenia księży, a zwłaszcza ponowne otwarcie seminariów duchownych, zezwolenie na działalność zakonów oraz obsadzenie arcybiskupstw Kolonii i Gniezna-Poznania, bowiem zarówno P. Melchersowi, jak i arcybiskupowi gnieźnieńskiemu M. Ledóchowskiemu państwo ciągle odmawiało władzy w swoich diecezjach¹⁹.

W 1884 roku Episkopat zwrócił większą uwagę na sprawy edukowania duchownych. Według wyobrażeń rządu pruskiego kandydaci na księży powinni byli skończyć studia teologiczne na wydziałach teologicznych uniwersytetów państwowych. Minister oświaty był ponadto gotowy zezwolić na otwarcie „praktycznych seminariów”, w których klerycy mieli otrzymać po studiach praktyczne wykształcenie²⁰. W Episkopacie pruskim wykrystalizowały się w tej sprawie ponownie dwie grupy. Większość przyłączyła się do biskupa Trewiru M.F. Koruma, który opowiadał się za przywróceniem seminariów tzw. trydenckich, gdzie pod wyłącznym nadzorem biskupim kandydaci na księży otrzymywali teoretyczne i praktyczne wykształcenie. W przeciwieństwie do niego Kopp rozwinął plan, będący „zrównoważoną ugodą interesów państwa i Kościoła”²¹. Chciał w pełni zrezygnować z seminariów duchownych, wykształcenie teologiczne miało zostać scedowane na uniwersytety, a państwu miało przysługiwać prawo zatwierdzania zatrudnianych profesorów. Oczekiwał on w zamian od rządu zgody na otwarcie konwiktów uniwersyteckich, w których pod kierownictwem duchownych mieszkać mieli studenci teologii. Po studiach uniwersyteckich miała nastąpić praktyczna nauka w seminariach dla kleryków, gdzie profesorowie byliby także zatwierdzani przez państwo²².

17 Dzięki między innymi prowizorycznemu obsadzeniu wakujących parafii, nominacjom biskupim dla Osnabrück (Hötting), Paderbornu (Drobe) i Wrocławia (Herzog), jak również ułaskawieniu biskupów Limburga (Blum) i Münsteru (Brinkmann) i wznowieniu świadczeń państwowych dla tych diecezji. Por. *Handbuch der Kirchengeschichte*, 69; Aschoff, *Kirchenfürst*, 48.

18 Tadeusz Solski, „Działalność Geoga Koppa biskupa Fuldy (1881–1887) na tle sytuacji Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej”, *Saeculum Christianum* 8/1 (2001): 137.

19 Por. Lill, „Die Beilegung des Kulturkampfes”, 70. Rząd widział w obsadzeniu obu archidiecezji kwestię prestiżu państwowego. Aschoff, *Kirchenfürst*, 48.

20 Weber, *Kirchliche Politik*, 87.

21 *Ibidem*, 101.

22 Kopp przedstawił ten uzgodniony wcześniej z ministrem oświaty G. von Goßlerem plan latem 1884 r. w Rzymie, gdzie w tym samym czasie biskup M.F. Korum agitował

Temat ten zdominował obrady konferencji biskupów pruskich, która odbyła się 6 i 7 sierpnia 1884 roku w Fuldzie. Zebrani biskupi opowiedzieli się raczej za koncepcją biskupa M.F. Koruma²³. W ten sposób projekt Koppa stracił szansę powodzenia, szczególnie że poparł go jedynie biskup Osnabrück Bernhard Höting²⁴.

Rokowania po uchwaleniu trzeciej ustawy łagodzącej znajdowały się w impasie i już współcześni mówili o „zabagnianiu się Kulturkampfu”²⁵. Wkrótce negocjacje ruszyły jednak z miejsca w wyniku zmian personalnych w kurii rzymskiej. Sekretarz stanu L. Jacobini, który coraz bardziej zbliżał się do sztywnego kursu partii Centrum i większości biskupów, utracił poprzez swoją chorobę wpływ na papieża. Przez to umacniały się możliwości oddziaływania przez praelata kurii rzymskiej Luigiego Galimbertiego²⁶. Pod wpływem tego doradcy Leon XIII był coraz bardziej przekonany o konieczności dokonania ustępstw, aby móc

za swoim pomysłem tworzenia seminariów. Papież wprawdzie skłaniał się ku poparciu idei Koruma, pomimo to polecił zbadać propozycję Koppa nie Kongregacji Kardynalskiej do spraw Niemieckich, lecz w o wiele mniejszym stopniu gotowej do kompromisów Kongregacji Nadzwyczajnych Spraw Kościoła. Większość wyraziła się w niej za przyjęciem planów Koppa (różnica między entuzjastami a przeciwnikami była niewielka), zażyczył sobie jednakże przed ostateczną decyzją zasięgnięcia głosu biskupów pruskich. Aschoff, *Kirchenfürst*, 49.

23 „Rücksichtlich des Studiums der Theologie erklärte die Versammlung, daß es für die Bischöfe schlechthin unmöglich sei, Vorschläge anzunehmen, nach welchen die Studierenden der Theologie gezwungen würden, nur an den mit den Staatsuniversitäten verbundenen oder von der Staatsregierung errichteten theologischen Fakultäten zu studieren. Die Versammlung erklärte sich vielmehr als ein in der göttlichen Lehrgewalt der Kirche begründetes Recht der Bischöfe, theologische oder auch philosophischtheologische Lehranstalten, wo sie bestanden haben, wiederherzustellen oder da, wo sie nicht bestanden, neu zu errichten”. Cyt. za: Protokół konferencji biskupów niemieckich z 6–7 sierpnia 1884 r., w AFB, t. I, nr 417, 626–629. Gazeta „Moniteur de Rome” przypuszczalnie za inicjatywą Koruma ogłosiła 14 grudnia 1884 r. artykuł, w którym przypuszczano, że biskup fuldajski (Kopp) próbuje poprzez samodzielne rokowania z rządem rozwiązać problem studiów kleryków. Por. Weber, *Kirchliche Politik*, 105; Lill, „Die Beilegung des Kulturkampfes”, 70.

24 Aschoff, *Kirchenfürst*, 49.

25 „Versumpfung des Kulturkampfes”. Cyt. za: Lill, „Die Beilegung des Kulturkampfes”, 71; Aschoff, *Kirchenfürst*, 49.

26 Ten praelat kurialny był wychowankiem szkoły wcześniejszego sekretarza stanu Alessandro Franchiego i reprezentował jego ugodową politykę. Powitał więc włoskie państwo narodowe i był przekonany o konieczności znalezienia jakiegoś *modus vivendi* pomiędzy Kościołem katolickim a Republiką Włoską. Jako założyciel i redaktor „Moniteur de Rome” wspierał on od 1882 r. politykę Leona XIII. Wraz z powołaniem na stanowisko prosekretarza Kongregacji do Spraw Nadzwyczajnych latem 1885 r. i mianowaniem sekretarzem rok później, przejął on właściwie kontrolę na działalnością tej ważnej dla zagadnień kościelno-politycznych kongregacji i uzyskał istotny wpływ na politykę Stolicy Apostolskiej. Por. *ibidem*.

przeforsować przynajmniej część roszczeń Kościoła²⁷. Poza tym zaostżająca się polityka kościelna Włoch przymuszała papieża do szukania ugody z Prusami, aby móc okazać widoczne sukcesy w obliczu aneksji przez Włochy Państwa Kościelnego. Także Bismarck był coraz bardziej zainteresowany rozwiązaniem konfliktu z Kościołem katolickim przez wzgląd na sojusz z Austrią na tle zaznaczającego się od 1885 roku kryzysu międzynarodowego. Najpierw uregulowano sprawę obsadzenia arcybiskupstwa Kolonii, której wcześniejszy arcybiskup P. Melchers został mianowany kardynałem kurialnym w Rzymie²⁸. W kwestii tej miał znaczny udział biskup Georg Kopp jako pośrednik pomiędzy Berlinem a kurią rzymską.

W dwóch pismach z lutego 1885 roku Kopp utwierdzał papieża w przekonaniu, że Kulturkampf może być zakończony jak najszybciej, ale we współpracy z kanclerzem Rzeszy. Według relacji pruskiego posła w Stolicy Apostolskiej Kurda von Schlözera listy Koppa „zrobiły poprzez swoją klarowność i gruntowny opis naszych stosunków kościelnych głębokie wrażenie na papieżu”²⁹. Leon XIII, początkowo niechętny ponownemu obsadzeniu arcybiskupstwa Kolonii, zawiadomił Schlözera, że kuria rzymska popiera kandydaturę biskupa warmińskiego Philippa Kremenza na to arcybiskupstwo. Dla rządu pruskiego kandydatem na urząd arcybiskupa Kolonii był jednak Georg Kopp. Bismarck w specjalnej instrukcji dla posłów poprosił, aby nie protestować przeciwko Krementzowi, co do którego miano nadzieję, że pójdzie na współpracę z rządem. Kanclerz Rzeszy uważał: „Kopp byłby lepszy, ale bardzo dobre jest wrogiem dobrego. Najważniejszą rzeczą jest teraz obsadzenie [biskupstwa – przyp. JG] i Kremenz [jest – przyp. JG] zasadniczo do przyjęcia”³⁰. 2 marca 1885 roku poseł Schlözer zakomunikował sekretarzowi stanu zgodę swojego rządu na mianowanie biskupem Kolonii Kremenza, bez wspomnienia choć raz o Koppie³¹. Powołanie nowego arcybiskupa kolońskiego przesunęło

27 Lill, „Die Beilegung des Kulturkampfes”, 72.

28 *Ibidem*.

29 „durch ihre klare und eingehende Darstellung unserer kirchlicher Verhältnisse einen tiefen Eindruck auf den Papst”. Cyt. za: Weber, *Kirchliche Politik*, 107.

30 „Kopp wäre besser, aber das Beste ist des Guten Feind. Hauptsache ist jetzt die Besetzung und Kremenz prinzipiell annehmbar”. Cyt. za: Aschoff, *Kirchenfürst*, 51. Schlözer wprawdzie na pierwszym miejscu wymieniał Koppa jako kandydata, ale ustąpił, gdy kuria obstawała przy Krementzu. Por. *ibidem*.

31 Por. *ibidem*. W tym miejscu warto przytoczyć ciekawy zapis z pamiętników pracownika Ministerstwa Spraw Zewnętrznych (Außenministerium) Friedricha von Holsteina: „Ehrgeizig und energiach, ganz unbescholten, war er [Kopp – przyp. JG] der Mann, den die Regierung auf dem Kölner Erzbischofsthuhl gebraucht hätte. Der Kultusminister schlug dem Kanzler vor, die Kandidatur von Kopp in die Hand zu nehmen;

się jednak w czasie, ponieważ w Rzymie początkowo upierano się przy jednoczesnym rozwiązaniu kwestii arcybiskupstwa Gniezna-Poznań. Wybór odpowiedniego kandydata na to arcybiskupstwo sprawiał jednak znaczne trudności, bo rząd pruski odrzucił wiele rzymskich propozycji personalnych – chodziło tu o kandydatów polskiego pochodzenia³².

Wielkim przeciwnikiem kandydatury Koppa na stanowisko arcybiskupa Kolonii był były jej arcybiskup Paul Melchers. Mianowany na ten urząd Philipp Kremenz wzbraniał się początkowo przed przyjęciem godności arcybiskupa Kolonii ze względu na swój stan zdrowia. Rezygnacja Kremenza mogła za sobą pociągnąć mianowanie arcybiskupem Koppa³³. Melchers oraz baron Ludwig Windthorst³⁴, lider partii Centrum, twierdzili, że trzeba to za wszelką cenę uniemożliwić. Ostatecznie jednak Kremenz przyjął godność arcybiskupa Kolonii³⁵.

Kopp prawdopodobnie łudził się, że zostanie arcybiskupem Kolonii, a przynajmniej dał on G. von Goßlerowi do zrozumienia, że uważa wybór Kremenza za „wielki błąd”, ponieważ Kremenz, według niego, oczekiwał „istotnego zamącenia naszych wcześniejszych pełnych zaufania stosunków”³⁶. W kręgach rządowych wiedziano, że Kopp „bez wyrażania

Schlözer erklärte, daß man sie wahrscheinlich in Rom durchdrücken werde; der Kanzler aber sagte Nein, man solle sich mit dem von der Kurie bezeichneten Kandidaten, dem harm- und nutzlosen Kremenz begnügen. Erstens Widerspruchsgeist Goßler gegenüber, sodann die Besorgnis, daß die Welt dann glauben könne, Kopp habe wesentliche Verdienste um das friedliche Auslaufen des Kulturkampfes. Niemand soll eben Verdienst haben außer S.D. [Seine Durchlaucht, chodzi o Bismarcka – przyp. JG]”. Cyt. za: Gottschalk, „Georg Kardinal Kopp (1837–1914) im Urteil seiner Zeitgenossen”, 99.

32 Aschoff, *Kirchenfürst*, 52.

33 Melchers w liście do Kremenza z 10 kwietnia 1885 r. wskazywał na niebezpieczeństwa, jakie powstałyby przez odmowę Kremenza. Liczył się on z tym, że „die neue Wahl nicht nach meinen [Melchersa – przyp. JG] Wünschen ausfallen” Stolica Apostolska wedle wszelkiego prawdopodobieństwa będzie zmuszona „einen anderen Kandidaten des F(ürsten) B (ismarck) zulassen zu müssen, welcher schon jetzt primo loco proponiert war und nur durch die entschiedene Weigerung des Papstes für jetzt zurückgewiesen werden konnte. Auf ihn wird man, wenn Sie sich weigern, sicher zurückkommen, und dann steht sehr zu befürchten, daß der eiserne Wille durchdringe zum ganzen Unheil der ganzen Kirchenprovinz”. Cyt. za: *ibidem*.

34 Windthorst poprzez swojego pośrednika w Rzymie próbował zachęcić kurię, żeby wywarła ona wpływ na Kremenza, ponieważ jego zdaniem „Die Ablehnung des Crementz schuf (...) eine bedenkliche Situation. Blicke es dabei, so kommt Kopp, was zur Zeit unmöglich zweckmäßig sein kann. An Crementz müsse unter allen Umständen festgehalten werden, soweit das Auge reicht, kann kein Vorschlag gefunden werden, welcher der Kirche so genügt, und zugleich die Zustimmung des Staates erhält”. Cyt. za: Weber, *Kirchliche Politik*, 170. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 52.

35 Krasuski, *Kulturkampf*, 234; Aschoff, *Kirchenfürst*, 52.

36 *Ibidem*.

się o tym wprost, nosił się z nadzieją, że jest dla rządu królewskiego »persona gratissima« na kandydaturę kolońską³⁷. Nie doszło do jego nominacji między innymi z powodu braku zaangażowania Bismarcka w tę sprawę. Friedrich von Holstein, będący jako referent rady w Urzędzie Spraw Zagranicznych ważnym współpracownikiem Bismarcka, podejrzewał kanclerza, że zazdrościł on Koppowi sławy i zasług przy zakończeniu Kulturkampfu i dlatego wolał „bezużytecznego i nieszkodliwego” Kremenza³⁸. Możliwe, że tego rodzaju rozważania odegrały pewną rolę, ważniejsze jednak było to, że Bismarckowi zależało z powodów politycznych i dyplomatycznych na szybkim obsadzeniu arcybiskupstwa Kolonii. Kandydatura Koppa byłaby ciężka do przeprowadzenia z powodu tego, że w Rzymie jednoznacznie uważano go za biskupa o orientacji prorządowej. Według Bismarcka dymisja Melchersa stanowiła ważną wygraną dla rządu. W każdym razie irytacja Koppa z powodu takiego, a nie innego rozwiązania sprawy arcybiskupstwa Kolonii była wyraźna. Objawiła się ona także podczas konferencji biskupów niemieckich, obradujących od 5 do 6 sierpnia 1885 roku w Fuldzie. Kopp podczas tych obrad w sposób ostentacyjny wstrzymywał się od głosu, co spowodowało, że Korum panował nad przebiegiem konferencji. Próbował on jeszcze raz zbudować jeden front biskupów niemieckich, co mu się w końcu udało. Konferencja potwierdziła wcześniejsze ustalenia odnośnie do twardego odrzucenia jakiegokolwiek formy studiów teologicznych, zaplanowanej w duchu ustaw majowych³⁹.

W liście pasterskim dziękowano wiernym za wiele oznak wierności Kościołowi i ubolewano nad jeszcze istniejącym prześladowaniem Kościoła⁴⁰. Konferencja jednakże zrezygnowała ze spełnienia życzenia nuncjusza monachijskiego, aby napisać list do papieża zawierający akceptację jego pojednawczej polityki. Można to uznać za oznakę niezadowolenia

37 „ohne es direct auszusprechen, sich mit der Hoffnung getragen [habe – przyp. JG], der Königl. Regierung persona gratissima für die Cölner Candidatur zu sein”. Cyt. za: Weber, *Kirchliche Politik*, 119. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 52.

38 Gottschalk, „Georg Kardinal Kopp (1837 – 1914) im Urteil seiner Zeitgenossen”, 99.

39 Protokół konferencji biskupów niemieckich w Fuldzie z 5–6 sierpnia 1885 r., w AFB, t. I, nr 438, 652–657.

40 „Teure katholische Christen! Ihr seid Eurem Heilande und Seiner heiligen katholischen Kirche treu geblieben. Das bezeugen wir, Eure von Gott gesetzten Hirten, Euch vor der ganzen Christenheit (...) Wir müßten, wenn wir das tieftraurige Bild der Jetztzeit vollständig entwerfen wollten, auf jedem Gebiete des christlichen Lebens gleiche Klage erheben, welche unsere bange Sorge um die Zukunft nur zu sehr rechtfertigen würden”. Cyt. za: List pasterski biskupów pruskich z 7 sierpnia 1885 r., w AFB, t. I, nr 443, 663–666.

biskupów niemieckich z powodu wzrastającej uległości papieża względem rządu pruskiego⁴¹.

Bismarck nadal widział w Koppie osobę, która mogła przyczynić się do zaprowadzenia pokoju pomiędzy rządem a Kościołem katolickim w Prusach. Kopp jednakże nie zapomniał o doznanej od kanclerza urazie w kwestii arcybiskupstwa Kolonii⁴². Oczekiwana przez Bismarcka gotowość papieża do kompromisów wyszła na jaw po raz pierwszy podczas obsadzenia arcybiskupstwa Gniezna-Poznań. Leon XIII zgodził się na mianowanie biskupa pochodzenia niemieckiego, czego do tej pory uparczywie odmawiał, i co prowadziło do niezadowolenia wśród polskiej ludności. Rząd i papież uzgodnili, że nowym arcybiskupem zostanie proboszcz z Królewca, Julius Dinder, który nie sprostał jednak wymaganym oczekiwaniom⁴³. Bismarck dał do zrozumienia teraz papieżowi, że zależy mu na ostatecznym zakończeniu Kulturkampf przez „organiczną rewizję” jego ustaw, do czego podstawą miały być idee biskupa Koppa, przedstawione na początku 1885 roku ministrowi G. von Goßlerowi. Jako szczególnie wymagające rewizji zostały oznaczone sprawy przygotowania do służby duchownych, oraz sprawowania kościelnej władzy sądowniczej⁴⁴.

Za rekomendacją biskupa Koppa Bismarck zawiadomił papieża z pominięciem sekretarza stanu o tych założeniach projektu ustawy. W Berlinie obawiano się, że poprzez sekretarza stanu L. Jacobiniego o projekcie dowie się także lider partii Centrum L. Windthorst, co odwlekłoby przyjęcie ustawy⁴⁵. Jednak jak się okazało nie dało się przeprowadzić pertraktacji z ominięciem papieskiego sekretarza stanu. Pruscy biskupi i partia Centrum nie mieli żadnego wglądu w negocjacje

41 Aschoff, *Kirchenfürst*, 52.

42 Friedrich von Holstein opisuje w związku z tą sytuacją, że odpowiedź Koppa na list napisany do niego przez G. von Goßlera brzmiała: „Laßt mich in Ruhe, von mir habt Ihr nichts mehr zu erwarten”. Cyt. za: Gottschalk, „Georg Kardinal Kopp (1837–1914) im Urteil seiner Zeitgenossen”, 99.

43 Krasuski, *Kulturkampf*, 235.

44 Zdaniem ministra, egzamin państwowy powinien być ostatecznie zniesiony, utworzenie konwiktów gimnazjalnych i studenckich powinno być biskupom umożliwione, a nadzór państwa nad seminariami duchownymi ograniczony do ogólnego nadzoru nad ośrodkami oświatowymi. Pod względem biskupiej jurysdykcji minister oświaty polecał anulować zapis, który wykluczał sprawowanie władzy dyscyplinarnej przez kurię rzymską, a także ograniczający możliwości odwoływania się (rekurs) do sądów i urzędów państwowych, oraz zawieszenie funkcjonowania sądu królewskiego do spraw kościelnych. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 52.

45 Weber, *Kirchliche Politik*, 125.

między rządem a papieżem, co tylko powiększało ich nieufność i sprawiało, że wysuwali coraz bardziej bezkompromisowe żądania.

Stolica Apostolska uznała, że projekt ustawy zawiera szereg punktów dogodnych dla Kościoła, m.in. konieczność ponownego otwarcia wszystkich istniejących przed 1873 rokiem seminariów duchownych⁴⁶. Bismarck doprowadził 15 lutego do rewizji ustaw majowych przez Izbę Panów. Odbiegało to od tradycyjnej drogi postępowania parlamentarnego, ponieważ projekt ustawy powinien w pierwszej kolejności być rozpatrywany przez Izbę Deputowanych. Premier Prus zamierzał tym postępowaniem osiągnąć podwójny cel: po pierwsze Centrum powinno być tak długo jak to możliwe wyłączone ze współtworzenia ustawy, po drugie chciał on dać kurii możliwość wniesienia za pośrednictwem swojego męża zaufania w Izbie Panów żądanych poprawek.

Rzymskim mężem zaufania w Izbie Panów był nie kto inny, jak biskup Georg Kopp. Dnia 18 stycznia 1886 roku został on powołany do Izby Panów przez króla Wilhelma I na prośbę Bismarcka, gdzie stał się członkiem Komisji ds. polityczno-kościelnych⁴⁷. Bismarck oczekiwał od niego wsparcia jego politycznego programu. Biskup Kopp przyjął tę propozycję bez porozumienia się z innymi biskupami pruskimi, ale za aprobatą papieża⁴⁸. Powołanie to uderzyło większość biskupów oraz partię Centrum⁴⁹. Sam L. Windthorst dał Koppowi całkiem wyraźnie do zrozumienia, że nie jest on członkiem Izby Panów⁵⁰. W tej sytuacji biskup Kopp uważał za konieczne porozumienie się z przedstawicielami Episkopatu. Biskupom przekazano wcześniej przez sekretarza stanu informację, że papież zdecydował się poprzeć przeważającą część punktów ustawy. 19 lutego spotkał się Kopp z biskupami Kremenzem i Korumem w Kolonii, gdzie sformułowali oni listę poprawek do rządowego projektu ustawy i posłali je do innych biskupów pruskich z prośbą o zajęcie w tej sprawie stanowiska⁵¹.

46 Aschoff, *Kirchenfürst*, 52.

47 Solski, „Działalność Georga Koppa biskupa Fuldy”, 137–138.

48 Weber, *Kirchliche Politik*, 128.

49 Lill, „Die Beilegung des Kulturkampfes”, 73; Franz Schnabel, „Kardinal Kopp's Bedeutung für den politischen Katholizismus in Deutschland”, *Die Grenzboten* 73/II (1914): 262. „Kölner Volkszeitung” określiła Koppa przy okazji jego mianowania do Izby Panów mianem „konja trojańskiego”. Por. Eduard Hüsgen, *Ludwig Windthorst* (Cöln: Bachem, 1907), 269.

50 Aschoff, *Kirchenfürst*, 54.

51 „Das Resultat der Beratung sowie auch die Verbessereungen, welche wir für wünschenswert und nach den Äußerungen des Hochwürdigsten Herrn von Fulda für erreichbar hielten, sind in der Anlage verzeichnet. Ew. Bischöflichen Gnaden bitte ich ganz ergebenst, dieselben prüfen zu wollen und etwaige Bemerkungen baldgefälligst an mich

Najważniejszymi zmianami Koppa, które wcześniej przedłożył on w Rzymie do aprobaty, były: usunięcie państwowego prawa weta przy mianowaniu profesorów do seminariów duchownych i zniesienie pewnych sądowych kompetencji państwa odnośnie do kwalifikowania do sprawowania urzędu duchownego⁵². Poprawki Koppa zostały odrzucone w wyniku prac specjalnie powołanej komisji Izby Panów, ponieważ nie widziano wzajemnych ustępstw ze strony kurii⁵³.

Po tym jak Kopp ze swoimi wnioskami poniósł klęskę w komisji, przedstawiciele bezkompromisowego kierunku w Episkopacie i w Centrum zaostrzyli swoje starania, by doprowadzić projekt ustawy do upadku i wykluczyć Koppa z dalszych negocjacji. L. Windthorst poddał krytyce projekt ustawy w swojej ekspertyzie⁵⁴. W piśmie okólnym do biskupów pruskich także biskup Kremenz skrytykował niewystarczające zmiany projektu ustawy i prosił innych biskupów o zajęcie stanowiska w tej kwestii⁵⁵. Biskup ten chciał wyrzucić nacisk na Koppa i zachęcić go do odrzucenia projektu, co wywołało jego oburzenie⁵⁶.

Stolica Apostolska przychyliła się wówczas do poglądów biskupa Kremenza⁵⁷. W tej fazie rokowań nad pierwszą ustawą pokojową stały obowiązek zgłaszania nowo obsadzanych duchownych uruś do roli

oder den Herrn Bischof von Fulda (Berlin, Hôtel Royal) gelangen zu lassen". Cyt. za: Kremenz do biskupów pruskich z 21 lutego 1886 r., w AFB, t. I, nr 447, 669.

52 Aschoff, *Kirchenfürst*, 54.

53 Kopp po tym wydarzeniu utwierdził się w przekonaniu, że ustawa zostanie uchwalona w Izbie Panów tylko wtedy, gdy papież przyzna stały obowiązek zgłaszania duchownych. Kopp prosił o to papieża, gdyż bardzo zależało mu na przyjęciu ustawy, będącej pierwszym krokiem w kierunku pokoju. Por. Weber, *Kirchliche Politik*, 131.

54 Zwracał on uwagę na niejednoznaczne określenia zawarte w projekcie, wskazywał na negatywne skutki projektu dla Kościoła katolickiego, a swoje wywody zamykał zdaniem „Lepiej walczyć dalej w ufności w Boga i z nadzieją na przyszłość, niż pomagać kuć przeznaczone dla nas kajdany”. Cyt. za: Karl Bachem, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumsparthei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung sowie zur allgemeinen Geschichte der neueren und neuesten Deutschland*, t. IV (Köln: Bachem, 1928), 141.

55 Zajęli oni również przeciwne stanowisko. Por. Kremenz do biskupów pruskich z 16 marca 1886 r., w AFB, t. I, nr 448, 670–671.

56 Kopp pisał do Kremenza „Ich habe privatim und öffentlich in der Kommission erklärt, für meine definitive Abstimmung wie für die der übrigen katholischen Mitglieder sei die Entscheidung des Hl. Vaters maßgebend, da es sich um kirchliche Prinzipienfragen und um Zugeständnisse handele, die nur er allein gewähren könne”. Cyt. za: Kopp do Kremenza z 19 marca 1886 r., w AFB, t. I, nr 451, 674–675.

57 Powołana przez papieża kongregacja kardynalska doszła do wniosku, że katolicycy posłowie powinni głosować dopiero po pełnym uwzględnieniu postawionych przez Koppa w komisji wniosków do projektu ustawy. Wówczas papież mógłby dać zgodę na obowiązek zgłaszania. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 55.

centralnego żądania ze strony państwa⁵⁸. Kongregacja kardynalska zmieniła swoją wcześniejszą decyzję, bowiem do projektu ustawy powinien zostać uchwalony nie stały obowiązek zgłaszania, lecz tylko jednorazowy, rozciągający się tylko na obecnie wakujące parafie.

Dla Koppa wiadomość o jednorazowym obowiązku zgłaszania duchownych, stanowiąca kompromis, była ciężkim ciosem, gdyż wydało mu się, że tym samym zostanie ograniczona możliwość demontażu ustaw majowych. Po rozmowie z O. von Bismarckiem i G. von Goßlerem Kopp 26 marca 1886 roku zażądał w imieniu katolickich członków Izby Panów w telegramie do L. Jacobiniego stałego obowiązku zgłaszania, w przeciwnym razie groził swoim powrotem do Fuldy, co oznaczałoby jego odcięcie się od dalszych pertraktacji w parlamencie. Gdy odmówiono mu przetłumaczenia jego oświadczenia w tej sprawie na język włoski, Kopp wówczas sam go wysłał, przetłumaczywszy go na język francuski⁵⁹. Aby zyskać na czasie, wniósł o ponowne rozpatrzenie swoich poprawek do komisji Izby Panów. Tutaj zostały one 30 marca ponownie odrzucone, po tym jak telegram Koppa nie przyniósł żadnej zmiany poglądów kurii w sprawie obowiązku zgłaszania. Wieczorem tego samego dnia Kopp dał wyraz swojemu rozgoryczeniu z powodu ponownej porażki w liście do de Montela⁶⁰.

Czego nie osiągnęły usilne prośby Koppa, uczyniło osobiste pismo Bismarcka do Leona XIII. Kanclerz Rzeszy zawarł w nim w dobitnych słowach swoje rozczarowanie rozwojem wypadków w ostatnim czasie i wskazał na przeprowadzone postępowanie parlamentarne⁶¹. Bismarck bez ogródek zalecił papieżowi przyznanie stałego obowiązku zgłaszania duchownych. Od tego Leon XIII nie mógł się uchylić. Papieża przekonało zaufanie, jakim darzył Bismarcka, i życzenie uwolnienia go z rozpaczliwej sytuacji, w jakiej znalazł się w parlamencie, oraz chęć zaprowadzenia trwałego pokoju w Prusach. Po otrzymaniu zgody ze strony Rzymu Bismarck przystąpił w rozstrzygającym posiedzeniu Izby Panów

58 Wprawdzie Bismarck osobiście oceniał to żądanie jako „bezwartościowe” dla państwa i chętnie by z niego zrezygnował, „gdyby nasi główni »kulturnicy« [Kulturkämpfer – przyp. JG] z biegiem czasu nie wmówili sobie, (...) że obowiązek zgłaszania miałby dla państwa wartość i znaczenie”. Cyt. za: *ibidem*.

59 Weber, *Kirchliche Politik*, 133–134.

60 Kopp do de Montela z 31 marca 1886 r., w *ibidem*, 138.

61 Bismarck przedstawiał, że „ein Scheitern der Vorlage einen »Gesinnungszustand wieder aufleben lassen (könnte), der dem Frieden noch weniger günstig ist als der, welcher vor dem Schritte herrschte, durch den ich glaubte, der Sache des Friedens zu dienen, als ich meine Vorschläge Ew. Heiligkeit vor Augen brachte«”. Cyt. za: Aschoff, *Kirchenfürst*, 56.

12 kwietnia 1886 roku do przyjęcia ustawy wraz z rozszerzającymi wnioskami Koppa ogromną większością głosów⁶².

10 maja 1886 roku przyjęto pierwszą ustawę pokojową w Izbie Deputowanych większością 280 do 108 głosów⁶³. Partia Centrum niezbyt chętnie ją poparła. Wyraźny był tutaj nacisk kurii rzymskiej. Pierwsza ustawa pokojowa została sankcjonowana przez króla 21 maja 1886 roku⁶⁴.

Znosiła ona egzamin państwowy dla duchownych oraz obowiązek odbywania studiów uniwersyteckich dla kandydatów na księży. Kościół otrzymał prawo tworzenia zakładów wychowawczych, które jednak pozostawały pod nadzorem państwowym. Królewski Trybunał dla spraw kościelnych został zniesiony. Przepisy w sprawie apelacji do władz państwowych również zostały zniesione. Przywrócono seminaria duchowne istniejące przed 1873 rokiem, z wyjątkiem archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, oraz diecezji chełmińskiej⁶⁵.

Poprzez swój wkład w działalność parlamentarną oraz pracę nad ustawą pokojową oddał Kopp znaczne zasługi dla wolności Kościoła w Prusach. Gdy minister oświaty G. von Goßler przedstawił propozycję, by uznać zasługi Koppa przez nadanie mu Orderu Domu Hohenzollernów i wręczenie pisma cesarskiego, Bismarck miał pewne zastrzeżenia. Kanclerz chciał w ten sposób powstrzymać wysuwane przeciw biskupowi zarzuty, że jest on „państwowym katolikiem” i „państwowym biskupem”⁶⁶.

Większość pruskich biskupów była krytycznie ustosunkowana do pierwszej ustawy pokojowej. Początkowo tylko biskupi Georg Kopp, Daniel Wilhelm Sommerwerck (zwany Jacobim) i Bernhard Höting wykonywali prawidłowo obowiązek zgłaszania, tzn. z przypisaniem kandydatów do poszczególnych miejsc⁶⁷. Niezadowolenie biskupów dało

62 Kopp na forum Izby Panów mówił: „Wir stehen hier nach meiner Meinung vor einem welthistorischen Abschlusse eines großen Streites. Wir sehen hier, wie der große Staatsmann, der unsere politische Geschichte leitet, dem Oberhaupte der katholischen Kirchen die Hand zum Frieden reicht. Und da wollen wir an Kleinigkeiten herumkäckeln und wir wollen nicht so viel Vertrauen in die loyale Ausführung der betreffenden Theile haben”. Cyt. za: *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des preussischen Herrenhauses der durch die Allerhöchste Verordnung vom 4. Jan. 1886 einberufenen beiden Häuser des Landtages der Monarchie*, t. I (Berlin 1886), stenogram z posiedzenia Izby Panów 13 kwietnia 1886 r., 198.

63 Aschoff, *Kirchenfürst*, 57.

64 *Ibidem*.

65 Krasuski, *Kulturkampf*, 233.

66 Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 57.

67 *Ibidem*.

o sobie znać także na konferencji w Fuldzie (10–12 sierpnia 1886 r.)⁶⁸. Konserwatywna grupa biskupów pod przywództwem Koruma jeszcze raz postawiła na swoim. Konferencja odmówiła bowiem wysłania pisma dziękczynnego dla króla pruskiego z powodu ustawy pokojowej⁶⁹. W piśmie dziękczynnym do papieża Leona XIII⁷⁰ biskupi dziękowali papieżowi tylko za jego starania. Pismo zawierało długi wywód o wadach i zagrożeniach, jakie niesie obowiązek zgłaszania i wskazywało na partię Centrum jako na właściwy instrument polityki Kościoła⁷¹.

Druga połowa 1886 roku to okres silnych ataków na osobę biskupa Georga Koppa ze strony prasy będącej pod wpływem partii Centrum. Także L. Windthorst nie szczędził biskupowi Fuldy ostrych słów, podkreślając jego oportunistyczny charakter jako wielkie zagrożenie dla Kościoła w Niemczech⁷². Koppowi w odparciu tego najcięższego zarzutu przyszedł z pomocą kardynał sekretarz stanu, Lodovico Jacobini. W swym

68 Protokół konferencji biskupów z 10–12 sierpnia 1886 r., w AFB, t. I, nr 469, 710–715.

69 „Die gestern geschlossene Konferenz hat fast lediglich negative Resultate gehabt. Die Stimmung ist eine sehr schwierige! Dankschreiben an Seine Majestät für inopportun erklärt, von dem Erlasse eines gemeinsamen Hirtenbriefes Abstand genommen”. Cyt. za: G. Kopp do Lucanusa z 14 sierpnia 1886 r., w AFB, t. I, nr 473, 721.

70 Konferencja biskupów niemieckich do Leona XIII z 12 sierpnia 1886 r., w AFB, t. I, nr 470, 715–716.

71 „Von besonderem Interesse in diesem Schreiben ist der letzte Satz, welcher nach der Absicht der Antragsteller eine Identifizierung des Episkopats und der deutschen Katholiken mit dem Centrum expressis verbis enthalten sollte. In der mit großer Erbitterung geführten Debatte erklärte Korum, daß nur ein Anhänger des Zentrums ein wirklicher Katholik sei”. Cyt. za: Goßler do Bismarcka z 21 października 1886 r., w AFB, t. I, nr 477, 727. Kopp uniemożliwił przyjęcie ustępu według którego prawdziwym katolikiem mógł być zwolennik Centrum. „Nachdem Kopp erklärt hatte, daß er niemals, auch nicht unter Anführung seines Dissensus, ein Schreiben, welches irgendeine Verherrlichung des Zentrums enthielt, unterzeichnen würde, gelangte die abgeschwächte Fassung zur Annahme”. Cyt. za: *ibidem*. Kopp wówczas zdecydował się na osobne pismo do Jacobiniego, w którym informował, że podczas swoich podróży w celu udzielania sakramentu bierzmowania w diecezji Fuldy i sąsiedniej diecezji Paderbornu nigdy nie dotarły do jego uszu skargi na temat obowiązku zgłaszania. W przeciwieństwie do tego, wydawało mu się, że „z każdej strony panuje tylko uczucie radości i wdzięczności względem cesarza i papieża”. Cyt. za: Monts do Bismarcka z 23 sierpnia 1886 r., w AFB, t. I, nr 474, 721–722. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 58.

72 Windthorst we wrześniu 1886 r. pisał do Alexandra Reuša, profesora seminarium w Trewirze: „Ich bin überzeugt, daß solange die Haltung des hochw. Herrn [Koppa – przyp. JG] fortdauert, die Kirche in Deutschland einer großen Gefahr ausgesetzt ist, der Gefahr, welcher der Opportunismus immer ausgesetzt ist”. Cyt. za: Gottschalk, „Georg Kardinal Kopp (1837–1914) im Urteil seiner Zeitgenossen”, 100–101. Godny uwagi jest także fragment pisma Windthorsta do Reuša z 25 października 1886 r. o podobnym charakterze. Przywódca ideologiczny partii Centrum zapowiadał w nim powstanie „Kościoła państwowego” przez oportunistyczny Koppa: „Der Opportunismus des Bischofs Kopp ruiniert die Stellung der Kirche; ich sage es ungerne; aber man muß laut sprechen, denn das Wohl der Kirche steht mir höher als die Rücksicht auf Personen, die oft

liście do Koppa usprawiedliwiał jego postępowanie wobec partii Centrum i większości pruskich biskupów i brał go w obronę przed oszczerstwami i podejrzeniami. Jacobini twierdził, że Kopp uczynił wszystko we właściwym czasie i w skuteczny sposób dla przywrócenia pokoju⁷³.

Rokowania parlamentarne na temat drugiej ustawy pokojowej przypominały pod wieloma względami spory w sprawie pierwszej ustawy. Tak samo jak wtedy, projekt ustawy został najpierw wzięty pod obrady Izby Panów 22 lutego 1887 roku. Biskup Kopp, który jako członek Izby Panów zajmował się projektem, uzgadniał dalszą drogę postępowania w wielu konferencjach z Krementzem i Windthorstem⁷⁴. Wynikiem tych rozmów były liczne poprawki do projektu, które Kopp wniósł pod obrady komisji Izby Panów⁷⁵. Poprawki Koppa spotkał ten sam los, jak podczas pierwszej ustawy pokojowej. Wprawdzie biskup osiągnął w rokowaniach w komisji kilka poprawek, jak zezwolenie na działalność żeńskich zakonów szkolnych i ograniczenia weta do stałego obsadzenia parafii, jednak jego dalej idące wnioski odnośnie do państwowego prawa sprzeciwu zostały odrzucone. Na dalszym przebiegu wydarzeń ogromny wpływ wywarła kuria rzymska za sprawą Luigiego Galimbertiego, papieskiego prałata, który przebywał pomiędzy 20 a 26 marca w Berlinie, oficjalnie pełniąc rolę papieskiego specjalnego dyplomaty z okazji 90. urodzin cesarza Wilhelma I. Okazję tę mógł wykorzystać do przynaglenia do możliwie szybkiego przyjęcia ustawy wraz z poprawkami Koppa i poza tym

gewarnt sind, aber nicht hören wollen. Wenn aber Bischof Kopp noch dazu Coadjutor in Breslau wird, dann ist das Staatskirchentum fertig". Cyt. za: *ibidem*.

73 „Es ist ohne Zweifel zu beklagen, daß in der jüngsten Zeit Erdichtungen verbreitet worden sind, welche Deine Bischöflichen Gnaden selbst gezwungen haben, in einer öffentlichen Erklärung Deinem Bedauern Ausdruck zu geben; Erdichtungen insbesondere, als ob Deine Bischöflichen Gnaden Antheil gehabt hätten oder noch hätten an den Verhandlungen, welche hierselbst zur Beilegung des kirchlichen Streits zwischen dem apostolischen Stuhle und der preußischen Regierung geführt werden (...) Diese Behauptungen sind gänzlich unwahr. Indes mögen Deine Bischöflichen Gnaden überzeugt sein, daß Alles, was Du gemäß Deines Hirtenamtes und Deines hervorragenden Einflusses von freien Stücken, wie auch die übrigen Bischöfe, für die Freiheit der Kirche und die Wiederherstellung ihrer Rechte gethan hast, ganz zur rechten Zeit und zweckentsprechend geschehen ist". Cyt. za: Gottschalk, „Georg Kardinal Kopp (1837–1914) im Urteil seiner Zeitgenossen", 101–102. Por. Franz Xaver Seppelt, „Kardinal Georg Kopp, Fürstbischof von Breslau. Sein Leben und Wirken", *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* 50 (1916): 303.

74 Weber, *Kirchliche Politik*, 158–160.

75 Najważniejsze z nich dotyczyły ogólnego dopuszczenia do działania zakonów i zmiany państwowego prawa sprzeciwu wobec kandydatów na proboszczów. Powinny były zostać ściślej ujęte powody dla stosowania weta. Projekt rządowy zawierał odnośnie do powodów weta szerokie sformułowania, co było niekorzystne dla Kościoła. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 61.

poruszyć życzenia papieża mówiące o restauracji Państwa Kościelnego, oraz o papieskiej działalności pośredniczącej w celu uniknięcia wojny⁷⁶.

Projekt był przedmiotem licznych rozmów L. Galimbertiego z Koppem, a także Reußem i L. Windthorstem. Doszli oni do porozumienia, że poprawka Koppa na temat weta musi zostać utrzymana podczas głosowania w Izbie Panów⁷⁷. Kopp myślał początkowo, że zarówno O. von Bismarck, jak i G. von Goßler wstawią się za jego propozycjami. Jednakże Bismarck spóźnił się na samo głosowanie, gdzie przyjęto projekt ustawy bez poprawki Koppa. Sam Kopp poparł w końcowym głosowaniu ustawę bez tej poprawki, ze względu na to, że za wszelką cenę chciał on doprowadzić do kompromisu i w konsekwencji do zakończenia Kulturkampf⁷⁸.

Głosowanie Koppa za ustawą wywołało irytację w szeregach partii Centrum. Poparcie dla projektu okazywali jedynie papieski wysłannik L. Galimberti i O. von Bismarck⁷⁹. Kanclerz, obawiający się, że Centrum odrzuci projekt w Izbie Deputowanych, prosił papieża o interwencję. Papież prosił Centrum o poparcie projektu Izby Panów. Pismo papieskie⁸⁰ spowodowało powątpiewanie w szeregach posłów Centrum⁸¹. Jednakże Centrum zgodnie z poleceniem papieskim zagłosowało 27 kwietnia 1887

76 Weber, *Kirchliche Politik*, 62–64.

77 Kopp opowiadał się za przyjęciem całej ustawy, wraz z poprawkami. Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 61.

78 Wyjaśnienie, które złożył Kopp w Izbie Panów, dobrze ilustruje trudne położenie, w jakim się znalazł. Jak twierdzi C. Weber, była to „esencja jego polityki”. Por. Weber, *Kirchliche Politik*, 165. Kopp w Izbie Panów mówił: „Wenn ich für das Gesetz stimme, so setze ich mich in einen Gegensatz zu dem katholischen Volke, welches sich in manchen Punkten, wie ich ihnen auseinandergesetzt habe, großen Besorgnissen hingibt; ich setze mich auch in einen Gegensatz zu meinen Kollegen, welche glauben, in manchen Punkten nicht die Interessen einer gedeihlichen Diözesanverwaltung befriedigt zu sehen; aber, meine Herren – und das ist für mich die wichtigste Erwägung – wenn ich gegen das Gesetz stimme, so setze ich mich in einen Gegensatz zu der Friedensarbeit, welche zwischen Staat und Kirche angebahnt ist, und ich kann mir die Gefahr nicht verhehlen, daß ich vielleicht dieselbe dann vereitele und diese Verantwortung kann ich nicht übernehmen”. Cyt. za: *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des preußischen Herrenhauses der durch die Allerhöchste Verordnung vom 3. Jan. 1887 einberufenen beiden Häuser des Landtages der Monarchie*, t. I (Berlin, 1887), stenogram z posiedzenia Izby Panów 24 marca 1887 r., 164. Sam Kopp czuł się zawiedziony postawą samego kanclerza, który w decydującej chwili nie poparł jego projektu. Por. Krementz do biskupów pruskich z 29 marca 1887 r., w AFB, t. I, nr 484, 742.

79 Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 62.

80 Leon XIII do Krementza z 7 kwietnia 1887 r., w AFB, t. I, nr 486, 746–748.

81 Windthorst uważał: „Jeżeli tak się to skończy, wtedy cała długa walka okazałaby się niepotrzebna”. Cyt. za: Aschoff, *Kirchenfürst*, 62.

roku za drugą ustawą pokojową. Kopp odegrał jeszcze tu pewną rolę, informując rząd o planach Centrum⁸².

Druga ustawa pokojowa 29 kwietnia otrzymała sankcję królewską⁸³. Zarządzenia dotyczące obowiązku zgłaszania duchownych, które przed przyjęciem ustawy szczególnie mocno krytykowane były przez biskupów i partię Centrum, zostały w praktyce złagodzone przez zgodę Bismarcka z kurią rzymską. Ustalono, że w kwestii tej władze państwowe powinny zachować się w myśl poprawek Koppa⁸⁴. 23 maja 1887 roku Leon XIII ogłosił publicznie w swej allocucji do kardynałów, przy uznaniu zasług pruskiego Episkopatu i partii Centrum, że na podstawie ustawy z 29 kwietnia został przywrócony pokój pomiędzy Kościołem i państwem w Prusach⁸⁵.

Biskupi niemieccy na konferencji w Fuldzie sporządzili uroczyste pismo dziękczynne do Leona XIII⁸⁶. Kopp odgrywał główną rolę w Fuldzie, będąc uprzejmie traktowanym przez swoich kolegów biskupów, zwłaszcza Krementza i Koruma⁸⁷. Na jego polecenie uzgodniono, że wiadomości rządu pruskiego o prawie sprzeciwu należy traktować jako poufne i tylko w szczególnych przypadkach wspominać o nich w drodze urzędowej⁸⁸. Poza tym Kopp uzyskał sprzeciw wobec rezolucji, która została powzięta na zgromadzeniu kleru diecezjalnego diecezji wrocławskiej w Nysie

82 Weber, *Kirchliche Politik*, 169.

83 Znosiła ona obowiązek zgłaszania administratorów wakujących stanowisk kościelnych. Wyrok sądowy nie musiał pociągać za sobą zawakowania stanowiska kościelnego. Państwo zrezygnowało z kontroli kościelnego postępowania dyscyplinarnego. Dopuszczono na powrót zakony i przywrócono ich majątek. Por. Krasuski, *Kulturkampf*, 233; Lill, „Die Beilegung des Kulturkampfes”, 75–76.

84 Weber, *Kirchliche Politik*, 170–171.

85 Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 63.

86 Protokół konferencji biskupów w Fuldzie z 10–12 sierpnia 1887 r., w AFB, t. I, nr 491, 751–756; Konferencja biskupów niemieckich do Leona XIII z 10 sierpnia 1887 r., w AFB, t. I, nr 492, 756. „Das Schreiben ist ein vollständiges Vertrauensvotum geworden, wird denselben erfreuen und in dem guten Verhältnis zur Staatsregierung befestigen”. Cyt. za: Kopp do Goßlera z 13 sierpnia 1887 r., w AFB, t. I, nr 494, 764.

87 „Krementz, Korum und Höting haben mich mit ausgesuchter Liebenswürdigkeit behandelt”. Cyt. za: Kopp do Goßlera z 13 sierpnia 1887 r., w AFB, t. I, nr 494, 764.

88 „(...) die Staatsregierung dem Hl. Vater gegenüber sich verpflichtet habe, den Einspruch nicht aus Gründen erheben zu wollen, welche der geistlichen Amtsführung oder der Ausübung bürgerlicher oder staatsbürgerlicher Rechte entnommen wären. Die Bischöfe nahmen das Breve des Hl. Vaters zur vertraulichen Kenntnis und beschlossen, in denjenigen Fällen, in welchen gleichwohl aus den gedachten Gründen gegen einen Geistlichen Einspruch erhoben werden möchte, sich ausdrücklich auf die seitens der Staatsregierung gegebene Zusage zu berufen und den Einspruch in diesem Falle als unbegründet zurückzuweisen”. Cyt. za: Protokół konferencji biskupów niemieckich z 10–12 sierpnia 1887 r., w AFB, t. I, nr 491, 752.

i wedle której żaden duchowny nie powinien objąć parafii, dla której zaproponowany przez biskupa kandydat został odrzucony przez władze państwowe⁸⁹. Biskupi odrzucili tę rezolucję, gdyż potraktowali bardzo poważnie groźbę biskupa Koppa „popierania lub też tylko tolerowania buntu kleru przeciw władzy papieskiej i biskupiej pod pozorem obrony wolności Kościoła”⁹⁰. Konferencja pochwaliła też projekt listu pasterskiego autorstwa Koppa na zbliżający się jubileusz papieski. W tym oświadczeniu widział biskup Fuldy „ciężki cios dla podszczuwaczy” i oczekiwał, że pismo to „przekona kler i prasę katolicką, że podczas swojej agitacji nie mają już za sobą Episkopatu, i nie mogą już liczyć na jego milczącą zgodę, który co więcej przyswoił sobie całkiem odmienne pojmowanie stosunków [kościelno-państwowych JG]”⁹¹. W pozostających do rozwiązania kwestiach dotyczących systemu szkolnictwa udało się Koppowi zapobiec wspólnej akcji Episkopatu i pozostawić pojedynczym biskupom podjęcie decyzji, jak należy w tej kwestii postępować⁹². Kopp chciał uniknąć jakiegokolwiek, nawet pojedynczego wystąpienia Episkopatu przeciw rządowi, a także bliskiej współpracy z partią Centrum. Na konferencji fuldajskiej z 1887 roku widoczna była tendencja, która pogłębiała się w następnych latach pod wpływem Koppa: najistotniejsze były kwestie praktycznego funkcjonowania Kościoła, ogólne zaś zagadnienia mogły zostać pominięte. Kulturkampf miał długotrwałe skutki. Wprawdzie umocnił partię Centrum, zniwelował różnice światopoglądowe zwolenników i zasilił ją większą ilością katolickich wyborców. Z drugiej strony Kulturkampf zaostrzył konflikt na tle religijnym w Niemczech i opóźnił integrację katolików z Rzeszą. Wzmocniło to izolację katolicyzmu, niechęć do rozwoju społecznego i wyodrębnienie katolików spośród społeczeństwa w Cesarstwie niemieckim⁹³.

Wprawdzie po Kulturkampie w dalszym ciągu państwo wywierało nacisk na Kościół katolicki, jednakże stosunek między Kościołem

89 Por. Aschoff, *Kirchenfürst*, 64.

90 „Die Bischöfe schlossen sich alsbald meiner Ansicht sämtlich an und nahmen insbesondere meine Warnung, die Auflehnung des Klerus gegen päpstliche und bischöfliche Autorität unter dem Vorwande der Verteidigung der kirchlichen Freiheit zu begünstigen oder nur zu tolerieren, sehr ernst”. Cyt. za: Kopp do Goßlera z 13 sierpnia 1887 r., w AFB, t. I, nr 494, 764.

91 „Dieser Hirtenbrief wird den Klerus und die katholische Presse überzeugen, daß sie bei ihren Agitationen den Episkopat nicht mehr hinter sich haben, noch auch auf dessen stillschweigende Billigung rechnen können; daß derselbe vielmehr eine ganz andere Auffassung der Verhältnisse sich angeeignet hat. Er wird ein schwerer Schlag für die Hetzer sein”. Cyt. za: Kopp do Goßlera z 13 sierpnia 1887 r., w AFB, t. I, nr 494, 765.

92 Aschoff, *Kirchenfürst*, 64.

93 *Ibidem*.

i państwem pruskim od tego czasu miał charakter pokojowy. Relacja ta nie naruszała swobody funkcjonowania Kościoła. W fazie kończącej Kulturkampf Kopp przysłużył się jako pośrednik pomiędzy rządem pruskim, a Stolicą Apostolską jak również jako przedstawiciel polityki w parlamencie uzgodnionej przez Bismarcka i papieża. Znaczącą przesłanką dla zakończenia Kulturkampfu były popierane przez Koppa i zagwarantowane przez papieża koncesje na rzecz władzy państwowej. Nie można zapomnieć, że Leon XIII i Georg Kopp obawiali się, że przedłużenie się Kulturkampfu przyniesie znaczne szkody Kościołowi, w tym rosnące oddalanie się wiernych od Kościoła. W celu zakończenia sporu pomiędzy państwem a Kościołem zostały użyte tradycyjne środki dyplomatyczne przez papieża i biskupa Fuldy.

Koppa wyróżniała mądrość, umiar, rozważa charakterystyczna dla mężów stanu i nadzwyczajny talent do pertraktacji. Kopp zorientował się, że tylko sam O. von Bismarck może zlikwidować niesprawiedliwe ustawodawstwo Kulturkampfu. Jego starania zmierzały do tego, aby umożliwić rządowi stopniową likwidację tych ustaw bez utraty prestiżu dla samego rządu. Koppowi leżało na sercu, by nie wstrząsać strukturą młodej Rzeszy i zadomowić katolików w nowym państwie. Z tego wypływała strategia i taktyka biskupa Fuldy.

Nie dziwi, że praca na rzecz ustanowienia pokoju była poddana tak ostrej krytyce także ze strony katolickiej⁹⁴. Kopp znajdował się w trudnej sytuacji z powodu swojej pozycji pomiędzy konserwatystami w kurii rzymskiej oraz konserwatystami politycznymi w Niemczech. Nie był on rozumiany przez większość swoich biskupów, a przez polityków partii Centrum na czele z L. Windthorstem ostro krytykowany.

Bibliografia

Źródła drukowane

Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, ed. Erwin Gatz, t. I–III, „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte” Reihe A: Quellen, t. 22, 27, 39 (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1977–1985).

Stenographische Berichte über die Verhandlungen des preußischen Herrenhauses der durch die Allerhöchste Verordnung vom 4. Jan. 1886 einberufenen beiden Häuser des Landtages der Monarchie, t. I (Berlin 1886).

94 Franz Scholz, „Georg Kardinal Kopp”, w *Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte Gedenkschrift für Kurt Engelbert*, red. Bernhard Stasiewski, *Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands*, Bd. 6 (Köln: Böhlau, 1969), 523.

Stenographische Berichte über die Verhandlungen des preußischen Herrenhauses der durch die Allerhöchste Verordnung vom 3. Jan. 1887 einberufenen beiden Häuser des Landtages der Monarchie, t. I (Berlin, 1887).

Książki i monografie

- Aschoff Hans-Georg, *Kirchenfürst im Kaiserreich – Georg Kardinal Kopp* (Hildesheim: Bernard, 1987).
- Bachem Karl, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung sowie zur allgemeinen Geschichte der neueren und neuesten Deutschland*, t. IV (Köln: Bachem, 1928).
- Hüsgen Eduard, *Ludwig Windthorst* (Cöln: Bachem, 1907).
- Krasuski Jerzy, *Kulturkampf. Katolicyzm i liberalizm w Niemczech XIX w.* (Poznań: Ossolineum, 1963).
- Lill Rudolf, „Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen und im Deutschen Reich”, w *Handbuch der Kirchengeschichte*, red. Hubert Jedin, Bd. VI/2: *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1973), 59–78.
- Scholz Franz, „Georg Kardinal Kopp”, w *Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte Gedenkschrift für Kurt Engelbert*, red. Bernhard Stasiewski, *Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands*, Bd. 6 (Köln: Böhlau, 1969), 511–529.
- Weber Christoph, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes*, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B.: *Forschungen*, Bd. 7 (Mainz Matthias-Grünewald-Verlag 1970).
- Zieliński Zygmunt, „Kulturkampf”, w *Encyklopedia Katolicka*, t. 10 (Lublin: TN KUL, 2004), 206–207.

Czasopisma

- Gottschalk Joseph, „Georg Kardinal Kopp (1887–1914) im Urteil seiner Zeitgenossen”, *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 43 (1985): 75–143.
- Grudniewski Jakub, „Biskup wrocławski Georg Kopp a kwestia polska na Górnym Śląsku w opinii polskojęzycznej prasy górnośląskiej”, *Wiek Stary i Nowy* 4/9 (2012): 81–113.
- Schnabel Franz, „Kardinal Kopp's Bedeutung für den politischen Katholizismus in Deutschland”, *Die Grenzboten* 73/II (1914): 260–273.
- Seppelt Franz Xaver, „Kardinal Georg Kopp, Fürstbischof von Breslau. Sein Leben und Wirken“, *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* 50 (1916): 295–308.
- Solski Tadeusz, „Działalność Georga Koppa biskupa Fuldy (1881–1887) na tle sytuacji Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej”, *Saeculum Christianum*, 8/1 (2001): 127–139.

Ewa Modzelewska-Opara

ORCID: 0000-0001-9111-6284

Uniwersytet Jagielloński

Poets and Poetry of Poland, czyli skarbiec polskiej poezji otwarty dla Amerykanów

The Poets and Poetry of Poland,
or the Treasury of Polish Poetry
Open to the Americans

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi *Poets and Poetry of Poland* – pierwszej obszernej antologii polskiej literatury wydanej w języku angielskim w Stanach Zjednoczonych przez Pawła Sobolewskiego (1881). Szczególną uwagę poświęcono charakterystyce tego dzieła, odtworzeniu śladów jego recepcji i wykazaniu najważniejszych źródeł, na jakich opierał się redaktor *Poets and Poetry of Poland*. Praca ukazuje także znaczenie działalności literackiej i kulturalnej Sobolewskiego, który zainicjował wieloaspektowe, nierzadko pionierskie przedsięwzięcia, stając się jednym z czołowych polonijnych działaczy w XIX-wiecznych Stanach Zjednoczonych, udzielającym się także w środowisku amerykańskim. Artykuł został częściowo oparty na materiałach źródłowych zgromadzonych przez Mieczysława Haimana w Muzeum Polskim w Ameryce (Chicago), do których dostęp był możliwy dzięki badaniom autorki, prowadzonym w ramach stypendium Fundacji Kościuszkowskiej. Za podstawowe narzędzie przyjęto analizę historyczną źródeł, opierającą się na paradygmacie

opisowo-historycznym. Wydanie antologii było zwieńczeniem wieloletniej misji Sobolewskiego, związanej z pragnieniem zaznajomienia i zainteresowania Amerykanów polską kulturą, ukazania jej w reprezentatywnych przejawach. *Poets and Poetry of Poland*, obejmujące tłumaczenia utworów 60 autorów z okresu od XVI do XIX wieku, pozwalało na wieloaspektowe poznanie biografii i twórczości wybitnych polskich poetów, w większości przynależących do czasów romantyzmu i oświecenia. Pomimo silnej inspiracji podręcznikiem Lucjana Tomasza Rycharskiego i innymi źródłami na ostateczny kształt tomu miały wpływ osobiste doświadczenia redaktora, jego preferencje lekturowe i kontakt z autorami.

Słowa kluczowe: Paweł Sobolewski, *Poets and Poetry of Poland*, Stany Zjednoczone Ameryki, antologia poezji polskiej, XIX wiek

Abstract

The aim of this article is to familiarize the Polish reader with *Poets and the Poetry of Poland*, the first extensive anthology of the Polish literature published in English in the United States by Paweł Sobolewski (1881). Particular emphasis was placed on the characteristics of this work, recreating the traces of reception of this work and showing the most important sources on which the author relied. The presented article also points out the importance of Sobolewski's literary and cultural activity, as he initiated multifaceted, often pioneering projects, becoming one of the leading Polish diaspora activists in the 19th century's United States, also active in the American community. This paper was partially based on the source materials collected by Mieczysław Haiman at the Polish Museum in America (Chicago), to which the access was possible thanks to a Kościuszko Foundation scholarship. The historical analysis of the sources based on the descriptive-historical paradigm was adopted as the basic tool. Noteworthy, the *Poets and Poetry of Poland* was the crown work of Sobolewski's many-year mission, related to the desire to make Americans familiar with the Polish culture and to present it in representative forms. The anthology, including the translations of the works of 60 authors from the sixteenth to the nineteenth century, gave an insight into the multifaceted recognition of the biographies and literary works of eminent Polish poets, mostly belonging to the times of Romanticism and the Enlightenment. Despite the strong inspiration from Rycharski's textbook and other sources, the final shape of the volume was influenced by the editor's personal experiences, his reading preferences and contact with the authors. The selection of works and the structure of the conducted argument reflect the spirit of affirmation for the great tradition created by the first generation of romantics and the significance of the November Uprising, in which Sobolewski took part.

Keywords: Paweł Sobolewski, *Poets and Poetry of Poland*, United States, anthology of Polish poetry, 19-th century

„Jedyny pomnik w swoim rodzaju”, dający „po raz pierwszy poznać bliżej literaturę naszą Amerykanom”¹ – tymi słowami Józef Ignacy Kraśzewski charakteryzował *Poets and Poetry of Poland*, pierwszą tak obszerną antologię polskiej poezji wydaną w języku angielskim w Stanach Zjednoczonych. Praca ta obejmowała tłumaczenia utworów 60 autorów z okresu od XVI do XIX wieku. Redaktorem dzieła był Paweł Sobolewski, uczestnik powstania listopadowego w oddziale generała Benedykta Kołyszki, aresztowany w Galicji i deportowany do USA w latach 1833–1834, gdzie zainicjował wieloaspektowe, nierzadko pionierskie przedsięwzięcia kulturalne. Tym samym Sobolewski stał się jednym z czołowych polonijnych działaczy w XIX-wiecznych Stanach Zjednoczonych, udzielającym się także w środowisku amerykańskim. Miano „ojca polskiego dziennikarstwa” w USA zdobył Sobolewski jako redaktor najstarszego polskiego i slawistycznego czasopisma wydawanego na ziemi Waszyngtona pt. „Poland – Historical, Literary, Monumental and Picturesque”. Był on także zaangażowany w powstanie pierwszego polskiego teatru w Chicago oraz angielsko-polskiego słownika (opracował sekcje literowe B-C i D-E), a jego przekłady pieśni *Warszawianka* i *Jeszcze Polska nie umarła* są uznawane za pierwsze translacje tych utworów ogłoszone w Stanach Zjednoczonych. Na łamach amerykańskich czasopism publikował nie tylko tłumaczenia, ale także oryginalne wiersze i utwory prozatorskie, poruszające głównie tematykę miłosną i patriotyczną, w dużej mierze stanowiące kontynuację nurtu puławskiego w literaturze późnego oświecenia. Sobolewski współtworzył również Polish Slavonian Literary Association (Polsko-Słowiańskie Stowarzyszenie Literackie), założone 26 marca 1846 roku w Nowym Jorku, którego celem było upowszechnianie wiedzy o kulturze i literaturze narodów słowiańskich. Przez wiele lat współpracował on także z „Belvidere Standard”, publikował artykuły w polsko-amerykańskich gazetach, posiadał szerokie kontakty z działaczami polonijnymi, dziennikarzami i wydawcami, takimi jak: Jan Barzyński („Pielgrzym”, „Gazeta Polska Katolicka”), Ignacy Wendziński

1 Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 13.

(„Zgoda”), Antoni Małek („Przyjaciel Ludu”) i Władysław Dyniewicz („Gazeta Polska w Chicago”)².

Sobolewski stał się szerzej znany w kręgach literatów polskich i amerykańskich przede wszystkim za sprawą zredagowanej przez siebie antologii pt. *Poets and Poetry of Poland* (1881), która została uznana przez prasę polonijną nie tylko za najambitniejsze dzieło w jego dorobku, ale również w polsko-amerykańskiej historii wydawniczej tamtego okresu³. Publikacja ta, popularna na ziemi Waszyngtona, wznawiana jeszcze w następnym stuleciu, była zwieńczeniem bogatej działalności literackiej Sobolewskiego, którego twórczość w całościowym ujęciu nie stała się dotąd przedmiotem syntetycznych studiów historycznoliterackich. Celem niniejszego artykułu będzie przybliżenie polskiemu czytelnikowi problematyki *Poets and Poetry of Poland*, odtworzenie śladów recepcji tego dzieła oraz wykazanie najważniejszych źródeł, z których czerpał autor. Praca stanowi przyczynek do dalszych badań nad *opus magnum* Sobolewskiego, które do tej pory doczekało się jedynie nielicznych opracowań.

Znaczenie działalności literackiej i kulturalnej Sobolewskiego

Paweł Sobolewski, mimo zdobycia uznania polsko-amerykańskiego środowiska, do końca życia musiał zmagać się z niedostatkiem, a potem popadł w zapomnienie. Pionierskie dokonania pisarza zostały docenione dopiero w XX wieku przede wszystkim przez Mieczysława Haimana i Edwarda Różańskiego. Pierwszy z nich, dzięki szeroko zakrojonym poszukiwaniom archiwalnym, wzbogaconym korespondencją z krewnymi Sobolewskiego, znacząco poszerzył wiedzę na temat redaktora „Poland” i odnalazł niektóre jego utwory⁴. Warto zaznaczyć, że w związku z trzecim wydaniem *Poets and Poetry of Poland* w 1929 roku

2 Por. Mirosława Podhajecka, „Szkic z dziejów leksykografii dwujęzycznej: Paweł Sobolewski i jego słownik angielsko-polski (1840)”, *Prace Filologiczne. Rocznik Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego poświęcony językoznawstwu LXVIII* (2016): 327.

3 Henry Archacki, „Paul Sobolewski – the Pole incarnate”, *American Polonia Reporter* XI/4 (1966): 4.

4 Mieczysław Haiman, *Ślady polskie w Ameryce. Szkice historyczne* (Chicago, Illinois: drukiem Dziennika Zjednoczenia, 1938), 125.

powołano do życia Towarzystwo Literackie imienia Pawła Sobolewskiego⁵. Z kolei Edward Różański w 82. rocznicę śmierci Sobolewskiego opracował program upamiętnienia działalności poety, będący istotnym wydarzeniem w życiu ówczesnej Polonii⁶. O uroczystościach zorganizowanych w hołdzie pisarzowi pisały najważniejsze polskie czasopisma w USA, nazywając go m.in. „Mojżeszem” wzrastającej Polonii⁷, patriarchą Polaków w Ameryce⁸, „ojcem założycielem polsko-amerykańskiego dziennikarstwa”⁹ i jego nestorem¹⁰ oraz „najszlachetniejszym przejawem polskiego ducha”¹¹. Edward Różański głosił z niewątpliwą przesadą, że Sobolewski mógłby stać się poetą na miarę Mickiewicza, Słowackiego czy Norwida, gdyby nie został deportowany do USA¹². Natomiast Henry Archacki wskazywał na powinowactwo Sobolewskiego z siłą duchową przedstawioną przez Słowackiego w *Królu-Duchu*¹³.

Prasa polonijna pisała entuzjastycznie nie tylko o literackich zasługach Sobolewskiego, ale doceniła również charakter „człowieka idealisty i optymisty, którego materialne klęski z nóg nie wała, lecz raczej zagrzewają do dalszej walki i pozytywnej pracy z myślą zawsze przewodnią

5 Towarzystwo to nie rozwinęło jednak szerszej działalności i nie zrealizowało wyznaczonych sobie celów.

6 23 września 1966 roku na nowo ufundowanej płycie nagrobnej poety (*memorial stone*) reprezentanci Polonii amerykańskiej złożyli pamiątkowe wieńce, przemówienia wygłosili m.in. pułkownik Francis Kajencki oraz Henry Archacki. O oprawę muzyczną zadbał chór Nowe Życie, który zaśpiewał *Jeszcze Polska nie umarła* w tłumaczeniu Pawła Sobolewskiego. 12 czerwca 1966 roku odprawiono także w intencji pisarza nabożeństwo w kościele św. Jana Chrzciciela. W tym samym roku „American Polonia Reporter” opublikowało specjalny numer, w którym zamieszczono artykuły poświęcone Sobolewskiemu, a okładka czasopisma została ozdobiona podobizną poety. Por. *American Polonia Reporter* XI/3 (1966).

7 *Ibidem*.

8 Archacki, „Paul Sobolewski – The Pole Incarnate”, 4.

9 „Honor Polish Journalist at grave today”, *Chicago Tribune* (September 24, 1966), Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 1.

10 Wiesław Bieliński, „Życie i Czyny Pawła Sobolewskiego – Nestora Polskich Dziennikarzy w Ameryce”, *Dziennik Związkowy (Zgoda)* (June 11th, 1966), Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.

11 *Ibidem*, 3.

12 „135th Anniversary of the First Polish-American Publication in the English Language”, *Congressional Record. Proceedings and Debates of the 95th Congress, first session no. 91, vol. 123* (May 26, 1977), Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.

13 Archacki, „Paul Sobolewski – The Pole Incarnate”, 3–5.

o swej grupie narodowej i swej Ojczyźnie”¹⁴. Osiem lat po przybyciu do USA, jako dwudziestoparoletni młodzieniec, Sobolewski rozpoczął ambitne przedsięwzięcie wydawania pierwszego polskiego i slawistycznego czasopisma w Ameryce. Jednak w sumie opublikował tylko jego cztery numery. Pisarzowi nie udało się także ukończyć pracy nad słownikiem angielsko-polskim, który, mimo starań autora, nie ukazał się drukiem. Po prawie dwudziestu latach gospodarowania z rodziną na farmie Sobolewski przeniósł się w 1867 roku do Chicago, gdzie zajął się działalnością publicystyczną i literacką. Cztery lata później, gdy owoce jego pracy zostały zniszczone w wielkim pożarze miasta, nie porzucił pióra i w 1881 roku opublikował *Poets and Poetry of Poland*. Polonijne gazety z uznaniem podkreślały hart ducha polskiego wygnańca, jego wytrwałość i niezłomność wobec kolejnych niepowodzeń na ziemi Waszyngtona: „Ani ogień, ani głód nie mogły osłabić poetyckiej potrzeby Sobolewskiego”¹⁵.

Nie udało się jednak odnaleźć dowodów, aby fala popularności Sobolewskiego w latach 60. ubiegłego stulecia przyczyniła się do szerszego zainteresowania jego twórczością i rozwoju syntetycznych studiów literackich na jej temat. Warto zauważyć, że rekonstrukcją biografii Sobolewskiego, poza Mieczysławem Haimanem, zajęli się przede wszystkim Bolesław Klimaszewski w *Polskim Słowniku Biograficznym*¹⁶ oraz James Lodesky w książce pt. *Polish Pioneers in Illinois 1818–1850*¹⁷. W latach 70. XX wieku Zygmunt Wardziński opublikował artykuły poświęcone

14 „Paweł Sobolewski, Bojownik o Wolność – Literat i Pionier Życia Polsko-Amerykańskiego”, *Dziennik Związkowy (Zgoda)* (September 20, 1966), Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.

15 Louis M. Zale, „Neither fire nor famine could dampen Sobolewski’s poetic urge”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.

16 Bolesław Klimaszewski, „Sobolewski Paweł”, w *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXIX (Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1999–2000). Biogramy Sobolewskiego pojawiły się m.in. w następujących źródłach: *Polish-American Encyclopedia* (Jefferson, North Carolina, London: McFarland & Company, 2011); Stanley S. Sokol, Sharon F. Mrotek Kissane, Alfred L. Abramowicz, *The Polish biographical dictionary: Profiles of nearly 900 Poles who have made lasting contributions to world civilization* (Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 1992); *Who is who in Polish America* (New York: Harbinger House, 1943); *Encyklopedia polskiej emigracji i Polonii*, t. 4: P-S (Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski, 2005); *Literatura Polska. Przewodnik Encyklopedyczny*, t. II: N-Ż (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985); *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 25: Sg-Starmach (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004).

17 James D. Lodesky, *Polish Pioneers in Illinois 1818–1850* (Bloomington: Xlibris Corporation, 2010).

czasopiśmie „Poland”¹⁸, natomiast w 2016 roku Mirosława Podhajecka w pracy o leksykograficznej działalności Sobolewskiego przeprowadziła także rewizję życiorysu pisarza, analizując jego korespondencję z księciem Czartoryskim¹⁹. Jednocześnie należy podkreślić, że istnieje bogaty katalog prac wymieniających postać Sobolewskiego i wzmiankujących skrótowo o jego literackiej działalności²⁰.

Ślady recepcji *Poets and Poetry of Poland*²¹

Wkrótce po publikacji antologii Sobolewskiego amerykańska prasa określiła ją jako „zbiór arcydzieł polskiego wiersza”, który nazwano „istnym fenomenem w literaturze angielskiej”²², a samego autora zaliczono do grona „najzdolniejszych pisarzy wierszem i prozą” w Ameryce²³. Ceniony kaznodzieja David Swing na łamach „Alliance” pisał:

Każdy przeczytawszy to dzieło przyzna, że Parnas i Pegaz nie są wyłączną własnością Grecji. Polska może się także poszczycić jedną z takich gór

18 Zygmunt Wardziński, „The oldest slavie magazine in the United States: *Poland: Historical Monumental, Picturesque* and its article on Copernicus (1842)”, *The Polish Review* 19/3-4 (1974): 83–98; Zygmunt Wardziński, „As one general to another: William H. Harrison’s Eulogy of Kościuszko Delivered in Congress and Reprinted by Paul Sobolewski in His *Poland* (New York: 1842)”, *The Polish Review* 33/4 (1988): 431–446.

19 Podhajecka, „Szkic z dziejów leksykografii dwujęzycznej”, 323–344.

20 Por. m.in. Florian Stasik, *Polska emigracja polityczna w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1831–1864* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973); Jerzy J. Lerski, *A Polish Chapter in Jacksonian America: The United States and the Polish Exiles of 1831* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1958); Bogdan Grzełowski, *Polacy w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1776–1865* (Warszawa: Interpress, 1976); Karol Wachtl, *Polonia w Ameryce. Dzieje i Dorobek* (Filadelfia: [b.w.], 1944); Emil Orzechowski, *Teatr polonijny w Stanach Zjednoczonych* (Wrocław, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989); Matthew S. Magda, *Polish Presence in Pennsylvania* (Pennsylvania: Pennsylvania Historical Association, 1992); Halina Florkowska-Frančić, Mirosław Frančić, „Amerykańscy korespondenci Józefa Ignacego Kraszewskiego. Portret zbiorowy Polonii”, *Przegląd Polonijny* 1/39 (1986): 5–22. Halina Florkowska-Frančić, Mirosław Frančić, „Amerykańscy korespondenci Józefa Ignacego Kraszewskiego. Portret zbiorowy Polonii”, *Przegląd Polonijny* 2/40 (1986): 5–24.

21 Autorka pragnie zaznaczyć, że recepcja *Poets and Poetry of Poland* była pobocznym wątkiem przygotowanej przez nią do druku rozprawy doktorskiej pt. *Dorobek pisarski i misja kulturalna polskich emigrantów w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1831–1842*. Niniejszy artykuł pokazuje szersze ujęcie tego zjawiska.

22 „The Chicago Sentinel”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 5.

23 *Ibidem*, 6.

i jednym z podobnych rumaków. Religia, miłość, humor, bujna wyobraźnia, heroizm, rozsądek i wspaniałomyślność występują na tych kartach równie często, jak u Homera, Ezopa czy Tennysona (...) Ktokolwiek przeczyta tę książkę, dziękować będzie wygnańcowi za zdjęcie zasłony, która tak długo zakrywała ten wspaniały skarbiec myśli i uczuć²⁴.

W „Chicago Tribune” natomiast zaznaczono: „My, Amerykanie mamy nowy powód do sympatii i szacunku dla tego kraju, z którym tyle mamy wspólnych upodobań i pragnień (...) Pan Sobolewski [pisownia oryg.] zasłużył na prawdziwą wdzięczność wszystkich, znających język angielski”²⁵. Gazety amerykańskie przekonywały także, że z *Poets and Poetry of Poland* powinien zapoznać się zarówno każdy badacz literatury, jak i miłośnik poezji²⁶. „The Chicago Sentinel” wskazywało pożyteczność tego dzieła jako lektury dla młodzieży, a „Belvidere Standard” rekomendowało każdej bibliotece posiadanie w swoich zbiorach tej antologii²⁷. W Muzeum Polskim w Chicago zgromadzono odpisy listów do Sobolewskiego, pisanych przez przedstawicieli chicagowskiej elity, jak chociażby znanego prawnika Murraya F. Tuleya, który podkreślał: „Gdyby książka pańska kosztowała dziesięć razy więcej, ja ją zawsze mieć bym musiał. Dzieło pańskie uzupełnia wielki brak w naszym literackim świecie”²⁸. Natomiast sędzia William H. Braun, zamawiając dodatkowy egzemplarz *Poets and Poetry of Poland*, zaznaczał: „Zaznajomiłeś mię Pan, a raczej wszystkich Amerykanów, z całym nowym światem poezji prawdziwej wartości, która obfituje w utwory niezwykłego geniuszu”²⁹. Publicyści amerykańscy po lekturze tomu stwierdzali, że literatura polska „rozwijała się z rażącą szybkością i doszła do wysokiej doskonałości”, a niektórzy

24 David Swing, „Alliance”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 1–2.

25 Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 2.

26 „The Dial”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 10.

27 „Belvidere Standard”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 6–7.

28 Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 4.

29 *Ibidem*.

konstatawali nawet, iż jest ona bogata w „skarby prawdziwej poezji, zdolnej zaciemnić wiele naszych klejnotów”³⁰.

W archiwum rodziny Sobolewskiego przechowywano listy uznania dla pisarza, napisane przez znanych amerykańskich literatów: „króla poezji amerykańskiej”, Henry’ego Wadswortha Longfellowa, a także Johna Greenleafa Whittiera, jednego z czołowych działaczy abolicjonistycznych. Pierwszy z nich podkreślił: „Dziełem tem oddałeś Pan znakomitą przysługę krajowi oraz wszystkim miłośnikom *literatury pięknej*”³¹. Whittier natomiast dziękował pisarzowi za ukazanie polskiej literatury w „całym bogactwie i blasku”³². Życzliwie do antologii odniosły się także gazety niemieckie, jak np. „Abendzeitung”³³. Pozytywne recenzje zostały również opublikowane m.in. na łamach „Kuriera Warszawskiego”, „Kroniki Rodzinnej”, „Przeglądu Polskiego”, „Gazety Polskiej”, „Dziennika Poznańskiego”, a także „Kłósów”³⁴.

Jednocześnie należy zaznaczyć, iż pojawiały się również nieprzychylnie opinie na temat dzieła Sobolewskiego. Przykładowo, William Morfill³⁵ na kartach *The story of Poland*, obok surowej oceny polskiej literatury, zamieścił krytyczną wzmiankę o *Poets and Poetry of Poland*. Wykładowca Uniwersytetu Oksfordzkiego podkreślił, że translacje zamieszczone w tomie często są zupełnie niegramatyczne. Zauważył również częściowe zapożyczenie z tłumaczeń Johna Bowringa, które określił jako mdłe i bezbarwne³⁶. Można zatem przypuszczać, że Morfill nie byłby zadowolony, widząc w swoim artykule, opublikowanym w broszurze pt. *Pamięci Adama. Redakcja „Czasu”*, przypis wprowadzony przez polskiego wydawcę, który brzmiał następująco: „Tłumaczenia Sobolewskiego w ogóle dobre, niekiedy nie pozostawiają nic nadto do życzenia”³⁷. O jakości tłumaczeń polskiego autora pejoratywnie wypowiadał się także

30 „The Chicago Sentinel”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 6.

31 Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78, 3.

32 *Ibidem*, 8.

33 *Ibidem*, 11.

34 Por. Haiman, *Ślady polskie w Ameryce*, 171.

35 Por. Aleksandra Budrewicz, „Historia literatury polskiej według Williama Richarda Morfilla”, w *Historie literatury polskiej 1864–1914*, red. Urszula Kowalczyk, Łukasz Książyk (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2015): 393–411.

36 William R. Morfill, *The Story of Poland* (New York: G.P. Putnam’s Sons, 1893), 373.

37 *Pamięci Adama. Redakcja „Czasu”* (Kraków: Druk Wł. L. Anczyca i Spółki, pod zarządem J. Gadowstrego), 42.

anonimowy komentator na łamach „The Critic” (1882), stwierdzając: „Najlepsze z tłumaczeń, jakie nam oferuje są całkiem zwyczajne, większość z nich pozbawiona jest melodii lub rytmu, a w wielu pojawiają się błędy gramatyczne”³⁸.

Z kolei prasa polska doceniła nie tylko ideę przedsięwzięcia, wartość tłumaczeń, ale również sam wybór autorów, których biografia i twórczość zostały przybliżone zagranicznemu czytelnikowi. Podkreślano, że publikacja ta ukazała niedostatecznie wcześniej znane w USA sylwetki twórcze Krasińskiego i Słowackiego, którzy dzięki antologii „w całej pełni zabłąśli”³⁹. Seweryna Duchńska, nazywając antologię „znakomitą pracą”, doceniła, że znalazły się w niej „najrzewniejsze” treny Kochanowskiego i pieśni Karpińskiego, „najcelniejsze” bajki Krasickiego, „najpiękniejsze” *Śpiewy historyczne* (o Glińskim i Potockim), reprezentatywne poezje Sebastiana Klonowica (z „najpiękniejszym ustępem z *Flisa* o miłej Polsce”) oraz „piękne szczególnie” utwory i fragmenty dzieł innych poetów (m.in. *Marii Malczewskiego* i *Świątyni Sybilli Woronicza*)⁴⁰.

W „Kurierze Warszawskim” podkreślano natomiast, że największe wrażenie na czytelnikach amerykańskich zrobił Ignacy Krasicki, którego „rozum i dowcip uderzyły inteligentnych jankesów”⁴¹. Przetłumaczone w dziele Sobolewskiego utwory biskupa warmińskiego stanowiły najbardziej pokaźną reprezentację polskiej twórczości doby oświecenia (17 bajek) i były później przedrukowywane w amerykańskiej prasie na podstawie antologii⁴². Warto zauważyć, że o zainteresowaniu Sobolewskiego twórczością „księcia poetów” pisał Marcin Rosienkiewicz, rekomendując Henrykowi Kałłusowskiemu młodego redaktora „Poland”⁴³. Lektura recenzji w prasie amerykańskiej pokazuje, że zainteresowanie wzbudziła także twórczość polskich pisarek – przykładowo, przetłumaczona prawie w całości *Symfonia życia*, napisana przez Deotymę z okazji setnej rocznicy urodzin Beethovena, została na łamach „The Daily Inter Ocean” nazwana jednym z najlepszych utworów zawartych w antologii⁴⁴.

38 Podhajecka, „Szkic z dziejów leksykografii dwujęzycznej”, 328.

39 *Kurier Warszawski* 62/161 (20.07.1882): 3.

40 Seweryna Duchńska, „Najnowsze utwory literatury angielskiej”, *Kronika Rodzinna* 10/1 (1882): 6–12.

41 *Kurier Warszawski* 62/161 (20.07.1882): 3.

42 „The Daily Inter Ocean” (3.09.1881).

43 List M. Rosienkiewicza do H. Kałłusowskiego z 18.07.1848, Cincinnati, Zbiory Biblioteki Narodowej.

44 *Ibidem*.

Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie jako ukryte źródło literackiej inspiracji dla *Poets and Poetry of Poland*

Dotychczas badacze przedstawiający źródła inspiracji *Poets and Poetry of Poland* wskazywali na prace Thomasa Dunn Englisha oraz Johna Bowringa, koncentrując się przede wszystkim na tłumaczeniach zamieszczonych w antologii:

Porównując dzieło Sobolewskiego z dziełem Bowringa, przekonujemy się, iż Sobolewski wcielił niemal żywcem całego Bowringa do swej pracy. Z wyjątkiem jedynie Lacha Szyrmy, którego zupełnie pominął, wszystkich innych poetów cytowanych przez angielskiego tłumacza, przeniósł prawie bez zmian do swych „*Poets and Poetry of Poland*”. Kochanowski, Szymonowicz, Zimorowicz, Sarbiewski, Gawiński, Krasicki, Węgiński, Niemcewicz i Brodziński w jednej i drugiej książce są tacy sami, niemal słowo w słowo. Rozszerza Sobolewski jedynie ich życiorysy, zmienia tu i ówdzie w poematach jedno lub dwa słowa, czasem poprawia interpunkcję, co najwyżej, jak w Gawińskim i Sarbiewskim, wbrew oryginałom, spolszczy Wenerę na Ładę, Tebańczyków na Polaków⁴⁵.

Obok tych ustaleń, należy także zauważyć, że podstawą dla skonstruowania teoretycznej części dzieła (obejmującej życiorysy poszczególnych autorów, periodyzację literatury i wywód dotyczący jej charakterystyki) stała się *Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie* Lucjana Tomasza Rycharskiego. Sobolewski dokonał parafraz i wiernych tłumaczeń obszernych fragmentów tego dzieła, posługując się w wielu przypadkach podobną metodą do tej, którą opisał Mieczysław Haiman. Poeta nie zaznaczył jednak źródła zapożyczeń ani w tekście głównym swojej pracy, ani w przedmowie, gdzie ujawniał korzystanie z translacji Bowringa i Dunn Englisha. Jako że w ostatnich latach antologia Sobolewskiego stała się przedmiotem zainteresowania w kontekście recepcji postaci i działalności Stanisława Konarskiego na podstawie wybranych dziewiętnastowiecznych publikacji anglojęzycznych⁴⁶, warto zaprezentować podobieństwa i zależności między *Poets and Poetry of Poland* a podręcznikiem Rycharskiego w zakresie fragmentów, które przybliżają dokonania znamienitego pijara.

45 Haiman, *Ślady polskie w Ameryce*, 173.

46 Barbara Krysztopa-Czupryńska, „Stanisław Konarski w wybranych dziewiętnastowiecznych publikacjach anglojęzycznych”, *Echa Przeszłości* XX/2 (2019).

Już początkowe passusy obu dzieł pokazują, że Sobolewski starał się wiernie oddać myśl Rycharskiego, dokonując jedynie drobnych zmian:

Stanislaus Hieronim Konarski belongs to the greatest practical philosophers of the age. It was he who, having ascertained by his learning and comprehensive powers of the mind the vanity and absurdity of the ways and manners of education and enlightenment practiced in the period in which he lived, by his writings scattered to the winds the darkness, reinstated the freedom of thought, and presented to his countrymen fresher models than the old musty Latin works; implanted into the minds of Polish youth new ideas tending to moral improvement, and awakened the true spirit of inquiry after learning. He struck the old pedantism a heavy blow, introducing in its stead freshness and naturalness of expression and modern conceptions⁴⁷.

Konarski Stanisław Hieronim należy do największych wieku swego filozofów-praktyków. On to poznawszy przez naukę i porównanie nicość i niedorzeczność wychowania i oświecenia tamtoczesnego w Polsce, przez pisma swe rozproszył ciemnotę, wrócił myśli swobodę wyrażenia i przedstawiał ziomkom wzory świeższe od zbutwiałych dzieł łacińskich, zaszczerpił w młodzieży nowe wyobrażenia zmierzające do postępu umysłowego, obudził zapał do nauk, wskrzesił oświatę w Polsce, uderzył na ciężki, napuszony pedantyzm nauk starożytnych, przedstawiając w to miejsce rzeźwość, świeżość i naturalność wysłowienia i pojęć nowożytnych⁴⁸.

W pierwszym zdaniu redaktor wprowadził inwersję w obrębie podmiotu i frazy rzeczownikowej (*noun phrase*), tworząc naturalną, standardową konstrukcję składniową dla języka angielskiego Subject–Verb–Object. Kolejne wypowiedzenia pokazują dodanie zaimka dzierżawczego (*his learning*), zmianę niektórych słów (frazie z podręcznika Rycharskiego: „wrócił myśli swobodę wyrażenia” odpowiada u Sobolewskiego tekst: *reinstated the freedom of thought*, a sformułowaniu „napuszony pedantyzm” – *old pedantism*) oraz rozbudowywanie konstrukcji semantycznych (frazą z antologii Sobolewskiego *having ascertained by his learning and comprehensive powers of the mind* odpowiada sformułowaniu Rycharskiego: „poznawszy przez naukę i porównanie”). Warto także

47 Paweł Sobolewski [red.], *Poets and poetry of Poland: A collection of Polish verse, Including a short account of the history of Polish poetry, with sixty biographical sketches of Poland's poets and specimens of their composition* (Chicago: Knight & Leonard, Printers, 1881), 88.

48 Lucjan Tomasz Rycharski, *Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie*, t. II (Kraków: w drukarni „Czasu” W. Kirchmayera, 1868), 91.

zauważyć, że stylistyczne korekty Sobolewskiego polegały również na redukowaniu enumeracji („rzeźwość, świeżość i naturalność wyślowienia” zostały przetłumaczone w antologii jako: *freshness and naturalness of expression*). Wprowadzone przez Sobolewskiego zmiany dotyczyły także interpunkcji (przecinek został zastąpiony średnikiem w drugim zdaniu) oraz składni – redaktor podzielił zdanie wielokrotnie złożone u Rycharskiego na dwa krótsze.

Podobne zapożyczenia możemy zaobserwować w całym biogramie Konarskiego opublikowanym w antologii, gdzie wprawdzie nie ma podtytułów, tak jak w podręczniku Rycharskiego, ale konstrukcja wywodu odzwierciedla treść kolejnych segmentów („życiorys” i „wydawnictwo”). Warto zauważyć, że błędy, które Barbara Krysztopa-Czupryńska wskazała w szkicu o Konarskim⁴⁹, pojawiły się w *Literaturze polskiej w historyczno-krytycznym zarysie*, z której korzystał redaktor. Trzeba także podkreślić, że wspomniana nota biograficzna nosi również pewne ślady indywidualnych wyborów i rozwiązań Sobolewskiego. Redaktor sytuuje Konarskiego w czołówce polskich pisarzy oraz nie powtarza sądu Rycharskiego o niedoskonałościach stylu łacińskiego w pismach pijara. Sobolewski wymienia najwybitniejsze dzieła założyciela Collegium Nobilium za Rycharskim, parafrazując z podręcznika informacje *O sztuce dobrego myślenia* (korzystając tym razem z I tomu), *O skutecznym rad sposobie* oraz *O religii poczciwych ludzi przeciw deistom*. Natomiast przy omówieniu *De emendandis eloquentiae vitiis* (*O poprawie wad wymowy*) przytacza kwestie, jego zdaniem, najbardziej ciekawe i godne pochwały, czyli potraktowanie przez Konarskiego z humorem i dystansem swoich własnych, w złym stylu napisanych wcześniej dzieł, służących jako przykłady ilustrowania omawianych błędów.

Porównanie *Poets nad Poetry of Poland* i *Historii literatury polskiej* pokazuje, że Sobolewski wiernie podążał za Rycharskim w odtworzeniu biografii pijara, pomijając niektóre informacje, z reguły bardziej szczegółowe i specjalistyczne. W antologii zabrakło na przykład frazy: „W Podolińcu dawał język łaciński”⁵⁰ oraz wiadomości traktujących o układaniu *Voluminów Legum* po powrocie Konarskiego do kraju⁵¹, czy wskazujących dokładne miejsce nauczania wymowy i historii w Rzymie (Rycharski precyzował, iż było to kolegium nazareńskie jego zgromadzenia), lub informujących o jego towarzyszeniu w charakterze sekretarza

49 Barbara Krysztopa-Czupryńska, „Stanisław Konarski w wybranych dziewiętnastowiecznych publikacjach anglojęzycznych”, 111–112.

50 Rycharski, *Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie*, 92.

51 *Ibidem*, 93.

Ożarowskiemu, posłowi polskiemu do Paryża⁵². Redaktor nie zamieszczał także wszystkich dat, które wymieniał Rycharski, a część z nich zmieniał – np. jako datę ponownego wyjazdu Konarskiego za granicę podał 1748 rok (podczas gdy polski podręcznik wskazywał 1745 rok), wymieniając tylko jedną destynację (Francję), nie wspominając zaś o Niemczech, tak jak Rycharski. Sobolewski dookreślał również pewne elementy, chociażby dodawał, iż Konarski znakomicie wypełnił misję powierzoną mu przez prymasa Komorowskiego oraz że pijar swoim działaniem na rzecz obalenia *liberum veto* ściągnął na siebie nienawiść szlachty, podkreślając, iż była to szlachta drugiej kategorii.

Szczegółowa analiza podobnych zapożyczeń w innych biogramach zamieszczonych w antologii wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Warto natomiast zaznaczyć, że inspirację podręcznikiem Rycharskiego można także zaobserwować w notach o Kochanowskim, Klonowicu, Szymonowicu, Gawińskim, Drużbackiej, Sarbiewskim, Naruszewiczu, Książninie, Morawskim, Karpińskim, Woroniczu, Krasickim, Trembeckim, Franciszku Ksawerym Dmochowskim, Osińskim, Wybickim, Berwińskim, Sienkiewicz, Felińskim, Kropińskim, Mickiewicz, Brodzińskim, Krasieńskim, Słowackim, Garczyńskim, Zaleskim, Korzeniowskim, Wasilewskim, Zanie, Gaszyńskim, Lenartowiczu, Deotymie, Malczewskim, Goszczyńskim, Polu, Kondratowiczu, Julianie Korsaku, Witwickim, Goreckim, Balińskim.

Polscy wychodźcy, którzy po powstaniu listopadowym znaleźli się w USA, uskarżali się w swojej korespondencji na znikomą dostępność źródeł pomocnych przy realizacji ich ambicji literackich, związanych z przybliżeniem polskiego piśmiennictwa zagranicznemu czytelnikowi⁵³. Nasuwa się zatem pytanie, skąd Sobolewski mógł mieć w swoich zbiorach wydany kilkanaście lat wcześniej podręcznik Rycharskiego (1868), biorąc pod uwagę także fakt, iż wielki pożar w Chicago (1871) miał doszczętnie zniszczyć jego bibliotekę. Być może w dzieło to zaopatrzył Sobolewskiego Józef Ignacy Kraszewski, który wymieniał listy zarówno z autorem *Poets and Poetry of Poland*, jak i z Rycharskim. Analiza rękopiśmiennej korespondencji pokazuje, że wspomniani pisarze widzieli w Kraszewskim autorytet literacki, przesyłali mu swoje dzieła, licząc na jego opinię i pomoc, czyniąc go także powiernikiem własnych autorskich zmagania. W przypadku Rycharskiego były one związane z recepcją jego dzieła. Młody autor, doświadczając ostrej krytyki *Literatury*

52 *Ibidem*.

53 Por. List M. Rosienkiewicza do K. Lacha Szyrmy z 9.05.1836, *Kronika Emigracji Polskiej* 6 (1837).

polskiej w historyczno-krytycznym zarysie, w następujących słowach zwracał się do Kraszewskiego: „Śmiem tylko prosić W[ielmożnego] Pana Dobr[odzieja] jako jedynie dzisiaj w naszym kraju rozstrzygającej powagi literackiej, byś zechciał łaskawie w swem sprawozdaniu z r. 1867 w kilku przynajmniej choć surowych, byle sprawiedliwych słowach zwrócić uwagę na szczerą chęć młodego autora i kwestię tę choć pobieżnie podnieść”⁵⁴. Z kolei Paweł Sobolewski, pisząc z estymą do Kraszewskiego, którego talent nazywał zaszczytem dla całego narodu polskiego, prosił o pomoc w kilku sprawach. Pierwsza z nich dotyczyła przesłania przez autora *Starej baśni* źródeł przydatnych w opracowaniu antologii oraz kilku napisanych przez niego poetyckich utworów, by Sobolewski mógł je zamieścić w *Poets and Poetry of Poland*⁵⁵. Późniejsze listy poety wiązały się z kłopotami finansowymi po wydaniu dzieła, brakiem zainteresowania utworem wśród Polonii amerykańskiej, co sprawiło, że redaktor antologii, nad którym zawisła groźba licytacji, poprosił najpoczytniejszego wówczas polskiego pisarza o zainteresowanie jego dziełem rodzimych czytelników⁵⁶.

Zarówno Rycharski, jak i Sobolewski byli wielbicielami twórczości Kraszewskiego, co znalazło swoje odzwierciedlenie w napisanych przez nich życiorysach autora *Ulany*, zaprezentowanych w *Literaturze polskiej* oraz *Poets and Poetry of Poland*. Sobolewski przewodniczył uroczystym obchodom jubileuszu pięćdziesięciolecia pracy twórczej Kraszewskiego, które odbyły się w Aurora Turner Hall w Chicago w 1879 roku⁵⁷. Oba dzieła w niedługim czasie po swojej publikacji „wywołały hałas w różnych kierunkach” (jak powiedział niegdyś Mickiewicz o swoim katechizmie polskiego pielgrzymstwa). Podręcznik Rycharskiego spotkał się z kontrowersyjnym, a zarazem opiniotwórczym przyjęciem⁵⁸, podczas gdy antologia Sobolewskiego otrzymała głównie pozytywne recenzje.

Mimo rozgłosu, jaki towarzyszył publikacji *Poets and Poetry of Poland* i *Literatury polskiej*, utwory te nie cieszą się obecnie szerokim zainteresowaniem badawczym, zwykle wzmiankuje się o nich na marginesach prac historycznoliterackich. Lapidarne wzmianki o podręczniku Rycharskiego

54 Por. *Korespondencja Józefa Ignacego Kraszewskiego. Seria III: Listy z lat 1863–1887*, t. 70, R (Rohozińska–Rzuchowski), Biblioteka Jagiellońska, BJ Rkp. 6530 IV, 270.

55 List Pawła Sobolewskiego do Józefa Ignacego Kraszewskiego, Chicago 30 czerwca 1879 r., Zbiory Biblioteki Jagiellońskiej.

56 *Ibidem*.

57 Por. *Chicago Daily Tribune* (August 10, 1879): 3.

58 Anna Janicka, *Tradycja i zmiana. Literackie modele dziewiętnastowieczności: pozytywizm i „obrzeża”* (Wydawnictwo Alter Studio: Białystok, 2015), 144.

pojawią się na przykład w *Polskiej nauce o literaturze* Henryka Markiewicza⁵⁹, *Historiach literatury polskiej 1864–1914*⁶⁰ i w *Historiografii literatury polskiej w XIX stuleciu*⁶¹ autorstwa Rościsława Skręta, który także napisał hasło o Rycharskim w *Polskim Słowniku Biograficznym*⁶². O ponadczasowości i inspirującym charakterze niektórych sądów zawartych w *Historii literatury polskiej* świadczy zaczerpnięcie z niej motta Jubileuszowej Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Józef Ignacy Kraszewski 1812–2012. Pisarz – Myśliciel – Autorytet*, której pokłosiem stał się tom pt. *Kraszewski i wiek XIX. Studia*⁶³. Warto zauważyć, że w antologii Sobolewskiego ten „błyskotliwie”⁶⁴ napisany fragment nie został sparafrazowany, a nota o Kraszewskim stanowi wyraz kultu, jakim otaczano pisarza w USA, cieszącego się ogromnym autorytetem wśród ówczesnej Polonii.

Nie wydaje się, aby Sobolewski prześledził wszystkie artykuły, na łamach których toczone były polemiczne pojedynki między Rycharskim a środowiskiem krytyki literackiej w związku z publikacją *Historii literatury polskiej*. Nie znajdziemy natomiast w *Poets and Poetry of Poland* niektórych fragmentów piętnowanych przez adwersarzy Rycharskiego.

59 Henryk Markiewicz usytuował *Historię literatury polskiej* wśród przeważnie mało wartościowych kompilacji, powstających w pierwszym piętnastolecu po Powstaniu Styczniowym, pełnych informacji bibliograficznych, przeznaczonych głównie do użytku młodzieży. Por. Henryk Markiewicz, *Polska nauka o literaturze. Zarys rozwoju* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985), 102.

60 Por. *Historie literatury polskiej 1864–1914*, red. Urszula Kowalczyk, Łukasz Książyk (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2015), 313, 315.

61 Rościsław Skręt, *Historiografia literatury polskiej w XIX stuleciu* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986), 102, 135.

62 *Polski Słownik Biograficzny XXXIII* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991–1992), 366.

63 „Powieść więc, która jest kopią życia ludzkiego, musi być zmienną jak to życie, musi iść za swym oryginałem – za duchem wieku. Dlatego powieści i romanse mogą być tylko względnie piękne i dobre. Ale ta właśnie harmonia między duchem czasu a kopią życia ludzkiego jest zadaniem autora powieści. Kraszewski rozwiązał to zadanie! Spoglądał on długo na świat swoich marzeń, nareszcie przejrzał, rozważnym okiem spojrzął w przeszłość swojego narodu, ironicznym okiem w prywatne jego życie obecne i – stał się autorem powieści. W powieściach jego wszystko jest tak ludzkie, tak zgodne z naszą ziemią, tak naturalne jednym słowem, iż niepodobna mu nie przyznać górującego pierwszeństwa przed jego poprzednikami, z których jedni wisieli między ziemią a niebem wymarzonem, i śniąc tylko o ostatnim, nie dotknęli nigdy pierwszej – a drudzy nie próbowali sił swoich, by coś oryginalnego napisać. Kraszewski obrazuje ludzi rzeczywistych; nie wynurza z ich serc innych uczuć, prócz tych, które tam natura zaszczepiła”. Por. *Kraszewski i wiek XIX. Studia*, red. Anna Janicka, Krzysztof Czajkowski, Paweł Kuciński (Białystok: Wydawnictwo Prymat, 2012), 20.

64 *Ibidem*, 14.

Na przykład o „żarliwym obrońcy klasycyzmu”⁶⁵ Sobolewski pisze w sposób bardziej wyważony, nie powtarza słów Siemieńskiego, że Osiński „zstąpił do grobu ze swoją *Odą do Kopernika*, z Laharpem pod pachą i z dwoma wierszami parodii z *Dziadów*” (z podobnych uwag zamieszczonych w podręczniku tłumaczył się później Rycharski po krytyce w „Dzienniku Poznańskim”). Sobolewski, pragnąc uprzystępnić dzieło amerykańskiemu czytelnikowi, w swoim wywodzie stara się także unikać tego, co Józef Szujski zarzucił polskiemu podręcznikowi, a więc „wielomowności”, niejasności i filozoficznej abstrakcji⁶⁶. Warto także zauważyć, że dwa ostatnie wymienione czynniki były piętnowane przez samego Sobolewskiego przy omawianiu twórczości poszczególnych autorów w *Poets and Poetry of Poland*.

Jak już wspomniano, periodyzacja polskiej literatury zaproponowana przez Rycharskiego została przejęta przez Sobolewskiego, pomimo tego, że recenzenci podawali ten podział w wątpliwość. W antologii możemy także zaobserwować „literacki panegiryzm”⁶⁷, który Józef Szujski zarzucał podręcznikowi. *Poets and Poetry of Poland* wypełnia podobny, pełen uniesienia i entuzjazmu, gloryfikujący, a nawet sakralizujący ton w odniesieniu do wybranych twórców, np. Krasińskiego. W antologii Sobolewskiego przetłumaczono część fragmentów pochodzących z dzieła Rycharskiego, które skrytykował również recenzent „Dziennika Poznańskiego” za brak hierarchizowania literackich zasług poszczególnych poetów (Mickiewicza, Krasińskiego, Słowackiego, Pola, Ujejskiego) i hiperbolizację ich dokonań⁶⁸.

Z pozytywną oceną recenzentów *Literatury polskiej* spotkał się systematyczny, staranny układ treści polskiego podręcznika⁶⁹. Podobną dbałość można zauważyć w kompozycji *Poets and Poetry of Poland*. W antologii sam układ not biograficzno-literackich poświęconych wybranym autorom w wielu przypadkach odzwierciedla metodę stosowaną przez Rycharskiego, polegającą na prezentowaniu kolejno twórczości literackiej, życiorysów autorów i listy wydań poszczególnych

65 Rycharski, t. II, 53.

66 Józef Szujski, „Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie Lucjana Tomaszka Rycharskiego. Kraków u Himmelbiana”, *Przegląd Polski: pismo poświęcone polityce i literaturze* 2/4 (1867): 153.

67 *Ibidem*, 154.

68 *Dziennik Poznański* 10/8 (1868): 2.

69 Lucjan Siemieński, „O historiach literatury polskiej”, *Czas: dziennik poświęcony polityce krajowej i zagranicznej oraz wiadomościom literackim, rolniczym i przemysłowym* 200 (1.09.1867): 2.

dzieł (z drugiej strony technika ta została skrytykowana przez Karola Mecherzyńskiego)⁷⁰. Życzliwie odniósł się – zarówno do *Poets ans Poetry of Poland*, jak i *Literatury polskiej* – Józef Ignacy Kraszewski. Jak już wspomniano, pierwszą pracę określił w liście do redaktora jako „jedyny pomnik w swoim rodzaju”, o drugiej wspominał w swoich *Rachunkach*, doceniając staranność dzieła napisanego „z poszanowaniem i miłością przedmiotu”⁷¹, wyrażając przy tym zdecydowane poparcie dla młodego autora. Wydaje się zatem prawdopodobne, że Kraszewski, ceniący podręcznik Rycharskiego, mógł przekazać właśnie to dzieło Sobolewskiemu, który w korespondencji prosił o przesłanie pracy poświęconej polskiej poezji, pomocnej przy tworzeniu antologii⁷².

Trzeba także zaznaczyć, że Sobolewski, adaptując treść podręcznika do swojej antologii, pozostawił w parafrazowanych fragmentach ślad osobistych przekonań, czasem inaczej rozkładając akcenty i tonując arbitralne sądy Rycharskiego. Zmiany wprowadzone przez redaktora wpływają na hierarchię przedstawionych zjawisk, modelują ją w określony sposób. Pod tym względem antologia pełni zarówno funkcję renowacyjną, jak i innowacyjną, posługując się terminologią Danuty Ullickiej⁷³. Twórczość polskich poetów, przybliżana amerykańskiemu czytelnikowi, ulega rekontekstualizacji. W stosunku do polskiego podręcznika Sobolewski pomija elementy zbyt skomplikowane, wyjaśnia pojęcia nieznane Amerykanom, tłumaczy tytuły, przedstawia szerszy kontekst omawianych zjawisk, związany z polskimi realiami geograficznymi, folklorystycznymi i historycznymi. Antologista poszerza informacje o randze poszczególnych autorów oraz znaczeniu wybranych utworów. Sobolewski eksponuje także polsko-amerykańskie związki kulturowe w prezentacji życia i twórczości Niemcewicza. Operując obrazowym stylem, autor

70 Karol Mecherzyński, *Uwagi nad dziełem Lucjana Tomasza Rycharskiego: Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie* (Kraków: Drukarnia „Czasu” W. Kirchmayera, 1868), 2.

71 Józef Ignacy Kraszewski, *Z roku 1867. Rachunki przez B. Bolesławitę, cz. 2* (Poznań: Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego, 1868), 298.

72 Sobolewski w liście do Kraszewskiego w następujących słowach zwracał się do adresata: „Otóż mając największy szacunek dla ciebie i braterskie zaufanie, przychodzę z prośbą, której nie zechcesz mi odmówić – a ta jest, abyś był łaskaw przesłać mi jakie polskie dzieło, zawierające krótkie okazy z naszych Poetów (...) Jeżelibyś sądził, że mi także potrzeba dokładnego wywodu polskiej poezji to proszę”. List Pawła Sobolewskiego do Józefa Ignacego Kraszewskiego, Chicago 30 czerwca 1879 r., Zbiory Biblioteki Jagiellońskiej.

73 Danuta Ullicka, „Przemoc czytanek. O gatunku antologii”, w *Współczesne dyskursy konfliktu. Literatura – Język – Kultura*, red. Włodzimierz Bolecki, Wojciech Soliński, Maciej Gorceżyński (Łódź: Fundacja Akademia Humanistyczna, Instytut Badań Literackich PAN, 2015), 443.

plastycznie przedstawia istotne miejsca na mapie polskiej kultury, m.in. Świątynię Sybilli i Zofiówkę⁷⁴.

„Powielenie cudzych fragmentów i równocześnie oryginalna całość antologisty”⁷⁵

Krzysztof Karasek w przedmowie do opracowanej przez siebie antologii zaznaczał: „Tym ciekawsza antologia, im bardziej osobisty i gorący stosunek jej autora do [...] materii, im bardziej wygląda zza niej jego własna twarz”⁷⁶. Dobór utworów zamieszczonych w *Poets and Poetry of Poland* oraz prowadzony wywód odzwierciedlają także indywidualne preferencje czytelnicze redaktora, jego wrażliwość estetyczną, znajomości z wybranymi twórcami i osobiste doświadczenia. Na te ostatnie składały się przede wszystkim los wygnańca, prześladowania patriotów⁷⁷ oraz walka zbrojna w obronie ojczyzny. Uprzywilejowane miejsce w wywodzie zajęło powstanie listopadowe, w którym Sobolewski wziął udział, walcząc w oddziale Benedykta Kołyszki. Stało się ono wstrząsem duchowym, rozdzielającym biografię pisarza na dwie części, przeżyciem granicznym, do którego powracał w swojej twórczości powstającej już w Stanach Zjednoczonych (np. *An Address Delivered on the Anniversary of the Late Polish Revolution, Victor and Clotylde*), a także w *Poets and Poetry*

74 Ponadto, w *Poets and Poetry of Poland* uwidaczniają się m.in. ślady lektury wykładów Wincentego Pola o literaturze polskiej w XIX wieku (*Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku w dwudziestu prelekcjach mianych w radnej sali miasta Lwowa*), *Listów spod Lwowa* Kornela Ujejskiego, *Historii, literatury i krytyki* Jana Majorkiewicza, *Portretów literackich* Siemieńskiego, *Prelekcji paryskich* Mickiewicza i pism Mochnackiego (jednak trudno stwierdzić, na ile dzieła te Sobolewski rzeczywiście czytał, a na ile opierał się na podręczniku Rycharskiego). W antologii można zauważyć także wpływy *Historii literatury polskiej* pisanej przez Bentkowskiego, później przez Wiszniewskiego oraz *Śpiewów historycznych* Juliana Ursyna Niemcewicza.

75 Ulicka, „Przemoc czytane. O gatunku antologii”, 440.

76 Krzysztof Karasek, „Przedmowa”, w *Współcześni poeci polscy. Polska poezja od roku 1956* (Warszawa: Wydawnictwo Iskry, 1997), 6. Cyt. za: Magdalena Kokoszka, *Wybory autorskie. Przyczynek do charakterystyki zjawiska*, w *Antologia literacka. Przemiany, ekspansja i perspektywy gatunku* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017), 53.

77 Por. m.in. motto antologii zaczerpnięte z pism J.U. Niemcewicza; *Piosenka wygnańca* R. Berwińskiego; *Na tem twardem szczudle mojem, Pomoc dajcie mi rodacy* W. Syrokomli (fałszywa atrybucja wiersza anonimowego); *Modlitwa wiosenna* K. Balińskiego; *Westchnienie z oddali* R. Zmorskiego. Z drugiej strony, Sobolewski pokazuje także w antologii los prześladowanych rodaków pozostałych w kraju swojego pochodzenia, zamieszczając tłumaczenie wiersza *Żywy trup* Balińskiego, gdzie Cytadela jawi się jako mogiła, skrywająca „umarłych dla świata”.

of Poland. Omawiając epokę romantyzmu w swojej antologii, redaktor podkreślał, że wraz z rokiem 1831 literatura ojczyzna wykonała nowy zwrot moralny i patriotyczny – „Od tego czasu poezja polska nabrała najwyższego znaczenia, stając się duchem wiodącym i panującym całej narodowości polskiej”⁷⁸.

Jak już wspomniano, na kartach *Poets and Poetry of Poland* pojawili się autorzy, których Sobolewski znał osobiście (A.A. Jakubowski) oraz z którymi korespondował. Jakubowskiemu, przyjacielowi swojej młodości i współwynańcowi do Stanów Zjednoczonych, poświęcił wzruszające wspomnienie. Chciał w ten sposób ocalić od zapomnienia pamięć o „młodzieńcu pięknej nadziei”, prekursorze młodopolskiego pesymizmu i autorze pierwszej wydanej w USA książki o polskiej literaturze⁷⁹. Sobolewski w swoim dziele przedstawił także sylwetkę Józefa Ignacego Kraszewskiego, z którym prowadził korespondencję, podkreślając, że pod względem wielości dzieł dorównać temu pisarzowi mogli tylko Lope de Vega oraz Alexandre Dumas. Miejsce w antologii znalazł również Kornel Ujejski, z którym Sobolewski prawdopodobnie korespondował, dzięki wstawiennictwu Heleny Modrzejewskiej.

Sobolewski zamieścił w *Poets and Poetry of Poland* także własne refleksje na temat recepcji wybranych utworów i rangi ich autorów, np. podkreślał, że pomimo iż minęło 18 lat od śmierci Syrokomli, naród polski wciąż jeszcze nie może sobie uświadomić, że ten poeta już nigdy dla niego nie zaśpiewa. Autor wspominał również o wydanym przez siebie wiele lat wcześniej tłumaczeniu pieśni *Jeszcze Polska nie umarła*, nazywając ten utwór najbardziej znaną polską pieśnią historyczną, popularną w całej Europie, która powstała jako forma protestu wobec zaborców. Natomiast szczególne miejsce w charakterystyce zjawisk literackich, osadzonych w tzw. długim trwaniu romantyzmu, zajęła w jego antologii szkoła ukraińska, bliska redaktorowi ze względu na jego miejsce urodzenia (Sobolewski wspominał też o swojej nauce w szkole bazylianów w Humaniu). Silną reprezentację otrzymała również szkoła litewska (redaktor szczególnie pozytywnie wypowiadał się o Tomaszu Zanie, podkreślając, że jeszcze w czasie swojego pobytu w kraju czytał o jego przyjaźni z Mickiewiczem).

78 Paweł Sobolewski [red.], *Poets and Poetry of Poland* (Chicago: Knight & Leonard, Printers, 1881), 33.

79 *The Remembrances of a Polish Exile* to także pierwsza znana miniaturowa antologia rodzimej poezji opublikowanej na ziemi Waszyngtona, która przygotowała grunt pod *Poets and Poetry of Poland*.

Obraz polskiej literatury dla Amerykanów

Wyselekcjonowany i zamieszczony w antologii wybór ponad 170 utworów, powstałych między XVI a XIX wiekiem, zakreśla bogatą panoramę literatury polskiej. Na tle powstałych kilka dekad wcześniej opracowań – *The Remembrances of a Polish Exile* Augusta Antoniego Jakubowskiego oraz eseju *On the Literature of Poland* Marcina Rosienkiewicza – przybliżających Amerykanom literaturę polską, tom Sobolewskiego nie tylko stwarza okazję szerszego, wieloaspektowego poznania dziejów polskiej poezji, ale daje czytelnikowi także możliwość swobodnej, nielinarnej lektury, podyktowanej własnym wyborem czytanego tekstu (oczywiście w obrębie zakreślonym przez antologię), co było utrudnione we wspomnianych wcześniej dziełach Jakubowskiego i Rosienkiewicza, gdzie tłumaczone utwory zostały przede wszystkim wkomponowane w tekst główny wypowiedzi wspomnianych autorów.

Sobolewski, podobnie jak wspomniany już Rycharski, postawił przed swoim dziełem zadania pedagogiczne i popularyzatorskie, a dodatkowo kulturalno-polityczne, pragnąc „podwyższyć polską narodowość w oczach Anglo-saksonów”⁸⁰. Jak pisała Danuta Ulicka, antologia „ukrywa także zamierzoną performatywność (bo każda antologia ma czegoś dowodzić, coś ilustrować, do czegoś przekonywać lub ku czemuś pozyskiwać, coś narzucać lub wręcz zmieniać)”⁸¹. Wybór utworów zamieszczonych w *Poets and Poetry of Poland* daje wyobrażenie nie tylko o różnorodności polskiej literatury, ale także obrazuje określone cechy składające się na charakter narodu Polaków: umiłowanie cnoty i wolności, prostoty, wiejskości⁸², miłość i poświęcenie dla ojczyzny⁸³, związek z religią⁸⁴ oraz kult heroicznej przeszłości (m.in. w dziełach Niemcewicza).

Redaktor antologii, idąc śladem Rycharskiego, wyróżnił następujące epoki w historii literatury polskiej: piastowsko-jagiellońską (1000–1500); króla Zygmunta (1500–1620); jezuicką (1620–1750); klasyczną (1750–1822,

80 List P. Sobolewskiego do J.I. Kraszewskiego, Chicago, 19.01.1882, Zbiory Biblioteki Jagiellońskiej, *Korespondencja Józefa Ignacego Kraszewskiego. Seria III, Listy z lat 1863–1887*, rps 6532 IV.

81 Ulicka, „Przemoc czytanek. O gatunku antologii”, 438.

82 W antologii znalazły się utwory pokazujące polskie obyczaje, jak *Pieśń świętojańska o Sobótce*, sielanki Zimorowica, Szymonowica, Gawińskiego, Brodzińskiego (*Wiesław*), wiersze Pola, Kondratowicza, Zmorskiego (*W sukmany!*).

83 M.in. w utworach Gawińskiego, Sarbiewskiego, później Morawskiego, Witwickiego i wielu innych.

84 M.in. w utworach Woronicza, Karpińskiego, Książnika, Krasińskiego, Ujejskiego.

zwaną też epoką Konarskiego); romantyczną (od pojawienia się Adama Mickiewicza do czasów mu współczesnych). W swoim wywodzie antologista poświęcił najwięcej miejsca i uwagi ostatniemu okresowi. Z perspektywy zmierzchu swego życia Sobolewski zapowiada dalszy rozkwit polskiej literatury, bynajmniej nie wieszczy kresu romantyzmu, dostrzega żywotność składających się na niego idei i przewiduje jego długie trwanie. Warto uważniej przyjrzeć się charakterystyce właśnie tej epoki, przypominając, iż Karol Mecherzyński, omawiając podręcznik Rycharskiego, którym inspirował się Sobolewski, stwierdzał, że przedstawienie XIX wieku cechuje „niepoślednia rzecz znajomość”⁸⁵.

Poets and Poetry of Poland ukazuje kształtowanie się charakteru narodowego polskiego i dojrzewanie literatury „prawdziwej”. Sobolewski był przekonany, że literatura ojczysta mimo upływu lat zachowała swoje narodowe cechy – zarówno w epoce Konarskiego, jak i w czasach romantyzmu. Omawiając tworzenie się nowej literatury, związanej z patriotyzmem i kategorią narodowości, autor podkreślał, że utwory wtedy powstałe pod wpływem niepospolitego geniuszu pozostaną nieśmiertelne, podobnie jak ich twórcy. Dotychczasowe osiągnięcia na polu poezji jawiły się Sobolewskiemu jako zapowiedź jej dalszego, znakomitego postępu. Utwory, które opublikowano w *Poets and Poetry of Poland*, zostały przepuszczone przez „filtr historycznej ważności”⁸⁶, co łączy się z aspektem etymologicznym antologii, zakładającej gromadzenie tekstów najcenniejszych. W tomie Sobolewskiego znalazły się dzieła, które towarzyszyły Polakom w najtrudniejszych chwilach i odegrały ważną rolę w dziejach państwa, chociażby utwory takie jak *Boże coś Polskę* i *Z dymów pożarów*, spełniające rolę hymnów narodowych.

Poetyka fragmentu, tak charakterystyczna dla antologii, pozwoliła Sobolewskiemu na ukazanie dynamizmu polskiego romantyzmu w jego licznych odmianach prądowych. Bogatą reprezentację znalazła tam, jak już wspomniano, ludowość, obok niej na kartach antologii do głosu doszły: bajronizm, orientalizm, historyzm i profetyzm⁸⁷. Umiejętny dobór utworów przez Sobolewskiego sprawiał, że wiele wariantów prądowych miało szansę ujawnić się w twórczości pojedynczego autora. Zjawisko to najlepiej uwidacznia się w prezentacji przez Sobolewskiego sylwetki twórczej Adama Mickiewicza. W przetłumaczonych utworach poety znalazły się np. realizacje nurtu neoklasycystycznego (*Oda do młodości*)

85 Mecherzyński, *Uwagi nad dziełem Lucjana Tomasza Rycharskiego*, 5.

86 Kokoszka, *Wybory autorskie*, 56.

87 Por. Bogusław Dopart, *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła* (Kra-ków: Księgarnia Akademicka, 1999), passim.

i orientalizmu (*Farys*). Obok nich umiejscowiono fragment poematu profetycznego (*Dziady dreźnieńskie*)⁸⁸, liryki powstałe pod sztandarem romantycznej ludowości *Ballad i romansów* (*Powrót taty i Pierwiosnek*), wiersz *Do M**** uznawany za pierwszy, w pełni romantyczny polski liryk, oraz pisany w więzieniu *Nowy Rok*, który obrazuje kolejny etap w ewolucji liryki osobistej Mickiewicza⁸⁹. Kontekst Byronowski, obecny w dwóch ostatnich wspomnianych utworach poety, znalazł także swoje przedłużenie w Mickiewiczowskim tłumaczeniu *Pożegnania Czajld Harolda*, zestawionego z angielskim oryginałem. Uwagę zwraca rozpoczęcie przeglądu dzieł twórcy polskiego romantyzmu od *Pierwiosnka* (podobną strategią posłużył się Jakubowski⁹⁰), utworu o charakterze dedykacyjnym, gdzie do głosu dochodzi „przekorna konwencjonalność modnej tzw. liryki kwiatowej”⁹¹. Warto zauważyć, że centralną sytuację świata przedstawionego w wierszu można połączyć metaforycznie z istotą gatunku antologii, a więc ze zbieraniem kwiatów i splataniem z nich antologijnego wieńca⁹².

Dzięki oryginalnemu doborowi przetłumaczonych utworów, Sobolewski, kreśląc obraz rodzimej literatury, zaznaczył wyraźnie jej estetyczny pluralizm. Tak więc na kartach antologii Niemcewicz jawi się nie tylko jako autor przejmującej dumy o zdrajcy ojczyzny (*Duma o Głińskim*), lecz także jako twórca *Pani Guzdralskiej*, stanowiącej literacki kamuflaż, w którym – jak zaznaczał Grzegorz Zajac – „Ursyn (...) pokazał się (...) jako twórca sprawnie poruszający się pomiędzy różnymi (parodia, satyra, ironia) technikami komicznego przekazu”⁹³. Z kolei prezentując

88 W antologii przetłumaczono fragment Wielkiej Improwizacji z cz. III *Dziadów: A Moment and a Sparkle* oraz passus z IV cz. *Dziadów*, Adam Mickiewicz, *Dziady* część IV, w: idem, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. IV: *Dramaty*, oprac. Zofia Stefanowska (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN 1999), 56, w. 310–317.

89 Adam Mickiewicz, *Wybór poezyj*, oprac. Czesław Zgorzelski, cz. I (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986), LVIII.

90 Jakubowski w *The Remembrances of a Polish Exile* zamknął esej o polskiej poezji tłumaczeniami kilku rodzimych utworów. Pierwszym z nich był właśnie *Pierwiosnek* Mickiewicza.

91 Bogusław Dopart, „Adam Mickiewicz”, w *Historia literatury polskiej*, t. V: *Romantyzm* (Bochnia–Kraków: Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza SMS, 2003), 287.

92 Jak pisze Iwona Słomak: „Terminy ἀνθολογία bądź też ἀνθολόγιον albo ἀνθολόγημα (‘zbior kwiatów’) pochodzą od czasownika ἀνθολογέω oznaczającego ‘zbieram kwiaty’ (ἄνθος ‘kwiat’, a metaforycznie także ‘coś najlepszego, najcenniejszego’; λέγω ‘zbieram’).” Por. Iwona Słomak, „Ἀνθολογία w czasach antycznych i późniejsza recepcja pojęcia: europejskie anthologiae nowożytne (rekonesans)”, w *Antologia literacka. Przemiany, ekspansja i perspektywy gatunku* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017), 36.

93 Grzegorz Zajac, *Czuły weredyk: Twórczość poetycka Juliana Ursyna Niemcewicza* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015), 274.

sylwetkę twórczą Słowackiego, antologista od tonu romantycznej liryki osobistej (*Hymn. Smutno mi Boże*) przeszedł do „obrazu historycznego”, jakim jest *Mindowe* (natomiast w przypadku Mickiewicza, Sobolewski łączył ze sobą utwory o wymiarze pokoleniowym, programowym, z bezpośredniością intymnego wyznania lirycznego). Również przedstawiając twórczość Krasickiego, którego ranga została odzwierciedlona wielością tłumaczeń, redaktor antologii od koturnowości *Wojny Chocimskiej* (utworu krytykowanego już przez Franciszka Ksawerego Dmochowskiego w *Sztuce rymotwórczej*) przeszedł w krąg poezji dydaktycznej (obok satyry *Pijaństwo* pojawił się w antologii bogaty wybór bajek, prezentujących m.in. etykę umiaru i zdrowego rozsądku, bliską amerykańskiemu czytelnikowi).

Tak jak wspomniano, szczególne miejsce w wywodzie Sobolewskiego zajęła szkoła ukraińska. Redaktor przybliżył sylwetki twórcze J.B. Zaleskiego, A. Malczewskiego, S. Goszczyńskiego, M. Gosławskiego, A. Olizarowskiego, A. Grozy, T. Padurry. Podobnie jak Grabowski, kładł nacisk na trzy zróżnicowane obrazy Ukrainy w twórczości trzech pierwszych pisarzy. Sobolewski szczególnie cenił *Marię* Malczewskiego, w której, jak pisał, odbiły się „pierwsze wrażenia romantyzmu” i prawdziwie narodowe charaktery. Słowika ukraińskiej szkoły porównywał do Petrarki, zaś w Goszczyńskim widział rodzaj poety-snycerza, zestawiając go z Szekspirem, podobnie jak Mochnacki. Z kolei w szkole litewskiej dopatrywał się naśladowców autora *Ballad i romansów*, do których zaliczył S. Witwickiego, A.E. Odyńca, J. Korsaka, A. Chodźkę, J. Massalskiego.

Pragnąc chociaż w części oddać wielonurtowość polskiej literatury, Sobolewski wyróżniał poezję sybirską z jej przedstawicielem Karolem Balińskim, literaturę kaukaską reprezentowaną przez Gustawa Zielińskiego, poezję heroiczną, tworzoną przez Jasińskiego, Godebskiego, Rajmunda Korsaka, Suchodolskiego i Romanowskiego oraz poezję religijną („głoszącą tajemnicę zmartwychwstania”), zaliczając do niej *Psalmy* Krasieńskiego i *Skargi Jeremiego* Ujejskiego.

Doniosła rola powstania listopadowego znalazła swoje odzwierciedlenie nie tylko w wywodzie o polskiej literaturze w XIX wieku i w doborze utworów, lecz również w notach biograficznych. Sobolewski eksponował w nich insurekcyjne doświadczenia autorów, tworząc przy tym bogatą reprezentację poetów-żołnierzy, biorących udział także w innych walkach niepodległościowych, do których należeli: Morawski, Kropiński, Niemcewicz, Wybicki, Garczyński, Gaszyński, Bogusławski, Malczewski, Goszczyński, Gosławski, Korsak, Gorecki. Na tym tle wyjątkowe miejsce zajął Maurycy Gosławski, ukazany jako jeden z najwybitniejszych polskich poetów, ale także jeden z „najprawdziwszych synów Polski”.

człowiek o „najszlachetniejszym sercu i najwznioślejszym umyśle”, który nigdy nie zaniedbał służby swojemu krajowi jako żołnierz i poeta. Sobolewski zaznaczył przy tym, że niemal wszystkie poezje Gosławskiego tchną największą miłością do kraju oraz przyjacielskim i braterskim przywiązaniem do całego ludu. Redaktor na kartach *Poets and Poetry of Poland* zwracał również uwagę na to, jaki ślad Powstanie Listopadowe zostawiło na życiu i twórczości pisarzy, którzy nie brali bezpośredniego udziału w zbrojnej walce: Kazimierza Brodzińskiego, Juliana Ursyna Niemcewicza i Juliusza Słowackiego.

Należy zaznaczyć, że pisma Sobolewskiego nie odzwierciedlają przewartościowań poezji krajowej po 1848 roku, a w sposób szczególny widocznych w latach 70. XIX wieku. Dotyczyły one zwłaszcza twórczości Zaleskiego czy Pola⁹⁴, którzy w antologii *Poets and Poetry of Poland* nadal zachowali wysoką pozycję literacką. Przy tym antologia Sobolewskiego w szczególny sposób eksponowała kult trzech wieszczów, symbolicznie ukazany już w grafice poprzedzającej periodyzację polskiej literatury. Chociaż Mickiewicz został przedstawiony jako jeden z najwybitniejszych poetów polskich, to twórczość Krasińskiego ukazano jako zenit rodzimej poezji, nazywając go najbardziej natchnionym poetą-prorokiem, a także poetą ludzkości⁹⁵. Z kolei odnośnie do autora *Kordiana* Sobolewski – podobnie jak Wincenty Pol – twierdził, że żaden z poetów polskich, od Krasickiego do Krasińskiego, nie miał takiej siły fantazji, jaką posiadał Juliusz Słowacki. Tak jak Krasiński, także i Sobolewski wysoko cenił *Ojca zadżumionych*, dopatrując się w nim rysów Laokoona (*Kilka słów o Juliuszu Słowackim*). Podobnie do Karola Libelta, omawiając *Mazepę*, Sobolewski wskazywał na umiejętność Słowackiego uchwycenia w najdelikatniejszych odcieniach ludzkich charakterów. Antologista mocno eksponował indywidualność twórczą Słowackiego oraz jego niezależność artystyczną. Jednocześnie Sobolewski zwracał uwagę na niezrozumienie przez publiczność dzieł Słowackiego, co znajdowało także odbicie w jego komentarzach dotyczących takich utworów jak np. *W Szwajcarii*, *Kordian* czy *Anhelli* – o tym ostatnim redaktor antologii pisał m.in. „Doktryna przedstawiona w *Anhellim* ginie [...] w niezgłębionej głębi mistycyzmu”.

94 Por. Henryk Markiewicz, „Pozytywizm wobec romantyzmu polskiego”, w *Problemy polskiego romantyzmu*, seria trzecia, red. Maria Żmigrodzka (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1981), 262–263.

95 Warto odnotować, że Sobolewski w *Poets and Poetry of Poland* poszerzył wybór utworów autora *Irydiona*, dostępny amerykańskiemu czytelnikowi w tłumaczeniu Marty Walker Cook, *The undivine comedy, and other poems* (Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1875), jednak nie odwołał się do tej edycji w antologii.

Konstrukcja antologii ukazuje dążenie Sobolewskiego do zaprezentowania amerykańskim czytelnikom wielowymiarowej działalności literackiej i publicznej wybitnych poetów polskich, a także twórców znanych głównie ze względu na swoją prozę (takich jak np. Józef Ignacy Kraszewski, Narcyza Żmichowska), jak i tych, którzy nie byli poetami, lecz odegrali znaczącą rolę w historii narodu, posiadając talenty literackie (jak Stanisław Konarski), lub zapisali się w dziejach polskiej pedagogiki (Stanisław Jachowicz). Sobolewski zamieszczał także w swoim dziele przekłady utworów, z którymi, jego zdaniem, warto zapoznać Amerykanów, nawet gdy nie dysponował dokładniejszą wiedzą o życiu autorów, jak w przypadku Jana Nepomucena Jaśkowskiego, Stanisława Bogusławskiego i Gustawa Olizarowskiego.

Mimo aprobaty dla tradycji romantycznej Sobolewski – podobnie jak krytycy spod znaku pozytywizmu – doceniał realizm, rozumiany jako tworzenie utworów na „fundamencie prawdy” (*foundation of truth*⁹⁶). W tym względzie oceniał wysoko przede wszystkim utwory Kraszewskiego, Żmichowskiej i Goszczyńskiego. Z rezerwą odnosił się natomiast do „niezrozumiałych” alegorii i „mistycyzmu”, krytykując w tym aspekcie twórczość Garczyńskiego oraz improwizacje Deotymy. Zgodnie z programem pozytywistów, redaktor antologii z uznaniem wypowiadał się o tematyce społecznej degradacji, egoizmu oraz głębokiej znajomości ludzkiej natury w twórczości Żmichowskiej, zajmującej, według pisarza, pierwsze miejsce wśród wybitnych kobiet swego czasu.

Antologia pokazuje predylekcję Sobolewskiego do ujęć porównawczych, łączących polskich autorów z szeroko recypowanymi twórcami na przestrzeni dziejów, redaktor zestawiał na przykład: Mickiewicza z Herderem, Żmichowską z George Sand, Tomasza Kajetana Węgieńskiego określał mianem polskiego Pirona, Sarbiewskiego zwał polskim Horacym. Twórczość Klemensa Janickiego przyrównywał Sobolewski do dzieł Owidiusza, Katullusa i Tibullusa – tak jak Mickiewicz wybrane utwory Karpińskiego porównywał z najpiękniejszymi kompozycjami Goethego. Sobolewski, posługując się też topiką biblijną, zestawiał Krasińskiego czy Goszczyńskiego z Mojżeszem. Konstrukcja wyводу Sobolewskiego uwypukla dążenie autora do przedstawienia międzynarodowego znaczenia polskich twórców, ich znajomości ze sławnymi pisarzami, światowej recepcji ich dzieł (uwagi redaktora nie uszła na przykład popularność, jaką twórczość Sarbiewskiego cieszyła się wśród angielskich nonkonformistów).

96 Sobolewski [red.], *Poets and Poetry of Poland*, 437.

„Teraz to już na pewno Jeszcze Polska nie zginęła”

Antologia *Poets and Poetry of Poland*, niezależnie od stopnia kompilacyjności, stała się kamieniem milowym w zaznajamianiu nie tylko czytelnika amerykańskiego, ale w szerszej perspektywie anglojęzycznego, z polską literaturą. W 1933 roku na łamach „Czasu” recenzent dzieła Eleanor Ledbetter pt. *Polish Literature in English Translation* (1932) ubolewał, iż praca nad zapoznaniem świata anglosaskiego z dorobkiem polskiego piśmiennictwa „jest zaledwie rozpoczęta”⁹⁷. Za pierwszą polską antologię poetycką w języku angielskim uznano *Specimens of the Polish Poets: with Notes and Observations on the Literature of Poland* (1827) Johna Bowringa, a drugą – dzieło Pawła Sobolewskiego.

Antologia *Poets and poetry of Poland* Sobolewskiego została opublikowana 40 lat po eseju Rosienkiewicza (*On the Literature of Poland*) i prawie 50 lat od wydania *The Remembrances of a Polish Exile* Jakubowskiego, dopełniając i uszczegóławiając zarysowany przez poprzedników obraz literatury ojczystej. Co znamienne, Sobolewski sięgnął po gatunek antologii, który skutecznie „zabudowuje masową wyobraźnię intelektualną”⁹⁸. Włożył dużo wysiłku w zebranie „kwiatu” dostępnych tekstów, reprezentatywnych dla polskiej literatury (co łączy się z etymologią wyrazu: „antologia”) i zasadzenie ich na obcym kulturowo gruncie, starając się nie stracić ich naturalnej barwy w tłumaczeniu. Wydanie tego dzieła było zwieńczeniem wieloletniej misji Sobolewskiego, realizowanej już na łamach pisma „Poland”, związanej z chęcią zaznajomienia i zainteresowania Amerykanów polską kulturą oraz przeciwstawienia się antypolskiej propagandzie obecnej w publicystyce amerykańskiej. Chociaż oba dzieła, oddalone od siebie o 40 lat, noszą ślady zręcznej kompilacji, tłumaczeń i parafraz innych źródeł, trzeba zaznaczyć, że Sobolewski wyraźnie podkreślał w nich swoją rolę jako redaktora, natomiast w *Poets and Poetry of Poland* nazywał się wprost kompilatorem i przyznawał się do czerpania z dzieł Thomasa Dunn Englisha oraz Johna Bowringa.

Publikacja Sobolewskiego była podyktowana poczuciem misji krzewienia polskiej literatury. W swojej korespondencji z Kraszewskim autor antologii podkreślał, iż wiele lat czekał, aż zdolniejszy rodak wyręczy go w tym przedsięwzięciu. Było to związane z wyrażonym na kartach antologii przekonaniem, że rozpowszechnianie literatury jest obowiązkiem zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej – wobec swojej ojczyzny. Stąd też odwołanie się do znamienych słów Mickiewicza, że jeśli pragnie się

97 L. K-ski, „Literatura polska w przekładach angielskich”, *Czas* XXXV/62 (16 III 1933): 3.

98 Ulicka, „Przemoc czytanek. O gatunku antologii”, 444.

poznać historię danego narodu, trzeba zstąpić w głąb jego literatury. Rangę *Poets and Poetry of Poland* i jej znaczenie dla ówczesnych odbiorców obrazuje również anegdota przekazana przez przyjaciela Sobolewskiego, adwokata Maksymiliana Drezmała, dziennikarzowi Piotrowi Skardze: ponoć ilekroć Sobolewski wchodził do redakcji swojego znajomego Hermana Rasstera, mówił po niemiecku: „Jeszcze Polska nie zginęła”, na co redaktor odpowiadał, że na pewno nie zginęła, póki żyją tacy ludzie jak Sobolewski. Natomiast, kiedy pisarz przyniósł mu pewnego dnia *Poets and Poetry of Poland*, miał on wykrzyknąć: „No, teraz to już na pewno *Jeszcze Polska nie zginęła*”⁹⁹.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

- „Belvidere Standard”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.
- Bieliński Wiesław, „Życie i Czyny Pawła Sobolewskiego – Nestora Polskich Dziennikarzy w Ameryce”, *Dziennik Związkowy (Zgoda)* (June 11th, 1966) (Muzeum Polskie...) (*Spuścizna Mieczysława Haimana...*), teczka nr 78.
- „Honor Polish Journalist at grave today”, *Chicago Tribune* (September 24, 1966), Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.
- List Lucjana Tomasza Rycharskiego do Józefa Ignacego Kraszewskiego, Kraków, 1868. *Korespondencja Józefa Ignacego Kraszewskiego. Seria III: Listy z lat 1863-1887*, t. 70, R (Rohozińska – Rzuchowski), Biblioteka Jagiellońska, BJ Rkp. 6530 IV.
- List Marcina Rosienkiewicza do Henryka Kałtusowskiego Cincinnati, 18.07.1848. Zbiory Biblioteki Narodowej.
- List Pawła Sobolewskiego do Józefa Ignacego Kraszewskiego, Chicago, 30.06.1879, Zbiory Biblioteki Jagiellońskiej, *Korespondencja Józefa Ignacego Kraszewskiego. Seria III, Listy z lat 1863-1887*, rps. 6532 IV.
- List Pawła Sobolewskiego do Józefa Ignacego Kraszewskiego, Chicago, 19.01.1882, Zbiory Biblioteki Jagiellońskiej, *Korespondencja Józefa Ignacego Kraszewskiego. Seria III, Listy z lat 1863-1887*, rps. 6532 IV.
- „Paul Sobolewski – The Errant Knight of the Pen!”, *The Polish-American Journal* (August 10th, 1963), Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława*

99 Paweł J. Skarga, „Paweł Sobolewski był szeroko znany w kołach literatów amerykańskich”, *Dziennik Chicagoski* 118 (20.05.1929), 6.

- Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.
- „Paweł Sobolewski, „Bojownik o Wolność – Literat i Pionier Życia Polsko-Amerykańskiego”, *Dziennik Związkowy (Zgoda)* (September 20, 1966), Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.
- Swing David, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.
- „The Chicago Sentinel”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.
- „The Dial”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.
- Zale Louis M., „Neither fire nor famine could dampen Sobolewski’s poetic urge”, Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.
- 135th Anniversary of the First Polish-American Publication in the English Language”, *Congressional Record. Proceedings and Debates of the 95th Congress, first session* no. 91, vol. 123 (May 26, 1977), Muzeum Polskie w Ameryce, *Spuścizna Mieczysława Haimana, Materiały dotyczące Pawła Sobolewskiego. Materials relating to Pawel Sobolewski*, teczka nr 78.

Książki i monografie

- Bolek Francis [red.], *Who’s who in Polish America: a biographical dictionary of Polish-American leaders and distinguished Poles resident in the America* (New York: Harbinger House, 1943).
- Budrewicz Aleksandra, „Historia literatury polskiej według Williama Richarda Morfilla”, w *Historie literatury polskiej 1864–1914*, red. Urszula Kowalczyk, Łukasz Książyk (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2015), 393–411.
- Dopart Bogusław, „Adam Mickiewicz”, w *Historia literatury polskiej*, t. V: *Romantyzm* (Bochnia–Kraków: Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza SMS, 2003).
- Dopart Bogusław, *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 1999).
- Dyboski Roman, *Angielskie przekłady poetów polskich przez Pawła Sobolewskiego* (Kraków: odbitka z nr 295 „Czasu”, 1932).
- Encyklopedia polskiej emigracji i Polonii*, t. 4: P-S (Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski, 2005).
- Grzeloński Bogdan, Paweł Sobolewski, „Almanach Polonii” (Warszawa: Towarzystwo Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia”, 1988).

- Grzeloński Bogdan, *Polacy w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1776–1865* (Warszawa: Interpress, 1976).
- Haiman Mieczysław, *Ślady polskie w Ameryce: szkice historyczne* (Chicago, Ill: Drukiem Dziennika Zjednoczenia, 1938).
- Janicka Anna, *Tradycja i zmiana. Literackie modele dziewiętnastowieczności: pozytywizm i „obrzeża”* (Wydawnictwo Alter Studio: Białystok, 2015).
- Klimaszewski Bolesław, „Sobolewski Paweł”, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXIX (Warszawa–Kraków: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, 1999–2000).
- Kokozka Magdalena, *Wybory autorskie. Przyczynek do charakterystyki zjawiska, w Antologia literacka. Przemiany, ekspansja i perspektywy gatunku* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017).
- Kraszewski i wiek XIX. *Studia*, red. Anna Janicka, Krzysztof Czajkowski, Paweł Kuciński (Białystok: Wydawnictwo Prymat, 2012).
- Lerski Jerzy J., *A Polish Chapter in Jacksonian America: The United States and the Polish Exiles of 1831* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1958).
- Lodesky James D., *Polish pioneers in Illinois 1818–1850* (Bloomington: Xlibris Corporation, 2010).
- Magda Matthew S., *Polish Presence in Pennsylvania* (Pennsylvania: Pennsylvania Historical Association, 1992).
- Markiewicz Henryk, *Polska nauka o literaturze. Zarys rozwoju* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985).
- Markiewicz Henryk, „Pozytywizm wobec romantyzmu polskiego”, w *Problemy Polskiego Romantyzmu*, seria trzecia, red. Maria Żmigrodzka (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1981).
- Mickiewicz Adam, *Wybór poezyj*, oprac. Czesław Zgorzelski, cz. I (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986), LVIII.
- Mickiewicz Adam, *Dziady* część IV, w Adam Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe*, t. IV: *Dramaty*, oprac. Zofia Stefanowska (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1999).
- Morfill William R., *The Story of Poland* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1893).
- Orzechowski Emil, *Teatr polonijny w Stanach Zjednoczonych* (Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989).
- Pamięci Adama. Redakcja „Czasu”* (Kraków: Druk Wł. L. Anczyca i Spółki, pod zarządkiem J. Gadowstriege).
- Polish-American Encyclopedia* (Jefferson, North Carolina, London: McFarland & Company, 2011).
- Pula James S., *Sobolewski Paul*, w *The Polish American Encyclopedia*, ed. James S. Pula (Jefferson, NC: McFarland, 2011).
- Rycharski Lucjan Tomasz, *Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie*, t. I i II (Kraków: w drukarni „Czasu” W. Kirchmayera, 1868).
- Skręt Rościśław, *Historiografia literatury polskiej w XIX stuleciu* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986).
- Słomak Iwona, „Ανθολογία w czasach antycznych i późniejsza recepcja pojęcia: europejskie anthologiae nowożytnie (rekonesans)”, w *Antologia literacka*.

- Przemiany, ekspansja i perspektywy gatunku* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017).
- Spasowicz Włodzimierz, „Wincenty Pol jako poeta”, w *Polska krytyka literacka (1800–1918)* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959), t. III.
- Sobolewski Paweł [red.], *Poets and poetry of Poland: A collection of Polish verse, Including a short account of the history of Polish poetry, with sixty biographical sketches of Poland's poets and specimens of their composition* (Chicago: Knight & Leonard, Printers, 1881).
- Stasik Florian, *Polska emigracja polityczna w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1831–1864* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973).
- Ujejski Kornel, „O Januszu i o Panu Wincentym Polu”, w *Polska krytyka literacka (1800–1918)* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959), t. II.
- Ulicka Danuta, „Przemoc czytanek. O gatunku antologii”, w *Współczesne dyskursy konfliktu. Literatura – Język – Kultura*, red. Włodzimierz Bolecki, Wojciech Soliński, Maciej Gorczyński (Łódź: Fundacja Akademia Humanistyczna, Instytut Badań Literackich PAN, 2015).
- Wachtl Karol, *Polonia w Ameryce. Dzieje i Dorobek* (Filadelfia: [b.wyd.], 1944).
- Zajac Grzegorz, *Czuły weredyk: Twórczość poetycka Juliana Ursyna Niemcewicza* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015).

Czasopisma

- Archacki Henry, „Paul Sobolewski – the Pole incarnate”, *American Polonia Reporter* XI/4 (1966).
- Chicago Daily Tribune* (August 10, 1879).
- Duchińska Seweryna, „Najnowsze utwory literatury angielskiej”, *Kronika Rodzinna* 10/1 (1882).
- Dziennik Poznański* 10/8 (1868): 1–2.
- Florkowska-Frančić Halina, Frančić Mirosław, „Amerykańscy korespondenci Józefa Ignacego Kraszewskiego. Portret zbiorowy Polonii”, *Przegląd Polonijny* 1/39 (1986): 5–22; 2/40 (1986): 5–24.
- Kraszewski Józef Ignacy, *Z roku 1867. Rachunki przez B. Bolesławitę*, cz. 2 (Poznań: Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego, 1868).
- Krysztopa-Czupryńska Barbara, „Stanisław Konarski w wybranych dziewiętnastowiecznych publikacjach anglojęzycznych”, *Echa Przeszłości* XX/2 (2019). *Kurier Warszawski* 62/161 (20.07.1882): 3.
- List M. Rosienkiewicza do K. Lacha Szyrmy z 9.05.1836, *Kronika Emigracji Polskiej* 4 (1837): 375-377.
- „Literatura polska w przekładach angielskich”, *Czas* XXXV/62 (16.03.1933): 3.
- Mecherzyński Karol, *Uwagi nad dziełem Lucjana Tomasz Rycharskiego: Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie* (Kraków: Drukarnia „Czasu” W. Kirchmayera, 1868), Biblioteka Jagiellońska, sygn. 11949 II.
- „Paweł Sobolewski – literat, krzewiciel piękna polskiej poezji”, *Lud* (Brazylia) 3178 (5.08.1970).

- Plug Antoni, „Paweł Sobolewski (Paul Soboleski)”, *Kłosa: Czasopismo Ilustrowane Tygodniowe* 34/885 (1885): 382–384.
- Podhajecka Mirosława, „Szkic z dziejów leksykografii dwujęzycznej: Paweł Sobolewski i jego słownik angielsko-polski (1840)” *Prace Filologiczne. Rocznik Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego poświęcony językoznawstwu LXVIII* (2016): 323–344.
- Skarga Paweł J., „Paweł Sobolewski był szeroko znany w kołach literatów amerykańskich”, *Dziennik Chicagoski* 118 (20.05.1929): 6.
- Siemieński Lucjan, „O historiach literatury polskiej”, *Czas: dziennik poświęcony polityce krajowej i zagranicznej oraz wiadomościom literackim, rolniczym i przemysłowym* 200 (1.09.1867): 1–2.
- Sobolewski Paweł [red.], *Poland: Historical, Literary, Monumental and Picturesque* (New York: Applegate, 1841).
- Szujski Józef, „Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie Lucyana Tomasza Rycharskiego. Kraków u Himmelbiana”, *Przegląd Polski: pismo poświęcone polityce i literaturze* 2/4 (1867): 153–154.
- „The Daily Inter Ocean” (3.09.1881).
- Wardziński Zygmunt, „As one general to another: William H. Harrison’s Eulogy of Kościuszko Delivered in Congress and Reprinted by Paul Sobolewski in His Poland (New York: 1842)”, *The Polish Review* 4/33 (1988): 431–446.
- Wardziński Zygmunt, „The oldest slavic magazine in the United States: Poland: Historical Monumental, Picturesque and its article on Copernicus (1842)”, *The Polish Review* 19/3–4 (1974): 83–98.

Lech Krzyżanowski

ORCID: 0000-0003-2042-046X
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Prawne oraz etyczno-moralne aspekty międzywojennej debaty o stosowaniu kary śmierci w Polsce

Legal, Moral and Ethical Aspects of the Interwar Debate over the Application of the Death Penalty in Poland

Abstrakt

Celem artykułu jest ukazanie polemik, jakie toczyły się w międzywojennej Polsce na temat kary śmierci. Kwestii tej nie nadawano wówczas pierwszoplanowego znaczenia, niemniej wywoływała ona spore emocje wśród prawników. Sięgając do metody analitycznej i wykorzystując w tym celu teksty źródłowe pochodzące z prasy i protokołów Komisji Kodyfikacyjnej, autor prześledził ewolucję poglądów dotyczących kary śmierci i jej przydatności w polityce państwa. Szczególnie wiele miejsca tytułowemu problemowi poświęcały fachowe czasopisma: „Palestra” i „Gazeta Sądowa Warszawska”. Opinie na temat kary śmierci różniły się od siebie, co wcale nie było typowe wyłącznie dla lat międzywojennych. Jeszcze w XIX wieku, gdy pojawiać się zaczęły pierwsze wypowiedzi o wzmiankowanym problemie, kończyły się one zgoła odmiennymi wnioskami. Zwolennicy likwidacji kary śmierci podkreślali przede wszystkim jej nieskuteczność oraz wątpliwości natury religijno-moralnej, sprowadzające się do wniosku, iż państwo nie może odebrać człowiekowi życia. Z kolei zwolennicy

utrzymania tej kary uważali, że wobec niskiego poziomu rozwoju cywilizacyjnego poszczególnych społeczeństw rezygnacja z zagrożenia wyrokiem śmierci może przyczynić się do niekontrolowanego wzrostu przestępczości. Podkreślali również, że utrzymania kary śmierci domaga się opinia publiczna, a występowanie przeciw niej może skutkować różnymi przejawami niezadowolenia społecznego. W okresie międzywojennym, w Polsce, uchYLENIE kary śmierci się nie dokonało. Główna tego przyczyna leżała w polityce władz sanacyjnych utrzymujących, iż mocarstwowa pozycja wymaga tego, aby państwo miało przywilej surowego karania swych wrogów, nawet jeśli wiąże się to z pozbawieniem ich życia. Pogląd ten, powszechnie akceptowany przed II wojną światową, z czasem stracił swoją aktualność. Wymiana argumentów w latach międzywojennych na temat zasadności kary śmierci stworzyła fundament pod przyszłe zmiany w omawianej dziedzinie. Nastąpiły one pod koniec XX wieku.

Słowa kluczowe: kara śmierci, przestępstwo, wina, akt prawny, więzienie

Abstract

This article aims to present polemical exchanges over capital punishment that were conducted in interwar Poland. By using the analytical method and the source texts found in the press and the minutes of the Codification Committee, the author wants to trace the evolution of views on the death penalty and its usefulness in the state policy. The opinions on the subject differed considerably which was common not only for the interwar period. Back in the 19th century, when the first statements on capital punishment had been published in newspapers, they had ended with completely different conclusions. Advocates for the abolition of the death penalty had emphasized first of all its ineffectiveness as well as the doubts of a religious and moral nature, which had led to a conclusion that the state could not take away a person's life. Whereas supporters of the death penalty had believed that, in view of the low level of civilisation development of individual communities, giving up the possibility to impose the death sentence could have contributed to an uncontrolled rise in crime rates. They had also emphasized that public opinion demanded the retaining of capital punishment and acting against it would have resulted in various manifestations of public unrest. The death penalty had not been abolished in Poland during the interwar period but the exchange of arguments during those years had laid the foundations for the future changes in that area. They occurred at the end of the 20th century.

Keywords: death penalty / capital punishment, offence, guilt, legal instrument, prison

Współcześnie, w europejskim kręgu kulturowym, dyskusję o stosowaniu kary śmierci można w zasadzie uznać za zakończoną. Przyczyniło się do tego jednoznaczne stanowisko wielu europejskich gremiów z Radą Europy na czele. Zmuszenie do odrzucenia kary śmierci (protokół nr 6 do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka) jako warunku przyjęcia nowego państwa do Rady bądź jego dalszego w niej uczestnictwa spowodowało, iż nawet potencjalne rozważania na ten temat straciły rację bytu. Łatwo sformułować taki wniosek na przykładzie Polski, członka Rady od 1991 roku. Gdy na przełomie XX i XXI wieku pojawiał się, politycznie zazwyczaj inspirowany, postulat przywrócenia kary śmierci (popularny jako reakcja na medialne informacje o bestialskich zabójstwach), zwykle zderzał się z opinią, że nie jest to możliwe ze względu na obecność Polski w Radzie Europy. W tych warunkach postulat przywrócenia kary śmierci znikł już nawet z arsenału środków politycznych, którymi posługują się współczesne partie, a to oznacza, że rozwiązania prawne wprowadzane stopniowo od końca lat 80. XX wieku mają wszelkie cechy trwałości. Brak debaty na temat kary śmierci wymaga jednak, by z tym większym zainteresowaniem przyjrzeć się argumentom, jakie zgłaszano na ten temat na ziemiach polskich w przeszłości¹.

Odwolanie się do realiów ziem polskich, a nie państwa polskiego, ma swe uzasadnienie w tym, iż pierwsze sygnały świadczące o formułowaniu postulatu zniesienia lub znaczącego ograniczenia kary śmierci pojawiły się jeszcze w drugiej połowie XIX wieku. Nie znaczy to oczywiście, iż wcześniej tego typu pomysł w ogóle nie był zgłaszany, lecz że nie brano go pod uwagę jako realnej koncepcji prawnej, a co najwyżej teoretyczną wizję z niewielką szansą na urzeczywistnienie. O jej obecności w debacie publicznej świadczył fakt, że już w XVI wieku Biernat (Bernard) z Lublina, poeta i pisarz polityczny, oraz reformator religijny Piotr z Goniądza wypowiadali się przeciw karze śmierci, swój pogląd uzasadniając argumentami natury religijnej. Ich tezy przeszły bez większego echa w przeciwnieństwie do rozprawy Cesarego Beccarii *Dei delitti e delle pene* z 1764 roku. Ta wywołała spory rezonans społeczny także w Polsce. Opracowanie, którego autor dowodził szkodliwości kary śmierci z punktu widzenia religii oraz jej nieskuteczności dla polityki penitencjarnej, szybko zostało przetłumaczone na inne języki. Pojawił się m.in. przekład francuski, a za nim także polski (1772 r.). Autorem tego ostatniego był duchowny, o. Teodor Waga, aczkolwiek akurat jego tłumaczenie nie znalazło drogi do licznych odbiorców, bowiem cały nakład, tuż po edycji, zniszczono.

1 Aleksander Bentkowski, „Czy nowy kodeks karny bez kary śmierci?”, *Palestra* 7–8 (1994): 132–141.

Nie ma jednak wątpliwości, że zawarta tam rewolucyjna jak na owe czasy myśl twórczo zapładniała kolejnych reformatorów, w tym Polaków².

Oświeceniowa myśl filozoficzna nie podjęła, mimo prób Beccarii, wątku likwidacji kary śmierci na tyle silnie, by przyniosło to trwały efekt w postaci reformy przepisów karnych. Poza epizodem, jakim okazało się tymczasowe zniesienie kary śmierci w Toskanii oraz w kodeksie karnym Józefa II, zwanym Józefiną, z 1787 roku, znaczących efektów nie zanotowano. Wspomniane zaś przejawy dostrzegania kontrowersyjności rozwiązania, jakim była kara śmierci, nie dotyczyły Polski. Przepisy prawne stosowane w Rzeczypospolitej szlacheckiej nie przewidywały alternatywnych sposobów karania. Również po III rozbiórze, gdy całość ziem polskich znalazła się pod obcym panowaniem, nie było warunków do podjęcia tego zagadnienia choćby w formie teoretycznoprawnych rozważań. Sytuacja pod tym względem zmieniła się dopiero w drugiej połowie XIX wieku i to głównie w odniesieniu do zaboru austriackiego. W 1876 roku w komisji prawniczej austriackiej Rady Państwa toczyła się dyskusja o projekcie nowego kodeksu karnego. Niższa izba parlamentu wypowiedziała się wtedy za zniesieniem kary śmierci. Nie była to pierwsza próba likwidacji tego rozwiązania prawnego. Identyczną podjęła izba poselska jeszcze w 1867 roku, jednak wówczas jej inicjatywa została odrzucona. Projekt o dziewięć lat późniejszy spotkał podobny los, ale tym razem odbyła się nieco intensywniejsza wymiana poglądów odnośnie do zalet i wad kary śmierci. Polskiemu czytelnikowi główne tezy dyskusji przybliżyła redakcja lwowskiego „Prawnika”, nie ukrywając nawet, że nie należy do zwolenników usunięcia z porządku prawnego kary śmierci. W przytaczanym na łamach tej gazety zestawie argumentów przeważały zatem te, które dowodziły potrzeby utrzymania dotychczasowej formy karania złooczyńców. Chętnie powoływano się na doświadczenia z przeszłości. Wskazywano więc, że Józefina, która odrzucała karę śmierci, obowiązywała krótko. Zastępujący ją zbiór przepisów karnych, popularnie zwany Franciszkaną, a także kodeks karny z 1852 roku, karę śmierci przywrócili, tyle że stosowały ją rzadziej. Przez blisko pół wieku obowiązywania Franciszki, na jej podstawie orzeczono 1462 wyroki

2 Stanisław Salmonowicz, „Kilka uwag o recepcji Cezarego Beccarii (1738–1794) jako karnisty w Polsce: uwagi w dwudziestolecie zgonu”, w *Dawne prawo i myśl prawnicza: prace historyczno-prawne poświęcone pamięci Wojciecha Marii Bartla*, red. Jerzy Malec, Wacław Uruszczak (Kraków: Księgarnia Akademicka 1995), 163–170; Adrian Musiał, „Cesare Beccaria jako czołowy krytyk kary śmierci epoki oświecenia”, w *Problem kary śmierci – historia i współczesność*, red. Dawid Dziurkowski (Częstochowa: Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza 2015), 53–59; Bentkowski, „Czy nowy kodeks?”, 130–131.

śmierci, z których wykonano jednak tylko 457. Z kolei pod rządami kodeksu karnego z 1852 roku, w okresie od jego wejścia w życie do końca 1873 roku, wydano 901 wyroków śmierci, z których wykonano zaledwie 105. Zdaniem redaktorów „Prawnika” wyjątkowość tej kary nakazywała nie nadawać dużego znaczenia dyskusji o jej zniesieniu³.

Parlamentarna debata tym razem nie przebrzmiała bez echa, sięgając daleko poza granice cesarstwa austro-węgierskiego, w tym, za sprawą „Gazety Sądowej Warszawskiej”, na ziemię zaboru rosyjskiego. Ów organ prasowy nie tylko przytoczył szczegółowe wyliczenia „Prawnika” dotyczące liczby wykonywanych wyroków śmierci⁴, ale i odniósł się do argumentów przytaczanych przez austriackich jurystów. Redaktorzy również wyrażali sporą wątpliwość co do zasadności proponowanej zmiany, ponadto nie wierzyli, by mogła ona faktycznie wejść w życie. Podzielając w tym względzie poglądy lwowskich dziennikarzy, stwierdzali: „wątymy jednak aby uchwała komissyi utrzymała się pełnej Izbie – głos ogółu zanadto jest silnym aby liberalizm wiedeński pominąć go mógł całkowicie”⁵. Co symptomatyczne, redaktorzy „Gazety Sądowej Warszawskiej” nie wspomnieli przy tej okazji, że w Rosji kara śmierci za przestępstwa pospolite nie była wówczas wykonywana.

Nie tylko w zaborze austriackim i rosyjskim toczyła się w drugiej połowie XIX wieku dyskusja o karze śmierci. Także polscy prawnicy z zaboru pruskiego mogli w niej uczestniczyć. W Niemczech problem stał się aktualny po wystąpieniu prof. Franza von Holtzendorffa, profesora uniwersytetów w Berlinie i w Monachium, który kwestią kary śmierci zajął się w rozprawie *Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe* („Zbrodnia morderstwa i kara śmierci”), wydanej w Berlinie w 1875 roku. Na prośbę adwokata Ignaza Pisko, redaktora wiedeńskiego tygodnika „Gerichtshalle”, uczony skomentował ówczesne zabiegi austriackiego parlamentu i uczynił to w sposób zdecydowanie przychylny dla planowanej zmiany⁶. Zdaniem F. von Holtzendorffa, kara śmierci – poza przypadkami szczególnymi związanymi z zagrożeniem bytu państwowego – nie spełnia swego podstawowego zadania, jakim jest odstraszenie od popełniania przestępstw. Wyrok śmierci bowiem z reguły wykonuje się w sposób humanitarny, co oznacza łagodniejszą metodę zadawania

3 „Przegląd tygodniowy”, *Prawnik* 1 (1876): 6–7.

4 „Wiadomości bieżące zagraniczne”, *Gazeta Sądowa Warszawska* 15 (1876): 126.

5 „Wiadomości bieżące zagraniczne. Kara śmierci”, *Gazeta Sądowa Warszawska* 12 (1876): 99.

6 „Die Todesstrafe in Oesterreich von Professor Franz v. Holtzendorff”, *Gerichtshalle. Organ für Rechtspflege und Volkswirtschaft* 1 (1876): 1–2.

śmierci niż ta, której dopuścił się skazany. Innym często przywoływanym argumentem za utrzymaniem kary śmierci był poziom rozwoju moralnego i obyczajowego poszczególnych społeczeństw. Sprowadzał się on do konstatacji, iż zapanowanie nad skłonnością do łamania prawa niektórych narodów możliwe jest wyłącznie przy zastosowaniu radykalnych środków. Także z tym poglądem rozprawił się F. von Holtzendorff, wskazując na jego niekonsekwencje. Karę śmierci zniesiono lub mocno ograniczono jej stosowanie w państwach i regionach stojących na niższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego, np. w Rosji lub w Tyrolu, a utrzymuje się ją w krajach, określanych zwykle jako szczególnie dobrze rozwinięte, czyli w Austrii bądź w Niemczech. Odrzucał ów monachijski profesor także *stricte* polityczny argument odnoszący się do woli większości mieszkańców. Przyznawał, że *gros* wyborców opowiada się za utrzymaniem kary śmierci, a czynnik ten w dobie coraz częstszych parlamentarnych wyborów powszechnych nie jest bez znaczenia. Uważał jednak, iż powinnością polityków jest kształtowanie poglądów społecznych, a nie uleganie im. Wiele społeczeństw nie jest bowiem przekonanych np. do tolerancji religijnej czy nienaruszalnego charakteru prawa własności, a jednak nie rzutuje to na kształt uchwalanych przepisów prawa. Zdaniem F. von Holtzendorffa jedynie dwie okoliczności usprawiedliwiają ugięcie się pod naciskiem woli ludu: gdy ma ona charakter sprawiedliwy i słuszny, względnie, gdy jest na tyle potężna, że sprzeciw zagrozi wybuchem rewolucji i destabilizacją państwa. Żaden z tych przypadków nie odnosił się jednak do Austrii⁷.

Krytykując porządek prawny monarchii habsburskiej, F. von Holtzendorff siłą rzeczy musiał w swym wywodzie znaleźć usprawiedliwienie dla istnienia kary śmierci we własnej ojczyźnie. Podkreślał, że osobiście zawsze optował za jej zniesieniem, a to, iż nie udało się tego postulatu zrealizować przy okazji tworzenia kodeksu karnego Rzeszy Niemieckiej w 1871 roku, wynikało z przyjętej wówczas koncepcji państwa jednolitego. Obowiązywanie kary śmierci na całym obszarze Niemiec miało stać się istotnym składnikiem zintegrowanego wewnętrznie i silnego przez to państwa. Von Holtzendorff ujął to metaforycznie: „W związku z tym znaleźliśmy się w sytuacji, w której kat może wykonywać swą pracę wyłącznie dzięki temu, że jest traktowany jak symbol idei jedności”⁸. Jednocześnie jednak uczony zwracał uwagę na to, że np. w Prusach mimo formalnego

7 *Ibidem*, 1.

8 W oryginale: „Wir befinden uns also in der Lage, dass der Scharfrichter seine Existenzberechtigung nur darin hat, ein Repräsentant der Einheitsidee sein zu sollen”. *Ibidem*.

obowiązywania kary śmierci, po 1871 roku się jej nie wykonuje, choć już w Bawarii czy w Brunzswiku – tak. Trudno więc uznać, że w dziedzinie polityki karnej udało się stworzyć jednolity, niemiecki system.

Wystąpienie von Holtzendorffa wpłynęło na kształtowanie poglądów dotyczących zasadności kary śmierci, także na ziemiach polskich. Zważywszy na szeroki krąg odbiorców prasy wiedeńskiej wynikający z niskiego poziomu analfabetyzmu wśród Polaków w dzielnicy pruskiej, a także z powszechnej znajomości języka niemieckiego, można zakładać, że duża ich część zapoznała się z poglądami tego profesora w oryginalnej wersji. Z kolei dla Polaków w zaborze rosyjskim przydatne okazało się tłumaczenie na język polski, które rozpowszechniła „Gazeta Sądowa Warszawska”⁹. Wreszcie, na terenie zaboru austriackiego, ci, którym nie dane było sięgnąć do „Gerichtshalle”, mogli posiłkować się przedrukiem też von Holzendorffa, które zamieścił „Prawnik”¹⁰. Być może pod wpływem jego argumentacji redakcja zaczęła stopniowo opuszczać pozycję zdecydowanego obrońcy kary śmierci, definiując ją nawet jako „zabytek średniowiecznej ciemnoty”. To, że mimo wszystko „Prawnik” nie identyfikował się zupełnie z tezami von Holzendorffa, tłumaczono w następujący sposób: „Postęp taki, jakiego nadzieję zrobiła nam komisja karna, nie krokiem, ale skokiem, może niebezpiecznym [tak w oryginale – L.K.] skokiem jest naprzód. Co do nas wolelibyśmy osiągnąć ten szczytny cel później, a trwale”¹¹. Stanowisko redakcji odzwierciedlało opinię podzielaną w tej sprawie przez polskie elity (nie tylko prawnicze) w całej ówczesnej Galicji, a i w pozostałych zaborach argumentowano podobnie.

Artykuły prasowe z 1876 roku wyznaczyły kierunek debaty publicznej o karze śmierci. Zauważmy jednak, że w kolejnych latach temat nie powracał już z takim natężeniem. Brakowało do tego okazji, ponieważ przestały się pojawiać projekty nowych uregulowań prawnych, te zaś, które potencjalnie mogły taki efekt generować (np. kodeks karny Tagancewa z 1903 r.), nie objęły ziem polskich. Nieliczne głosy, które mimo to można odnotować, charakteryzowała ogromna rozbieżność – od zupełnego odrzucenia reform w zakresie polityki karnej, do zaakceptowania w tej dziedzinie nawet fundamentalnych zmian zmierzających do zupełnego wykluczenia kary śmierci. Stopniowo przewagę zaczęli osiągać ci, dla których kara śmierci stanowiła wstydlivy przeżytek. Przewagę tym

9 „Wiadomości bieżące zagraniczne. Kara śmierci w projekcie kodeksu karnego”, *Gazeta Sądowa Warszawska* 23 (1876): 189–190.

10 „Kara śmierci w projekcie kodeksu karnego”, *Prawnik* 2 (1876): 14–15.

11 „Przegląd tygodniowy”, *Prawnik* 2 (1876): 12.

większą, gdy pojawiła się możliwość powołania się na dobre wzorce płynące z państw, w których karę śmierci zniesiono. Warto wskazać w tym miejscu, że w drugiej połowie XIX wieku nie stosowały jej już: Grecja, Holandia, Rumunia, Włochy czy Portugalia. Zmiany tego typu nie objęły jednak ziem polskich. Tu nadal formalnie obowiązywała kara śmierci, choć przez wielu była kontestowana. Inna rzecz, że starano się orzekać ją jak najrzadziej, zwłaszcza gdy chodziło o przestępstwa pospolite¹².

Streszczone powyżej argumenty obecne w polemice odnoszącej się do dodatnich i ujemnych cech kary śmierci stanowiły punkt wyjścia także dla międzywojennych debat. Toczyły się już one w zupełnie zmienionych warunkach politycznych. Polska odzyskała niepodległość, posiadała więc możliwość kształtowania nowego, właściwego tylko dla siebie systemu prawnego. Było to zadaniem Komisji Kodyfikacyjnej, a biorąc pod uwagę głosy, jakie wypowiedziano przy okazji jej tworzenia w 1919 roku, zdolność do kształtowania osobnego prawa traktowano nie tylko jako przywilej, ale równocześnie pilny obowiązek. Dotyczyło to także materialnego prawa karnego. Trudno było sobie wyobrazić funkcjonowanie państwa, na którego terytorium obowiązują trzy częściowo sprzeczne z sobą kodeksy karne. Potrzeba zastąpienia ich jednolitą, ogólnopolską ustawą była więc oczywista, a to stworzyło okazję do dalszego ciągu dyskusji o obowiązywaniu, bądź nie, kary śmierci¹³.

Na opinie pojawiające się na początku lat dwudziestych wpływ miały, obok już wymienionych czynników, także doświadczenia I wojny światowej. Po kilku dziesięcioleciach względnego pokoju, który sprzyjał głoszeniu poglądu o zbędności kary śmierci, czas wojny uzmysłowił to, że gwarancje bezpieczeństwa państw i obywateli nadal nie są zbyt silne. Karę śmierci zaczęto więc znów traktować jak instrument przeciwdziałający zagrożeniu życia, zdrowia i majątku. To zaś dodawało argumentów zwolennikom poglądu o konieczności nie tylko utrzymania, ale wręcz poszerzenia katalogu czynów przestępczych zagrożonych taką karą. Studząco na ich radykalizm oddziaływały z kolei wojenne doświadczenia ogromnej liczby cywilów. Niemal każdy w czasie I wojny światowej zetknął się z przypadkami lekceważącego traktowania ludzkiego życia i szafowania karą śmierci nawet za drobne przewinienia. Czytelnik przywoływanej

12 Tadeusz Ślipko, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000), 105–109; Zbigniew Sperka, „Zarys problemu kary śmierci na przestrzeni dziejów”, w *Problem kary śmierci – historia i współczesność*, red. Dawid Dziurkowski (Częstochowa: Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza 2015), 25–26.

13 Adam Lityński, *Wydział karny Komisji Kodyfikacyjnej II Rzeczypospolitej: dzieje prac nad częścią ogólną kodeksu karnego* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991), 29–33.

już tutaj „Gazety Sądowej Warszawskiej” w samym tylko 1915 roku mógł zapoznać się z coraz obszerniejszymi spisami skazanych przez wojskowe sądy na karę śmierci za bliżej niesprecyzowane „szpiegostwo przeciwko armii niemieckiej bądź austriackiej”¹⁴. Nie było zgody na utrzymywanie takich procedur w okresie pokoju. W II Rzeczypospolitej brano pod uwagę jeszcze jeden czynnik, oczywisty ze względu na wojnę, czas powstań i rewolucyjnych wystąpień. Był nim wzrost demoralizacji. Zdawano sobie sprawę z tego, że będzie on skutkować zwiększoną liczbą także najcięższych przestępstw, przed którymi, jak sądziło wielu, chronić może jedynie surowe prawo, szermujące m.in. karą śmierci.

Wszystkie te czynniki wzięli pod uwagę autorzy pierwszego w międzywojennej Polsce projektu uregulowania prawnego zagadnień związanych ze stosowaniem kary śmierci. Pojawił się on już 23 stycznia 1920 roku. Tego dnia grupa posłów socjalistycznych, na czele z Zygmuntem Markiem, złożyła projekt ustawy o likwidacji kary śmierci. Wśród wnioskodawców, oprócz wyżej wymienionego, znajdowali się ówcześni liderzy polskiej lewicy, m.in. Jędrzej Moraczewski, Ignacy Daszyński, Mieczysław Niedziałkowski, a także osoby, które w przyszłości miały odegrać istotną rolę polityczną w Polsce: Tomasz Arciszewski, Kazimierz Pużak. Podpisani pod dokumentem byli prawnicy, oprócz Z. Marka m.in. Herman Lieberman, Kazimierz Czapiński, choć dominowali lekarze, nauczyciele lub posłowie bez wyższego wykształcenia. Dodajmy, że wśród wnioskodawców była jedna kobieta, Zofia Moraczewska, żona Jędrzeja. Autorzy nie wnioskowali o zniesienie kary śmierci w ogóle, lecz o rezygnację z niej w postępowaniu zwyczajnym. W uzasadnieniu odwoływano się do konsekwencji dopiero co zakończonej wojny. To okrucieństwo i banalizacja śmierci, jako nieodłączne elementy konfliktu zbrojnego, spowodowały, że w społeczeństwie II Rzeczypospolitej nastąpił upadek obyczajów i wzrost przestępczości. Receptą na to nie stanie się jednak coraz surowsze prawo, lecz upowszechnienie edukacji, otoczenie zdemoralizowanych warstw społecznych różnymi formami opieki socjalnej itp. Ponadto zwracano uwagę, iż utrzymanie kary śmierci odbiera prawu karnemu jego ważną funkcję, jaką jest resocjalizacja. Za skuteczny argument uznano również

14 Opis takiego przestępstwa za: *Gazeta Sądowa Warszawska* 45 (1915): 516. „Onufry Olchowy, rodem z Dzikowa Nowego (...) woźny urzędu podatkowego, został prawomocnym wyrokiem sądu c. i k. komendy etapowej 2-ej armii z dnia 15 lipca 1915 roku uznany winnym zbrodni przeciw sile wojennej państwa z par. 327 u. k. wojsk. przez to popełnionej że w styczniu roku 1915 w Szczercu wydał rozkaz aby ukrywający się żołnierz austriacki, nazwiskiem Kossak, zgłosił się do komendanta rosyjskiego. Za czyn ten skazano Onufrego Olchowego na karę śmierci przez powieszenie, którą dnia 15 lipca roku 1915 wykonano”.

nawiązanie do czasu zaborów. Zwrócono mianowicie uwagę na to, iż polskie prawo winno zmierzać do odrzucenia reguł narzuconych Polakom w poprzednim okresie. Skoro we wszystkich kodeksach karnych państw zaborczych karę śmierci przewidywano, jej zniesienie przez polski sejm stanowiłoby symboliczne zerwanie z regułami ustanowionymi przez państwa ciemiężące Polaków¹⁵.

Argumenty przedstawione przez posłów socjalistycznych nie znalazły uznania większości sejmowej, podobnie zresztą jak analogiczny wniosek, złożony w 1920 roku przez posłów Chłopskiego Stronnictwa Radykalnego – ugrupowania, które powstało w wyniku odejścia części działaczy z PSL Lewicy. Kierowali nim ks. Eugeniusz Okoń i Tomasz Dąbał, niegdysiejsi twórcy komunizującej Republiki Tarnobrzesckiej. Oprócz nich pod wnioskiem podpisani byli m.in. spółdzielca Feliks Winiarczyk, działacze kółek rolniczych Wojciech Marchut, Henryk Skrzypek, ale także dr Salomon Weinzicher, pochodzący z Będzina lekarz i społecznik. Autorzy wniosku, osoby o zdecydowanie bardziej radykalnych poglądach społecznych niż członkowie PPS, w swej argumentacji odwoływali się przede wszystkim do sytuacji społecznej. Ich zdaniem, po zakończeniu wojny położenie materialne bardzo wielu rodzin stało się rozpaczliwe, a to właśnie bieda mniej odporne moralnie jednostki przywodzi do zbrodni. Karanie ich śmiercią jest niesprawiedliwe, ponieważ prawdziwym sprawcą tych przestępstw jest kapitalizm, odpowiedzialny za powojenny głód oraz wszechobecną nędzę. To z nimi w pierwszej kolejności rząd powinien się mierzyć, a nie wprowadzać coraz surowsze prawa. Zważywszy na to, iż odrzucony został wniosek PPS, znacznie lepiej uargumentowany, trudno się było spodziewać choćby poważnej dyskusji wokół postulatu Chłopskiego Stronnictwa Radykalnego. Uznano go za przejaw komunistycznych sympatii niektórych chłopskich posłów i odrzucono bez głębszego namysłu. O taki wniosek było tym łatwiej, że w tym samym niemal czasie zgłoszono projekt ustawy idącej w odwrotnym kierunku. Otóż w marcu 1920 roku posłowie PSL Piast, wśród nich m.in. Wincenty Witos, Jakub Bojko, Jozafat Błyskosz i Jan Bryl, zaproponowali przyjęcie ustawy o karach na złodziei i podpalaczy, przewidującej w § 3 sąd doraźny i karę śmierci „za kradzież z wyłamywaniem drzwi, okien, ścian, dachu i za kradzież żywego inwentarza w jakikolwiek było by to sposób”, a w kolejnym paragrafie identyczną karę „za rozmyślne podpalenie: domów, mieszkań, zabudowań gospodarczych, stert zboża na polu,

15 Stenogramy posiedzeń Sejmu, Sejm Ustawodawczy, druk nr 1421, wniosek nagły posła Zygmunta Marka i tow. w sprawie zniesienia kary śmierci; *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. Jacek M. Majchrowski (Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza BGW, 1994), 256, 360–361, 372.

stogów siana na łące”. Te drakońskie kary również nie weszły w życie, niemniej zupełna rozbieżność postulatów dała pretekst, by kwestią kary śmierci Sejm Ustawodawczy w ogóle się nie zajmował, pozostawiając decyzję w gestii posłów orzekających o kształcie przyszłej konstytucji¹⁶.

Debata konstytucyjna z początku lat dwudziestych wbrew przewidywaniom nie stała się jednak forum, na którym startyby się argumenty zwolenników i przeciwników kary śmierci. Kierowano się tym, iż ewentualne umieszczenie w konstytucji zakazu stosowania tej kary doprowadziłoby do sporego zamętu prawnego w związku z obecnością kary śmierci we wszystkich trzech kodeksach, jakie obowiązywały wówczas w II Rzeczypospolitej (austriackim, rosyjskim i niemieckim). Wspomniany zapis konstytucyjny wymagałby dostosowania do niego stanu prawnego wynikającego z aktów prawnych niższego rzędu, a trudno było oczekiwać, że rychło uda się stworzyć i przegłosować zupełnie nowy, polski kodeks karny. Prace nad nim w Komisji Kodyfikacyjnej toczyły się, ale wiele wskazywało na to, że trwać będą jeszcze długo. Dobrym wyjściem nie była również częściowa nowelizacja, polegająca na utrzymaniu w mocy dotychczasowych kodeksów karnych, przy jednoczesnym usunięciu z nich przepisów o karze śmierci. Groziło to powstaniem systemu niespójnego i nielogicznego. Gdy dodatkowo wziąć jeszcze pod uwagę, że w debacie konstytucyjnej zdecydowanie dominowały kwestie polityczno-ustrojowe, oraz że pracowano pod dużą presją czasu (konstytucja musiała zostać uchwalona, nim dojdzie do plebiscytowego głosowania na Górnym Śląsku), brak dyskusji o karze śmierci stanie się zrozumiałą. Nie oznacza to jednak, że w ogóle omawiana kwestia nie była przedmiotem obrad. Wniosek o dopisanie do konstytucji artykułu zakazującego stosowania kar połączonych z udręczeniem fizycznym oraz kary śmierci¹⁷ zgłosił bowiem poseł Adolf Suligowski z Klubu Zjednoczenia Mieszczańskiego. Już sam fakt, iż autorem projektu był jeden z wybitniejszych ówczesnych adwokatów, szykanowany przez carat za swe narodowe przekonania, autor *Bibliografii Prawniczej Polskiej XIX i XX wieku*, kazał z uwagą pochylić się nad jego koncepcją. Mimo wszystko pomysł został jedynie częściowo zaakceptowany. Przyjęto mianowicie przepis, iż: „Kary połączone z udręczeniami fizycznymi są niedozwolone

16 Stenogramy posiedzeń Sejmu. Sejm Ustawodawczy, druk nr 1977, wniosek posłów Dąbala, ks. Okonia i tow. imien. Radykalnego Stronnictwa Chłopskiego w sprawie zniesienia kary śmierci, wraz z projektem ustawy; druk nr 1536, wniosek nagły posła Błyskosza i towarzyszy z klubu PSL o wydanie przez Sejm Ustawodawczy surowej kary na złodziei i podpalaczy, aż do kary śmierci.

17 Według wnioskodawcy mogła ona być stosowana tylko za zdradę stanu oraz za szczególnie wymienione przestępstwa wojskowe.

i nikt takim karom podlegać nie może”, który ostatecznie znalazł swe miejsce w art. 98 Konstytucji marcowej. Natomiast z powodów, o których wyżej była mowa, odrzucono zakaz kary śmierci¹⁸.

Unik zastosowany podczas prac nad Konstytucją marcową, skutkujący niepodjęciem debaty o karze śmierci, miał swe źródło również w wiedzy posłów o tym, iż członkowie Komisji Kodyfikacyjnej faktycznie rozważają już tę sprawę. W istocie bowiem jeszcze w 1920 roku wydział karny rozpoczął pracę nad nowym, tym razem polskim kodeksem karnym. Przy takiej okazji problem kary śmierci musiał stać się przedmiotem rozważań, a co ważniejsze, pochylić nad nim miały się siły fachowe, najbardziej pod tym względem predestynowane. Ich wymiana zdań mogła okazać się bardzo cenna z tego jeszcze powodu, że tocząc się w zaciszu profesorskich gabinetów, nie była obciążona politycznym podtekstem i szukaniem poklasku u potencjalnych wyborców. Można się więc było spodziewać rzetelnej nareszcie wymiany poglądów na temat bez wątpienia trudny, ale zarówno prawnie, jak i społecznie doniosły. Wydział na swym pierwszym posiedzeniu zebrał się 12 listopada 1919 roku, wybierając swego przewodniczącego w osobie Franciszka Nowodworskiego. Jego zastępcą został Juliusz Makarewicz. W 11-osobowym składzie znalazł się m.in. Z. Marek, znany już przeciwnik kary śmierci. Plan pracy wydziału przewidywał serię dyskusji wokół pytań umieszczonych w specjalnym kwestionariuszu programowym, skonstruowanym przez J. Makarewicza. Jedno z pytań tam zamieszczonych dotyczyło zasadności kary śmierci (część G, pytanie 25)¹⁹.

Na dyskusję dotyczącą wspomnianego wyżej punktu przysłała pora 21 stycznia 1920 roku. Odnotujemy, że akurat w tym posiedzeniu nie uczestniczył Z. Marek ze względu na obowiązki poselskie. Referując wyniki kwestionariusza, J. Makarewicz przypomniał, że przez wieki kara śmierci miała do spełnienia dwie funkcje: zabezpieczyć społeczeństwo przed najpoważniejszymi przestępstwami oraz wymierzać sprawiedliwą odpłatę. Natomiast jej przeciwnicy podkreślali brak indywidualizacji tej kary i odebranie szansy na resocjalizację. Taki podział opinii miał swe odzwierciedlenie w poszczególnych kodeksach karnych, spośród których równie wiele przewidywało karę śmierci, lub ją uchyliło. Każde więc

18 Stenogramy posiedzeń Sejmu. Sejm Ustawodawczy, Sprawozdanie stenograficzne z 206 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 4 lutego 1921 roku, szp. 48–49; *Kto był kim*, 441–442.

19 Komisja kodyfikacyjna RP. Sekcja Prawa karnego, t. I, z. 1 (Warszawa–Lwów: Wydawnictwo Urzędowe Komisji Kodyfikacyjnej, 1921), 21; Leonard Górnicki, „Komisja Kodyfikacyjna II RP: pozycja ustrojowa, struktura organizacyjna, podejmowanie decyzji”, *Acta Universitatis Wratislaviensis* 3948 (2019): 132.

rozstrzygnięcie zastosowane przez Komisję Kodyfikacyjną znajdzie na świecie swe potwierdzenie. Brak jednomyślności w omawianej kwestii dał o sobie znać również na forum Komisji, gdzie starli się przeciwnicy i zwolennicy kary śmierci. Argumenty pierwszej grupy znamy m.in. z opinii Aleksandra Mogilnickiego. Zwrócił on uwagę przede wszystkim na to, iż kara śmierci jest potrzebna w różnego rodzaju stanach nadzwyczajnych (wojna, rewolucja itp.), natomiast nie ma dla niej uzasadnienia w ustabilizowanych państwach, które porządek i bezpieczeństwo potrafią zachować, sięgając do innych metod. W chwili, gdy toczy się dyskusja nad kształtem przyszłego kodeksu karnego, sytuację w Polsce należy określić jako nadzwyczajną. Niemniej jednak kodeks wejdzie w życie w przyszłości wtedy, jak można przypuszczać, gdy sytuacja w Polsce się unormuje. Tymczasem: „w normalnych warunkach życia społecznego i państwowego można się doskonale obejść bez kary śmierci”²⁰. Trzeba więc uniknąć pokusy oceniania zasadności poszczególnych rozwiązań prawnych przez pryzmat doraźnych opinii. Gdyby zaś zupełne zniesienie kary śmierci ocenione miało zostać jako zbyt radykalny eksperyment, A. Mogilnicki postulował wprowadzenie tego instrumentu prawnego do przepisów przechodnich, uruchamianych w razie zagrożenia państwa. Swe wywody spuentował następującą refleksją: „dziś większość społeczeństwa naszego istotnie domaga się kary śmierci, bo samo przeżywa czasy nienormalne. Ale ludowi polskiemu obce jest okrucieństwo (...) Zresztą prawodawca, zwłaszcza karny, musi kształtować społeczeństwo i nie może się poddawać instynktom społeczeństwa przeżywającego chwilę nadzwyczajną”²¹.

Powyższy cytat stanowił odpowiedź na argument zwolenników utrzymania kary śmierci, spośród których w najostrzejszym tonie wypowiedział się przewodniczący wydziału F. Nowodworski. Jego zdaniem, o umieszczeniu kary śmierci w kodeksie decydował przede wszystkim głos opinii publicznej. Społeczeństwo domagało się nie tylko utrzymania takiej kary, ale nawet jej rozciągnięcia na przestępstwa do tej pory traktowane łagodnie. W konsekwencji, za taką ewolucją prawa opowiedział się także sejm, uchwalając przepisy o sądach doraźnych i wyposażając je w coraz większe kompetencje. Mówca kwestionował ponadto cywilizacyjny wymiar zniesienia tej kary podkreślając, że wiele państw uchodzących za „kulturalne” karę śmierci stosuje (Francja, Anglia, Niemcy). Wreszcie, podkreślił, iż tworzenie prawa niewspółgrającego z nastrojami społecznymi może przynieść nieobliczalne skutki w postaci radykalnych

20 Komisja kodyfikacyjna RP, 148.

21 *Ibidem*, 153–154.

protestów. Mówił: „odebrać karę śmierci społeczeństwu, które ją uznaje, jej żąda, to znaczy popchnąć masy do częstych przypadków samosądu, jakich tyle było u nas na podpalaczy lub nawet złodziejów zawodowych w latach 1905 i 1906. Ustawa zbyt hołdująca łagodności popycha lud do okrucieństwa”²².

Pozostali mówcy nie wyrażali już tak kategorycznych sądów i opowiadali się ostatecznie za różnymi rozwiązaniami pośrednimi. Do takich należało np. pozostawienie sędziemu prawa decydowania o karze śmierci poprzez zastosowanie przepisów alternatywnych. Opowiadał się za tym Walenty Miklaszewski, a odrzucał ów pogląd Witold Prądyński. Ten ostatni zwracał bowiem uwagę, iż w ten sposób sumienie sędziego zostanie ponad miarę obciążone. W gruncie rzeczy, w jego gestii znajdzie się życie człowieka, bo za popełniony czyn będzie mógł mu wymierzyć karę pozbawienia wolności albo skazać na śmierć. Pojawił się również pomysł przerzucenia odpowiedzialności na prezydenta, który w drodze łaski może uchylać wyroki skazujące, ale takie rozwiązanie uznano z kolei za unik ze strony wydziału. W tej sprawie jego członkowie byli zgodni. To Komisja Kodyfikacyjna musi wziąć odpowiedzialność za ewentualne dalsze obowiązywanie kary śmierci, a nie obciążać tą decyzją inne organy władzy. Ówczesne dylematy najlepiej scharakteryzował sekretarz wydziału Emil Stanisław Rappaport, wskazując, że, co prawda, jest za zniesieniem kary śmierci, ale nie opuszcza go równocześnie myśl, iż często kara dożywotniego więzienia jest bardziej okrutnym wyrokiem niż sama śmierć. Z kolei ten ostatni pogląd zyskuje na wiarygodności jedynie przez niezgodne z prawem warunki przetrzymywania więźniów. Gdyby miejsca odosobnienia skazańców działały właściwie, nawet kara dożywotniego więzienia miałaby walor resocjalizacyjny. Należy więc zastanowić się nad sposobami sanacji systemu penitencjarnego, a nie nad łagodzeniem poszczególnych kar²³.

Polaryzacja poglądów, jaka ujawniła się podczas debaty o karze śmierci, znalazła swe odzwierciedlenie w wynikach głosowania nad tą kwestią. W wydziale karnym za wprowadzeniem do polskiego kodeksu karnego kary śmierci byli: Edmund Krzymuski, J. Makarewicz, W. Miklaszewski, F. Nowodworski i W. Prądyński, a przeciw: Waław Makowski, A. Mogilnicki i E.S. Rappaport. Po uwzględnieniu wcześniej oddanych głosów przez osoby nieobecne na posiedzeniu (Z. Marek i Henryk Ettlinger – przeciwko, Zygmunt Seyda – za), dało to ostateczny wynik 6:5 na rzecz zwolenników kary śmierci. Takie rozstrzygnięcie wpisano zatem do

22 *Ibidem*, 152.

23 *Ibidem*, 148–155.

projektu nowego kodeksu. Wspomniana debata i jej wynik skutkowały w dwojaki sposób. Z jednej strony pokazała, że sprawa dalszego obowiązywania bądź uchylenia kary śmierci jest skomplikowanym zagadnieniem prawnym, skoro nawet wybitnych fachowców prowokuje do formułowania diametralnie odmiennych opinii. Po drugie, wynik debaty na długi czas zmniejszył zainteresowanie społeczne kwestią obowiązywania kary śmierci. Opinia publiczna uznała mianowicie, że skoro sprawa została przesądzona i ta kara znajdzie się w kodeksie, dalsze dyskutowanie tej kwestii mija się z celem. Tymczasem problem pozostawał formalnie nierozstrzygnięty jeszcze przez wiele lat, ponieważ nowy kodeks karny ujrzał światło dzienne dopiero w 1932 roku. Zadecydował o tym splot różnych okoliczności politycznych i administracyjnych, niemniej gdy nowy kodeks karny wreszcie zaczął obowiązywać²⁴, znalazło się w nim miejsce dla kary śmierci (art. 37)²⁵.

Komisja kodyfikacyjna nie okazała się instytucją skutecznie przygotowującą projekty ustaw, natomiast udało jej się uzyskać wpływ na poglądy ówczesnych prawników. Siła autorytetu luminarzy nauk prawnych była tak wielka, że niewielu ważyło się wbrew niej forsować odmienne rozwiązania. W efekcie nie pojawiały się formalne projekty zmiany kodeksu karnego i uchylenia kary śmierci, a zwolennicy takiej reformy formułowali swe postulaty, opierając je na teoretycznych refleksjach przejmowanych np. z zagranicy. Gdy w 1927 roku dr Anzelm Lutwak, lwowski adwokat i wydawca miesięcznika „Głos Prawa”, chciał wznowić dyskusję na opisywany temat, nie podjął jej we własnym imieniu, lecz przetłumaczył przemyślenia wiedeńskiego prawnika dr. Rudolfa Brauna. Ich autor prezentował jednoznacznie negatywny stosunek do kary śmierci, czemu dał wyraz, tytułując swój tekst: *Przeciw karze śmierci*. Powoływał się na dobre praktyki, jakie zapanowały w Austrii po przyjęciu w 1919 roku nowego kodeksu karnego, odrzucającego w postępowaniach zwyczajnych karę śmierci. Przytaczał także argumenty zamieszczone w poczytnym wówczas opracowaniu Emila Dosenheimera, niemieckiego sędziego i działacza oświatowego, również postulującego zmiany w opisywanej dziedzinie²⁶. A. Lutwak spuentował zamieszczony w swym piśmie artykuł jedynie drobnym komentarzem: „Myśl ta wydaje się nam ze wszech miar godną urzeczywistnienia – zwłaszcza u nas w Polsce, gdzie zdarzają się

24 Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. Kodeks karny, Dz.U.RP z 1932 r., Nr 60, poz. 571. Wszedł w życie 1 września 1932 r.

25 Komisja kodyfikacyjna RP, 156.

26 Emil Dosenheimer, *Für und wider die Todesstrafe* (Frankfurt/Main: Neuer Frankfurter Verl., 1926), *passim*.

wyroki śmierci nawet na niedorostkach i gdzie – jak widzieliśmy – posiadamy wśród uczonych i ustawodawców wielu gorących zwolenników kary śmierci”²⁷. Na otwartą polemikę z poglądami „uczonych i ustawodawców” A. Lutwak jednak się nie zdecydował, mimo że wymianę zdań w naturalny sposób inspirowało w tym czasie rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej o wykonywaniu wyroków śmierci, wydanych przez sądy karne powszechne (Dz.U. z 1927 r., Nr 112, poz. 947).

Identyczną metodę, polegającą na przywoływaniu przykładu innych państw, zastosowała „Palestra”. W tekście z 1938 roku niechęć do kary śmierci wzmocniono autorytetem Victora Hugo. Autor artykułu, adwokat Stanisław Gombiński, doktor praw Uniwersytetu Jagiellońskiego, uznał, że w ten sposób uzyska silniejszy efekt perswazyjny, niż gdyby zamieszczał własne refleksje. Przytoczył szereg wypowiedzi francuskiego pisarza i zamieścił jego komentarze publikowane przy okazji najsłynniejszych XIX-wiecznych procesów, takich, które kończyły się orzeczeniem kary śmierci. Z tekstów jednoznacznie przebijał ton niezgody na tego typu orzeczenia. Mimo iż tekst S. Gombińskiego charakteryzował się ponadstandardową obszernością, jego autor nie zamieścił nawet drobnego własnego komentarza, poza neutralnym zwróceniem uwagi, że i w Polsce, w Komisji Kodyfikacyjnej, odbyła się dyskusja nad karą śmierci. Tę samą metodę, acz użytą *à rebours*, zastosował „Wileński Przegląd Prawniczy”. W 1937 roku na jego łamach Stefan Plich, sędzia Sądu Okręgowego w Wilnie, ogłosił artykuł: *Kara śmierci w ustawodawstwie ZSRR*, dowodząc, iż szermowanie taką karą jest właściwe dla ustrojów niedemokratycznych, uznających terror za podstawowe narzędzie sprawowania władzy. Autor dowodził, że bez kary śmierci system komunistyczny obejść się nie może, o czym świadczy fakt, iż po uchyleniu w 1917 roku, co miało wyraźny propagandowy charakter, szybko ją przywrócono. I choć według oficjalnych enuncjacji jest karą tymczasową, to, jak dowodził autor, ma wszelkie cechy trwałości. Także w tym wypadku próżno szukać odniesień do sytuacji w Polsce, jakkolwiek czytelnik łatwo mógł skonstatować niewłaściwość tej kary, skoro upodobali ją sobie dyktatorzy.

Do końca okresu międzywojennego dyskusja nad karą śmierci toczyła się w Polsce przy użyciu metaforycznych figur i odwołań do świata zewnętrznego. Dostrzec można było stale ciężący na potencjalnych polemistach balast pozycji naukowej i zawodowej tych, którzy w Komisji Kodyfikacyjnej wypowiedzieli się za utrzymaniem tej kary. Zwolennicy likwidacji kary śmierci zdawali sobie sprawę ponadto, że kategoryczne stawianie takiego postulatu przeciwstawi ich większości społeczeństwa.

27 Rudolf Braun, „Przeciw karze śmierci”, *Głos Prawa* 9 (1927): 319–320 (przypis 1).

Wbrew przewidywaniom formułowanym w 1920 roku opinia publiczna nie zmieniła w ciągu okresu międzywojennego swego stosunku do kary śmierci. Za jej utrzymaniem opowiadała się zdecydowana większość, czego oczywiście nie można było ustalić na podstawie badań opinii publicznej, gdyż takich nie prowadzono, lecz reakcji społecznych ujawnianych przez codzienną prasę. Nie było to zresztą zjawisko typowe tylko dla Polski. Gdy w 1931 roku, w Czechosłowacji, dotychczasowy kat przeszedł na emeryturę, na wakujące po nim stanowisko zgłosiło się aż 300 kandydatów. Informującą o tym „Palestrę” nie zdziwił ów fakt, a jedynie to, że wśród oferentów znalazły się trzy kobiety²⁸.

Kara śmierci obowiązywała w II Rzeczypospolitej przez cały okres jej istnienia. Podobnie było w większości krajów międzywojennej Europy. Dyskusja, jaką w tej sprawie zainicjowano w naszym kraju na początku lat dwudziestych, szybko straciła swą intensywność. Także pojawiające się wówczas przewidywania, które sugerowały rychły czas uchylecia kary śmierci, nie ziściły się. Zadecydował o tym, jak się wydaje, głos prawniczych autorytetów i współgrające z nim wybory opinii publicznej. Na nie z kolei decydujący wpływ miały modne w tym czasie koncepcje polityczno-ustrojowe. Ich wspólnym mianownikiem była tęsknota za silnym państwem. Mocarstwowe ambicje zgłaszała nie tylko polska sanacja, ale i wiele innych ruchów politycznych, zwłaszcza w środkowej Europie. Od drugiej połowy lat dwudziestych stale zyskiwały one na popularności. Silne państwo rozumiano zaś jako organizm potrafiący skutecznie karać swoich oponentów. W takich okolicznościach odebranie mu atrybutu w postaci zdolności do orzekania kary śmierci traktowane było w kategoriach zbędnej słabości i na społeczną akceptację liczyć nie mogło.

Bibliografia

Źródła drukowane

- „Die Todesstrafe in Oesterreich von Professor Franz v. Holtzendorff”, *Gerichtshalle. Organ für Rechtspflege und Volkswirtschaft* 1 (1876).
„Kara śmierci w projekcie kodeksu karnego”, *Prawnik* 2 (1876).

28 Stanisław Gombiński, „Victor Hugo a kara śmierci”, *Palestra* 7–8 (1938): 735–751; Stefan Plich, „Kara śmierci w ustawodawstwie ZSRR”, *Wileński Przegląd Prawniczy* 7 (1937): 213–215; idem, „Kara śmierci w ustawodawstwie ZSRR”, *Wileński Przegląd Prawniczy* 8 (1937): 237–239; idem, „Kara śmierci w ustawodawstwie ZSRR”, *Wileński Przegląd Prawniczy* 9 (1937): 269–270; [b.a.], „Różne. Stanowisko kata w Pradze”, *Palestra* 12 (1931): 586.

- Komisja kodyfikacyjna RP. Sekcja Prawa karnego, t. I, z. 1 (Warszawa–Lwów: Wydawnictwo Urzędowe Komisji Kodyfikacyjnej, 1921).
- „Przegląd tygodniowy”, *Prawnik* 1 (1876).
- „Przegląd tygodniowy”, *Prawnik* 2 (1876).
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. Kodeks karny, Dz.U.RP z 1932 r., Nr 60, poz. 571.
- „Różne. Stanowisko kata w Pradze”, *Palestra* 12 (1931).
- Stenogramy posiedzeń Sejmu, Sejm Ustawodawczy, druk nr 1421, wniosek nagły posła Zygmunta Marka i tow. w sprawie zniesienia kary śmierci.
- Stenogramy posiedzeń Sejmu. Sejm Ustawodawczy, druk nr 1536, wniosek nagły posła Błyskosza i towarzyszy z klubu PSL o wydanie przez Sejm Ustawodawczy surowej kary na złodziei i podpalaczy, aż do kary śmierci.
- Stenogramy posiedzeń Sejmu. Sejm Ustawodawczy, druk nr 1977, wniosek posłów Dąbala, ks. Okonia i tow. imien. Radykalnego Stronnictwa Chłopskiego w sprawie zniesienia kary śmierci, wraz z projektem ustawy.
- Stenogramy posiedzeń Sejmu. Sejm Ustawodawczy, Sprawozdanie stenograficzne z 206 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 4 lutego 1921 roku.
- „Wiadomości bieżące zagraniczne. Kara śmierci w projekcie kodeksu karnego”, *Gazeta Sądowa Warszawska* 23 (1876).
- „Wiadomości bieżące zagraniczne. Kara śmierci”, *Gazeta Sądowa Warszawska* 12 (1876).
- „Wiadomości bieżące zagraniczne”, *Gazeta Sądowa Warszawska* 15 (1876).

Monografie

- Dosenheimer Emil, *Für und wider die Todesstrafe* (Frankfurt/Main: Neuer Frankfurter Verl., 1926).
- Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. Jacek M. Majchrowski (Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza BGW, 1994).
- Lityński Adam, *Wydział karny Komisji Kodyfikacyjnej II Rzeczypospolitej: dzieje prac nad częścią ogólną kodeksu karnego* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991).
- Ślipko Tadeusz, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000).

Artykuły w czasopismach i pracach zwartych

- Bentkowski Aleksander, „Czy nowy kodeks karny bez kary śmierci?”, *Palestra* 7–8 (1994): 130–141.
- Braun Rudolf, „Przeciw karze śmierci”, *Głos Prawa* 9 (1927): 317–319.
- Gombiński Stanisław, „Victor Hugo a kara śmierci”, *Palestra* 7–8 (1938): 735–751.
- Górnicki Leonard, „Komisja Kodyfikacyjna II RP: pozycja ustrojowa, struktura organizacyjna, podejmowanie decyzji”, *Acta Universitatis Wratislaviensis* 3948 (2019): 109–151.

- Musiał Adrian, „Cesare Beccaria jako czołowy krytyk kary śmierci epoki oświecenia”, w *Problem kary śmierci – historia i współczesność*, red. Dawid Dziurkowski (Częstochowa: Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza 2015), 53–60.
- Plich Stefan, „Kara śmierci w ustawodawstwie ZSRR”, *Wileński Przegląd Prawniczy* 7 (1937): 212–214.
- Plich Stefan, „Kara śmierci w ustawodawstwie ZSRR”, *Wileński Przegląd Prawniczy* 8 (1937): 237–239.
- Plich Stefan, „Kara śmierci w ustawodawstwie ZSRR”, *Wileński Przegląd Prawniczy* 9 (1937): 269–270.
- Salmonowicz Stanisław, „Kilka uwag o recepcji Cezarego Beccarii (1738–1794) jako karnisty w Polsce: uwagi w dwudziestolecie zgonu”, w *Dawne prawo i myśl prawnicza: prace historyczno-prawne poświęcone pamięci Wojciecha Marii Bartla*, red. Jerzy Malec, Waław Uruszczak (Kraków: Księgarnia Akademicka 1995), 163–170.
- Sperka Zbigniew, „Zarys problemu kary śmierci na przestrzeni dziejów”, w *Problem kary śmierci – historia i współczesność*, red. Dawid Dziurkowski (Częstochowa: Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza 2015), 19–30.

Andrzej Gielarowski

ORCID: 0000-0002-6421-3967
Akademia Ignatianum w Krakowie

Transcendencja, immanencja, tajemnica. Figury niewidzialności Boga we współczesnej fenomenologii religii

**Transcendence, Immanence, Mystery:
The Figures of God's Invisibility in the
Contemporary Phenomenology of Religion**

Abstrakt

Artykuł podejmuje tematykę nieanalizowaną dotychczas w polskiej literaturze filozoficzno-religioznawczej, która dotyczy niepoznawalności lub niewidzialności Boga we współczesnej francuskiej fenomenologii religii, traktowanej jako nurt badań (filozoficznych i religioznawczych), w którym ta tematyka znajduje odzwierciedlenie. Autor skupia się na pojęciach transcendencji, immanencji i tajemnicy wypracowanych odpowiednio przez Emmanuela Lévinasa, Michela Henry'ego oraz przez Gabriela Marcela. Dyskusja nad tymi trzema koncepcjami ukazuje, iż transcendencja (Lévinas) i immanencja (Henry) są pojęciami, które jednostronnie realizują zadanie, jakie postawili przed nimi ich autorzy, to znaczy dążenie do „uchronienia” Boga przed uprzedmiotowieniem, do którego prowadzi nieuchronnie metoda fenomenologiczna, zwłaszcza w wersji przedstawionej przez Edmunda Husserla. W opozycji do tej metody pozostają nie tylko Lévinas

i Henry, ale także Marcel, który zastosował w celu „uchronienia” Boga od uprzedmiotowienia przez obiektywizujące poznanie intelektualne, pojęcie tajemnicy. Według autora artykułu, to właśnie tajemnica (Marcel), a nie transcendencja (Lévinas) czy immanencja (Henry), jest pojęciem, które, użyte do fenomenologicznego opisu Boga, skutecznie „broni” Go przed uprzedmiotowieniem. Z punktu widzenia fenomenologii religii istotne jest to, że w myśli Marcela Bóg nie ukazuje się jako fenomen (jak uważali także Gerardus van der Leeuw oraz Lévinas i Henry), ale mimo to możliwa jest relacja religijna między człowiekiem a Bogiem, której wyrazem jest modlitwa. Ta rozumiana biblijnie relacja nie może zaistnieć w myśli Lévinasa czy Henry’ego, mimo że ich koncepcje również mają dość silne zakorzenie w Biblii. Dlatego autor tekstu uważa, że Marcelowska koncepcja tajemnicy lepiej odpowiada oczekiwaniom człowieka wierzącego (*homo religiosus*) niż koncepcje transcendencji i immanencji odniesione do Boga. Wypracowana przez Gabriela Marcela koncepcja Boga jako Tajemnicy pozwala bowiem na wejście z Nim w relację religijną dzięki kierowanej ku Niemu modlitwie.

Słowa kluczowe: Bóg, fenomenologia, Henry, Lévinas, Marcel, modlitwa, nieobecność, niepoznawalność, obecność, religia, życie

Abstract

The article addresses the problem, which has not yet been analyzed in the Polish philosophical and anthropological literature, and which deals with the subject of unknowability or invisibility of God in the contemporary French phenomenology of religion. The text focuses on the ideas of transcendence, immanence and mystery as developed and further elucidated by Emmanuel Lévinas, Michel Henry and Gabriel Marcel. The author deduces from the philosophical discourse on the three concepts that the transcendence (as understood by Lévinas) and immanence (as perceived by Henry) are the ideas which unilaterally carry out the tasks set for them by their authors, which is “to protect” God from objectification to which the phenomenological method leads when applied to the problem at stake, in particular, as it was presented by Edmund Husserl. Not only Lévinas and Henry were in opposition to this method but so was Marcel, who had used the concept of mystery for the same reason. According to the author of the article, neither the transcendence (Lévinas) nor the immanence (Henry) but the concept of mystery (as developed by Marcel) is the one which «protects» God the most efficiently against objectification. From the phenomenology of religion point of view the most important thing is that in Marcel’s thought God does not appear as a phenomenon (as Gerardus van der Leeuw and Lévinas and Henry believed), and yet that does not exclude the religious relationship between Man and God.

According to Lévinas and Henry this biblically understood relation cannot exist even though their concepts also have relatively strong foundations in the Bible. Therefore, the author of the text believes that the Marcelian concept of mystery meets the expectations of a believer (*homo religiosus*) better than the Lévinasian concept of transcendence and the Henrian idea of immanence. The concept of God as the Mystery as developed by Gabriel Marcel allows man to enter into a religious relationship with God by the means of prayer.

Keywords: God, phenomenology, Michel Henry, Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, prayer, invisibility, unknowability, appearance, religion, life

Wprowadzenie

Współczesna fenomenologia religii tworzy dwa nurty: „filozoficzny”, kontynuujący teoretyczne nastawienie fenomenologii Edmunda Husserla, i „religioznawczy”, w którym znaczną rolę, obok metody fenomenologicznej, odgrywają badania historyczne nad religią. W obu nurtach pojawia się jednak pytanie o rodzaje przystępu do Boga, teoretyczne bądź praktyczne¹. W wyniku tych badań niektórzy z fenomenologów religii, na przykład Gerardus van der Leeuw, dochodzą do wniosku, że „W fenomenologii Bóg nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, albowiem musiałby być fenomenem, tj. musiałby ukazywać się. Bóg zaś nie ukazuje się, tj. nie ukazuje się w taki sposób, żebyśmy mogli go rozumieć i mówić o nim”². Przekonanie van der Leeuwa o niepoznawalności Boga, jest bliskie tym fenomenologom religii, którzy nawiązując krytycznie do Husserla, rozwijają intuicje wyrażone przez holenderskiego religioznawcę. Do tych fenomenologów należą m.in. Emmanuel Lévinas i Michel Henry, ale też Gabriel Marcel³, których koncepcje zarysują analizując kwestię niewidzialności (niepoznawalności) Boga we francuskiej

1 Richard Schaeffler, *Filozofia religii*, tłum. Elżbieta Kowalska (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae, 1989), 85–112; Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. II: *Les approches phénoménologique et analytiques* (Paris: Cerf, 2002), 17–372. Cytowani autorzy uważają fenomenologię religii, rozwijaną w nurtach umownie zwanych tu „filozoficznym” i „religioznawczym”, za jeden współczesny nurt filozofii religii.

2 Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Książka i Wiedza, 1997), 597.

3 O „fenomenologii złamanej” Marcela pisze Karol Tarnowski, „Intencja a refleksja. Fenomenologia, Nabert, Marcel”, w *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité:*

fenomenologii religii. Postaram się pokazać, iż ani absolutna transcendencia Boga (Lévinas), ani radykalna immanencja życia utożsamionego z Bogiem (Henry) nie opisują właściwie boskiej niewidzialności, którą ci filozofowie postulują. Zarówno radykalna transcendencia, jak i absolutna immanencja zwiększają bowiem dystans między człowiekiem religijnym (*homo religiosus*) a Bogiem, jeśli całkowicie nie wykluczają relacji religijnej. Postaram się także wykazać, że to tajemnica, jako wypracowany przez Marcela sposób rozumienia niewidzialności Boga, zarazem przyznaje istotne znaczenie boskiej niewidzialności, jak też czyni możliwym praktyczny dostęp do Boga, głównie przez modlitwę opartą na wierze, oraz przez dialogiczną relację z drugim człowiekiem, opisywaną jako wspólnota bycia. Uznanie tajemnicy za adekwatny fenomenologicznie sposób opisu boskiej niewidzialności pozwala uniknąć trudności wynikających ze stanowisk Lévinasa i Henry'ego, a zarazem umożliwia zrealizowanie dążeń tych filozofów, którzy pragnęli uniknąć tworzenia idoli boskości, powstających przy próbach poznawczego ujęcia Boga.

Dlaczego w myśli trzech francuskich fenomenologów pojawia się krytyka poznawczej idolatrii, której należy, według nich, unikać? Wedle Husserla żaden przedmiot poznania nie może być poznawczo dany inaczej niż jako oczywistość osiągnięta w intuicji, stanowiącej świadomościowe widzenia tego, co dane w sposób źródłowy. Zadaniem fenomenologa jest opis tego, co „widzi”, co jest mu dostępne w akcie świadomości intencjonalnej, która zwraca się na zewnątrz siebie oraz na swe przeżycia. Husserl utożsamia „sens” (niem. *Sinn*), jawiący się w świadomości jako fenomen, z „bytem” (niem. *Sein*), dlatego byt, w jego ujęciu, konstytuowany jest przez świadomość jako sens obiektywny rzeczy. To, co dane w intuicji, jest więc zawsze „widziane” i „obecne” dla świadomości, czyli poznawczo zobiektywizowane. Intuicja bowiem jest formą obiektywizacji⁴. Czy ta metoda stosuje się także do poznania Boga? Bez względu na wielość interpretacji, niekiedy wzajemnie się wykluczających, dotyczących kwestii Boga w myśli twórcy fenomenologii, należy wskazać to ujęcie kwestii przez Husserla, które pozwala zrozumieć protest Lévinasa, Henry'ego czy Marcela, zwrócony – świadomie lub nie – przeciw poznawczemu uprzedmiotowieniu Boga.

l'intentionnalité dans la phénoménologie française, red. Andrzej Gielarowski, Robert Grzywacz (Kraków: Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, 2011), 28.

4 Walter Biemel, „L'idée de la phénoménologie chez Husserl” w: *Phénoménologie et métaphysique*, red. Jean-Luc Marion i Guy Planty-Bonjour (Paris: PUF, 1984), 81–104. Denise Souche-Dagues, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne* (Paris: Vrin, 1993), 22–25.

Fenomenologii Husserla stawiano zarówno zarzuty przesadnej obiektywizacji, jak też zbytnej immanentyzacji poznawczej⁵. Wydaje się, że zarzut obiektywizacji wobec myśli fenomenologicznej ma pewien wspólny mianownik. Jest ona bowiem zawsze związana z intencjonalnością, która uprzedmiotawia to, co poznawane. Husserl wyróżnia różne przedmioty poznania, zawsze ujmowane przez rozum i jemu poddane: przez redukcję transcendencji do immanencji (jak chce Lévinas) lub przez „uzewnętrznienie” immanencji (jak sądzi Henry). W obu przypadkach świadomość intencjonalna poddaje sobie rzeczywistość niewidzialną, która nie powinna być sprowadzana do tego, czym nie jest, i nie powinna być poddana świadomości, ustanawiającej „widzialność” tego, co poznaje. Jeśli wobec Boga stosuje się tę samą procedurę poznania fenomenologicznego, to, wedle przywołanych francuskich myślicieli, w wyniku tego tworzy się idola. W tym względzie jednak Husserl nie jest jednoznaczny, gdyż, jak uważa jeden z komentatorów tej kwestii, w jego badaniach Bóg zajmuje miejsce marginalne. Jednak nie da się zaprzeczyć, że w badaniach tych Bóg musi być poddany świadomości intencjonalnej, nawet jeśli ją niekiedy przekracza⁶. Jeśli więc fenomenologia Husserla nie wyklucza w ogóle Boga ze swych badań, traktując Go jako „absolutny transcendens”⁷, to na pewno redukuje Go do treści świadomości, poddając poznawczemu rozumowi⁸. Z protestu względem tej redukcji wyrastają koncepcje niewidzialności Boga, które omówię.

Transcendencja Boga, aż po nieobecność: Lévinas

Emmanuel Lévinas pokazuje, że pojęcie transcendencji jest fundamentalne dla każdej myśli, która nie chce być winna fałszowania obrazu Boga przez tworzenie idoli na miarę rozumu. Transcendencja jest imieniem Boga, który nie jest ani „Bogiem filozofów”, ani „Bogiem wiary”. Opozycja ta zostaje przez Lévinasa zakwestionowana, gdyż Bóg nie jest obecnością, do której można się odnosić w jakikolwiek sposób. Autor *Inaczej niż być...* ujmuje bowiem obecność jako reprezentację⁹. To w relacji

5 Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, 60–66.

6 Witold Płotka, *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla* (Warszawa: Liberlibri, 2019), 135–139, 150–153.

7 Karol Tarnowski, *Bóg fenomenologów* (Tarnów: Biblos, 2000), 254.

8 Halina Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje* (Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001), 173.

9 Emmanuel Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. Małgorzata Kowalska (Kraków: Wyd. Znak, 1994), 116; idem, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. Janusz Margański (Kraków: Wyd. Znak, 2008), 154.

do tak pojętej obecności Bóg jest „transcendentny aż do nieobecności”¹⁰. Lévinas stara się boskość „odesłać” poza horyzont poznawczy człowieka, który wyznacza immanencja redukująca wszelką transcendencję, każdą – nieredukowalną z istoty wedle filozofa – inność Innego (Boga i człowieka). To przekonanie potwierdzają, wedle niego, dzieje zachodniej filozofii. Pisze on bowiem: „To nie przypadek, że historia zachodniej filozofii jest historią niszczenia transcendencji”¹¹. Gdy Lévinas mówi więc o przeciwieństwie transcendencji, jakim jest immanencja, to ma na uwadze immanencję poznawczą, wynikającą z totalizującej (scalającej) działalności rozumu. Dobrze ujmując tę skłonność ludzkiej świadomości, obecną u Husserla i odniesioną do Boga, komentarz, w którym czytamy: „Poznawczy rozum jako kwintesencja świadomości [transcendentalnej – AG], nie pozostawiając niczego na zewnątrz siebie, a mówiąc dokładniej, tworząc dopiero sens podziału na zewnętrżność i wewnętrżność, musi również Boga rozpoznawać jako jedno z własnych ukonstytuowań”¹². Transcendencja jest więc tym, co tak rozumianej totalizacji dokonywanej przez rozum wymyka się z istoty.

Broniąc boskości przed poznawczym zawłaszczaniem przez immanencję świadomości, Lévinas pojmuje transcendencję jako niepoddającą się żadnej formie obiektywizacji. Nie można więc myśleć o transcendencji jako związanej z wykraczaniem intencji w kierunku przedmiotu, bowiem akt intencjonalności transcendującej świadomość jest odmianą redukcji, której świadomość dokonuje wobec rzeczywistości. Transcendencja wykracza więc poza immanencję myśli i wymyka się poznaniu intencjonalnemu. Chodzi tu o transcendencję, która byłaby „transcendencją nie poznawczą, lecz para-doksalną”¹³, niemogącą znaleźć spełnienia w wiedzy, w *doxa*, lecz posiadającą sens, „który nie jest poznawczą tezą”¹⁴. Dla Lévinasa modelem transcendencji jest Kartezjańska idea nieskończoności, która „nawiedza myśl”, lecz w której sama Nieskończoność nie pozwala się uchwycić i zobiektywizować poznawczo. Transcendencja jest pewną *enigmą*, dającą o sobie znać przez *ślad* znaczący twarz drugiego człowieka. Filozof, komentując rozumienie transcendencji, pisze: „Istniałby więc paradoksalny sposób przejścia od transcendencji Husserlowskiej, która pozostaje immanencją, do transcendencji wychylonej ku Innemu. Inny, który jest niewidzialny i od którego nie oczekuje się

10 Idem, *Bóg, śmierć i czas*, 270.

11 Idem, *O Bogu, który nawiedza myśl*, 115.

12 Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku*, 173.

13 Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, 161.

14 *Ibidem*, 150.

żadnego spełnienia, byłby nieobejmowany, nietematyzowalny¹⁵. Ostatecznie liczy się, jak pisze Lévinas, „Nieskończona transcendencja, albowiem idea wypełnienia celu przez widzenie pozostaje tutaj poza kwestią, poza miarą. Transcendencja niewspółmierna. Oznacza to, że chodzi tutaj o coś innego niż intencjonalność¹⁶. Nie można więc mówić o transcendencji drugiego człowieka czy Boga, zamykając ich w poznawczym horyzoncie, ograniczonym przez intencjonalność, nawet rozumianą jako wykraczanie świadomości poza siebie. Zawsze bowiem ma ona tendencję do obiektywizowania, lub, jak wyraża to filozof, do zawłaszczania czy redukcji swego przedmiotu do siebie, pozbawiając go inności.

Dlatego w myśli Lévinasa mamy do czynienia z poszukiwaniem relacji, która nie redukcjonowałaby transcendencji Innego (człowieka i Boga) do świadomości poznającej. Filozof odchodzi więc od rozumienia transcendencji w kategoriach Husserlowskiej intencjonalności na rzecz relacji, która ma inny charakter niż poznawczy czy teoretyczny. W istocie chodzi o relację etyczną, polegającą na odpowiedzialności za innego człowieka, która nie jest poznaniem i należy do praktycznego porządku etyki. „Transcendowanie w nieskończoność na podstawie odpowiedzialności za bliźniego, w bliskości drugiego człowieka – wyjaśnia fenomenolog – oznacza tutaj, na ziemi, znaczeniowość bez widzenia czy nawet intencji¹⁷. Bowiem idea nieskończoności, która jest modelem transcendencji dla Lévinasa, to, jak zaznacza, „myślenie bardziej refleksyjne niż poznawanie: sposób, w jaki nieskończony może znaczyć, nie tracąc swojego transcendentnego znaczenia¹⁸. Dzięki tej idei możemy, jego zdaniem, myśleć relację z czymś, co nas przekracza jako nieogarnione i „rozбивa” podmiotową tożsamość, którą rozumie filozof jako immanencję redukującą to, co poznawane do siebie. „Idea nieskończonego – pisze Lévinas – mieści się w myśleniu, lecz owo w rozsadza tożsamość¹⁹. Należy tę ideę badać jako podjęcie odpowiedzialności za innego człowieka. Odtąd, „podmiotowość nie jest sprowadzalna do podmiotu intencjonalnego, lecz w formie przebudzenia wyraża znaczenie, które byłoby *lepsze* niż bycie, które byłoby samym Dobrem²⁰. Podmiotowość ma bowiem, w tej myśli, charakter ściśle etyczny. Jest to „zakładnik”, którego tożsamość „jest implikowana w intrydze bliskości jako dostęp do bliźniego. Dostęp paradoksalny,

15 *Ibidem*, 161.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, 168.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*, 171.

20 *Ibidem*, 172.

ponieważ wraz z nim w miarę zbliżania się dystans się zwiększa i im jest się bliżej, tym dalej. Ów paradoks jednak wpisuje chwałę Nieskończonego w relację zwykle nazywaną intersubiektywnością. Z tej relacji w chwale unosi się Nieskończony²¹. Drugi człowiek jest wszak tym, do kogo nas odsyła Bóg, Nieskończony, który jest transcendentny tak radykalnie, że aż nieobecny. Bóg daje więc znać o sobie tylko w relacji etycznej z drugim człowiekiem, za którego jestem odpowiedzialny i do którego jestem posłany, aby mu służyć. Innej możliwości dostępu do Boga Lévinas nie ukazuje.

Najistotniejszy sens transcendencji, jaki znajdujemy u Lévinasa, związany jest więc z radykanłą nieobecnością Boga i ze „skierowaniem” zwróconego do Boga ludzkiego pragnienia w stronę drugiego człowieka, bliźniego, którego bynajmniej nie pragnę. Jak wyjaśnia filozof: „Ażeby w pragnieniu była możliwa bez-inter-esse-owność, ażeby pragnienie poza byciem nie było pochłanianiem, to, co upragnione (albo Bóg) musi zostać w pragnieniu odseparowane: bliski, lecz różny – taki skądinąd sens ma słowo «święty». Możliwe jest to tylko wtedy, gdy upragniony poleca mnie temu, co niepożądane *par excellence: drugiemu człowiekowi*”²². Gdy Bóg odsyła mnie do drugiego człowieka, to odwołuje się do mojej odpowiedzialności za niego, która obliuguje mnie i wiąże z nim, aż po wymóg substytucji za niego, po oddanie życia oraz aż po wzięcie odpowiedzialności za zło popełnione przez niego²³. Transcendencja, o której mowa, realizuje się bowiem przede wszystkim w odpowiedzialności za bliźniego, z którym relacja „zastępuje” niemożliwą relację z Bogiem, tak radykalnie transcendentnym, że aż nieobecnym. Tylko tak rozumiana transcendencja, Boga i drugiego człowieka, może pozwolić uniknąć wszelkiej idolatrii wynikającej z prób poznawczego ich ujęcia.

Nieskończony, Bóg, w późnej myśli Lévinasa, na której tu się skupiłem, nie jest więc dostępny ani w drodze poznania, ani na innych drogach niż pragnienie. Nie jest bowiem możliwe także osiągnięcie Go na drodze pragnienia. Dzięki odwróceniu pragnienia, Upragniony, czyli Bóg, wymyka się bowiem memu pragnieniu, które ma wszak pewną intencję. „Dobroć Dobra – pisze Lévinas – nachyla ruch, do którego ona odwołuje się, żeby odsunąć Dobro jako upragnione i skierować je ku Drugiemu Człowiekowi – a tym samym tylko ku Dobru”²⁴. Upragniony Bóg pozostaje więc nieobecny, dlatego określany jest przez filozofa jako „On”

21 *Ibidem*, 193.

22 *Ibidem*, 268.

23 Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, 150; idem, *Bóg, śmierć i czas*, 268.

24 Idem, *Bóg, śmierć i czas*, 269.

lub „Oność”. W odesłaniu od Upragnionego (Boga) do nieupragnionego (człowieka), które mi nakazuje zbliżenie się do drugiego człowieka, jak wyraża się autor *Inaczej niż być...*, „Bóg zostaje wyrwany obiektywności obecności i byciu. Nie jest już ani przedmiotem, ani rozmówcą w dialogu. Jego oddalenie się czy jego transcendowanie obracają się w moją odpowiedzialność: nierotycyzność *par excellence!*”²⁵. Więż religijna z Bogiem zostaje więc zastąpiona całkowicie przez etyczną relację z drugim człowiekiem. Transcendencja Boga, a wraz z nią niewidzialność boskości, w istocie jest więc absolutna i niepodważalna. Istnieje bowiem jedynie możliwość służby drugiemu człowiekowi, który jest tym, wobec kogo winieniem zwracać się z troską o konkretne jego potrzeby i do kogo nie mogę przychodzić z pustymi rękami²⁶. Transcendencja (niewidzialność) Boga staje się więc, w myśli filozofa, całkowitą nieobecnością, poznawczą, jak też każdą inną. Nie można z tak pojętym Bogiem nawiązać jakiegokolwiek relacji religijnej. Chociaż służba bliźniemu ma pełnić funkcję takiej relacji, to raczej zastępuje ona wszelką relację człowieka z Bogiem, wykluczając ją i ograniczając się do relacji z drugim człowiekiem.

Immanencja Życia absolutnego aż po niewidzialność: Henry

Michel Henry, tak jak Lévinas, uznaje oddzielenie tego, co widzialne, co poddaje się procedurom poznawczym, od sfery niewidzialnego, która nie może być ujęta przez rozum. Sferą niewidzialności, wiązaną od razu z niewidzialnością Boga, tożsamego z absolutnym Życiem²⁷, jest immanencja, w której wszak nie wolno widzieć wymiaru świadomości, gdyż przynależy ona ludzkiej cielesności (fr. *chair*)²⁸. Intencjonalna, zgodnie z tezami fenomenologii Husserla, świadomość, jest, jak pisze Henry, „ruchem, poprzez który wyrzuca ona siebie na zewnątrz, jej «substancja»

25 *Ibidem*.

26 Emmanuel Lévinas, *Imiona własne*, tłum. Janusz Margański (Warszawa: Wyd. KR, 2000), 43.

27 We wczesnych pracach Michel Henry – *L'essence de la manifestation* (Paris: PUF, 2003), 385–571 – utożsamiał życie z Bogiem bez wprowadzania rozróżnień między tymi pojęciami. Dopiero w jednej ze swych późnych prac wprowadził wyraźne odróżnienie życia od Życia absolutnego. Odróżnia więc, także w pisowni, „Życie” tożsame z Bogiem od „życia” tożsamego z życiem ludzkim lub tym, które nie zostało wyraźnie określone jako pierwsze lub drugie. Michel Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil, 1996), 40.

28 Michel Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. Dariusz Adamski, Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Homini, 2012), 31, gdzie autor wyjaśnia odróżnienie dwóch sensów ciała ludzkiego: ciała-przedmiotu (fr. *corps*) i ciała żywego lub cielesności (fr. *chair*).

wyczerpuje się w tym wyjściu na zewnątrz, które tworzy zjawiskowość²⁹. Zewnętrzny wobec podmiotowości – którą stanowi ostatecznie cielesność (*chair*) – świat jest „ekstremalnym horyzontem widzialności, w obrębie którego każda rzecz może stać się widoczna”³⁰. Poznanie wyłaniające się z zewnętrzności świata, tj. poznanie intencjonalne lub naukowe, od razu staje się poznaniem ogólnym. Autor *Wcielenia* podkreśla, że poznanie polegające na ukazywaniu się w świecie, obiektywizacja, odwodzi człowieka od jego najbardziej własnej istoty. Zakłada ono bowiem wrzucenie w świat lub, jak pisze Henry, „wypędzenie” poznającego z jego „Domostwa”, z „pierwotnej Ojczyzny”³¹, którą jest wszak immanencja podmiotowości, czyli jej cielesność (*chair*).

Jest tak dlatego, iż transcendencja jako czasowość i ukazywanie się w zewnętrzności świata jest środowiskiem irrealności, absolutnej iluzji. Właściwym środowiskiem egzystencji podmiotu jest natomiast niewidzialność immanencji, której nigdy nie opuszczamy i dlatego możemy ją utożsamiać z wieczną terażniejszością. Podmiotowość czy Sobość (fr. *Soi*) jest pozaświatowa i obca określeniom pochodzącym ze świata rozumianego jako zewnętrzność, który jest tożsamy z horyzontem widzialności i obiektywności³². Sobość rodzi się z absolutnego Życia albo raczej rodzi się w przychodzeniu do siebie, w samoobjawianiu się, tego Życia, które filozof utożsamia z Bogiem. Pisze bowiem: „Ja sam jestem tą niepowtarzalną Sobością, zrodzoną w somorodzeniu się absolutnego życia i jestem tylko tym. Życie samo rodzi siebie jako mnie samego. Moje transcendentalne narodziny to powstawanie w samorodzeniu się absolutnego życia niepowtarzalnej Sobości, którą ja sam jestem”³³. To w życiu, które samo „zradza mnie jako samo siebie”³⁴, jestem w pełni sobą, gdyż immanencja życia, a nie transcendencja świata jest „żywołem” i „siedzibą” podmiotowości.

Zrodzeni w życiu, nie jesteśmy więc mieszkańcami świata, gdy przez świat rozumiemy zewnętrzność określoną przez obiektywizującą świadomość intencjonalną. Życie bowiem jest niewidzialne i pozostaje zawsze w swej immanencji. Nie ma ono „zewnętrznej strony”, która mogłaby zostać ukazana w świetle horyzontu świata. Jak pisze Henry:

29 Michel Henry, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2007), 93.

30 *Ibidem*, 94.

31 *Ibidem*, 94–95.

32 Michel Henry, *Entretiens* (Cabris: Sulliver, 2007), 11–12.

33 Idem, *O fenomenologii*, 176.

34 *Ibidem*, 176.

„Nikt nigdy nie widział życia i nikt go nigdy nie zobaczy. Życie jest wymiarem radykalnej immanencji. Jeśli możemy pomyśleć immanencję, to oznacza ona wykluczenie wszelkiej zewnętrżności, nieobecność tego transcendentalnego horyzontu widzialności, w którym każda rzecz może stać się widzialna, a który nazywamy światem”³⁵. Tak pojęte życie, rozumiane od początku jako powiązane ściśle z Życiem absolutnym, jest przez Henry’ego utożsamione z Bogiem. Absolutnemu Życiu, swe konkretne życie zawdzięczają poszczególne żywe Sobości. „Ja jestem sobą samym – pisze myśliciel – ale nie przyniosłem mnie samego do tego ja, którym jestem. Jestem dany mnie samemu, ale to nie ja dałem mnie sobie samemu. Jestem dany mnie samemu, moje życie jest dane sobie w tej Sobości, którą jestem tylko w samodonacji absolutnego Życia w jego Słowie”³⁶. Bowiern Życie nieskończone, absolutne, objawiając się, rodzi Pierwszą Żyjącą Sobość (fr. *Ipséité*), w której każdy człowiek jest Synem Życia czy, jak doprecyzowuje filozof, Synem w Synu, czyli Synem Bożym w Chrystusie³⁷. To ujęcie ma podstawę w fenomenologii życia, rozwijanej przez Henry’ego i przez chrześcijaństwo. Fenomenologia ta głosi, iż „Życie ma ten sam sens dla Boga, dla Chrystusa i dla człowieka, a to dlatego, iż jest tylko jedna i ta sama istota Życia lub bardziej radykalanie to ujmując, jedno jedyne Życie”³⁸.

Mimo formalnej różnicy, istnieje ścisła tożsamość ludzkiego i boskiego Życia. Nasza Sobość, jako tożsamość (*Ipséité*) Syna Życia, odsyła więc do Pierwszej Żyjącej Sobości, gdyż nikt nie może sam sobie dawać siebie, czyli siebie zrodzić. Nasze życie jest więc nam darowane, a zarazem jest ono poddane Życiu absolutnemu, z którego czerpie konkretne określenia, takie jak radość i cierpienie, przeżywane w cielesności (*chair*). Skończone życie człowieka „czerpie swoją możliwość z arcy podległości Życia nieskończonego”³⁹, co oznacza pasywność, poddanie absolutnemu Życiu. W tym kontekście obiektywne ciało przedmiotowe (*corps*) staje się wtórne wobec ciała żywego, cielesności (*chair*), która, tak jak życie, nie potrzebuje określeń czy racji pochodzących z zewnątrz, z obiektywnego świata, w którym zakorzenione jest ciało-przedmiot (*corps*). W jedności samoodczuwania się Życia absolutnego w skończonym życiu cielesności (*chair*), widzi Henry tożsamość ludzkiej podmiotowości z Bogiem⁴⁰.

35 *Ibidem*, 79.

36 *Ibidem*, 101–102.

37 *Idem*, *C'est Moi la Vérité*, 120–167.

38 *Ibidem*, 128 (kursywa w tekście oryginalnym).

39 *Idem*, *O fenomenologii*, 109.

40 *Ibidem*, 111.

To możliwe, gdyż, jak twierdzi filozof powołując się na Mistrza Eckharta, „Istotą życia jest Bóg”⁴¹. A skoro my także jesteśmy żyjącymi, więc nosimy w sobie tę samą istotę życia, którym żyje i którym jest Bóg. Podkreśla to Henry odwołując się znów do słów Eckharta, który twierdził nawet, iż „Istotą Boga jest moje życie”⁴².

Bóg, jeśli jest tożsamy z niepoznawalnym w horyzoncie świata życiem, nie może być w żaden sposób dostępny intencjonalnie. Tożsamość życia podmiotowości i życia boskiego sprawia, że jedyny sposób dostępu do Boga zależy od tego, jak objawia się życie. Ono zaś doznaje siebie bezpośrednio, czyli jest pasywne wobec siebie, tzn. nie podlega dystansowi związanemu z poznaniem w horyzoncie zewnętrznosci, w transcendencji świata określonej przez czas. W wewnętrznej istocie życia nie ma nic, co może być poddane obiektywizacji. Życie doświadcza siebie poza światem i nie poddaje się poznaniu rozumowemu związanemu z intencjonalnością. Stąd możemy mówić o aksomiczności oraz wieczności nie tylko boskiego, ale także ludzkiego życia⁴³. Henry nie waha się stwierdzić: „Ponieważ Bóg jest Życiem, to w konsekwencji trzeba wraz z Mistrzem Eckhartem stwierdzić, że «Bóg rodzi mnie jako siebie i siebie jako mnie» (...)”⁴⁴. Jedność tego, co boskie, i tego, co ludzkie w immanencji życia, jest nierozzerwalna. Bóg, Życie absolutne, jest immanentny wobec człowieka jako źródło życia, ale zarazem jest radykalnie pozaświatowy i niedostępny dla obiektywizującego poznania intencjonalnego. Bóg jest bowiem niepoznawalnym fundamentem podmiotowości a zarazem całej ludzkiej rzeczywistości.

Można więc stwierdzić, iż w myśli Henry’ego nie ma innej drogi do Boga, czy innego miejsca Jego objawienia się człowiekowi, jak tylko immanentne życie ludzkie tożsamy z przychodzeniem tego życia do siebie i zanurzonego w Życiu absolutnym, co realizuje się w ludzkiej cielesności (*chair*). Jednak manifestacja życia, a z nią objawienie Boga, z istoty różni się od jawienia się w świecie. Pisze wszak Henry, iż „(...) decydującą cechą objawiania życia jest to, że ono, które nie nosi w sobie żadnego odstępu i nie różni się nigdy od siebie, zawsze objawia tylko siebie samo. Życie objawia siebie. Życie jest samoobjawianiem. Z jednej strony, życie dokonując dzieła objawienia, jest ono wszystkim tylko nie ślepą istotą (*entité aveugle*), z drugiej tym, co ono objawia, jest ono samo.

41 Michel Henry, „Acheminement vers la question de Dieu”, w Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. IV, *Sur l'éthique et la religion* (Paris: PUF, 2004), 74.

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*, 75.

44 *Idem*, *O fenomenologii*, 103.

Tym sposobem objawianie się życia i to, co ono objawia, tworzą jedno⁴⁵. Proces samoobjawiania się życia jest więc zarazem procesem Pra-objawiania się Boga. Tożsamość Życia absolutnego i życia ludzkiego pozwala także twierdzić, iż jedyne miejsce przystępu do boskości to nasza cielesność (*chair*), w której manifestuje się życie. Przystęp do Boga jest więc możliwy tylko w taki sposób, w jaki życie ma dostęp do siebie, czyli w samoodczuwaniu się życia. Nie jest bowiem możliwe poznanie tego, co niewidzialne i nieobiektywizowalne, a więc Boga jako Życia absolutnego.

Tajemnica obecności Boga: Marcel

W filozofii Gabriela Marcela, z punktu widzenia tematyki badanej w artykule, kluczowe jest pojęcie tajemnicy, odróżnione przez filozofa od problemu. Ta ostatnia kategoria odpowiada przedmiotowości, gdyż, jak przedmiot, problem znajduje się „przedemną” i mogę nim zawsze manipulować dzięki wyuczonej technice, np. poznawczej. Tajemnica – która może być wszak zredukowana do roli problemu, gdy jest czynnie negowana lub po prostu nieuczynana – w istocie jednak nie poddaje się żadnej manipulacji. Niepoznawalność tajemnicy należy do jej istoty, ale zarazem jest ona pewną nieprzedmiotową obecnością, nie mającą nic wspólnego z obecnością poznawczą, o której pisze Husserl. Tajemnica jest obecnością *par excellence*, pozostającą w ścisłym związku z intersubiektywnie rozumianą wiecznością⁴⁶. To ostatnie określenie Marcel odnosi do wspólnoty ontologicznej, która łączy ludzi wzajemnie ze sobą oraz z Bogiem i ściśle wiąże się z tajemnicą ontologiczną. Bowiem istotą intersubiektywności, niemal tożsamej z byciem, jest dla filozofa „obecność odczuwalnego podłoża, głęboko zakorzenionej w sferze ontologicznej wspólnoty, bez której rzeczywiste ludzkie więzi byłyby niezrozumiałe, albo, dokładniej rzecz biorąc, musiałyby być uznawane wyłącznie za twory wyobraźni⁴⁷. Wspólnotę z innymi ludźmi określa wspólne bycie, ale, jak pisze Marcel, „troszcę się o byt tylko o tyle, o ile bardziej lub mniej wyraźnie uświadamiam sobie ukrytą jedność, łączącą mnie z innymi bytami, których rzeczywistość przeczuwam⁴⁸.”

45 *Ibidem*, 213 (kursywa w tekście oryginalnym).

46 Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wyd. Znak 1995), 228.

47 *Ibidem*, 244.

48 *Ibidem*.

Ontologia, oparta na relacjach międzyosobowych, wiąże się tu od razu z pojęciem Boga, o którym „nie można w rzeczywistości myśleć albo najwyżej można o nim myśleć jako o idolu, a nie jako o duchu”⁴⁹, jeśli stosuje się ludzkie kategorie poznawcze, nawet takie jak pojęcie osoby. Bóg u Marcela jednak w pewnym sensie jest osobą, czyli osobowym Ty, do którego jako mieszkańcy skrajnie zobiektywizowanego, sfunkcjonalizowanego i stechniczowanego współczesnego świata, możemy modlić się z nadzieją na ocalenie. Bóg jest Ty absolutnym, do którego zwracam się jak do gwaranta „tej jedności, jaka łączy mnie ze mną samym lub jednego człowieka z drugim, bądź jednych z drugimi”⁵⁰. Wraz z określeniem Boga mianem absolutnego Ty czy absolutnej Ucieczki, która jest fundamentem nadziei w sytuacji próby, pojawia się u Marcela radykalna odmowa uprzedmiotowienia boskości. Nie można nawet mówić „o Bogu”, wolno tylko mówić „do Boga”. Odmawiając obiektywizujących określeń boskości, myśliciel w miejsce poznania Boga wprowadza relację modlitwy czy prośby⁵¹.

Tylko modlitwa jest właściwym sposobem mówienia wobec Boga. „Modlitwa – pisał Marcel – to czynna odmowa pomyślenia Boga jako porządku, to pomyślenie go naprawdę jako Boga – jako czyste Ty”⁵². Pojęcie tajemnicy jest kluczowe, gdyż nie pozwala uprzedmiotwić Boga w myśleniu. Bowiem „Tajemnica jest (...) możliwa jedynie w porządku (...) ty”⁵³. Inaczej jest z przedmiotem wykluczającym tajemnicę. Filozof opowiada się więc przeciw możliwości obiektywnego poznania boskości, zwłaszcza dowodzenia istnienia Boga. Według Marcela „jest absurdem wyobrażenie sobie, że jakiś osobnik może udowodnić istnienie Boga (...). To czego istnienia można dowieść, nie byłoby, nie mogłoby być Bogiem. Niemożliwość obiektywnego dowodu istnienia Boga, absurdalność takiego sposobu stawiania problemu religijnego: oto rzeczy niewątpliwe. (...) ustalanie, iż coś istnieje, oznacza identyfikację tego, odszukanie (...)”⁵⁴. Żadna forma oglądu czy przedstawiania Boga nie jest właściwa, bo wszelkie myślenie „to sposób unaoczniania”, który nie może

49 *Ibidem*, 261.

50 Gabriel Marcel, *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. Piotr Lubicz (Warszawa: IW PAX 1984), 62.

51 Francuskie słowo *prière*, użyte w tekstach oryginalnych, oznacza zarówno modlitwę, jak i prośbę.

52 Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. Ewa Wende (Warszawa: IW PAX 1987), 150.

53 *Ibidem*, 151.

54 *Ibidem*, 181.

odnosić się do bytów osobowych⁵⁵. Identyfikacja przez dowody na istnienie Boga kwestionuje sens modlitwy i miłość do Tego, kto nie może być traktowany jako metafizyczne To. O takim metafizycznym przedmiocie można wydawać sądy, ale nie odnoszą się one do Boga, absolutnego Świadka czy absolutnej Ucieczki, przychodzącej mi na ratunek w dramacie egzystencji⁵⁶.

Relacja z Bogiem, którego nie wolno uprzedmiotawiać, dokonuje się w oparciu o uczestnictwo w tajemnicy ontologicznej. Partycypacja ta zakłada jednak istnienie wspólnoty, której ośrodkiem jest Bóg. Tajemnica, w tym kontekście, to „rodzaj płodnej nieokreśloności, gdzie byty obcuja, gdzie są poprzez i dzięki samemu aktowi obcowania”⁵⁷. Nie jest to jednak żadna całość czy magma, w której gubi się konkretna osobowość lub tożsamość uczestników tajemnicy ontologicznej. „Ta nieokreśloność – podkreśla Marcel – nieodróżnianie pomiędzy «ty» i «ja», pomiędzy «ty» i «on», nie jest elementem obojętnym, w którym powinniśmy się zagubić i jakby wyrzec się czegoś; jest to raczej rodzaj żywotnego środowiska duszy, z którego czerpie ona swą siłę, w którym odświeża się poprzez doznania”⁵⁸. Uczestnictwo we wspólnocie ontologicznej, w przypadku człowieka, bywa ambiwalentne, gdyż ludzkie „ja” może stać się „on”, może więc być traktowane jak przedmiot. Inaczej jest w przypadku Boga, czyli „tam, gdzie «Ty» jest czymś absolutnym, to znaczy tam, gdzie [TY] z istoty swej wymyka się wszelkiemu obiektywnemu ujęciu, gdzie jest, nie powiem, dostępne, lecz obecne dla wezwania, czyli dla modlitwy (...)”⁵⁹. Bóg „wymykający się” obiektywnym określeniom jest dostępny tylko dla człowieka, który zwraca się do Niego z prośbą zakładającą wspólnotę z innymi ludźmi, gdyż najczystsza modlitwą jest prośba o dobro dla innych, a dla siebie tylko o tyle, o ile to, o co proszę pozwoli mi bardziej być dla innych.

Uczestnictwo w tajemnicy to partycypacja w „niewyczerpanym konkreście”, wejście w świat przekraczający doświadczenie ograniczane przez identyfikację czy problematyzację. Tajemnica wykracza poza każdy system wiedzy. Uczestnicząc w tajemnicy, jak pisze Marcel, „Jestem zaangażowany *in concreto* w porządku, który z samej definicji nigdy nie może stać się przedmiotem lub systemem dla mnie, lecz jedynie dla

55 *Ibidem*, 183.

56 *Ibidem*, 201–202.

57 Gabriel Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. Stanisław Ławicki (Warszawa: IW PAX 1965), 51.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*, 52.

myśli, która mnie przewyższa, obejmuje i z którą nawet w sposób idealny nie mogę się utożsamić. Słowa: «ponad», «transcendencja» nabierają tu pełnego znaczenia⁶⁰. Transcendencja to właściwe dla naszego języka określenie istnienia Tego, Kto mnie przekracza, ale zarazem obejmuje i podtrzymuje, gdy uznaję sens tajemnicy bycia we wspólnocie z innymi. Tajemnica nie ma więc nic wspólnego ze statycznym, przedmiotowym bytem, gdyż jest to życie w relacjach międzysobowych, określonych jako dramatyczne⁶¹. Pojęcie transcendencji, jak pisze Marcel, „da się pomyśleć jedynie na podstawie uczestniczenia w rzeczywistości, która mnie przepenia i otacza, przy czym jednak w żaden sposób nie mogę traktować jej jako czegoś zewnętrznego, wobec tego kim jestem”⁶².

Bóg, którego mogę tylko wzywać w modlitwie (proście), ale nie poznawać, jest Tym, Kto odpowiada na wezwanie, którym jest już pytanie, które sobie zadaję: „kim jestem?”. „Transcendencja tego, kogo wzywam – podsumowuje Marcel – afirmuje się w stosunku do wszelkiego możliwego doświadczenia, a nawet w stosunku do wszelkich racjonalnych wyliczeń, będących zresztą tylko antycypowanym i uschematyzowanym doświadczeniem”⁶³. Odpowiedzią na pytanie o tożsamość jest filozofia transcendencji, która, zdaniem filozofa, „zupełnie nie da się oddzielić (...) od refleksji dotyczącej hierarchii sposobów uwielbienia, przy czym refleksja ta znajduje zapewne wyraz nie tylko w teorii, lecz w uznaniu świętości, rozumianej nie jako sposób bycia, ale jako dana, oznaczająca najczystsze intencje. Tutaj i tylko tutaj zostaje przewyżnione to, co problematyczne, a jednocześnie znika groźba śmierci, przechodząc w pełnię, która jest samym bytem”⁶⁴. W ten sposób uzasadnia się „Zbieżność tego, co tajemnicze, z tym, co ontologiczne”⁶⁵. Zdaniem Marcela bowiem „Zastanawiać się, jak mogę myśleć o Bogu, to poszukiwać, w jaki sposób mógłbym być razem z Nim”⁶⁶. Bóg może być mi dany wyłącznie w wielbieniu Go. W adoracji traktuję wszak Boga jako absolutną Obecność. Jeśli wytwarzam sobie o Nim pojęcie, to jest ono tylko abstrakcją, intelektualizacją nieprzedmiotowej Obecności. Samo używanie

60 *Ibidem*, 94.

61 *Ibidem*, 175.

62 *Ibidem*, 186.

63 *Ibidem*, 187.

64 *Ibidem*, 188.

65 Gabriel Marcel, *Być i mieć*, tłum. Donata Eska (Warszawa: IW PAX, 1998), 145.

66 *Ibidem*, 41.

tych pojęć może stać się świętokradztwem, jeśli nie będę pamiętał, że są one dalekie od rzeczywistości, którą chcą uchwycić⁶⁷.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy pokazują, że Marcel posługuje się pojęciem tajemnicy, która wykracza poza to, co światowe i co jest dostępne poznawczo, w kierunku tego, co boskie. Jest ona przeciwieństwem problemu, ale obejmuje też to, co światowe, gdy uwzględnia wspólnotę konkretnych relacji międzyosobowych. Jest ona tym, czego możemy doświadczać, chociaż doświadczenie nie polega tu na obiektywizacji. Kontekst analiz pozwala uczynić z tajemnicy kluczową kwestię wobec impasu zarysowującego się w myśli Lévinasa i Henry'ego, zwłaszcza gdy zostają one ze sobą zestawione. Wydaje się bowiem, że pojęcie tajemnicy relatywizuje radykalność transcendencji Boga, pojmowanej jako nieobecność, jak i zmniejsza niedostępność immanentnej boskości z fenomenologii życia. O ile stanowiska Lévinasa i Henry'ego narażają się na zarzut jednostronności, to Marcel wydaje się jej unikać, gdy w odniesieniu do Boga używa określenia tajemnicy. Jest tak, gdyż nie rezygnując z pojęcia transcendencji, nie nadaje mu tak radykalnego znaczenia, jak Lévinas. Jednak także Marcel nie dopuszcza opisu Boga w kategoriach przedmiotowych, które silą się na wyczerpanie tego, co boskie w ludzkich słowach⁶⁸. Zarazem w pojęciu tajemnicy proponowanym przez tego autora zawiera się pewien sens immanencji Boga, tak względem podmiotu, jak i świata. Wiąże się to z uczestnictwem podmiotu we wspólnocie ontologicznej, której „zwornikiem” jest Bóg, nadzieja zbawienia dla wszystkich ludzi. Jednak sama tajemnica nie daje się opisać lub wyczerpać ani za pomocą pojęcia transcendencji, ani dzięki odwołaniu się do immanencji Boga.

Tajemnica albo Bóg jako Tajemnica jest tym, co może być doświadczane przez człowieka, a więc co może być dostępne podmiotowi religijnemu (*homo religiosus*). Według Marcela bowiem istnieje doświadczenie transcendencji, które nie może zostać wchłonięte przez immanencję „rozbitego świata”, opartą na obiektywizacji, której Boga poddać nie można. Mamy tu więc opozycję wobec Lévinasa co do pojęcia doświadczenia. Dla tego ostatniego bowiem doświadczenie fenomenologiczne jest zredukowane do intencjonalności, zaś autor *Homo viator* wypracował ideę refleksji „wtórej” („odzyskującej”), przywracającej źródłowe

67 *Ibidem*, 249.

68 *Idem*, *Od sprzeciwu do wezwania*, 53: „Gdy mówimy o Bogu, to nie o Bogu mówimy”.

doświadczenie sięgające pierwotnych, niepoddanych obiektywizacji warstw naszego bycia. Doświadczenie jest bowiem dla Marcela zawsze konkretne i zindywidualizowane, a jego najgłębszy poziom to uczestnictwo we wspólnocie ontologicznej, której spoiwem jest Bóg. Również u Lévinasa znajdujemy doświadczenie źródłowe w postaci transcendencji Twarzy i idei Nieskończoności, a u Henry'ego doświadczenie źródłowe pojęte jako samoodczuwanie absolutu Życia w immanencji subiektywnej cielesności (*chair*). Problematyczne jednak wydaje się, że Boga, który jest ukryty w radykalnej immanencji (Henry) lub tak transcendentny, że aż nieobecny (Lévinas) nie można doświadczyć jako absolutu zbawiającego nas od zła obecnego w dramacie egzystencji w „rozbitym świecie”. Na kwestię tę odpowiada jednak koncepcja tajemnicy ontologicznej z myśli Marcela.

Autorzy omówionych koncepcji rozumienie boskości wiążą z tym, co nie tylko wykracza poza ludzkie poznanie, lecz co z istoty jest niepoznawalne. Są to więc współczesne figury niewidzialności Boga. Jednak pojęcie tajemnicy nie tylko obejmuje sobą pojęcia transcendencji i immanencji, lecz umożliwia to, co dla tych jednostronnie używanych i często przeciwstawianych sobie pojęć było niemożliwe: uchronienie niewidzialnego Boga przed uprzedmiotowieniem, a zarazem umożliwia relację religijną, która jest praktycznie niemożliwa u Lévinasa i Henry'ego, jeśli rozumiemy tę relację w sposób biblijny⁶⁹, opisany przez filozofów dialogu (np. Martin Buber), a który wydaje się najgłębszym opisem tej relacji⁷⁰. U Lévinasa istnieje służba drugiemu człowiekowi, jednak religia staje się u niego etyką, gdzie Boga niejako zastępuje człowiek. Wedle Henry'ego natomiast dostęp do Boga mamy w samoodczuwającym się życiu naszej cielesności (*chair*). Bóg został jednak ostatecznie utożsamiony w tej myśli z ludzkim życiem i wydaje się niemożliwe, a przynajmniej bardzo trudne, uzyskanie dystansu wobec doświadczania życia

69 Chodzi o relację religijną rozumianą dialogicznie, jak ją przedstawia np. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin: RW KUL, 1994), 46: „Całe życie ludzkie jest «współbytowaniem» w wymiarze codziennym: «ty» i «ja», a także w wymiarze absolutnym i ostatecznym: «ja» i «Ty». Tradycja biblijna koncentruje się wokół tego «Ty». To jest naprzód Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Bóg Praojców, a z kolei Bóg Jezusa Chrystusa i Apostołów, Bóg naszej wiary”.

70 Relacja religijna została opisana w sposób biblijny najgłębiej jako dramat, m.in. w filozofii dialogu Marcela, ale też w fenomenologii dialogicznej Józefa Tischnera, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie* (Paris: Éditions du Dialogue, 1990), 22: „właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu. Jeśli tak, to ideałem dramatu w ogóle jest dramat religijny. Czy każdy dramat każdej religii? Nie, nie każdy – religią w pełnym sensie tego słowa dramatyczną jest jedynie judeochrześcijaństwo”.

w sposób czysto ludzki⁷¹. Dlatego wydaje się, że pojęcie tajemnicy z myśli Marcela lepiej spełnia wymogi stawiane przez Lévinasa pojęciu transcendencji, a przez Henry'ego pojęciu immanencji niż same te kategorie w odnośnych koncepcjach. Marcelowskie rozumienie tajemnicy pozwala bowiem uniknąć skrajności, w które wpada zarówno myślenie w kategoriach radykalnej transcendencji (Lévinas), jak i w kluczu absolutnej immanencji (Henry). W myśli Marcela, brak poznawczego dostępu do Boga zastępuje modlitwa, która nie jest w jakikolwiek sposób związana z obiektywizacją, lecz jest praktyczną relacją z partnerem dialogu, z absolutną Ucieczką, mającą zawsze osobowy charakter Ty absolutnego. O ile w dwu pierwszych koncepcjach następuje więc pewne zerwanie relacji między Bogiem a człowiekiem religijnym (*homo religiosus*), o którym mówi tradycja fenomenologii religii, ale także np. Martin Heidegger, to u Marcela biblijnie rozumiana relacja religijna jest zachowana.

O wartości przedstawionych koncepcji dla badań w fenomenologii religii stanowią więc konsekwencje, jakie wynikają z nich dla wizji Boga. Bowiem pytanie brzmi: czy obrazy Boga, kryjące się za figurami radykalnej transcendencji i absolutnej immanencji, są do przyjęcia dla człowieka religijnego, o którym możemy powiedzieć, uznając racje Heideggera, że człowiek ten chce się modlić do Boga i tańczyć przed nim⁷². Inaczej mówiąc, kluczowe jest zagadnienie, czy Bóg tak transcendentny, że aż nieobecny (Lévinas), lub tak immanentny, że niedostrzegalny (Henry), może pretendować do bycia Bogiem jakiegokolwiek religii, zwłaszcza związanej z tradycją judeochrześcijańską? Czy jednak, w związku z negatywną odpowiedzią na to pytanie, nie należy myśleć o Bogu, jak czyni to Marcel, zarówno w sposób prowadzący do uniknięcia idolatrii poznawczej, jak i w kategoriach nieprzedmiotowej obecności. Wydaje się, że tylko ten sposób ujęcia Boga pozwala *homo religiosus* wejść w pewną konkretną relację z boskością.

71 W fenomenologii życia relacja z Bogiem jako Życiem absolutnym jest ostatecznie pojęta w ten sposób, że w życiu codziennym nie można odróżnić relacji religijnej od relacji z naszym własnym życiem, o czym dobrze wie twórca fenomenologii życia. Michel Henry, „Sztuka i fenomenologia życia”, tłum. Monika Murawska w *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3(34) (2012): 172.

72 Martin Heidegger, „Onto-teo-logiczny charakter metafizyki”, tłum. Janusz Mizera, *Principia*, t. XX (1998): 182.

Bibliografia

- Biemel Walter, „L'idée de la phénoménologie chez Husserl”, w *Phénoménologie et métaphysique*, red. Jean-Luc Marion i Guy Planty-Bonjour (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), 81-104.
- Greisch Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison : L'invention de la philosophie de la religion*, t. II: *Les approches phénoménologique et analytiques* (Paris: Cerf, 2002).
- Heidegger Martin, „Onto-teo-logiczny charakter metafizyki”, tłum. Janusz Mize-ra, *Principia*, t. XX (1998): 165-184.
- Henry Michel, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil, 1996).
- Henry Michel, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 2003).
- Henry Michel, *Phénoménologie de la vie*, t. IV: *Sur l'éthique et la religion* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004).
- Henry Michel, *Entretiens* (Cabris: Sulliver, 2007).
- Henry Michel, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga (Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 2007).
- Henry Michel, „Sztuka i fenomenologia życia”, tłum. Monika Murawska, *Prze-gląd Filozoficzno-Literacki* 3/34 (2012): 156-179.
- Henry Michel, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. Dariusz Adamski, Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Homini, 2012).
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolic-kiego Uniwersytetu w Lublinie, 1994).
- Lévinas Emmanuel, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. Małgorzata Kowalska (Kraków: Wyd. Znak, 1994).
- Lévinas Emmanuel, *Imiona własne*, tłum. Janusz Margański (Warszawa: Wyd. KR, 2000).
- Lévinas Emmanuel, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. Janusz Margański (Kraków: Wyd. Znak, 2008).
- Marcel Gabriel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. Stanisław Ławicki (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1965).
- Marcel Gabriel, *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. Piotr Lubicz (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984).
- Marcel Gabriel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. Ewa Wende (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987).
- Marcel Gabriel, *Być i mieć*, tłum. Donata Eska (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1998).
- Marcel Gabriel, *Tajemnica bytu*, tłum. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wyd. Znak, 1995).
- Perkowska Halina, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje* (Warszawa-Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001).
- Płotka Witold, *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla* (Warszawa: Liberlibri, 2019).

- Schaeffler Richard, *Filozofia religii*, tłum. Elżbieta Kowalska (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae, 1989).
- Souche-Dagues Denise, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne* (Paris: Vrin, 1993).
- Tarnowski Karol, *Bóg fenomenologów* (Tarnów: Biblos, 2000).
- Tarnowski Karol, „Intencja a refleksja. Fenomenologia, Nabert, Marcel”, w: *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. Andrzej Gielarowski, Robert Grzywacz (Kraków: Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, 2011), 19–34.
- Tischner Józef, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie* (Paris: Éditions du Dialogue, 1990).
- Van der Leeuw Gerardus, *Fenomenologia religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Książka i Wiedza, 1997).

Tymoteusz Mietelski

ORCID 0000-0001-5279-4648
Akademia Ignatianum w Krakowie

Paolo Valori – osoba, twórczość, bibliografia

Głównym celem niniejszego tekstu jest przedstawienie bibliografii włoskiego fenomenologa Paola Valoriego. Postać ta jest prawie nieznaną w Polsce, dotychczas ukazały się tylko cztery opracowania dotyczące jego twórczości¹, zaś jego bibliografia nie została wcześniej opracowana ani w Polsce, ani w jego ojczyźnie.

I. Dane biograficzne

Paolo Valori urodził się 28 marca 1919 roku w Bolonii, we Włoszech, w rodzinie intelektualistów. Jego ojciec, Aldo Valori, był słynnym dziennikarzem piszącym dla „Nazione”, „Resto del Carlino”, „Corriere della

1 *Vide podrozdział Podstawy etyki fenomenologicznej Paola Valoriego*, w P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce* (Kraków: WAM, 2016), 170–185; A. Kobyliński, „Włoska droga do fenomenologii. Paolo Valori – interpretacja doświadczenia moralnego”, w *Dziedzictwo etyki współczesnej. Aksjologia i etyka Romana Ingardena i jego uczniów. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński (Kraków: WAM, 2015), 313–314; artykuł szerzej przedstawiający rozwój myśli Valoriego: T. Mietelski, „Filozoficzna droga Paola Valoriego”, *Logos i Ethos* 53/2 (2020): 129–148; artykuł dotyczący poglądów Valoriego na temat koncepcji wojny sprawiedliwej: idem, „Wojna sprawiedliwa nadal sprawiedliwa? Rozważania Encykliki *Fratelli tutti* a stanowisko Paola Valoriego”, *Studia Redemptorystowskie* 18 (2020): 93–110.

Sera”, „Messagero”. Jego matka, Etre Maria Rontini, była poetką i autorką książek dla dzieci.

Paolo przyszedł na świat jako trzecie z pięciorga dzieci. Jego starszy brat Francesco był historykiem, siostra Luigia lekarzem. Młodszy brat Michele był cenionym architektem, a siostra Bice słynną aktorką.

Rodzina Valorich w 1923 roku przenieśli się do Rzymu. W stolicy Italii Paolo pobierał naukę w gimnazjum i liceum w Istituto Massimo prowadzonym przez jezuitów. Następnie, 12 listopada 1937 roku, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w Galloro. Wpływ na tę decyzję miało między innymi nawrócenie matki na katolicyzm. Święcenia kapłańskie Valori przyjął 15 lipca 1948 roku.

Ukończył filozofię na Uniwersytecie Gregoriańskim oraz na Uniwersytecie La Sapienza. Przez 3 lata nauczał filozofii w jezuickim Liceum Mondragone, a następnie przez ponad 26 lat na Uniwersytecie Laterańskim, zaś od 1967 roku do emerytury na Uniwersytecie Gregoriańskim.

Kilka lat przed śmiercią został przeniesiony do infirmerii jezuitów w Rzymie. Zmarł 23 grudnia 2003 roku w południe, w Szpitalu Ducha Świętego w Rzymie.

II. Twórczość Paola Valoriego

Twórczość Paola Valoriego obejmuje blisko 130 tekstów różnego rodzaju: artykułów i książek, haseł encyklopedycznych i słownikowych, sprawozdań i recenzji. Zostaną one ujęte w niniejszej prezentacji w cztery grupy. Pierwszą stanowią wczesne publikacje dotyczące filozofii chrześcijańskiej i jej dialogu z myślą współczesną. W drugiej grupie znajdują się teksty dotyczące fenomenologii Husserla, a w trzeciej zagadnień etycznych. Ostatnia grupa to teksty podejmujące inne tematy, w tym hasła encyklopedyczne oraz publikacje związane z konferencjami. Osobną kategorię stanowią recenzje.

Pierwszą zatem grupą tekstów są publikacje dotyczące dialogu filozofii chrześcijańskiej z myślą współczesną. Zalicza się tu przede wszystkim studium myśli Maurice’a Blondela, składające się z dwóch artykułów i książki, w których Valori dokonuje krytycznej analizy poglądów francuskiego filozofa, uznając w rezultacie, że z zastrzeżeniami można przyjąć jego koncepcję filozofii chrześcijańskiej i jej roli wobec myśli współczesnej². Innym aspektem tego zagadnienia, a mianowicie wartościami

2 *Vide* poz. 1, 2, 4. Wszystkie kolejne przypisy są odniesieniami do odpowiednich pozycji ujętych w bibliografii Paola Valoriego, przedstawionej w trzeciej części niniejszego tekstu.

chrześcijańskimi w filozofii współczesnej, zajmuje się w artykule z 1951 roku³. Roli filozofii poświęca zaś wprowadzenie do książki z 1959 roku⁴, obejmującej teksty czterech włoskich myślicieli (E. Castelli, G. Flores D'Arcais, P. Prini, M.F. Sciacca).

Druga grupa tekstów to publikacje dotyczące fenomenologii. Pierwszą z nich jest napisana w 1952 roku recenzja *Die Idee der Phänomenologie* – niewydanych wcześniej wykładów Husserla, z których wynika, zdaniem Valoriego, że już w 1907 roku formułował on kluczowe dla fenomenologii tezy⁵. W kolejnych latach Valori próbuje definiować istotę fenomenologii⁶, jej rozwój historyczny⁷, zajmuje się zagadnieniami prawdy i oczywistości⁸, a także tłumaczy i komentuje fragmenty niewydanych rękopisów Husserla⁹.

Najistotniejszą jednak publikacją dotyczącą fenomenologii jest książka *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia* z 1959 roku¹⁰. Tekst ten ma charakter historyczny, Valori analizuje rozwój myśli Husserla, oraz jest opracowaniem systematycznym głównych tematów fenomenologii: filozofia jako ścisła nauka, problem początku filozofii, oczywistość i prawda, intuicja ejdetyczna, analiza intencjonalna, *epochè*, problem solipsyzmu i próby rozwiązania w intersubiektywności.

Kluczową tezę pracy Valoriego jest uznanie, że metoda fenomenologiczna okazuje się niewystarczająca do analizy problemów ontologii. Niemniej jednak, zdaniem włoskiego filozofa, zmierza ona do ontologii i może stanowić do niej wstęp i przygotowanie. Valori uważa, że ontologia wynikająca z założeń fenomenologicznych powinna być antynaturalistyczna, a także mniej dedukcyjno-racjonalistyczna i egzystencjalistyczno-finitystyczna. Pozytywnie zaś powinna natomiast, z teoretycznego punktu widzenia, zachować nieograniczoną otwartość *Cogito* na rzeczywistość *rzeczy samych*, jak to zostało sformułowane w *zasadzie wszystkich zasad* Husserla. Pozwoli to na oczyszczenie *spojrzenia* właściwego czystemu doświadczeniu, aby następnie zintegrować to *spojrzenie* w tematyzacji dynamizmu świadomości poznającej byt w samym bycie. Powinna ona również pogłębić badanie intersubiektywności w bardziej

3 *Vide* poz. 5.

4 *Vide* poz. 22.

5 *Vide* poz. 7.

6 *Vide* poz. 8, a także poz. 35.

7 *Vide* poz. 12.

8 *Vide* poz. 20.

9 *Vide* poz. 11, 13.

10 *Vide* poz. 21.

egzystencjalnym kontekście. Analizy te Valori kontynuuje w tekście *Per un discorso ontologico concreto* z 1967 roku¹¹.

W swoich badaniach podejmuje również wątek recepcji poglądów Husserla we Włoszech i na świecie¹². Do tej grupy tekstów zaliczyć należy również publikację na temat zastosowania metody fenomenologicznej w filozofii religii¹³, hasła dotyczące fenomenologii¹⁴, a także krótkie teksty porównujące wybrane aspekty myśli Husserla z poglądami Kierkegaarda¹⁵, Zamboniego¹⁶, Heideggera¹⁷ czy tezami egzystencjalizmu¹⁸.

Trzecia, najważniejsza grupa tekstów Valorigo, to prace na temat zagadnień etycznych. Można je podzielić na dotyczące aplikacji metody fenomenologicznej do badania moralności oraz podejmujące inne problemy z zakresu filozofii moralnej.

W pierwszej podgrupie głównym dziełem jest książka *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica* z 1971 roku¹⁹ oraz obszerny artykuł z 1976 roku²⁰. Zaliczyć do niej należy również publikacje angielskojęzyczne w *Analecta Husserliana*²¹, skrypty dla studentów²² i publikacje dotyczące roli nauk o człowieku w badaniu moralności²³. Właśnie w tych tekstach Valori przedstawia koncepcję fenomenologicznej analizy doświadczenia moralnego, która jest jego największym wkładem w rozwój fenomenologii włoskiej.

Valori postuluje badanie doświadczenia moralnego w czterech krokach. Pierwszym z nich jest określenie tła analizy, które dokonuje się we współpracy z naukami o człowieku, takimi jak biologia, socjologia, psychologia, psychoanaliza, analiza lingwistyczna, antropologia kulturowa i strukturalna, semantyka, etnologia, historiografia, jak również psychiatria, ekonomia, politologia, religioznawstwo. Dostarczają one wiedzy o człowieku, o uwarunkowaniach zewnętrznych i wewnętrznych

11 *Vide* poz. 37.

12 *Vide* poz. 26, 29, 65.

13 *Vide* poz. 104.

14 *Vide* poz. 18 oraz powiązane, także poz. 73, 120.

15 *Vide* poz. 9.

16 *Vide* poz. 14.

17 *Vide* poz. 54.

18 *Vide* poz. 68.

19 *Vide* poz. 55.

20 *Vide* poz. 72.

21 *Vide* poz. 71, 87, 94.

22 *Vide* poz. 56, 97, 111.

23 *Vide* poz. 27, 77, 81 (tłum. ang. *Vide* poz. 94).

jego działania i podejmowania decyzji. Nauki te nie dotyczą jednak, zdaniem Valorigo, całości doświadczenia moralnego, a tylko pewnych jego aspektów. Nie mogą one rozwiązać konfliktów wartości, nie uchwytyją dramatyzmu wyborów moralnych, nie wyjaśniają fenomenów życia moralnego, nie zwracają się ku przyszłości, ale służą weryfikacji czynów już dokonanych.

Kolejnym krokiem jest właściwa analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego, rozpoczynająca się od zbadania fenomenu wewnętrznego sądu wartościującego, preferowania i wyboru, żalu, powinności. W rezultacie włoski filozof odróżnia doświadczenie moralne od innych doświadczeń ludzkich oraz afirmuje istnienie wartości moralnej, której cechy charakterystyczne bada i którą definiuje jako doskonałość nieodłączną od aktu ludzkiego w przypadkach, gdy jawi się on jako autentycznie ludzki, czyli odpowiadający godności osoby ludzkiej oraz sensowi jej egzystencji.

Trzecim krokiem jest przejście do ontologii moralnej, które Valori przedstawia w książce *Dalla fenomenologia alla ontologia morale. I grandi sistemi etici: il kantismo, il collettivismo, l'esistenzialismo* z 1982 roku²⁴. Krok ten przebiega w dwóch etapach. Po pierwsze należy przejść do analizy ontologicznej, gdyż fenomenologia odkrywa istnienie wartości moralnej, ale nie tematyzuje jej fundamentu. Po drugie należy dokonać analizy głównych systemów etycznych poruszających te zagadnienia. Wśród nich Valori wymienia kantyzm, kolektywizm, egzystencjalizm i personalizm. Analiza tych systemów ujawnia rozwiązania niedoskonałe i błędne oraz pomaga uchwycić właściwe ujęcie doświadczenia moralnego.

Czwartym krokiem analizy byłoby możliwe przejście do teologii moralnej. Valori uważa, że wykracza ono już jednak poza granice namysłu filozoficznego, stąd nie rozwija tego wątku.

W osobnym tekście Valori analizuje fenomen wolnej woli²⁵. Podobnie jak we wcześniejszych książkach, rozpoczyna od historycznego przedstawienia różnych koncepcji wolnej woli w myśli greckiej i chrześcijańskiej, a także w koncepcjach współczesnych: Spinozy, Leibniza, Hegla, Marksa, pozytywizmu, scjentyzmu, Freuda oraz Kanta, Kierkegaarda, Sartre'a, Camusa, Bergsona, Blondela, Schelera. Analizę systematyczną rozpoczyna zaś od badania uwarunkowań natury ludzkiej, aby przejść do ujęcia relacji doświadczenia moralnego i doświadczenie wolności oraz wartości moralnej i wolnej woli. W rezultacie odróżnia wolną wolę od

24 *Vide* poz. 97 (z powtórzeniem w pierwszej części poz. 92).

25 *Vide* poz. 114.

iluzji wyboru, od determinizmu motywami racjonalnymi, od wolności absolutnej i niczym nieuwarunkowanej. Rozumie ją zaś jako częściowe i skończone panowanie osoby ludzkiej poprzez intelekt i wolę nad sobą samą. Wolna wola jawi się jako aktywny projekt życia i działania.

Drugą podgrupę stanowią teksty poruszające inne zagadnienia etyczne takie jak: odpowiedź tomizmu na współczesne problemy moralne²⁶, etyka naturalna w Encyklice *Mater et Magistra*²⁷, wolność²⁸, etyka G. Blandina²⁹, relacja moralności i prawa pozytywnego³⁰, kryzys tradycyjnej moralności³¹, natura jako norma moralna³², etyka świecka³³, utylitaryzm klasyczny a proporcjonalizm³⁴, etyka J. De Finance'a³⁵, relacja strukturalizmu do etyki³⁶ oraz psychoanalizy do etyki³⁷.

Ostatnią grupę stanowią publikacje poruszające następujące tematy: koncepcja wojny sprawiedliwej³⁸, współczesny humanizm³⁹, myśl Teilharda de Chardin⁴⁰, zagadnienie Boga w myśli Heideggera⁴¹, filozofia polityczna Maritaina⁴², zagadnienia związane z teologią i Kościołem⁴³. W tym miejscu należy wspomnieć również o publikacjach związanych z konferencjami. Valori przystąpił do Movimento di Gallarate, obecnie Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate przy Instytucie Filozoficznym Aloisianum. Zabierał głos na konferencjach organizowanych w Gallarate oraz wielu innych, a także pisał sprawozdania. Jego

26 *Vide* poz. 24.

27 *Vide* poz. 25.

28 *Vide* poz. 39.

29 *Vide* poz. 40.

30 *Vide* poz. 51 (tekst w jęz. łacińskim).

31 *Vide* poz. 67.

32 *Vide* poz. 108.

33 *Vide* poz. 109.

34 *Vide* poz. 117.

35 *Vide* poz. 122.

36 *Vide* poz. 38.

37 *Vide* poz. 46, 49, 59 a także 69.

38 *Vide* poz. 107.

39 *Vide* poz. 15.

40 *Vide* poz. 93.

41 *Vide* poz. 98.

42 *Vide* poz. 99.

43 *Vide* poz. 58, 64, 66, 69.

wypowiedzi dotyczyły historii⁴⁴, odpowiedzialności⁴⁵, związku prawdy i wolności⁴⁶, teologii Bartha⁴⁷, związku Objawienia i etyki⁴⁸, humanizmu chrześcijańskiego⁴⁹ oraz innych zagadnień⁵⁰. Valori jest również autorem haseł encyklopedycznych i słownikowych⁵¹.

Osobną grupę tekstów stanowią recenzje. Valori omawiał teksty takich autorów jak F. Liverziani, M.F. Sciacca, M. Casula, P. Prini i innych, które dotyczyły zarówno filozofii i etyki, jak i teologii⁵². Dla polskiego czytelnika interesująca może być zwłaszcza recenzja angielskiego wydania *Osoby i czynu* Karola Wojtyły⁵³.

Podsumowując, warto zauważyć, że Paolo Valori był jednym z pierwszych filozofów w Italii, który zajmował się myślą Husserla. Postulował on interdyscyplinarną współpracę z naukami o człowieku oraz wykorzystanie metody fenomenologicznej do badania doświadczenia moralnego w celu uchwycenia istnienia wartości moralnej. Był przekonany o niewystarczalności dotychczasowych interpretacji doświadczenia moralnego oraz o konieczności kontynuowania analiz na gruncie ontologii moralnej.

Poglądy Valoriego są niewystarczająco znane nie tylko w Polsce, ale również we Włoszech. Z tego powodu wydaje się cenne przedstawienie bibliografii wszystkich tekstów tego włoskiego filozofa, która wcześniej nie została opracowana ani opublikowana.

44 *Vide* poz. 10.

45 *Vide* poz. 30.

46 *Vide* poz. 23.

47 *Vide* poz. 33.

48 *Vide* poz. 63.

49 *Vide* poz. 78.

50 *Vide* poz. 28, 32, 34, 45, 47, 86.

51 Oprócz podanych wyżej haseł odnoszących się do fenomenologii, *Vide* poz. 17 i 19 oraz powiązane z nimi, a także 16, 74 i 44 oraz powiązane.

52 *Vide* poz. 3, 6, 7, 31, 36, 52, 53, 57, 60, 61, 70, 75, 80, 89, 90, 91, 95, 96, 105, 106, 112, 113, 115, 116, 118, 121, 123.

53 *Vide* poz. 91.

III. Bibliografia Paola Valoriego SJ

1949

1. „Il problema del soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel”, *Civiltà Cattolica* 100 (1949): 161–170.
2. „Il soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel”, *Civiltà Cattolica* 100 (1949): 392–399.
3. „E. Castelli (et al.), *Esistenzialismo cristiano* (Padova: Liviana, 1949)”, *Archivio di filosofia* 8 (1949): 88–90.

1950

4. *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana* (Roma: La Civiltà Cattolica, 1950).

1951

5. „Ritrovamento di valori cristiani nella filosofia odierna”, *Civiltà Cattolica* 102 (1951): 148–159.
6. „La Chiesa e il dilemma fra storicismo e dommatismo”, *Civiltà Cattolica* 102 (1951): 299–304.

1952

7. „E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Haag: Nijhoff, 1950)”, *Gregorianum* 33 (1952): 196–197.

1953

8. „Essenza e significato della fenomenologia husserliana”, *Giornale di metafisica* 8 (1953): 222–232.
9. „Husserl e Kierkegaard”, w *Kierkegaard e Nietzsche* (Milano–Roma: Fratelli Bocca 1953), 191–200.
10. „Intervento: Il problema della storia”, w M.T. Antonelli (et al.), *Il problema della storia. Atti dell'VIII Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra professori universitari a Gallarate 1952* (Brescia: Morcelliana, 1953), 168.

1954

11. „Inediti husserliani sulla teleologia della storia”, *Archivio di filosofia* 22 (1954): 165–167 (E. Husserl, „Dal manoscritto inedito K III 26”, *Archivio di filosofia* 22 (1954): 173–175; idem, „Dal manoscritto inedito K III 28”, *Archivio di filosofia* 22 (1954): 168–172) [vide poz. 13].

1956

12. „Storia della fenomenologia husserliana”, w M.T. Antonelli (et al.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra professori universitari a Gallarate 1955* (Brescia: Morcelliana, 1956), 68–84.

13. „Inédits husserliens sur la théologie de l'histoire”, w *La philosophie de l'histoire de la philosophie* (Roma–Paris: Istituto di Studi Filosofici–Vrin 1956), 121–123 [vide poz. 11].

1957

14. „Il punto di partenza della filosofia in G. Zamboni ed E. Husserl”, w *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni* (Milano: Marzorati, 1957), 667–674.
15. „Umanesimo moderno e verità assoluta”, *Civiltà Cattolica* 108 (1957): 262–271.
16. „Disgiuntivo, Giudizio e Ragionamento”, w *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 1 (Venezia–Roma: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957), 1651–1652.
17. „Disparato”, w *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 1 (Venezia–Roma: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957), 1652 [vide poz. 41, 82, 100, 125].
18. „Fenomenologia”, w *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2 (Venezia–Roma: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957), 334–340 [vide poz. 42, 83, 101].
19. „Inadeguato”, w *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2 (Venezia–Roma: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957), 1310 [vide poz. 43, 84, 102, 126].

1958

20. „Evidenza e verità nella fenomenologia husserliana”, *Aquinas* 1 (1958): 224–240.

1959

21. *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia* (Città di Castello: Società Poligrafica Editoriale, 1959).
22. „Introduzione”, w *Il pensiero filosofico odierno*, ed. P. Valori (Roma: Studium, 1959), 5–8.

1960

23. „L'aporia verità–libertà e la sua soluzione metafisico-etica”, w *Thomistica morum principia. Communicatines V Congressus Thomistici Internationalis* (Romae: Officium Libri Catholici, 1960), 465–470.
24. „Problemi morali dell'ora e risposta tomistica”, *Aquinas* 3 (1960): 239–243.

1961

25. „Etica naturale ed Enciclica Mater et Magistra”, *Filosofia e Vita* 2 (1961): 46–54.
26. „Recenti studi sulla fenomenologia husserliana”, *Civiltà Cattolica* 112 (1961): 278–285.

1962

27. „La filosofia di fronte alle scienze nella fenomenologia Husserliana”, w *La filosofia di fronte alle scienze* (Bari: Milillo, 1962), 757–760.
28. „Un Convegno sulla “Demitizzazione” bultmanniana”, *Gregorianum* 43 (1962): 527–535.

1963

29. „Fenomenologia e filosofia italiana d’oggi”, *Humanitas-Brescia* 18 (1963): 604–612.
30. „Per una più autentica comprensione del concetto di responsabilità”, w *Potere e responsabilità. Atti del XVII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari a Gallarate 1962* (Brescia: Morcelliana, 1963), 383–388.
31. „Un nuovo corso di filosofia ad uso dei Seminari”, *Filosofia e Vita* 4 (1963): 96–99.

1964

32. „Virtù ascetiche e mondo moderno (a proposito di un convegno romano)”, *Humanitas-Brescia* 19 (1964): 995–1003.

1965

33. „Intervento: La morale teologica di Barth”, *Archivio di filosofia* 1–2 (1965): 389–392.

1966

34. „Discussion: A. Vergote, Mythe, croyance aliénée et foi théologique”, w *Mythe et Foi*, ed. E. Castelli (Paris–Rome: Aubier-Montaigne, 1966), 177–194.
35. „La fenomenologia”, w *Studio ed insegnamento della filosofia*, t. 2 (Roma: AVE-UCIIM, 1966), 27–37.
36. „La libertà e il tempo in M.F. Sciacca”, *Civiltà Cattolica* 137 (1987): 402–406.

1967

37. *Per un discorso ontologico concreto* (Roma: Studium, 1967).
38. „Strutturalismo e morale”, *Civiltà Cattolica* 118 (1967): 422–434.

1968

39. „Libertà e condizionamenti del pensare umano”, *Incontri culturali* 1 (1968): 606–608.
40. „Discussione”, w G. Blandino, B. Häring, G. Morra, P. Valori, *Una discussione sul l’Etica della Felicità* (Forlì: Ethica, 1968), 69–73, 86–87.
41. „Disparato”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2 (Firenze: Sansoni, 1968), 547 [vide poz. 17]

42. „Fenomenologia”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2 (Firenze: Sansoni, 1968), 1285–1292 [vide poz. 18]
43. „Inadeguato”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 3 (Firenze: Sansoni, 1968), 821 [vide poz. 19]
44. „Strutturalismo”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 6 (Firenze: Sansoni, 1968), 231–232 [vide poz. 85, 103]

1969

45. „Aristotele, S. Tommaso e Cartesio nell'evolversi della strutturazione inconscia”, w *Lectura Dantis mystica: il poema sacro alla luce delle conquiste psicologiche odierne: atti della settimana dantesca, 28 luglio–3 agosto 1968* (Firenze: Olschki, 1969), 100–107.
46. „Freud e l'origine della moralità”, *Civiltà Cattolica* 120 (1969): 424–433.
47. „Il congresso nazionale di filosofia a Padova”, *Filosofia e Vita* 10 (1969): 90–93.
48. *La casetta della Madonna in memoria di Etre M. Valori* (b. m: b. w., 1969).
49. „Psicoanalisi e morale”, *Civiltà Cattolica* 120 (1969): 564–573.
50. „Strutturalismo e ateismo”, *Divinitas* 13 (1969): 225–234.

1970

51. „De ordine morali ut fundamento iuris positivi”, *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 59 (1970): 355–370.
52. „F. Liverziani, *Leclissi del Dio vivente* (Bologna: Pàtron, 1969)”, *Gregorianum* 51 (1970): 390–391.
53. „M. Casula, *L'illuminismo critico* (Milano: Marzorati, 1967)”, *Gregorianum* 51 (1970): 414–415.

1971

54. „Il problema ermeneutico in Husserl e Heidegger”, w *Dimensione antropologica della teologia*, ed. A. Marranzini (Milano: Ancora, 1971), 321–324.
55. *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica* (Brescia: Morcelliana, 1971¹, 1976², 1985³).
56. *Lezioni di filosofia morale* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1971).
57. „F. Liverziani, *Esperienza del sacro e filosofia* (Roma: Liber, 1970)”, *Giornale di metafisica* 26 (1971): 561–562.

1972

58. „Dante e la Teologia della storia”, w *Psicoanalisi e strutturalismo di fronte a Dante*, t. 1 (Firenze: Olschki, 1972), 423–427.
59. „Psicoanalisi, religione, morale”, w *Processo alla psicoanalisi* (Firenze: Sansoni, 1962), 76–83.

60. „O. Loretz, W. Strolz, *Die Hermeneutische Frage in der Theologie* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1968)”, *Gregorianum* 53 (1972): 353–354.
61. „*Grande Antologia Filosofica, volumi 17–21* (Milano: Marzorati, 1971)”, *Gregorianum* 53 (1972): 802–803.

1973

62. „La crisi del rapporto umano oggi”, w *Persona e comunità*, ed. G. Magagnani (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1973), 9–29.
63. „Rivelazione biblica e filosofia morale”, w *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII settimana biblica* (Brescia: Paideia, 1973), 15–21.
64. „Verità e infallibilità”, w Z. Alszeghy, *Il papa oggi* (Roma: Stella Matutina, 1973), 73–81.

1974

65. „A che punto è la Fenomenologia? Un panorama di alcune recenti pubblicazioni”, *Gregorianum* 55 (1974): 393–403.
66. „Iniziazione cristiana in un mondo secolarizzato”, w Z. Alszeghy, *Esercizi spirituali e sacramenti* (Roma: Stella Matutina, 1974), 9–18.

1975

67. „La violenza giovanile e la crisi della morale tradizionale”, w *La violenza e i giovani* (Roma: Abete, 1975), 235–258.

1976

68. „Fenomenologia ed esistenzialismo”, w *Alla ricerca dell'uomo* (Roma: UCIIM, 1976), 125–147.
69. „Libertà cristiana e liberazione umana”, *Incontri culturali* 9 (1976): 85–89.
70. „F. Liverziani, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal* (Roma: Liber, 1974)”, *Gregorianum* 57 (1976): 179–180.

1977

71. „Phenomenology of personalistic morality”, w *The Self and the Other*, ed. A.-T. Tymieniecka, *Analecta Husserliana*, t. 6 (Dordrecht: Springer, 1977), 81–87.
72. „Significato e metodologia della ricerca morale oggi. Scienze umane, filosofia, teologia”, *Gregorianum* 58 (1977): 55–86.
73. „Fenomenologia”, w *Dizionario teologico interdisciplinare*, ed. L. Pacomio, t. 2 (Torino: Marietti, 1977), 192–197.
74. „Strutturalismo”, w *Dizionario teologico interdisciplinare*, ed. L. Pacomio, t. 2 (Torino: Marietti, 1977), 365–369.
75. „H. Köchler, *Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Das Seinsproblem zwischen Idealismus und Realismus* (Meisenheim am Glan: Anton Hein, 1974)”, *Gregorianum* 58 (1977): 205–206.

1978

76. „Fenomenologia e metafisica. Colloquio con il prof. Giannini”, *Aquinas* 21 (1978): 439–451.
77. „Il fenomeno e la natura delle scienze umane”, *Seminarium* 18 (1978): 353–367.
78. „Intervento: L’umanesimo cristiano oggi”, *Aquinas* 21 (1978): 19–22.
79. „Psicoanalisi e filosofia”, w *Il pensiero contemporaneo*, ed. A. Bausola, t. 2 (Brescia: La Scuola, 1978), 765–813.
80. „A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell’etica dei valori* (Firenze: La Nuova Italia, 1977)”, *Gregorianum* 59 (1978): 641–642.

1979

81. „Filosofia morale e scienze umane”, w *Ricerca morale e scienze umane*, ed. A. Molinaro (Bologna: Dehoniane, 1979), 41–65.
82. „Disparato”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2 (Roma: Edipem, 1979), 1007 [vide poz. 17].
83. „Fenomenologia”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 3 (Roma: Edipem, 1979), 541–548 [vide poz. 18].
84. „Inadeguato”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 4 (Roma: Edipem, 1979), 501 [vide poz. 19].
85. „Strutturalismo”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 7 (Roma: Edipem, 1979), 1172–1174 [vide poz. 44].
86. „Intervento: Nietzsche e la morale cristiana”, *Aquinas* 22 (1979): 315–319.
87. „Moral experience and teleology”, w *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, ed. A.-T. Tymieniecka, *Analecta Husserliana*, t. 9 (Dordrecht: Springer 1979), 185–191.
88. „Prefazione”, w *Diritto e giustizia nella Somma Teologica*, ed. V. Cambiargiu (Sassari: L’Istituto di Filosofia, 1979), 7–8.
89. „W. McGuire, W. Sauerländer, *Lettere tra Freud e Jung* (Torino: Boringhieri, 1974)”, *Gregorianum* 60 (1979): 404–405.
90. „R.M. Pizzorni, *Il Diritto Naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino. Saggio storico-critico* (Roma: Città Nuova Editrice, 1978)”, *Gregorianum* 60 (1979): 619–620.
91. „K. Wojtyła, *The Acting Person* (Dordrecht–Boston–London: Reidel, 1979)”, *Gregorianum* 60 (1979): 763–766.

1980

92. „Dalla fenomenologia alla ontologia della vita morale”, *Aquinas* 23 (1980): 481–498.
93. „Teilhard de Chardin pose interrogativi che sono ancora attuali”, *Cristiani nel mondo* 12 (1980): 28–30.

1981

94. „Moral philosophy and the human sciences”, w *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, ed. A. Ales Bello, Analecta Husserliana, t. 11 (Dordrecht: Springer, 1981), 157–171.
95. „B. Malfèr, *Das Handeln des Christen. Theologische Ethik am Beispiel von Schleiermachers Christlicher Sitte* (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1979)”, *Gregorianum* 62 (1981): 790.
96. „A. Pieper, *Pragmatische und ethische Normenbegründung: Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie* (Freiburg–München: Karl Aber, 1979)”, *Gregorianum* 62 (1981): 790–791.

1982

97. *Dalla fenomenologia alla ontologia morale. I grandi sistemi etici: il kantismo, il collettivismo, l'esistenzialismo* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1982¹, 1988², 1993³).
98. „Heidegger e la questione di Dio”, *Civiltà Cattolica* 133 (1982): 46–51.
99. „La filosofia politica in Maritain”, *Aquinas* 25 (1982): 419–423.
100. „Disparato”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2 (Roma: Lucarini, 1982), 1007 [vide poz. 17].
101. „Fenomenologia”, w *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 3 (Roma: Lucarini, 1982), 541–548 [vide poz. 18].
102. „Inadeguato”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 4 (Roma: Lucarini, 1982), 501 [vide poz. 19].
103. „Strutturalismo”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 7 (Roma: Lucarini, 1982), 1172–1174 [vide poz. 44].

1983

104. „Il metodo della fenomenologia filosofica della religione”, w *Le metodologie della ricerca religiosa*, ed. A. Molinaro (Roma: Herder-Università Lateranense, 1983), 79–84.
105. „A. Dentone, *L'esistente e il principio di realtà: Etica e psicoanalisi* (Milano: Marzorati Editore, 1982)”, *Gregorianum* 64 (1983): 384–385.
106. „N. Brown, *The Worth of Persons. A Study in Christian Ethics* (Sydney: Catholic Institute of Sydney, 1983)”, *Gregorianum* 64 (1983): 731–733.

1984

107. „Esiste una guerra giusta?”, w *Pace, disarmo e Chiesa*, ed. G. Magnani (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1984), 35–48.
108. „La 'natura' norma di moralità?”, *Aquinas* 27 (1984): 317–325.
109. „Può esistere una etica laica?”, *Civiltà Cattolica* 135 (1984): 19–29.

1985

110. „Presentazione”, w E. Stein, *Il problema dell'empatia* (Roma: Studium, 1985), 11–13.
111. *Filosofia morale: questioni conclusive* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1985¹, 1988², 1991³).
112. „A. Plé, *Par devoir ou par plaisir?* (Paris: Cerf, 1980)”, *Gregorianum* 66 (1985): 366–367.

1986

113. „G. Gioia, *Desiderio di Dio e libertà in Nabert* (Palermo: Enchiridion, 1984)”, *Gregorianum* 67 (1986): 799–800.

1987

114. *Il libero arbitrio. Dio, l'uomo e la libertà* (Milano: Rizzoli, 1987).

1989

115. „A. Lambertino, *Psicoanalisi e morale in Freud* (Napoli: Guida editori, 1987)”, *Gregorianum* 70 (1989): 189–190.

1990

116. „G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* (Roma: LAS, 1989)”, *Gregorianum* 71 (1990): 801–802.

1991

117. „Utilitarismo classico e proporzionalismo odierno: somiglianze e differenze” w *Questione dell'utilitarismo*, ed. S. Biolo (Genova: Marietti, 1991), 97–105.

1992

118. „*Imperativo e saggezza. Contributi al XLII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate* (Genova: Marietti, 1990)”, *Gregorianum* 73 (1992): 186–187.

1993

119. „Metodologia della ricerca bioetica. Applicazione al problema dell'aborto” w *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, ed. S. Biolo (Genova: Marietti, 1993), 109–113.

1994

120. „Valore morale”, w *Nuovo Dizionario di teologia morale*, ed. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (Milano: Edizioni Paoline, 1994³), 1416–1427.

1996

121. „P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento* (Roma–Bari: Laterza, 1996)”, *Civiltà Cattolica* 146 (1996): 579–581.

1997

122. „La fondazione dell’etica filosofica in Joseph de Finance” w *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph de Finance*, ed. L. Zarmati (Roma: Edizioni Romane di Cultura, 1997), 43–48.

1998

123. „Pensiero debole e fede cristiana”, *Rassegna di Teologia* 39 (1998): 276–282.

2003

124. „Intervista al prof. Paolo Valori S.J.” w F. Parisi, *Il valore della coscienza e dell’esperienza morale* (Bari: Levante, 2003), 7–14.

2006

125. „Disparato”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 3 (Milano: Bompiani, 2006¹), 2996; 2010², 2996 [*vide* poz. 17].
126. „Inadeguato”, w *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 8 (Milano: Bompiani, 2006¹), 5578; 2010², 5572 [*vide* poz. 19].

R F I [Rocznik Filozoficzny Ignatianum The Ignatianum Philosophical Yearbook

**Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum
w Krakowie**

ISSN 2300-1402

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum” ukazuje się od 1988 roku. W latach 1988–1999 czasopismo nosiło nazwę „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, a w latach 2000–2012 – „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie”. Od roku 2013 czasopismo funkcjonuje pod nazwą „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”. W ciągu jednego roku wydawane są dwa numery czasopisma.

Czasopismo jest ujęte w wykazie czasopism naukowych Ministerstwa Nauki i Edukacji z dnia 9 lutego 2021 roku, w którym przyznano mu 40 punktów.

Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/rfi>.

W czasopiśmie publikowane są artykuły oraz recenzje z następujących dyscyplin naukowych: (1) filozofia, (2) historia, (3) nauki o kulturze i religii, (4) nauki teologiczne.

Procedura recenzowania

Każdy tekst nadesłany do redakcji „Rocznika Filozoficznego Ignatianum” podlega procedurze recenzyjnej. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Najpierw tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów, zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double-blind peer review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum”

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. +4812 39 99 662

e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl

**Recenzenci tekstów opublikowanych
w „Roczniku Filozoficznym Ignatianum” w roku 2019**

Bogusław Dopart, Uniwersytet Jagielloński

Tomasz Dudek, Biblioteka Jagiellońska

Maciej Fic, Uniwersytet Śląski w Katowicach

Tomasz Gąsowski, Akademia Ignatianum w Krakowie

Tomasz Graff, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Marek Hałaburda, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wojciech Kęder, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Piotr Mikietyński, Uniwersytet Jagielloński

Grzegorz Nieć, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Danuta Quirini-Popławska, Uniwersytet Jagielloński

Marek Rembierz, Uniwersytet Śląski w Katowicach

Renata Stachura-Lupa, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Monika Stankiewicz-Kopeć, Akademia Ignatianum w Krakowie

Wiktor Szymborski, Uniwersytet Jagielloński

Marek Urban, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Bartłomiej Wołyniec, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Leszek Zinkow, Polska Akademia Nauk

