
ROCZNIK
FILOZOFICZNY
IGNATIANUM
THE IGNATIANUM PHILOSOPHICAL YEARBOOK

ISSN 2300-1402

VOL. 26

No. 1 (2020)

R F I
Vol. 26, No. 1 (2020)

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)

Dr hab. Tomasz Homa SJ, prof. AIK

Redaktor tekstów / Copy editor:

Magdalena Pawłowicz

Tłumaczenia / Translation:

Karolina Socha-Duśko

Skład i opracowanie techniczne / DTP:

Piotr Druciarek

Projekt graficzny / Graphic design:

Piotr Druciarek

Okladka / Cover:

Lesław Sławiński – PHOTO DESIGN

Ilustracja na okładce / Cover illustration:

Projekt graficzny przedstawiający łuk tryumfalny wykonał Mirosław Słomski

ISSN 2300-1402 (print)

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

Mirosław Lenart Sławomir Marchel Janusz Smołucha Wstęp	5
Mirosław Lenart Sławomir Marchel Janusz Smołucha Introduction	9
Mirosław Lenart Pojęcie granicy jako klucz hermeneutyczny myślenia o polskiej historii The Concept of a Border as a Hermeneutic Key in Thinking about Polish History	13
Tadeusz Zych Etos rycerza – obrońcy Ojczyzny w rodzinie Tarnowskich z Dzikowa The Knightly Ethos – the Defenders of the Homeland in the Tarnowski Family from Dzików	37
Karol Łopatecki Idea bojaźni Bożej oraz sprawczej roli Boga w wojsku polskim i litewskim w epoce wczesnonowożytnej The Idea of the Fearing of God and the Causative Role of God in the Modern Age Polish and Lithuanian Duchy Armies	55

Maciej Trąbski	
<i>Esprit de corps</i> kawalerii Królestwa Polskiego (1815–1831)	83
<i>Esprit de Corps</i> in the Cavalry of the Kingdom of Poland (1815–1831)	
Leszek Cichobłaziński	
Rycerz i mieszczanin – etosy konkurencyjne czy komplementarne? Przypadek Polski	99
The Knight and the Burgher – A Competitive or Complementary Ethos? The Case of Poland	
Jerzy Brzozowski	
Batalia o instrukcję przekładową <i>Liturgiam Authenticam</i>	119
The Battle over <i>Liturgiam Authenticam</i> Instruction on the Translation	
Henryk Sławiński	
Jan Paweł II i Polska w wybranych przemówieniach prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki: George’a Walkera Busha i Donalda Johna Trumpa	139
John Paul II and Poland in Selected Speeches of the Presidents of the United States of America: Georg Walker Bush and Donald John Trump	
Teresa Grabińska	
Norma personalistyczna warunkiem bezpieczeństwa personalnego i świętości osoby ludzkiej	155
The Personalistic Norm as a Condition of Personal Safety and the Holiness of the Human Person	
Paweł Taranczewski	
Malarstwa Józefa Czapskiego – rozwój po okręgu	169
Józef Czapski’s Art – the Circular Growth	
Tomasz Homa SJ	
Jeana Monneta idea zjednoczonej Europy i jej suwerenności	191
Jean Monnet’s Idea of a United Europe and Its Sovereignty	

Mirosław Lenart

ORCID: 0000-0001-9184-6893
Uniwersytet Opolski

Sławomir Marchel

ORCID: 0000-0002-7809-1956
Archiwum Państwowe w Opolu

Janusz Smołucha

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

Wstęp

W graficznym projekcie okładki najnowszego numeru *Rocznika Filozoficznego Ignatianum* przedstawiono bramę wjazdową na zamek królewski na Wawelu, czyniąc z niej łuk triumfalny otwierający się ku drodze, rozpoznawalnej dla każdego człowieka czującego więź z dziedzictwem kulturowym świata Zachodu. Ta zdefiniowana droga to via Appia, zbudowana niegdyś z woli Appiusza Klaudiusza Słepogo, uchodząca za jeden z najstarszych traktów rzymskich. Nazywana przez samych Rzymian „królową dróg”, u człowieka wychowanego na wartościach, jakie niesie ze sobą cywilizacja Zachodu, jest nierozłącznie związana z Wiecznym Miastem. To o nim pisał w sławnym epitafium Mikołaj Sęp-Szarzyński: „dziś w Rzymie zwyciężonym Rzym niezwyciężony”, dając wyraz narzucającej się świadomości łączenia tego, co przeszłe, z tym, czego doświadczamy jako obecne. To na tej drodze rozegrała się legendarna scena przywołana przez Henryka Sienkiewicza, w której pytanie: *Quo vadis, Domine?* [dokąd zmierzasz, Panie?] zadaje uciekający z Wiecznego Miasta apostoł

Piotr spotkanemu na trakcie apijskim Chrystusowi. Siłę tego pytania rozumie każdy, kto w korzeniach klasycznych i chrześcijańskich potrafi dostrzec to wszystko, co dla kultury zachodniej jest najważniejsze nie tylko w przeszłości, ale również w przyszłości.

Dla historii polskich dziejów podążanie ku Rzymowi nabrało szczególnego znaczenia, które wybiega daleko poza zwykłe pielgrzymowanie do serca chrześcijańskiego Zachodu. Chodziło bowiem nie tylko o kierunek, ale również o charakter obranej drogi, co stało się istotne zwłaszcza od momentu, od kiedy za sprawą reform Kościoła pojawiło się wiele dróg prowadzących do zbawienia. W tę rozpoznaną jako jedyna i prawdziwa droga do nieba, udawali się przez stulecia rycerze o jednoznacznie sprecyzowanej wizji czasu własnego zasługiwania na wieczną szczęśliwość, oraz przestrzeni, którą uświęcali swoim oddaniem i niejednokrotnie ofiarą z własnego życia. Na tej drodze animowali się często tekstem listu św. Pawła Apostoła do Rzymian: *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* [Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?] (Rz 8,31b), znanym najbardziej w wersji: *Si Deus nobiscum, quis contra nos?*, wyrytej na wspomnianej wyżej bramie jako dewiza rodu Jagiellonów. To retoryczne pytanie łatwo zestawić z frazą psalmisty: *Dominus mecum, non timebo, quid faciat mihi homo* [Pan jest ze mną, nie lękam się / Cóż może mi uczynić człowiek?] (Ps 118,6), tak często przywoływanej przez żołnierzy stających w obliczu utraty życia. Tym ostatnim poświęcono szczególnie dużo miejsca w tekstach prezentowanych w niniejszym tomie studiów.

Do świata ich wartości odwołuje się już pierwszy artykuł Mirosława Lenarta, traktujący o granicy jako kluczu hermeneutycznym myślenia o polskiej historii. Rozważania o granicy ducha i wiary uzupełnione zostały przez autora o spostrzeżenia na temat obrzędów błogosławieństwa broni oraz zanikających w języku współczesnej teleologii odniesień do walki, co w istotny sposób ogranicza czytelność kwestii związanych z walką duchową, tak charakterystyczną dla chrześcijaństwa. Kolejne studium Tadeusza Zycha wpisuje się w badania nad rolą wzorców osobowych w edukacji polskich elit. W tym wypadku, doskonale obeznany z tematem dyrektor Muzeum Historycznego miasta Tarnobrzega, którego siedzibą jest zamek Tarnowskich w Dzikowie, ukazał interesujące go zagadnienie na przykładzie rodu, którego duch rycerski znajduje swój wyraz w pamiątkach znajdujących się pod jego opieką. W następnym artykule Karol Łopatecki zaprezentował kolejną odsłonę prowadzonych od lat badań nad dyscypliną w wojskach Rzeczypospolitej, bardzo mocno opartą na ideach religijnych. Owocem tych analiz jest publikowany w tomie tekst o idei bojaźni Bożej oraz sprawczej roli Boga w wojsku polskim i litewskim w epoce wczesnonowożytnej. Do wojskowej dyscypliny

nawiązał również Maciej Trąbski, prezentując temat kawaleryjskiego *esprit de corps* w jednostkach Królestwa Polskiego (1815–1831), rozpoznawalny przede wszystkim w kultywowaniu i propagowaniu pamięci o wydarzeniach z epoki napoleońskiej.

Zestawieniu rycerza i mieszczanina w kontekście etosów, jakie reprezentują osoby przyporządkowane do tych stanów społecznych, poświęcił swój artykuł Leszek Cichobłaziński. Wnioski, jakie wyciąga, pozwalają na pogłębioną refleksję na temat znaczenia ról pełnionych w społeczeństwie oraz przypisanych do nich wartości, posiadających odbicie we wspomnianych już wyżej wzorcach osobowych.

Otwierający drugą część tomu tekst Jerzego Brzozowskiego na temat batalii o instrukcję przekładową *Liturgiam Authenticam* pozwala czytelnikowi prześledzić wraz z autorem kilka dziesięcioleci praktyki przekładu biblijnego w duchu posoborowym, z jej sukcesami i porażkami. Niezwykle ważkie konkluzje tego artykułu podkreślają w istocie rzadko uświadamiany fakt, że rozumienie człowieka dokonuje się zawsze w jakimś określonym języku, stąd waga przekładów jest niezwykle istotna dla wrażliwości człowieka na sferę doświadczania tego, co święte i znaczące z punktu widzenia przekazu treści wiary.

W kolejnym artykule Henryk Sławiński przeanalizował przemówienia prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki: George'a W. Busha i Donalda J. Trumpa. W wypowiedziach przywódców, niebędących katolikami, uwypuklił te elementy, w których mówcy akcentowali wpływ wiary w Boga na przemiany polityczne i społeczne w świecie oraz na przetrwanie cywilizacji zachodniej opartej na wierze w Boga i na zachowaniu rodziny i wolności. Główną hipotezą badawczą stawianą przez autorkę kolejnego artykułu, Teresę Grabińską, jest stwierdzenie zgodności między wysokim stopniem bezpieczeństwa personalnego (zwłaszcza jego warstwy ontyczno-kulturowej) a antropologią personalistyczną, której najogólniejszą wykładnią jest norma przyjmująca takie samo określenie, sformułowana *explicite* przez Karola Wojtyłę. Ta ostatnia jest, według Autorki publikowanego studium, warunkiem m.in. świętości osoby ludzkiej.

Paweł Taranczewski, analizując malarstwo Józefa Czapskiego, stawia czytelnika przed próbą formułowania kluczowych pytań o sens doświadczenia dzieła sztuki jako okna na INNEGO, przy czym ów INNY to nie tylko artysta, ale również pisarz, żołnierz, czy też człowiek oddany sprawom publicznym. Natomiast ostatni pomieszczony w tomie tekst, autorstwa Tomasa Homy SJ, dotyczy analizy dwóch fundamentalnie ważnych idei rozwijanych przez Jeana Monneta: idei federacyjnie zjednoczonej Europy oraz jej suwerenności. Autor podejmuje w swojej pracy

próbę uchwycenia niektórych istotnych założeń filozofii życia i działania tego francuskiego polityka i ekonomisty, wykazując, że można je rozumieć także jako pewną fenomenologię wspólnoty w swoim stawaniu się.

Wszystkie wymienione wyżej teksty, składające się na oddany do rąk Czytelników tom, łączą zasygnalizowane na wstępie obrazy i jednocześnie idee, tak charakterystyczne dla ludzi tworzących niegdyś europejską kulturę. Chodzi tu o wspólną drogę oraz granice ducha i wiary. Bez pierwszej nieczytelny byłby kres ludzkich wysiłków, jakim jest tryumfalne przekroczenie bramy oddzielającej pełne ograniczeń życie doczesne od doskonałego bytowania po śmierci. Bez tych drugich trudno sobie wyobrazić realizację osobowych wzorców utrwalonych jako *miles christianus* oraz heroina chrześcijańska, stających na straży wartości od progu rodzinnego domu po granice wytyczone politycznymi traktatami i uświęcone krwią broniących ich bohaterów. Europa, autodefiniująca się przez długie wieki jako chrześcijańska, bez wspomnianych modeli traci swój wymiar duchowy, na który składają się postawy ludzi myślących, walczących, tworzących, studiujących, czy też najogólniej rzecz biorąc – zaangażowanych w podmiotowe bycie w świecie. Pragnieniem piszących te słowa jest to, aby przygoda myślowa, jaka stała się udziałem autorów pomieszczonych w tomie artykułów, ale również osób zaangażowanych w przygotowanie ich do druku, stała się też udziałem Czytelników. Jesteśmy bowiem przekonani, że lektura tych studiów pozwoli na to, aby zrodziły one w umysłach inne teksty, które być może pozwolą usłyszeć daną sobie samemu odpowiedź na kulturowo i literacko utrwalone pytanie, zadane Jezusowi przez św. Piotra na via Appia: *Quo vadis, Domine?*

Mirosław Lenart

ORCID: 0000-0001-9184-6893
Uniwersytet Opolski

Sławomir Marchel

ORCID: 0000-0002-7809-1956
Archiwum Państwowe w Opolu

Janusz Smołucha

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

Introduction

The graphic design of this issue of *The Ignatianum Philosophical Yearbook* front cover includes the entrance gate to the Wawel Royal Castle in Krakow. The gate itself is transformed into a triumphal arch opening towards the road recognizable to every person who feels a bond with the cultural heritage of the Western world. This road is the via Appia, once built by the will of Appius Claudius Caecus, and considered one of the oldest Roman tracts. Called “the queen of all roads” by the Romans themselves, it is inseparable from the Eternal City for everyone raised on the values of Western civilization. Mikołaj Sęp-Szarzyński wrote about it in his famous epitaph: “today in Rome defeated, Rome invincible,” expressing this way the overwhelming awareness of connecting the past with what we experience as the present. It was on this road that the legendary scene recalled by Henryk Sienkiewicz took place, in which the question: *quo vadis, Domine?* is asked by the apostle Peter, fleeing from the Eternal City, to Christ he meets on the Appian Way. The power of this question

is understood by anyone who is able to see in the roots of Classical and Christian culture all that is the most important for the Western culture not only in terms of its past, but also in terms of its future.

In the history of Poland, the journey to Rome took on a particular significance, going far beyond a mere pilgrimage to the heart of the Christian West. It was not only a matter of direction, but also of the nature of the path taken. These questions have become especially important since the reforms of the Church opened up other paths to salvation. For centuries, the ones to take this path were the knights, with unambiguous vision of earning the eternal happiness, so characteristic of their time and space, they sanctified it with their commitment and, often, by sacrificing their own lives. They recognized this road as the only true way to heaven. On this path, they often drew inspiration from the passage of St. Paul's Letter to the Romans: *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* (Romans 8:31b), best known in the following variant: *Si Deus nobiscum, quis contra nos?*, which is engraved on the above-mentioned gate as the motto of the Jagiellonian family. This rhetorical question is easily juxtaposed with the Psalmist's phrase: *Dominus mecum, non timebo, quid faciat mihi homo* (Psalm 118:6), so often cited by the soldiers facing loss of life. The latter are given special attention in the texts presented in this volume of studies.

The world of knightly values is referred to in Mirosław Lenart's first article treating the border as a hermeneutical key to thinking about Polish history. Considerations on the borderline between spirit and faith are supplemented by the author's observations on the rituals of blessing weapons and on the disappearance of references to combat in the language of modern teleology, which significantly reduces the clarity of the issues related to spiritual warfare, so characteristic of Christianity. Another study, by Tadeusz Zych, is part of his research on the meaning of personal role models in the education of Polish elites. In this case, the director of the Historical Museum of Tarnobrzeg, located in the castle of the Tarnowski family in Dzików, who is well acquainted with the subject, presents an interesting issue as exemplified by the family whose knightly spirit is reflected in the memorabilia under his care. In the next article, Karol Łopatecki presents another installment of his long-standing research on discipline in the armies of the Republic of Poland, which is very much based on religious ideas. The result of these analyses is an article found in this volume on the idea of the fear of God and the causal role of God in the Polish and Lithuanian armies in the early modern era. Maciej Trąbski is another author referring to military discipline, presenting the topic of cavalry *esprit de corps* in the military units of the Kingdom of Poland (1815-1831), which is recognizable primarily in the

cultivation and promotion of the memory of events from the Napoleonic era. Leszek Cichobłaziński devoted his article to the juxtaposition of the knight and the burgher in the context of ethical models represented by people assigned to these social classes. The conclusions he draws allow for an in-depth reflection on the importance of roles in society and the values ascribed to them, reflected in the personal models mentioned above.

The opening text of the second part of the issue, by Jerzy Brzozowski, focuses on the strife over the translation of the *Liturgiam Authenticam* instruction, allowing the reader to trace several decades of the practice of biblical translation in the post-conciliar spirit, with its successes and failures. The extremely weighty conclusions of this article emphasize, in fact, the seldom realized fact that human understanding is always done in a particular language, hence the importance of translations is extremely important for human sensitivity to the sacred and meaningful for the transmission of the content of faith. In the following article, Henryk Sławinski analyzes the speeches of the US presidents: George Walker Bush and Donald John Trump. The author highlighted those elements in the speeches of these non-Catholic leaders which emphasized the impact faith in God has on political and social change in the world and the survival of Western civilization based on faith in God, on top of the preservation of family and freedom. The main research hypothesis put forward by Teresa Grabińska is the finding of correspondence between a high degree of personal security (especially its ontic-cultural layer) and personalistic anthropology, the most general interpretation of which is the standard accepting the personalistic norm formulated explicitly by Karol Wojtyła. This norm, according to the author of the study, is the condition for the sanctity of the human person. Paweł Taranczewski, analyzing the art of Józef Czapski, confronts the reader with an attempt to formulate key questions about the sense of experiencing a work of art as a window onto the OTHER, where this OTHER is not only an artist, but also a writer, soldier, and a man dedicated to public affairs. The last text, by Tomasz Homa S.J., analyzes two fundamentally important ideas developed by Jean Monnet: the idea of a federally united Europe and its sovereignty. The author attempts to capture some of the essential assumptions of the life philosophy and activity of this French politician and economist, showing that they can also be understood as a certain phenomenology of the community in its becoming.

All the above-mentioned texts constituting the issue are connected by the images and ideas indicated at the beginning, so characteristic of the people who once created European culture. It is about the common path and the boundaries of spirit and faith. Without the first one,

the triumphant crossing of the gate separating the limited life of this world from the perfect existence after death as the end of human endeavor, would be illegible. Without the latter, it would be difficult to imagine the realization of personal models perpetuated as the *miles christianus* and the Christian heroine, guarding values from the threshold of the family home to the borders delineated by political treaties and sanctified by the blood of heroes who defend them. Europe, being for a long time self-defined through Christianity, is now losing its spiritual dimension. Without these models and paradigms, which consists of attitudes of people who think, fight, create, study, or, in general, are involved in their subjective existence in the world. It is the wish of the authors of these words that the thought-provoking adventure shared by the contributors to this issue and those involved in its preparation for publication, will also be shared by our Readers. We are convinced that reading these studies will bring to mind other texts that will perhaps allow you to find the answer to the culturally and literarily perpetuated question asked by St. Peter to Jesus on the Appian Way: *Quo vadis, Domine?*

Mirosław Lenart

ORCID: 0000-0001-9184-6893
Uniwersytet Opolski

Pojęcie granicy jako klucz hermeneutyczny myślenia o polskiej historii

The Concept of a Border as a Hermeneutic Key in Thinking about Polish History

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie pojęcia granicy jako użytecznego odniesienia myślowego do zaprezentowania specyfiki myślenia o polskiej historii. Historyczne granice Polski pozwalają na wielorakie rekonstruowanie wpływów, choćby językowych, czy też wymiany kulturowej: od sztuki po zwyczaje, praktykowane w obrębie niewielkich czasem społeczności, zwłaszcza jeśli mówimy o organizacji państwowej charakteryzującej się wieloetnicznością. Ponadto dla ludzi myślących w języku polskim pojęcie granicy zakodowane zostało na przestrzeni dziejów w określeniach takich jak np.: „Polska od morza do morza”, „przedmurze chrześcijaństwa”, czy też „kresy”, co z trudnością napotyka odniesienia w umysłach zwykłych dokonywać operacji myślowych za pomocą słownictwa przypisanego do innych kodów kulturowych. Dodajmy jeszcze, że wszystkie wymienione wyżej pojęcia odnoszą się nie tylko do znaczeń ściśle związanych z określonym terytorium, ale mają swoją nośność emocjonalną, budowaną na wiedzy historycznej, przekazanej przede wszystkim w procesie kształcenia, uzupełnionej bagażem własnych doświadczeń nabytych za sprawą

komunikowania się z otoczeniem. Autor, przywołując ustalenia historyków, polityków, a nawet liturgistów, ukazuje, jak bardzo pojęcie granicy związane jest z myśleniem w horyzoncie wartości, charakterystycznym dla polskiej kultury. W toku prowadzonych analiz przywołuje refleksje zaczerpnięte także z dzieł literackich o różnym charakterze: od utworu scenicznego *Kontrakt* Sławomira Mrożka, przez esej Jana Parandowskiego *Polska leży nad Morzem Śródziemnym*, po poezję Juliusza Słowackiego. Szczególne miejsce w przywołanych źródłach stanowią teksty związane z wojną i wojskowością, powstałe w kręgu literatury chrześcijańskiej. Dzięki temu ukazany został ciąg literackich obrazów służących przez stulecia wykształceniu polskich żołnierzy, dla których podręczniki życia duchowego pisali sławni kaznodzieje królewscy: Piotr Skarga, Mateusz Bembus czy Szymon Starowolski. Uchwyczone zostało również powiązanie pomiędzy myśleniem o granicy a kulturą rycerską, w której broni się nie tylko jakiegoś terytorium, ale także określonych wartości. Szczególnym nawiązaniem do tego w polskiej kulturze jest wzorzec osobowy, określany jako *miles christianus*, stanowiący doskonałe połączenie idei walki duchowej, obecnej w kulturze monastycznej, z walką fizyczną w obronie chrześcijaństwa. Porównując ze sobą teksty z różnych dziedzin, autor wysnuwa istotne wnioski na temat charakteru polskiej religijności. W jej ukształtowaniu bardzo istotną rolę odegrała idea walki, a zwłaszcza obrona chrześcijaństwa. Dlatego też obecny model chrześcijaństwa, proponowany przez papieża Franciszka, w którym wszelka wojna i przemoc są odrzucone, nie spotyka się ze zrozumieniem wśród polskich katolików. Przyzwyczajeni do wizji Kościoła walczącego, z trudem utożsamiają się z nowym modelem eklezjologicznym, zdominowanym przez wizję Kościoła zwycięskiego, odrzucającego wszelkie bariery i podziały w świecie.

Słowa kluczowe: granica duchowa, historia Polski, *miles christianus*, błogosławieństwo broni, Kościół walczący

Abstract

The aim of the article is to analyse the concept of a border as a useful mental reference in order to present the specificity of thinking about Polish history. The historical borders of Poland allow for a multifaceted reconstruction of influences, such as linguistic or cultural exchange – from art to customs, practiced at times in small communities, especially if we consider the organization of the Polish state, which was characterized by multi-ethnicity. In addition, for the people who think in Polish, the concept of a border has been encoded throughout history in the terms such as: “from the sea to the sea Poland”, “the bulwark of Christianity”, or “the Borderlands”, which is difficult to grasp for the minds which are accustomed to performing mental operations with a vocabulary assigned to other cultural codes. Let us add that all the above-mentioned notions refer not

only to meanings closely related to a specific territory, but also have their emotional capacity, built on historical knowledge, transmitted primarily in the process of education, and supplemented by the baggage of one's own experiences acquired through communicating with environment. By citing the findings of historians, politicians and even liturgists, the author shows how much the concept of border is related to thinking in terms of the values characteristic of Polish culture. In the course of the analysis, the article also evokes reflections drawn from literary works of various nature: from the drama *Contract* by Sławomir Mrożek, to the essay *Poland is located on the Mediterranean Sea* by Jan Parandowski, to the poetry of Juliusz Słowacki. Of particular interest are also the texts related to war and military affairs, written in the circle of Christian literature. This made it possible to show a series of literary images which served for centuries to educate Polish soldiers, for whom famous royal preachers, such as Piotr Skarga, Mateusz Bembus and Szymon Starowolski wrote spiritual formation textbooks. Thanks to this, the connection between thinking about the borders and the chivalric culture, in which not only a territory but also certain values are defended, is captured. A special reference to this in Polish culture is the personal model, described as *miles christianus*, which is a perfect combination of the idea of spiritual warfare present in the monastic culture with a military combat in defense of Christianity. By comparing texts from various fields, the author arrives at significant conclusions about the nature of Polish religiousness. The idea of combat, and especially the defense of Christianity, has played a very important role in shaping it. Therefore, the current model of Christianity, proposed by Pope Francis, in which all wars and violence are rejected, is not met with acceptance and understanding by Polish Catholics. Accustomed to the vision of the militant Church, the Poles hardly identify themselves with the new ecclesiological model, which is dominated by the vision of a victorious Church, rejecting all barriers and divisions in the world.

Keywords: spiritual border, history of Poland, *miles christianus*, the blessing of arms, Church militant

Zapewne każdy, kto miał okazję opowiadać studentom na zagranicznych uniwersytetach o historii Polski, używając przy tym zrozumiałego dla nich języka, poświęcić musiał niemało czasu, aby wytłumaczyć, jakie zmiany terytorialne następowały na przestrzeni dziejów w centrum Europy. Bez analizy całego zestawu map trudno jest wyjaśnić nie tylko proces tworzenia się państwa polskiego, jego rozkwit, upadek – związane z podziałem ziem między zaborców – czy też w końcu kwestie granic definiowanych w ubiegłym stuleciu. Ale nie tylko. Granice są użyteczne

także dla wskazywania wpływów, choćby językowych, czy też wymiany kulturowej: od sztuki po zwyczaje, praktykowane w obrębie niewielkich czasem społeczności, zwłaszcza jeśli mówimy o organizacji państwowej charakteryzującej się wieloetnicznością. Zauważmy też, że dla ludzi myślących w języku polskim pojęcie granicy zakodowane zostało na przestrzeni dziejów w określeniach takich jak np.: „Polska od morza do morza”, „przedmurze chrześcijaństwa”, czy też „kresy”, co z trudnością napotyka odniesienia w umysłach zwykłych dokonywać operacji myślowych za pomocą słownictwa przypisanego do innych kodów kulturowych. Dodajmy jeszcze, że wszystkie wymienione wyżej pojęcia odnoszą się nie tylko do znaczeń ściśle związanych z określonym terytorium, ale mają swoją nośność emocjonalną, budowaną na wiedzy historycznej, przekazanej przede wszystkim w procesie kształcenia, uzupełnionego bagażem własnych doświadczeń nabytych za sprawą komunikowania się z otoczeniem.

Polska leży nad Morzem Śródziemnym?

Mówienie o granicy bardzo często jest związane z jakąś naturalną przeszkodą, którą może być rzeka, pasmo gór, czy też brzeg morza. Wówczas o wiele łatwiej ustalić, gdzie kończy się i gdzie zaczyna dany obszar, interesujący nas najczęściej z uwagi na związaną z nim dynamikę przemian związanych z ludzką aktywnością. Dlatego też wydaje się, że specyficzną przewagą mają takie państwa, które powstawały na obszarach zdefiniowanych granicznie przez linię brzegową mórz, oceanów, czy też innych naturalnych przeszkód, umożliwiających obronę, ale też skutecznie limitujących kontakty społeczności ludzkich. Do takich bytów politycznych trudno zaliczyć Polskę, której umiejscowienie w samym środku Europy rzutowało na dynamikę zmian w wielu obszarach, od terytorialnego po kulturowy i wyznaniowy, co pozostawiło swój ślad w zbiorowej świadomości Polaków. Dylematy związane z określeniem terytorium, z jakiego się pochodzi, ujął tyleż trafnie, co z przymrużeniem oka, Sławomir Mrozek w sztuce teatralnej *Kontrakt*. Pojawiają się w niej dwaj bohaterowie, z których jeden, Polak o imieniu Moris, stara się odpowiedzieć Magnusowi na pytanie o swoje pochodzenie:

MAGNUS – Skądś jednak musisz pochodzić?

MORIS – Pochodzę Monsieur.

MAGNUS – Skąd?

MORIS – Z kraju, z którego wolałbym nie pochodzić.

- MAGNUS – To znaczy skąd?
 MORIS – Bereźnica Wyżna.
 MAGNUS – Beże... Veże..., Nie to nie możliwe! [...] I to jest w Europie?
 MORIS – Obawiam się potwierdzić, słysząc nutę niedowierzania w pańskim głosie. Moim zdaniem – tak.
 MAGNUS – Finlandia?
 MORIS – O, to byłoby zbyt piękne. Nie, nie Finlandia, trochę niżej, znacznie niżej. [...] Wystarczy, że pochodzę z kraju położonego na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu¹.

Akcję swojej sztuki umieścił Mroźek w roku 1985, w szwajcarskim mieście Vevey. Stosunkowo niedługi czas, jaki dzieli od premiery tego dzieła, przekonuje nas, że kwestia umiejscowienia Polski na mapie Europy nie jest tematem, który dotyczy jedynie dalekiej przeszłości. Zresztą, *Kontrakt* pojawił się na deskach scenicznych niedługo przed zmianami, jakie nastąpiły w układzie sił na terenie Europy, posiadającymi w swoim tle silne odniesienie do granicy, obecnej zwłaszcza w określeniu „żelazna kurtyna” czy „mur berliński”. Z końcem swoistej „epoki murów” wiąże się zupełnie inne zjawisko, co warto zauważyć już na wstępie naszych rozważań. Otóż, im bardziej kwestie granic państwowych wydają się zacierać w rzeczywistości politycznej państw Unii Europejskiej, tym bardziej odradza się ich pojmowanie w sferze wrażliwości opartej na przekonaniach i wyznawanych ideach. Aby lepiej zrozumieć, jak bardzo jesteśmy związani myśleniem o granicach w perspektywie wartości, wypada odnieść się do jeszcze jednego tekstu, tym razem spod ręki znakomitego polskiego literata Jana Parandowskiego. Ten długoletni prezes polskiego PEN Clubu ogłosił w 1939 roku swego rodzaju manifest pod tytułem *Polska leży nad Morzem Śródziemnym*. Stwierdził w nim dobitnie: „Ze wszystkich Słowian Polacy są najbardziej łacińscy. [...] Nasza kultura ma inne granice niż nasze Państwo. Wschód jest nam tak daleki, jakby między nami a nim rozlewał się ocean. W sensie duchowym Polska leży nad Morzem Śródziemnym. Cztery pierwsze wieki naszej literatury są łacińskie, nasz humanizm rodzi poetów, dla których nie zabrakłoby miejsca w epoce augustowskiej”². Dodajmy, że słowa te pisał wykształcony klasyk, przy którego biurku miałem okazję siadywać podczas wizyt

1 Sławomir Mroźek, „Kontrakt. Sztuka w trzech aktach”, *Dialog* 31/1 (1986): 5–30.

2 Jan Parandowski, „Polska leży nad Morzem Śródziemnym”, *Arkady* 5/3 (1939): 113–116, cyt. za: Jan Parandowski, „Polska leży nad Morzem Śródziemnym” w *Polskie wizje Europy w XIX i XX wieku*, red. Peter Oliver Loew, (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004), 135 i 138.

w jego mieszkaniu odziedziczonym przez najmłodszego syna, Piotra³. Z pietyzmem zachował on miejsce pracy swojego ojca, charakterystyczne m.in. ze względu na zawieszoną na ścianie rycinę przedstawiającą mapę Morza Śródziemnego. Posiadający wykształcenie klasyczne autor *Mitologii*, spoglądał na nią za każdym razem, kiedy podnosił wzrok znad zapisywanych kartek, utwierdzając się zapewne w przekonaniu o ważności słów, które zapisała jego ręka.

Sens duchowy granicy, do jakiego odwoływał się Jan Parandowski, stanowi tło prób odpowiedzi na pytanie: gdzie kończy się Europa? W tej kwestii zazwyczaj przywołuje się trzy koncepcje granic. Pierwsza zakłada uznawanie za przestrzeń europejską terytoriów wchodzących w skład wielkiego imperium Karola Wielkiego i jego następców Ottonów. W skład tego imperium wchodziły: Italia, Galia, Germania i Sclavinia. Z czasem do tej przestrzeni zaczęto zaliczać także obszar Polski, Czech i Węgier. Druga koncepcja wiąże się ze schizmą wschodnią z 1054 roku, kiedy to świat chrześcijański podzielił się na Kościoły wschodni i zachodni. Granica tych dwóch światów przebiegała od Adriatyku do Dunaju, środkiem dawnej Jugosławii. Serbowie i Bułgarzy związali się z prawosławiem, podczas gdy Słowacy i Chorwaci z katolicyzmem. Na północy w kręgu rzymskokatolickim znaleźli się Węgrzy, Czesi, Słowacy, Polacy, Bałtowie, Estończycy i Finowie, w kręgu prawosławia zaś Rumuni oraz dzisiejsi Ukraińcy i Białorusini. Trzecia, najbardziej bodaj rozpowszechniona koncepcja, jest właściwie propozycją rosyjskiego dyplomaty Wasilija Tatiszczewa, który na początku XVIII wieku zaproponował, aby za wschodnią granicę Europy przyjąć góry i rzekę Ural. Chodziło tu o włączenie Rosji do kręgu państw europejskich. Obecnie przywołuje się w kwestiach określenia granicy wschodniej ideę Henry'ego Kissingera, według której tą granicą jest rzeka Bug. Zauważył on bowiem, że Rosja charakteryzuje się odrębną tożsamością cywilizacyjną, ma własny świat wartości oraz określa czytelnie kryteria swego udziału w świecie⁴. Problemy z granicami Europy prowadzą współczesnych badaczy do konkluzji, że

[...] w oczach historyka geograficzne rozumienie nazwy „Europa” odbiera jej wszelką funkcjonalność – prowadzi bowiem do przyznania miana Europejczyka Kałmukowi i odmówienia go Ormianinowi; Europejczykiem

3 Piotr Parandowski, pomimo swojego wykształcenia w dziedzinie archeologii, pozostawił po sobie bogaty zbiór tekstów literackich oraz realizacji filmowych. Zmarł w 2012 roku.

4 Andrzej Chodubski, „O dziedzictwie kulturowym Europy”, *Athenaeum* 14–15 (2006): 12.

byłby mieszkaniec Kazania, ale już nie mieszkaniec Nowosybirsk. [...] z punktu widzenia nauki historycznej, jedynym funkcjonalnym jego rozumieniem [tj. poj. „Europa” – ML] jest to, które Henryk Samsonowicz określa jako „pojęcie kręgu cywilizacji, której treści w znacznym stopniu uważane są za obowiązujące we współczesnym świecie”⁵.

Jak widać, kwestie przekonań i wyborów ideowych mają niebagatelny wpływ na rozumowanie na ten temat. Ciężenie do kultury śródziemnomorskiej, które Parandowski dostrzegał zapewne przede wszystkim za sprawą roli łaciny w historii polskiej kultury⁶, utożsamianie się z dziedzictwem cywilizacji Zachodu, stanowiło przez stulecia źródło inspiracji, ale też prowadziło prostą drogą do nakreślania linii granicznych pomiędzy tym, co „cywilizowane”, odwołujące się do wartości związanych z ideą *humanitas*⁷, a tym, co obce dla tej sfery ludzkich dążeń natury umysłowej i kulturowej. Co ciekawe, przy próbach określania tej linii bardzo często przywołuje się wydarzenia z historii wojskowości. Z bardziej czytelnych przykładów przywołać tu można opisane przez Herodota wydarzenie poprzedzające bitwę pod Termopilami. W wymyślonym przez historyka dialogu Demaratos, zbiegły ze Sparty król, odpowiada Kserksesowi na pytanie, czy widząc liczebną przewagę wojsk perskich, Grecy odważą się jej przeciwstawić. Odpowiedź przedstawił grecki historyk w takich oto słowach, odnoszących się do Spartan:

[...] choć są wolni, nie są przecież bezwzględnie wolni; mają bowiem nad sobą pana, to jest prawo, którego lękają się jeszcze o wiele bardziej niż twój poddani ciebie. Czynią w samej rzeczy to, co ono im nakazuje; nakazuje zaś zawsze to samo: nie uciekać z pola walki przed żadną masą ludzi, lecz pozostać w szyku bojowym i zwyciężyć lub zginąć⁸.

Cytat ten pozwala nam na podkreślenie ważnych dla nas faktów. Po pierwsze, w wypowiedzi tej dostrzeżono znaczenie prawa jako immanentnej cechy życia każdego Greka i wolności, będącej dla niego wartością najwyższą. W tle tej wypowiedzi jest kontrast z tym, co uznawane jest

5 Tomasz Schram, *Długie i krótkie stulecie. Szkice z historii XIX i XX wieku* (Poznań: Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, 2019), 46–47.

6 Zob. np. artykuły pomieszczone w tomie: *Łacina jako język elit*, red. Jerzy Axer, (Warszawa: „DiG”, 2004).

7 W polskiej literaturze naukowej godne polecenia są zwłaszcza teksty, które ukazywały się w serii: *Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej*, red. Alina Nowicka-Jeżowa (Warszawa: Neriton, 2008–2011).

8 Herodot, *Dzieje*, tłum. i red. Seweryn Hammer, (Warszawa: Czytelnik, 2007), VII, 104.

za barbarzyńskie, a więc światem reprezentowanym przez ludzi, którym obce są zasady cywilizacji greckiej. Zauważmy przy tej okazji, że dopiero w okresie wojen perskich termin *barbarzyńca* zaczął być stosowany do ludów uznających innych bogów niż Grecy, mających różne prawa i obyczaje⁹. Dla nas istotne jest to, że kwestia wyznawanej religii zaczyna odgrywać coraz większą rolę w określaniu, co dla świata „cywilizowanego” stanowi granicę, w przywołanym cytacie obrazowo przedstawioną jako szyk bojowy. W wykładzie szkolno-pedagogicznym dotyczącym czasów, kiedy tekst ten analizowano na lekcjach łaciny, to właśnie rządy uzbrojonych mężczyzn, działających w myśl jasno sprecyzowanych reguł, w których nie ma miejsca na odstępstwo od jakiejś ustalonej i przeciwicznej zasady, wspartej moralnie, pozwalały na ukazanie, na czym polega obrona kultury kojarzonej z określonej wartościami. Odpór temu, co jej zagraża, może dać tylko gotowa do walki społeczność, wyznająca te same zasady, niecofająca się przed żadnym zagrożeniem i złożona z osób gotowych oddać życie za to, co stanowi o istocie zbiorowej tożsamości.

Granice potęgi ducha i wiary

Historia Polski pełna jest świadectw potęgi ducha, która charakteryzowała żołnierzy, nazywanych często świadomie rycerzami w okresie, kiedy kultura rycerstwa zdawała się być czymś przeszłym i odległym. Stali oni na straży granic niczym wspomniani Spartanie, zastawiając własnymi pierściami dostęp do Europy. Faktu tego nie omieszkali podkreślić Jerzy Ossoliński w sławnej przemowie podczas legacji obediencyjnej w Rzymie w roku 1633. Stojąc przed obliczem papieża, podkreślił z całą mocą, że „Półksiężycy otomańskie, które tyle wojsk potężnych, tyle miast obronnych zniosły, tyle niedostępnych wąwozów, tyle rzek bystrych przebyły, tyle osad chrześcijańskich zniszczyły – Polacy gołemi pierściami zatrzymują”. Być może to erudycyjne porównanie błyskotliwy mówca zaczerpnął ze znanego mu z całą pewnością *Żołnierskiego nabożeństwa* Piotra Skargi. Za sprawą Stanisława Żółkiewskiego wyszło ono po raz kolejny w roku 1618 razem z dziełkiem innego kaznodziei królewskiego – Mateusza Bembusa. Zapewne to sam uczony typograf, jakim był Franciszek Cezary, dodał na początku tego wydania „Pobudkę do cnoty” (*Bellator christianus...*, Cracoviae 1618, II-IX). Jest to historia opatrzona własnym

9 Zob. Karol Głombiowski, „Pojęcia »hellenizmu« i »barbaryzmu« jako wyznaczniki herodotowej i europejskiej humanitas”, *Meander* 58/3–4 (2003): 253–263; Anna Ceglarska, „Wpływy orientalne na myśl polityczną starożytnej Grecji”, *Miscellanea Historico-Iuridica* 15/2 (2016): 236–237.

tytułem: *Trzysta Lakonów posłani przeciwko Kserksowi...*, w której dwadzieścia dwie postaci wypowiadają kwestie, wzajemnie „animując się” do walki. Po tym, jak wszyscy – pisze Cezary – wspólnie zakrzyknęli: „Nie chcemy więcej mówić! Miła czci, dla ciebie dziś gardła damy!”, w tekście pojawia się zdanie wyróżnione czcionką łacińską na tle szwabachy (s. IX): „Greckie to, ale i w naszym narodzie słowieńskim siła się znajdowało tak odważnych przykładów: pod Sokalem, też piosnkę śpiewując, Frydrusz żywot swój skończył”. Chodzi tu o Frydrusza, wychwalanego przez Mikołaja Sępa Szarzyńskiego w *Pieśni V. O Frydruszu, który pod Sokalem zabity od Tatarów Roku Pańskiego 1519*. Bohater, Fryderyk Herbert herbu Pawęża, to chorąży lwowski, którego historia odbiła się szerokim echem, a przywołanie jego osoby i skojarzenie jej z nieugiętą postawą Spartan dowodzonych przez Leonidasa pod Termopilami miały ścisły związek z toczonymi wówczas wojnami, zwłaszcza z zagrożeniem ze strony Turcji.

Granice powiązane z myśleniem i odczuwaniem potęgi ducha i wiary zaczęły mieć jeszcze większe znaczenie w okresie, kiedy Polska zniknęła z map Europy. Nośnikami tych idei byli nie tylko powstańcy zrywów narodowych, ale także, a może przede wszystkim, rzesze oficerów i żołnierzy, którzy udali się na emigrację. Znajdujemy ich później niemalże w każdym zakątku świata, gdzie walczą w przeróżnych armiach i formacjach za wolność ludzi aspirujących do posiadania własnego, zdefiniowanego w konkretnych granicach państwa. Literackim przykładem znaczenia granicy dla wyobraźni duchowej tych tragicznych wojaków jest postać latarnika, który tuła się po świecie, odnajdując nareszcie spokój na przyjętej posiadzi. Przedstawiony przez Henryka Sienkiewicza bohater, nieposiadający – co ważne – imienia, z biegiem czasu coraz mniej interesuje się otoczeniem, a granice jego zainteresowań wyznaczać zaczyna w końcu jedynie wyspa z latarnią oraz własne ciało. Ograniczenie przestrzeni, jakiej stopniowo doświadcza, przerywa nagle tekst przenoszący go duchowo w świat wspomnień, gdzie przestrzeń odgrywa znaczącą i symboliczną rolę. Odświeżone w zakamarkach pamięci obrazy miejsc i zdarzeń wyrrywają go ostatecznie z letargu i swoistej przestrzennej nieoznaczoności, będąc zarazem przyczyną ponownego ruszenia w drogę do ojczyzny, z którą jest duchowo związany. „Ojczyzny łono” to zresztą kolejny, tyleż konkretny, co nieoznaczony obszar, istniejący w umysłach myślących po polsku wraz z bagażem nierozłącznych emocji.

Romantycznie nacechowana potęga ducha odnalazła w XIX stuleciu w wierze katolickiej nici powiązań z rzeczywistością – niechcianą, nieakceptowaną i doświadczaną jako bolesny fakt utraty czegoś szczególnie cennego. Zauważmy jednak, że struktury kościelne, jakkolwiek realne

i funkcjonujące w konkretnym miejscu, w istocie swojej odnoszą się do idei Królestwa Bożego, które nie posiada żadnych granic oprócz tych związanych ze wspólnotami wyznającymi wiarę w Chrystusa. Grono wyznawców zakreśla zatem duchowe granice w świecie pełnym fizycznych podziałów. Jeśli zaś połączona tym samym wyznaniem grupa odwoła się do tego, co jest wspólną podniętą myśli i składa się na duchowy wymiar rozumowania jej członków, łatwo dochodzimy do rozumienia mocy, jaka drzemie w rzeczywistości określanej jako naród. Dlatego też nie bez powodu idea narodu ugruntowała się w wieku XIX, gdzie imperia dominowały w swoich granicach, łącząc formalnie ludzi odnoszących się do innych ideałów, tradycji i wyznań.

To wówczas szczególnej mocy nabiera kwestia ducha i wiary i ich znaczenia w świecie naznaczonym ograniczeniami. Ale czy potęga ducha i wiary może mieć granice? Wątpliwość w tym zakresie wynika z tego, że w każdym z tych określeń z osobna tkwi pewna nieskończoność, bardziej odczuwalna niż wynikająca z trudności w formułowaniu definicji nominalnej, czyli inaczej zakreślenia za pomocą języka granicy jakiejś rzeczywistości, co odpowiada łacińskiemu *definire*, złożonemu z cząstki *de* oraz *finis*, czyli limit, granica, koniec.

Z drugiej strony, każdy jest w stanie uświadomić sobie, że bez pojęcia granicy nie jesteśmy w stanie pomyśleć rzeczy dla nas szczególnie ważnych, takich jak np. ciało, będące pierwszą odczuwalną granicą pomiędzy tym, co esencjalnie moje, i otaczającym mnie światem, czy też abstrakcyjnego pojęcia wolności, która bez określenia granic staje się własną karykaturą. W końcu omawiana tu kwestia granicy ma szczególne znaczenie dla człowieka wychowanego w kulturze narodu poszukującego należnego mu miejsca w sercu Europy, narodu legitymującego się historią nieustannie zmieniających się granic, co więcej, umiającego zachować swą tożsamość nawet wtedy, gdy granice wyznaczone na mapie przestają istnieć.

Wydaje się, że słowem, nadającym pozytywny wymiar swoistemu rozedrganiu znaczeń, jest potęga. Duch i wiara, wpisane w sposób bycia swoiście ludzki, właśnie w słowie „potęga” odnajdują swoje uwznioślenie, szczególną moc nadania temu wszystkiemu, co w nas najbardziej wartościowe, znaczenia przekraczania granic czasu i przestrzeni, dokonywania czynów postrzeganych jako nadludzkie, pamiętne czy unieśmiertelniające.

To tej potęgi narodowi wieszczowie wymagali od narodu pozbawionego granic, nawołując, aby nie ustał w pragnieniach realizacji marzeń o wolności, niemożliwej do odzyskania bez wiary nie tylko we własne siły, ale też w Boga, ożywiającego swoje stworzenie mocą ducha, i poprzez ducha

dającego siły do zmagania w pogoni za doskonałością. Świadectwo tego, jak bardzo wyraziste były te podniety myśli i zapału dla ludzi żyjących w rozdzielonym obcymi granicami państwie, którego obszar wyznaczały pamięć i nadzieja, odnajdujemy w jednym z wierszy Juliusza Słowackiego, upominającego się o potęgę ducha u potomnych:

Całą potęgą ducha cię wyzywam,
Człowieku przyszły... z żywota sztandarem;
Jeżeli trzeba, to cię zmuszę czarem,
Potęgą, którą mam — a nie używam.

Duchy zebrane na Golgoty skale
Poszlę... na włosy twoje podniesione
Strachy ciemnymi — jak Jehowa wionę,
Podniosę — dotknę — zjeżę — i zapalę.

Tęczową poszlę Oceanu pręgę,
Skruszę ją jak łuk... Kometom rozkażę
Brać na się hełmy rycerzy — i twarze,
Moc wywoływać z ciebie i przysięgę,
Aż jak Bóg w ducha uwierzysz potęgę¹⁰.

Nawet dzisiaj, w czasach, kiedy Polska otrzymała kolejne już w historii granice, redefiniowane brutalnie w XX wieku, słowa narodowego wieszczka budzą emocje i skłaniają do refleksji. Czy, pobudzeni wiarą, wierzymy jeszcze w moc ducha? Czy spadające komety przybierające twarze rycerzy przemawiają do nas tak, jak do pokoleń wychowanych w wiekach XVII–XIX i początku wieku XX na wzorcach, wśród których *miles christianus* i heroina chrześcijańska w sposób szczególnie kształtowały drogi wyborów i aspiracji?¹¹

Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Jedną z prób rozwiązania tego problemu byłyby refleksja nad tym, czy – i w jaki sposób – pojęcie granicy jest „sakralizowane”. Innymi słowy, chodzi o to, czy w dalszym ciągu odróżnienie tego, co nasze, od tego, co obce, postrzegane jest w kategorii świętości? Pozytywna odpowiedź na to pytanie dowodziłaby, moim zdaniem, długiego trwania koncepcji ugruntowanej w XIX stuleciu, w którym granice Rzeczypospolitej zostały zatarte, a przez to idee

10 Juliusz Słowacki, *Wiersze i poematy* (Warszawa: PIW, 1983), 122.

11 Zob. Mirosław Lenart, „Miles Christianus e Heroina Christiana come modelli personali nella tradizione culturale polacca dal XVI al XVIII secolo”, w *Obedience and Authority. Obbedienza e Autorità*, red. Andrzej Gieniusz et al., (Kraków: Wydawnictwo «Scriptum», 2018), 123–143.

państwa i narodu poszukiwały swojego odniesienia do rzeczywistości języka, religii, tradycji, tworzących zestaw odniesień wartościujących, zastępujących struktury państwowe, w tym formalne granice nieistniejącego państwa. Być może z podobnym procesem, którego do końca sobie jeszcze nie uświadamiamy, mamy także do czynienia obecnie, kiedy zachowanie własnej odrębności wydaje się coraz trudniejsze, co wynika choćby z faktu, że Polska, w jej obecnych granicach, jest częścią organizmu, który jako jedno z osiągnięć przedstawia zniesienie kontroli granicznych w obrębie państw tzw. Strefy Schengen. Otwieranie granic, także dla przybyszów spoza Unii Europejskiej, doprowadziło do jednego z największych kryzysów w stosunkach międzynarodowych, ponieważ uzmysłowiło, że na pojęcie granicy, przynajmniej dla dużej części społeczeństwa, w dalszym ciągu olbrzymi wpływ ma idea ducha i wiary. Jeśli formalne granice przestają mieć znaczenie, to tym bardziej granice wyznaczone przez wartości mają szansę na swoje odrodzenie. Widać to choćby na przykładzie oporu przed wchłanianiem nowych idei, a tym bardziej ideologii, które są obce osobom odkrywającym własną tożsamość w odniesieniu do kultury ukształtowanej w przeszłości w określonych granicach i charakteryzującej się normami powiązаныmi z wyznawaną religią.

Jest już dzisiaj faktem, że Europa, autodefiniująca się niegdyś jako chrześcijańska, przeżywa swój kryzys tożsamościowy m.in. z powodu tego, że granice religii, mające w czasach minionych swoje odniesienie do określonej państwowości, zostały zatarte. Zauważmy, że to, co mówił ponad sto lat temu Władysław Konopczyński w odniesieniu do obrony kultury zachodniej, może mieć obecnie zastosowanie praktycznie wyłącznie w odniesieniu do Polski. Pisał on, że w psychice zachodnio-europejskiej wykwitł

[...] ideał wolności politycznej, miejscami przytłumiony, zapomniany, ale wszędzie żywy, ideał obcy Wschodowi. Zaś w przeciwieństwie do azjatyckiego kultu Mahometa nad całą Europą jaśniało chrześcijaństwo. Tych dwóch zdobyczy wszechludzkiej warto było bronić, i tych broniliśmy: swobody – przed despotyczną, tatarsko-bizantyńską Moskwą; Krzyża Świętego – przed Islamem. Pierwszej broniliśmy raczej pośrednio, i często bezwiednie; drugiej – z doskonałą świadomością celu¹².

12 Władysław Konopczyński, „Obrona kultury zachodniej”, w *Polska w kulturze powszechnej*, red. Feliks Koneczny, t. 1, (Kraków: Polskie Spółki Oszczędności i Pożyczek, 1918), 34.

O ile spostrzeżenia Konopczyńskiego wydają już dzisiaj przynajmniej po części nieaktualne, nie zmienia to faktu, że pojęcie granicy, której trzeba bronić, należy do pamięci wspólnoty narodowej, dla której Polska stanowi odniesienie historyczne i emocjonalne. Próbą ujęcia tego, jaką wagę ma pamięć, jest wypowiedź Umberta Eco, wyjęta z wywiadu, jakiego udzielił prawie rok przed swoją śmiercią, w styczniu 2015. Przypomnijmy, że włoski intelektualista i jednocześnie zadeklarowany ateista zgodził się na nakręcenie w swoim domu w Mediolanie rozmowy z Hansem Ulrichem Obristem, której zapis dostępny jest na stronie internetowej „Corriere della sera”. Ta „wideoinstalacja” rozpoczyna się od zdania Eco, szczególnie znaczącego:

My – w tej mierze, w jakiej mogę powiedzieć „ja” – jesteśmy naszą pamięcią. Pamięć zatem jest duszą. Jeśli ktoś całkowicie traci pamięć, staje się rośliną i nie ma już duszy. A biorąc pod uwagę punkt widzenia człowieka wierzącego, nie sądzę również, aby piekło miało sens, gdyby szło się do niego bez pamięci¹³.

Nie wnikając w polemikę z wygłoszonym tu poglądem na temat istnienia duszy, trudno nie zgodzić się z faktem, że znawca pism Tomasa z Akwinu wyekspozował jeden z głównych elementów dla refleksji nad tym, co związane jest z istotą tego, co duchowe – mianowicie pamięć. Wpływa ona bowiem bardzo mocno na nasz stosunek do drugiego człowieka, otoczenia i w końcu do nas samych. Dogłębne przeanalizowanie tego faktu pozwala na lepsze zrozumienie, jaką rolę odgrywa pamięć w historii. Podkreślmy przy tym, nie po raz pierwszy, że rozumienie realizuje się w języku¹⁴. Nie chodzi tu jednak o wykazanie jakiejś specyficznej, wyjątkowej roli Polski na arenie Europy i dziejów współczesnych. Bardziej zależy mi na podkreśleniu faktu, że kategoria granicy zupełnie inaczej będzie odbierana przez osobę myślącą w języku innym niż polski. Polska należy bowiem do tych narodów, które nie przywykły do widzenia w granicy przede wszystkim bariery dla interesów politycznych czy gospodarczych. To, co łączy Polskę z państwami takimi jak Węgry czy Rumunia, to np. wspólne doświadczenie historyczne, pozwalające

13 <https://video.corriere.it/noi-siamo-nostra-memoria-quando-moriro-ricordero-tutto/758ccc6c-d7f6-11e5-afdf-d68b3faa1595> (dostęp: 19.07.2021), tłum. Mirosław Lenart.

14 Odwołuję się tu do wykładni tego zagadnienia w hermeneutyce filozoficznej, reprezentowanej przez Hansa Geорга Gadamera. Zob. Hans Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. i red. Bogdan Baran, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007).

na prostą konstatację, że islam można powstrzymać jedynie siłą. Stąd też w galerii narodowych bohaterów szczególne miejsce pozostawione zostanie na zawsze uczestnikom bitwy wiedeńskiej. Ale nie tylko – mają w niej miejsce także bohaterowie bitwy warszawskiej, powstrzymującej marsz bolszewików na zachód Europy. Tych doświadczeń, dotyczących zagrodzenia dróg szerzącym się ideologiom religijnym czy politycznym, nie da się wyłączyć poza nawias myślenia o własnej historii choćby z tego prostego powodu, że pierwsze stanowi apogeum utrwalenia wizerunku Polski jako przedmurza chrześcijaństwa, w okresie postrzeganym jako korzystny dla własnej historii pod względem roli, jaką odgrywało polskie państwo¹⁵. Drugie doświadczenie uzmysławia nam samym, czym różnimy się duchowo od Wschodu. Jeśli zatem jest coś, co określamy jako duchowe w polskim myśleniu o historii, to w sposób naturalny wiąże się to z ideą granicy. Być może nie jest bezpodstawne posłużenie się w tym wypadku analogią do ciała. Tak jak ciało, w którym realizuje się myślenie człowieka, a także zachodzą procesy pamięci, stanowi jakies spersonalizowane „ja”, tak samo granice Polski wytyczane są poprzez komunikację w obrębie wspólnoty narodowej, a więc procesy o charakterze językowym, prowadzą do rozumienia, na czym polega własna odrębność. W tym kontekście pojęcia takie jak państwo czy naród wydają się posiadać jakąś cielesność, której sakralizacja jest wynikiem zbiegu wielu ciągów myślowych, w których analogia do Kościoła jako ciała Chrystusa ma swoje uprzywilejowane miejsce.

Swoiście cielesne granice polskiej kultury, najpierw tworzone, a później bronione, stają dzisiaj przed jednym z wyzwań, którym jest ich systematyczne zacieranie. Proces tej, wspomnianej już wyżej, eliminacji jest związany z tendencją do likwidacji granic politycznych i wydaje się mieć swój istotny wpływ na doświadczenie wielokulturowości, postrzeganej coraz częściej jako wartość nadrzędna nad identyfikacją narodową, terytorialną czy społeczną. Zaprezentowane tu refleksje wydają się ryzykowne z tego względu, że mogłyby stanowić argument dla tych wszystkich, którzy zarzucają Polsce tendencję do postrzegania państwa jako oblężonej twierdzy, atakowanej przede wszystkim przez wrogów Kościoła katolickiego, posiadającego jakąś szczególną misję w obecnej Europie. Problem wydaje się jednak o wiele poważniejszy

15 Zob. Janusz Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna* (Warszawa: Polska Akademia Umiejętności, 1987); Sante Graciotti, „Polskie przedmurze we Włoszech w XVI i XVII wieku. O barokowej ewolucji pewnego mitu”, w idem, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 1, (Warszawa: PIW, 1992); Martyna Deszczyńska, „Wyobrażenie «przedmurza» w piśmiennictwie schyłku polskiego oświecenia”, *Przegląd Historyczny* 92/3 (2001): 285–300.

niż tego rodzaju konfrontowanie go jedynie z narodowymi schematami myślowymi. Dotyczy on w ogóle współczesnego chrześcijaństwa, odcinającego się coraz bardziej od idei Kościoła walczącego. Świadectwem zauważenia i opisanego tych tendencji może być wstęp Franca Cardiniego do książki Daga Tessorego *La mistica della guerra*¹⁶. Nestor włoskich mediewistów słusznie zauważył, że radykalne odrzucenie po II wojnie światowej przemocy jako sposobu rozwiązywania konfliktów, będące wynikiem wyjątkowo traumatycznych doświadczeń ludzi uczestniczących w tym konflikcie, miało nieprzewidywalne konsekwencje. Chodzi tu o odrzucenie zakorzenionej bardzo mocno w kulturze idei walki, która w chrześcijaństwie ma ogromne znaczenie w kontekście walki duchowej. Bez niej trudno zrozumieć nie tylko historię rycerstwa, ale w ogóle ludzkich aspiracji obecnych w świecie monastycznym¹⁷. Współczesny człowiek, porzucając walkę z samym sobą – co stanowi warunek niezbędny pozyskania dóbr duchowych, jakimi są cnoty – staje się w istocie bezbronny w konfrontacji z obcymi ideologiami, religiami i kulturami. Warto przypomnieć słowa, jakie Georges Bernanos włożył w usta żołnierza Legii Cudzoziemskiej, bohatera jednej ze swoich powieści, z których wynika, że kryzys chrześcijańskiej kultury jest efektem upadku rycerstwa. Olivier Tréville-Sommerange, zwracając się do „wiejskiego proboszcza”, mówi: „Nie ma już, nie będzie nigdy świata chrześcijańskiego. [...] Bo nie ma już żołnierzy. Gdy nie ma żołnierzy, nie ma już chrześcijaństwa. [...] Pierwsza prawdziwa laicyzacja to była laicyzacja żołnierza”¹⁸.

Błogosławieństwo broni a granice duchowe nowej Europy

Procesy zachodzące we współczesnej kulturze, w tym dotyczące np. rozumienia granicy w wymiarze duchowym, można przedstawić na wiele sposobów. Jednym z nich może być prześledzenie zjawiska odnoszącego się wprost do styku świata żołnierskiego i religijnego, jakim jest błogosławieństwo broni. Wspomniane sakralizowanie granicy, mające ścisły związek z wojnami, w których naprzeciwko siebie stawiali wyznawcy innych religii, czy w szerszym rozumieniu – wartości, miało swoje

16 Dag Tessore, *La mistica della guerra. Spiritualita delle armi nel Cristianesimo e nell'Islam*, pref. Franco Cardini, (Roma: Fazi, 2003).

17 Zob. Mirosław Lenart, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2009).

18 Georges Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, tłum. Waclaw Rogowicz, (Warszawa: „Pax”, 1991), 184–185.

odbicie w rytuałach o charakterze religijnym. Stąd też bardzo długo będą w chrześcijaństwie praktykowane poświęcenia czy błogosławieństwa mieczy, czy też innych narzędzi służących do walki. Formuły te, zestawione w odniesieniu do średniowiecza przez Adolpha Franza oraz Carla Erdmana, dowodzą, że błogosławieństwo miecza, kopii, zbroi, hełmu oraz sztandaru jednoznacznie wskazuje na to, że rycerz na koniu staje się elitą, a jego broń ma charakter wyjątkowy¹⁹. Od X wieku istnieje osobna formuła błogosławieństwa chorągwi, której treść ewoluuje w ten sposób, że akcent przeniesiony zostaje z samej chorągwi na rycerza²⁰. Przechodząc do czasów nam bliższych, zauważmy, że *editio princeps* trzech ksiąg potrydenckiego *Pontyfikału Rzymskiego* (*Pontificale Romanum* 1595–1596) zawierało w zakończeniu pierwszego tomu trzy rytmy błogosławieństw zarezerwowanych do świata ludzi parających się walką. Chodzi o błogosławieństwo nowych żołnierzy (*De benedictione novi militis*)²¹, błogosławieństwo miecza (*De benedictione ensis*) oraz formułę odnoszącą się do zakonów rycerskich (*De creatione militi regularis*)²². Druga część pontyfikału zawierała kolejne formuły odnoszące się do żołnierzy: *De benedictione et impositione crucis proficiscen-tibus in subsidium et defensionem fidei Christianae, seu recuperationem Terrae Sanctae, De benedictione armorum, De benedictione ensis, De benedictione, et traditione vexilli*²³. Jako ciekawostkę odnotujemy, że interesujące nas teksty odnajdujemy też w rytuale z początku XVIII wieku,

19 Zob. Adolf Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalters*, t. 2, (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909; przedruk: Bonn: Verlag Nova & Vetera, 2006), 289 i nn.; Carl Erdman, *Die Entstehung des Kreuzzuggedankens*, (Stuttgart: Kohlhammer, 1935; przedruk: Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1965), 326 i nn.; Jean Flori, „Chevalerie et liturgie. Remise des armes et vocabulaire «chevaleresque» dans les sources liturgiques du 9ème au 14ème siècle”, *Le Moyen Age* 84/1 (1978): 267, przyp. 45, przytacza dodatkowo *benedictio super hominem pugnaturum* (błogosławieństwo dla człowieka, który ma stanąć do walki), znajdujące się w *Pontyfikale z Magdalen Collège*.

20 Zob. Lenart, *Miles pius et iustus*, 156.

21 Warto dodać na marginesie, że formuła ta obecna była już np. w *Pontificalis liber* z 1485 roku. Dostępne jest wydanie anastatyczne tego pontyfikału ze wstępem Manlio Sodiego. *Vide: Il “Pontificalis liber” di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo* (1485), ed. Manlio Sodi, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006), 798–810.

22 Rytmy te były przewidziane dla biskupa. Zob. *Pontificale Romanum. Editio princeps 1595–1596*, anast. con introduzione edd. Manlio Sodi, Achille Maria Triacca, Gabriella Foti, (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1997), 280–285.

23 Wszystkie te formuły były już wcześniej używane, o czym świadczy wspomniany wyżej *Pontificalis liber* (por. numery: 1506–1526). *Vide: Pontificale Romanum. Editio princeps 1595–1596*, 537–543.

opublikowanym w Kempton na terenie dzisiejszej Bawarii²⁴. Znajdujemy w nim m.in. krótsze formuły dotyczące miecza, chorągwi, kul armatnich, broni w ogólności, a także prochu strzelniczego. Co do tego ostatniego warto zauważyć, że błogosławieństwo poprzedzone było egzorcyzmem, co wytłumaczyć można tym, że najprawdopodobniej widziano w nim siłę związaną z mocami diabolicznymi, które są najpierw „kruszone”, aby mogły służyć dobru, jakim jest obrona chrześcijaństwa²⁵. Z polskich rytuałów wspomnijmy jeden z najbardziej rozpoznawalnych, jakim był tzw. *Rytuał Piotrkowski*, który obowiązywał w Polsce prawie 300 lat, od 1621 roku, kiedy to synod obradujący w Piotrkowie Trybunalskim (stąd nazwa księgi) podjął decyzję o jego wydaniu. Jest to bez wątpienia jedna z najważniejszych ksiąg liturgicznych, wydanych na ziemiach polskich po Soborze Trydenckim (1545–1563)²⁶. Rzecz jasna, wzorem dla niej był rozesłany przez Stolicę Apostolską do wszystkich zakątków ówczesnego świata wzorzec w postaci *Rytuału Rzymskiego*. Zauważmy, że jeszcze w wydaniu z 1872 roku uwzględniono już rzadko wówczas spotykane błogosławieństwa żołnierzy udających się na wojnę, sztandarów wojennych, broni i miecza. Benedykcje te znikną w kolejnych edycjach, co świadczy o romanizacji tej księgi, wydawanej w odniesieniu do rytuału rzymskiego²⁷. Za czasów Jana XXIII, na krótko przed Soborem Watykańskim II, opublikowano zreformowaną wersję *Rytuału Rzymskiego*²⁸. W rytuale tym, oprócz licznych modyfikacji, zwraca uwagę usunięcie wszelkich formularzy o charakterze bellicznym, uznanych za pozbawione aktualności. To, co do dziś pozostało, to rytuały używane przez kapelanów

24 Wychodził on początkowo anonimowo, ale z kolejnych edycji dowiadujemy się, że publikacja była pracą Johannesesa Chrysostomusa Friza. Formularze przez niego zebrane nie posiadają informacji o proveniencji, stąd trudno coś bliższego powiedzieć o tym zbiorze bez głębszych studiów. W trzeciej części tego *Manuale*, zawierającego błogosławieństwa dotyczące osób, znajdują się także teksty dotyczące żołnierzy idących do boju. Zob. *Manuale Selectissimarum Benedictionum Coniurationum, Exorcismorum, Absolutionum, Rituum; Ad Commodiorem Usus Parochorum, omniumque Sacerdotum tam Saecularium, quam Religiosorum ex diversis ritualibus atque probatissimis auctorum collectum*, (Kempton: per Johannem Mayr, Ducalis Campidonensis, 1723), 164–169.

25 *Ibidem*, 175–176.

26 Karol Litawa, „Rytuał Piotrkowski z 1631 roku i jego znaczenie na tle historii Rytuału Rzymskiego”, *Perspektywy Kultury* 33/2 (2021): 47–59.

27 Jerzy Józef Kopec, „Błogosławieństwa w polskiej tradycji religijnej”, *Seminare* 13 (1997): 42–43.

28 *Pontificale Romanum, editio typica 1961–1962*, anast. con nuova introduzione edd. Manlio Sodi, Alessandro Toniolo, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008).

wojskowych, w których zachowały się modlitwy polecające żołnierzy Bogu czy też konkretnym patronom²⁹.

Poświęciliśmy nieco uwagi księgom liturgicznym, ponieważ odbijają one istotną dla nas tendencję wskazującą na stosunek do wojny we współczesnym magisterium Kościoła. Sposób myślenia o konfliktach zbrojnych zmienił się całkowicie od czasów, z którymi kojarzone są w Polsce największe wydarzenia wojenne, wpływające na naszą zbiorową wrażliwość. Wystarczy wspomnieć, że w encyklice papieża Franciszka *Fratelli tutti* znajduje się część zatytułowana wymownie „Niesprawiedliwość wojny” (256–262). Biskup Rzymu surowo odnosi się w swoim nauczaniu do zapisów obecnych jeszcze w stosunkowo niedawno wydanym dokumencie, zawierającym wykład wiary. W punkcie 258 pisze:

Tak łatwo wybrać wojnę, posługując się wszelkiego rodzaju wymówkami, pozornie humanitarnymi, obronnymi lub prewencyjnymi, uciekając się także do manipulacji informacją. Faktycznie, w ostatnich dekadach wszystkie wojny były rzekomo „usprawiedliwione”. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o możliwości uprawnionej obrony przy użyciu siły zbrojnej, co oznacza wykazanie, że istnieją pewne „ściśle warunki uprawnienia moralnego”[239]. Łatwo jest jednak popaść w zbyt szeroką interpretację tego możliwego prawa. Próbuje się w ten sposób usprawiedliwić także ataki „prewencyjne” lub działania wojenne, które łatwo pociągają za sobą „poważniejsze zło i zamęt, niż zło, które należy usunąć”[240]. Chodzi o to, że od czasu rozwoju broni jądrowej, chemicznej i biologicznej, a także ogromnych i coraz większych możliwości, jakie dają nowe technologie, wojnie dano niemożliwą do skontrolowania moc niszczycielską, która uderza w wielu niewinnych cywilów. Doprawdy „ludzkość nigdy nie miała tyle władzy nad sobą samą i nie ma gwarancji, że dobrze ją wykorzysta”[241]. Nie możemy już zatem myśleć o wojnie jako o rozwiązaniu, ponieważ ryzyko prawdopodobnie zawsze przeważa nad przypisywaną jej hipotetyczną użytecznością. W obliczu tej sytuacji, bardzo trudno jest dziś utrzymać racjonalne kryteria, które wypracowano w poprzednich wiekach, by mówić o możliwości „wojny sprawiedliwej”. Nigdy więcej wojny!³⁰

29 Zauważmy przy tym na marginesie, że w Kościele prawosławnym nadal praktykowane jest błogosławieństwo broni, co jest odbierane przez wiernych i duchownych jako duchowa obrona kraju.

30 Pełny tekst na stronie vatican.va: Encyklika *Fratelli tutti* ojca świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftn1 (dostęp: 19.07.2021).

Tak totalne odrzucenie idei wojny ma oczywiście swoje uzasadnienie, wyłożone także w następnych punktach encykliki, gdzie przywołany został autorytet Jana XXIII. Wydaje się, że droga, jaką wskazuje papież, jest konsekwencją swoistej delegitymizacji religijnej konfliktów zbrojnych³¹, jaka nastąpiła w XX stuleciu. W tym kontekście warto wspomnieć zaangażowanie Benedykta XV, który w obliczu wybuchu I wojny światowej potępił silny związek, jaki u niektórych katolików istnieje pomiędzy wiarą a sentymentami narodowymi³². Wspominamy tu jego wypowiedź, ponieważ pojawia się w momencie, który dla Polaków wiązał się z nadzieją na odrodzenie państwa, co stało się faktem w wyniku konfliktu, do którego odnosił się biskup Rzymu. Odzyskana niepodległość Polski w granicach, które należało ustalić nie tylko poprzez podporządkowanie się decyzjom zewnętrznym, ale wywalczyć z bronią w rękę, stanowiła triumf wierności ideom narodowym, przechowanym dzięki wierze i wierności Kościołowi katolickiemu. W końcu wojna polsko-bolszewicka praktycznie nie pozwalała na dywagacje o zagrożeniach wiążących się z nacjonalizmem wspieranym ideami religijnymi, ponieważ wiązany był on z sukcesem militarnym ustalającym granice na wschodzie i postrzeganym jako duchowy wkład Polski jako obrońcy wartości europejskich.

Na brak zrozumienia prądów skrajnie antymilitarnych w obecnym Kościele, którego centrum jest w Watykanie, składa się także sytuacja katolicyzmu w Polsce po II wojnie światowej. Kościół w Polsce funkcjonował przez kilka dziesięcioleci w izolacji od głównego nurtu przemian, jakie następowały w łonie katolicyzmu. Stąd też zmiana paradygmatu eklezjologicznego po Soborze Watykańskim II przeszła praktycznie niezauważona, choć arcybiskup Wojtyła aktywnie działał na soborze, a prymas Wyszyński nie ościągał się z wprowadzaniem zmian w liturgii. Te ostatnie jednak przyswajane były bardzo opornie, w czym niewątpliwą rolę odegrała w tym względzie niekorzystna sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce pod rządami komunistów. Wspomniane zmiany dotyczą m.in. takich kwestii jak podkreślenie wymiaru duchowego Królestwa Bożego, położenie akcentu na godność każdego człowieka czy wezwanie kierowane do ludzkości, aby uważała się za jedną rodzinę. Tak konstruowany, swoisty klimat współczesnej teologii nie jest w stanie zaakceptować idei „wojny sprawiedliwej”. Zamiast niej promowana jest idea pokoju, w myśl której utrwalony być on może nie tyle w oparciu

31 Por. Daniele Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, (Bologna: Il Mulino, 2008).

32 Zob. Maria Paiano, *La preghiera e la Grande guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia*, (Pisa: Pacini Editore, 2017), 232.

o instytucjonalne rozwiązywanie konfliktów, ale jego wprowadzanie jest obowiązkiem powierzonym konkretnemu człowiekowi i wspólnocie ludzkiej. Tym samym wykład Kościoła odwołuje się do czasów pierwszego chrześcijaństwa, odrzucającego przemoc w każdej postaci.

Dla polskiego chrześcijaństwa, dla którego idea walki wydaje się jedną z głównych charakterystyk ugruntowanych na przestrzeni dziejów³³, prezentowany obecnie wzorzec chrześcijanina jest trudny do zaakceptowania³⁴. Brakuje w nim bowiem zrozumienia dla przewartościowania, sprowadzającego się do zastąpienia idei Kościoła walczącego ideą Kościoła zwycięskiego, który walkę jako sposób bycia swoście chrześcijańskiego ostatecznie odrzucił. Tym samym obrona jakiejś granicy – fizycznej, czy duchowej – traci swój sens, a rzesze rycerzy Chrystusa czy chrześcijańskich heroin, których postawy i działania wpisały się w polską historię, tracą swoją siłę oddziaływania. Granica staje się przy tym całkowicie nieczytelna zarówno w wymiarze duchowym, jak i społecznym, gdzie przez wieki pozwalała na samoidentyfikację we wspólnocie. W świecie, w którym o nic się nie walczy, niepotrzebne są granice, mury i przedmurza. Co więcej, wskazywanie na kategorię religijną jako źródło barier postrzegane jest jako świadectwo zacofania i ksenofobii. O ile w okresie, kiedy najazdy barbarzyńców zagroziły chrześcijaństwu, dokonano przewartościowania idei militarystyki, co pozwoliło na fizyczną obronę wspólnot zagrożonych wyniszczeniem³⁵, o tyle dzisiaj propaguje się model otwartości i asymilacji. Być może w rozumieniu tej ostatniej kategorii jest klucz do odkrycia podstaw wątpliwości, jakie powstają podczas analizy zachodzących procesów? Otóż asymilacja może nastąpić z jakimis

33 Zob. Lenart, *Miles pius et iustus*, 283–291; idem, „Miles christianus od Skargi do Starowolskiego”, w *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (wstęp do badań)*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Marcin Cieński, (Warszawa: Neriton, 2009), 91–113; idem, „«Trattato... sopra il modo di fare un compito libro militare» di Antonio Possevino. Un'importante fonte per autori di libri indirizzati ai soldati polacchi nel Seicento”, w *Vita pubblica e vita privata nel Rinascimento. Atti del XX Convegno internazionale*, ed. Luisa Secchi Tarugi, (Firenze: Franco Cesati Editore, 2010), 333–348; idem, „La «nuova» religiosità dei soldati polacchi dopo il Concilio di Trento”, w *Lingue e testi delle riforme cattoliche in Europa e nelle Americhe (sec. XVI–XXI)*, ed. Rita Librandi, (Firenze: Franco Cesati Editore, 2012), 77–92; idem, „Podręcznik życia wojskowego i religijnego Piotra Skargi”, w „Kto ojczyźnie swej służy sam sobie służy”. *Pamiętka obchodów czterechsetlecia śmierci Piotra Skargi*, red. Mirosław Lenart, (Opole: Archiwum Państwowe w Opolu, 2014), 45–56.

34 Vide: idem, „Wzorce osobowe doby potrydenckiej w perspektywie idei walki”, w *Kultura pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. VI: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. Justyna Dąbkowska-Kujko, (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2016), 351–387.

35 Vide: Lenart, *Miles pius et iustus*, 192–198.

wartościami. Jeśli jednak ich nie ma, trudno liczyć na to, że różnorodne kultury i społeczności, zwłaszcza takie, dla których faktor religijny jest istotny, zaczną żyć ze sobą w pokoju. Chrześcijaństwo – niepogłębione religijnie, sprowadzone do obrzędowości i pobożnych praktyk – zapewne razi, ale odpowiedzią na mało wyrafinowane formy pojmowania prawd teologicznych było niegdyś aktywne zaangażowanie się w obronę wiary i wartości, nawet jeśli nie szły z tym w parze konkretne czyny i wybory. Dlatego też odebranie chrześcijaństwu idei rycerstwa, łączącego w sobie rozwiniętą w zakonach praktykę walki duchowej z mężnym stawaniem po stronie wartości religijnych na polu walki, jest wyjątkowo bolesne dla duchowości i religijności typowej dla polskiej kultury. *Miles christianus*, pozbawiony wodza w postaci głowy rzymskiego Kościoła, przypomina błędnego rycerza, znanego z powieści Miguela de Cervantesa. W jego postaci jest jednak coś bardzo głębokiego, co łączy go z literackim wzorcem. Im bardziej wydaje się śmieszny, tym bardziej skłania do refleksji nad upadkiem ideałów współczesnego świata.

Bibliografia

Bembus Mateusz (Matthaeo Bembo), *Bellator christianus, hoc est Ratio christiane, pie feliciterque bella et apparandi, et gerendi, summorum imperatorum, regum et aliorum christianorum ducum exemplis expressa et notis brevibus illustrata. Accesserunt ss. Ambrosii et Augustini militaria monita, vetus praeterea Romanorum militaris disciplina a Josepho descripta, nec non praetiuunculae militares ex Sacris Literis, potissimum Psalmis Davidicis, petitae*, authore R.P. ... Soc. Jesu doctore theol., Coloniae Agrippinae: Birkmannien, sumptibus Hermanni Mylii, 1617, (Cracoviae: Franciscus Cesarius, 1617, 1618)

Książki i monografie

- Bernanos Georges, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, tłum. Waclaw Rogowicz, (Warszawa: „Pax”, 1991).
- Erdman Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, (Stuttgart: Kohlhammer, 1935; przedruk: Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1965).
- Franz Adolf, (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909; przedruk: Bonn: Verlag Nova & Vetera, 2006).
- Gadamer Hans Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. i red. Bogdan Baran, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007).
- Graciotti Sante, „Polskie przedmurze we Włoszech w XVI i XVII wieku. O barokowej ewolucji pewnego mitu”, w Sante Graciotti, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 1, (Warszawa: PIW, 1992).

- Herodot, *Dzieje*, tłum. i red. Seweryn Hammer, (Warszawa: Czytelnik, 2007).
- Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej*, red. Alina Nowicka-Jeżowa (Warszawa: Neriton, 2008-2011).
- Il “*Pontificalis liber*” di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo (1485), ed. Manlio Sodi, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006).
- Konopczyński Władysław, „Obrona kultury zachodniej”, w *Polska w kulturze powszechnej*, red. Feliks Koneczny, t. 1, (Kraków: Polskie Spółki Oszczędności i Pożyczek, 1918), 32–51.
- Lenart Mirosław, „Miles Christianus e Heroina Christiana come modelli personali nella tradizione culturale polacca dal XVI al XVIII secolo”, w *Obedience and Authority. Obbedienza e Autorità*, red. Andrzej Gieniusz, Teresa Grabińska, Agnieszka Hennel-Brzozowska, Mirosław Lenart, (Kraków: Wydawnictwo «Scriptum», 2018), 123–143.
- Lenart Mirosław, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)*, (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2009).
- Lenart Mirosław, „*Miles christianus* od Skargi do Starowolskiego”, w *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (wstęp do badań)*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Marcin Cieński, (Neriton: Warszawa 2009), 91–113.
- Lenart Mirosław, „«Trattato... sopra il modo di fare un compito libro militare» di Antonio Possevino. Un'importante fonte per autori di libri indirizzati ai soldati polacchi nel Seicento”, w *Vita pubblica e vita privata nel Rinascimento. Atti del XX Convegno internazionale*, ed. Luisa Secchi Tarugi, (Firenze: Franco Cesati Editore, 2010), 333–348.
- Lenart Mirosław, „La «nuova» religiosità dei soldati polacchi dopo il Concilio di Trento”, w *Lingue e testi delle riforme cattoliche in Europa e nelle Americhe (sec. XVI–XXI)*, ed. Rita Librandi, (Firenze: Franco Cesati Editore, 2012), 77–92.
- Lenart Mirosław, „Podręcznik życia wojskowego i religijnego Piotra Skargi”, w „*Kto ojczyźnie swej służy sam sobie służy*”. *Pamiętka obchodów czterechsetlecia śmierci Piotra Skargi*, red. Mirosław Lenart, (Opole: Archiwum Państwowe w Opolu, 2014), 45–56.
- Lenart Mirosław, „Wzorce osobowe doby potrydenckiej w perspektywie idei walki”, w *Kultura pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. VI: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. Justyna Dąbkowska-Kujko, (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2016), 351–387.
- Lacina jako język elit*, red. Jerzy Axer, (Warszawa: Wyd. „DiG”, 2004).
- Manuale selectissimarum Benedictionum Coniurationum, Exorcismorum, Absolutionum, Rituum; Ad Commodiorem Usam Parochorum, omniumque Sacerdotum tam Saecularium, quam Religiosorum ex diversis ritualibus atque probatissimis auctoribus collectum*, (Kempten: per Johannem Mayr, Ducalis Campidonensis, 1723).
- Menozzi Daniele, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti* (Bologna: Il Mulino, 2008).

- Paiano Maria, *La preghiera e la Grande guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia* (Pisa: Pacini Editore, 2017).
- Parandowski Jan, „Polska leży nad Morzem Śródziemnym”, w *Polskie wizje Europy w XIX i XX wieku*, red. Peter Oliver Loew, (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2004), 132–138.
- Pontificale Romanum. Editio princeps 1595–1596*, anast. con introduzione edd. Manlio Sodi, Achille Maria Triacca, Gabriella Foti, (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1997).
- Pontificale Romanum, editio typica 1961–1962*, anast. con nuova introduzione edd. Manlio Sodi, Alessandro Toniolo, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008).
- Schram Tomasz, *Długie i krótkie stulecie. Szkice z historii XIX i XX wieku* (Poznań: Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, 2019).
- Słowacki Juliusz, *Wiersze i poematy* (Warszawa: PIW, 1983).
- Tazbir Janusz, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna* (Warszawa: Polska Akademia Umiejętności, 1987).
- Tessore Dag, *La mistica della guerra. Spiritualità delle armi nel Cristianesimo e nell'Islam*, pref. Franco Cardini, (Roma: Fazi, 2003).

Zasopisma

- Ceglarska Anna, „Wpływy orientalne na myśl polityczną starożytnej Grecji”, *Miscellanea Historico-Iuridica* 15/2 (2016): 236–237.
- Chodubski Andrzej, „O dziedzictwie kulturowym Europy”, *Athenaeum* 14–15 (2006): 11–30.
- Deszczyńska Martyna, „Wyobrażenie «przedmurza» w piśmiennictwie schyłku polskiego oświecenia”, *Przegląd Historyczny* 92/3 (2001): 285–300.
- Flori Jean, „Chevalerie et liturgie. Remise des armes et vocabulaire «chevaleresque» dans les sources liturgiques du 9^{ème} au 14^{ème} siècle”, *Le Moyen Age* 84/1 (1978): 247–278, 409–442.
- Głombiowski Karol, „Pojęcia »hellenizmu« i »barbaryzmu« jako wyznaczniki herodotowej i europejskiej humanitas”, *Meander* 58/3–4 (2003): 253–263.
- Kopeć Jerzy Józef, „Błogosławieństwa w polskiej tradycji religijnej”, *Seminare* 13 (1997): 23–50.
- Litawa Karol, „Rytuał Piotrkowski z 1631 roku i jego znaczenie na tle historii Rytuału Rzymskiego”, *Perspektywy Kultury* 33/2 (2021): 47–59.
- Mrozek Sławomir, „Kontrakt. Sztuka w trzech aktach”, *Dialog* 31/1 (1986): 5–30.
- Parandowski Jan, „Polska leży nad Morzem Śródziemnym”, *Arkady* 5/3 (1939): 113–116.

Źródła internetowe

- Encyklika *Fratelli tutti* ojca świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/>

papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftn1 (dostęp: 19.07.2021).

«Noi siamo la nostra memoria. Quando morirò, ricorderò tutto», Umberto Eco risponde alle domande di Hans Ulrich Obrist : la videoinstallazione alla Biennale di Venezia 2015 – di Davide Ferrario /Corriere TV tłum. Mirosław Lenart, <https://video.corriere.it/noi-siamo-nostra-memoria-quando-moriro-ricordero-tutto/758ccc6c-d7f6-11e5-afdf-d68b3faa1595> (dostęp: 19.07.2021).

Tadeusz Zych

ORCID: 0000-0002-2789-6949

Uniwersytet Rzeszowski

Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega

Etos rycerza – obrońcy Ojczyzny w rodzinie Tarnowskich z Dzikowa

**The Knightly Ethos – the Defenders
of the Homeland in the Tarnowski Family
from Dzików**

Abstrakt

Tarnowscy to jeden z najbardziej zasłużonych rodów w dziejach Rzeczypospolitej. Czasy ich świetności sięgają panowania Władysława Łokietka, kiedy to ich protoplasta Spycimir stał się jedną z najważniejszych postaci w państwie. W początkach XVI wieku, po utracie rodzinnego Tarnowa, założyli nowe gniazdo rodzinne w Dzikowie, gdzie trwali nieprzerwanie do 1944 roku. Dzieje Tarnowskich z Dzikowa to także historia ich służby na rzecz ojczyzny. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, na przestrzeni wieków, charakteru tej służby, ze szczególnym uwzględnieniem walki w obronie wolności Rzeczypospolitej. Wynikała ona z żywego w rodzinie etosu rycerskiego, dla którego modelem stała się postać hetmana Jana Amora Tarnowskiego. Postawa Tarnowskich, tak w okresie XIX-wiecznych narodowych zrywów niepodległościowych, jak też w czasie wojny 1920 roku oraz II wojny światowej, to przykład wierności temuż etosowi i własnej przeszłości. Artykuł oparty został na publikacjach dotyczących rodziny Tarnowskich oraz pojęcia etosu. W tym ostatnim chodziło li tylko o zdefiniowanie zjawiska. Wykorzystano także źródła archiwalne, ze szczególnym

uwzględnieniem źródeł rodzinnych, gdyż to one najpełniej, właśnie przez swoją subiektywność, ukazują ów stosunek kolejnych pokoleń Tarnowskich do swojego wielkiego przodka. Za pomocą krytycznej analizy źródeł i dostępnej literatury autor postawił tezę główną, iż pielęgnowany przez kolejne pokolenia swoisty „kult” hetmana Jana Tarnowskiego był imperatywem dla kolejnych pokoleń Tarnowskich w ich patriotycznych postawach. Ważnym wnioskiem wynikającym z tego artykułu jest to, że raz kolejny pozwala uświadomić sobie, jak wielkie jest znaczenie wiary, etosu rycerskiego oraz innych imponderabiliów w życiu tak jednostek, jak też zbiorowości.

Słowa kluczowe: etos rycerski, Tarnowscy, Dzików, ojczyzna

Abstract

The Tarnowski family was one of the most distinguished families in the history of the Polish Commonwealth. The times of their glory date back to the reign of Ladislaus the Short, when their progenitor, Spycimir, became one of the most important figures in the country. At the beginning of the 16th century, after losing their native Tarnów, they established a new family estate in Dzików, where they resided continuously until 1944. The story of the Tarnowski Family from Dzików is also the account of their service to the motherland. The aim of this article is to present this service over the centuries, with a particular emphasis laid on their contribution to the defence of freedom of the Republic of Poland. This service resulted from the knightly ethos which was being kept alive in the family, the model for which was the figure of Hetman Jan Amor Tarnowski. The attitude of the Tarnowski family, both during the 19th century national uprisings, as well as during the wars of 1920 and 1939–45 are the examples of faithfulness to this ethos and to their own past. The article was based on the published literature about the Tarnowski family and the concept of ethos. The latter was only used as a basis for defining the phenomenon. The archives were also consulted, with a particular stress on the family resources, as they show the most fully and precisely (through their subjectivity) the attitude of the subsequent generations of Tarnowski towards their great ancestor. By means of critical analysis of these sources and the available literature, the author put forward the thesis that the peculiar “cult” of Hetman Jan Tarnowski, cultivated by successive family representatives, was an imperative for subsequent generations of the Tarnowski family to maintain their patriotic attitudes. An important conclusion that emerges from this article is that it shows once again how important the knightly ethos, the faith and other imponderables are in the lives of individuals and communities.

Keywords: knightly ethos, Tarnowski family, Dzików, homeland

Zacznijmy od wyjaśnienia podstawowych pojęć, czyli ‘etosu’ i ‘rycerza’. Choć literatura na ten temat, tak polska, jak i zagraniczna, jest niezmiernie bogata, to na potrzeby niniejszego artykułu, który wszak nie dotyczy ogólnych rozważań o tym zjawisku, przywołamy klasyczną już definicję autorstwa Marii Ossowskiej¹. Samo słowo ‘etos’ wywodzi się z języka greckiego i oznacza styl życia oraz wzór postępowania grupy społecznej, a w interesującym nas przypadku – rycerzy. Tych z kolei zdefiniujemy jako zbiorowość zajmującą się w czasach średniowiecza obroną kraju. W czasach nowożytnych uznajmy ich za tożsamy ze szlachtą.

Pojęcie etosu ma dwojakie znaczenie:

1. oznacza on „(...) poprawność moralną faktycznego zachowania się jakiejś grupy ludzi w określonym środowisku, ocenianą w świetle reguł istniejących ich świadomości i subiektywnie uznawanych;
2. przez etos rozumie się także poprawność moralną faktycznego zachowania się ludzi w świetle norm obiektywnie obowiązujących”².

W średniowieczu stan rycerski, będący niewątpliwie uprzywilejowaną grupą społeczną, wyróżniał się od innych nie tylko funkcją obrony kraju, ale także określonym sposobem postępowania, wynikającym właśnie z grupowego etosu. Oczywiście był on ideałem, w pełni nigdy nie osiągalnym, któremu jednak starano się sprostać. Zawierały się w nim jasno określone wzory zachowań, jak też właściwe maniere. Geneza etosu rycerskiego sięga okresu antycznego, a jego najlepszą egzemplifikacją byli Spartanie i Rzymianie, szczególnie w okresie Republiki, wychowywani w surowej dyscyplinie, prostocie obyczajów i manier. Dość przywołać tu choćby postacie Leonidasa i Cincynata. W etosie tych starożytnych wojowników zawierały się heroizm, kult siły fizycznej, bohaterstwo i honor.

Właściwy etos rycerski ukształtował się w średniowieczu, wraz z wyodrębnieniem się tej warstwy społecznej i był jednym z najważniejszych wzorców tamtej epoki. Mocno poparty przez Kościół, nabrał wręcz charakteru sakralnego, przejmując z rytuału kościelnego wiele elementów. Ossowska określiła etos rycerski jako „styl życia, ogólna orientacja kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości, bądź formułowana explicite, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań”³. Średniowieczna

1 Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany* (Warszawa: PWN, 1986).

2 Hasło ‘etos’, w idem, *Słownik teologiczny*, red. Helmut Juros, (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1985), 159–160.

3 Ossowska, *Ethos rycerski*, 5.

literatura stworzyła swoisty wzorzec osobowy rycerza, który starano się powielać i naśladować. Zawierały się w nim: miłość do ojczyzny, lojalność wobec władcy, honor (tak na polu walki, jak i w relacjach międzyludzkich), szacunek dla przeciwnika, wierność damie serca, męstwo, szlachetność, gotowość poniesienia ofiary z życia za ojczyznę i wiarę chrześcijańską, umiejętność walki i jazdy konnej. Rycerza średniowiecznego obowiązywały również określone zwyczaje, przynależne tylko tej grupie, takie jak pasowanie, turnieje rycerskie, wierność damie serca itp.

Dariusz Piwowarczyk wymienia siedem cnót rycerskich, stojących w opozycji do siedmiu grzechów głównych: wierność (*fidelitas*), pobożność (*pietas*), męstwo (*virtus*), roztropność (*prudencia*), dworność (*curiositas*), hojność (*largitas*) i honor⁴. Z nich wynikały następujące wartości:

1. dobre urodzenie, które stanowiło jeden z podstawowych atrybutów rycerza i potwierdzało jego wysoką pozycję społeczną;
2. solidarność grupowa, swoiste poczucie jedności wynikające ze średniowiecznego pojęcia uniwersum;
3. pogoń za sławą, która nie tylko gruntowała dobre imię, ale także była szansą na jego przetrwanie po śmierci;
4. odwaga, często przechodząca w brawurę;
5. wierność danemu słowu – *nobile verbum*, w polskiej tradycji przechowane w powiedzeniu „polegać jak na Zawiszy”;
6. czyste zasady walki, dbałość o równe szanse w walce oraz szacunek dla przeciwnika;
7. szarmanckość wobec kobiet; rycerz nie tylko walczył o swój honor, ale także sławił przymioty swej wybranki⁵.

Tak skonstruowany etos rycerski został rozpowszechniony w literaturze i sztuce średniowiecza, stając się nie tylko wzorcem do naśladowania, ale także jednym z moralnych fundamentów funkcjonowania całego społeczeństwa oraz podstawą powstania jednej z najbardziej oryginalnych kultur swej epoki. Ossowska wzór rycerski rozpatruje w dwóch jego odmianach: czasu wojny i czasu pokoju. Tę pierwszą reprezentuje rycerz ze wspomnianymi cechami charakterystycznymi, drugą zaś arystotelesowski człowiek „słusznie dumny”, kierujący się postawą „złotego środka”, między przesadną skromnością a zarozumiałstwem. Szlachetnie urodzony, zazwyczaj majątny, prawdomówny, szczodry, przedkładający rzeczy piękne nad użyteczne. Jego najwyższym dobrem jest cześć.

4 Dariusz Piwowarczyk, *Obyczaj rycerski w Polsce późnośredniowiecznej (XIV–XV wiek)* (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 1998), 72.

5 Ossowska, *Ethos rycerski*, 70 *passim*.

Cechują go dobre maniere i język⁶. Średniowieczny etos rycerza był na tyle ważny i silny, że jako relikw epoki minionej przeszedł w czasy nowożytne, ewoluując w etos szlachecki.

Spróbujmy zatem na tę teoretyczną kalkę rozważań definicyjnych, dotyczącą rycerskiego etosu, nałożyć przykład konkretny – jego funkcjonowanie w rodzinie Tarnowskich z Dzikowa. To niewątpliwie jeden z najznakomitszych rodów Rzeczypospolitej, który wydał z siebie wielu rycerzy i mężów stanu.

Po utracie pierwotnego gniazda rodzinnego w Tarnowie, Tarnowscy osiedli w początkach XVI wieku w Dzikowie, który był kolejnym i zarazem ostatnim ich rodowym matczynikiem. Oddajmy głos jednemu z nich, Adamowi Tarnowskiemu, znakomitemu dyplomacie austro-węgierskiemu, a zarazem twórcy rodzinnej „Kroniki”, która dotąd nie doczekała się publikacji:

Czasy największego znaczenia rodu to wieki XIV, XV, i XVI, gdy panowie z Tarnowa, Melsztyna i nieco później Jarosławia, za królów Władysława Łokietka, Kazimierza Wielkiego, Ludwika Węgierskiego i wszystkich Jagiellonów, stawali u boku tronu, z ojca na syna, piastując dziesięć razy godność wojewody krakowskiego i sześć razy dzierżąc kasztelaninę krakowską. Linia na Melsztynie po śmierci wielkiego Spytka traci swą wspaniałość; a po konfederacji związanej przez jego syna Spytka i po klęsce tego pod Grotnikami w roku 1439, gdzie zginął po rycersku, zaczynają Melsztyńscy chylić się do upadku. Tarnowscy oprócz najwyższych senatorskich godności wojewodów i kasztelanów krakowskich i sandomierskich, wojewodów ruskich, dzierżyli siedem razy godność starostwa. Zdarzało się nieraz np. w r. 1506, że Leliwici najwyższe dostojeństwa dzierżyli równocześnie, a znaczenie ich powiększała jeszcze solidarność rodowa, z jaką występowali – W ten sposób splecioną została z dziejami Polski historia naszego rodu i jego rola dziejowa. Ta nasza rola, ale szczególnie owa prastara z średnich wieków, XIV i XV, to dla wielkości dzieła unii Korony z Litwą, dla niepospolitej energii i wytrwałej konsekwencji owych działaczy politycznych, a przytem dla ich ciężkiej rycerskiej i bohaterskich ofiar krwi i życia, to jak gdyby epopea... szlachetna i piękna – i ciekawa – także – bo nie z fantazyi pochodząca, ale na prawdzie historycznej oparta⁷.

6 *Ibidem*, 39.

7 Adam Tarnowski, „Kronika rodu Tarnowskich”, opracowany, bogato ilustrowany rękopis, powstały w latach 30. XX w. Oryginał znajduje się w zbiorach Muzeum Historycznego Miasta Tarnobrzega.

Czasy, o których wspomina Adam Tarnowski, to także apogeum świetności Leliwitów. Symbolem potęgi rodu stał się Jan Amor Tarnowski (1488-1561) – prawnuk Zawiszy Czarnego, najdłużej urzędujący w historii Polski hetman wielki koronny, utalentowany polityk, niezwyciężony dowódca wojskowy, teoretyk sztuki wojennej, budowniczy, kronikarz, mecenas kultury i sztuki. W ciągu 73 lat swojego życia pełnił najważniejsze w państwie polskim urzędy, był m.in. hetmanem wielkim koronnym (1527-1559), wojewodą i kasztelanem krakowskim, kasztelanem wojnickim, starostą sandomierskim, lubaczowskim, stryjskim i chmielnickim. Hetman był jednym z nielicznych wówczas Polaków, którego imię znała cała niemal Europa. W wieku zaledwie 13 lat, rok po śmierci swojego ojca, Jan Tarnowski wziął udział w sejmie w Piotrkowie, w czasie którego rozstrzygały się m.in. losy unii mielnickiej, a w roku 1508 miał miejsce jego chrzest bojowy – Jan Amor Tarnowski, pod dowództwem hetmana wielkiego litewskiego Konstantego Ostrogińskiego, wyruszył wraz z połączonymi wojskami polsko-litewskimi na odsiecz Smoleńskowi, oblężonemu wówczas przez wojska księcia moskiewskiego Wasyla III. W latach kolejnych przyszedł hetman wielki koronny wielokrotnie brał udział w licznych wyprawach wojennych, dzielnie walcząc w wielu bitwach, m.in. w pierwszej bitwie pod Chocimiem, stoczonej w 1509 roku z wojskami Mołdawskimi, czy bitwie pod Łopuszkiem w 1512 roku, podczas której połączone wojska polsko-litewskie pod wodzą hetmana wielkiego koronnego Mikołaja Kamienieckiego i hetmana wielkiego litewskiego Konstantego Ostrogińskiego rozbiły znaczne siły tatarskie. Tarnowski dowodził wówczas chorągwią jazdy. W 1514 roku pod Orszą, dowodząc hufcem jazdy, wziął udział w jednej z największych bitew wojny litewsko-moskiewskiej (1512-1522), w wyniku której całkowicie rozgromione zostały wojska moskiewskie. 2 kwietnia 1527 roku, w czasie sejmu krakowskiego, król Zygmunt I Stary nadał Janowi Tarnowskiemu tytuł wojewody ruskiego i hetmana wielkiego koronnego. Tym samym stał się drugą po królu najważniejszą w Rzeczypospolitej osobą. 22 sierpnia 1531 roku, pod Obertynem, rozegrała się bitwa, które przyniosła Tarnowskiemu największą chwałę. Wojska polskie pod jego dowództwem pokonały znacznie silniejszą armię mołdawską, dowodzoną przez hospodara Mołdawii. Bitwa pod Obertynem rozślawiła imię Jana Tarnowskiego na całą Europę. W następnych latach przyszedł czas na kolejne wojenne zwycięstwa: w wojnie przeciwko Księstwu Moskiewskiemu w 1535 roku i wojnie z Mołdawią w 1538 roku. Tarnowski otrzymał tytuł wojewody krakowskiego, a niecały rok później, 15 marca 1536 roku, król Zygmunt Stary mianował go kasztelanem krakowskim. Był to wówczas najwyższy urząd Rzeczypospolitej.

Całą swoją wiedzę wyniesioną z pól bitewnych średniowiecznej Europy Tarnowski zawarł w 1558 roku w dziele zatytułowanym *Consilium rationis bellicae* („Rada sprawy wojennej”). Rozprawa ta, wydana pod łacińskim tytułem, ale napisana po polsku, zrewolucjonizowała myślenie o sztuce wojennej i stała się podstawową pozycją w kształceniu przyszłych strategów i dowódców wojskowych. Rangę tego dzieła niewątpliwie wzmacniał fakt, iż wyszła ona spod ręki praktyka wojskowej sztuki.

W ostatnich latach swojego życia hetman Tarnowski coraz mniej interesował się polityką, choć nie mało czasu poświęcał nadal sprawie obronności Rzeczypospolitej, dbając m.in. o systematyczny wzrost liczebności wojska. 1 lutego 1559 roku, wobec fiaska swoich starań o zwiększenie wydatków na obronność, czemu przeciwstawiła się znaczna część szlachty, Jan Tarnowski złożył buławę hetmańską, czyniąc to w geście protestu przeciwko szlacheckiej samowoli i krótkowzroczności. Zmarł 16 maja 1561 roku i został pochowany w krypcie tarnowskiej kolegiaty⁸.

Postać hetmana stała się punktem odniesienia dla kolejnych pokoleń Tarnowskich. Pamiątki po nim (buława hetmańska, koński rząd i szabla) były przechowywane w specjalnej gablocie w najbardziej reprezentacyjnej Wielkiej Sali zamku dzikowskiego. W sali tej wisiał także jego portret. Te swoiste relikwie miały wielkie znaczenie dla powstania rodzinnego kultu hetmana. Było to szczególnie ważne w czasach upadku znaczenia rodu, kiedy to postać Jana Amora stała się nie tylko wzorcem do naśladowania, ale też przypominała o niegdysiejszej wielkości rodu. Znamienny był fakt, iż po śmierci hetmana Tarnowscy nie tylko utracili rodzinne gniazdo, jakim był Tarnów, ale także pozycję jednego z najważniejszych rodów Rzeczypospolitej. Oddajmy jeszcze raz głos Adamowi Tarnowskiemu, który nie zamierzając ukrywać upadku znaczenia swojej rodziny, jednocześnie podkreślał jej wierność etosowi rycerskiemu i interesom Rzeczypospolitej:

Bez wpływów już i bez znaczenia na skalę państwową tkwili Tarnowscy w swoich gniazdach przy pracy na ojcowiznie; w potrzebach dobywali broń, czy na czele hufców, czy też sami własną pierś nadstawiając; z wielką polityką nie mieli nic do czynienia i nie tylko w żadną niejasną sprawę, ani broń Boże zdradę, nie byli nigdy zamieszani, ale nawet za ogólne bez złej

8 Mariusz Lubczyński, hasło „Jan Amor Tarnowski”, w PSB, t. 52, z. 214, (Warszawa–Kraków–Wrocław: Instytut Historii PAN, 2018), 436–450. Postać wielkiego hetmana najpełniej została opisana w monografii Włodzimierza Dworzaczka, *Hetman Jan Tarnowski. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego* (Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1985).

woli popełnione błędy, jak w kwestyi kozaczyzny, lub unii kościelnej trudno im pozbawionym wówczas wpływów przypisywać odpowiedzialność⁹.

Swojego dawnego blasku Tarnowscy już nigdy nie odzyskali, choć jeszcze w ostatnich latach istnienia Rzeczypospolitej ich nazwisko i nowe rodowe gniazdo – Dzików pojawiły się na arenie wielkich politycznych zmagania, kiedy to w 1734 roku właśnie w Dzikowie, zarządzanym przez Józefa Mateusza Tarnowskiego, część szlachty polskiej zawiązała Konfederację, która przeszła do historii pod nazwą „Dzikowska”, w obronie praw do polskiego tronu Stanisława Leszczyńskiego. Choć ówczesny dziedzic Dzikowa, Józef Mateusz Tarnowski, został obwołany jej marszałkiem, to jednak jego rola w tym przedsięwzięciu była czysto symboliczna – firmując Konfederację, w rzeczywistości nie miał na nią żadnego wpływu¹⁰.

Pomimo iż przyszło Tarnowskim doświadczyć ostatecznego upadku Rzeczypospolitej i jej rozbiorów, to warto jednak zaznaczyć, że już wtedy pojawili się pośród nich „rycerze”, którzy biorąc za wzór postać wielkiego hetmana, próbowali zbrojnie ratować kraj. Jednym z nich był Rafał Tarnowski, który „(...) dał się pociągnąć pierwszemu, uczciwшему odruchowi, przeciw gwałtom rosyjskim i przyłączył się do konfederacji barskiej, jako jeden z jej marszałków”¹¹. W Dzikowie zorganizował oddział 150 ludzi, którzy po zaprzysiężeniu, uzbrojeniu i umundurowaniu rozjechali się po województwach, przygotowani do objęcia lokalnego przywództwa i rozszerzania zasięgu akcji. Rafał Tarnowski udał się także do Wiednia, bezskutecznie szukając kandydatów na tron polski i wsparcia dla Konfederacji¹².

Jeszcze podczas pierwszego rozbioru Dzików dostał się pod berło habsburskie, Tarnowscy stali się tym samym poddanymi cesarza. Nie oznaczało to jednak całkowitego wyłączenia się ze spraw polskich toczących się na całym terytorium niedawnej Rzeczypospolitej. Imperatyw wewnętrzny, tak mocno zakorzeniony w świadomości kolejnych panów na Dzikowie, pamięć o wielkich tradycjach, wierność powołaniu oraz wspomniany „kult” hetmana sprawiły, że bez wahania włączali się w działania służące polskiej sprawie. Bez wątpliwości za przykład służyć

9 A. Tarnowski, „Kronika”.

10 Włodzimierz Dworzaczek, *Leliwici Tarnowscy, od schyłku XVI w. do czasów współczesnych* (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 1996, 35).

11 *Ibidem*.

12 Władysław Konopczyński, *Konfederacja Barska*, (Warszawa: Pałac Staszica, 1936), t. 1, 193 *passim*, t. 2, 417 i 435.

tu może szczególnie postać Marcina Tarnowskiego, który mężnie walczył jeszcze w powstaniu kościuszkowskim, następnie pod rozkazami Napoleona w kampaniach 1809, 1812 i 1815 roku. Kilkakrotnie ranny, z rozkazu dziennego Napoleona odznaczony pod Moskwą Legią Honorową oraz polskim krzyżem *Virtuti Militari*. Po utworzeniu Królestwa Polskiego otrzymał w 1815 roku dowództwo pułku strzelców konnych¹³. Jego pasjonująca historia stała się kolejnym wyzwaniem dla Leliwitów, a подарowana przez Napoleona para pistoletów ze słynnej manufaktury wersalskiej uzupełniła rodzinną gablotę wojennej chwały. Tej ostatniej dostąpił także Michał Tarnowski, który w 1809 roku wstąpił jako porucznik do pułku Marcina i powrócił do Dzikowa z krzyżem *Virtuti Militari*. Najwyższe odznaczenie zdobył także Władysław Tarnowski, syn Rafała, służąc w sztabie dywizji jazdy. Warto jeszcze dodać, iż w kampanii roku 1812 walczył, jako porucznik, młody Kazimierz Tarnowski z Krasnobrodu, który poległ w bitwie pod Mirem¹⁴.

O tym, jak wielki wpływ na kolejne pokolenia Tarnowskich miała rodzinna tradycja i zawarty w niej etos rycerski, świadczą losy Juliusza Tarnowskiego, powstańca z roku 1863. Urodził się w 1840 roku i był przygotowywany do objęcia rodzinnego majątku. Wieść o wybuchu powstania styczniowego całkowicie zmieniła te plany. „Na pierwszą wieść o ruchu powstańczym – pisze w swej kronice jego brat Stanisław – Juliusz powiedział: »trzeba się będzie dać zabić« i pomimo przekonania, że powstanie jest zupełnie beznadziejnym, był od razu zdecydowany: nie, dla czego innego jak tylko dla tego, że czuł, iż należy się to tradycji rodziny i gniazdu; jeżeli inni się poświęcają, nie powinno tam braknąć kogoś z Dzikowa”¹⁵. Tak swoją decyzję akcesji do powstania tłumaczył bratu sam Juliusz: „Powołania wielkiego do kariery powstańczej nie czuję, ani mnie pociąga ten rodzaj wojny; ale dobrej wymówki nie mam i wymawiać się też nie myślę. Zobowiązań na siebie nie brałem, a jednak po imieniu rachuję mnie do tych, co iść mogą i powinni”¹⁶. Parę tygodni po rozpoczęciu powstania, wśród galicyjskich jego zwolenników narodził się pomysł utworzenia w Dzikowie oddziału ochotników, którzy zdecydowali się wesprzeć insurekcję i wziąć udział w walkach na terenie

13 Włodzimierz Dworzaczek, *Leliwici Tarnowscy...* 68–69.

14 *Leliwici Tarnowscy. Listy Artura Tarnowskiego do Włodzimierza Dworzaczka*, oprac. Tadeusz Zych, (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 2018), 28.

15 Stanisław Tarnowski, „Notatki z życia Juliusza Tarnowskiego”, w *Dwaj Juliusze*, red. Aleksandra Janas i Adam Wójcik (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 1994), 302.

16 Lucjan Siemieński, *Dwaj Juliusze*, red. Aleksandra Janas i Adam Wójcik (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 1994), 152.

Królestwa. Tak powstała tzw. Złota Legia, składająca się z młodych galicyjskich arystokratów i – co niezmiernie ważne – wspartych ochotnikami z gminu. Twórcą i dowódcą tego oddziału był płk Zygmunt Jordan, zaś jego adiutantem został Juliusz Tarnowski. 20 czerwca 1863 roku oddział, liczący ponad 400 osób, przekroczył Wisłę i znalazł się na terenie Królestwa Polskiego. Niedaleko wsi Komorów powstańcy natknęli się na wojsko rosyjskie i wywiązała się bitwa. W czasie jej apogeum nastąpił atak powstańców na bagnety, podczas którego uczestniczący w nim Juliusz zginął ugodzony moskiewską kulą w czoło. Cytowany wielokrotnie bratanek Juliusza, Adam Tarnowski, tak pisał o jego bohaterskiej śmierci:

W takim uosobieniu iść do nierównej walki, której rezultat niewątpliwy, o której się wie z góry, że nic przynieść nie może – iść, dlatego tylko, żeby ponieść tam tylko swoje pocziwe imię, to więcej niż zwykła ludzka odwaga, której towarzyszy choćby tylko nadzieja sławy... to czysta ofiara. Z małym oddziałem konnym, do którego przystąpił, przeszedł powyżej Dzikowa wpływ przez Wisłę i nazajutrz, przy pierwszym ataku pieszo na bagnety, do którego poszedł na ochotnika, padł 20. VI. 1863 roku. Okrył rodzinę żałobą... i chlubą. Tak jak on „dał się zabić”, tak przed 464 laty, Spytek z Melsztyna „dał się zabić” nad Worsklą, zostając na polu walki, gdy wielki Książę Witold i inni ratowali się ucieczką przed przewagą tatarską i „dali się też zabić”, ci Tarnowscy, co nie odstąpili króla Władysława pod Warną¹⁷.

Śmierć Juliusza odbiła się szerokim echem nie tylko na terenie Galicji. Pisali o niej m.in. Maria Konopnicka, Lucjan Rydel i Lucjan Siemieński. Ten ostatni, w książce *Dwaj Juliusze*¹⁸, zestawił życie Tarnowskiego z życiem brata jego matki, Juliusza Małachowskiego, bohatera insurekcji listopadowej. Brat Juliusza, Stanisław Tarnowski, późniejszy rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i współtwórca „stańczyków” pisał:

„Młody Juliusz miał zawsze dziwny, tajemniczy jakiś pociąg do swego wuja Juliusza Małachowskiego; lubił myśleć, lubił mówić o tym młodym żołnierzu, który poległ z kosą w ręku. Może czuł, że z imieniem odziedziczył i ducha, może przeczuwał, że śmierć taka sama uzupełni to podobieństwo... wspominał go często szczególnie, kiedy się sam na wojnę wybierał. Raz, pamiętam, mówił do drugich: Miałem takiego wujka, co

17 A. Tarnowski, „Kronika”.

18 Siemieński, *Dwaj Juliusze*.

w trzydziestym roku pułk postawił własnym kosztem, a ja biedak nie mam, za co i pięciu ludzi przyprowadzić...”¹⁹.

Postać ta, podobnie jak postaci z rodziny ojca, były dla Juliusza punktem odniesienia dla jego życiowych wyborów. Te z kolei będą testamentem dla następnych pokoleń Tarnowskich. Pomnik-nagrobek Juliusza Tarnowskiego w prezbiterium kościoła w Dzikowie, usytuowany naprzeciw rodzinnej ławy kolatorskiej, to świadectwo pielęgnowanego przez wieki patriotyzmu i dotrzymanej wiary; to przede wszystkim drogowskaz jasno określający obowiązek pokoleń, które nadejdą.

Jak się okazało, na naśladowców trzeba było czekać niespełna pół wieku, kiedy to nadszedł rok 1920 i apogeum wojny polsko-bolszewickiej. W czasie, kiedy decydowały się losy nie tylko ledwie co odrodzonej Rzeczypospolitej, ale także wykrwawionej I wojną całej Europy, ówczesny właściciel Dzikowa, Jan Zdzisław Tarnowski, bratanek Juliusza, zdecydował się wystawić własnym sumptem oddział złożony z okolicznej ludności. Wśród kilkudziesięciu ochotników, podzielonych na jazdę i piechotę, znaleźli się także dwaj synowie Zdzisława: Jan i Artur. Żegnając ich przed wyjazdem na front, podczas mszy przed cudownym wizerunkiem Matki Boskiej Dzikowskiej, hrabia powiedział:

Polskę zwano od wieków „przedmurzem chrześcijaństwa”, bo polscy rycerze, walcząc w obronie ojczyzny, walczyli równocześnie w obronie wiary ojców naszych i w obronie cywilizacji Zachodu. I dzisiaj znowu po długiej przerwie Polska zaledwie zmartwychwstała i zaledwie spod trzech zaborów cudem połączona, chociaż nie dosyć jeszcze silna i odbudowana, stanąć musiała w obronie swego dziejowego posłannictwa oko w oko z nawałą bolszewizmu, w obronie nie tylko swoich granic, ale w obronie całego świata zachodniego przed tym najdzikszym barbarzyństwem Wschodu... „Pójdę za kraj walczyć, Ojczyzna mnie woła” – śpiewa stara nasza żołnierska piosenka. Tak, woła was, drodzy dzikowscy ochotnicy, ciężko zagrożona matka – ojczyzna, a wy, jako wierni synowie, usłyszeliście ten jej głos i sercem miłującym ją zrozumieliście, że obowiązek każdego zdolnego do broni Polaka tam na wschodzie z szablą w rękę! Za Lwów i za Wilno! Za najdroższą naszą polską ziemię! Szczęśliwi jesteście! Zazdrościć wam trzeba, że spełnić ten obowiązek możecie. Ja za stary, niestety, żeby z wami iść, mam przynajmniej tę pociechę, że za siebie już drugiego syna dać mogę i wraz z moją żoną ułatwić wam spełnienie tego świętego i szczytnego obowiązku. Wy, jako prawdziwi polscy żołnierze, idąc za przykładem największych polskich rycerzy, zrozumieliście i to, że kto w Boga wierzy, a za ojczyznę pod sztandarem Orła białego chce walczyć, ten z Bogiem musi

19 S. Tarnowski, *Notatki*, 293.

zaczynać, i tuście przyszli, by się w dzikowskim kościele oddać w opiekę Królowej Korony Polskiej, która was pewno w dobrej czy złej nie opuści dołi! A myśmy wszyscy w tej świątyni zebrali się licznie, żeby wymodlić dla Polski zwycięstwo, a dla nas wszystkich mili drodzy ochotnicy i dla ciebie, synu, hart ducha, dzielność, męstwo i dawnych polskich rycerzy cnoty wojenne, a męstwa i tych cnót będzie wam potrzeba wiele, bo to wojna z najzaciętszym i najdzikszym wrogiem – tam w niewolę iść nie można! Tylko zwyciężyć lub zginąć! Powtórzyć wam chcę jeszcze, nim pójdziecie, słowa, które słyszałem na zgromadzeniu ziemian w Warszawie, że „dla dobrego Polaka są teraz tylko dwa miejsca: albo po zwycięstwie w wolnej Polsce, albo w niebie”²¹! Innego miejsca nie ma! Więc niech was Bóg i Matka Boska Dzikowska prowadzi z całym wojskiem polskim do zwycięstwa dla Ojczyzny, a po tym zwycięstwie wracajcie, aby wszyscy, okryci chwałą w nasze stęsknione ramiona!²⁰.

Po uroczystościach pożegnalnych oddział pieszych, fetowany przez tysięczny tłum tarnobrzeżan, odjechał 28 lipca ze stacji kolejowej do punktu zbornego w Rzeszowie. Trzy dni później równie gorąco żegnano 25 kawalerzystów, którzy udali się do Krakowa, gdzie dołączyli do 8. Pułku Ułanów²¹.

Gest hrabiego, choć nie jedyny, na jaki zdobyło się w tamtym czasie polskie ziemiaństwo, zaskarbił sobie ogromne uznanie i wdzięczność nie tylko lokalnej społeczności.

Kiedy przed rokiem nawała bolszewicka zagroziła bytowi Państwa i Stolicy, na apel Naczelnika Państwa, że „ojczyzna znajduje się w niebezpieczeństwie” jeden z pierwszych stanął Panie Hrabio w szeregu tych, którzy mienie swe i swe osoby ofiarowali na ratowanie Ojczyzny. Wystawiłeś swym sumptem osobny oddział zbrojny, oddając dobrowolnie konie, wozy, uprzęż i broń na jego zaopatrzenie i uzbrojenie i wykładając na ten cel znaczne fundusze, a nadto nie zawahałeś się ani chwili syna swego Artura, ucznia szkół średnich, razem z synami włościan i mieszczan oddać do szeregów jako prostego szeregowca i młodzieniec ten wychowany w cnotach Rodziców swoich był przykładem cnót żołnierskich i koleżeńskich towarzyszom swoim. Na dwa lata przedtem najstarszy syn Twój, Panie Hrabio za Twojem przyzwoleniem zaciągnął się do Legionów i w czasie zmartwychwstania zjednoczonej Polski borykał się z Ukraińcami i osłaniał Lwów. My Wszyscy widząc to poświęcenie i ofiarność dla Ojczyzny

20 *Czas* 181 (1920) s. 2-3.

21 Tadeusz Zych, „Ochotnicy Dzikowscy roku 1920”, *Biuletyn IPN* 7-8 (2020): 54-61.

braliśmy z ciebie Panie Hrabio przykład tak, jak Ty brałeś go ze Swoich wielkich Przodków²².

O istnieniu swoistej sztafety pokoleń i powinnościach wobec ojczyzny, wynikających z rodzinnego etosu i przechodzących z ojca na syna, miał świadomość także wspomniany Zdzisław Tarnowski. Świadczy o tym tekst z tablicy poświęconej pamięci Dzikowskich Ochotników, jaki polecił sporządzić:

Gdy pod naporem wrogów wiary i kultury – prących od Wschodu – poczęły trzeszczeć więzania świeżo wskrzeszonej Polski – młodzież tutejsza i okoliczna – pod wpływem starych i nowych z r. 1863 tradycyj dzikowskich – świadomie i gorąco na apel Rządu Obrony Narodowej – stawiała się do mnie, ja zaś spośród zgłoszonych zorganizowałem oddział Ochotników Dzikowskich konny i pieszy i spod murów zamku w sierpniu 1920 r. wysłałem na plac boju.

Kamień ten celem upamiętnienia potomnym tego rycerskiego i obywatelskiego czynu kładzie Zdzisław Tarnowski²³.

Przywoływany już wielokrotnie Adam Tarnowski, sumując rodzinny wysiłek w tych dramatycznych i decydujących o dalszym bycie Polski latach, pisał: „Rok 1920 dał głównie najmłodszej, dorastającej wówczas generacji Tarnowskich sposobność do spełnienia dla Ojczyzny, obowiązku służby żołnierskiej. Stawiło się ich pod sztandary dziesięciu, którzy przywieźli z wojny siedem Krzyżów Walecznych”²⁴.

Zapewne nikt nie przypuszczał, iż jeszcze temu samemu pokoleniu, które walczyło w roku 1920, przyjdzie po raz kolejny zdawać egzamin z patriotyzmu, i to z bronią w ręku. Wojna i okupacja z lat 1939–1945 to kolejny czas, w którym na nowo przyszło Tarnowskim, podobnie jak tysiącom Polaków, znów śnić swój „sen o szpadzie”. Kiedy 1 września 1939 roku wojska niemieckie zaatakowały Polskę, już od dwóch dni u dowódcy DOK X, gen. Scywoli-Wieczorkiewicza przebywał jako ochotnik Artur Tarnowski, syn Zdzisława, który 20 lat wcześniej, również jako 17-letni ochotnik, wrócił z wojny z bolszewikami z Krzyżem Walecznych na piersi. 13 września został przeniesiony na własną prośbę do macierzystego

22 Fragment przemówienia Henryka Starego, Komisarza rządowego miasta Tarnobrzega z dnia 3 sierpnia 1921 roku, Archiwum Narodowe w Krakowie, Archiwum Dzikowskie Tarnowskich, sygn. 577.

23 Archiwum Narodowe w Krakowie, Archiwum Dzikowskie Tarnowskich, Varia polityczne 1918–1939, sygn. 648.

24 A. Tarnowski, „Kronika”.

8 Pułku Ułanów, w którego szeregach walczył w obronie linii Bugu, a następnie skierowany został do sztabu gen. Dąb-Biernackiego. W połowie września 1939 roku, na polecenie płk. Kunstlera, dowódcy artylerii armii, zorganizował z rozbitków szwadron kawalerii. 24 września pod Zamościem dostał się do niewoli niemieckiej, z której tego samego dnia uciekł i po kilku dniach dotarł do Dzikowa, gdzie w rodzinnym zamku kwaterował już Wehrmacht. Aresztowany przez Niemców 6 października 1939 roku, został wywieziony do oflagu w Neubrandenburgu, gdzie spędził prawie całą wojnę²⁵. Po wyzwoleniu przez wojska alianckie, zdążył jeszcze wstąpić do 1 DP gen. Maczka, w której służył, jako adiutant generała, jego brat Jan, również były ochotnik wojny polsko-bolszewickiej. Jan we wrześniu 1939 roku przedostał się Rumunii, skąd trafił do Francji, gdzie wstąpił w szeregi tworzącego się Wojska Polskiego. Po klęsce Francji dotarł do Anglii, zostając porucznikiem 10 Brygady Kawalerii Pancерnej, a następnie I Dywizji Pancерnej. Z jednostką tą przebył cały szlak bojowy wiodący przez Francję, Belgię, Holandię i Niemcy. Gen. Maczek tak charakteryzował jego osobę: „Zakres jego funkcji wybiegał daleko poza ścisłe obowiązki adiutanta, wskutek specjalnych okoliczności. Byliśmy w Szkocji, wśród obcego i nieznanego nam wcześniej społeczeństwa i dobrze opanowana znajomość języka angielskiego i angielskiego »way of life« z miejsca otwierała pole wielkiej inicjatywie i użyteczności ppor. Tarnowskiego”²⁶.

Również trzeci z synów Zdzisława Tarnowskiego, Andrzej (1909–1978), zapisał piękną żołnierską kartę. Podobnie jak dwaj jego bracia, walczył na kilku frontach II wojny. Najpierw, jako oficer Brygady Strzelców Karpackich, uczestniczył w bitwie o Tobruk, a następnie, już jako żołnierz II Korpusu Polskiego gen. Andersa, walczył pod Monte Cassino. Jeśli dodamy do tego postawę ich siostry, Marii z Tarnowskich Potockiej, która była jedną z najważniejszych organizatorek pomocy dla uchodźców polskich w Jugosławii, a następnie jako delegatka PCK przy II Korpusie Polskim organizowała pomoc medyczną dla żołnierzy gen. Andersa²⁷, to będziemy mieli niezwykle obraz rodzinnego rycerskiego ducha i poświęcenia dla polskiej sprawy, który nie może być tłumaczony li tylko

25 Tadeusz Zych, hasło „Artur Kazimierz Tarnowski”, w PSB, t. 52, z. 214 (Warszawa–Kra-ków–Wrocław: Instytut Historii PAN, 2018), 390–392.

26 Stanisław Maczek, „Wspomnienie o śp. Janie Tarnowskim”, *Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza* 126 (1966); idem, *Od podwoły do czołga* (Lublin–Londyn: 1990), 163 i 171.

27 Tadeusz Zych, *Z pomocą polskim uchodźcom w okupowanej Jugosławii. Raport Marii Potockiej z Tarnowskich „Dzikoviana”*, t. II, (Tarnobrzeg: Rocznik Muzeum Historycznego Miasta Tarnobrzega, 2016), 98–130.

przypadkiem²⁸. Cała wspomniana czwórka, wychowana w rodzinnym etosie, zrobiła to, co uważała za rzecz nie tylko konieczną, ale przede wszystkim dla nich naturalną – wszak weszli w nurt tej samej rzeki, do której wchodził ich przodek jeszcze w czasach średniowiecza. Że byli do tego przygotowani od lat młodych, niech zaświadczy list, jaki napisał wspomniany już prof. Stanisław Tarnowski do swojego syna Hieronima:

Twój obowiązek zawsze będzie ten sam, tylko sposób jego spełnienia może być różny. Obowiązkiem tym jest: być wiernym swojej Ojczyźnie od urodzenia do śmierci. Jeżeli zaś za Twego życia będą, jakie warunki i sposoby ratowania, masz wedle swoich sił w zakresie swego powołania do tego ratunku do śmierci pomagać. Gdyby zaszły okoliczności tak nieprzewidziane, niespodziewanie szczęśliwe, żeby ratunek zbrojny mógł być ratunkiem prawdziwym i skutecznym, to oczywiście krwi i życia nie żałować. Ale oprócz majątku masz już dziś inne dziedzictwo, nazwisko. Dawne i znane, w chwilach wstrząśnień może być niebezpieczeństwem. W czasach spokojnych, a nawet bardzo demokratycznych, a czasem im bardziej demokratycznych tem więcej, daje ono pewne odznaczenie człowiekowi wśród innych, nieraz niejedno w życiu ułatwienie. Jak je masz nosić? Co masz o nim myśleć? Szanować je naprzód, dziękować Bogu, że na nim żadnej skazy, ani plamy nie ma, żadnej na nie rzucić. Potem szanując je, kochając i strzegąc jego czystości, nie chwalić się nim i nosić je skromnie. To nie trudno, kiedy nas głaszcze po miłości własnej myśl, że siedzimy tu w Polsce od szczęściu blisko wieków, a nie pokazało się na nas nigdy nic złego, to tej miłości własnej bardzo daje po nosie uwaga, że na sześć wieków wydać jednego człowieka, który został w historii Polski, to doprawdy niewiele. Wielkie twoje szczęście i wielka chluba, że na Twoich przodkach żadne nieszczęście Ojczyzny nie ciąży, ale, że to zwłaszcza łaska Boska i większa niż ich zasługa. Już to, że mieli sumienia i natury proste, bez wielkich żądań – a przy takich łatwiej im było uczciwymi zostać. Ale jest coś innego, co ich cnoty i honoru strzegło; majątek średni, nie dość mały, aby statkiem człowieka do złego pchać, nie dość wielki, żeby go silnymi pokusami znaczenia, władzy, lub większego bogactwa nęcić. To odpowiadaj swojej miłości własnej, rodowej, że nic może nie zrobiło Polsce tyle złego, ile zbyteczne przywiązanie do swego domu i nazwiska w naszych historycznych rodach, ile zazdrości ich względem domów innych, ile ta chęć żeby mój był na gorze świetniejszy, możniejszy sławniejszy od tego drugiego²⁹.

28 Idem, „Dziedzictwo przodków”, *Tarnobrzskie Zeszyty Historyczne* 43 (2015): 50–55.

29 „Myśli Stanisława Tarnowskiego spisane dla syna”, w *Stanisław Tarnowski 1837-1917*, red. Tadeusz Zych, (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 2017): 139–140.

W łacińskim zawołaniu Tarnowskich, towarzyszącym ich herbowi: *Tendide in astra viri* („Mężowie, podążajcie ku gwiazdom”), zawarty jest swoisty imperatyw przekraczania siebie i dokonywania rzeczy wyjątkowych. Nakaz ten starały się wypełniać kolejne pokolenia, karmione rodzinnym etosem rycerskim, który niczym najjaśniejsza z gwiazd przyświecał ich wyborom i czynom.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

- Archiwum Narodowe w Krakowie, Archiwum Dzikowskie Tarnowskich, sygn. 577 i 648.
- Tarnowski Adam, „Kronika rodu Tarnowskich”, rękopis w zbiorach Muzeum Historycznego Miasta Tarnobrzega.

Książki i monografie

- Dworzaczek Włodzimierz, *Hetman Jan Tarnowski. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego* (Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1985).
- Dworzaczek Włodzimierz, *Leliwici Tarnowscy, od schyłku XVI w. do czasów współczesnych* (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 1996).
- Juros Helmut (red.), *Słownik teologiczny* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1985).
- Konopczyński Władysław, *Konfederacja Barska* (Warszawa: Pałac Staszica, 1936), t. 1 i t. 2.
- Leliwici Tarnowscy. Listy Artura Tarnowskiego do Włodzimierza Dworzaczka*, oprac. Tadeusz Zych, (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 2018).
- Lubczyński Mariusz, hasło: Jan Amor Tarnowski, PSB, t. 52, (Warszawa–Kraków–Wrocław: Instytut Historii PAN, 2017–2019).
- Maczek Stanisław, *Od podwoły do czołga* (Lublin–Londyn: Towarzystwo Naukowe KUL, 1990).
- Ossowska Maria, *Ethos rycerski i jego odmiany* (Warszawa: PWN, 1986).
- Piwovarczyk Dariusz, *Obyczaj rycerski w Polsce późnośredniowiecznej (XIV–XV wiek)* (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 1998).
- Siemiński Lucjan, *Dwaj Juliusze*, red. Aleksandra Janas i Adam Wójcik (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 1994).
- Stanisław Tarnowski 1837–1917*, red. Tadeusz Zych, (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 2017).
- Tarnowski Stanisław., „Notatki z życia Juliusza Tarnowskiego”, w *Dwaj Juliusze*, red. Aleksandra Janas i Adam Wójcik (Tarnobrzeg: Muzeum Historyczne Miasta Tarnobrzega, 1994).

Etos rycerza – obrońcy Ojczyzny w rodzinie Tarnowskich z Dzikowa

Zych Tadeusz, hasło: Artur Tarnowski, PSB, t. 52, (Warszawa–Kraków–Wrocław: Instytut Historii PAN, 2017–2019).

Zych Tadeusz, „Dziedzictwo przodków”, *Tarnobrzесkie Zeszyty Historyczne* 43 (2015): 50–55.

Zych Tadeusz, „Ochotnicy Dzikowscy roku 1920”, *Biuletyn IPN* 7–8 (2020): 54–61.

Zych Tadeusz, *Z pomocą polskim uchodźcom w okupowanej Jugosławii. Raport Marii Potockiej z Tarnowskich „Dzikoviana”*, t. II, (Tarnobrzeg: Rocznik Muzeum Historycznego Miasta Tarnobrzega, 2016).

Czasopisma

Maczek Stanisław, „Wspomnienie o śp. Janie Tarnowskim”, *Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza* 126 (1966).

Zych Tadeusz, „Dziedzictwo przodków”, *Tarnobrzесkie Zeszyty Historyczne* 43 (2015): 50–55.

Zych Tadeusz, „Ochotnicy Dzikowscy roku 1920”, *Biuletyn IPN* 7–8 (2020): 54–61.

Karol Łopatecki

ORCID:0000-0002-7921-9421
Uniwersytet w Białymstoku

Idea bojaźni Bożej oraz sprawczej roli Boga w wojsku polskim i litewskim w epoce wczesnonowożytnej

**The Idea of the Fearing of God and the
Causative Role of God in the Modern Age
Polish and Lithuanian Duchy Armies**

Abstrakt

Artykuł analizuje rodzaj pobożności żołnierzy wczesnonowożytnych, który określany był jako „bojaźń Boża”. Zjawisko to wykształciło się w latach 60. XVI wieku, a następnie było kultywowane przez dwa stulecia, w armii polskiej i litewskiej. Polegało ono na wierze w bezpośrednią ingerencję Boga podczas działań militarnych, która była uzależniona od postępowania żołnierzy. Naczelnicy dowódcy promowali taką wizję rzeczywistości, w której przestępstwa utożsamiane z grzechami wpływały na rezultat wojen lub starcia, a nawet decydowały o bezpieczeństwie samych żołnierzy. Czyny niemile Bogu miały powodować surową karę zsyłaną podczas walk, a pobożność i dobre zachowanie gwarantowały sukces. Analizę tego zagadnienia przeprowadzono na podstawie wydawanych przez naczelników dowódców aktów normatywnych, zwanych artykułami wojskowymi, co uzupełniono analizą traktatów wojskowych. W pracy zaakcentowano, że promowali tę koncepcję wszyscy dowódcy – niezależnie od wyznania, byli to zarówno bracia polscy, luteranie, ewangelicy reformowani, jak

i katolicy. Umieszczano je – co do zasady – na początku artykułów wojskowych jako arenę, stanowiącą podstawę obowiązywania przepisów prawa karnego. Wykazano, że połączenie „bojaźni Bożej” z prawem wojskowym miało racjonalne powody – zapewniało wyższą dyscyplinę i morale, co mogło przełożyć się na skuteczność prowadzonych działań wojennych. Wykorzystanie tej idei umożliwiało rozbicie solidaryzmu żołnierskiego i stworzenie przekonania, że złe postępowanie pojedynczych osób wpływa na los oddziałów i całej armii. Do najważniejszych twórców tej koncepcji należy zaliczyć Floriana Zebrzydowskiego, Jana Chodkiewicza i Stanisława Cikowskiego, a na przełomie stuleci rozwinęli ją Jan Zamoyski i Krzysztof Radziwiłł, zwany Piorunem. Najbardziej rozbudowaną formułę w artykułach wojskowych zaprezentował w XVII stuleciu Krzysztof II Radziwiłł, a wiek później – Michał Kazimierz Radziwiłł. W artykule sformułowana została również hipoteza, że tę dawną koncepcję, która przetrwała jako jeden z elementów kultury staropolskiej, zaadaptowano do oceny Bitwy Warszawskiej z 1920 roku, która została określona jako Cud nad Wisłą, co miało symbolizować sprawczą rolę Boga podczas wojny.

Słowa klucze: pobożność, bojaźń Boża, religijność żołnierzy, religijność w epoce wczesnonowoczesnej, prawo wojskowe, traktaty wojskowe, wojskowość wczesnonowoczesna, wychowanie wojskowe

Abstract

This paper examines the type of devotion of the early modern soldiers which was referred to as “the fearing of God”. The phenomenon started in the 1560s and continued for two centuries in the Polish and Lithuanian Duchy armies. It was based on the belief in the direct intervention of God during military action, which depended on the conduct of the soldiers. The commanders-in-chief promoted the vision of reality in which crimes were equated with sins and affected the outcome of wars and battles, and even determined the safety of the soldiers themselves. The acts that were displeasing to God were to result in severe punishment during battles, while piety and good behavior guaranteed success. The analysis of this issue was conducted on the basis of normative acts issued by the commanders-in-chief, called military articles, which were supplemented by the analysis of military treaties. The paper emphasizes that this concept was promoted by all commanders regardless of denomination, including Polish Brethren, Lutherans, Reformed Evangelicals and Catholics. It was placed, as a rule, at the beginning of the military articles as an *arenga* (*proem*), providing the basis for the validity of the criminal laws. The combination of the “fear of God” and the military law was shown to have rational justification: it guaranteed a higher discipline and morale, which could be reflected in the effectiveness of the warfare conducted. The application of this idea led to the breakdown of soldier solidarity and to

the belief that the misconduct of individuals affected the fate of troops and entire armies. The most important creators of this concept include Florian Zebrzydowski, Jan Chodkiewicz and Stanisław Cikowski, and at the turn of the centuries it was developed by Jan Zamoyski and Krzysztof Radziwiłł, nicknamed Piorun (Thunder). The most elaborate formula in the military articles was presented in the 17th century by Krzysztof Radziwiłł II, and a century later by Michał Kazimierz Radziwiłł. A hypothesis was also formulated that an old concept, which survived as one of the elements of Old Polish culture, was adopted to evaluate the Battle of Warsaw of 1920, which has been referred to as the Miracle on the Vistula, what was supposed to symbolize the causal role of God during the war.

Keywords: piety, God fearing, religiosity of soldiers, religiosity in early modern era, military law, military treaties, early modern military, military education

Ważną rolę w dziejach dwudziestowiecznej Europy odegrała Bitwa Warszawska, stoczona w dniach od 13 do 25 sierpnia 1920 roku¹. Wówczas Wojsko Polskie przełamało ofensywę Robotniczo-Chłopskiej Armii Czerwonej, co w konsekwencji doprowadziło do zawarcia pokoju w Rydze w 1921 roku pomiędzy Polską a Socjalistycznymi Republikami Radzieckimi (Rosyjską i Ukraińską)². W życiu publicznym i prywatnym bardzo szybko nadano tym wydarzeniom narrację, którą w skrótowny sposób określano jako „Cud nad Wisłą”. Zgodnie z nią to Bóg, za pośrednictwem Maryi, miał zesłać zwycięstwo dla walczących pod Warszawą Polaków, a boska wola uzewnętrzniła się 15 sierpnia 1920 roku, czyli w święto Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny³. Kluczowe miały być przede wszystkim działania gen. Stanisława Hallera, który nakazał

1 Przykładowo: Janusz Cisek, Konrad Paduszek, Tadeusz Rawski, *Wojna polsko-sowiecka 1919–1921* (Warszawa: Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, 2010); Andrzej Nowak, *Ojczyzna Ocalona. Wojna sowiecko-polska 1919–1920* (Kraków: Biały Kruk, 2012); Marian Kukiel, *Bitwa Warszawska*, wyd. Krzysztof Filipow, Zbigniew Wawer, (Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 2005); Lech Wyszczelski, *Bitwa na przedpolach Warszawy* (Warszawa: Wydawnictwo Bellona, 2008).

2 Jerzy Borzęcki, *Pokój ryski w 1921 roku i kształtowanie się między wojennej Europy Wschodniej* (Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, 2012).

3 Norman Davies, *Biały orzeł, czerwona gwiazda. Wojna polsko-bolszewicka 1919–1920*, tłum. A. Pawelec, (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997), 225–227; Lech Wyszczelski, *Warszawa 1920* (Warszawa: Wydawnictwo Bellona, 2005), 322–344; Renata Hołda, „Wojna 1920 roku we współczesnym dyskursie pamięci”, w *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2012), 247–261.

m.in. odprawienie ośmiodniowego nabożeństwa⁴. Jak słusznie zauważa Adam Bańdo, był to najważniejszy mit narodowy II RP i kształtował się głównie przez „nienaukowe przekazy, które utrwaliły go w świadomości społecznej jako wydarzenie opatrnościowe (metafizyczne) oraz heroiczne w wymiarze niemetafizycznym (dialektycznym)”⁵. Bezpośrednio po bitwie Kościół katolicki bardzo aktywnie zaczął promować rolę Boga – Pana Historii. Zwornikiem osobowym tej narracji był ochotnik-kapelan ks. Ignacy Skorupka, który poległ, idąc w komżę i z krzyżem w rękę w pierwszej linii atakujących żołnierzy. Jego bohaterstwo miało odrodzić ducha walki i podnieść morale u żołnierzy, a w konsekwencji odwrócić losy wojny⁶.

Zagadnienie to analizowane jest w licznych pracach historycznych, socjologicznych i politologicznych. Uważam jednak, że nazwa i związana z nią narracja nie zaadaptowałyby się tak dobrze w społeczeństwie, gdyby nie ciągłość kulturowa – zjawisko wykształcone w okresie wczesnonowożytnym. Wówczas w armii koronnej i litewskiej rozpowszechniło się przekonanie o bezpośredniej, namacalnej obecności mocy nadprzyrodzonych podczas walk, co skutkowało próbą budowania na tej koncepcji pobożności. Sama idea Boga – Pana Historii, obecna w armii wczesnonowożytnej, została już opisana w latach 2004–2007⁷. Ustalenia tam poczynione przyjmuję jako punkt wyjścia, a w niniejszym artykule

4 Szukając genezy terminu, należałoby wskazać dziennik „Rzeczpospolita”, którego redaktorem naczelnym był Stanisław Stroiński. Był on przeciwnikiem polityki Józefa Piłsudskiego i już 14 VIII 1920 r. (w przeddzień Bitwy Warszawskiej) opublikował artykuł „O cud Wisły”, a tydzień później w felietonie „Wierna rzeka” zaakcentował rolę Hallera. Wiesław Władysław, „Z fachu profesor...» (Stanisław Stroiński)”, *Kwartalnik Historii Prasy Polskiej* 31/3–4 (1992): 157–158.

5 Adam Bańdo, „Bitwa Warszawska 1920 r. w serwisie informacyjnym „Ilustrowanego Kuriera Codziennego” (w setną rocznicę »Cudu nad Wisłą«)”, *Rocznik Historii Prasy Polskiej* 23/2 (2020): 157.

6 Aleksander Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki* (Kraków: Wydawnictwo Platan, 2000), 826–827; Adam Grzymała-Siedlecki, *Cud Wisły. Wspomnienia korespondenta wojennego* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1921), 121; Wiesław Jan Wysocki, „Kościół polski wobec najazdu bolszewickiego w 1920 roku”, w *W nieustającej trosce o polską diasporę. Tom studiów historycznych i politologicznych dedykowany Księdzu Arcybiskupowi Szczepanowi Wesołemu*, red. Roman Nir, Marek Szczerbiński, Krzysztof Wasilewski, (Gorzów Wielkopolski: Stowarzyszenie Naukowe „Polska w Świecie”, 2012), 91–96; Jacek Giejło, *Bohater spod Ossowa: Ignacy Jan Skorupka: 1893–1920* (Warszawa: S.I. „Warta” Gorzów Wielkopolski, 2010).

7 Urszula Augustyniak, *W służbie hetmana i Rzeczypospolitej. Klientela wojskowa Krzysztofa Radziwiłła (1585–1640)* (Warszawa: Semper, 2004), 128–141; Karol Łopatecki, „Koncepcja Boga – Pana Historii wśród żołnierzy Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku”, w *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. Elżbieta Przybył, (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006), 360–370.

akcentując rolę bojaźni Bożej⁸. Była to idea mocno propagowana w wojsku i stanowiła filar pobożności. Opierała się ona na przekonaniu, że grzech żołnierzy sprowadzał na całą zbiorowość karę, a sukces był uzależniony od Opatrzności⁹. Analizując to zjawisko, zastanawiam się także nad przełożeniem praktycznym – w szczególności nad jego wpływem na porządek i dyscyplinę w oddziałach¹⁰. Aby przeprowadzić analizę idei bojaźni Bożej, zgromadziłem w tabeli nr 1 najważniejsze fragmenty promujące te wartości w artykułach wojskowych. Dzięki temu możliwe jest odtworzenie chronologii badanego zjawiska, kluczowych elementów i zachodzących przemian¹¹.

Dotychczasowe ustalenia wskazują, że żołnierze w armii polskiej i litewskiej 2. poł. XVI i 1. poł. XVII stulecia charakteryzowali się specyficznym światopoglądem¹². Wynikało to z ich doświadczeń życiowych – niezwykle wyczerpujących fizycznie i psychicznie. Uczestnicząc w bitwach, szturmach, podjazdach i potyczkach, byli ciągle narażeni na ostrzał z broni palnej, artylerii, musieli również bezpośrednio walczyć z wrogiem z użyciem broni białej lub drzewcowej. W marszu i podczas obozowania armie trapiły epidemie, głód, groza ucieczki po przegranych starciach¹³. Szukając przyczyn sukcesu i klęski, życia i śmierci, szczęścia i pecha, zaczęto odnajdywać koincydencję w bezpośredniej ingerencji

-
- 8 W religii chrześcijańskiej „bojaźń Boża” (łac. *timor Dei*) nie jest utożsamiana jedynie ze strachem (wynikającym z grzeszności człowieka wobec wielkości Boga) – jest to połączenie podziwu, czci, uwielbienia, zaufania, szacunku, a szczególnie miłości. Tomasz Nawracała, „Bojaźń Pańska jest źródłem życia» (Prz 14, 27a). Rozwój pojęcia bojaźni Bożej w historii Kościoła”, *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 27/4 (2014): 21–41.
- 9 Por. Marek Jędraszewski, „Opatrzność Boża w świetle filozofii”, *Studia Theologica Varsoviensia* 48/2 (2010): 63–91.
- 10 Porównawczo inspirujący jest tekst dotyczący wojskowości bizantyjskiej i wpływu na nią religii chrześcijańskiej. Michał Wojnowski, „Religia a wojskowość bizantyńska w świetle traktatów wojskowych IX–XI wieku”, *Przegląd Historyczny* 100/2 (2009): 189–205. W pracy zaakcentowano wpływ religii na wysoką ocenę praktycznego myślenia, które skłaniało do unikania ryzyka i zapobiegania niepotrzebnym ofiarom. Stąd działania strategiczne i taktyczne charakteryzowały się daleko posuniętą ostrożnością i defensywnym charakterem działań.
- 11 Możliwość wykorzystania artykułów wojskowych do analizy zjawiska Boga – Pana Historii zasygnalizowano w pracy: Karol Łopatecki, „Religijność żołnierzy w świetle artykułów wojskowych – założenia metodologiczne”, *Orientalia Christiana Cracoviensia* 6 (2014): 89.
- 12 Poniższe rozważania na podstawie: Augustyniak, W służbie hetmana, 128–141; Łopatecki, Koncepcja Boga – Pana Historii, 360–370; *vide* również: Mirosław Lenart, *Miles pius et iustus: żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)* (Warszawa: Instytutu Badań Literackich PAN, 2009).
- 13 Tadeusz Srogosz, *Życie codzienne żołnierzy armii koronnej i litewskiej w XVII wieku* (Oświęcim: Napoleon V, 2018).

Boga na ziemi¹⁴. To Stwórca decydował i rozstrzygał o losach bitew, wojen oraz pojedynczych istnień. Kolejnym krokiem była próba zrozumienia zachodzących wydarzeń i wykorzystania sił nadprzyrodzonych w doczesnym życiu. Sukces na wojnie można było uzyskać poprzez chrześcijańskie postępowanie i powstrzymywanie się przed złymi czynami, które sprowadzić mogły gniew Boży¹⁵. Oczywiście powyższe czynniki występowały na całym świecie i w różnych epokach¹⁶, jednakże różnica polegała na sposobie „kanalizacji” gromadzonych przeżyć i przekonań. W Rzeczypospolitej naczelní wodzowie świadomie zaczęli propagować koncepcję „bojaźni Bożej”, która była przydatna do narzucenia żołnierzom dyscypliny wojskowej. Propagowanie idei determinizmu mogło zmusić żołnierzy do zmiany postępowania. Grzech nie oznaczał już kary w zaświatach, lecz należało oczekiwać jego skutków w życiu doczesnym; przybierał on również formę odpowiedzialności zbiorowej¹⁷. Z czasem koncepcja ta rozpowszechniła się w całym społeczeństwie i jej przejawy były widoczne zarówno w kulturze wysokiej, jak i masowej – licznie pojawiają się w pamiętnikach, diariuszach czy egodokumentach¹⁸. Symbolicznym ukoronowaniem tej

14 W sposób niezwykle wymowny łączył stan ciała i ducha Anton Schneeberger w wydanym w 1564 r. dziele: *De Bona Militum Valetudine Conservanda Liber*, oprac. R.A. Sucharski, T.M. Nowak, (Warszawa: DiG, 2008), 205–223. Stara się on omówić różne stany psychiczne żołnierzy jak strach, przerażenie, radość, smutek czy gniew.

15 Założenia te miały głębokie uzasadnienie biblijne. Liczne są przykłady gniewu Bożego, ale również i bezpośredniej pomocy udzielanej podczas walk. Dariusz Dziadosz, „Boża i ludzka wierność. Teologiczny obraz zdobycia Kanaanu”, *Verbum Vitae* 11 (2007): 43–66; Andrzej Krasowski, „Jozue – pomocnik Mojżesza i posłuszny wojownik Pana”, *Itinera Spiritualia* 8 (2015): 187–197; Mirosław Jasinski, „Motyw zwycięskiej modlitwy w narracji JOZ 10,1-27”, *Verbum Vitae* 22 (2012): 15–46; Tomasz Siemieniec, „Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 19 (2012): 129–155.

16 Przykładowo: Jacek Maciejewski, „Biskup krakowski Pełka a bitwa nad Mozgawą w 1195 roku”, *Kwartalnik Historyczny* 124/3 (2017): 411–438; Radosław Kotecki, „Ordynariusz płocki Szymon w Gallowej narracji o bitwie Mazowszan z Pomoranami (Gall II, 49)”, w *Ecclesia et bellum. Kościół wobec wojny i zaangażowania militarnego duchowieństwa w wiekach średnich*, red. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2016), 142–167; Paweł F. Nowakowski, „Kilka uwag o problemie dyscypliny w ruchu husyckim”, *Episteme* 16 (2012): 41–58; Paweł Krokosz, „Aspekt religijny w strukturach rosyjskich sił zbrojnych za panowania Piotra I”, *Україна в Центрально-Східній Європі* 15 (2015): 210–236.

17 Łopatecki, *Religijność żołnierzy*, 81–94.

18 Marcin Bauer, „Religijny wymiar scen batalistycznych w pamiętnikach Samuela i Bogusława Kazimierza Maskiewiczów”, *Senoji Lietuvos literatūra* 32 (2011): 103–114; Michał Kuran, „Struktura i problematyka kazań tryumfalnych Piotra Skargi wygłaszanych z okazji zwycięstw wojennych”, *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica* 21/3 (2013): 209–224; Jakub Pokora, „»Fortunae filius«: późnobarokowy portret Michała Hieronima Radziwiłła w Nieborowie”, *Saeculum Christianum* 10/2 (2003): 23–35.

koncepcji były słowa Jana III Sobieskiego, który po zwycięstwie pod Wiedniem doniósł papieżowi: *Venimus, vidimus, et Deus vicit*¹⁹.

Aby lepiej zrozumieć rozwijającą się w Rzeczypospolitej szlacheckiej koncepcję, w zamieszczonej poniżej tabeli znaleźć można zestawienie teoretycznego uzasadnienia odwołującego się do „bojaźni bożej” oraz wiary w sprawczą rolę Boga podczas wojen. Pomijam przy tym wszelkie fragmenty normatywne, m.in. nakazujące organizację i uczestnictwo w nabożeństwach, zakazujące używania przekleństw i stosowania czarów, znieważania duchownych itp. Oczywiście wymieniam jedynie akty, w których dostrzec można analizowane zjawisko, nie mamy zatem do czynienia z katalogiem enumeratywnym polskich lub litewskich artykułów wojskowych.

Tabela 1. Zestawienie informacji o Bogu – Panu Zastępów i bojaźni Bożej zawartych w artykułach wojskowych²⁰

L.P.	Autor	Wyznanie	Rok	Treść
1	Florian Zebrzydowski	K	1561	Tak też rozumieć musimy, iż kto na koniu, ten bywa i pod koniem, jako pospolicie Kozacy co czymbory noszą mówią: iż tobie i mnie nie wiedzieć co komu s[z]częście przyniesie. Acz my którzyśmy się w ten okrąg, a spólne towarzystwo w zgodzie dali, Pan Bóg i w miłości chrześcij[.]ańskiej, w Panie Chrystusie zebrali, a w łasce, a w miłosierdziu pańskim nic nie wąpiemy. A wszakoż, iż dziwne i skryte są tajemnice pańskie, a niepowściągnięte drogi Jego, co wiedzieć, jeśli albo prze występki pański, hetmański albo nas wszystkich, społecznie Pan nie będzie raczył skarać, a gniewem Swym ku uznaniu, a polepszeniu przywieść łaskawie21.

19 Michał Rożek, „Perigrinatio Religiosa”, *Folia Historica Cracoviensia* 4–5 (1997–1998): 223; Mieczysław Morka, „Tematyka batalistyczna w sztuce dworu Jana III”, *Biuletyn Historii Sztuki* 53/1–2 (1991): 20; Rafał Pawłowski, „Jan Sobieski jako czytelnik Biblii w świetle Listów do Marysieńki”, *Tematy i Konteksty* 6 (2016): 157–158.

20 Po liczbie porządkowej, w kolejnych dwóch kolumnach, podaję autora aktu normatywnego i jego wyznanie w momencie wydania praw. W czwartej kolumnie odnotowuję rok ogłoszenia praw, znakiem zapytania zaznaczając datę jedynie uprawdopodobnioną. Samą treść podaję na podstawie zasad instrukcji wydawniczej wypracowanej w zespole pod przewodnictwem Kazimierza Lepszego, natomiast jeżeli akty normatywne były już wydane w formie krytycznej, przepisuję ich treść bez ingerencji. *Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI w. do poł. XIX w.*, red. Kazimierz Lepszy (Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1953).

21 Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, Автографи Дубравского (f. 971), 321/1, nr 1, k. 4. Słowo „czymbury” w znaczeniu „cymbury”, czyli kajdany, więzy tatarskie (arkan). Antoni Muchliński, *Źródło słownik wyrazów które przeszły, wprost czy pośrednio, do naszej mowy z języków wschodnich...* (Petersburg: Cesarska akademii Nauk, 1858), 19; Grażyna Rytter, *Wschodniosłowiańskie zapożyczenia leksykalne w polszczyźnie XVII wieku* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1992), 14.

L.P.	Autor	Wyznanie	Rok	Treść
2	Jan Chodkiewicz	E-R	1564	Naprzod w wojsce bogobojności i posłuszeństwa jest potrzeba, przeto każdy według największego uważenia sumnienia swego P. Boga na wszelki czas przed oczyma mieć ma, chcieli, aby sprawy jego na wszem się przystojnie okazały ²² .
3	Stanisław Cikowski	BP	1565	Naprzod przypomniat, aby bojaźń Boża była między nami, chcemyli, aby nam P. Bog na tej drodze fortunil a nam wodzem i przewodnikiem był ²³ .
4	Krzysztof Myszkowski	K	1572	... albowiem gdzie jest kaźń, tam też i bojaźń, tam miłość i rząd, a przodkiem łaska Boża, której każdemu nadewszystko potrzeba ²⁴ .
5	Mikołaj Mielecki (?)	E-R	1572 ?	Naprzod i nadewszystko wszyscy starać się mają, aby mieli przed oczyma bojaźń Bożą, która dodaje dobrego serca: bo z kim Bog, dobrze się mu powodzić będzie ²⁵ .
6	Stefan Batory	K	1581	A iż jako inne rzeczy dobre wszystkie, tak tym więcej zwycięstwa od Pana Boga są, tedy żeby Pan Bog tej terażniejszej sprawie naszej błogostawić i w tym, co przedsięwierzemy, pomocnym nam być raczeł, każdy z przełożonych i panow ma swoich napominać, i do tego więc, aby każdy tu teraz osobliwie bojaźń Boga przed oczyma miał, onemu się modlił i jako napilniej o to się starał, aby sumnienie swe, jako naczystsze być może, Panu Bogu oddawał ²⁶ .
7	Jan Zamoyski	K	1589	Idąc do tej potrzeby RP każdy ma u siebie uważać z ktem i o czo do czynienia nam przychodzi, to jest że z pogany o zdrowia, żywoty, wolność, a insze wszystko co może być najmilszego, a nawięczy dla wiary Ś. Chrześcijańskiej. Przeto tedy, iż wszystkie siły nasze, by też były największe, bez łaski i błogostawieństwa bożego mdłe i nikczemne są, gdyż On sam ma zwycięstwa w rękę swoich na małość albo wielkocz wojsk nie patrząc daje on. To jest najpierwsze napomnienie abyśmy w bojaźni bożej do tej potrzeby przystępowali, a przez modlitwy, łaski i błogostawieństwa jego prosili, czo gdy czynić będziemy wątpić nie potrzeby, że rady s[zi]czera i sieły Pan Bóg nam dodawać będzie ²⁷ .

22 *Polskie ustawy i artykuły wojskowe od XV do XVIII wieku*, wyd. Stanisław Kutrzeba, (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1937), 120.

23 *Ibidem*, 124.

24 *Ibidem*, 142.

25 *Ibidem*, 305.

26 *Ibidem*, 154.

27 *Artykuły wojskowe Jana Zamoyskiego*, Trembowla 18 X 1589, Biblioteka Książąt Czartoryskich, rkps 1621, s. 485.

L.P.	Autor	Wyznanie	Rok	Treść
8	Jan Zamoyski	K	1593	Od samego Pana Boga każde zwycięstwo, gdyż on jest Bogiem wojsk i zastępów i rotmistrz tedy każdy i każdy w rociech jego ma na każdy dzień modlitwy swe Panu Bogu oddawać ²⁸ .
9	Krzysztof Radziwiłł Piorun	E-R	1601	Albowiem we wszelakim stanie, a zwłaszcza w rycerskim nie bez porządku dobrze stać i dźiać się nie może, bo gdzie karanie jest naznaczone tam bojaźń i prawo zachowane. A gdzie się to znajduje tam porządek i miłość, a naprzód łaska Boża, która nade wszystko każdemu człowiekowi nawięcej jest potrzeba. Naprzód najpilniej się starać aby w nas bojaźń Boża była, którą gdy zawsze przed oczyma mieć będziemy a serca i sprawy nasze do niej obrocimy bez pochyby, że Pan Bóg z nami i we wszelkim dobrze się nam powiedzie ²⁹ .
10	Sejm (Adam Prusinowski?)	dominująca K	1609	Iż od samego Pana Boga każde zwycięstwo, bo on jest Bogiem wojsk i zastępów, rotmistrz tedy ma to mieć na pieczy, żeby się i sam Pana Boga bał i swym przykładem i napominaniem wiodł do bojaźni Bożej i pobożnego i przystojnego życia towarzysze, a oni także pacholiki swe ³⁰ .
11	Krzysztof Radziwiłł?	E-R	1617?	Iż od samego Pana Boga każde zwycięstwo, bo on jest Bogiem wojsk i zastępów, ma każdy rotmistrz to mieć na baczeniu, żeby się i sam Pana Boga bał i przykładem swym do pobożnego i przystojnego życia był powodem towarzyszowi ³¹ .
12	Krzysztof Radziwiłł	E-R	1618	Jako wszelkie błogosławieństwo od Boga samego pochodzi, tak osobliwie duet wojennych spraw prowadzić się bez jego s[z]częśliwie nie może. On bowiem jest Panem Zastępów i wojska swej trzyma władzy. Przeto każdemu rycerskiemu człowiekowi napierwej to ma być na baczeniu, aby się P. Boga bał, rotmistrz aby do pobożnego i przystojnego życia był powodem towarzyszowi. Towarzysz zaś złego nie dawał z siebie czeladzi swej przykładu ³² .

28 *Polskie ustawy*, 341.

29 Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, Автографы Дубравскаго (f. 971), 321/1, nr 141, k. 91.

30 *Polskie ustawy...*, 176, oraz z niewielkimi odmianami *Volumina Legum*, t. 2 (Petersburg: Józefat Ohryzko, 1859) 476. Sformułowanie „Bóg zastępów” jest bezpośrednim zapożyczeniem ze Starego Testamentu (Joz 5,13–15): Dariusz Antoni Dziadosz, „Ideowy i teologiczny podtekst misji »wodza zastępów JHWH« w Joz 5, 13-15”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13/1 (2020): 25–58.

31 Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, Автографы Дубравскаго (f. 971), 321/2, nr 283, k. 1.

32 Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, Автографы Дубравскаго (f. 971), 321/2, nr 42, k. 1.

L.P.	Autor	Wyznanie	Rok	Treść
13	Władysław IV (nawiązują do aktu wydanego przez Gustawa II Adolfa)	K (nawiązują do L)	1633	Ponieważ wszystko szczęście, powodzenie dobre i błogostawieństwo od Boga wszechmogącego jako z nieprzebranego źródła płynie, tedy wprzód i najbar[d]ziej przestrzegać tego potrzeba, żeby się bojaźń Boża wszędy, najbar[d]ziej w sercach ludzi wojennych wkorzeniła prawdziwie, służba Boża w wojsku naszym odprawowała, zaczym żadnego bałwochwalcę, czarownika, wroźka, zaklinacza w osadach ani na stanowiskach między naszym żołnierstwem cierpieć nie chcemy ³³ .
14	Krzysztof Radziwiłł	E-R	1633	Iż Pan Bóg jest authorem wszystkiego dobrego, a pogotowiu wszelkiego szczęścia i successów pomyślnych na wojnie i w rękę jego jest zwycięstwom i triumfy szafować, przeto każdy żołnierz ma wszystkie sprawy swoje od wzywania imienia jego zaczynać, jemu się gorąco każdy według swego nabożeństwa modlić i jego miłosierdzia świętego pokornie i często prosić, aby nam sam błogostawić i nieprzyjaciela stłumić raczył. Co aby u majestatu jego świętego uprosić tym snadniej mogło, tedy warować się tych rzeczy każdy ma, któremu się oko jego święte brzydzi, jako są zdzierstwa, łupiestwa, ciemnienie ubogich ludzi, cudzołóstwa, wszeteczństwa, pijaństwa, kosterstwa zbytki wszelkie i insze tym podobne grzechy ³⁴ .
15	Krzysztof Radziwiłł	E-R	1635	Naprzod i nadewszystko wszyscy mają mieć przed oczyma bojaźń Bożą, ta bowiem obozow i wojska broni, ta krolom, hetmanom i rycerstwu dodaje dobrego serca, gdyż Bog jest Bogiem wojsk i panem zastępów, On w pobożnych i cnotliwych obozach przemieszkiwa, a na niepobożne wojska strach, hańbę i przegraną dopuszcza. Każdy tedy rycerski człowiek o powołanie swoje rycerskie z bojaźnią Bożą niech odprawuje, strzegąc się i uczynkow Majestat Boży obrażających i mow ładajakich o Bogu albo przeciwko Bogu bluźnierskich. Do czego pułkownicy, rotmistrze towarzystwu, towarzystwo czeladzie swojej dobry przykład z siebie dawać mają. A ktoby w tym występny i nieprzykładny był, tego hetman, obawiając się, aby sam z wojskiem od Boga pokarany nie był, karać surowo będzie ³⁵ .

33 Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, Автографи Дубравскаго (f. 971), 321/1, nr 243, k. 1; *Polskie ustawy...* s. 210. Arenga stanowi powtórzenie szwedzkich artykułów wojskowych uchwalonych przez Gustawa II Adolfa (L). *Schwedisches Kriegs-Recht oder Articul-Brieff dez... Herrns Gustaff Adolffs...*, Heylbrunn 1632, 5.

34 Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, Автографи Дубравскаго (f. 971), 321/2, nr 197, k. 1.

35 *Polskie ustawy...*, 234–235.

L.P.	Autor	Wyznanie	Rok	Treść
16	Janusz Radziwiłł	E-R	1648	Iż pan Bog jest autorem wszystkiego dobrego a pogotowiu wszelakiego szczęścia i sukcesow pomyślnych na wojnie i w ręku jego jest zwycięstwem i tryumfem szafować, przeto każdy żołnierz ma wszystkie sprawy swoje od wzywania imienia jego zaczynać, jemu się gorąco każdy według swego nabożeństwa modlić i jego miłosierdzia pokornie prosić, aby nam sam błogostawić i nieprzyjaciela stłumić raczył. Co aby u majestatu jego świętego uprosić tym snadniej się mogło, tedy warować się tych rzeczy każdy ma, a ktoręmi się jego ś. kościoł brzydzi, jako są zdzierstwa, łupiestwa, uciemienie ubogich ludzi, cudzołostwa, wszeteczeństwa, pijaństwa, kostyrstwa wszelakie i inne tym podobne grzechy ³⁶ .
17	Konfederackie	Dominująca cy K	1659	Iż wszelkie dobro i szczęście i wszystkich na świecie rzeczy skutek dobry pochodzi z błogostawieństwa Bożego, a błogostawieństwo Boże z bojaźni jego świętej, bojaźń zaś z kary i sprawiedliwości, przeto i my w dochodzeniu zasług naszych krwawych, chcąc mieć karę na wstępie artykuły dobrowolnie na samych siebie układamy ³⁷ .
18	Konfederackie	Dominująca cy K	1661	Że wszelakie szczęście i wszystkie na świecie rzeczy pochodzą z błogostawieństwa Bożego, z bojaźni Jego świętej, a bojaźń ze sprawiedliwości, przeto i my w dochodzeniu zasług naszych krwawych chcąc mieć karę na występne te artykuły dobrowolnie na samych siebie uchwaliliśmy ³⁸ .
19	Michał Kazimierz Pac	K	1673	(Identyczna z rokiem 1635) ³⁹ .
20	August II	L/K	1698	Ponieważ wszelkiego błogostawieństwa, pomyślnego powodzenia i szczęśliwości jedynie i szczególnie od najdobrotliwszego dostąpić możemy Boga, tak a powinien będzie każdy pilnie starać się o to, aby chrześcijański i bogobojny żywot prowadził, strzegąc się bezecnych i z gorszących spraw ⁴⁰ .

36 *Ibidem*, 261.

37 Biblioteka Książąt Czartoryskich, rkps 2446, 199.

38 Stefan Franciszek Medeksa, *Księga pamiętnicza*, wyd. Władysław Seredyński (Kraków: Akademia Umiejętności, 1875), 231. Podobne: Biblioteka Książąt Czartoryskich, rkps 1661, s. 1; Санкт-Петербургский институт истории РАН, Западноевропейска секция, kolekcja 32, karton 660, op. 2, 169.

39 *Polskie ustawy...*, 253.

40 *Ibidem*, 292. Szerzej o konwersji Augusta II: Dariusz Milewski, „Koronacja Augusta II Mocnego na króla Polski”, *Saeculum Christianum* 10 (2003): 85.

L.P.	Autor	Wyznanie	Rok	Treść
21	Hieronim Radziwiłł	K	1733	Ponieważ wszystko szczęście i powodzenie dobre i błogosławieństwo od Boga wszechmogącego jako z nieprzebranego źródła płynie, tedy wprzody najbardziej przestrzegać tego trzeba, żeby się bojaźń Boża wszędy, najbardziej w sercach ludzi wojennych wkorzeniła prawdziwa służba Boża ⁴¹ .
22	Michał Kazimierz Radziwiłł	K	1746	Iż wszystkie dzieła chrześcijańskie na gruncie bojaźni Bożej stanowione być powinny, bo ta królom, hetmanom i rycerstwu dodaje serca, ta obozów i wojsk broni, gdyż Bóg jest Bogiem Wojsk, Panem Zastępów, on w pobożnych i cnotliwych przebywa obozach, a bezbożne karze, tłumiąc je i wszelkiej im ubliżając pomocy, każdy tedy rycerski człowiek wokatio swoją na bojaźni Bożej zakładać powinien, strzegąc się cokolwiek z obrazą Najwyższego Majestatu Boskiego być może w przystojnym i cnotliwym życiu, prowadząc stanie, do czego zwierzchność każda swojej przykładem i powodem być powinna komendzie i chwale Pana Boga ⁴² .
23	August III	K	1749?	Naprzód jako wszelkiego błogosławieństwa, pomyślnego powodzenia i szczęśliwości, szczególnie od Najdobrej dostąpić możemy, Bogu tak winien będzie każdy starać się pilnie, aby wszelkich niestrzeżliwych i gorszących strzegąc się spraw w chrześcijańskich i bogobojnych postępkach życie prowadził ⁴³ .
24	Michał Kazimierz Radziwiłł	K	1754	Ponieważ szczęście, błogosławieństwo i wszystko dobre od Boga wszechmogącego jako prawdziwego źródła płynie i pochodzi, który od każdego chrześcijanina ma być nabożnie wzywany, i, jako się nam w Słowie świętym objawił raczył chwalony, przeto w każdym przedsięwzięciu swoim wszelkiego czasu i w najmniejszej okazji pilne każdemu należy mieć na to baczenie, aby się nie działa jego świętemu imieniowi należytej ujmą chwały ⁴⁴ .

Opracowanie własne – podstawa źródłowa każdorazowo podana przy przytoczonych cytatach. Stosowane skróty wyznań: katolickie (K), ewangelicko-reformowane (E-R), luteriańskie (L), bracia polscy (BP). Znak „?” oznacza niepewną informację.

41 Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłów VII, sygn. 5, 41.

42 Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłów VII, sygn. 5, s. 47.

43 Biblioteka Ossolińskich, Biblioteka im. Gwalberta Pawlikowskiego, rkps 12, s. 18.

44 *Artykwy wojenne powagą Rzeczy Pospolitej krolow polskich y Hetmanów W.X. Litt. różnymi czasy ustanowione. Teraz zaś z rozkazu Iaśnie Oświeconego Xiążęcia legomości Michała V Kazimierza Radziwiłła (...) przedrukowane* (Nieśwież: Drukarnia Xiążęca Radziwiłłów in Collegio Societatis, 1754), 93.

Dotychczasowe opracowania badały to zagadnienie do połowy XVII wieku. Dane z tabeli wskazują, że koncepcja ta rozwinęła się w latach 60. i 70. XVI stulecia i z powodzeniem istniała zarówno w 2. poł. XVII, jak i w 1. poł. XVIII wieku⁴⁵. Na potwierdzenie tej tezy warto przywołać dzieło Jana Michała Kampenhausena (1680–1742) *Obserwacje do wojennych operacji i akcji*⁴⁶. Ten mieszkaniec Inflant pod koniec pierwszego dziesięciolecia przeszedł na służbę polską, a jako teoretyk wojskowy zasłynął w trzecim i czwartym dziesięcioleciu XVIII wieku, stając się najważniejszym przedstawicielem wojskowości staropolskiej tego stulecia⁴⁷. W pierwszym rozdziale przywołanego dzieła, zatytułowanym „O bojaźni boskiej”, dokładnie powtórzył zasady obowiązujące w świetle koncepcji Boga – Pana Historii⁴⁸. Zwrócił uwagę, że wódz i oficer powinien być osobą pobożną i nakłaniającą do tego samego swoich podwładnych. Pożądane cechy miały być realizowane poprzez modlitwy organizowane dwa razy dziennie oraz nabożeństwa. O pomoc Bożą miano się zwracać „we wszystkich akcjach (...) a najbardziej przed bitwą”. W szczegółach odwoływał się do treści artykułów wojskowych.

Natomiast omawiane zjawisko w czasach stanisławowskich już nie występuje, w szczególności brak analogicznych odwołań w kodyfikacji prawa wojskowego z 1775 roku⁴⁹. Możliwa jest zatem korelacja polegająca na wyparciu analizowanej koncepcji „bojaźni Bożej” przez idee oświeceniowe⁵⁰. Zresztą już wcześniej, od końca XVII wieku, arengi ulegają skróceniu i ich treść staje się uboższa, coraz częściej też akty pozbawione są jakichkolwiek analogicznych fragmentów⁵¹.

45 Zwraca na to uwagę: Jerzy Ronikier, *Hetman Adam Sieniawski i jego regimentarze. Studium z historii mentalności szlachty polskiej 1706–1725* (Kraków: Universitas, 1992), 25–36.

46 Biblioteka Kórnicka PAN, rkps 659; Biblioteka Książąt Czartoryskich, rkps 2717. Traktat ten nadal czeka na naukowe opracowanie i edycję źródłową.

47 Andrzej Sikorski, *Spolonizowane rodziny inflanckie. I. Kampenhausenowie*, <http://www.bkpan.poznan.pl/biblioteka/JW70/kampen.htm> (dostęp: 12.07.2021); Rafał Nestorow, „Jan Kampenhausen. Inżynier na usługach hetmana Adama Mikołaja Sieniawskiego”, w *Fides Ars Scientia. Studia dedykowane pamięci Księdza Kanonika Augustyna Mednisa*, red. Andrzej Betlej, Józef Skrabski, (Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie, 2008), 315–326.

48 Biblioteka Kórnicka PAN, rkps 659, k. 10–10v.

49 *Artykuły wojskowe = Kriegs-Artikel* (Warszawa: 1775).

50 Wojciech Organiściak w pracy *Kodeksy wojskowe w Polsce roku 1775* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001) łączy idee oświeceniowe z kodyfikacją prawa wojskowego w 1775 r.

51 Wyjątek stanowią artykuły wojskowe Michała Kazimierza Radziwiłła z 1746 r.

Początek budowania idei bojaźni Bożej wśród żołnierzy wiąże z I wojną północną (1558–1570), a jej propagatorami byli zarówno Polacy, jak i Litwini, w szczególności należy wymienić Floriana Zebrzydowskiego, Jana Chodkiewicza i Stanisława Cikowskiego. Jeszcze w okresie poprzedzającym wojnę w Inflantach hetman wielki koronny Jan Tarnowski nie promuje idei bojaźni Bożej. W traktacie *Consilium Rationis Bellicae* na końcu rozdziału dotyczącego dowódcy wojsk zawarł interesujący akapit⁵². Połączył w nim dwa zagadnienia – umiejętności wojskowe i „łaskę Bożą” (utożsamianą ze szczęściem). Celem Tarnowskiego jest podkreślenie cechy ostrożności, którą przeciwstawia lekkomyślności i zadufaniu we własną wiedzę. Według hetmana, nikt podczas wojny nie jest nieomylny, a wiedza książkowa jest wrogiem intuicji. Pobożność hetmana miała opierać się na przejawach religijności zewnętrznej – widocznej dla postronnych, niekoniecznie jednak powinien stosować się do wskazówek etycznych podczas wojny.

Aby zobrazować to zjawisko, warto przytoczyć brutalne słowa, często wypowiediane przez Tarnowskiego: „Kurwa, z odpuszczeniem nabożna, a hetman miłośnierny wszystko to jednego cechu”⁵³. Pisze o tym Stanisław Sarnicki, który jednocześnie starał się umniejszyć znaczenie stosowanego przez hetmana powiedzenia. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę czyny Tarnowskiego, odnajdziemy w stosowanym cytacie dużo prawdy o postępowaniu Lelewity. U tego renesansowego wodza liczył się przede wszystkim utilitaryzm, czego uzewnętrznieniem było zdobycie Starodubu w 1535 roku, a następnie zamordowanie około 1000–1400 wziętych do niewoli jeńców⁵⁴. Oczywiście nie oznacza to, że Jan Tarnowski lekcewał pobożność – doceniał jej rolę jako elementu pozytywnie oddziaływającego na żołnierzy. Przeciwny był jednak samoograniczeniu wodzów w świetle koncepcji „bojaźni Bożej”, zamiast niej akcentował „łaskę Boską”⁵⁵.

52 Jan Tarnowski, *Consilium Rationis Bellicae*, oprac. Tadeusz Marian Nowak, wstęp Janusz Sikorski, (Warszawa: MON, 1987), 97 i 99.

53 Stanisław Sarnicki, *Księgi hetmańskie*, oprac. Marek Ferenc, (Kraków: Historia Iagiellonica, 2015), 33.

54 Михаил Маркович Кром, *Стародубская война 1534–1537. Из истории русско-литовских отношений* (Moskwa: Рубежи XXI, 2008), 74–83; Włodzimierz Dworzaczek, *Hetman Jan Tarnowski. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego* (Warszawa: Pax, 1985), 75–77.

55 Trzeba przy tym zaznaczyć, że był on wielkim zwolennikiem dyscypliny wojskowej, która miała się uzewnętrznic ograniczeniem samowoli. A zatem wprowadził on ogólny zakaz krzywdzenia ludności cywilnej, nawet nieprzyjacielskiej – co można uznać za stworzenie podstaw humanitarnego prawa wojny. Karol Łopatecki, „Czy Jan Tarnowski jest twórcą prawa wojskowego na terenie Korony i Wielkiego Księstwa

Do głównych pomysłodawców omawianej idei należy zaliczyć Floriana Zebrzydowskiego, uzdolnionego teoretyka wojskowości i doświadczanego żołnierza⁵⁶. On to w 1561 roku publikując artykuły hetmańskie, pod koniec aktu normatywnego szerzej zajął się problemem zwycięstwa i klęski podczas wojen. Zwrócił uwagę, że jednostkowe szczęście i pech, sukces lub porażka jest kwestią niezbadaną. Z tekstu można wyczytać, że żołnierze zgromadzeni w kole wojskowym w celu akceptacji artykułów, dokonali wspólnej deklaracji⁵⁷. Na niej razem złożyli swój los w ręce Boga. Po raz pierwszy w prawie wojskowym odwołano się również do koncepcji „bojaźni Bożej” oraz do zbiorowego karania za grzechy żołnierzy. Charakterystyczne, że oczekiwano kary ojcowskiej, która miała skutkować poprawą zachowania całej zbiorowości.

Następni dowódcy – Jan Chodkiewicz i Stanisław Cikowski – przenieśli te rozważania na początek artykułów hetmańskich. Miało to niebagatelne znaczenie. To nie tylko hierarchizowało porządek prawny (prawo wojskowe znalazło umocowanie w prawie Bożym), ale również silniej oddziaływało na żołnierzy. Cechą artykułów wojskowych było cykliczne, nierzadko nawet cotygodniowe, czytanie ich wszystkim żołnierzom⁵⁸. Z oczywistych względów początek więc miał dużą wagę, był bez problemu zapamiętywany. Ten fragment aktu normatywnego nabrał charakteru arengi, która uzasadniała konieczność stosowania prawa wojskowego.

Więcej uwagi należy poświęcić regulacjom ogłoszonym przez Stanisława Cikowskiego, który należał do wspólnoty braci polskich⁵⁹. Jako pierwszy używa terminu „bojaźń Boża”, wielokrotnie też przy poszczególnych przestępstwach odwołuje się bezpośrednio do Stwórcy, strasząc karą za grzechy (m.in. za pijaństwo i cudzołóstwo). Szczególny przypadek dotyczy art. 23, który mówi o niewolnictwie seksualnym.

Litewskiego?” w *Kultura religijna i społeczna Małopolski od XIII do XVI wieku*, red. Wiktor Szymborski, Janusz Koziół, (Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie, 2011), 13–21.

56 Paweł Makowiec, „Działalność wojskowa hetmana Floriana Zebrzydowskiego”, *Materiały do Historii Wojskowości* 2 (2004): 11–17; Marek Plewczyński, „Naczelne dowództwo armii koronnej w latach 1501–1572”, *Studia i Materiały do Historii Wojskowości* 34 (1992): 53–55.

57 Szerzej o tej formie samorządu wojskowego: Jerzy Urwanowicz, *Wojskowe „sejmiki”. Koła w wojsku Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku* (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 1996).

58 Karol Łopatecki, „*Disciplina militaris*” w *wojskach Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku* (Białystok: Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy, 2012).

59 Łukasz Bieniasz, „Archipelag innowierstwa – wyznaniowe miasta-wyspy i ich patroni w XVI i XVII wieku na pograniczu polsko-brandenbursko-śląskim”, *Orbis Linguarum* 52 (2019): 43–44; Stanisław Bodniak, „Cikowski Stanisław h. Radwan”, w *Polski słownik biograficzny*, red. Władysław Konopczyński, t. 4, (Kraków: PAU, 1938): 73–75.

Aby przeciwdziałać temu zjawisku, zezwolił on na posiadanie w poczcie jedynie dzieci do sześciu lat, „abowiem chcemyli, aby P. Bog znami był a do wszytkiego dopomagał, niechajże wojsko nasze nie pomazane będzie pijaństwy, cudzołostwy i innemi szpetnemi grzechami etc. Ktoby sie bez tych występkuw sprośnych obejść nie mógł, tedy od nas niechaj wyjedzie, a tam już niechaj swą wolą czyni a sądu Pańskiego i karania na stronie krom wojska czeka, a niechaj dla jednego, nas i wszytkiego wojska nie karze⁶⁰”. W zaprezentowanym fragmencie ukazana jest daleko posunięta racjonalizacja postępowania. Jeżeli Bóg karze za grzechy klęską, należy wyeliminować czyny (przestępstwa), które są szczególnie ciężkie. Jeżeli jednak nie da się tego wyrugować, hetman proponuje opuszczenie wojska. Oczywiście jest to konstrukcja retoryczna – dezercja była karana – bardziej chodziło o złamanie solidaryzmu żołnierskiego. Powyższy cytat dobrze oddaje promowaną ideę i oczekiwania wobec zachowania żołnierzy. „Bojaźń boża” nie miała nic wspólnego z determinizmem i bezradnością, tylko z próbą racjonalizmu i aktywizmu⁶¹.

W efekcie już w latach 60. XVI wieku rozwinęła się teoria samoograniczenia wodza i żołnierzy, która zastąpiła koncepcję niemal nieograniczonej dominacji utylitaryzmu w działaniu.

Z zestawienia podanego w tabeli nr 1 jednoznacznie wynika, że „bojaźń Boża” była propagowana przez dowódców niezależnie od ich wyznania: wśród twórców są katolicy, ewangelicy reformowani, bracia polscy, mamy również konwertytę – Augusta II, który jeszcze rok przed wydaniem artykułów wojskowych był luteraninem⁶². Urszula Augustyniak chce widzieć w działaniach ewangelików reformowanych łącznik pomiędzy nauczaniem Kalwina a kształtowanym się ideałem⁶³. Myślę, że warto w przyszłości pochylić się nad tymi zagadnieniami z perspektywy teologicznej. Jest to tym bardziej zasadne, że w przeciwieństwie do norm prawnych, które rzadko i w nieznacznym tylko stopniu się zmieniały, arena zaczynająca akt normatywny od przypomnienia bojaźni i namacalnej obecności Boga była formułą dynamiczną⁶⁴. Sądzę, że z tych wstępów można wywnioskować – o ile nie cechy charakteru wodza – to przynajmniej pewien teologiczno-filozoficzny światopogląd. Zgromadzone

60 *Polskie ustawy...*, 126.

61 Augustyniak, *W służbie hetmana*, 128–133.

62 Również fragment o „bojaźni Bożej” z artykułów Władysława IV Wazy (1633) jest powtórzeniem protestanckich praw wojskowych ze Szwecji.

63 Augustyniak, *W służbie hetmana*, 132.

64 Rzadkie są sytuacje, w których hetmani przepisują arengi od swych poprzedników – wyjątkowa sytuacja dotyczy Michała Kazimierza Paca i jego artykułów z 1673 r.

arengi można pogrupować w dwie kategorie. Pierwsza mieści opisy odnoszące się jedynie do pozytywnych działań Boga, druga te, które ukazują obie możliwości, w zależności od postępowania żołnierzy – zarówno nagrodę, jak i karę za grzechy. Generalizując, chronologicznie wcześniejsze akty normatywne bardziej akcentują sankcje grożące za popełnianie przestępstwa; te późniejsze mają bardziej pozytywny charakter.

Oczywiście w narracji związanej z Kościołem rzymskokatolickim pisarze próbowali stworzyć odmienną wizję oceny zachodzących zjawisk. Przykładowo, Bartosz Paprocki zjawisko to opisał w renesansowym traktacie *Hetman albo własny konterfekt hetmański*, a konkretnie w rozdziale XVI zatytułowanym „O służbie Bożej”⁶⁵. Charakteryzując istotną rolę kapelanów wojskowych, ujawnia swoje poglądy o naturze wojny i sprawczej roli Boga. Według niego, współczesne mu czasy stanowią świadectwo odwracania się Boga od armii polskiej i litewskiej. Przeciwwstawiał on złote czasy jedności religijnej w Rzeczypospolitej, które oznaczały się szczytem potęgi militarnej i pomyślności zsyłanej przez Boga. Dwukrotnie odwoływał się przy tym do czasów panowania Władysława Jagiełły i bitwy pod Grunwaldem, gdzie dostrzegał namacalną pomoc Stwórcy. Przywoływał on zasięg terytorialny władztwa Jagiellonów: „między dwoie morza Polska szerokie granice rozciągała”. Oczywiście Paprocki nie dostrzega (lub pomija) czynników niezgadających się z tą wizją, a zatem milczy o żołnierzach prawosławnych, husytach i muzułmanach walczących w armii Jagiełły i Witolda. Według niego pobożność wprowadzona przy pomocy katolickich kapelanów wojskowych, w połączeniu z jednolitym wyznaniem, gwarantować powinna sukces militarny. Obecna różnorodność religijna była, zdaniem autora, przyczyną kolejnych strat terytorialnych⁶⁶.

Następcy Paprockiego rozwijali te treści, co na poziomie decyzyjnym miało skutkować ograniczeniem obecności kapelanów innych niż katolickiego wyznania⁶⁷. W szczególności należy zaakcentować twórczość jezuitów, a przede wszystkim wybitnego ich przedstawiciela – Piotra Skargi.

65 Bartosz Paprocki, *Hetman albo własny konterfekt hetmański, skąd sye siła woiennych postępkow każdy nauczyć może* (Kraków: Drukarnia Mattheusza Syebeneychera, 1578), E–Ei.

66 Zupełnie odwrotnie argumentował Andrzej Lubieniecki, *Poloneutychia*, oprac. Alina Linda, Maria Maciejewska, Janusz Tazbir, Zdzisław Zawadzki (Warszawa–Łódź: PWN, 1982), 106–164, który w prześladowaniu innowierców widzi gniew Boży spadający na Rzeczpospolitą.

67 Karol Łopatecki, „Cuius regio eius religio w wojskach Rzeczypospolitej? Kwestia wolności głoszenia wiary wśród żołnierzy w latach dwudziestych XVII wieku”, w: *Studia nad Reformacją*, red. Elżbieta Bagińska, Piotr Guzowski, Marzena Liedke, (Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, 2010), 37–50.

W wydanych w 1597 roku *Kazaniach sejmowych* wskazywał, że niekatolicki żołnierz służący w wojskach Rzeczypospolitej, ignorując wzywianie pomocy świętych i Maryi, może doprowadzić do zguby nawet najpotężniejszą armię. Łaska Boga i zesłanie przez Niego zwycięstwa uzależnione są od obecności w obozach wojskowych kapłanów katolickich⁶⁸.

Generalnie jednak „bojaźń Boża” nie miała charakteru wykluczającego, odnosiła się przede wszystkim do faktycznych postaw, a nie deklarowanego wyznania. W sposób niezwykle obrazowy opisali związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy pobożnością a efektem działań wojennych Krzysztof Myszkowski (1572) i Krzysztof Radziwiłł Piorun (1601). Z kaźni (kary) rodzi się bojaźń, ta zaś przekłada się na miłość, co następnie wpływa na porządek, a w efekcie na łaskę Bożą, czyli zwycięską wojnę⁶⁹. Powyższe relacje ukazują, że idei bojaźni Bożej nie wolno utożsamiać z zabobonami, magicznym prymitywizmem w ocenie zachodzących zjawisk. Wręcz przeciwnie – założenia opierały się na racjonalnych podstawach. Przywołam jeszcze raz Jana Michała Kampenhausena, który odnotował:

[...] wiem barzo dobrze, iż każde zwycięstwo jest od Boga samego i wszystkie porządki są za nic bez jego pomocy, ale Bóg jest Bogiem porządku i w porządnym wojsku i wodzach kocha się, a przynajmniej od siła złego zachowa i choć przegraną karze, to też drugą stroną choćby wygrał, nawiedzy, aby siła straciła i drogo wygranej nabywała, albo nie barzo z niej się ucieszyła⁷⁰.

W innym miejscu autor zwraca uwagę na sposób porządkowania faktów i wyciągania wniosków opartych na doświadczeniu. To zaś dowodziło, że nie mogą mieć zastosowania prawa matematyczne, o czym pisze też Jan Zamoyski w 1589 roku (zob. tabela nr 1, LP. 7)⁷¹. Większa liczebność, artyleria, zapasy gotówki wcale nie gwarantują zwycięstwa. W rozumieniu współczesnych coś innego, trudnego do uchwycenia, rozstrzygało

68 Piotr Skarga, *Kazania sejmowe*, wyd. Janusz Tazbir, (Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1995), 101–104; Kamila Wincewicz, „Językowy obraz Boga w *Kazaniach sejmowych* Piotra Skargi”, *Linguarum Silva* 4 (2015): 85–86. Szerzej o żołnierzu-katoliku w Rzeczypospolitej szlacheckiej: Lenart, *Miles pius...*, *passim*.

69 Nieco inaczej ukazali splot powiązań konfederacji z lat 1659–1661. Wszelka pomyślność wynikać ma z błogosławieństwa Bożego, ta zaś wynika z bojaźni Bożej, która opiera się na karaniu, a ono ma swój fundament na wymiarze sprawiedliwości.

70 Biblioteka Kórnicka PAN, rkps 659, k. 132v-133.

71 Podobną argumentację odnajdujemy w artykułach hetmańskich Jana Zamoyskiego z 1589 r.

o rezultacie wojny⁷². Takim czynnikiem miał być Bóg i w taki sposób pobożność została wprzęgnięta w istotę prowadzenia wojny.

Analizując kolejne arengi rozpoczynające artykuły wojskowe, widzimy, że stałym ich czynnikiem był wpływ religijności na dyscyplinę wojskową i morale (co określano wyrażeniem „dobre serce” – zob. regulację Mikołaja Mieleckiego z 1572 r.). Jej znaczący wpływ na podniesienie walorów bojowych w okresie wczesnonowożytnym jest tezą niepodlegającą dyskusji⁷³. Wysokie morale i dyscyplina są bardzo często wyróżnikiem zwycięskiej armii, natomiast większość niepowodzeń ma bezpośredni związek z lekceważeniem zasad bezpieczeństwa, porządku czy hierarchii wojskowej. Pobożność rozumiana jako osadzenie działań żołnierzy i oficerów w systemie reguł prawa wojskowego i powtarzalnych czynności, które umacniają religijność wśród żołnierzy, miała swoje przełożenie na skuteczność działań wojennych, przynajmniej do czasów wojen napoleońskich⁷⁴.

W kolejnych dziesięcioleciach wieków XVI i XVII rozwijano ideę bojaźni Bożej, a w konsekwencji otrzymujemy coraz bardziej rozbudowane formuły. W artykułach Stefana Batorego z 1581 roku znajdujemy informację, jak można umacniać tę cechę. Miało być to możliwe poprzez modlitwy i czyste sumienie (czyli niepopelnianie przestępstw), co później było często powielane⁷⁵. Coraz większego znaczenia nabierało wyrugowanie z armii wszelkich przejawów magii, co odnotowano w 1633 roku. Jan Zamoyski jako pierwszy (1593) wprowadził określenie „Bóg wojsk i zastępów”, które następnie zostało spopularyzowane w najważniejszych w okresie nowożytnym artykułach wojskowych aprobowanych na sejmie 1609 roku⁷⁶. Najbardziej rozbudowane i przemyślane formy

72 Biblioteka Kórnicka PAN, rkps 659, k. 10v: „Nie chrześci[j]anin ale gorszy od Pogannina, ktoby wąpił, iż zwycięstwo nie jest od Pana Boga i kto jest, ktoby temu chciał przeczyć, kiedy widzimy, iż czasem słabsi i mniejszej liczby ludzie przeciwko olbrzymom i barziej mocniejszym, tak dobrze i czasem jeszcze lepiej stawają i wygrywają, a ci którzy najmocniejszych przewyciężali od słabszych zwyciężenie bywają”.

73 Lenart, *Miles pius...*, *passim*. Różnice zdań dotyczą siły oddziaływania i oceny najsukuczniejszych sposobów wykorzystania religii w utylitarnych celach wojskowych. Warto jednak odnotować, że część historiografii w okresie PRL-u ukazywała to zjawisko w ujęciu negatywnym. Zob. Józef Karwin, Edward Pomiarowski, Stanisław Rutkowski, *Z dziejów wychowania wojskowego w Polsce od początku państwa polskiego do 1939 roku* (Warszawa: Wydawnictwo MON, 1969), 49.

74 Dominującą cechą odpowiedzialną za morale zaczął odgrywać patriotyzm. Alan Forrest, *Napoleon's men: the soldiers of the revolution and empire* (London: Bloomsbury Academic, 2006).

75 Od 1609 r. był również akcentowany dobry przykład dawany przez dowódców i towarzyszy swoim podwładnym.

76 W 1618 r. skrócono określenie, pisząc o „Panu Zastępów”.

zastosowano w litewskich artykułach wojskowych Krzysztofa Radziwiłła, Janusza Radziwiłła, Michała Kazimierza Paca oraz Michała Kazimierza Radziwiłła w latach 1633, 1635, 1648, 1673, 1746. W nich najwyraźniej dostrzec można korelację pomiędzy przestępstwami wojskowymi a gniewem Bożym i zsyłaną karą podczas wojen. Związek ten jest również wyraźnie widoczny w przepisach prawnych z lat 1698 i 1749.

Idee, które cytuję w tabeli nr 1, wskazują, że ich żywotność była bardzo duża. Wynikało to, w moim odczuciu, z kilku kwestii – przede wszystkim hetmani wzorowali się na swoich poprzednikach. Gdyby jednak ten element był decydujący, wszystkie arengi miałyby zbliżoną treść. Dlatego chciałbym zaakcentować dwa kolejne elementy. Po pierwsze, zagadnienie bojaźni Bożej stanowiło ważny element wychowania i edukacji szlacheckiej⁷⁷. Znamy nawet przykłady, kiedy hetman swemu synowi narzucał tę koncepcję jako fundament kształcenia i pobożności. Tak uczynił m.in. Krzysztof (II) Radziwiłł wobec swego syna – Janusza⁷⁸. Dodam, że obaj stworzyli rozbudowane, ale znacznie różniące się w treści wstępy do artykułów wojskowych (tablica nr 1, LP. 11-12, 14-16). Trzecim elementem było wychowanie wojskowe, którego istotną składową były cyklicznie czytane artykuły wojskowe, a zawarte w nich idee indywidualnie interpretowane przez żołnierzy na bazie własnych przeżyć i doświadczeń⁷⁹.

Niewątpliwie ten w gruncie rzeczy pragmatyczny osąd rzeczywistości wojennej, w sytuacjach jednostkowych był nieco groteskowy. Humorystycznym, lecz trafnym opisem jest relacja Jana Chryzostoma Paska, który podkreślał, że podczas szturmu nakazał „swoim wołać «Jezus, Maryja!», lubo insi wołali: «Hu, hu, hu!», bom się spodziewał, że mi więcej pomoże Jezus niżeli ten jakiś pan Hu”⁸⁰. Natomiast Jan Władysław Poczobut Odlanicki znajduje przyczyny swoich niepowodzeń w tym, że „mię śnać Pan Bóg skarał właśnie, zem miawszybyć niechybnie nabożny w dzień [Najświętszej Panny Anielskiej] (...) upiłem się z tym kalwinem

77 Przykładowo: Waclaw Kunicki, *Obraz szlachcica polskiego*, (Kraków: Drukarnia Dziezdiców Jakuba Siebeneichera, 1615), k. Bv–B3v.

78 Mariola Jarczykowa, „»Obowiązkowe« i »nadobowiązkowe« lektury Janusza II Radziwiłła w czasie jego nauki w liceum słuckim i podczas zagranicznych studiów”, w *Młody czytelnik w świecie książki, biblioteki i informacji*, red. Krystyna Heska-Kwaśniewicz, Irena Socha, (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1996), 29.

79 Przykładowo: Jan Ryś, *Żołnierska paideia. Wychowanie i szkolenie wojskowe w Polsce XVI–XVII wieku* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2019).

80 Jan Chryzostom Pasek, *Pamiętniki*, oprac. Władysław Czaplinski, (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1979), 31; Iwona Maciejewska, „Bóg zgody, zemsty, sprawiedliwości – o poezji rokoszu Zebrzydowskiego”, *Napis* 12 (2006): 46.

Wołkiem i jeszcze na pojedynku wychodziłem w te święto⁸¹. W końcu warto przywołać sytuację z Rokoszu Lubomirskiego. Przedstawiane wówczas sprzeczne racje dworu i hetmana dezorientowały zwykłego żołnierza. Jak wspomina Jan Łoś, wojsko rokoszowe zdało się więc na to, aby Bóg w bitwie „rozsądzić raczył za sprawiedliwą stronę, ponieważ rozum ludzki na allegata tej i owej strony justyfikującej się podołać niemógł⁸²”.

Oczywiście analizowanego oddziaływania wynikającego z bojaźni Bożej nie należy oceniać jako silnego bodźca behawioralnego. Była to idea pomocna, ale nie decydująca w kształtowaniu właściwych postaw i narzuceniu dyscypliny wojskowej. Własne (indywidualne) i wspólnotowe (żołnierskie) dobro było czymś znacznie bardziej namacalnym niż niebezpieczna, ale jedynie potencjalna groźba kary boskiej. Warto podać przykład z okresu całkowitego rozpadu dyscypliny i moralności w czasach dymitriady. Mikołaj Marchocki relacjonował grabież przez żołnierzy skarbcza carskiego, w tym szczerozłotego posągu Jezusa. „Naszych chciwość i Panu Jezusowi nie przepuściła, choć były niektórych perswazje, żeby go całkiem do krakowskiego kościoła zamkowego, na wieczną pamiątkę odesłać. Jak się im dostało ze skarbu moskiewskiego, między się, na sztuki porąbawszy podzielili⁸³”. Jest to dobra puenta ukazująca miejsce bojaźni Bożej w skali realnego oddziaływania. Sam fakt zastanawiania się nad postępowaniem wobec drogocennych rzeźb jest jednak istotny.

Oceniam, że normy prawne znajdujące oparcie w bojaźni Bożej były znacznie skuteczniejszym środkiem perswazji niż inne normy (i sankcje) religijne lub społeczne. Przykładowo: próby dyscyplinowania skonfederowanych żołnierzy groźbą nieudzielenia rozgrzeszenia nie wywołały efektu⁸⁴. Wątpliwy charakter miało również oddziaływanie poprzez

81 Jan Władysław Poczobut Odlanicki, *Pamiętnik [1640–1684]*, oprac. Andrzej Rachuba, (Warszawa: Czytelnik, 1987), 170–171.

82 Jakub Łoś, *Pamiętniki Łosia, towarzysza chorągwi pancерnej*, wyd. Żegota Pauli, (Kraków: Nakładem księgarni D.E. Friedleina, 1858), 83.

83 Mikołaj Ścibor Marchocki, „Historia moskiewskiej wojny prawdziwa...”, w *Moskwa w rękach Polaków. Pamiętniki dowódców i oficerów garnizonu polskiego w Moskwie w latach 1610–1612*, [oprac. Andrzej Nowosad] (Warszawa: Platan, 1995), 85; Urwanowicz, *Wojskowe „sejmiki”*, 61.

84 *O konfederacji lwowskiej, w roku 1622 uczynionej, nauka*, wyd. Kazimierz Józef Turowski (Kraków: Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, 1858), 14–20; Jerzy Pietrzak, „Konfederacja lwowska w 1622 roku”, *Kwartalnik Historyczny* 80/4 (1973): 859. Również w czasie konfederacji 1613–1614 r. duchowieństwo groziło karami kościelnymi. Kazimierz Tyszkowski, „Problemy organizacyjno-wojskowe z czasów wojny moskiewskiej Zygmunta III”, *Przegląd Historyczno-Wojskowy* 2 (1930): 281.

naukę wygłaszaną przez spowiedników⁸⁵. Znamienna jest również reakcja hetmana wielkiego litewskiego Kazimierza Jana Sapiehy, którego ekskomunikował biskup wileński. Wódz z tej okazji „z dział bić kazał i race puszczając, (...) Żydów po biskupiu ubierano dla pośmiewiska”⁸⁶. Natomiast kara Boża spadająca „tu i teraz” na występnych żołnierzy i całe armie stanowiła silniejszy argument. W sposób niezwykle obrazowy opisał to Szymon Starowolski oceniając naganne czyny skonfederowanych żołnierzy. Ich koniec miał być tragiczny: „wszystkich wybito, wywieziano, wyćwiertowano [...] drugich też choroby sprasne i nagła śmierć pożarła”. Konfederaci ginęli często w sposób nadprzyrodzony: „Nawet sami czarci łby urywali”, Starowolski uwiarygadnia swoje obserwacje zeznaniami naocznych świadków tych wydarzeń: „siła jeszcze takich co ich znali, ba i patrzali na ich śmierć nieszczęśliwą”. Wy tłumaczeniem owego fenomenu jest wola Boża, która: „onych szarpańców karze, i karać będzie wiecznie, i ojczyznę wszystkłą plagami rozmaitemi nawiedza”⁸⁷. Taka narracja miała szansę szerokiego oddziaływania wśród żołnierzy, być może po wynagrodzeniu materialnym najważniejszą w okresie staropolskim. Podkreślić należy, że miała ona realny wpływ na wychowanie wojskowe.

Podsumowując, za twórców wpojenia w środowisku żołnierskim idei bojaźni Bożej uważam: Floriana Zebrzydowskiego (katolik), Jana Chodkiewicza (ewangelik reformowany) i Stanisława Cikowskiego (arianin). Była to więc zróżnicowana grupa dowódców – Polaków i Litwinów – walczących w latach 60. XVI stulecia w Inflantach. Spory doktrynalne i teologiczne odgrywały drugorzędną rolę, kluczowe było sprawne zarządzanie armią oraz wpojenie żołnierzom zasad postępowania, które realnie zwiększałyby poziom morale i dyscypliny. Do twórców najbardziej rozbudowanych koncepcji zaliczyłbym katolików: Jana Zamoyskiego i Michała Kazimierza Radziwiłła oraz ewangelików reformowanych:

85 Wacław Potocki, „Spowiedź żołnierska”, w idem, *Dzieła*, t. 2: *Ogród nie plewiony i inne utwory z lat 1677–1695*, oprac. Leszek Kukulski, (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980), 71; Srogosz, *Życie codzienne* 171. Starano się przy tym, aby każdy z żołnierzy przynajmniej raz do roku przystępował do spowiedzi, co egzekwowano nawet przy pomocy karteczek, na których kapelan potwierdzał obecność żołnierza. Samuel Brodowski, *Corpus Juris Militaris Polonicum* (Elbląg: Samuel Gottlieb Preuss, (Wdowa), 1753), 6 i 14.

86 Kazimierz Sarnecki, *Pamiętniki z czasów Jana Sobieskiego. Diariusz i relacje z lat 1691–1696*, wyd. Janusz Woliński, (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1958), 121; por. Andrzej Rachuba, „Litwa wobec projektu zwołania sejmu konnego w 1695 r. i walki Sapiehów z biskupem Brzostowskim”, *Zapiski Historyczne* 51/1 (1986): 63–82.

87 Szymon Starowolski, *Reformacja obyczajów polskich*, wyd. Kazimierz Józef Turowski (Kraków: Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, 1859), 111–112.

Krzysztofa Radziwiłła Pioruna i Krzysztofa (II) Radziwiłła. Analizowana idea istniała przez dwa stulecia, aż do okresu oświecenia, w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego nie jest ona już widoczna. W ujęciu historyczno-prawnym podkreślić należy próbę nadania przestępstwom wojskowym podwójnych sankcji. Z jednej strony, żołnierz popełniający zbrodnię lub występki mógł być skazany przez sąd, z drugiej – grzesznik podpadał pod karę Bożą, która mogła być wyegzekwowana w nieodległym czasie⁸⁸. Innowacyjnym rozwiązaniem była próba złamania solidaryzmu żołnierskiego poprzez groźbę, że liczne nieukarane przestępstwa wywołają gniew Boży, który dotknie całą armię. Na koniec wypada podkreślić, że oczywiście głównym motywem postępowania żołnierzy najemnych i zaciężnych była oczywiście gratyfikacja finansowa (lub jej brak), jednakże niewątpliwie tuż za nią znajdowała się obawa kary doczesnej egzekwowanej czy to przez sądy, czy też – jak wierzono – przez Boga.

Bibliografia

Archiwalia

- Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłów VII, sygn. 5.
Biblioteka Kórnicka PAN, rkps 659.
Biblioteka Książąt Czartoryskich, rkps 1621, 1661, 2446, 2717.
Biblioteka Ossolińskich, Biblioteka im. Gwalberta Pawlikowskiego, rkps 12.
Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, Автографи Дубравскаго (f. 971), 321/1, nr 1, 141.
Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Отдел рукописей, Автографи Дубравскаго (f. 971), 321/2, nr 42, 197, 243, 283.
Санкт-Петербургский институт истории РАН, Западноевропейска секция, коллекция 32, картон 660, nr 2.

Źródła drukowane

- Artykuły wojskowe = Kriegs-Artikel* (Warszawa: 1775).
Artykuły wojenne powagą Rzeczypospolitej królów polskich y Hetmanów W.X. Litt. różnymi czasy ustanowione. Teraz zaś z rozkazu Iaśnie Oświeconego Xiążęcia

88 Psychologicznie każde najbardziej nawet przypadkowe wydarzenie, które pasowało do opisu świata, było przez otoczenie przyjmowane jako dowód na prawdziwość twierdzenia, czego przykładami są relacje J.Ch. Paska czy J.W. Poczobuta Odlanickiego. Można to porównać do prognostycznej roli snów, przeczucia, którym ludzkość od zawsze nadawała znaczenie. Por. Emilia Zimnica-Kuzioła, „Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie”, *Kultura i Wartości* 1 (2012): 57–71.

- Ięomości Michała V Kazimierza Radziwiłła (...) przedrukowane* (Nieśwież: Nieśwież: Drukarnia Xiążęca Radziwiłłów in Collegio Societatis, 1754).
- Brodowski Samuel, *Corpus Juris Militaris Polonicum* (Elbląg: Samuel Gottlieb Preuss, (Wdowa), 1753).
- Kakowski Aleksander, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki* (Kraków: Wydawnictwo Platan, 2000).
- Kunicki Waclaw, *Obraz szlachcica polskiego* (Kraków: Drukarnia Dziedziców Jakuba Siebeneichera, 1615).
- Lubieniecki Andrzej, *Poloneutychia*, oprac. Alina Linda, Maria Maciejewska, Janusz Tazbir, Zdzisław Zawadzki (Warszawa–Łódź: PWN, 1982).
- Łoś Jakub, *Pamiętniki Łośia, towarzysza chorągwi pancерnej*, wyd. Żegota Pauli (Kraków: Nakładem księgarni D.E. Friedleina, 1858).
- Marchocki Mikołaj Ścibor, „Historia moskiewskiej wojny prawdziwa...”, w: *Moskwa w rękach Polaków. Pamiętniki dowódców i oficerów garnizonu polskiego w Moskwie w latach 1610–1612*, wyd. Andrzej Nowosad (Warszawa: Wydawnictwo Platan, 1995).
- Medeksza Stefan Franciszek, *Księga pamiętnicza*, wyd. Władysław Seredyński (Kraków: Akademia Umiejętności, 1875).
- O konfederacji lwowskiej, w roku 1622 uczynionej, nauka*, wyd. Kazimierz Józef Turowski (Kraków: Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, 1858).
- Paprocki Bartosz, *Hetman albo własny konterfekt hetmański, skąd sye siła wojennych postępkow każdy nauczyć może*, (Kraków: Drukarnia Mattheusza Syebeneychera, 1578).
- Pasek Jan Chryzostom, *Pamiętniki*, oprac. Władysław Czapliński, (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1979).
- Poczobut Odlanicki Jan Władysław, *Pamiętnik [1640–1684]*, oprac. Andrzej Rachuba, (Warszawa: Czytelnik, 1987).
- Polskie ustawy i artykuły wojskowe od XV do XVIII wieku*, wyd. Stanisław Kutrzeba (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1937).
- Potocki Waclaw, *Dzieła*, t. 2: *Ogród nie plewiony i inne utwory z lat 1677–1695*, oprac. Leszek Kukulski, (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980).
- Sarnecki Kazimierz, *Pamiętniki z czasów Jana Sobieskiego. Diariusz i relacje z lat 1691–1696*, wyd. Janusz Woliński, (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1958).
- Sarnicki Stanisław, *Księgi hetmańskie*, oprac. Marek Ferenc, (Kraków: Historia Iagiellonica, 2015).
- Schneeberger Anton, *De Bona Militum Valetudine Conservanda Liber*, oprac. R.A. Sucharski, T.M. Nowak, (Warszawa: DiG, 2008).
- Siedlecki Adam Grzymała, *Cud Wisły. Wspomnienia korespondenta wojennego* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1921).
- Starowolski Szymon, *Reformacja obyczajów polskich*, wyd. Kazimierz Józef Turowski, (Kraków: Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, 1859).
- Schwedisches Kriegs-Recht oder Articul-Brieff desz ... Herrns Gustaff Adolffs ...* (Heylbrunn: b.d., 1632).

Tarnowski Jan, *Consilium Rationis Bellicae*, oprac. Tadeusz Marian Nowak, wstęp Janusz Sikorski, (Warszawa: MON, 1987).
Volumina Legum, t. 2, (Petersburg: Józefat Ohryzko, 1859).

Książki i monografie

- Augustyniak Urszula, *W służbie hetmana i Rzeczypospolitej. Klientela wojskowa Krzysztofa Radziwiłła (1585–1640)* (Warszawa: Semper, 2004).
- Bodniak Stanisław, „Cikowski Stanisław h. Radwan”, w *Polski słownik biograficzny*, red. Władysław Konopczyński, t. 4, (Kraków: 1938): 73–75.
- Borzęcki Jerzy, *Pokój ryski w 1921 roku i kształtowanie się międzywojennej Europy Wschodniej* (Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, 2012).
- Cisek Janusz, Paduszek Konrad, Rawski Tadeusz, *Wojna polsko-sowiecka 1919–1921* (Warszawa: Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, 2010).
- Davies Norman, *Biały orzeł, czerwona gwiazda. Wojna polsko-bolszewicka 1919–1920*, tłum. A. Pawelec, (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997).
- Dworzaczek Włodzimierz, *Hetman Jan Tarnowski. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego* (Warszawa: Pax, 1985).
- Forrest Alan, *Napoleon's men: the soldiers of the revolution and empire* (London: Bloomsbury Academic, 2006).
- Giełło Jacek, *Bohater spod Ossowa: Ignacy Jan Skorupka: 1893–1920* (Warszawa: S.I. „Warta” Gorzów Wielkopolski, 2010).
- Hołda Renata, „Wojna 1920 roku we współczesnym dyskursie pamięci”, w *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2012), 247–261.
- Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI w. do poł. XIX w.*, red. Kazimierz Lepszy, (Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1953).
- Jarczykowa Mariola, „»Obowiązkowe« i »nadobowiązkowe« lektury Janusza II Radziwiłła w czasie jego nauki w liceum słuckim i podczas zagranicznych studiów”, w *Młody czytelnik w świecie książki, biblioteki i informacji*, red. Krystyna Heska-Kwaśniewicz, Irena Socha, (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1996), 22–33.
- Karwin Józef, Pomiarowski Edward, Rutkowski Stanisław, *Z dziejów wychowania wojskowego w Polsce od początku państwa polskiego do 1939 roku* (Warszawa: Wydawnictwo MON, 1969).
- Kotecki Radosław, „Ordynariusz płocki Szymon w Gallowej narracji o bitwie Mazowszan z Pomorzanami (Gall II, 49)”, w *Ecclesia et bellum. Kościół wobec wojny i zaangażowania militarnego duchowieństwa w wiekach średnich*, red. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2016), 142–167.
- Кром Михаил Маркович, *Стародубская война 1534–1537. Из истории русско-литовских отношений* (Moskwa: Рубежи XXI, 2008).
- Kukiel Marian, *Bitwa Warszawska*, wyd. Krzysztof Filipow, Zbigniew Wawer (Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy 2005).

- Lenart Mirosław, *Miles pius et iustus: żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2009).
- Łopatecki Karol, „Cuius regio eius religio w wojskach Rzeczypospolitej? Kwestia wolności głoszenia wiary wśród żołnierzy w latach dwudziestych XVII wieku”, w: *Studia nad Reformacją*, red. Elżbieta Bagińska, Piotr Guzowski, Marzena Liedke, (Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, 2010), 37–50.
- Łopatecki Karol, „Czy Jan Tarnowski jest twórcą prawa wojskowego na terenie Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego?”, w *Kultura religijna i społeczna Małopolski od XIII do XVI wieku*, red. Wiktor Szymborski, Janusz Koziół, (Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie, 2011), 13–21.
- Łopatecki Karol, „Koncepcja Boga – Pana Historii wśród żołnierzy Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku”, w *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. Elżbieta Przybył, (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006), 360–370.
- Łopatecki Karol, „*Disciplina militaris*” w wojskach Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku (Białystok: Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy, 2012).
- Muchliński Antoni, *Źródłosłownik wyrazów które przeszły, wprost czy pośrednio, do naszej mowy z języków wschodnich, tudzież mających zobopólną analogję co do brzmienia lub znaczenia* (Petersburg: Cesarska Akademia Nauk, 1858).
- Nestorow Rafał, „Jan Kampenhausen. Inżynier na usługach hetmana Adama Mikołaja Sieniawskiego”, w *Fides Ars Scientia. Studia dedykowane pamięci Księdza Kanonika Augustyna Mednisa*, red. Andrzej Betlej, Józef Skrabski, (Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie, 2008), 315–326.
- Nowak Andrzej, *Ojczyzna Ocalona. Wojna sowiecko-polska 1919–1920* (Kraków: Biały Kruk, 2012).
- Organiściak Wojciech, *Kodeksy wojskowe w Polsce roku 1775* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001).
- Ronikier Jerzy, *Hetman Adam Sieniawski i jego regimentarze. Studium z historii mentalności szlachty polskiej 1706–1725* (Kraków: Universitas, 1992).
- Ryś Jan, *Żołnierska paideia. Wychowanie i szkolenie wojskowe w Polsce XVI–XVII wieku* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2019).
- Rytter Grażyna, *Wschodniosłowiańskie zapożyczenia leksykalne w polszczyźnie XVII wieku* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1992).
- Sikorski Andrzej, *Spolonizowane rodziny inflanckie. I. Kampenhausenowie*, <http://www.bkpan.poznan.pl/biblioteka/JW70/kampen.htm> (dostęp: 12. 07. 2021).
- Skarga Piotr, *Kazania sejmowe*, wyd. Janusz Tazbir, (Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1995).
- Srogosz Tadeusz, *Życie codzienne żołnierzy armii koronnej i litewskiej w XVII wieku* (Oświęcim: 2018).
- Urwanowicz Jerzy, *Wojskowe „sejmiki”. Koła w wojsku Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 1996.

- Wysocki Wiesław Jan, „Kościół polski wobec najazdu bolszewickiego w 1920 roku”, w *W nieustającej trosce o polską diasporę. Tom studiów historycznych i politologicznych dedykowany Księdzu Arcybiskupowi Szczepanowi Wesołemu*, red. Roman Nir, Marek Szczerciński, Krzysztof Wasilewski, (Gorzów Wielkopolski: Stowarzyszenie Naukowe „Polska w Świecie”, 2012), 81–96.
- Wyszczelski Lech, *Bitwa na przedpolach Warszawy* (Warszawa: Wydawnictwo Bellona, 2008).
- Wyszczelski Lech, *Warszawa 1920* (Warszawa: Wydawnictwo Bellona, 2005).

Czasopisma

- Bańdo Adam, „Bitwa Warszawska 1920 r. w serwisie informacyjnym „Ilustrowanego Kuriera Codziennego” (w setną rocznicę »Cudu nad Wisłą«)”, *Rocznik Historii Prasy Polskiej* 23/2 (2020): 155–168.
- Bauer Marcin, „Religijny wymiar scen batalistycznych w pamiętnikach Samuela i Bogusława Kazimierza Maskiewiczów”, *Senoji Lietuvos literatūra* 32 (2011): 103–114.
- Bieniasz Łukasz, „Archipelag innowierstwa – wyznaniowe miasta-wyspy i ich patroni w XVI i XVII wieku na pograniczu polsko-brandenbursko-śląskim”, *Orbis Linguarum* 52 (2019): 37–57.
- Dziadosz Dariusz, „Boża i ludzka wierność. Teologiczny obraz zdobycia Kanaanu”, *Verbum Vitae* 11 (2007): 43–66.
- Dziadosz Dariusz Antoni, „Ideowy i teologiczny podtekst misji »wodza zastępów JHWH« w Joz 5, 13-15”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13/1 (2020): 25–58.
- Jasinski Mirosław, „Motyw zwycięskiej modlitwy w narracji JOZ 10,1-27”, *Verbum Vitae* 22 (2012): 15–46.
- Jędraszewski Marek, „Opatrzność Boża w świetle filozofii”, *Studia Theologica Varsaviensia* 48/2 (2010): 63–91.
- Krasowski Andrzej, „Jozue – pomocnik Mojżesza i posłuszny wojownik Pana”, *Itinera Spiritualia* 8 (2015): 187–197.
- Krokosz Paweł, „Aspekt religijny w strukturach rosyjskich sił zbrojnych za panowania Piotra I”, *Україна в Центрально-Східній Європі* 15 (2015): 210–236.
- Kuran Michał, „Struktura i problematyka kazań tryumfalnych Piotra Skargi wygłaszanych z okazji zwycięstw wojennych”, *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica* 21/3 (2013): 209–224.
- Łopatecki Karol, „Religijność żołnierzy w świetle artykułów wojskowych – założenia metodologiczne”, *Orientalia Christiana Cracoviensia* 6 (2014): 81–93.
- Maciejewski Jacek, „Biskup krakowski Pełka a bitwa nad Mozgawą w 1195 roku”, *Kwartalnik Historyczny* 124/3 (2017): 411–438.
- Makowiec Paweł, „Działalność wojskowa hetmana Floriana Zebrzydowskiego”, *Materiały do Historii Wojskowości* 2 (2004): 11–17.
- Milewski Dariusz, „Koronacja Augusta II Mocnego na króla Polski”, *Saeculum Christianum* 10 (2003): 81–99.

- Morka Mieczysław, „Tematyka batalistyczna w sztuce dworu Jana III”, *Biuletyn Historii Sztuki* 53/1–2 (1991): 3–26.
- Nawracała Tomasz, „»Bojaźń Pańska jest źródłem życia« (Prz 14, 27a). Rozwój pojęcia bojaźni Bożej w historii Kościoła”, *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 27/4 (2014): 21–41.
- Nowakowski Paweł, „Kilka uwag o problemie dyscypliny w ruchu husyckim”, *Episteme* 16 (2012): 41–58.
- Pawłowski Rafał, „Jan Sobieski jako czytelnik Biblii w świetle Listów do Marysieńki”, *Tematy i Konteksty* 6 (2016): 155–162.
- Pietrzak Jerzy, „Konfederacja lwowska w 1622 roku”, *Kwartalnik Historyczny* 80/4 (1973): 845–871.
- Plewczyński Marek, „Naczelne dowództwo armii koronnej w latach 1501–1572”, *Studia i Materiały do Historii Wojskowości* 34 (1992): 35–66.
- Pokora Jakub, „»Fortunae filius«: późnobarokowy portret Michała Hieronima Radziwiłła w Nieborowie”, *Saeculum Christianum* 10/2 (2003): 23–35.
- Rachuba Andrzej, „Litwa wobec projektu zwołania sejmu konnego w 1695 r. i walki Sapiehów z biskupem Brzostowskim”, *Zapiski Historyczne* 51/1 (1986): 63–82.
- Rożek Michał, „Perigrinatio Religiosa”, *Folia Historica Cracoviensia* 4–5 (1997–1998): 215–227.
- Siemieniec Tomasz, „Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 19 (2012): 129–155.
- Tyszkowski Kazimierz, „Problemy organizacyjno-wojskowe z czasów wojny moskiewskiej Zygmunta III”, *Przegląd Historyczno-Wojskowy* 2 (1930): 279–293.
- Wincewicz Kamila, „Językowy obraz Boga w Kazaniach sejmowych Piotra Skargi”, *Linguarum Silva* 4 (2015): 77–91.
- Władysław Wiesław, „»Z fachu profesor...« (Stanisław Stroński)”, *Kwartalnik Historii Prasy Polskiej* 31/3–4 (1992): 157–158.
- Wojnowski Michał, „Religia a wojskowość bizantyńska w świetle traktatów wojskowych IX–XI wieku”, *Przegląd Historyczny* 100/2 (2009): 189–205.
- Zimnica-Kuzioła Emilia, „Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie”, *Kultura i Wartości* 1 (2012): 57–71.

Maciej Trąbski

ORCID: 0000-0003-4699-7697

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

***Esprit de corps* kawalerii Królestwa Polskiego (1815–1831)**

***Esprit de Corps* in the Cavalry of the Kingdom of Poland (1815–1831)**

Abstrakt

Esprit de corps jest niezwykle ciekawym tematem badawczym, gdyż związany jest z grupową samoświadomością żołnierzy danego oddziału lub niekiedy nawet całej formacji. Poczucie wyjątkowości, elitarności oraz duma z przeszłości miały i mają nadal bardzo duże znaczenie zarówno w procesie wyszkolenia, jak i w utrzymaniu wysokiej wartości bojowej w czasie działań wojennych. Należy jednak zwrócić uwagę, że „duch korpusu” wykształca się najczęściej w trudnych sytuacjach – „wypala w ogniu walki”. Oczywiście w dłuższej perspektywie czasu możliwe jest również wykształcenie takiej wspólnoty w warunkach służby pokojowej, zwłaszcza przez charyzmatycznych dowódców. W artykule zaprezentowany został *esprit de corps* kawalerii polskiej z czasów konstytucyjnego Królestwa Polskiego i powstania listopadowego. W wyniku analizy materiałów źródłowych, przede wszystkim pamiętnikarskich, a także na podstawie wcześniejszych badań źródeł archiwalnych, wysnuty został wniosek o kształtowaniu się w latach 1815–1831 wspólnoty emocjonalnej w ramach korpusu kawalerii, w obu formacjach jazdy (strzelców konnych i ułanów) oraz w poszczególnych pułkach. Należy zauważyć, że do czasu wybuchu powstania listopadowego proces ten był utrudniony z powodu wcześniejszego rozformowania oddziałów

armii Księstwa Warszawskiego i polskich oddziałów armii Cesarstwa Francuskiego (na przełomie 1814 i 1815 roku), a także ze względu na ścisłe przestrzeganie regulaminów. W związku z tym ogólnokawalerski *esprit de corps* w tym czasie przejawiał się przede wszystkim poprzez kultywowanie i propagowanie pamięci o wydarzeniach z epoki napoleońskiej. Silny impuls w kierunku budowy „ducha korpusu” pojawił się po Nocy Listopadowej i podczas działań wojennych przeciwko armii rosyjskiej, w czasie których kawaleria niejednokrotnie się odznaczała. Chociaż w wyniku klęski powstania listopadowego proces ten został przerwany, tym niemniej stał się jedną z części składowych *esprit de corps* kawalerii II Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: *esprit de corps*, kawaleria, Wojsko Polskie, Królestwo Polskie, powstanie listopadowe

Abstract

Esprit de corps is an extremely interesting research topic, as it is related to the group self-awareness of the soldiers in a given unit or sometimes even in the entire formation. A sense of uniqueness, elitism and pride in the past have been of great importance both in the training process and in maintaining high combat value in the face of battle. However, it should be noted that the “spirit of the corps” most often develops in difficult situations – it is “forged in the heat of battle”. Of course, in the long run, it is also possible to educate such a community in the conditions of peace service, especially by charismatic commanders. The article describes the *esprit de corps* of the Polish cavalry from the times of the constitutional Kingdom of Poland and the November Uprising. As a result of the source material analysis, which was mainly based on memoirs and the previous archival research, the conclusion was drawn that in the years 1815-1831 an emotional community was formed within the cavalry corps, in both cavalry formations (the mounted riflemen and lancers) as well as in the individual regiments. It should be noted that until the outbreak of the November Uprising, the spirit-building process was hampered by the prior disbandment of the army of the Duchy of Warsaw and the Polish army units of the French Empire (at the turn of 1814 and 1815), and, in addition, due to the strict adherence to regulations. Consequently, the general cavalry *esprit de corps* at that time manifested itself primarily through cultivating and disseminating the memories of the events of the Napoleonic era. A strong impulse to build a “spirit of the corps” emerged after the November Night and during the combat with the Russian army, in the course of which the cavalry often distinguished itself. And even though the defeat of the November Uprising disrupted this process, it still became one of the constituent parts of the *esprit de corps* in the cavalry of the Second Polish Republic.

Keywords: *Esprit de corps*, cavalry, Polish Army, the Kingdom of Poland, November Uprising

Esprit de corps („duch korpusu”) można zdefiniować jako wspólnotę emocjonalną, wyrażającą się poprzez identyfikację, lojalność i szacunek żołnierzy dla oddziału lub formacji, w której pełnią lub pełnili służbę. Najczęściej manifestuje się poprzez kultywowanie historii, tradycji i specyficznych obyczajów, a przede wszystkim okazywanie dumy z przynależności do danej grupy. Owo poczucie tożsamości ułatwia wyszkolenie i utrzymanie dyscypliny w oddziałach, bez konieczności odwoływania się do regulaminowych środków przymusu. Natomiast w warunkach wojennych ma istotne przełożenie na wysokie morale i wartość bojową żołnierzy. Należy podkreślić, że *esprit de corps* jest z natury zjawiskiem zbiorowym, które można odnieść tylko do samej grupy, nie zaś indywidualnym¹.

Częścią konstruktu „tożsamość / lojalność / *esprit de corps*” jest emocjonalna koncepcja dumy wynikającej z „bycia najlepszym”, oparta na wspólnych doświadczeniach, zwłaszcza z czasów wojny, które wewnętrznie spajają daną grupę. Samo pojęcie *esprit de corps* wiąże się często z osobą Napoleona Bonapartego, który jako pierwszy miał na dużą skalę wykorzystywać emocjonalną więź żołnierzy z danym pułkiem². Jednakże idea „ducha korpusu”, jak i korzyści z nią związane, znane były już wcześniej – w epoce nowożytnej kształtował się wraz z pierwszymi stałymi oddziałami, funkcjonującymi nie tylko w czasie wojny, ale utrzymywanymi również w czasie pokoju³. Współcześnie najlepszym przykładem, najczęściej przywoływanym, jest *esprit de corps* Korpusu Piechoty Morskiej USA czy wojsk powietrzno-desantowych wielu krajów. Jak to jednak wyglądało w realiach armii Królestwa Polskiego (1815–1831), na przykładzie kawalerii?

-
- 1 b.a., *Leadership in Action: A Text for U.S. Marine Corps Junior ROTC* (Quantico: Reserve Liaison and Training Branch, Education Center Marine Corps Development and Education Command Marine Corps Base, 1974), 37–38.
 - 2 Szerzej: John A. Lynn, „Toward an Army of Honor: The Moral Evolution of the French Army, 1789–1815”, *French Historical Studies*, 16/1 (1989): 163–166.
 - 3 Przykładem mogą być hiszpańskie *tercios*, których żołnierze w 1. poł. XVI w. uznawani byli za wzór honoru, lojalności i dyscypliny wojskowej. *Vide*: Ignacio J.N. López, Gerry Embleton, *The Spanish Tercios 1536–1704* (Oxford: Osprey Publishing 2012), 21. Można przy tej okazji odnotować, że niekiedy *esprit de corps* postrzegany był jako zagrożenie dla jedności armii – mowa tu o francuskich jakobinach obawiających się przywiązania przedrewolucyjnych żołnierzy do ich oficerów pochodzenia szlacheckiego. *Vide*: Camille Rousset, *Les Volontaires, 1791–1794* (Paris: Perrin, 1892), 198–199.

Należy mieć świadomość, że utrzymanie tradycji poszczególnych polskich oddziałów, a nawet całych formacji, w warunkach przełomu XVIII i XIX wieku, było bardzo trudne. W tym okresie kilkakrotnie dochodziło do przerywania ciągłości ich funkcjonowania w wyniku wydarzeń politycznych – III rozbioru, postanowień pokoju z Luneville, a na koniec upadku Cesarza Francuzów Napoleona I i przejęcia Księstwa Warszawskiego przez cesarza Rosji Aleksandra I. Za każdym razem, począwszy od 1797 roku, oddziały polskie były „odtworzane” w odmiennych uwarunkowaniach ideologicznych, co przekładało się na dążenie decydentów do zerwania z ich poprzednią tradycją. Doskonale widać to na przykładzie pułków, które walczyły pod sztandarami Napoleona – chociaż Aleksander I zezwolił na ich powrót do kraju, to na przełomie 1814 i 1815 roku wszystkie zostały rozformowane, a na ich miejsce powołano nowe⁴. Powód takiej decyzji wydaje się oczywisty – armia Królestwa Polskiego miała być związana z dynastią Romanowów, a nie z tradycją napoleońską.

Z drugiej jednak strony, wybór oficerów do nowych oddziałów pozostawiono w rękach polskiej generalicji, członków Komitetu Organizacyjnego Wojskowego. To oni wskazali dowódców dywizji i pułków oraz oddziałów równorzędnych. Natomiast dobór oficerów szczebla średniego i niższego pozostawiono dowódcom pułków i oddziałów równorzędnych. Oczywiście, ostateczna decyzja o zatwierdzeniu kandydatur należała do wielkiego księcia Konstantego, który już w latach 1814–1815 oficjalnie stał na czele Wojska Polskiego⁵.

W efekcie tego kadra przyszłego Pułku Strzelców Konnych Gwardii Królewsko-Polskiej w większości wywodziła się z polskich oddziałów gwardii napoleońskiej: 1. Regimentu Szwoleżerów-Lansjerów i 3. Regimentu Eklererów. Służyli w nich płk Wincenty Szeptycki, ppłk Józef Załuski i ppłk Benedykt Zielonka, dziewięciu oficerów młodszych oraz wielu podoficerów i żołnierzy. Znaczący procent korpusu oficerskiego stanowili

4 Należy dodać, że 13 IV 1814 r. gen. Michał Sokolnicki i płk Józef Szymanowski, wysłannicy gen. Jana Henryka Dąbrowskiego, przedstawili cesarzowi Aleksandrowi I prośbę dotyczącą m.in. utrzymania dotychczasowych jednostek i barw narodowych. Cesarz zgadzając się na większość postulatów, w tym przede wszystkim na powrót oddziałów w jednym korpusie, miał jednak zastrzec, że liczebność przyszłej polskiej armii dostosowana będzie do możliwości budżetowych. Biorąc pod uwagę kłopoty z lat Księstwa Warszawskiego, wysłannicy mogli się więc spodziewać redukcji liczby jednostek. *Vide*: Maciej Trąbski, *Armia wielkiego księcia Konstantego. Wyszkolenie i dyscyplina Wojska Polskiego w latach 1815–1830* (Oświęcim: Wyd. Napoleon V, 2013), 34 (tam bibliografia dotycząca powyższej kwestii).

5 Przykładowo gen. dyw. Wincenty Krasieński starał się umieścić w szeregach przyszłej gwardii jak najwięcej swoich byłych podkomendnych. Szerzej: Maciej Trąbski, *Kawaleria Królestwa Polskiego 1815–1830* (Warszawa: Wyd. DiG, 2010), 220–222.

również kombatanci z byłego Pułku 5. Strzelców Konnych, w którym wcześniej służyli m.in.: gen. bryg. Zygmunt Kurnatowski, płk Tomasz Siemiątkowski i ppłk Bonifacy Jagmin⁶.

Żołnierze wstępujący w szeregi szwadronów instrukcyjnych/wzorcowych zdawali sobie sprawę z elitarności formacji – już na samym początku obiecywano im, iż staną się one gwardią króla polskiego⁷. Pozwoliło to zebrać naprawdę elitarny korpus oficerski. Najlepiej świadczy o tym liczba uhonorowanych Orderem *Virtuti Militari* i Legią Honorową. Spośród 69 oficerów, którzy od lutego do czerwca 1815 roku znaleźli się w szeregach szwadronów, które dwa lata później przeformowano w Pułk Strzelców Konnych Gwardii Królewsko-Polskiej, 18 odznaczonych było krzyżami polskimi i aż 38 francuskimi⁸.

Kadry pułków kawalerii liniowej wywodziły się, co prawda, z różnych jednostek Księstwa Warszawskiego, jednakże podobnie jak w Pułku Strzelców Konnych Gwardii dzięki przywilejowi udzielonemu przez cesarza również pułkownicy z linii mogli wybrać do oddziałów swoich byłych podkomendnych. W ten sposób początkowo udało się w większości z nich zachować zręby dawnych jednostek. Najlepszym tego przykładem był Pułk 4. Ułanów, którego dowództwo zostało powierzone płk. Janowi Hipolitowi Kozietulskiemu. Oficer ten służył w 1. Regimentie Szwoleżerów-Lansjerów Gwardii, a następnie w grudniu 1813 roku objął dowództwo 3. Regimentu Eklererów Gwardii. Z kolei zastępcą dowódcy został ppłk Andrzej Ruttie – oficer służący od maja 1808 do stycznia 1813 roku w 7. Regimentie Szwoleżerów-Lansjerów Nadwiślańskich⁹. To właśnie z tych oddziałów pochodzili oficerowie, którzy Rozkazem Dziennym z 13 lutego 1815 roku zostali przydzieleni do Pułku 4. Ułanów. Spośród trzech majorów Wincenty Radzyński służył w 1. Regimentie Szwoleżerów-Lansjerów (1807–1809), Antoni Pruszek w Regimentie Nadwiślańskim, a Adam

6 Mirosław Filipiak, „Z pól bitewnych na plac Saski. Pułk Strzelców Konnych Gwardii Królewsko-Polskiej (1815–1831)”, w *Elita jazdy polskiej*, red. Michał Karpowicz, Mirosław Filipiak, (Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona, 1995), 93–94; M. Trąbski, *Kawaleria*, s. 111–112. Wielu oficerów szwadronów instrukcyjnych w 1814 r. służyło też w sformowanych we Francji pułkach ułanów. *Vide: Lista imienna ludzi dawniej 1. pułku ułanów przedstawionych do szwadronów wzorcowych strzelców konnych*, MWP, Teki Wojska Królestwa Polskiego, sygn. 34926 MW.

7 Józef Załuski, *Wspomnienia*, oprac. Anna Palarczykowa (Kraków: Wyd. Literackie, 1976), 313.

8 *Rocznik Wojskowy Królestwa Polskiego, 1817* (Warszawa [b.d.w.]), 53–57; Filipiak, *Z pól bitewnych*, 92–93; Trąbski, *Kawaleria*, 111–112.

9 Kampanie 1813 i 1814 r. ppłk A. Ruttie odbył jako oficer liniowy francuskiego 26. Reg. S.K. *Vide: Robert Bielecki, Słownik Biograficzny Oficerów Powstania Listopadowego*, t. III L–R, (Warszawa: Wyd. Trio, 1998), 419.

Jaraczewski w obu jednostkach (najpierw w R. Szwol. Gw., a następnie R. Szwol.-Lans. Nadwiś.)¹⁰. Także wśród młodszych oficerów dominowali żołnierze Wielkiej Armii. Na czternastu kapitanów ośmiu służyło w Regimentie Szwoleżerów Gwardii, pięciu – w Regimentie Nadwiślańskim i tylko jeden wywodził się z armii Księstwa Warszawskiego, na siedemnastu poruczników aż dziesięciu wywodziło się z 1. Regimentu Szwoleżerów-Lansjerów Gwardii i czterech – z 7. Regimentu Szwoleżerów-Lansjerów Nadwiślańskich, a na dwudziestu dwóch podporuczników trzynastu służyło wcześniej w 1. Regimentie Szwoleżerów-Lansjerów Gwardii, pięciu – w 3. Regimentie Eklererów Gwardii i trzech – w 7. Regimentie Szwoleżerów-Lansjerów Nadwiślańskich¹¹.

Innym przykładem takiej polityki kadrowej był skład Pułku 2. Ułanów. Dowódcą tej jednostki został Józef Dwernicki – oficer służący w latach 1809–1813 w Pułku 15. Ułanów, a w trakcie kampanii saskiej w Pułku 8. Ułanów. Po reorganizacji w Sedanie (w styczniu 1814 r.) formalnie dowodził Pułkiem Krakusów. Z tych też trzech jednostek pochodziła większość oficerów Pułku 2. Ułanów, którzy w lutym 1815 roku dostali powołanie do odtworzonego Wojska Polskiego¹². Podobnie było w Pułku 1. Strzelców Konnych, gdzie służyli oficerowie i żołnierze z byłego Pułku 8. Ułanów¹³. W innych pułkach kawalerii procent oficerów służących wcześniej z dowódcą jednostki był mniejszy, ale zauważalny. Należy jednak pamiętać, że do 1814 roku funkcjonowało łącznie 28 pułków jazdy (zarówno Księstwa Warszawskiego, jak i na żołdzie francuskim), a od 1817 roku było ich tylko 9, tym samym nie było możliwości, aby nowe oddziały miały skład monogeniczny. To zaś skutkowało porzuceniem dawnych tradycji pułkowych i kształtowanie nowych od 1815 roku.

Nie oznaczało to jednak zapomnienia – odrzucenia przeszłości napoleońskiej. Ta kulturowana była przez weteranów, ale poza oficjalnym obiegiem – w czasie spotkań towarzyskich. Dając wiarę pamiętnikom, oficerowie goszcząc w dworkach szlacheckich, a podoficerowie po służbie w karczmach i szynkach, często wspominali dawne boje, czyny własne i zbiorowe, głosili chwałę ks. Józefa i Napoleona. To zaś miało wpływ na niesłabnący urok wojska, a szczególnie pułków konnych w tej części

10 *Ibidem*, 339; idem, *Szwolężerowie gwardii* (Warszawa: MON, 1996), 379. Radzymiński od 1810 r. służył w P. 16. Uł.

11 Trąbski, *Kawaleria*, 112–113.

12 *Ibidem*, 113.

13 Biblioteka Zakładu Naukowego im. Ossolińskich, rkps 7977/II *Pamiętników majora Antoniego Rozwadowskiego część druga 1814–1818*, k. 1; Tomasz Strzeżek, *Kawaleria Królestwa Polskiego w powstaniu listopadowym – mobilizacja i podstawy funkcjonowania w wojnie*, (Olsztyn: Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2006), 42.

społeczeństwa, która (jak to się często określa) miała wyrobione poglądy polityczne – innymi słowy: utożsamiała się z polsnością. Tym właśnie należy tłumaczyć licznych ochotników spośród młodzieży pochodzenia szlacheckiego (zarówno ze spauperyzowanej szlachty, jak i z arystokracji) oraz kształtującej się inteligencji, która zasiliała lub aspirowała do pułków ułanów lub strzelców konnych. Dzięki temu przez 15 lat pokojowego funkcjonowania kawaleria Królestwa Polskiego, podobnie zresztą jak cała armia, nie miała problemów z wypełnieniem stanowisk oficerskich i podoficerskich, a raczej cierpiała na nadmiar chętnych – co stawia pod znakiem zapytania osławioną „brutalność” Naczelnego Wodza Wojska Polskiego¹⁴.

Jeśli chodzi o arystokratów służących w kawalerii, to ich obecność w oddziale mogła tworzyć niematerialne poczucie jego „wyjątkowości”, co wpływało na kształtowanie się *esprit de corps* danego pułku lub nawet całej formacji. Najwięcej służyło ich w pułku gwardii, byli to: płk Józef hr. Załuski, ppłk Tadeusz hr. Wyleżyński, kpt. Michał hr. Mycielski, ppor. Piotr hr. Komorowski czy ppor. Władysław hr. Zamoyski, przy czym z reguły oddelegowywano ich jako adiutantów do boku Naczelnego Wodza. Jednakże arystokraci służyli też w pułkach liniowych: w Pułku 2. Strzelców Konnych por. Przemysław hr. Potocki, w Pułku 3. Strzelców Konnych por. Henryk ks. Korybut Woroniecki i ppor. Jan ks. Giedroyc, w Pułku 1. Ułanów ppor. Władysław hr. Zamoyski (następnie przeniesiony do Pułku Strzelców Konnych Gwardii Królewsko-Polskiej), a w Pułku 2. Ułanów ppor. Borys ks. Czetwertyński¹⁵.

Z pojęciem *esprit de corps* często związany jest „sznyt” – wygląd i sposób bycia charakterystyczny dla danego pułku lub formacji. Pod względem tożsamości wojskowej zapewniał pewien stopień „identyfikacji” w obrębie korpusu, co przede wszystkim dotyczyło oficerów i podoficerów. W armii Królestwa Polskiego nie można było sobie jednak pozwolić na wprowadzanie zmian przy umundurowaniu, nawet w sytuacjach pozasłużbowych. Coś, co uchodziło w armii Księstwa Warszawskiego, było nie do pomyślenia dla wielkiego księcia Konstantego. Jego czujne oko szybko wykrywało nawet najdrobniejsze odstępstwa od regulaminowego wyglądu – np. modne wysokie halsztuki czy „karbowane” cholewy butów. Pozostawał więc „sznyt” sposobu bycia, postępowania¹⁶. Tutaj oczywiście można się odwołać do sławnego powiedzenia – „nie masz pana nad ułana”.

14 [Napoleon Sierawski], *Pamiętnik Napoleona Sierawskiego oficera konnego pułku gwardii za czasów w. ks. Konstantego* (Lwów: nakł. Gubrynowicza i Schmidta, 1907), 53; [W. Zamoyski], *Jenerał Zamoyski 1803–1868*, t. I 1803–1830, (Poznań: Biblioteka Kórnicka, 1910), 128–129, 160.

15 *Roczniki Wojskowe Królestwa Polskiego, 1817–1830* (Warszawa [b.d.w.]).

16 Trąbski, *Kawaleria*, 185–186.

Pamiętnikarze pozostawili, może niezbyt liczne i nie nazbyt szczegółowe, ale jednak jednobrzmiące przekazy, mówiące o hucznych przyjęciach organizowanych w sztabach 1. i 2. Pułku Ułanów. W kwaterze płk. Jana Tomickiego nieustannie były wznoszone toasty, a u płk. Józefa Dwernickiego był „salon towarzyski”, w którym pito szampana, grano w karty i bilarda, śpiewano, tańczono i dyskutowano. Jeden z pamiętnikarzy zapisał: „Hulanka szła po hulance ... [aż] wróble opuszczały gniazda na dachach, przestraszone strzałami szampana”¹⁷. Poza tym, jak mówiono, „bez ułanów nie było zabawy w okolicy”, więc kawalerzyści bywali zapraszani na bale, wesela, a nawet stypy¹⁸. Swoistym „świętem” w garnizonie było przybycie do jednostki nowego oficera. Niepisanym prawem urządził on „bal”, którym wkupywał się do grona kadry oficerskiej¹⁹.

Tego typu postępowanie miało nadwyręzać budżet Pułku 2. Ułanów, jednakże podwładni nie wnosili skarg na lubianego komendanta – „oficerowie żyli ze swego lub z kredytu na rachunek Dwernickiego”, natomiast żołnierzy i ich konie żywiła miejscowa szlachta²⁰. Trudno z całą pewnością stwierdzić, czy pamiętnikarze rzetelnie przedstawili obraz tamtych czasów, ale jeżeli faktycznie tak było, mogło to świadczyć o wykształconym *esprit de corps* pułku.

Służba w kawalerii Królestwa Polskiego była jednak nie tylko ciekawa i prestiżowa, lecz wiązała się także z wieloma obowiązkami. Żołnierze musieli poświęcić dużo czasu na ćwiczenia, a także na utrzymanie w należytym stanie nie tylko munduru, oporządzenia i broni, ale również wierzchowców oraz stajen. Niewiele więc przesadzali werbownicy z pułków pieszych, którzy tak ją opisywali – „Szkapę chędoż na sznurwachu, stajnie zamiataj, noś na plecach z magazynu po półkorca owsa albo cetnarze siana, ciągnij wodę, rzemienie i żelaziwa czyść”²¹. Mimo to, tak jak już zaznaczyłem, nie brakowało chętnych do służby w jeździe. Jedynie młodzież o dużych aspiracjach, która marzyła o szybkiej promocji oficerskiej, musiała sprostać nieformalnym kryteriom finansowym. W dobrym tonie było, aby taki ochotnik wstępował do służby razem z prywatnym wierzchowcem – wówczas mógł liczyć na zaliczenie do

17 [Michał Czajkowski], *Pamiętniki Sadyka Paszy* (Lwów: Gubrynowicz i Schmidt, 1898), 115, 122; Ludwik Jabłonowski, *Pamiętniki*, oprac. Karol Lewicki, (Kraków: Wyd. Literackie, 1963), 165; [Ignacy A. Komorowski], *Wspomnienia podchorążego z czasów w. x. Konstantego* (Lwów: Nakładem redakcji „Gońca”, 1863), 4.

18 [Komorowski], *Wspomnienia*, 4–5.

19 [Zamoyski], *Jenerał Zamoyski*, 163–164, 167–168.

20 Trąbski, *Kawaleria*, 130, 367.

21 Wojciech Goczałkowski, *Wspomnienia lat ubiegłych*, t. I, (Kraków: nakładem autora, 1862) 61.

kategorii kadetów, co w niektórych pułkach zwalniało z bardziej uciążliwych obowiązków (choć trzeba zaznaczyć, że nie we wszystkich). Poza tym oficera powinno być stać na dotrzymywanie kroku kolegom z korpusu w „ułańskim życiu” – aby mniej majątni nie pozostawali na marginesie życia towarzyskiego, płk Dwernicki niektórym kandydatom do służby w jego pułku doradzał wybranie raczej strzelców konnych lub służbę w piechocie²².

Warto w tym miejscu odnotować, że kawaleria tradycyjnie „z góry” traktowała piechotę, a ułani tak samo strzelców konnych. Józef Mrozowski w pamiętniku odnotował często przytaczany żart. Mianowicie kiedy ułani mijali szasera zawsze się śmiali, mówiąc „szaser czego płaczesz?” i zaraz sami odpowiadali „bo mi ułan chleb zjadł”. Szaser wtedy najczęściej zaklął od wszystkich diabłów, a ułani na całe gardło się śmiali²³.

Obok poborowych i ochotników w pułkach znajdowali się żołnierze, którzy mieli już za sobą 10 lat służby, a mimo to zdecydowali się pozostać w wojsku. Wielu z nich rozpoczynało ją jeszcze w okresie wojen napoleońskich, a inni weszli do wojska Królestwa Polskiego w pierwszych latach po jego zorganizowaniu. Pozostawali w oddziałach z powodu zżycia się z towarzyszami broni oraz zapewne dlatego, iż nie bardzo wiedzieli, jak się odnaleźć w życiu cywilnym. Ponieważ wiarusi znali „na wylot” służbę garnizonową i polową, byli doskonałymi instruktorami i służyli pomocą przy szkoleniu rekrutów. Oprócz tego byli też wychowawcami, którzy poprzez opowieści „o cudach waleczności, o cesarzu Napoleonie i jego marszałkach [oraz] o ks. Józefie” kształtowali patriotyczną postawę wśród młodych żołnierzy. Dlatego dowódcy starali się zachęcić wysłużonych żołnierzy do pozostania w szeregach, dając im większy żołd, zezwalając na zawieranie małżeństw oraz przydzielając młodych żołnierzy, którzy wyręczał wiarusów np. w pracach stajennych²⁴.

Nie tylko z praktycznego punktu widzenia żołnierze z czasów napoleońskich byli pożądanymi przez dowódców, ale również dlatego, iż przysparzali pułkowi większego splendoru. „Stare wiarusy napoleończyki, o sumiastych wąsach, o licznych szramach na marsowych obliczach,

22 [Czajkowski], *Pamiętniki*, 116; Trąbski, *Kawaleria*, s. 292. Józef Mroziński stwierdzał, że „do konnych pułków zaciągali się zwykle ochotnicy majątniejsi” – *vide*: Józef Mroziński, „Uwagi urywkowe. Niektóre urywki z rewolucji 1830 przez naocznego świadka Generała Mrozińskiego”, w *Dzieła wszystkie*, t. II, do druku przygotowała Zofia Florczyk, (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1987), 122.

23 Józef Mrozowski, „Pamiętnik Józefa Mrozowskiego z lat 1830–1848”, Biblioteka Narodowa w Warszawie, rkps 10084, k. 13v–14.

24 Goczałkowski, *Wspomnienia*, 95–96, 100–103; [Sierawski], *Pamiętnik*, 53; Strzeżek, *Kawaleria*, 42–43; Waclaw Tokarz, *Obrazy z dziejów Wojska Polskiego* (Warszawa: Wyd. M. Arcta, 1920), 61–62.

z krzyżami legii i wirtuti, z czapkami na samym uchu” oraz z dwoma lub trzema szewronami na lewym rękawie, byli ozdobą każdego oddziału²⁵.

Wracając do wpływu wojska na społeczeństwo, należy odnotować jego udział w uroczystościach kościelnych. Nie tylko w święta, ale w każdą niedzielę żołnierze obowiązkowo uczestniczyli w mszy świętej, w mundurach wyjściowych, całymi pododdziałami udając się do kościoła. Tego typu parady miały szczególne znaczenie w garnizonach prowincjonalnych, oddziałując na wzrost uczuć patriotycznych wśród ogółu obywateli, a zarazem popularyzowały wojsko, zachęcając tym samym do wstępowania w jego szeregi²⁶. Można zaryzykować twierdzenie, że ułani, umundurowani niemal ściśle według polskiej tradycji (odstępstwem były barwy pułkowe na czapkach), nieodmiennie wzbudzali wyższe uczucia wśród obserwatorów ich kościelnej parady²⁷.

Powstanie listopadowe potwierdziło szczególne miejsce kawalerii w strukturze Wojska Polskiego. Jego wybuch wyzwolił w wyrobionej politycznie części społeczeństwa polskiego (szlachcie, inteligencji i części mieszczaństwa) patriotyczny entuzjazm. Objawiało się to, obok ochotniczego zaciągu do istniejącej już formacji, inicjatywami wystawienia oddziału lub całego pułku kawalerii przez osoby prywatne (np. ordynata Konstantego hr. Zamoyskiego) lub zbiorowych fundatorów (rady lub komitety obywatelskie). W ciągu pierwszych dwóch miesięcy powstania pojawiły się aż 33 tego rodzaju projekty, a do końca jego trwania kolejnych 9. Należy podkreślić, że w inicjatywach mających na celu wystawienie oddziału do walki o niepodległość najczęściej pojawiała się właśnie kawaleria, uważana za broń narodową – zwłaszcza oddziały ułanów²⁸ i krakusów, które były najczęściej formowane. Z drugiej jednak strony,

25 Goczałkowski, *Wspomnienia*, 100; [Sierawski], *Pamiętnik*, 53.

26 Goczałkowski, *Wspomnienia*, 108; [Sierawski], *Pamiętnik*, 18; Waclaw Tokarz, *Armja Królestwa Polskiego (1815–1830)* (Piotrków: nakł. Departamentu Wojskowego Naczelnego Komitetu Narodowego, 1917), 147; Ewa M. Ziółek, „Duszpasterstwo w wojsku Księstwa Warszawskiego, Królestwa Polskiego i w powstaniu listopadowym”, w *Historia duszpasterstwa wojskowego na ziemiach polskich*, red. Jan Ziółek, (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004), 181–182; Trąbski, *Kawaleria*, 366.

27 Z drugiej strony Napoleon Sierawski zaciągając się do Wojska Polskiego w 1825 r. w czasie rozmowy z w. ks. Konstantym wyraził chęć służenia w Pułku 4. Strzelców Konnych – zob. [Sierawski], *Pamiętnik*, 23–24.

28 Erazm Rozwadowski, od 1825 r. służący w PSK Gw., a na początku wojny polsko-rosyjskiej w trzecim dyonie 5. PSK przydzielonym do korpusu gen. Józefa Dwernickiego, po powrocie z Galicji do Królestwa Polskiego szukał możliwości wstąpienia do jednego z pułków ułańskich, okazało się jednak, że w żadnym nie było wolnego etatu. Zob. Erazm Rozwadowski, „Pamiętnik z życia mego od 1825 r. po wstąpieniu do Wojska Polskiego w Warszawie”, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 7977/II, s. 49.

do początku lutego 1831 roku udało się wystawić na linię bojową jedynie 17 jednostek w sile od jednego do czterech szwadronów. W ciągu powstania kolejne oddziały zasilaly armię, część uzupełniona rekrutem dymowym, lecz do jego końca nie udało się sformować aż 18 z zaplanowanych oddziałów kawalerii²⁹. Powodem były trudności finansowe fundatorów (indywidualnych i zbiorowych), związane z wysokimi kosztami wystawienia oddziału kawalerii (umundurowanie, uzbrojenie, oporządzenie oraz wierzchowce) i z koniecznością utrzymania go do momentu wejścia na linię bojową. Problemem było również wywiązanie się z dostawy rekrutów i koni do poboru dymowego, od czego organizatorzy oddziałów ochotniczych nie byli zwolnieni³⁰.

Nowe oddziały miały różną wartość bojową, a czasami również morale, co wynikało z lepszego lub gorszego wyszkolenia i zdyscyplinowania, a to z kolei było pochodną kadry dowódczej i instruktorskiej, przydzielanej lub pozyskanej dla danego oddziału. Jednakże poczucie własnej wartości w oddziałach kawalerii było zazwyczaj wysokie, co udowodniały w kolejnych starciach z armią rosyjską, poczynając od bitwy pod Stoczkiem. Oczywiście znane są również przykłady upadku wartości bojowej oddziału, czy nawet załamania się w obliczu nieprzyjaciela, co zazwyczaj wynikało z przedłużającego się procesu jego organizacji, dotkliwych braków w wyposażeniu oraz elementarnych błędów w procesie wyszkolenia (młodzi żołnierze szkoleni przez niedoświadczonych oficerów)³¹. Dodać też należy, że incydenty związane z zachwianiem ducha bojowego oddziału miały też miejsce w pułkach starej formacji, czego przykładem może być Pułk 3. Strzelców Konnych, który utracił dowódcę (płk. Aleksandra Błędowskiego) w starciu z kozakami³² – oddział został jednak szybko doprowadzony do porządku przez ppłk. Franciszka Russyana³³.

Na koniec, aby opisać *esprit de corps* kawalerii czasu wojny polsko-rosyjskiej, posłużę się przykładem jednego z najbardziej elitarnych

29 Bronisław Rakowski, „Przygotowanie kawalerii polskiej do wojny polsko-rosyjskiej 1830–1831 roku”, *Przegląd Kawaleryjski*, 7 (1930): 433–434; Strzeżek, *Kawaleria*, 141–146.

30 Maciej Trąbski, „Wstęp”, w *Budżet Wojska Polskiego z czasów powstania listopadowego*, oprac. Karolina Studnicka-Mariańczyk, Maciej Trąbski, (Częstochowa: Wyd. AJD, 2020), 31.

31 Strzeżek, *Kawaleria*, 205–208; Maciej Trąbski, „Dyscyplina w oddziałach Wojska Polskiego w czasie powstania listopadowego”, w *Na szlakach powstania listopadowego*, red. Norbert Kasperek, Andrzej Szmyt, (Olsztyn: Polskie Towarzystwo Historyczne, 2014), 39–40.

32 Należy jednak zaznaczyć, że okoliczności tego wypadku były nie do końca jasne, a jeden z jego opisów niejako usprawiedliwia polskich żołnierzy (niespodziewana salwa armatnia i gwałtowny atak przeważających liczebnie kozaków).

33 Trąbski, *Dyscyplina*, 42–43.

oddziałów, pułku byłej gwardii, czyli Pułku 5. Strzelców Konnych. Pomiędzy oddział ten w czasie Nocy Listopadowej znajdował się „po drugiej stronie barykady”, przede wszystkim ze względu na brak jakiegokolwiek informacji o powodach, dla jakich doszło w stolicy do „rewolucji”, a także przez wzgląd na złożoną przysięgę, po powrocie do Warszawy przetrwał bez szwanku dla morale konfrontację z „rewolucjonistami”³⁴. W czasie działań wojennych niezmiennie prezentował wysoki poziom, bez względu na to, czy chodziło o asekurację dział, szarżę na czworobok piechoty czy akcje z zakresu małej wojny³⁵. Czytelnym przykładem *esprit de corps* był zamiar wyzwania na pojedynki oficerów Pułku 3. Strzelców Pieszonych po tym, jak na pojedynki wyzwany został por. Napoleon Sierawski – wedle jego słów „wszyscy przeciwko wszystkim chcieli stawać, aby splantować piechotę”. Najlepiej zaś o omawianej postawie świadczyło odbudowanie po bitwie ostrołęckiej stanu wierzchowców, dzięki dobrowolnemu przekazaniu przez żołnierzy tego pułku oszczędności składanych przez nich od wielu lat w Banku Polskim.

O dobrym „duchu korpusu” kawalerii *en masse* świadczyły wydarzenia z ostatniego etapu wojny – smutnego marszu do granicy pruskiej. Otóż w porównaniu z piechotą, w kawalerii był niewielki procent oficerów podających się do dymisji i dezertów wśród podoficerów i szeregowych – lepiej pod tym względem wyglądała tylko artyleria³⁶.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że w oddziałach polskiej kawalerii czasów konstytucyjnego Królestwa Polskiego i powstania listopadowego widać było przejawy *esprit de corps*, który wówczas stopniowo się kształtował. Niestety, kolejna klęska narodowa, spowodowana przez nierozważnie wywołane powstanie, skutkowałą reformowaniem oddziałów (w większości internowanych w Austrii i Prusach) oraz represjami ze strony zaborców. Tym samym niemożliwa była

34 Ignacy Kruszczyński, *Pamiętniki z roku 1830–1831 śp. generała Ignacego Habdank Kruszczyńskiego, byłego dowódcy 5-go pułku ułanów, podczas emigracji dowódcy dywizji lekkiej kawalerii w wojsku Belgijskiem*, wyd. Karolina z Kruszczyńskich Grabińska (Kraków: czcionkami drukarni A. Słomskiego, 1890), 10; [Sierawski], *Pamiętnik*, 87, 145–146; [Zamoyski], *Jeneral Zamoyski*, 413.

35 Mała wojna to ówczesne określenie działań zarówno o charakterze dywersyjnym („partyzanckim”) – m.in.: atakowanie odosobnionych posterunków, transportów zapotrzebnych, przechwytywanie kurierów; jak i mających na celu bezpośrednie wspieranie sił głównych (korpusu lub armii) – rozpoznanie oddziałów i pozycji nieprzyjaciela, ubezpieczenia obozu lub kolumny marszowej, eskorta transportów zaopatrzenia, wybieranie kontrybucji i zaopatrzenia na terenie „ziemi niczyjej”. Zob. Jacek Jędrzyński, „Mała wojna» w pruskiej myśli wojskowej 1815–1848”, *Zeszyty Naukowe WSO* 3/173 (2014): 44–46.

36 Norbert Kasperek, *Ostatnie chwile powstania listopadowego. Brodnica 1831* (Brodnica: Wyd. Littera, 2011), 91–93; Trąbski, *Dyscyplina*, 63–64.

kontynuacja tradycji poszczególnych pułków. Z drugiej jednak strony, w społeczeństwie polskim utrwaliło się przekonanie o narodowym charakterze kawalerii. Dla wielu osób, zwłaszcza o rozbudzonej świadomości narodowej, przez kolejne dziesięciolecia synonimem polskiego żołnierza był ułan lub krakus – to tego typu oddziały najlepiej przyciągały kolejnych ochotników w czasie Wiosny Ludów czy powstania styczniowego. Natomiast po odzyskaniu niepodległości wiele pułków kawalerii armii II Rzeczypospolitej nawiązywało do tradycji poszczególnych oddziałów z czasów powstania listopadowego poprzez barwy pułkowe, dodanie do nazwy pamięci o bitwie, w której się zasłużył, czy honorowe szefostwo bohaterów z tamtych lat – najlepszym tego przykładem był 2. Pułk Ułanów Grochowskich im. Generała Józefa Dwernickiego.

Bibliografia

Źródła

- Budżet Wojska Polskiego z czasów powstania listopadowego*, oprac. Karolina Studnicka-Mariańczyk, Maciej Trąbski, (Częstochowa: Wyd. AJD, 2020).
- Lista imienna ludzi dawniej 1. pułku ułanów przedstawionych do szwadronów wzorcowych strzelców konnych*, Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie, Teki Wojska Królestwa Polskiego, sygn. 34926 MW.
- Roczniki Wojskowe Królestwa Polskiego, 1817–1830* (Warszawa [b.d.w.]).

Pamiętniki

- Pamiętników majora Antoniego Rozwadowskiego część druga 1814–1818*, Biblioteka Zakładu Naukowego im. Ossolińskich, rkps 7977/II. [Czajkowski Michał], *Pamiętniki Sadyka Paszy* (Lwów: Gubrynowicz i Schmidt, 1898).
- Goczałkowski Wojciech, *Wspomnienia lat ubiegłych*, t. I, (Kraków: nakładem autora, 1862).
- Jabłonowski Ludwik, *Pamiętniki*, oprac. Karol Lewicki, (Kraków: Wyd. Literackie, 1963).
- [Komorowski Ignacy A.], *Wspomnienia podchorążego z czasów w. x. Konstantego* (Lwów: Nakładem redakcji „Gońca” 1863).
- Kruszewski Ignacy, *Pamiętniki z roku 1830–1831 śp. generała Ignacego Habdank Kruszewskiego, byłego dowódcy 5-go pułku ułanów, podczas emigracji dowódcy dywizji lekkiej kawalerii w wojsku Belgijskiem*, wyd. Karolina z Kruszewskich Grabiańska (Kraków: czcionkami drukarni A. Słomskiego, 1890).
- Mroziński Józef, „Uwagi urywkowe. Niektóre urywki z rewolucji 1830 przez naocznego świadka Generała Mrozińskiego”, w *Dzieła wszystkie*, t. II, do

- druku przygotowała Zofia Florczyk, (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987).
- Mrozowski Józef, „Pamiętnik Józefa Mrozowskiego z lat 1830–1848”, Biblioteka Narodowa w Warszawie, rkps 10084.
- Rozwadowski Erazm, „Pamiętnik z życia mego od 1825 r. po wstąpieniu do Wojska Polskiego w Warszawie”, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 7977/II.
- [Sierawski Napoleon], *Pamiętnik Napoleona Sierawskiego oficera konnego pułku gwardii za czasów w. ks. Konstantego* (Lwów: nakł. Gubrynowicza i Schmidta, 1907).
- Załuski Józef, *Wspomnienia*, oprac. Anna Palarczykowa (Kraków: Wyd. Literackie, 1976).
- [Zamoyski Władysław], *Jenerał Zamoyski 1803–1868*, t. I 1803–1830, (Poznań: Biblioteka Kórnicka, 1910).

Książki i monografie

- Bielecki Robert, *Słownik biograficzny oficerów powstania listopadowego*, t. III L–R, (Warszawa: Wyd. Trio, 1998).
- Filipiak Mirosław, „Z pól bitewnych na plac Saski. Pułk Strzelców Konnych Gwardii Królewsko-Polskiej (1815–1831)”, w *Elita jazdy polskiej*, red. Michał Karpowicz, Mirosław Filipiak, (Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona, 1995).
- Kasperek Norbert, *Ostatnie chwile powstania listopadowego. Brodnica 1831* (Brodnica: Wyd. Littera, 2011).
- Leadership in Action: A Text for U.S. Marine Corps Junior ROTC*, 1974.
- López Ignacio J.N., *The Spanish Tercios 1536–1704* (Oxford: Osprey Publishing 2012).
- Rousset Camille, *Les Volontaires, 1791–1794*, (Paris: Perrin, 1892).
- Strzeżek Tomasz, *Kawaleria Królestwa Polskiego w powstaniu listopadowym – mobilizacja i podstawy funkcjonowania w wojnie*, (Olsztyn: Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2006).
- Tokarz Waław, *Armja Królestwa Polskiego (1815–1830)* (Piotrków: nakł. Departamentu Wojskowego Naczelnego Komitetu Narodowego, 1917).
- Tokarz Waław, *Obrazy z dziejów Wojska Polskiego* (Warszawa: Wyd. M. Arcta, 1920).
- Trąbski Maciej, *Armia wielkiego księcia Konstantego. Wyszkozenie i dyscyplina Wojska Polskiego w latach 1815–1830* (Oświęcim: Wyd. Napoleon V, 2013).
- Trąbski Maciej, „Dyscyplina w oddziałach Wojska Polskiego w czasie powstania listopadowego”, w *Na szlakach powstania listopadowego*, red. Norbert Kasperek, Andrzej Szmyt, (Olsztyn: Polskie Towarzystwo Historyczne, 2014).
- Trąbski Maciej, *Kawaleria Królestwa Polskiego 1815–1830* (Warszawa: Wyd. DiG, 2010).
- Ziółek Ewa M., „Duszpasterstwo w wojsku Księstwa Warszawskiego, Królestwa Polskiego i w powstaniu listopadowym”, w *Historia duszpasterstwa*

wojskowego na ziemiach polskich, red. Jan Ziółek, (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004).

Czasopisma

Jędrysiak Jacek, „«Mała wojna» w pruskiej myśli wojskowej 1815–1848”, *Zeszyty Naukowe WSOWL* 3/173 (2014): 44–46.

Lynn John A., „Toward an Army of Honor: The Moral Evolution of the French Army, 1789–1815”, *French Historical Studies*, 16/1 (1989): 152–173.

Rakowski Bronisław, „Przygotowanie kawalerii polskiej do wojny polsko-rosyjskiej 1830–1831 roku”, *Przegląd Kawaleryjski* 7 (1930): 433–434.

Leszek Cichobłaziński

ORCID: 0000-0002-7743-4574
Politechnika Częstochowska

Rycerz i mieszczanin – etosy konkurencyjne czy komplementarne? Przypadek Polski

The Knight and the Burgher – A Competitive or Complementary Ethos? The Case of Poland

Abstrakt

Przedmiotem niniejszego opracowania są rozważania dotyczące roli, jaką odegrały w przemianach społeczeństwa polskiego dwa etosy: etos rycerski i etos mieszczański. Główne pytanie badawcze brzmi: czy etosy te są konkurencyjne względem siebie, czy komplementarne? Czy etos rycerski musi zniknąć ze świadomości społecznej, aby mógł pojawić się na jego miejsce etos mieszczański, czy też są to systemy wartości, które mogą się uzupełniać? W literaturze przedmiotu, a także na gruncie wiedzy potocznej, spotyka się bowiem często tezę (słabiej lub mocniej artykułowaną), że można być albo romantykiem, albo pragmatykiem, a połączenie tych dwóch postaw, tak w sferze ideowej, jak i w działaniu, jest niemożliwe. To z tego powodu podejście romantyczne, wywodzące się z etosu rycerskiego, jest obecnie często analizowane w ramach tzw. teorii krytycznej. Innymi słowy – poddawane jest dekonstrukcji, aby stworzyć miejsce dla funkcjonowania paradygmatu odwołującego się do utilitaryzmu i konstruktywizmu. Teza postawiona w omawianym artykule brzmi następująco: paradygmat romantyczno-rycerski, mimo wielu różnic, nie jest przeciwstawny

paradygmatowi mieszczańskiemu. Podejścia te służą realizacji tych samych wartości i cnót, lecz w różnych warunkach historycznych i w odmiennych kontekstach społecznych i cywilizacyjnych. W tekście oparto się na analizie etosów zaprezentowanych w literaturze socjologicznej, w tekstach literackich oraz w biografiach wybranych postaci historycznych. W zakończeniu przedstawione zostały wnioski z podjętej analizy. Zdaniem autora, oba etosy mogą odegrać pozytywną rolę w modernizacji Polski i nie wykluczają się one całkowicie, jak to ma miejsce w niektórych podejściach analizujących przemiany społeczne, które zachodziły w Polsce w wieku XIX i XX. Wniosek ten jest aktualny także w czasach zmian, przed którymi stoi Polska obecnie.

Słowa klucze: socjologia moralności, etyka biznesu, zmiana i modernizacja społeczna

Abstract

The subject of this study considers the role played by the two models in transformation of Polish society: the knightly ethos and the bourgeois ethos. The main research question is whether these patterns are competitive with each other or complementary? Must the chivalric ethos disappear from social consciousness so that a bourgeois ethos can appear in its place, or are these value systems complementary? In the literature on the subject, as well as in common knowledge, one often encounters claims (more or less strongly articulated) that one can be either a romantic or a pragmatist, and that it is impossible to combine these two attitudes neither in the sphere of ideas nor in action. It is for this reason that the romantic approach derived from the chivalric ethos is now often analyzed within the framework of the so-called critical theory. In other words, it is deconstructed in order to make room for a paradigm that appeals to utilitarianism and constructivism. The thesis of this article is as follows: the romantic chivalric paradigm, despite many differences, is not opposed to the bourgeois paradigm. These approaches serve to realize the same values and virtues, but under different historical conditions and in dissimilar social and civilizational contexts. The text is based on the analysis of the two ethical models presented in sociological literature, in selected literary texts, and in biographies of selected historical figures. The conclusion presents findings of the undertaken analysis. In the author's opinion, the two ethos can play positive roles in Poland's modernization and they are not completely mutually exclusive, as it is the case in some approaches analyzing social transformations that took place in Poland in the 19th and 20th centuries. This conclusion is also valid in the times of change that Poland is facing today.

Keywords: sociology of morality, business ethics, social change and modernization

Wstęp

W polskiej kulturze znany jest i ciągle popularny, choć często jest to wiedza powierzchowna, etos i topos rycerza. Zawisza Czarny czy Mały Rycerz Henryka Sienkiewicza mają trwałe miejsce w świadomości społecznej Polaków głównie za sprawą kanonu polskiej literatury. Nawet legenda Janosika w powszechnej percepcji poddana została procesowi pasowania na rycerza. Inaczej sprawa wygląda z toposem mieszczanina, którego najbardziej chyba znaną w polskiej kulturze egzemplifikacją jest Stanisław Wokulski. Inną ważną postacią jest Bogumił Niechcic z *Nocy i dni* (pierwsze wydanie 1931–1934), łączący szlachecko-rycerskie korzenie z pracą organiczną, w tym przypadku z biznesem, choć nie na swoim. Nie można w tym kontekście zapomnieć o Borowieckim z *Ziemi obiecanej*, który próbuje pokonać drogę ze szlacheckiego dworku do pałacu fabrykanta, nie bez kłopotów.

Literatura piękna jest wciąż dobrym źródłem wiedzy o toposach funkcjonujących w świadomości społecznej, ale nie jest jedynym. Kolejnym źródłem mogą być przykłady wzięte z historii. Jednak zanim podjęta zostanie analiza funkcjonowania wskazanych powyżej toposów, należy zaprezentować jej podstawy teoretyczne. Stanowiąc je będą dwa modele opisane przez Marię Ossowską w jej klasycznych książkach: *Ethos rycerski i jego odmiany*¹ oraz *Moralność mieszczańska*².

Rycerz w kulturze polskiej

Maria Ossowska, pisząc o etosie rycerskim, wywodzi go z kultury starożytnej Grecji. To tam zrodziły się wzory osobowe wojownika, przeniesione później za pośrednictwem Rzymu do średniowiecznej Europy. Postacie takie jak Agamemnon, Achilles, Odys i wiele innych stały się pierwowzorem ideału rycerza znanego później w osobach Rolanda, Lancelota, a w Polsce Zawiszy Czarnego. Kim był rycerz w kulturze średniowiecza? Jakimi przymiotami się cechował oraz jaką funkcję pełnił

1 Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000).

2 Eadem, *Moralność mieszczańska* (Wrocław: Ossolineum, 1985).

w społeczeństwie? Rycerz był przede wszystkim wojownikiem, a główną cechą jego charakteru była odwaga. Niemal od zawsze w każdym społeczeństwie istniała grupa społeczna, której obowiązkiem była obrona pozostałych jego członków. Aby wojownik mógł się oddawać swojej głównej powinności, musiał mieć na to czas i zaplecze materialne. To dlatego wojownikami byli właściciele posiadający duże posiadłości, pozwalające im nie tylko na długie przebywanie poza domem podczas wypraw wojennych, ale także na ciągłe ćwiczenie się w sztuce walki. Wojownik musiał wzmacniać hart ducha i siłę mięśni. To, czego wojownik-rycerz nie mógł robić, to oddawać się czynnościom powszednim, a zwłaszcza zabieganiu o środki utrzymania. Dotyczyło to przede wszystkim pracy zarobkowej. To stąd wzięła się sentencja, że „dżentelmeni nie mówią o pieniądzach”³. Ciągłe stawianie czoła śmierci sprawiło, że rycerz poszukiwać musiał wartości trwałych, dla których warto było ryzykować swoje życie i zdrowie. Wartościom doczesnym, materialnym, mogły poświęcać się inne grupy społeczne, chłopci i nade wszystko mieszczaństwo, w Polsce nazywani często pogardliwym mianem „łyczków”.

Męstwo i siła fizyczna nie są jedynymi cnotami rycerza. Do ważnych przymiotów należy honor. Rycerz ma strzec dobrego imienia nie tylko swego, ale też swojego rodu. Ród jest bowiem jedną z jego najcenniejszych wartości. O pozycji społecznej rycerza decyduje jego urodzenie, dlatego zniesławienie rodu jest przestępstwem wobec przodków i sukcesorów. Honor ma więc wartość autoteliczną i jest ceniony wyżej niż własne życie. Roland nie zadmie w róg, aby poprosić o pomoc wojska królewskie, gdyż mogłoby to zostać poczytane za objaw tchórzostwa. Nie robią na nim wrażenia błagania jego towarzyszy woli zginąć. Mogłby bowiem narazić na szwank swoje dobre imię⁴.

Należy jeszcze podkreślić wartość danego słowa, która zajmuje centralne miejsce w etosie rycerskim. Wysoką pozycję tej wartości znaleźć można także w etosie mieszczańskim, o którym będzie mowa w dalszej części wywodu. Jednak w biznesie wartość ta ma znaczenie jako narzędzie budowania kultury zaufania, tak potrzebnej w prowadzeniu interesów. *Gentlemen's agreement* pełni głównie taką funkcję w kulturze mieszczańskiej. U rycerza wierność danemu słowu ma jednak wartość autonomiczną.

3 Według M. Ossowskiej ideał dżentelmena wywodzi się wprost z etosu rycerskiego. Autorka powołuje się na wierszyk z XIV wieku: „When Adam delved and Eve span, Who was then the gentleman? (gdy Adam kopał, a Ewa przędła, kto był wtedy gentlemanem?) świadczy o użyciu terminu *gentleman* dla oznaczenia kogoś, kto nie pracuje, a przynajmniej nie pracuje fizycznie”, *vide*: Ossowska, *Etos rycerski*, 115.

4 *Pieśń o Rolandzie*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, (Warszawa: PIW, 1984), 17–18.

Rycerz to nie profesja, to stan ducha; nawet w dzisiejszych czasach zawodowy żołnierz nie nazwie swojego zawodu pracą, tylko służbą, a duchowny posługą. Próby spojrzenia na etykę zawodową niektórych współczesnych profesji z perspektywy etosu rycerskiego podejmowane są coraz częściej w badaniach naukowych. Dobrym tego przykładem jest książka Juliusza Piwowarskiego pt. *Etos rycerski. Przyczynek do budowy kultury bezpieczeństwa policji*⁵. W rozważaniach na temat wpływu etosu rycerskiego na współczesną etykę wojskową nie można pominąć *De Virtute Militari*⁶ o. prof. Innocentego M. Bocheńskiego, który pozycję tę zadedykował żołnierzom Trzeciej Rzeczypospolitej.

Głównym powodem, dla którego wierność danemu słowu była tak istotna dla średniowiecznego rycerza, było życie duchem chrześcijańskim. Rycerz służył przede wszystkim Bogu, a służba królowi czy suwerenowi była tylko formą tej służby podstawowej. Rycerz wiedział, że dane słowo odnosi się nie tylko do rzeczywistości ziemskiej, ale jest także Słowem przez duże „S”. Jeśli nie traktuje się go poważnie, jeśli rzuca się je na wiatr, to jest to zwykłe świętokradztwo. Na chrześcijański rodowód etosu rycerskiego wskazuje Johan Huizinga: „(...) walka Michała Archanioła była pierwszą próbą dzielności rycerskiej, jakiej kiedykolwiek dokonano; Archanioł jest praojcem rycerstwa; ono zaś jako ziemskie wojsko i rycerstwo ludzkie stanowi ziemski obraz zastępów anielskich czuwających wokół tronu Boga. Ceremoniał pasowania na rycerza powiązany był głęboko z myślą religijną (...)”⁷.

Spśród innych wartości, którym służył rycerz, wymienić należy przede wszystkim wierność i lojalność. Najpierw była lojalność wobec suwerena, później królestwa, aż ostatecznie ewoluowała ona w kierunku lojalności wobec ojczyzny. Przedstawiony powyżej etos rycerski, z konieczności w dużym skrócie, jest wzorem osobowym dla jednego ze stanów społecznych w społeczeństwie feudalnym (nie tylko średniowiecznym), który mimo iż w okresie nowożytnym odgrywał już mniejszą rolę, nie zanikł, lecz przekształcił się w szlachcica – żołnierza, czego najlepszym przykładem jest postać Małego Rycerza.

Wskazać w tym miejscu należy pisarzy polskich, którzy położyli szczególne zasługi w popularyzacji etosu rycerskiego oraz towarzyszącego mu

5 Juliusz Piwowarski, *Etos rycerski. Przyczynek do budowy kultury bezpieczeństwa policji* (Kraków: Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, 2014).

6 Józef Maria Bocheński OP, *De Virtute Militari. Zarys etyki wojskowej* (Kraków: Wydawnictwo Philed, 1993).

7 Johan Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. Tadeusz Brzostowski, (Warszawa: PIW, 1992), 90.

systemu wartości: Henryka Sienkiewicza, Józefa Conrada-Korzeniowskiego oraz Zbigniewa Herberta. Jest to wybór subiektywny i autor niniejszego artykułu nie rości sobie praw do wyłączności w tym zakresie, jednak wskazani pisarze wydają się mieć niekwestionowane i poczesne miejsce w świadomości polskiego społeczeństwa. Na Sienkiewicz⁸ wychowane zostało kilka pokoleń Polaków⁹, w tym pokolenie Kolumbów, a powstanie warszawskie należy rozumieć w kontekście etosu rycerskiego. Do etyki powinności, opartej na wartościach absolutnych, odwoływał się także Conrad, czego przykładem jest *Lord Jim* (wyd. 1900). Powinnością kapitana jest zejść z tonącego statku jako ostatni. Lord Jim tej zasadzie nie sprostał, przez co stracił twarz nawet przed samym sobą. To właśnie z tego względu Conrad był nie do przyjęcia przez ideologów komunistycznej Polski. Przeszkadzał bowiem w kształtowaniu nowego człowieka, dla którego ostateczną miarą moralną miały być jedynie społeczne skutki czynu. „Obok heroizmu drugim pojęciem, kompromitowanym i niejako likwidowanym przez Kotta, jest wierność. Posługując się krótkim, wyjętym z kontekstu cytatem z *Lorda Jima*, autor *Mitologii i realizmu* nazywa conradowską wierność *troską o piękno własnego życia* i uznaje za przejaw *tragicznej pychy samotnictwa*”¹⁰. Taka interpretacja conradowskiego przesłania w latach 50. była rozprawą z legendą Armii Krajowej.

O szlachecko-rycerskim etosie Conrada tak pisze Stefan Zabierowski:

Jednym z najbardziej poruszających świadectw z dzieciństwa Conrada-Korzeniowskiego jest jego fotografia: 5-letniego chłopczyka, ubranego w szamerowany kubraczek, opięty szerokim pasem, siedzącego na wysokim krzeselku, tak że jego nóżki nie sięgają do podłogi. Bo to właśnie ten chłopczyk jest więźniem politycznym, a fotografia wykonana została zapewne w roku 1863, na zesłaniu w Wołogdzie (...) dla nas równie interesujący jak ów konterfekt jest tekst na drugiej stronie owej fotografii. Niezdarną rączką dziecięcą napisana została bowiem dedykacja: *Kochanej Babuni, która mi pomogła biednemu tatkowi ciastka do więzienia posyłać, wnuczek, Polak-katolik i szlachcic KONRAD*¹¹.

8 Więcej na ten temat w: Barbara Noworolska, „Etos rycerski w *Trylogii* Sienkiewicza”, *Bibliotekarz Podlaski* 32/1 (2016): 129–142.

9 Pojęcie Polaka należy rozumieć w znaczeniu przynależności do wspólnoty politycznej i kulturowej, a nie w znaczeniu etnicznym.

10 Wiesław Ratajczak, „Krytyka jako likwidacja? Jan Kott czyta Josepha Conrada”, *Teologia Polityczna co Tydzień* 87 (2017), <https://teologiapolityczna.pl/krytyka-jako-likwidacja-mitologia-i-realizm-jana-kotta-czytane-po-latach> (dostęp: 28.03.2021).

11 Stefan Zabierowski, *W kregu Conrada* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2008), 65.

Ostatnim z powyższej trójki jest Zbigniew Herbert. Przykładem jego dzieła, które najlepiej zdaje się podkreślać znaczenie etosu rycerskiego – choć bardziej w antycznej formie – jest tomik pt. *Pan Cogito* z kończącym zbiór wierszem *Przesłanie Pana Cogito*¹².

Bohater Herberta, ów myślący człowiek współczesny zdaje sobie z tego sprawę i wie również, że nawet poczucie nieuchronności przegranej, daremności wszelkich wysiłków, nie zwalnia z obowiązku świadomego wyboru. Tylko dzięki niemu bowiem można odnaleźć wreszcie zagubioną tożsamość – poczucie związku z tą garstką wartości, które pozostają nie-naruszalne i wiecznie właściwe człowiekowi¹³.

Pan Cogito przypomina w *Przesłaniu* Rolanda, którego Herbert wprost w swoim wierszu wymienia obok innych rycerzy z „grona zimnych czaszek” – Hektora i Gilgamesza.

Etos mieszczański

Zmiany zachodzące w Europie, polegające na powstaniu społeczeństwa przemysłowego, wykształciły nowy rodzaj etosu i, co za tym idzie, nowy typ moralności, zwany moralnością mieszczańską. Ciekawe, że Maria Ossowska, która w polskim piśmiennictwie jest prekursorką i w tej dziedzinie, o ile etos rycerski opisała na 170 stronach, o tyle moralności mieszczańskiej poświęciła blisko 400 stron. Sama autorka nie ukrywa, że analiza moralności mieszczańskiej wydaje się jej „bardziej interesująca”¹⁴. Jak można przypuszczać, takie podejście miało swoją przyczynę w tym, iż moralność mieszczańska stanowiła w latach 50. ubiegłego wieku największe zagrożenie dla tworzonej sztucznie moralności socjalistycznej. „W przeciwstawieniu do tego nasyconego, pragnącego przede wszystkim spokoju mieszczaucha komuniści kształcili bojowego proletariusza, który miał zwalczyć eksploatację i wywalczyć świat powszechnego braterstwa”¹⁵. Niezależnie od intencji autorki, jej erudycja, gruntowne wykształcenie i opanowanie warsztatu naukowego sprawiają, że rozważania na temat

12 Zbigniew Herbert, *Pan Cogito* (Warszawa: Czytelnik, 1974).

13 Stanisław Barańczak, *O czym myśli Pan Cogito?* <https://fundacjaherberta.com/zbigniew-herbert/tworczosc/zbigniew-herbert-czytany-przez-krytykow/o-czym-mysli-pan-cogito/> (dostęp: 4.08.2021).

14 Ossowska, *Moralność mieszczańska*, 9.

15 *Ibidem*, 378–379.

moralności mieszczańskiej przynoszą niezwykle ciekawą wiedzę tak socjologiczną, jak i historyczną.

Jedną z ważnych powieści w polskiej literaturze, doskonale ilustrującej proces zmiany społecznej, podczas której etos rycersko-szlachecki zostaje zastąpiony przez etos mieszczański, jest *Lalka* Bolesława Prusa¹⁶ (wyd. 1880). Stanisław Wokulski, szlachcic mający w swoim życiorysie udział w powstaniu styczniowym zmienia się w kupca, który z sukcesem prowadzi swoje interesy. Z romantycznego powodu, jakim jest miłość do kobiety¹⁷, stara się wkraść w łaski arystokracji, która korzystając z jego usług doradczych w zakresie finansów, pogardza nim. Hrabia Łęcki nie może się nadziwić, że Wokulski poczuł się urażony: „Naturalnie, że się obraził... (...) ale kto mógł przypuścić, że jest tak obraźliwy?... Taki sobie zwyczajny kupiec!”¹⁸. Przecież kupiec nie zalicza się do ludzi honoru, honor jest bowiem domeną szlachty. Co prawda Wokulski ze szlachty się wywodzi, ale trudno go traktować jak szlachcica, gdyż zajmuje się tak niegodną profesją, jaką jest handel. Tym zajmują się Żydzi i dorobkiewiczze, a szlachetnie urodzeni żyją z własnego majątku. Losy Wokulskiego z jednej strony wpisują się w konwencję miłości rycerskiej, z drugiej natomiast postać ta jest typowym przykładem kapitalistycznego *self-made man*. Wokulski nie chce zaakceptować swojej deklaszacji, w dalszym ciągu ma silnie zinternalizowane poczucie własnej godności, którą traktuje jako przyrodzoną i niezbywalną, co czyni go postacią niemal ze średniowiecznego eposu rycerskiego. Żyje jednak z własnej pracy, i to na tyle upokarzającej, że swoje szlachectwo najzwyczajniej zhańbił. Pracowitość Wokulskiego, jego przymioty charakteru i ducha, tak cenne w etosie mieszczańskim, nie mają dla arystokracji większego znaczenia.

Innym wątkiem powieści Prusa, istotnym z perspektywy podjętego problemu, jest socjalizacja w etosie mieszczańskim. Jej charakterystyka znalazła się w *Pamiętniku starego subiekta*, w którym Ignacy Rzecki opisuje swoje wychowanie w kantorze niemieckiego kupca: „Wreszcie w pierwszym dniu miesiąca wszyscy dostawaliśmy pensję (ja brałem 10 złotych). Przy tej okazji każdy musiał wylegitymować się z porobionych oszczędności (...). Nierobienie oszczędności, a raczej nie odkładanie co dzień choćby kilku groszy, było w oczach Mincla takim występkiem jak

16 Bolesław Prus, *Lalka* (Wrocław: Ossolineum, 2019).

17 Rola romantycznej miłości do Izabelli Łęckiej jako motywacji do osiągnięcia sukcesu ekonomicznego jest złożona. Por. Kazimierz Surowiec, „Miłość i pieniądze. O finansowej karierze Stanisława Wokulskiego”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Filologiczna. Historia Literatury* 5 (2010): 208–226.

18 *Ibidem*, 210.

kradzież¹⁹. Taki był system wartości w moralności mieszczańskiej, w którym oszczędność i szacunek dla pieniądza zajmowały naczelne miejsce. Dla porównania warto wspomnieć, że zgodnie z prawem obowiązującym w I Rzeczypospolitej „utrata szlachectwa następowała w drodze sądowego orzeczenia infamii oraz w razie zajmowania się przez szlachcica zajęciami miejskimi – rzemiosłem lub handlem”²⁰. Łatwo można sobie wyobrazić, dlaczego Wokulski był dla Łęckich osobą spoza „dobrego towarzystwa”.

Kolejną postacią w polskiej literaturze, będącą egzemplifikacją przeistoczenia się szlachcica w mieszczanina, jest Karol Borowiecki z *Ziemi obiecanej* Władysława Reymonta. Borowiecki akurat nową epokę doskonale rozumiał. Zdawał sobie sprawę, że jego szlacheckie przywiązanie do reguł gry jest przeciwnie skuteczne w świecie bez zasad, w którym honor nic nie znaczy, a liczy się jedynie spryt i brak skrupułów. Nie dla wszystkich jednak w równym stopniu. W następujący sposób problematykę tę naświetla Teresa Grabińska: „Trawiński samotnie, uczciwie prowadził przedsiębiorstwo i borykał się systematycznie z kłopotami finansowymi. (...) W sytuacji zdawałoby się bez wyjścia uzyskał niespodziewanie wsparcie od innego łódzkiego uczciwego fabrykanta starego Bauma, który sam znajdując się na skraju upadłości pomógł Trawińskiemu, solidaryzując się z nim w imię wspólnie wyznawanego ideału etycznego gospodarowania”²¹.

Reymont przedstawia moralność łódzkich przemysłowców w zdecydowanie złym świetle, choć nie aż tak, jak zrobił to Andrzej Wajda w swoim filmie o tym samym tytule (premiera 1975), w którym uśmiercony został Trawiński, jedna z najuczciwszych postaci w powieści. W oryginale Trawiński mimo kłopotów uczciwie prowadzi swoje interesy i dba o pracowników, bierze odpowiedzialność za sprawy społeczne, jak to często robili przedstawiciele szlachty, którzy w XIX wieku stawali się nową warstwą społeczną – inteligencją. Dotyczyło to tak inteligencji związanej z Kościołem katolickim, jak i tej z związanej z Polską Partią Socjalistyczną. Jednych i drugich cechowało poczucie odpowiedzialności za społeczeństwo i Polskę. Jednym i drugim Bohdan Cywiński nadał

19 Prus, *Lalka*, 17–18.

20 Juliusz Bardach, Bogusław Leśnodorski, Michał Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego* (Warszawa: LexisNexis, 2010), 193.

21 Teresa Grabińska, „Problemy etyki przedsiębiorczości w *Ziemi obiecanej* Władysława Reymonta”, *„Cosmos-Logos”* VI (2002): 87–95.

miano *niepokornych*²², które wskazuje na postawę sprzeciwu wobec niesprawiedliwości, postawę sięgającą korzeniami etosu rycerskiego.

Pierwotnie w Europie Zachodniej, a później w Ameryce Północnej, moralność mieszczańska zakorzeniona była w etyce protestantyzmu, co jako pierwszy wykazał Max Weber. Myśliciel ten twierdził nawet, że kapitalizm mógł się narodzić jedynie w społeczeństwach protestanckich²³. Ten stan rzeczy Weber wyjaśniał ideą predestynacji.

Doktryna ta rozumiana dosłownie zakłada, że Bóg jeszcze przed naszym narodzeniem zdecydował, czy wybrani jesteśmy do wiecznego zbawienia czy do wiecznego potępienia. Można domniemywać, że wierni z trudnością znosili fakt, iż cokolwiek zrobią w swoim życiu, nie mogą już zmienić tej arbitralnej boskiej decyzji. Według Webera w kalwinistycznym środowisku zrodziła się więc idea, iż ekonomiczny sukces może być znakiem bycia wybranym przez Boga. Opatrznościowa pomoc w przedsięwzięciach finansowych byłaby świadectwem predestynacji do zbawienia. Doktryna ta w konsekwencji prowadziłyby do niezwyklej koncentracji na działalności gospodarczej. Inaczej niż w katolicyzmie, w którym można przyczynić się do własnego i cudzego zbawienia przez modlitwę, poświęcenie i udział w religijnych rytuałach, kalwinizm skutkowałby zupełną indywidualizacją i koncentracją na codziennej pracy²⁴.

Stanisław Andreski z kolei twierdził, że większość najważniejszych instytucji kapitalizmu narodziła się przed protestantyzmem, jak np. banki, a działo się to w katolickich Włoszech²⁵. Podobnie słowo „lombard” pochodzi od nazwy Lombardia, także podwójny zapis księgowy i obrót weksłami powstały w średniowiecznych Włoszech. W celu uzupełnienia opisu etosu mieszczańskiego, do jego systemu wartości oprócz wymienionej oszczędności włączyć należy pracowitość oraz wierność danemu słowu, która to cnota traktowana jest jak kapitał. Dodać jeszcze

22 Bohdan Cywiński, *Rodowody niepokornych* (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, 1971), 190–191.

23 Trudno znaleźć wprost takie twierdzenie w książce Webera, jednak w istocie całe jego dzieło jest odpowiedzią na pytanie, dlaczego narodzinom kapitalizmu nie sprzyjał katolicyzm albo religie Wschodu, za to rozwinął się w kręgu protestantyzmu. Max Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. Dorota Lachowska (Warszawa: Wydawnictwa UW, 2011).

24 „Max Weber nie miał racji, z Hansem Joasem rozmawia Michał Jędrzejek”, *Miesięcznik Znak* 749 (2017), <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/max-weber-nie-mial-racji/> (dostęp: 8.08.2021).

25 Stanisław Andreski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, tłum. Kazimierz Z. Sowa, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992), 163.

wypada szacunek dla czasu, który zostaje zrównany z pieniądzem („czas to pieniądz”).

Rozumienie czasu jest głównym zagadnieniem dzielącym stan szlachecki i mieszczański. „Wśród pretensji wysuwanych do kupca na pierwszym miejscu był zarzut, że jego zyski zakładają spekulację czasem, który należy wyłącznie do Boga. Lichwiarz występuje przeciw powszechnemu prawu naturalnemu, gdyż sprzedaje czas, który jest wspólny dla wszystkiego stworzenia”²⁶. Podobnie rzecz wygląda w przypadku wiedzy. Zarabianie na niej jest niegodne. Etyka protestancka nie robiła z tych kwestii żadnego problemu. Mieszczanin czyni z pracy sens swojego życia, myśli tylko o pomnożeniu majątku, prowadzi życie oszczędne, bez rozrzutności, a zabawy i w ogóle przyjemności traktuje jako zwykłą stratę czasu, a nawet grzech.

Kobieta zajmuje w kulturze mieszczańskiej dość niską pozycję zgodnie z zasadą *Kinder, Küche, Kirche*. O żadnym wielbieniu, jak to było w miłości rycerskiej, mowy być nie może. Kobiety nie mają nawet prawa do dysponowania własnym majątkiem, co w kulturze rycerskiej nie należało do rzadkości. Nic więc dziwnego, że szybko zrodziła się krytyka kultury mieszczańskiej, której wytworem jest postać filistra.

Rycerz i mieszczanin w Polsce – osobno czy razem?

Czy w polskim społeczeństwie i w polskiej historii etosy te, jak to było zazwyczaj w krajach bardziej rozwiniętych, stoją wobec siebie w konflikcie nie do pogodzenia, czy też w jakiś sposób uzupełniają się, tworząc swoistą i bardzo pożyteczną hybrydę? Warto przy tym zwrócić uwagę na wymóg modernizacji Polski, będący głównym zadaniem polskich elit, tak w ubiegłych wiekach, jak i obecnie.

Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że zadanie to spełnić można jedynie opierając się na etosie mieszczańskim. To właśnie mieszczenie, dzisiaj nazywani przedsiębiorcami lub biznesmenami, mogą wypracować tak potrzebny w modernizacji kapitał. Ale czy to znaczy, że z etosem rycerskim należy się definitywnie rozstać? Wydaje się, że nie. Można znaleźć w tekstach i homiliach Jana Pawła II wypowiedzi akcentujące oba omówione powyżej etosy. Z jednej strony, cała antropologia i nauczanie w kwestii moralności wskazują na przywiązanie polskiego Papieża do realistycznej ontologii i wynikającego z niej nauczania w dziedzinie

26 Jacques Le Goff, „Czas Kościoła i czas kupca”, w *Czas w kulturze*, tłum. Andrzej Frybes, red. Andrzej Zajączkowski, (Warszawa 1988), 331–332.

wartości, co zbliża to nauczanie do etosu rycerskiego²⁷; z drugiej natomiast, Karol Wojtyła zdawał sobie doskonale sprawę z całkowicie nowych wyzwań stojących przed Polską u progu powtórnie odzyskanej niepodległości, co znalazło odzwierciedlenie w słowach: „Musimy się uczyć posiadać i wytwarzać”²⁸.

Szukając odpowiedzi na pytanie rycerz czy mieszczanin?, należy uwzględnić szerszą perspektywę. Jest nią wspomniana już potrzeba modernizacji Polski – zagadnienie, które jest obecne w polskiej myśli politycznej co najmniej od Frycza Modrzewskiego. Kwestii tej poświęcił swoją książkę Zdzisław Krasnodębski, nadając jej wiele mówiący tytuł: *Demokracja peryferii*²⁹. Problematyka modernizacji Polski u progu trzeciego tysiąclecia wykracza poza tematykę niniejszego wywodu, jednak jedna z myśli tego autora wydaje się godna podkreślenia. Często wskazywano, że przyczyną zaborów było zacofanie gospodarcze Polski w stosunku do państw zaborczych, z czego wynika wniosek, że jeśli Polska do nich się upodobni, to będzie silna, niepodległa i bezpieczna. Innego zdania jest Krasnodębski: „Silnym argumentem przeciwko tezie, że polityczny upadek Rzeczypospolitej był skutkiem peryferyjnej roli Polski w gospodarce europejskiej, jest fakt, że państwa zaborcze miały podobne gospodarki do polskiej – mimo to były militarnie dużo silniejsze”³⁰.

Drugie pytanie brzmi: czy polska modernizacja musi być całkowitą imitacją? Tak to ujmuje Dariusz Karłowicz:

Kseromodernizacja zakłada anihilację, bowiem koślawą naturą zastanej rzeczywistości nie nadaje się do przeróbki; wymaga ona unicestwienia, a co najmniej osłabienia, rozluźnienia czy rozpuszczenia w jakiejś lepszej rzeczywistości. Tożsamość, podmiotowość w swej obecnej postaci jawią

27 Najlepszym tego przykładem jest znana wypowiedź Jana Pawła II: „Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje »Westerplatte«. Jakiś wymiar zadań, które musi podjąć i wypełnić. Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. Nie można »zdeztererować«. Wreszcie jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba »utrzymać« i »obronić«, tak jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie. Tak, obronić dla siebie i dla innych? Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 czerwca 1987, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/748> (dostęp: 2.08.2021).

28 Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy św. beatyfikacyjnej matki Bolesławy Lament*, Białystok, 5 czerwca 1991, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/20bialystok_05061991.html (dostęp: 2.08.2021).

29 Zdzisław Krasnodębski, *Demokracja peryferii* (Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2003).

30 *Ibidem*, 202.

się jako przeszkoda, bariera, którą trzeba przełamać. Najpierw anihilacja, potem modernizacja; najpierw niszczymy, potem kserujemy³¹.

Po co wyważać otwarte drzwi? Wszystko już wymyślono, kiedy Polska była nieobecna. Poza tym niczego już wymyślić się nie da, ponieważ historia właśnie się skończyła, a Rzeczpospolita znowu się spóźniła. Tak rozumiana modernizacja jest więc z założenia walką z polską duszą, zerwaniem ciągłości polskiej kultury i dlatego napotyka wiele problemów:

Oczywiście centralnym problemem jest, jak zwykle, skandaliczna polska religijność. Cóż za wstyd! Co za utrudnienie! Na szczęście pod ręką mamy teorię sekularyzacji. Jak to określił Bronisław Wildstein, komentując publicystyczną wersję tej teorii, głosi ona, że warunkiem budowy autostrad są puste kościoły i analogiczny do europejskiego poziom rozwodów³².

Przyjmując założenia leżące u podstaw kseromodernizacji, należy stwierdzić, że etos rycerski może stanowić jedynie przeszkodę w procesie zmian. Rycerz jest dzisiaj tak śmieszny jak Don Kichot przed kilkoma wiekami. Produktywny może być jedynie etos mieszczański, i to w wersji protestanckiej, opartej na nominalizmie ontologicznym, który z założenia prowadzi do utylitaryzmu, a nawet relatywizmu³³. Czy modernizacja musi tak wyglądać? Wiele przemawia za tym, że jednak nie. W historii Polski można wskazać liczne postaci, które rycerskie cnoty godziły z pracą u podstaw, z rozwojem gospodarczym i społecznym. Kultura, w której naczelną wartością jest człowiek, nie może rozwijać się według zasady: wszystko co możliwe, jest też dopuszczalne, a nawet konieczne. Są pewne ontologiczne granice, poza które wyjść nie można, nawet jeśli to przeszkadza w zwiększeniu zysku, pokonaniu konkurencji, zdobyciu przewagi. Czy takie podejście nie przypomina popularnego dzisiaj konceptu zrównoważonego rozwoju, w którym nieustanny wzrost PKB przestaje być jedynym kryterium rozwoju ekonomicznego

31 Dariusz Karłowicz, „Modernizacja. Polski projekt”, *Teologia Polityczna Co Tydzień*, 23, 6.09.2016. <https://teologiapolityczna.pl/dariusz-karlowicz-modernizacji-nie-da-sie-skserowac-tpct-23-> (dostęp: 9.04.2021).

32 *Ibidem*.

33 Nie znaczy to, że utylitaryzm zawsze równa się relatywizm i zawsze prowadzi do egoizmu. Por. Amartya K. Sen, „Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, *Philosophy & Public Affairs*, 6/4 (1977): 317–344. http://intranet.pe.uni-bayreuth.de/uploads/appointments/UMC4z0fuiif0aLrzbJyyT/Sen_Rational%20Fools.pdf (dostęp: 2.08.2021).

i społecznego? Tak widzi możliwość specyficznej, polskiej drogi do nowoczesności Bogusław Dopart: „*Pan Tadeusz* to poemat o nadchodzącej, nieuchronnej i skutecznej modernizacji – niszczy ona strukturę społeczeństwa stanowego, ale nie narusza fundamentów tożsamości zbiorowej: *sami wolni, uczynimy i włościan wolnemi*”³⁴.

Dobłą egzemplifikacją łączenia etosu rycerskiego i mieszczańskiego są losy części polskich elit w II Rzeczypospolitej. Czasy te dostarczają wielu przykładów postaci, które dobrze zasłużyły się zarówno w walce zbrojnej, jak i budowaniu podstaw ekonomicznych Polski po ponad stu latach funkcjonowania w charakterze kolonii, bo tak traktowały ziemie polskie państwa zaborcze, oraz po ruinie kraju spowodowanej I wojną światową. Można postawić tezę, że z połączenia tych etosów w polskich warunkach wyłonił się szczególnego rodzaju system wartości, który nazwać można *etosem gospodarskim*. Charakteryzuje się on cechami właściwymi etosowi mieszczańskiemu, jednak w swoim centrum umieszcza troskę o dobro wspólne, rozumiane nie jako pojęcie, lecz jako realny byt będący dziedzictwem wielu pokoleń polskiej wspólnoty politycznej. Podejściu takiemu obcy jest indywidualizm właściwy liberalizmowi i jego współczesnym odmianom, obce jest zakładanie zbawczej roli egoizmu i skrajnego indywidualizmu tak w relacjach ekonomicznych, jak i politycznych.

W historii II Rzeczypospolitej można znaleźć wielu polityków i działaczy gospodarczych, którzy prezentowali tak rozumiany etos gospodarski. Jedną z osób, którą należy wymienić w tym kontekście, jest prezydent Warszawy Stefan Starzyński. Jako legionista walczył z bronią w ręku o niepodległość kraju, później zarządzał największym polskim miastem, tworząc plany, według których rozwija się ono do dzisiaj. Kiedy w 1939 roku przyszedł czas powrotu do etosu rycerskiego, nie opuścił miasta, choć go do tego namawiano, za co zapłacił swoim życiem³⁵. Postaci takich jest więcej, jednak ich charakterystyka wykracza poza ramy niniejszej analizy.

Zakończenie

Nie od dzisiaj wiadomo, jak wielkie znaczenie ma w życiu jednostek i społeczeństw potęga ducha. Wiedział o tym Carl von Clausewitz, pisząc: „Chcąc pokonać przeciwnika, musimy wysiłek własny mierzyć

34 Bogusław Dopart, „Soplicowo i jego wizja równowagi”, *Teologia Polityczna* 12 (2019/2020): 101.

35 Grzegorz Szulczewski, „Stefan Starzyński. Polityka gospodarcza w świetle etosu niepodległościowego: niezależna gospodarka, silne państwo i rządy pracy”, *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy* 57/1 (2019): 243–258.

jego siłą oporu. Siła ta jest wynikiem działania pewnych czynników nie dających się rozdzielić, są to mianowicie: zasób posiadanych środków i napięcie siły woli³⁶. Napięcie woli wynikające z siły ducha jest takim samym orężem jak siła zbrojna, a zniszczenie ducha walki u przeciwnika powinno być ostatecznym celem wojny. Bez jego osiągnięcia pokonanie sił zbrojnych i zajęcie terytorium są nietrwałe i prędzej czy później zdobyte te zostaną utracone. Warto przytoczyć tę opinię pruskiego generała, ponieważ tak podczas zaborów, jak i w czasach PRL państwa okupujące Polskę włożyły wiele wysiłku w to, aby złamać polskiego ducha. Długo i mozolnie wpajano polskiemu społeczeństwu przekonanie, że samo nie potrafi się rządzić, że do zaborów doszło wyłącznie na jego własne życzenie i dopiero pod obcym panowaniem może swobodnie się rozwijać.

Nawet jeśli przypadkiem zdarzyło się polskiej wspólnocie osiągnąć jakiś sukces, to przez wrodzoną nieporadność szybko swoje sukcesy obracała wniwecz. Jednym z częściej powtarzanych przykładów takich polskich „sukcesów i porażek w jednym” jest wiktoria grunwaldzka, po której armia polska nie wyruszyła natychmiast, aby zdobyć stolicę państwa krzyżackiego. Był to dyżurny przykład wykorzystywany w szkolnych podręcznikach historii w czasach PRL. Pomijając nieznamość ówczesnych realiów i zasad prowadzenia wojny w średniowieczu, zamek w Malborku (jedna z największych twierdz ówczesnej Europy) był prawdopodobnie nie do zdobycia środkami militarnymi³⁷. Dokonał tego blisko pół wieku później syn zwycięzcy spod Grunwaldu, król Kazimierz IV Jagiellończyk. Malbork jednak nie został zdobyty zbrojnie, co pociągnęłoby za sobą ogromne koszty ludzkie i materialne. Twierdza ta została odkupiona od mającej jej bronić zaciężnej załogi czeskiej, gdyż Czesi zamiast żołdu otrzymali od wielkiego mistrza zabezpieczenie hipoteczne. Ponieważ kasa Zakonu była pusta, czescy najemnicy *lege artis* sprzedali zamek Polakom. Łączenie etosu rycerskiego z pragmatyką mieszczańską ma więc w Polsce dłuższą historię, niżby mogło się wydawać.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden wniosek wynikający z przeprowadzonej analizy, a odnoszący się do kształcenia młodego pokolenia, w tym także w zakresie zarządzania i biznesu. Jan Jacko wskazuje na

36 Carl von Clausewitz, *O wojnie*, tłum. Jan Dzierżgowski, (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2009).

37 Jest kilka hipotez nt. przyczyn nieudanego oblężenia Malborka po bitwie grunwaldzkiej. Jedną z nich przyczynę tego niepowodzenia upatruje w polityce Wielkiego Księcia Litewskiego Witolda. Nie oznacza to jednak, że hipotezy te wykluczają się wzajemnie. Žydrūnas Mačiukas, „Książę Witold Wielki w kampanii letniej 1410 r. w ocenie Jana Długosza”, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia Historica* XI (2011): 113–125.

dwa zasadnicze modele edukacji i wychowania, które są zakorzenione w dwóch różnych ontologiach i aksjologiach³⁸. Można je zinterpretować z perspektywy omówionych etosów. W starożytności odróżniano kształcenie swoiste dla niewolników od tego dla ludzi wolnych. Pierwszych uczono wykonywania poleceń, a przekazywana im wiedza miała charakter wyłącznie praktyczny. Ludzi wolnych kształcono natomiast tak, aby mogli sami wyznaczać cele własnego działania i sami umieli je wartościować. Na uwagę zasługuje platońskie rozróżnienie na opinię (*doksa*), i wiedzę uzasadnioną (*episteme*). Niewolnikom mają wystarczyć same opinie, a ludzie wolni – obywatele muszą wiedzieć, dlaczego myślą tak, a nie inaczej. W ramach etosu mieszczańskiego, którego dominację można dzisiaj obserwować (choć niekiedy jest to karykatura jego pierwotnych założeń), nastąpiło zbytnie zinstrumentalizowanie wiedzy i wykształcenia. Tendencja ta znalazła nawet odzwierciedlenie w kierunkach filozoficznych takich jak utylitaryzm, który chyba nieprzypadkowo najpełniej rozwinął się w kręgu kultury anglosaskiej. Inną funkcję pełni kształcenie w ramach etosu rycerskiego, w którym dużą wagę przywiązuje się do tzw. kwestii niepraktycznych: prawdy, dobra, piękna etc. Rycerz musiał wiedzieć nie tylko, jak walczyć, ale przede wszystkim w imię czego ma walczyć. Dokonywanie takich wyborów wymaga nie tylko wiedzy, ale przede wszystkim posiadania cnót rozumianych jako sprawności³⁹. Tak przygotowany człowiek potrafi myśleć strategicznie, a nie tylko operacyjnie i taktycznie. Dzięki temu może być dobrym, tzn. odpowiedzialnym, menedżerem i obywatelem. W tym kontekście ujawnia się potrzeba uzupełnienia modelu kształcenia, a w konsekwencji i życia, ukierunkowanego na *praxis i techne*, o elementy modelu ukierunkowanego na wiedzę szerszą i ugruntowaną *episteme*. Takie podejście do zarządzania, uwzględniające aspekty psychosocjologiczne, zyskuje coraz większą akceptację w nowoczesnym biznesie⁴⁰, jednak w ogólnym modelu kształcenia, także wyższego, nie sprzyja mu postępująca deprecjacja humanistyki.

Postawić należy jeszcze jedno pytanie. Jeśli można bez większego trudu wskazać w polskiej historii przykłady postaci, które potrafiły

38 Jan F. Jacko, „Filozofia a kompetencje zarządcze”, w *Filozofia a zarządzanie*, red. Tadeusz Oleksyn, (Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer business, 2013), 95.

39 Janie M. Harden Fritz, *Professional Civility. Communicative Virtue at Work* (New York: Peter Lang Verlag, 2013), 30.

40 Leszek Cichobłaziński, Felicjan Byłok, „Humanistic Approach to Leadership Based on Organizational Conflict Management in Poland”, w *12th European Conference on Management Leadership and Governance – Bukareszt 10–11 November 2016*, red. Florina Pinzaru, Constantun Bratnianu, (Reading UK: Academic Conferences and Publishing International Limited, 2016), 40–44.

w różnych warunkach żyć i działać w ramach dwóch tak różnych etosów, to może etosy te mają wspólny mianownik? Może mają te same podstawy, które nie ograniczają się jedynie do etyki i socjologii, lecz sięgają poziomu ontologii i epistemologii? Rycerz i mieszczanin działają w bardzo różnych warunkach, ale obydwaj mają na celu tę samą wartość. Jest nim dobro wspólne, tylko inaczej realizowane. Nieco światła na ten problem rzucić może teoria cnót, mająca swe źródła w filozofii Platona i Arystotelesa, co dobrze zilustrował Alasdair MacIntyre⁴¹. Te same cnoty mogą się bowiem aktualizować w różny sposób w różnych kontekstach społecznych i historycznych. Dla przykładu, można przyrzeć się cnotcie męstwa. Oczywiście jest, że cechować ona musi rycerza, co zostało już wcześniej wykazane. Czy jednak mieszczanin nie musi się nią wykazywać, tylko w inny sposób? Praca handlowca i przedsiębiorcy w wysocce konkurencyjnym i turbulentnym otoczeniu przypomina działania wojenne, podczas których cnoty przynależne rycerzowi uzewnętrzniają się w innej formie.

Bibliografia

Książki i monografie

- Andreski Stanisław, *Maxa Webera ośnienienia i pomyłki*, tłum. Kazimierz Z. Sowa, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992).
- Bardach Juliusz, Bogusław Leśnodorski, Michał Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego* (Warszawa: LexisNexis, 2010).
- Bocheński Józef Maria OP, *De Virtute Militari. Zarys etyki wojskowej* (Kraków: Wydawnictwo Philed, 1993).
- Cichobłaziński, L., Bylok, F., „Humanistic Approach to Leadership Based on Organizational Conflict Management in Poland”, w *12th European Conference on Management Leadership and Governance – Bukareszt 10–11 November 2016*, red. Florina Pinzaru, Constantun Bratnianu, (Reading UK: Academic Conferences and Publishing International Limited, 2016), 40–44.
- von Clausewitz Carl, *O wojnie*, tłum. Jan Dzierzgowski, (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2009).
- Cywiński Bohdan, *Rodowody niepokornych* (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, 1971).
- Harden Fritz Janie M., *Professional Civility. Communicative Virtue at Work*, (New York: Peter Lang Verlag, 2013).
- Herbert Zbigniew, *Pan Cogito* (Warszawa: Czytelnik, 1974).

41 Alasdair MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX w.*, tłum. Adam Chmielewski, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000).

- Huizinga Johan, *Jesień średniowiecza*, tłum. Tadeusz Brzostowski, (Warszawa: PIW, 1992).
- Le Goff Jacques, „Czas Kościoła i czas kupca”, w *Czas w kulturze*, tłum. Andrzej Frybes, red. Andrzej Zajączkowski, (Warszawa 1988) s. 331–356.
- Jacko Jan F., „Filozofia a kompetencje zarządcze”, w *Filozofia a zarządzanie*, red. Tadeusz Oleksyn, (Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer business, 2013), 92–113.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 czerwca 1987. <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/748> (dostęp: 2.08.2021).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy św. beatyfikacyjnej matki Bolesławy Lament*, Białystok, 5 czerwca 1991, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/20bialystok_05061991.html.
- Krasnodębski Zdzisław, *Demokracja peryferii* (Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2003).
- MacIntyre Alasdair, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX w.*, tłum. Adam Chmielewski, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000).
- „Max Weber nie miał racji, z Hansem Joasem rozmawia Michał Jędrzejek”, *Miesięcznik Znak*, 749 (2017), <https://www miesiecznik.znak.com.pl/max-weber-nie-mial-racji/> (dostęp: 8.08.2021).
- Ossowska Maria, *Ethos rycerski i jego odmiany* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000).
- Ossowska Maria, *Moralność mieszczańska* (Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 1985).
- Pieśń o Rolandzie*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, (Warszawa: PIW, 1984).
- Piowarski Juliusz, *Etos rycerski. Przyczynek do budowy kultury bezpieczeństwa policji*, (Kraków: Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, 2014).
- Prus Bolesław, *Lalka* (Warszawa: Wydawnictwo Ossolineum, 1995).
- Weber Max, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. Dorota Lachowska (Warszawa: Wydawnictwa UW, 2011).
- Zabierowski Stefan, *W kręgu Conrada* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2008).

Czasopisma

- Dopart, B. „Soplicowo i jego wizja równowagi”, *Teologia Polityczna* 12 (2019/2020): 93–102.
- Grabińska Teresa, „Problemy etyki przedsiębiorczości w Ziemi obiecanej Władysława Reymonta”, *„Cosmos-Logos”* VI (2002): 87–95.
- Karłowicz Dariusz, „Modernizacja. Polski projekt”, *Teologia Polityczna Co Tydzień*, 23, <https://teologiapolityczna.pl/dariusz-karlowicz-modernizacji-nie-da-sie-skserowac-tpct-23-> (dostęp: 9.04.2021).

- Maćiukas Žydrūnas, „Książę Witold Wielki w kampanii letniej 1410 r. w ocenie Jana Długosza”, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia Historica* XI (2011): 113–125.
- Noworolska Barbara, „Etos rycerski w Trylogii Sienkiewicza”, *Bibliotekarz Podlaski* 32/1 (2016): 129–142.
- Ratajczak Wiesław, „Krytyka jako likwidacja? Jan Kott czyta Josepha Conrada”, *Teologia Polityczna*, 87 (2017), <https://teologiapolityczna.pl/krytyka-jako-likwidacja-mitologia-i-realizm-jana-kotta-czytane-po-latach> (dostęp: 28.03.2021).
- Sen Amartya K., „Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, *Philosophy & Public Affairs*, 6/4 (1977): 317–344. http://intranet.pe.uni-bayreuth.de/uploads/appointments/UMC4z0fui-f0aLrzbJyyT/Sen_Rational%20Fools.pdf (dostęp: 2.08.2021).
- Surowiec Piotr, „Miłość i pieniądze. O finansowej karierze Stanisława Wokulskiego”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Filologiczna. Historia Literatury* 5 (2010): 208–226.
- Szulczewski Grzegorz, „Stefan Starzyński. Polityka gospodarcza w świetle etosu niepodległościowego: niezależna gospodarka, silne państwo i rządy pracy”, *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy* 57/1 (2019): 243–258.

Jerzy Brzozowski

ORCID: 0000-0002-0872-9408
Uniwersytet Jagielloński

Batalia o instrukcję przekładową *Liturgiam Authenticam*

The Battle over *Liturgiam Authenticam* Instruction on the Translation

Rozwiązaniem nie jest otwarcie, które wyrzeka się swego skarbu.
[...] Nie spotykam się z innym, jeśli nie posiadam podłoża,
na którym twardo stoję i jestem zakorzeniony.

Papież Franciszek, *Fratelli Tutti*, 143

Abstrakt

W 2017 roku Papież Franciszek powołał komisję do zbadania dalszej przydatności Instrukcji *Liturgiam Authenticam*, zatwierdzonej przez Jana Pawła II, a dotyczącej zasad tłumaczenia tekstów liturgicznych. Niniejszy artykuł wskazuje genezę tego wydarzenia niekoniecznie oznaczającego kolejny etap „dewojtylizacji” Kościoła, jak chcą konserwatywni komentatorzy watykańscy. Głównym powodem powołania tej komisji są kontrowersje związane z dwoma przekładami w języku angielskim – oficjalnym, zatwierdzonym w roku 2010 i utrzymanym w duchu *Liturgiam Authenticam*, oraz wcześniejszym, z roku 1998, dokonany zgodnie z zasadami Instrukcji Pawła VI z roku 1969 zalecającej w istocie stosowanie w tłumaczeniu

Biblii tzw. ekwiwalencji dynamicznej, w praktyce zaś współczesnego języka potocznego. Dla zrozumienia istoty sporu autor niniejszego artykułu przedstawia koncepcję ekwiwalencji dynamicznej pastora Eugene'a Nidy, wskazując jej mocne i słabe strony. Wśród tych pierwszych głównie fakt, że w latach wokółsoborowych była to pierwsza poważna, naukowa teoria przekładu. Koncepcji tej nie brak również słabych stron, widocznych na tle znaczącego rozwoju teorii przekładu w ciągu ostatnich 60 lat. Najpoważniejszą z nich jest fakt, że sprowadza ona akt przekładu do już istniejących zasobów języka docelowego, hamując tym samym jego rozwój. Jest to więc koncepcja odwrotna co do istoty wobec metody św. Hieronima, przyjmowanej w tradycji katolickiej. Według autora Instrukcja *Liturgiam Authenticam* bierze pod uwagę kilka dziesięcioleci praktyki przekładu biblijnego w duchu posoborowym, z jej sukcesami i porażkami. Konkluzje płynące z tej analizy są następujące:

1. Absolutyzacja ekwiwalencji dynamicznej, jako „jedynej naukowej teorii przekładu”, świadczy o braku współpracy środowisk biblijnych z środowiskami rozwijającymi współczesne teorie przekładu.
2. Instrukcja *Liturgiam Authenticam* skupia się na tym, co zapobiega procesowi *desakralizacji* liturgii – widocznemu w wielu Kościołach protestanckich, ale też w wielu posoborowych środowiskach katolickich.

Słowa kluczowe: przekład biblijny, ekwiwalencja dynamiczna, tradycja katolicka, tradycja protestancka

Abstract

In 2017, Pope Francis appointed a commission to investigate the continued suitability of the *Liturgiam Authenticam* Instruction, approved by John Paul II, on the rules of translating liturgical texts. This article shows the genesis of this event, not necessarily the one which is marking the next stage of a “dewojtylizacja” of the Church, as conservative Vatican commentators would have it. The main reason for the establishment of this commission is the controversy over the two translations into English: the official one, approved in 2010, which is maintained in the spirit of *Liturgiam Authenticam*, and the earlier one, from 1998, done in accordance with the principles of the Instruction of Paul VI of 1969, which, in fact, recommended the use of the so-called dynamic equivalence, which in practice implied the usage of contemporary colloquial language. In order to understand the essence of the dispute, the author of this article presents the concept of dynamic equivalence developed by Pastor Eugene Nida, pointing to its strengths and weaknesses. The former mainly lies in the fact that in the years around the Council it was the first serious scientific theory of translation. That concept is also full of weaknesses, which are reflected in the significant development of translation theory over the past 60 years. The most serious of these is the fact that it reduces the act

to the already existing resources of the target language thus inhibiting its development. Therefore, it is essentially the opposite of the method of St. Jerome, adopted in the Catholic tradition. According to the author the *Liturgiam Authenticam* Instruction takes into account several decades of biblical translation practice in the post-Conciliar spirit, with its successes and failures. The conclusions of this analysis are as follows:

1. The absolutization of dynamic equivalence as “the only scientific theory of translation” proves that there is no cooperation between the biblical studies communities and those developing contemporary theories of translation.
2. The *Liturgiam Authenticam* Instruction focuses on what is preventing the process of *desacralization* of liturgy, as occurring in many Protestant Churches, but also in many post-conciliar Catholic circles.

Keywords: Biblical translation, dynamic equivalence, Catholic tradition, Protestant tradition

17 stycznia 2017 roku papież Franciszek powołał komisję, której zadaniem jest zaproponowanie rewizji obowiązującej od 2001 roku, a piątej od czasu zakończenia Soboru, Instrukcji dotyczącej zasad tłumaczenia tekstów liturgicznych. Dlaczego warto poświęcić uwagę tej instrukcji? Dla osób krytycznych wobec obecnego pontyfikatu to kolejny dowód na postępującą „dewojtylizację” Kościoła, w istocie jednak sprawa jest znacznie bardziej złożona i symptomatyczna dla obecnego kryzysu, jaki przeżywa Kościół katolicki. Istotą rzeczy jest bowiem narastające – od czasu zatwierdzenia w roku 2010 nowego *Mszalu Rzymskiego* w języku angielskim – niezadowolenie wielu biskupów i wiernych krajów anglojęzycznych, którzy zarzucają nowemu tłumaczeniu, że jest zbyt sztywne, napisane w złym języku angielskim, kalkującym składnię łacińską i często dosłownie tłumaczącym łacińskie frazeologizmy¹. Chodzi zaś przecież o jeden z najważniejszych języków współczesnego Kościoła; co więcej, we wrześniu tego samego roku 2017, po opublikowaniu *motu proprio Magnum Principium* i doprecyzowaniu przez papieża Franciszka, że Watykan

1 „The guidelines from *Liturgiam Authenticam* would not produce a recognizably English vernacular but Latin texts transposed into English words, texts that regularly sound more Latin than English” – piszą Gerald O’Collins i John Wilkins w książce *Lost in Translation. The English Language and the Catholic Mass* (Collegeville: Liturgical Press Academic, Saint John’s Abbey, 2017), 30. Autorzy wraz z innymi krytykami mszału z 2010 r. walczyli o wprowadzenie do liturgii „wspaniałego przekładu ICEL z roku 1998”, wykonanego według metody „ekwiwalencji dynamicznej”.

rezygnuje *de facto* z prawa do dopuszczania (lub odrzucania) proponowanych przez episkopaty krajowe tłumaczeń liturgicznych, decyzję o powrocie do wcześniejszego, „dynamicznego” przekładu ma rozważać episkopat niemiecki². W przeprowadzonej w owym czasie ankiecie 50% anglojęzycznych księży miało być za wycofaniem mszału z 2010 roku, lecz oznacza to również, że drugie 50% nie popierało tego pomysłu. Dość trafnie istotę sporu opisywał jeden z czytelników, komentując obiektywnie, choć dość sceptycznie, książkę O’Connella i Wilkina na portalu Amazon:

The current Missal is not in good English, but it is an accurate translation of the Latin. How can any one defend translating “Et cum spiritu tuo” as “and also with you”?

Even a basic knowledge of Latin shows this is “And with your spirit”, which the French, German, Italian, Polish and Spanish hierarchies all managed to do from day one!

This is one example of why the 1998 Missal was not allowed, because it just isn’t good enough. 1998, really no different from the 1973 dreadful texts, 2010 not as good as it should be, but much better than any previous offerings³.

Chłodna analiza sytuacji wskazuje więc, że w obliczu narastającej, patowej sytuacji, papież Franciszek, powołując komisję do ewentualnej rewizji Instrukcji *Liturgiam Authenticam*, nie miał w istocie wyboru. Na jej czele stanął abp Arthur Roche, sekretarz Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Abp Roche, pełniący przez 10 lat funkcję szefa Międzynarodowej Komisji Języka Angielskiego w Liturgii, zwracając się do kanadyjskiej Konferencji Biskupów Katolickich we wrześniu 2014 roku, powiedział, że zasadnicza różnica między dokumentem *Comme le prévoit* Pawła VI (1969), który reguluje pierwsze tłumaczenia ksiąg liturgicznych po Soborze Watykańskim II, i *Liturgiam Authenticam* z 2001 roku jest taka, iż „Stolica Apostolska w jej wytycznych zdecydowała się

2 „Following the Pope’s changes, the German hierarchy appears to have abandoned a new German version of the missal [...] produced following the guidelines established by *Liturgiam Authenticam*. Cardinal Reinhard Marx, the President of the German Bishops’ Conference, has described *Liturgiam Authenticam* as a »dead end« and said it took »too narrow a view« – pisał 16 października 2017 r. Christopher Lamb w korespondencji z Watykanu dla portalu amerykańskiego Stowarzyszenia Księży Katolickich, „Pope Francis Corrects Cardinal Sarah on Translation. Association of Catholic Priests”, 16.10.2017, <https://www.associationofcatholicpriests.ie/2017/10/pope-francis-corrects-cardinal-sarah-on-translation/> (dostęp: 21.01.2021).

3 https://www.amazon.com/Lost-Translation-English-Language-Catholic-ebook/product-reviews/B07C17XHTS?reviewerType=all_reviews (dostęp: 20.02.2021).

na zmianę zasady przewodniej tłumaczenia z »ekwiwalencji dynamicznej lub funkcjonalnej« przyjętej w 1969 roku na rzecz zasady »ekwiwalencji formalnej« w roku 2001⁴.

Osobną kwestią pozostaje, jakie konkluzje podejmie powołana w roku 2017 komisja: dla ultraprogresistów, jak świecki teolog Andrea Grillo, znany z publikacji na portalu Deon⁵, kwestia postulowanego przezeń powrotu do ekwiwalencji dynamicznej jest w zasadzie przesądzona. Znacznie ostrożniejsza jest w swoich przewidywaniach Rita Ferrone, autorka komentarza dla amerykańskiego katolickiego (w istocie bardzo ekumenicznego) portalu *Pray Tell*. Przedstawiając skład Komisji, Ferrone wskazuje z żalem, że wśród jej członków jest zbyt wielu liturgistów anglojęzycznych, zbyt mało z nich zna doskonale łacinę, a dodatkowo – co szczególnie zainteresowało piszącego te słowa – ani jeden z członków Komisji nie jest specjalistą w zakresie teorii przekładu⁶. To niestety bardzo symptomatyczne, że środowiska przekładoznawców i teologów, które powinny współpracować w tak ważnym dziele, w istocie się ignorują⁷.

W centrum toczącego się sporu jest więc teoria przekładu, a w szczególności koncepcja „ekwiwalencji dynamicznej” i teoretyczne umocowanie zasad postulowanych przez instrukcję *Liturgiam Authenticam*. W dalszej części tego artykułu będę chciał krótko omówić kwestię samej

4 „Archbishop Roche, who was for 10 years chairman of the International Commission for English Language in the Liturgy, addressing the Canadian Conference of Catholic Bishops in September 2014, said the major difference between «Comme le Prévoit» (1969), which governed translation for the first liturgical books after the Second Vatican Council (1962-65), and «Liturgiam Authenticam», which has since determined the translation of the Roman Missal in English, French and some Spanish-speaking countries, was that the Holy See in its directives opted for a shift of the guiding principle of translation from that of »dynamic or functional equivalence« in 1969 to the principle of »formal equivalence« in 2001” – Gerard O’Connell, „Pope Francis has ordered a review of the new Mass translation”, *La Stampa* (za *American Magazine*), 27.01.2017.

5 *Vide*: <https://deon.pl/kosciol/komentarze/czy-papiez-franciszek-zmieni-liturgie,379982> (dostęp: 20.02.2021)

6 Rita Ferrone, *Notes on the Comitee to Revise Liturgiam Authenticam*, 16.03.2017, <https://www.praytellig.com/index.php/2017/03/16/notes-on-the-committee-to-revise-liturgiam-authenticam/> (dostęp: 19.01.2021).

7 Jedyny, według mojej wiedzy, znany specjalista w zakresie przekładoznawstwa, który pisał o instrukcji *Liturgiam Authenticam*, Jean Delisle, nie dysponuje nawet podstawowymi kompetencjami w zakresie teologii katolickiej, por. jego dywagacje o Duchu Świętym, który „nie uchronił św. Hieronima przed popełnieniem dość licznych błędów w przekładzie Wulgaty”, *vide*: Jean Delisle, „Les nouvelles règles de traduction du Vatican”, *Meta. Journal des traducteurs* 50/3 (2005): 844. Odwrotny jest przypadek André Haquina, autora artykułu „La réforme liturgique de Vatican II a-t-elle fait preuve de créativité et en quel sens?” Artykuł ten jest znakomicie udokumentowanym sprawozdaniem ze zmian dokonanych w francuskim mszale, jednakże konkluzje dotyczące „kreatywności” to zaledwie jeden akapit pozbawiony jakiegokolwiek teoretycznej podbudowy.

ekwiwalencji dynamicznej, a następnie pokazać, czy i w jakim stopniu wchodzi ona w konflikt z instrukcją Jana Pawła II i z jego rozumieniem tego, co nazywa się w Polsce „stylem biblijnym”, a w krajach anglojęzycznych, często z ironią – „*sacred language*”. I w końcu, będę chciał pokazać, dlaczego tego konfliktu być nie powinno, choć w istocie niestety jest. A że jest, świadczy fakt, iż w gronie protestujących anglojęzycznych biblistów, a także polskich biblistów opracowujących nowe, czwarte wydanie Biblii Tysiąclecia, teoria ekwiwalencji dynamicznej wydaje się być uważana za jedyną (*sic*) naukową teorię przekładu, co jest o tyle zdumiewające, że mówimy o koncepcji sformułowanej przez pastora i językoznawcę-strukturalistę Eugene’a Nidę w 1959 roku.

Co ważne, publikacja ta zbiegła się z pracami Soboru Watykańskiego II i podjętymi w jego wyniku próbami współpracy ekumenicznej nad przekładem Biblii, w których sam Nida miał odgrywać kluczową rolę. Fakt ten, a również i to, że teoria Nidy była wówczas szczytowym osiągnięciem teorii przekładu, tłumaczy z pewnością jego popularność w kręgach katolickich „postępowych” biblistów oraz przyjęcie jej (przypominam: innej naukowej oferty po prostu nie było) jako myśli przewodniej instrukcji Pawła VI. Jednakże od tego czasu minęło już przeszło 60 lat... Nawet jak na standardy humanistyki to bardzo dużo: wypadałoby mieć świadomość, że przez te 60 lat językoznawstwo oraz naukowa teoria przekładu niezwykle się rozwinęły. Jednakże – ku zdumieniu piszącego te słowa – wśród polskich biblistów tej świadomości nie ma, czy też nie było do niedawna. Od trzech lat próbuję wywołać w ich szeregach ferment, przedkładając, że istnieją też inne naukowe poglądy na translację tekstu Pisma Świętego. Również takie, w świetle których instrukcja *Liturgiam Authenticam* broni się doskonale nie tylko, czy nie tyle jako tekst doktrynalny, ale również na gruncie językoznawstwa i wiedzy o kulturze.

Pora więc przejść do problemu ekwiwalencji dynamicznej. Została ona po raz pierwszy sformułowana, jak wspomniałem, w roku 1959, Nida doprecyzowywał ją jeszcze w latach 70., lecz jej trzon pozostał niezmienny. W Polsce została zaprezentowana dopiero w roku 1981 w jego artykule *Zasady przekładu na przykładzie tłumaczenia Biblii*, opublikowanym w „Pamiętniku Literackim”⁸.

Nida zaczyna od licznych praktycznych przykładów, których erudycyjność robi na czytelniku wrażenie do dziś: np. gdy mowa o biblijnym obrazie skruszonego celnika bijącego się w piersi (Łk 18,13), autor mówi, że w języku chokwe używanym w Afryce Środkowej gest bicia się w piersi

8 Eugene A. Nida, „Zasady przekładu na przykładzie tłumaczenia Biblii”, *Pamiętnik Literacki* LXXII/1 (1981): 323–342.

oznaczałby wielką satysfakcję, stąd w tamtejszych realiach należałoby powiedzieć „bił się po głowie”. Podobnie, dosłowne tłumaczenie frazy „zaprawdę, zaprawdę powiadam wam” w wielu językach indonezyjskich byłoby mylące, bo powtórzenie „zaprawdę, zaprawdę” oznaczałoby w istocie „może”, czyli właściwym równoważnikiem byłoby pojedyncze „zaprawdę”⁹. Na kolejnej stronie mówi też np. o innych onomatopejach odnoszących się do tych samych na pozór zdarzeń w językach luvale czy malagasi, czy o innych sposobach segmentacji rzeczywistości, np. koloarów w językach tarahumara (Meksyk) czy językach afrykańskich.

Po tym wstępie, ukazującym poważne różnice w strukturze i zasobach różnych języków – można powiedzieć, w ślad za badaniami Sapira i Whorfa, autorów słynnej „hipotezy o nieprzekładalności” – Nida formułuje swoją definicję tłumaczenia:

Jeżeli celem jest przekazanie informacji odbiorcy docelowemu w jego języku w sposób zasadniczo podobny do tego, w jaki odbiorca odbierał oryginał – to definicja tłumaczenia zgodna z najlepszymi tradycjami biblistyki [jakiej? – J.B.] byłaby następująca: „Tłumaczenie polega na daniu w języku przekładu najbliższego naturalnego równoważnika przekazu języka oryginału, przede wszystkim w znaczeniu, a następnie w stylu”¹⁰.

Zauważmy, każde słowo w tej lapidarnej i łatwej do zapamiętania formule jest ważne: ekwiwalent ma być naturalny – a więc odbiorca nie musi wysilać wyobraźni, ekwiwalent nie ma być „obcy” ani w formie (wyjąwszy imiona własne), ani w znaczeniu; po wtóre, najważniejsze jest znaczenie – styl pozostaje na drugim miejscu. Nida dodaje: „Innymi słowy, dobry przekład nie powinien ujawniać swego nierodzimego źródła”¹¹. W tych kilku zdaniach została przedstawiona istota koncepcji ekwiwalencji dynamicznej.

Dalej pojawia się kilka przykładów, niektóre znów błyskotliwe, np. autor dowodzi, że w niektórych językach, z oczywistych powodów, nie można powiedzieć „biały jak śnieg”, ale można powiedzieć np. „biały jak skrzydła czapli”. To jest w z pewnością słuszne i każdemu ten argument się spodoba. Ale dochodzimy dalej do przykładów bardziej kontrowersyjnych, jak ten ze strony 334:

9 *Ibidem*, 324.

10 *Ibidem*, 331. W zgrabniejszym przekładzie tej formuły, autorstwa Barbary Kielar (*Tłumaczenie i koncepcje translatoryczne* [Wrocław: Ossolineum 1988], 64), słowo „równoważnik” zastąpiono terminem „ekwiwalent”, przyjętym powszechnie w przekładoznawstwie.

11 *Ibidem*, 331.

Podobnie w wielu językach nie można powiedzieć ‘Bóg jest miłością’. Wyraz oznaczający miłość jest w istocie wyrazem oznaczającym zdarzenie [...] innymi słowy, ‘miłość’ nie może istnieć w oderwaniu od uczestników. Nie można zatem powiedzieć ‘Bóg jest miłością’, lecz tylko po prostu ‘Bóg kocha’. Oczywiście w istocie o to właśnie chodzi w tym ustępie Biblii, a nie stawianie równości między Bogiem a miłością, gdyż zwrotu ‘Bóg jest miłością’ nie można odwrócić w ‘Miłość jest Bogiem’.

Myślę, że w tym momencie nie tylko profesor-filolog, zgodnie z biblijnym obrazem, „rozedrze szaty”. Efektowne żonglowanie egzotycznymi przykładami przechodzi tu bowiem w płytkie efekciarstwo. Zapytajmy więc, do czego w ogóle służy język? Czy tylko do tego, żeby jego użytkownik czuł się komfortowo w znanym sobie otoczeniu, czy też może i do tego, żeby czasem dowiedzieć się czegoś, czego dotąd nie wiedział? A w konsekwencji może do porzucenia dotychczasowych przyzwyczajeń i stania się nieco innym człowiekiem? Nida w 1959 roku nie mógł znać filozofii Gadamera czy Ricoeura; ale znał przecież Pismo Święte, był jego egzegetą i nauczycielem. Powstaje więc w tym momencie kilka poważnych pytań o cele i możliwości ewangelizacji prowadzonej w takiej optyce „naturalnych” ekwiwalentów, a więc sprowadzania przesłania Biblii do już istniejących zasobów języków, na które się ją tłumaczy.

Czy zalecenia zawarte w instrukcji z roku 1969 dały podstawy do tego, aby sytuacja wymknęła się spod kontroli? Wydaje się, że niestety jednak tak, i nie jest to tylko kwestia „nieprzewidzianej dynamiki wydarzeń”. W punkcie 15, 1 Instrukcji *Comme le prévoit* czytamy:

Język liturgiczny powinien być potoczny, tzn. przystępny dla większości wiernych mówiących tym samym językiem i zbierających się zazwyczaj dla celów kultu, włączając także „dzieci oraz ludzi prostych” (PVI, *ibid.*). Z tego nie wynika, że język ten ma być prostacki, ponieważ zawsze powinien być „godny tych wzniosłych rzeczywistości, które wyraża” [...], a także nienaganny pod względem literackim¹².

Otóż sformułowanie „potoczny, tzn. przystępny dla większości wiernych” świadczy o językoznaucznej ignorancji autorów instrukcji: język potoczny to język kolokwialny, język ulicy. Jego elementy przenikają do „języka ogólnego”, ale to ten ostatni właśnie jest i ma być przystępny dla większości wiernych. Uczymy go w szkole, słyszymy w programach

12 Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii, „Instrukcja o tłumaczeniu tekstów liturgicznych (*Comme le prévoit...*), 1969”, *Ruch biblijny i liturgiczny* 24/6 (1971): 322–323.

informacyjnych TV. Tymczasem język potoczny – z pewnością barwny, obrazowy, wytwarza pewną modę, której ludzie nawet wykształceni z różnych powodów ulegają. Lecz jak w wypadku każdej mody, jest to ten element języka, który najszybciej i w największym stopniu ulega zmianie.

Zagrożenia te dostrzega Instrukcja *Liturgiam Authenticam*, zwłaszcza w punktach 25 i 27:

25. Aby treści tekstu oryginalnego stały się dostępne i zrozumiałe również dla wiernych nie mających specjalnego wykształcenia intelektualnego, właściwością przekładów winno być słownictwo umożliwiające ich zrozumienie, ale zachowujące równocześnie godność, piękno i dokładną treść doktrynalną tego rodzaju tekstów [...],

27. [...] teksty te powinny być wolne od nadmiernego stosowania aktualnie używanych modnych wyrażeń. Jeśli zaś niekiedy w tekstach liturgicznych stosuje się wyrazy lub powiedzenia odbiegające od języka codziennie używanego, to dzięki temu nierzadko powstają teksty, które w istocie są łatwiejsze do zapamiętania i nadają się do lepszego wyrażenia nadprzyrodzonych treści. Owszem, wydaje się nawet, że przestrzeganie zasad przedstawionych w tej instrukcji przyczyni się stopniowo do wytworzenia w każdym języku narodowym sakralnego stylu, który mógłby być uznany za język ściśle (proprie) liturgiczny¹³.

Przypomnijmy, Instrukcja ogłoszona w roku 2001 podsumowuje 30 lat doświadczeń – zarówno pozytywnych, jak negatywnych. Jako doświadczenie pozytywne jawi się tu niewątpliwie stworzenie w języku narodowym pewnego specyficznie sakralnego stylu, odrębnego od zwykłego języka codziennej komunikacji. Na gruncie polszczyzny, za sprawą głównie Biblii Tysiąclecia, powstał w ten sposób tzw. polski styl biblijny – wydaje się oczywiste, że papież Jan Paweł, akceptując tekst *Instrukcji*, miał na myśli ten styl (choć nie tylko ten) jako pewien pozytywny wzorzec. Otóż w polskich publikacjach specjalistów biblistów styl ten jest niejednokrotnie krytykowany, czy nawet wyszydzany w imię słabo udowodnionej tezy, jakoby dla odbiorców oryginalnych język Pisma Świętego był językiem codziennej komunikacji. To mocno wątpliwe, gdy przywoła się liczne wypowiedzi starotestamentalne, jak choćby tę z Księgi proroka Nehemiasza (8,8): „Czytano więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie”.

13 Wszystkie wyróżnienia w tym i w kolejnych cytatach są wprowadzone przez autora artykułu.

Nie mamy więc jednoznacznych danych, aby przesądzać o tym, jak pierwotni odbiorcy odbierali język Pisma Świętego. Mamy za to jednoznaczne dane, jak dzisiaj odbierają ten język ludy, które nie potrzebują przekładów i używają w liturgii oryginałów: dla dzisiejszych Żydów czy prawosławnych Greków język ksiąg Pisma Świętego ponad wszelką wątpliwość nie jest językiem codziennej komunikacji, jest owym językiem specyficznym liturgicznym, zapewne trudniejszym niekiedy do zrozumienia niż dla współczesnych Polaków Biblia Tysiąclecia. Instrukcja *Liturgiam Authenticam* bierze ten aspekt pod uwagę, gdy stwierdza w punktach 19 i 20:

19. Słowa Pisma Świętego oraz inne słowa, wypowiedane w celebracjach liturgicznych, zwłaszcza przy sprawowaniu sakramentów, nie mają przede wszystkim stanowić odzwierciedlenia wewnętrznej dyspozycji wiernych, lecz wyrażają prawdy przekraczające granice czasu i miejsca.

20. Chociaż wolno korzystać ze swobody w doborze słów oraz stosować składnię i styl odpowiednie do tekstu w języku narodowym i do toku mowy, który jest właściwy dla języka ojczystego, to jednak wypada, aby tekst oryginalny, czyli pierwotny, na ile to możliwe, był tłumaczony bardzo wiernie i bardzo dokładnie [...]; przystosowanie tekstu do właściwości i przymiotów różnych języków narodowych powinno być nieznaczne i przeprowadzone ostrożnie.

Jeszcze mocniej zostało to wypowiedziane w punkcie 47:

47. Tłumaczenie ma przekazać odwieczny skarb modlitw w języku, który może być zrozumiały w „kontekście kulturowym”, dla którego jest przeznaczony. Dlatego należy się w nim kierować przeświadczeniem, że prawdziwa modlitwa liturgiczna jest nie tylko kształtowana duchem kultury, ale że sama również przyczynia się do tworzenia kultury. Nie trzeba się przeto dziwić, że [tłumaczenie – J.B.] może się nieco różnić od języka powszechnie na co dzień stosowanego. Przekład liturgiczny, który w należyty sposób uwzględnia powagę i integralność sensu tekstów oryginalnych, winien się przyczynić do powstania sakralnego języka narodowego, którego słownictwo, składnia i gramatyka powinny być czymś właściwym dla kultu Bożego.

Powtórzmy innymi słowami: przekład Pisma Świętego jest nie tylko kształtowany duchem kultury przyjmującej, lecz sam również przyczynia się do tworzenia tej kultury. Ten aspekt Eugene Nida w swojej

klasycznej rozprawie pomija zupełnie, traktując wszystkie języki statycznie, jako twory stałe i niezienne. Jednakże, jak wspomniałem, językoznawstwo poczyniło od tego czasu ogromne postępy, poza tym zaś Nida miał na myśli – jak widać jednoznacznie w wymienionych wyżej przykładach – przekłady na języki ludów dopiero współcześnie nawracanych na chrześcijaństwo. Jednakże próby zastosowania tej samej metody do grup społecznych, które stały się wtórnymi analfabetami religijnymi w krajach tzw. rozwiniętych, nie mówiąc już o tych, którzy nigdy nie odeszli od wiary chrześcijańskiej, mogą się wydać absurdalne.

Dlaczego stawiam sprawę aż tak ostro? Przytoczmy najpierw kolejny i ostatni z cytatów z *Liturgiam Authenticam*, które chciałem zaprezentować:

21. Szczególnie w przekładach, które są przeznaczone dla ludów niedawno nawróconych na wiarę Chrystusa, ze względu na wierność i zgodność z sensem tekstu pierwotnego niekiedy trzeba zastosować w **nowym znaczeniu wyrazy** znajdujące się już w powszechnym użyciu, **utworzyć nowe słowa lub zwroty**, wyrażenia tekstów pierwotnych oddawać przez odmienny sposób pisania czy przystosowywać je do wymowy języka narodowego, albo zastosować figury językowe, które w pełni oddają sens wyrażen łącińskich, chociaż różnią się od nich słownictwem i składnią. [...] Ze szczególną jednak ostrożnością należy podchodzić do wprowadzania wyrażen, które wywodzą się z religii etnicznych.

Jak widać, w tym miejscu *Instrukcja* idzie po części za sugestiami Nidy, gdy zaleca, by „zastosować figury językowe, które w pełni oddają sens wyrażen łącińskich, chociaż różnią się od nich słownictwem i składnią”. W innym miejscu zaleca jednak, w trosce o wierność i zgodność z sensem tekstu pierwotnego, tworzyć neosemantyzmy lub też całkiem nowe wyrazy lub zwroty.

Otóż języki używane w tzw. państwach rozwiniętych też przeszły kiedyś przez podobną fazę. Być może z niedowierzaniem czytamy dziś słowa jednego z pierwszych teoretyków przekładu, Etienne’a Doleta, napisane w roku 1540: „Mówię tu o językach, które nie uzyskały jeszcze statusu języków artystycznych, czy doskonałych, takich jak francuski, włoski, hiszpański, niemiecki, angielski i wiele innych”¹⁴.

Prawdziwa rewolucja w tych językach zaczęła się właśnie w wieku XVI – za sprawą tłumaczeń na owe języki „wulgarne” zwłaszcza Pisma

14 Etienne Dolet, *La manière de bien traduire d'une langue en autre* (Lyon: b.w. 1540), 16 (tłum. J.B.).

Świętego, w nieco mniejszym stopniu również klasyków greckich i rzymskich. Tak, te przekłady współtworzyły kultury i języki europejskie, w tym polski: ksiądz Jakub Wujek zasłużył się dla rozwoju naszego języka w nie mniejszym stopniu, niż Rej czy Kochanowski. On i jemu podobni borykali się wówczas z tymi samymi problemami, przed którymi dzisiaj stają autorzy przekładów Biblii, „które są przeznaczone dla ludów niedawno nawróconych na wiarę Chrystusa”. Ich języki również muszą przebyć podobną drogę, choć być może potrwa to nieporównanie krócej.

I zgoda, być może dla tych języków właściwą metodą pierwszego kontaktu z nauką Chrystusa może być przekład dokonany w znacznym stopniu w oparciu o metodę „ekwiwalencji dynamicznej”. Ale te pierwsze kontakty miały już miejsce wiele lat temu. Również te narody rozwijają swoją kulturę, również one dostarczają Kościołowi wybitnych liderów, jak choćby aktualny Prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, kardynał Sarah. Powstaje więc pytanie, czy nawet w ich wypadku metoda ta, znana najlepiej z emblematycznego przykładu „ryby naszej powszedniej daj nam dzisiaj” w miejsce „chleba naszego powszedniego”, w ostatecznym rozrachunku nie zwodzi na manowce? Prędzej czy później bowiem, przy sprawowaniu Eucharystii, przykład ten prawdopodobnie stanie się kłopotliwy. Na pewno jednak nie ma racjonalnych powodów, by wykonywać te kilka kroków w tył w wypadku języków, które z przesłaniem Biblii radzą sobie od co najmniej pięciu wieków.

Pozostaje na koniec najpoważniejszy zarzut – przywrócenie zasady ekwiwalencji dynamicznej miałoby sprzyjać „protestantyzacji” liturgii. Czy takie stawianie sprawy ma w ogóle sens, zwłaszcza kiedy cytuje się zarzuty za ultraprawicowym portalem „Polonia Christiana”? Trzeba więc zastanowić się *sine ira*, czy i jakie ryzyko płynie z ewentualnej współpracy polskich biblistów z teologami protestanckimi.

Wydaje się, że trzeba tu rozróżnić, po pierwsze, sytuację na polu krajowym i w przestrzeni międzynarodowej. Znamy szereg pozytywnych przykładów dobrej współpracy, nawet na polu duszpasterskim, lecz szczególnie na polu naukowym, czego najbardziej namacalnym dowodem były wieloletnie wspólne prace nad polskim przekładem ekumenicznym Biblii, opublikowanym w końcu w roku 2016, a długi czas opracowania tego przekładu wskazuje, iż w środowisku polskich biblistów istnieje wrażliwość i roztropność wobec różnic doktrynalnych. Co więcej, polskie przekłady protestanckie wykazują w znacznej większości pewien konserwatyzm teologiczny – dotyczy to z pewnością Biblii Warszawskiej czy „Uwspółcześnionej Biblii Gdańskiej”, o których dodatkowo można powiedzieć, że nie są to „przekłady dynamiczne” – można by wręcz zaryzykować tezę, że Kościoły protestanckie w Polsce raczej przyswoiły sobie

ostrożność czy roztropność teologiczną polskiego Kościoła katolickiego, niż odwrotnie.

Obiektywnie inaczej jednak wygląda ta kwestia w konfrontacji katolicyzmu z protestantyzmem krajów Zachodu: można bez ryzyka stwierdzić, że Kościoły te – w większości – zamiast być „znakiem sprzeciwu” wobec współczesnego świata, płyną obecnie z głównym nurtem tzw. dzisiejszej wrażliwości: skrajnym tego przykładem jest decyzja szwedzkiego, państwowego Kościoła protestanckiego, aby zdjąć krzyże ze swoich świątyń, gdyż mogą one ranić wrażliwość nie-chrześcijan. Innym przykładem byłaby decyzja szeregu Kościołów protestanckich o udzielaniu ślubów kościelnych parom homoseksualnym. W wypadku tych środowisk można stwierdzić, że dialog ze światem współczesnym zakończył się po prostu wchłonięciem przez ów zlaicyzowany świat.

Otóż to samo ryzyko stoi również przed Kościołem katolickim w wielu krajach¹⁵, w tym w krajach anglojęzycznych, gdzie progresywni katolicy podtrzymują intensywne kontakty i współpracę ze środowiskami protestanckimi (jak wspomniany portal Tell Pray), a szczególnie u naszych sąsiadów z Niemiec. Obecne potężne zamieszanie związane z bezwarunkową interkomunią katolicko-protestancką – problem nienowoty przecież, dramatycznie obecny w okresie śródsoborowym¹⁶! – prowadzi nas wprost do sedna problemu. Jest nim stosunek do Najświętszego Sakramentu i do sakramentów w ogóle. Oburzenie „postępowych” katolików niemieckich (a tuż po soborze holenderskich) wskazuje na jednoznaczność w tych środowiskach erozję poczucia *sacrum*. Rola zmian posoborowych w tym zakresie jest oczywista – kolejne gesty zbliżenia do „zwyčajnego człowieka”, a więc odrzucenie łaciny w liturgii, odrzucenie stroju duchownego (sutanny czy habitu, a w konsekwencji nawet i koloratki), banalizacja przestrzeni sakralnej, wreszcie wprowadzenie do samej liturgii wszelkich uproszczeń, zwyczajnego, codziennego języka¹⁷ – wszystko to, jak wolno przypuszczać, analizując obecny potężny kryzys autorytetu

15 Wymownym przykładem jest dla piszącego te słowa zmiana nazwy zasłużonego francuskiego tygodnika „La Vie Catholique” na „La Vie” (1977). Dalsza ewolucja pisma potwierdziła kierunek „otwarcia” na świat współczesny: w 2013 r., pod naciskiem nowego właściciela, tygodnik zajął przychylny stanowisko w kwestii małżeństw homoseksualnych.

16 Por. mój artykuł „Une crise du dialogue. Les espérances du Concile Vatican II face aux réalités d'aujourd'hui”, zawarty w tomie *Discours religieux: langages, textes, traductions*, ed. Barbara Marczuk & Iwona Piechnik (Kraków: Biblioteka Jagiellońska, 2020), zwłaszcza 368–372.

17 Wielu księży katolickich w Polsce, licząc zapewne na lepszy kontakt z wiernymi, wygłasza obecnie kazania językiem „gawędy przy ognisku” – czy niebawem zacząną zaczynać nabożeństwa jak ewangelicki proboszcz ze Skoczowa, serdecznym „dobry

Kościół katolickiego, stanowiło poważne ryzyko dla poczucia *sacrum* wśród wiernych – i chyba wśród części duchowieństwa.

Jestem przekonany, że twórcy dokumentu *Liturgiam Authenticam* byli świadomi tych zagrożeń i procesu desakralizacji liturgii. Liturgia z całą pewnością nie zastępuje osobistej świętości życia – ale jej banalizacja z pewnością stanowi pierwszy krok do utraty poczucia *sacrum*, tak jak i odwrotnie – stworzenie właściwych ram kontaktu z Bogiem stanowi pierwszy i niezbędny dla ludzkiej natury krok w kontakcie z tymże *sacrum*. Przykład pierwszej rozmowy Boga z Mojżeszem jest wystarczająco wymowny: zamiast zwyczajnie, po ludzku wytłumaczyć prostemu pasterzowi owiec, o co Mu chodzi, Bóg przywołuje go w szczególne, naznaczone piętnem nadnaturalności miejsce, a następnie – zanim przemówi, dodaje: „Nie zbliżaj się tu! zdejmij sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3, 5). Jest więc oczywiste, że człowiekowi przystoi – gdy pragnie nawiązać rozmowę z Bogiem – przybrać stosowną postawę: nie oczekiwać rozmowy na własnych warunkach, lecz dokonać pewnego wysiłku, uznając, że wchodzi w obszar *sacrum*. W ciągu wieków przybierało to rozmaite formy, ich wspólnym mianownikiem było zawsze tworzenie specjalnej przestrzeni, godnej dialogu z Bogiem: nie szczędzono więc wysiłku, aby w Jego świątyniach znalazło się to, co najlepsze. Najlepsze możliwe materiały do budowy kościołów, najpiękniejsze dzieła sztuki, najpiękniejsza muzyka, najpiękniejszy zapach kadzidła, najpiękniejsze słowa modlitwy, najlepszy świąteczny strój modlącego się.

Przyznajmy, że w duchu posoborowej odnowy ten trend został jakby zagubiony. W zakresie, który nas interesuje – a więc słowa – pojawiła się również pospolitość i taniać: pośpiesznie klecone, niezdarne rymowanki popularnych pieśni w rytmie „kościelnego tanga”, mające ponoć przybliżyć kontakt z Bogiem. Liturgia Słowa, oparta na Piśmie Świętym, jest tutaj ostatnim bastionem¹⁸ – szczęśliwie obowiązujący dotąd Mszał powstał wiele lat temu w wyniku długotrwałej pracy zespołu tłumaczy tzw. Biblii Tysiąclecia¹⁹. Zespołowi temu wytykano w przeszłości liczne błędy i niezręczności, ogólnie jednak – jak już wspomniałem – to o tym przekładzie

wieczór” i zęgnąć wiernych zwyczajnym „do widzenia”? *Vide*: <https://skoczow.luternie.pl/nabozenstwa-online/> (dostęp: 13.01.2021).

18 Por. komentarz znanego włoskiego watykanisty Sandro Magistera z 15 marca 2017 r., zatytułowany symptomatycznie: „Liturgie, ultime »résistance«” („Liturgia, ostatni bastion oporu”), <http://www.diakonos.be/settimo-ciolo/liturgie-ultime-resistance-une-note-du-professeur-de-marco/> (dostęp: 20.01.2021).

19 Gdy mowa o Biblii Tysiąclecia – warto przywołać w pamięci gorące dyskusje, a niekiedy nawet „miażdżącą” krytykę tego przekładu. Obecna sytuacja w anglojęzycznych Kościołach katolickich przypomina w tym aspekcie sytuację w Polsce w późnych latach 60. i 70. XX w., z tą różnicą, że nowy przekład krytykowano jako nie dość dostojny.

musiał myśleć Jan Paweł II, współtworząc i zatwierdzając instrukcję *Liturgiam Authenticam*. I odwrotnie, ten właśnie przekład jest dzisiaj zagrożony, gdy wspomniani na początku gorliwi reformatorzy żądają ustanowienia jako jedynie słusznej i „naukowej” metody – przekładu w duchu ekwiwalencji dynamicznej. Powracając do zasadniczego pytania: gdzie kryje się tutaj, jeśli w ogóle kryje się, ryzyko „protestantyzacji”?

Ryzyko to jest jak najbardziej namacalne: nic nie ujmując osobistym zasługom i wiedzy pastora Nidy, jego koncepcja wypływa wprost z protestanckiej tradycji zdefiniowanej w słynnym *Sendbrief von Dolmetschen* Martina Lutra z 1530 roku. Przytoczmy najbardziej znany fragment owego listu:

Nie potrzeba się bowiem liter łacińskich dopytywać, jak się ma po niemiecku mówić, jak to czynią te osły, lecz należy zapytać o to matkę w domu, dzieci na ulicy, prostego człowieka na rynku i patrzeć na mówiących, a dopiero potem przekładać...²⁰

„Osły”, o których mówi Luter, to teologowie pozostający w Kościele katolickim, którzy podejmując trud przekładu Biblii na rozwijające się i wciąż niedoskonałe języki europejskie, idą tropem św. Hieronima ze Strydonu, tłumacza *Wulgaty*, którą karmił się przez wiele stuleci niepodzielony jeszcze Kościół. Hieronim kierował się zgoła odmienną filozofią, którą lapidarnie wyłożył w tzw. *Liście do Pamachiusza*:

Ja bowiem nie tylko wyznaję, ale wprost i otwarcie oświadczam, że w tłumaczeniu pism greckich – wyjąwszy Pismo święte, gdzie i porządek słów kryje tajemnicę – wyrażam nie słowo za słowem, ale myśl za myślą²¹.

Gdyby nie brać pod uwagę wytłuszczonego fragmentu, między oboma klasykami teorii przekładu panowałyby daleko idąca zgodność. Tych parę słów jednak tworzy zasadniczą różnicę: Hieronim, zachowując żydowską filozofię obcowania ze świętymi tekstami, przymusza współczesną sobie łacinę do otwarcia się na obcość hebrajskiego i greckiego tekstu. Taki

20 Marcin Luter, „List okólny o tłumaczeniach”, w *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440-2005. Antologia*, red. Edward Balcerzan, Ewa Rajewska, (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1997), 37.

21 Hieronim z Strydonu, „List do Pamachiusza”, w *Cyceron, Św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni. O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i polski*, tłum. Władysław Seńko, Juliusz Domański, Włodzimierz Olszaniec, red. Juliusz Domański, (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006).

sposób tłumaczenia zmuszał czytelnika do lektury szczególnie uważnej, gdyż tekst niosący przesłanie wzywające do radykalnej przemiany życia nie brzmiał „swojsko” i „zwyczajnie”²². Jednym z „osłów” podążających generalnie tropem Hieronima, a pozostających w opozycji do Lutra, był m.in. ksiądz Jakub Wujek SJ, arcybiskup polskiej sztuki przekładu, który tak pisał o swojej pracy (cytuję za opracowaniem B. Nadolskiego):

Zdaniem jego przekład powinien być w miarę możliwości dosłowny, by przekładać „słowo ze słowa, im najwięcej być mogło”, [jednak] „na niektórych miejscach więcej sensowi niżli słowom dogadzać”, aby „czasem słowo jaśniejsze miasto trudniejszego z oryginalnych języków greckiego albo żydowskiego było przełożone” i aby „czasem też kilka słów albo zupełna sentencja *ad sensum* tylko była wyrażona”. [...] Był też tłumacz za tym, by „stare słowa polskie zachować”, bo te proste słowa katolickiej wiary prawdziwe, dawność i ceremonie jasnie pokazują [...]”²³.

Powtórzmy ostatnie słowa: „prawda, dawność, ceremonia” (czyli w dzisiejszym języku: dostojność). Czy dostojność jest ważne? Czy to, co dawne, jest lepsze i prawdziwsze? Zacznijmy od dostojności ukrytego w „prostych słowach”: to pozorny oksymoron. Pozorny, gdyż – jak wie każdy badacz poezji – uzyskanie efektu prostoty wymaga często wysiłonej pracy. Lecz wciąż problemem pozostaje dawność. Słowa prawdziwe, bo dawne? Tak, z wielu powodów. Prawdziwe, bo od wieków zawsze te same. Ale też – jeżeli dotrwały do naszych czasów – to musiały być po temu ważne powody. Po pierwsze, kolejne pokolenia chronią nie wszystkie szacowne zabytki – to stosunkowo nowa moda – lecz tylko

22 W tym miejscu wypada zwrócić uwagę na zdumiewającą ignorancję, a chyba też demagogię ks. jezuita O’Collinsa, gdy pisze: „*Liturgiam Authenticam* is seriously deficient in its guidelines for translating liturgical texts. Unlike the immeasurably superior *Comme le prévoit*, it could never claim to stand in the tradition of the wise instructions from Evagrius of Antioch, Jerome, Aquinas and others who encourage a meaning-for-meaning rather a word-for-word translation” O’Collins, Willkins, *Lost in Translation...*, 30. Rzekomy wkład Ewagriusza, św. Tomasza „i innych” w historii teorii przekładu jest nauce o przekładzie nieznaną; jedyny zaś cytowany w tym gronie prawdziwy autorytet, św. Hieronim, hołdował krańcowo odmiennym zasadom, niż chciałby tego O’Collins. Na podkreślaną przeze mnie charakterystykę metody św. Hieronima zwracają już uwagę autorzy 1. wydania *Encyklopedii Francuskiej*, a wspólnie autorzy żydowskiej. Filar XX-wiecznego przekładoznawstwa francuskiego i tłumacz Psalmów Henri Meschonnic pisze: „Saint Jérôme avait eu toute l’attention qu’il pouvait à l’hébreu, at la force de construire un langage-système en rapport avec l’hébreu dans le latin de son temps”, Henri Meschonnic, *Pour la poésie*, 2 (Paris: Gallimard, 1973), 415.

23 Bronisław Nadolski, „Dookoła prac przekładowych w XVI wieku”, *Pamiętnik Literacki*, 43/1–2 (1952): 483.

te najpiękniejsze: najwspanialsze kościoły, najwartościowsze obrazy czy rzeźby, najpiękniejsze pieśni liturgiczne – wiele zaś innych popadło w ruinę lub zapomnienie²⁴. Lecz jest jeszcze daleko ważniejszy powód: jak pisał już w 1948 roku Hans Urs von Balthasar: „Obraz Boga i Kościoła Chrystusowego, istniejący w świecie, jest rzeczywiście tak groteskowy, że nikt nie może dziwić się ateizmowi i nienawiści do Kościoła. [...] Jedynie, kiedy zobaczy się Kościół Świętych, jego obraz stanie się nieodparty”²⁵. Święci, czyli: lepsi od nas. Święci z dawnych czasów, łatwo zapomniani, a przecież: świadkowie Jezusa dla swoich współczesnych, gwarantujący sens trwania przy wierze chrześcijańskiej na przestrzeni wieków (również tych trudnych, a nawet skrajnie trudnych dla wiary chrześcijańskiej).

Są więc powody, żeby w naszej pamięci zachowały się znaki przywołujące „katolickiej wiary prawdę, dawność i ceremonię”. Jak to zrobić, skoro nasza pamięć jest ułomna i nie ogarnia wszystkiego, co nam potrzebne? Służą temu w kontekście liturgicznym pewne gesty, postawa, a nade wszystko słowa. Znaki te okazują się czasem ważniejsze niż zwyczajność, swojskość codziennego języka, a nawet łatwa zrozumiałość, owszem, ważna – ale nie najważniejsza. Najważniejsze bowiem jest to, co służy budowaniu poczucia, że „miejsce, na którym stoisz, jest święte”.

W tym momencie chciałbym przejść do konkluzji. Metoda ekwiwalencji dynamicznej pozostaje godnym uwagi narzędziem w arsenale środków, który stoi do dyspozycji współczesnego tłumacza Biblii: jednakże stosowanie „jedynie słusznej”²⁶ i „naukowej” metody proponowanej przez kościelnych reformatorów wbrew ustaleniom Instrukcji *Liturgiam Authenticam*, uważam nie tylko za sprzeczne z ustaleniami nowoczesnej teorii przekładu²⁷, lecz również za obarczone wielkim ryzykiem. Może to oznaczać wtopienie się w gusta „współczesnego świata” bez żadnej rękojmi duszpasterskiej skuteczności – jak wskazuje obecny kryzys

24 Wystarczy spojrzeć do XIX-wiecznych zbiorów kolęd, kantyków i pastorałek: większości z nich nikt już nie chce śpiewać, czy to z powodu miernych walorów muzycznych, czy też skomplikowanych, wysilonych, językowo niezdatnych tekstów.

25 Hans Urs von Balthasar, „Theologie und Heiligkeit”, *Wort und Wahrheit* 3 (1948): 881–897. Cytuję za: ks. Paweł Pielka, *Eklezjologia Hansa Ursa von Balthasara*, (w druku). Ks. Pielka dodaje komentarz: „»Nur wenn man die Kirche der Heiligen sieht, wird ihr Bild unwiderstehlich« (Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, 97). Cytujemy z oryginału, gdyż w tłumaczeniu polskim zdanie to się nie znalazło”.

26 Zwróćmy uwagę, że ks. Wujek stosuje elastyczne podejście – nie trzyma się dogmatycznie jednej metody, stosuje różne podejścia do przekładanego tekstu, stosownie do wyzwań, jakie stawia dany fragment.

27 Por. artykuł jednej z najwybitniejszych współczesnych teoretyczek przekładu Sandry Halverson, „Cognitive Translation Studies and the merging of empirical paradigms: The case of »literal translation«”, *Culture & Society issue. Translation Spaces* 2 (2015).

europejskich Kościołów protestanckich, z których wierni odpływają w zastraszającym tempie²⁸. Przeświadczenie, że nowy, „dynamiczny” przekład Pisma Świętego z powrotem napełni pustoszące kościoły, jest po prostu kuriozalne: nie dlatego wierni odchodzą, że nie podoba im się tekst Pisma Świętego, lecz dlatego, że nie podoba im się życie ludzi Kościoła, których nauczanie nie jest już poparte osobistym autorytetem. Naśladowanie duszpasterskich „nowinek” sprzed pół wieku z pewnością nie przywróci soli utraconego smaku.

Bibliografia

Książki i monografie

- Balcerzan Edward, Ewa Rajewska, *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440–2005. Antologia* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2007).
- von Balthasar Hans Urs, „Theologie und Heiligkeit”, *Wort und Wahrheit* 3 (1948): 881–897.
- Brzowski Jerzy, „Une crise du dialogue: les espérances du Concile Vatican II face aux réalités d’aujourd’hui”, w *Discours religieux: langages, textes, traductions*, red. Barbara Marczuk-Szwed, Iwona Piechnik, (Kraków: Biblioteka Jagiellońska, 2020), 361–373.
- Dolet Etienne, *La manière de bien traduire d’une langue en autre* (Lyon: b.w., 1540).
- Hieronim z Strydonu, „List do Pamachiusza”, w *Cyceron, Św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni. O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i polski*, tłum. Władysław Seńko, Juliusz Domański, Włodzimierz Olszaniec, red. Juliusz Domański, (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006).
- Kielar Barbara, *Tłumaczenie i koncepcje translatoryczne* (Wrocław: Ossolineum, 1988).
- Luter Marcin, „List okólny o tłumaczeniach”, w *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440–2005. Antologia*, red. Edward Balcerzan, Ewa Rajewska, (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1977).
- Meschonnic Henri, *Pour la poétique*, t. 2, (Paris: Gallimard, 1973).
- O’Collins Gerald SJ, Wilkins John, *Lost in Translation. The English Language and the Catholic Mass* (Collegeville: Liturgical Press Academic, Saint John’s Abbey, 2017).
- Pielka Paweł, *Eklezjologia Hansa Ursa von Balthasara* (w przygotowaniu).

28 Por. Wojciech Osinski, „Kraj pustych kościołów”, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/kraj-pustych-kosciolow/> (dostęp: 14.01.2021).

Czasopisma

- Delisle Jean, „Les nouvelles règles de traduction du Vatican”, *Meta. Journal des traducteurs* 50/3 (2005): 831–850.
- Halverson Sandra, „Cognitive Translation Studies and the merging of empirical paradigms: The case of »literal translation«”, *Culture & Society issue. Translation Spaces* 2 (2015): 310–340.
- Haquin André, „La réforme liturgique de Vatican II a-t-elle fait preuve de créativité et en quel sens?”, *Recherches de science religieuse* 101/1 (2013): 53–67.
- Nida Eugene A., „Zasady przekładu na przykładzie tłumaczenia Biblii”, tłum. Maria B. Fedewicz, *Pamiętnik Literacki* LXXII/ 1 (1981): 323–342.
- Nadolski Bronisław, „Dookoła prac przekładowych w XVI wieku”, *Pamiętnik Literacki*, 43/1–2 (1952): 475–487.
- Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii, „Instrukcja o tłumaczeniu tekstów liturgicznych (Comme le prévoit...), 1969”, *Ruch biblijny i liturgiczny* 24/6 (1971): 322–323.

Źródła internetowe

- <https://skoczow.luteranie.pl/nabozenstwa-online/> (dostęp: 13.01.2021)
- Ferrone Rita, *Notes on the Comitee to Revise Liturgiam Authenticam*, 16.03.2017, <https://www.praytelligblog.com/index.php/2017/03/16/notes-on-the-committee-to-revise-liturgiam-authenticam/> (dostęp: 19.01.2021).
- Grillo Andrea, <https://deon.pl/kosciol/komentarze/czy-papiez-franciszek-zmieni-liturgie,379982> (dostęp: 20.02.2021).
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja 'Liturgiam Authenticam' z 28 marca 2001*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/> (dostęp: 20.08.2019).
- Lamb Christopher, „Pope Francis Corrects Cardinal Sarah on Translation. Association of Catholic Priests”, 16.10.2017, <https://www.associationofcatholicpriests.ie/2017/10/pope-francis-corrects-cardinal-sarah-on-translation/> (dostęp: 21.01.2021).
- Magister Sandro, „Liturgie, ultime »résistance«”, 15.03.2017, <http://www.diakonos.be/settimo-cielo/liturgie-ultime-resistance-une-note-du-professeur-de-marco/>, (dostęp: 20.01.2021).
- O’Connell Gerard, „Pope Francis has ordered a review of the new Mass translation”, *La Stampa* (za *American Magazine*, <https://www.americamagazine.org/faith/2017/01/26/pope-francis-has-ordered-review-new-mass-translation-rules>) (dostęp: 27.01.2017).
- Osiński Wojciech, „Kraj pustych kościołów”, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/kraj-pustych-kosciolow/> (dostęp: 14.01.2021).

Henryk Sławiński

ORCID: 0000-0003-4290-6743

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Jan Paweł II i Polska w wybranych przemówieniach prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki: George’a Walkera Busha i Donalda Johna Trumpa

**John Paul II and Poland in Selected Speeches of
the Presidents of the United States of America:
Georg Walker Bush and Donald John Trump**

Abstrakt

Celem artykułu jest prezentacja percepcji osoby papieża Jana Pawła II i Polski z perspektywy prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki. Jest ona tym bardziej interesująca, że owi prezydenci, przemawiający publicznie podczas różnych okazji, nie byli katolikami. Podstawowym źródłem artykułu są dwa oficjalne przemówienia prezydentów George’a W. Busha i Donalda J. Trumpa, pochodzące z archiwum prezydentów Stanów Zjednoczonych w Waszyngtonie. Przemówienia zostały dobrane ze względu na tematykę dotyczącą narodu polskiego i jego najwybitniejszego przedstawiciela w tysiącletniej historii – Jana Pawła II. Okazją do przemówienia G.W. Busha było poświęcenie Centrum Kulturalnego im. Papieża Jana Pawła II w Waszyngtonie (22 marca 2001), natomiast przemówienie D. Trumpa

zostało wygłoszone przed Pomnikiem Powstania Warszawskiego, na Placu Kasińskich w Warszawie (8 lipca 2017), przy okazji wizyty w Polsce. Na literaturę przedmiotu składają się publikacje służące charakterystyce sylwetek wybranych prezydentów Stanów Zjednoczonych, a także publikacje z zakresu retoryki. Podstawową metodą badawczą była analiza jakościowa wybranych tekstów źródłowych. W celu lepszego ich zrozumienia, najpierw w zwięzły sposób zaprezentowane zostały wybrane elementy biografii autorów przemówień. W dalszej kolejności przeanalizowane zostały okoliczności, w jakich zostały wygłoszone wybrane mowy. Zastosowana metoda pozwoliła wydobyć charakterystyki papieża z Polski oraz narodu polskiego dokonane z perspektywy prezydentów Stanów Zjednoczonych. W percepcji G.W. Busha papież z Polski jest jedną z najciekawszych postaci w historii ludzkości. Do najbardziej znaczących epizodów pontyfikatu zaliczone zostały: pielgrzymka do Ojczyzny w 1979 roku, wizyta w Manili na Filipinach w 1995 roku, bezprecedensowa wizyta w synagodze i kraju muzułmańskim, przebaczenie okazane niedoszłemu zamachowcowi – Alemu Ağcy, oraz wizyty w Stanach Zjednoczonych, podczas których papież z Polski przypominał o godności człowieka i cnotach sprawiedliwego społeczeństwa. Z kolei w percepcji D. Trumpa na szczególne wyróżnienie zasłużył duch polskiego narodu, który znalazł wyraz w niezłomnej walce o zachowanie tożsamości kulturowej, pomimo utraty Ojczyzny i doświadczenia eksterminacji ze strony niemieckich nazistów i sowieckich komunistów. Ponadto na przykładzie przeobrażeń w Polsce i Europie, zapoczątkowanych pielgrzymką Jana Pawła II do Ojczyzny w 1979 roku, uwypuklony został wpływ wiary w Boga na przemiany polityczne i społeczne w świecie oraz na przetrwanie cywilizacji zachodniej opartej na wierze w Boga i na zachowaniu rodziny i wolności.

Słowa kluczowe: G.W. Bush, D.J. Trump, Jan Paweł II, Polska, przemówienie

Abstract

The article deals with the perception of the Pope John Paul II and Poland in the two speeches of the Presidents of the United States of America. The George W. Bush's speech given on the occasion of the dedication of the Pope John Paul II Cultural Center in Washington DC on March 22, 2001 and the Donald Trump's speech delivered in front of the Warsaw Uprising Monument on the Krasinski Square in Warsaw on July 8, 2017 were used as the sources for the study. The former speech is a laudation in honor of the Pope from Poland, whose biography was considered by the 43rd President of the United States as one of the most interesting in human history. Among the most notable episodes of the pontificate, George W. Bush listed the 1979 pilgrimage to his homeland, the 1995 visit to Manila in Philippines, the unprecedented visits to a synagogue and a Muslim country, the forgiveness shown to Ali

Ağca – the would-be assassin, and the visits to the United States during which the Pope from Poland reminded the people of human dignity and the virtues of a just society. The latter speech is a laudation on the spirit of the Polish nation. Donald Trump emphasized the steadfastness of the Poles in the struggle to preserve their cultural identity despite the loss of their homeland. He recalled the period of partition and extermination of the Polish nation by the German Nazis and the Soviet Communists during World War II. The 45th President of the United States reminded the world about famous Poles: Nicolaus Copernicus, Frederic Chopin, Casimir Pulaski, Thaddeus Kosciuszko and Saint John Paul II. He also spoke about the lasting ties between the Americans and the Poles and about the common values cherished on both sides of the Atlantic. On the example of social transformations in Poland and Europe initiated by John Paul II's pilgrimage to Poland in 1979, Donald Trump emphasized the influence of faith in God on political and social transformations in the world. He also expressed hope for the survival of Western civilization based on faith in God and the preservation of family and freedom.

Keywords: G.W. Bush, D.J. Trump, John Paul II, Poland, speech

Wstęp

Istnieją mowy, które kształtują historię, i historie, które utrwalane są w przemówieniach. W nich kultywowana jest pamięć o dziedzictwie ludzkości¹. Niektóre przemówienia umacniają tożsamość narodów i tworzą relacje międzynarodowe, sprzyjają pojednaniu i kształtują przyszłość². Szczególne znaczenie mają doniosłe przemówienia światowych przywódców politycznych i liderów duchowych. Nierzadko jedni oddziałują na drugich. Wśród wielkich mówców ludzkiej historii nie można pominąć Jana Pawła II.

Zrozumiała jest atencja, jaką Polacy darzą swego rodaka, Jana Pawła II, jedyne go papieża wywodzącego się z polskiego narodu. Ponieważ jego oddziaływanie miało charakter globalny, interesujące będzie przyjrzeć się percepcji osoby i dokonań Jana Pawła II oraz historii polskiego narodu przez prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki jako kraju, który jest liderem światowej polityki i kultury.

1 *Vide: Wielkie mowy historii*, t. 1–4, red. Marek Gumkowski (Warszawa: Wydawnictwo Polityka, 2006).

2 Walter J. Burghardt, *Preaching. The Art and the Craft* (New York–Mahwah: Paulist Press, 1987), 6.

Podstawowym źródłem dla niniejszego opracowania są mowy dwóch prezydentów George'a Walkera Busha i Donalda Johna Trumpa, zaczerpnięte z archiwum Białego Domu w Waszyngtonie³. O doborze przemówień zdecydowała ich treść dotycząca w całości przede wszystkim Jana Pawła II bądź polskiego narodu. Najpierw zwięźle zaprezentujemy sylwetki tych dwóch prezydentów, a następnie omówimy kolejno okoliczności i główny temat wybranych przemówień, by w ostatecznym podsumowaniu ukazać obraz Jana Pawła II i Polski z perspektywy przywódców Stanów Zjednoczonych.

Zwięzła prezentacja prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki: George'a Walkera Busha i Donalda Johna Trumpa

Autorzy interesujących nas przemówień, prezydenci: George W. Bush i Donald J. Trump, otrzymali nominację na najwyższy urząd w państwie ze strony partii republikańskiej. Oprócz reprezentacji partyjnej, łączy ich ten sam wiek – są rówieśnikami urodzonymi w 1946 roku.

George W. Bush

George Walker Bush ma swoje miejsce w historii jako 43. prezydent Stanów Zjednoczonych. Pełnił ten urząd w latach 2001–2009. G.W. Bush jest synem George'a Herberta Walkera Busha (1924–2018), który był 41. prezydentem tego kraju w latach 1989–1993. G.W. Bush ukończył studia na Yale University i Harvard Business School, gdzie uzyskał stopień magistra (MBA). W latach siedemdziesiątych XX wieku zajmował się przemysłem naftowym w Teksasie, pełniąc kierownicze stanowiska w przedsiębiorstwach. W latach 1995–2000 był gubernatorem Teksasu. Podczas swych dwóch kadencji prezydenckich trzy razy odwiedził Polskę, dwa razy za kadencji prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego (2001 i 2003 r.) i raz za kadencji Lecha Kaczyńskiego (2007 r.). Jeśli chodzi o wyznanie, jest chrześcijaninem należącym do Kościoła metodystycznego. Deklaruje się jako człowiek głęboko wierzący. Dzięki nawróceniu religijnemu

3 George W. Bush, *Selected Speeches of President George W. Bush 2001–2008*, 37–39, https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf (dostęp: 27.10.2020); Donald J. Trump, *Remarks by President Trump to the People of Poland* (July 6, 2017), <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/07/06/remarks-president-trump-people-poland-july-6-2017> (dostęp: 27.10.2020); <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-people-poland/> (dostęp: 8.04.2021).

pokonał uzależnienie od alkoholu. W kwietniu 2008 roku przyjął u siebie w Białym Domu papieża Benedykta XVI (2005–2013)⁴. Po zakończeniu kadencji prezydenckiej zajął się malarstwem i pisaniem książek. Wydał między innymi książkę pt. *Portraits of Courage: A Commander in Chief's Tribute to America's Warriors*⁵, w której zamieścił kolekcję kopii 66 obrazów olejnych i 4 murali panelowych oraz opowiadania upamiętniające amerykańskich weteranów wojennych, których poznał osobiście. Ponadto napisał autobiografię zatytułowaną *Decision Points*⁶ oraz biografię swojego ojca, wydaną pod tytułem *A Portrait of My Father*⁷. Ostatnio zaś wydał album, zawierający czterdzieści trzy portrety imigrantów⁸.

George W. Bush bardzo cenił Jana Pawła II, o czym między innymi świadczy jego wzruszające przemówienie podczas uroczystości nadania nazwy Centrum Kulturalnemu Jana Pawła II w Waszyngtonie w dniu 22 marca 2001 roku. Mimo szacunku, czy wręcz fascynacji Janem Pawłem II, G.W. Bush zdecydowanie różnił się z nim w kwestii wojny w Iraku: Jan Paweł II był jej zdecydowanym przeciwnikiem, ostrzegając, że łatwo ją rozpocząć, ale trudno zakończyć. Mimo tych przestróg, G.W. Bush zorganizował koalicję państw i w marcu 2003 roku dokonał inwazji na Irak⁹.

Donald J. Trump

Drugi z interesujących nas prezydentów, Donald John Trump, urodził się i wychował w nowojorskiej dzielnicy Queens. W roku 1968 uzyskał dyplom z ekonomii w szkole biznesu na Uniwersytecie Pensylwanii w Filadelfii (Wharton School of Business). Karierę biznesową rozpoczął w 1971 roku od przejęcia firmy rodzinnej. Zajmował się remontowaniem nieruchomości mieszkaniowych i komercyjnych, a także zarządzaniem hotelami, kasynami i polami golfowymi w różnych krajach świata. Przez

4 Brian Duignan, *George W. Bush, president of the United States*, <https://www.britannica.com/biography/George-W-Bush/Presidency> (dostęp: 10.10.2020). G.W. Bush mianował dwóch sędziów Sądu Najwyższego: J. Roberta i S. Alito.

5 George W. Bush, *Portraits of Courage: A Commander in Chief's Tribute to America's Warriors* (New York: Random House, 2017).

6 Idem, *Decision Points* (New York: Random House, 2010).

7 Idem, *A Portrait of My Father* (New York: Random House, 2014); *Office of George W. Bush*: <https://www.georgewbush.com/> (dostęp:10.10.2020).

8 George W. Bush, *Out of Many, One: Portraits of America's Immigrants* (New York: Crown Publishing Group, 2021).

9 *Vide*: Ignacy Masny, *Jan Paweł II wobec wojny w Iraku w 2003 r.*, <https://jp2online.pl/publikacja/john-paul-ii-on-the-2003-iraq-war;UHVibGlyYXRpb246OTg=> (dostęp: 2.10.2021).

dwadzieścia lat (1996–2015) D.J. Trump organizował konkursy Miss Universe, Miss USA i Miss Teen USA. W okresie od 2004 do 2015 roku prowadził w telewizji NBC program zatytułowany „Uczeń” (*The Apprentice*). Jako multimiliarder jest od wielu lat uwzględniany przez dwutygodnik „Forbes” w rankingu najbogatszych ludzi świata. 9 listopada 2016 roku odniósł zwycięstwo w wyborach nad Hillary Clinton, przedstawicielką Partii Demokratycznej, po czym 20 stycznia 2017 roku został zaprzyszczony jako 45. prezydent Stanów Zjednoczonych. D.J. Trump objął to stanowisko jako najstarszy, ponad siedemdziesięcioletni, a zarazem najbogatszy prezydent w historii Stanów Zjednoczonych¹⁰.

Pytany o przynależność religijną, Donald Trump deklarował się pierwotnie jako członek Kościoła prezbiteriańskiego. Przyznawał, że rodzice przekazali mu wiarę chrześcijańską i nauczyli modlitwy. Potem deklarował się jako człowiek wierzący w Boga, ale bezwyznaniowy. Według sondażu przeprowadzonego na początku października 2020 roku przez „Real Clear Politics”, Trump był bardzo popularny wśród wyborców należących do chrześcijańskich wspólnot ewangelikalnych, zyskując wśród nich 81% poparcia¹¹. 24 maja 2017 roku spotkał się z papieżem Franciszkiem w Watykanie, ale ich poglądy społeczne mocno się różniły, zwłaszcza w kwestii migrantów. Trump zarządził budowę muru na granicy Stanów Zjednoczonych z Meksykiem, a Franciszek był przeciwnikiem wznoszenia murów między ludźmi, proponując zamiast nich – mosty¹².

Gdy chodzi o Polskę, 45. prezydent Stanów Zjednoczonych stawiał ją jako wzór członka paktu północnoatlantyckiego NATO, który wypełnia zobowiązania finansowe wobec paktu. Był też wdzięczny za poparcie, jakie zyskał w wyborach od licznych Polaków, będących obywatelami Stanów Zjednoczonych¹³.

10 Vide: Brian Duignan, *Donald Trump, president of the United States*, <https://www.britannica.com/biography/Donald-Trump> (dostęp: 10.10.2020).

11 *US-Ordensfrauen bei Trump-Wahlkampf in Ohio*, <http://kath.net/news/73242> (dostęp: 26.10.2020).

12 Podczas swojej kadencji D. Trump nominował troje członków dziewięcioosobowego Sądu Najwyższego. Zostali nimi: N. Gorsuch, B. Kavanaugh i A. Barrett, *Amy Coney Barrett ist US-Verfassungsrichterin! – Senat bestätigt die Kandidatin*, <http://kath.net/news/73255> (dostęp: 27.10.2020); *Supreme Court of the United States. Current Members*, <https://www.supremecourt.gov/about/biographies.aspx> (dostęp: 27.10.2020).

13 Duignan, *Donald Trump...*

Przemówienie G.W. Busha w Waszyngtonie (22 marca 2001)

Po krótkiej prezentacji autorów sławnych przemówień, możemy poddać analizie same teksty źródłowe, czyli przemówienie G.W. Busha z okazji poświęcenia Centrum Kultury Papieża Jana Pawła II w Waszyngtonie z 22 marca 2001 roku, oraz przemówienie Donalda Trumpa przed Pomnikiem Powstania Warszawskiego, na placu Krasińskich w Warszawie w dniu 8 lipca 2017 roku. Pierwsze jest laudacją na cześć najślawniejszego Polaka w tysiącletniej historii narodu, drugie – laudacją na cześć narodu o tysiącletniej tradycji. W oryginalnej anglojęzycznej wersji tekst pierwszego wystąpienia liczy 1086 wyrazów, a tekst drugiego – 3625 wyrazów, zaś wraz z komentarzami dotyczącymi aplauzu oraz okrzykami audytorium – 3737 wyrazów.

Okoliczności przemówienia

Okazją do przemówienia G.W. Busha było poświęcenie Centrum Kultury Papieża Jana Pawła II w Waszyngtonie, stolicy Stanów Zjednoczonych. Wspomniane centrum to muzeum prezentujące wystawy na temat wiary i duchowości, a także instytut badawczy poświęcony myśli i działalności papieża z Polski. Inspiracji do powstania tego centrum dostarczyło spotkanie Jana Pawła II z biskupem amerykańskim polskiego pochodzenia, Adamem Maidą, w 1989 roku. Budowę zaczęto w 1997 roku, a poświęcenie odbyło się 22 marca 2001 roku, dwa miesiące po objęciu urzędu prezydenta przez G.W. Busha. Centrum znajduje się nieopodal Katolickiego Uniwersytetu Ameryki i Narodowej Bazyliki Niepokalanego Poczęcia. Od 2011 roku jest ono własnością Rycerzy Kolumba i funkcjonuje jako Narodowe Sanktuarium św. Jana Pawła II¹⁴. Upamiętnia ono i popularyzuje wśród społeczności amerykańskiej osobę i nauczanie papieża Polaka.

Główny temat – laudacja na cześć Jana Pawła II

G.W. Bush rozpoczął przemówienie od żartu. Powiedział, że mama nadal mówi mu, co ma robić, a on na ogół jej słucha. Następnie zastosował zwroty adresatywne skierowane do obecnych kardynałów: Adama

14 *Saint John Paul II National Shrine. Plan Your Pilgrimage*, <https://www.jp2shrine.org/jps/en/resources/plan-your-pilgrimage-booklet.pdf> (dostęp: 9.07.2020).

Maidy, Edmunda Szoki i Teodora McCarricka¹⁵. W adresie do tego ostatniego ponownie wykorzystał humor: pogratulował godności kardynalskiej, stosując porównanie: „Chociaż obydwaj otrzymaliśmy nowe zadania, ale tylko ja otrzymałem je na ograniczony czas”¹⁶. Historia pokazała, że również godność kardynalska McCarricka okazała się tymczasowa¹⁷.

Po grzecznościowym wstępie prezydent G.W. Bush wspomniął wizytę kard. Karola Wojtyły na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w 1976 roku i wspomniął, że po pierwszym błogosławieństwie Jana Pawła na placu św. Piotra, jeden z dziennikarzy skomentował: „To nie jest Papież z Polski, to jest Papież z Galilei”. Zdaniem G.W. Busha, „Od tamtego dnia aż po dzisiejszy, życie papieża napisało jedno z najbardziej inspirujących opowiadań naszych czasów”¹⁸. Wśród najważniejszych epizodów tego opowiadania prezydent Bush wymienił najpierw pierwszą pielgrzymkę papieża do Ojczyzny w 1979 roku, „gdy wiara przekształciła się w opór i rozpoczęła szybki upadek imperium komunistycznego. Łagodny, młody kapłan, niegdyś zmuszony przez nazistów do przymusowej pracy, stał się wrogiem tyranii i świadkiem nadziei”¹⁹. Nawet ostatni przywódca ateistycznego Związku Radzieckiego, Michał Gorbaczow, uznał w papieżu najwyższy autorytet moralny na Ziemi.

Następny epizod to wizyta papieża w Manili w 1995 roku, gdzie Jan Paweł II przemawiał do największej w historii ludzkości, pięciomilionowej grupy słuchaczy. G.W. Bush znakomicie posłużył się kontrastem: przypomniał, że jako młody kapłan Wojtyła podróżował wozem konnym, by uczyć dzieci w małych wioskach, pięćdziesiąt lat później ucałował ziemię 123 krajów i uczył miliardy ludzi. Inną ważną treścią życia Jana Pawła II, znaczącą dla historii, była – zdaniem G.W. Busha – misja pojednania i wzajemnego poszanowania pomiędzy chrześcijanami, żydami i muzułmanami. Jan Paweł II był „pierwszym współczesnym papieżem, który wszedł do synagogi i odwiedził kraj muzułmański. Zawsze łączy

15 O roli wstępu w przemówieniu por. Cz. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej* (Szczecinek: Fundacja Nasza Przyszłość, 2008), 60–62.

16 Bush, *Selected Speeches*, 37.

17 Theodore Edgar McCarrick (1930–) został wyniesiony do godności kardynalskiej 21 lutego 2001 r., 16 maja 2006 r. przeszedł na emeryturę, 28 lipca 2018 r. zrezygnował z godności kardynalskiej, 13 lutego 2019 r. został przeniesiony do stanu świeckiego, <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmccar.html> (dostęp: 9.07.2020).

18 Bush, *Selected Speeches*, 37.

19 *Ibidem*. Można się tu dopatrzeć nawiązania do tytułu biografii Jana Pawła II napisanej przez G. Weigela, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II* (Kraków: Znak, 2005).

praktykę tolerancji z pasją dla prawdy²⁰. Szczególnym, wspomnianym przez amerykańskiego prezydenta symbolem pojednania między ludźmi i przykładem przebaczenia w odpowiedzi na przemoc były papieskie odwiedziny zamachowcy Alego Aęcy w więzieniu.

Wśród ważnych dokonań Jana Pawła II prezydent USA wymienił orędzie wyzwolenia niesione do każdego zakątka świata. G.W. Bush wykorzystał kontrast, ukazując troskę papieża tak o biednych, jak i bogatych. Biednym i chorym niósł orędzie solidarności z ich cierpieniem i zapewnienie, że jeśli nawet są zapomniani przez ludzi, to nie przez Boga. Bogatym natomiast przypominał, że bogactwo samo w sobie stanowi fałszywą wygodę, a dobra świata są niczym bez dobroci²¹.

G.W. Bush przypomniał nauczanie Jana Pawła II podczas czterech pielgrzymek do Ameryki na temat wolności i odpowiedzialności oraz sprawiedliwego społeczeństwa, w którym wszyscy są szanowani i otoczeni opieką. Zdaniem amerykańskiego prezydenta, Jan Paweł II nigdy nie mówił tak przekonywająco jak wówczas, gdy opowiadał się za kulturą życia na wszystkich jego etapach.

W podsumowaniu obrazowego przemówienia G.W. Bush wyraził wdzięczność za to, że Jan Paweł II wybrał Waszyngton na miejsce dla centrum kultury i za to, że „Miejsce to upomina się o godność ludzkiej osoby, wartość każdego życia i blask prawdy”²².

W zakończeniu przemówienia znalazły się wyrazy wdzięczności za orędzie głoszone przez Jana Pawła II oraz za jego osobę jako orędownika o prorockiej sile i dobrym poczuciu humoru, i za to, że zawsze kieruje ludzi w stronę rzeczy trwałych i miłości, która zbawia²³.

Przemówienie D. Trumpa przed Pomnikiem Powstania Warszawskiego na placu Krasieńskich w Warszawie (6 lipca 2017)

Okoliczności przemówienia

Drugie z interesujących nas przemówień zostało wygłoszone przez D. Trumpa, który gościł w Polsce w pierwszym roku swego urzędowania, w dniach 5–6 lipca 2017 roku. Okazją do tej dwudniowej wizyty

20 Bush, *Selected Speeches*, 37–38.

21 *Ibidem*, 38.

22 *Ibidem*, 39.

23 *Ibidem*.

amerykańskiego prezydenta był odbywający się w Warszawie szczyt państw Trójmorza, rokujący nadzieję na poszerzenie współpracy tego regionu z Ameryką. Polska jako gospodarz spotkania i największy kraj regionu została bardzo dowartościowana przez amerykańskiego prezydenta w podniosłym przemówieniu²⁴.

Główny temat – historia Polski oczami prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki

Wystąpienie D. Trumpa w Warszawie rozpoczęło się od ingraccji, czyli zwrotów miłych dla słuchaczy wypowiedzianych w celu pozyskania, od samego początku, ich życzliwości (łac. *captatio benevolentiae*)²⁵. Sedno przesłania do polskiego narodu zostało ujęte w sformułowaniu: „Ameryka uwielbia Polskę, Ameryka kocha Polaków”²⁶. W uzasadnieniu prezydent Trump wyjaśnił, że Polacy dokonali wiele dla swojego regionu geopolitycznego, a ponadto jako emigranci, a potem jako Amerykanie polskiego pochodzenia bardzo wzbogacili Stany Zjednoczone. W konwencji ingraccji utrzymane były również dalsze fragmenty przemówienia, w których D. Trump mówił, że jest zachwycony Polską, wspaniałym krajem w geograficznym sercu Europy, wielkim narodem o ponadtyścioletniej historii, posiadającym duchową siłę²⁷.

Po retorycznym wstępie prezydent Trump nawiązał do *genius loci* – pomnika Powstania Warszawskiego, przed którym przemawiał. Ważną część przemówienia stanowiło uwypuklenie bohaterstwa żołnierzy polskich walczących z niemieckim okupantem, przy jednoczesnej obojętności i wyczekiwaniu Armii Czerwonej na to, by Polacy się wykrwawili. Amerykański prezydent przytoczył statystyki, wskazując, iż pomnik przypomina o 150 tys. Polaków, którzy zginęli w straceńczej walce z uciskiem. Cytując słowa biskupa męczennika Michała Kozala: „Od przegranej orężnej bardziej przeraża upadek ducha u ludzi”, Trump,

24 Duignan, *Donald Trump...*

25 M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990), 79–81.

26 Donald J. Trump, *Remarks by President Trump to the People of Poland* (July 6, 2017), <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/07/06/remarks-president-trump-people-poland-july-6-2017> (dostęp: 27.10.2020). Przemówienie zaczerpnięte jest z przytoczonej powyżej strony internetowej pozbawionej podziału na strony.

27 Jakże kontrastowo brzmią słowa amerykańskiego prezydenta do tych, które wypowiedział o Polsce Władysław Bartoszewski „jako brzydkiej pannie bez posagu, której pozostaje się tylko uśmiechać, by zyskać sympatię innych” – Ryszard Legutko, *Antykacyzm* (Kraków: Wydawnictwo M, 2013), 114.

na przykładzie Polaków, podkreślił znaczenie kultuwacji szlchetnego ducha w narodzie.

Oprócz wątków historycznych i lokalnych prezydent USA uwzględnił też *genius temporis* – spotkanie z politykami reprezentującymi kraje Trójmorza, i zazaczył, że Ameryka będzie chętnie pogłębiać partnerstwo i wymianę handlową z rozwijającymi się gospodarkami regionu, a zarazem pomoże w zapewnieniu dostępu „do alternatywnych źródeł energii, aby Polska i jej sąsiedzi nigdy więcej nie stali się zakładnikiem jedyne go dostawcy energii”. Po tym krótkim nawiązaniu do okoliczności spotkania, D. Trump kontynuował istotny temat swego przemówienia, jakim była bohaterska historia zmagania polskiego narodu o zachowanie tożsamości pomimo utraty państwowości przez okres ponad stu lat.

Z historii polskiego narodu Trump przypomniał postaci znane w świecie, jak Mikołaj Kopernik, Fryderyk Chopin i Jan Paweł II. Tę prezentację najslawniejszych Polaków amerykański prezydent podsumował wyrazami zachwyty nad duchem polskiego narodu, będącym inspiracją dla Amerykanów oraz źródłem nadziei na zwycięstwo dobro nad złem: „Dla Amerykanów Polska zawsze była symbolem nadziei – od zarania dziejów naszego narodu. Polscy bohaterowie i amerykańscy patrioci walczyli ramię w ramię w trakcie naszej wojny o niepodległość oraz w wielu późniejszych wojnach”.

W dalszej części przemówienia amerykański prezydent podkreślił szacunek, jakim oba narody darzą się wzajemnie, dając temu wyraz chociażby w pomnikach postawionych tym, którzy po dwóch stronach Atlantyku bronili ludzkiej wolności. D. Trump przypomniał, że nieopodal Białego Domu stoją pomniki Kazimierza Pułaskiego i Tadeusza Kościuszki. Z kolei w Warszawie stoi pomnik Ronalda Reagana, a nazwy ulic przypominają o Jerzym Waszyngtonie.

Amerykański prezydent przypomniał, że „W 1920 roku, w bitwie zwanej Cudem nad Wisłą, Polska zatrzymała sowiecką armię dążącą do podboju Europy”. D. Trump nie powstydził się właśnie takiej interpretacji tych wydarzeń, a następnie przypomniał o przymierzu nazistowskich Niemiec i komunistycznego Związku Radzieckiego, którego skutkiem była napaść obu krajów na Polskę w 1939 roku. Amerykański prezydent przypomniał światu hekatombę na polskim narodzie ze strony Niemiec i Związku Radzieckiego. „Pod podwójną okupacją naród polski przeżył nieopisaną gehennę: zbrodnię katyńską, Holokaust, warszawskie Getto i Powstanie w Getcie, zniszczenie pięknej stolicy i zagładę prawie jednej piątej ludności”. Kresząc bardzo interesującą panoramę historyczną, D. Trump nie omieszkał wspomnieć, że przez ponad czterdzieści lat Polska i inne zniewolone narody Europy opierały się narzuconym

komunistycznym rządów, których celem było zniszczenie wolności, wiary, tożsamości, słowem – wszystkiego, co stanowi o istocie kultury i człowieczeństwa. D. Trump wskazał wpływ wiary w Boga na procesy społeczne, przypominając wydarzenie, które zainicjowało polityczne przeobrażenia w świecie:

I kiedy nadszedł dzień 2 czerwca 1979 roku i gdy na Placu Zwycięstwa na pierwszej mszy z polskim papieżem zgromadził się milion Polaków – tego dnia każdy komunista w Warszawie musiał zdawać sobie sprawę, że opresyjny system wkrótce się załamie. Zrozumieli to dokładnie w tym momencie, gdy podczas kazania papieża Jana Pawła II milion Polaków – mężczyzn, kobiet i dzieci – podjął modlitwę. Nie prosili o bogactwa. Nie prosili o przywileje. Słowami pieśni wypowiedzieli trzy proste słowa: „My chcemy Boga”. Tymi słowami naród polski przywoływał obietnicę lepszej przyszłości. Polacy odnaleźli w sobie nową odwagę, by przeciwstawić się prześladowcom. I odnaleźli słowa, by zapowiedzieć, że Polska znów będzie Polską. Kiedy stoję tu dzisiaj przed tym pełnym wiary narodem wciąż słychać tamte powracające echem głosy. Niosą przesłanie, które dzisiaj jest równie prawdziwe jak dawniej. Naród polski, naród amerykański i narody Europy wciąż wołają: „My chcemy Boga”. Razem z papieżem Janem Pawłem II, Polacy umocnili swoją tożsamość jako naród poświęcony Bogu. I za sprawą tej dobitnej deklaracji, kim jesteście, zrozumieliście co należy uczynić. [...] I wygraliście. Polska zwyciężyła. Polska zawsze zwycięży!²⁸

Po nakreśleniu bohaterskiej historii zmagania polskiego narodu o wolność i zachowanie chrześcijańskiej tożsamości, D. Trump wymienił kilka współczesnych zagrożeń dla ludzkiej cywilizacji i wskazał na konieczność pielęgnowania pamięci i tożsamości. Niejako odwracając znaną negatywną wypowiedź Jana Pawła II o tym, „że giną narody, które tracą pamięć”, D. Trump wyraził tę samą myśl pozytywnie. Mówił: „Dopóki wiemy, skąd przyszliśmy, dopóty wiemy, dokąd zmierzamy”.

Na przykładzie Polski 45. prezydent Stanów Zjednoczonych wskazał, że w historii istotna jest wola przetrwania narodu. Stawiał retoryczne pytanie, czy Zachód ma taką wolę przetrwania. Po retorycznych pytaniach nastąpiła konkluzja wskazująca, jak ważne dla trwania cywilizacji jest pielęgnowanie tradycyjnych wartości: „Na nic zdadzą się największe gospodarki świata i broń największego rażenia, jeśli zabraknie silnej rodziny i solidnego systemu wartości. [...] Nasza walka w obronie Zachodu nie zaczyna się na polu bitwy – zaczyna się od naszych umysłów,

28 Pisownia oryginalna.

naszej woli, naszych dusz [...]. Nasza wolność, nasza cywilizacja i nasze przetrwanie zależą od tych właśnie więzi historii, kultury i pamięci”.

Przemówienie D. Trumpe zostało zwieńczone podsumowaniem pełnym nadziei w to, że jak nie udało się zniszczyć polskiego narodu, nie uda się też zniszczyć cywilizacji zachodniej. W ostatniej sentencji znalazło się jeszcze wezwanie słuchaczy do kulturowej walki o rodzinę, wolność, Ojczyznę i o Boga, oraz typowe dla podniosłych przemówień amerykańskich prezydentów końcowe życzenie: „Niech Bóg błogosławi Naród Polski”.

Obraz Jana Pawła II i Polski

Jan Paweł II jest Polakiem, który w całej historii narodu rozślawił go najbardziej na świecie. Zawsze się przyznawał do swojej tożsamości. Spuścizna doktrynalna jego pontyfikatu jest jedną z najbogatszych w historii Kościoła: obejmuje 14 encyklik, 15 adhortacji apostolskich, 11 konstytucji apostolskich, 45 listów apostolskich, a także setki katechez wygłoszonych podczas generalnych audiencji oraz homilii głoszonych podczas sprawowania Mszy św. i innych nabożeństw. Widziały go miliardy ludzi na świecie. Część z nich czerpała od niego – z jego myśli i świadectwa życia – inspirację do odnowienia wiary w Chrystusa oraz motywację do kształtowania świata w duchu Ewangelii. Zaledwie dziewięć lat po śmierci został zaliczony w poczet świętych Kościoła²⁹. Jan Paweł II był i pozostaje chlubą polskiego narodu i Kościoła. Ze wszech miar słuszne jest pielęgnowanie jego dziedzictwa zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Polsce, zwłaszcza z okazji okrągłych rocznic urodzin, śmierci, wyboru na Stolicę Piotrową, beatyfikacji czy kanonizacji. Jan Paweł II jest najlepszym przykładem tego, co najpiękniejsze w polskim narodzie.

Przypomniane przemówienia prezydentów Stanów Zjednoczonych stanowią przykład dowartościowania najwybitniejszego Polaka w dziejach narodu, jakim był Jan Paweł II, a także samego narodu polskiego. Jak zauważyli prezydenci Stanów Zjednoczonych, zarówno Jan Paweł II, jak i naród polski odegrali ważną dziejową rolę w historii świata. Mieli i mają też niemały wpływ na kształt najbardziej pluralistycznego społeczeństwa na świecie, jakie tworzą obywatele Stanów Zjednoczonych Ameryki.

29 *Saint John Paul II National Shrine. Plan Your Pilgrimage*, <https://www.jp2shrine.org/jps/en/resources/plan-your-pilgrimage-booklet.pdf> (dostęp: 9.07.2020).

W obu przeanalizowanych przemówieniach dowartościowana została żywa w narodzie wiara w Boga, będąca inspiracją do przeobrażeń społecznych. W obu też krytycznie oceniony został komunizm narzucany Polakom przez imperialną Rosję. Ponadto wyeksponowane zostały godne promowania takie wartości jak: godność osoby ludzkiej, obrona życia na każdym etapie jego rozwoju, gotowość do przebaczenia i pojednania, dążenie do poznania prawdy, połączone z tolerancją. Tym, co różni przebadane przemówienia, są inaczej rozłożone akcenty, co wynika z okoliczności, w jakich zostały one wygłoszone. Przemówienie G.W. Busha jest bardziej skoncentrowane na osobie i osiągnięciach Jana Pawła II jako przedstawiciela narodu polskiego. Natomiast przemówienie D.J. Trumpa było skoncentrowane na historiozofii polskich dziejów, w której Jan Paweł II odegrał szczególnie ważną rolę.

Przeprowadzone badania mają bardzo zawężony zakres. Mogą służyć jako inspiracja do dalszych analiz porównawczych nad percepcją osoby i dzieła Jana Pawła II oraz narodu polskiego przez przywódców Stanów Zjednoczonych.

Zakończenie

Poddane analizie przemówienia wykazały, że zaprezentowani prezydenci amerykańscy mieli świadomość, iż miliony Polaków przyczyniły i nadal przyczyniają się do budowania duchowego i materialnego dobrobytu ich kraju. Głosu Polaków nie można lekceważyć ani po jednej, ani po drugiej stronie Atlantyku. Polacy okazali się lojalnymi sojusznikami Ameryki zarówno w burzliwych okresach historii obu narodów, jak i w czasie ostatnich konfliktów międzynarodowych po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 roku. A najsławniejszy z Polaków, święty Jan Paweł II, w czasie swojego ponad dwudziestosześcioletniego pontyfikatu zyskał niekwestionowany autorytet moralny na świecie i jak nikt inny rozślawił swój naród. Jego słów słuchali uważnie przywódcy światowych mocarstw. Był głosem ludzi pozbawionych głosu. Konsekwentnie bronił ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Upominał się o godność i wolność każdego człowieka. Podkreślał, że podstawą tej wolności jest wolność religijna. Fascynował oryginalnością, męstwem, wrażliwością na drugiego człowieka, otwartością i poczuciem humoru.

Bibliografia

Książki i monografie

- Burghardt Walter J., *Preaching. The Art and the Craft* (New York–Mahwah: Paulist Press, 1987).
- Bush George W., *A Portrait of My Father* (New York: Random House, 2014).
- Bush George W., *Decision Points* (New York: Random House, 2010).
- Bush George W., *Out of Many, One: Portraits of America's Immigrants* (New York: Crown Publishing Group, 2021).
- Jaroszyński Czesław, Jaroszyński Piotr, *Podstawy retoryki klasycznej* (Szczecinek: Fundacja Nasza Przyszłość, 2008).
- Korolko Mirosław, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990).
- Legutko Ryszard, *Antykacyzm* (Kraków: Wydawnictwo M, 2013).
- Bush George W., *Portraits of Courage: A Commander in Chief's Tribute to America's Warriors* (New York: Random House, 2017).
- Weigel George, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II* (Kraków: Znak, 2005).
- Wielkie mowy historii*, t. 1–4, red. Marek Gumkowski (Warszawa: Wydawnictwo Polityka, 2006).

Źródła internetowe

- Amy Coney Barrett ist US-Verfassungsrichterin! – Senat bestätigt die Kandidatin*, <http://kath.net/news/73255> (dostęp: 27.10.2020).
- Bush George W., *Selected Speeches of President George W. Bush 2001–2008*, 37–39, https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf.
- Bush George W., *Office of George W. Bush*: <https://www.georgewbush.com/> (dostęp: 10.10.2020).
- Duignan Brian, *Donald Trump, president of the United States*, <https://www.britannica.com/biography/Donald-Trump> (dostęp: 10.10.2020).
- Duignan Brian, *George W. Bush, president of the United States*, <https://www.britannica.com/biography/George-W-Bush/Presidency> (dostęp: 10.10.2020).
- Masny Ignacy, *Jan Paweł II wobec wojny w Iraku w 2003 r.*, <https://jp2online.pl/publikacja/john-paul-ii-on-the-2003-iraq-war;UHVibGljYXRpb246OTg=> (dostęp: 2.10.2021).
- Saint John Paul II National Shrine. Plan Your Pilgrimage*, <https://www.jp2shrine.org/jps/en/resources/plan-your-pilgrimage-booklet.pdf> (dostęp: 9.07.2020).
- Supreme Court of the United States. Current Members*, <https://www.supremecourt.gov/about/biographies.aspx> (dostęp: 27.10.2020).
- Theodore Edgar McCarrick*, <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmccar.html> (dostęp: 9.07.2020).

Trump Donald, *Remarks by President Trump to the People of Poland* (July 6, 2017), <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/07/06/remarks-president-trump-people-poland-july-6-2017> (27.10.2020), <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-people-poland/> (dostęp: 8.04.2021).

US-Ordensfrauen bei Trump-Wahlkampf in Ohio, <http://kath.net/news/73242> (dostęp: 26.10.2020).

Teresa Grabińska

ORCID: 0000-0002-9131-2637
Akademia Wojsk Lądowych

Norma personalistyczna warunkiem bezpieczeństwa personalnego i świętości osoby ludzkiej

**The Personalistic Norm as a Condition of
Personal Safety and the Holiness of the Human
Person**

Abstrakt

Artykuł jest poświęcony konfrontacji dwóch sposobów spełniania się człowieka w jego doczesnej egzystencji. Od połowy tysiąclecia w kulturze europejskiej są obecne dwa główne nurty: protestancki (coraz częściej poprotestancki) i katolicki. Jednym z ich wyznaczników są dwie różne zasady, których przestrzeganie ma owo spełnianie się urzeczywistnić, odpowiednio: zasada użyteczności i norma personalistyczna. Zasada użyteczności, choć ma niewątpliwie praktyczne znaczenie, nie może być podstawą kwalifikacji moralnej ludzkiego czynu. Natomiast NP, sformułowana *explicite* przez Karola Wojtyłę, ale zawsze obecna w kręgu chrześcijańskim, jest fundamentem etyki katolickiej, współcześnie odniesionej do antropologii personalistycznej osoby ludzkiej. Mimo że dwudziestowieczny personalizm jest filozofią człowieka, to ma uzasadnienie teologiczne, podobnie jak antropologia św. Tomasza z Akwinu. Przywołane zasady stanowią punkt wyjścia do właściwego zadania, tj. porównania kondycji osoby ludzkiej z postulatem ochrony człowieka przed zagrożeniami,

głoszonym przez nauki sekuritologiczne. W artykule wykorzystane zostały: 1) dzieła klasyki filozoficznej brytyjskiego utilitaryzmu i bardziej współczesne dotyczące jego krytyki; 2) prace rozwijające myśl personalistyczną (Jacques'a Maritaina i Karola Wojtyły); 3) prace sekuritologiczne (Mariana Cieślarczyka, Krzysztofa Drabika i Teresy Grabińskiej); 4) dokumenty Kościoła. Praca ma charakter analityczny i porównawczy. Dwa analizowane i zestawiane ze sobą rozwiązania dotyczą dwóch problemów, tj. celu i metody doskonalenia (do świętości) osoby ludzkiej oraz stanu trzech warstw bezpieczeństwa personalnego człowieka. Główna hipoteza badawcza to stwierdzenie zgodności między wysokim stopniem bezpieczeństwa personalnego (zwłaszcza jego warstwy ontyczno-kulturowej) a antropologią personalistyczną, której najogólniejszą wykładnią jest norma personalistyczna. Określa ona na poziomie ontycznym koncepcję człowieczeństwa, która rzuca od razu na relacje międzyludzkie naznaczone miłością. Ze względu na jej uzasadnienie teologiczne, wysoki poziom bezpieczeństwa personalnego ma swój wzorzec świętości, przekraczający utilitarne ludzkie kalkulacje.

Słowa kluczowe: personalizm chrześcijański, etyka K. Wojtyły, utilitaryzm, trzy warstwy bezpieczeństwa personalnego

Abstract

The article is devoted to the confrontation of two ways of human fulfillment in man's temporal existence. For half a millennium, the two main trends have been present in the European culture: the Protestant one (now more and more often – post-Protestant) and the Catholic one. One of their determinants are two different principles, the observance of which is to bring about the fulfillment of man in his earthly life. These respectively are: the principle of utility and the personalistic norm. The principle of utility, although it has undoubtedly practical significance, cannot be the basis for the moral qualification of a human act. On the other hand, the personalistic norm, even though it was explicitly formulated by Karol Wojtyła, it has always been present in Christian tradition and is the foundation of Catholic ethics. Nowadays it is related to the personalistic anthropology of the human person. Although twentieth-century personalism is a philosophy of man, it has theological justification, like the anthropology of St. Thomas Aquinas. The two principles we refer to serve as the starting point for the actual task, i.e. comparing the characteristic of the human person with the postulate of securitological sciences to protect a man against threats. The article uses the following resources: 1) the works of philosophical classics of British utilitarianism and more contemporary ones concerning its criticism, 2) the works developing personalistic thought (of Jacques Maritain and Karol Wojtyła), 3) the securitological texts (of Marian Cieślarczyk, Krzysztof Drabik, and Teresa Grabińska) ; 4) the documents of the Catholic Church. The work is

analytical and comparative in nature. The two analyzed and juxtaposed solutions concern two problems, i.e. the goal and method of improving the human person (to holiness) and the condition of the three layers of human safety. The main research hypothesis is that there is a compliance between a high level of personal safety (especially in its ontic cultural layer) and personalistic anthropology, the most general interpretation of which is the personalistic norm. On the ontical level, the personalistic norm defines the concept of humanity, which immediately affects interpersonal relationships marked by love. Due to its theological justification, a high level of personal safety has its own pattern of holiness which exceeds utilitarian human calculations.

Keywords: Christian personalism, Wojtyła's ethics, utilitarianism, three layers of personal safety

Wstęp

Karol Wojtyła sformułował *normę personalistyczną* jako podstawę etyki¹ w odpowiedzi na rozpowszechnioną w kulturze anglosaskiej *zasadę użyteczności* (*principle of utility*), która tworzy fundament etyki utylitarnej. Zasadę użyteczności antycypował na początku XVIII wieku Francis Hutcheson. Stwierdził on, że: „to działanie jest najlepsze, które przynosi największe szczęście największej liczbie ludzi, a najgorsze jest to, które na tej samej zasadzie wyrządza jej największe nieszczęście”².

Utylitarą teorię moralności, opartą na zasadzie użyteczności, rozwinął Jeremy Bentham³, a potem jego uczeń John Stuart Mill⁴. Bentham rozumiał użyteczność jako „właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia (wszystko to w obecnym przypadku sprowadza się do tego samego), lub (co znowu sprowadza się do tego samego) zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony”⁵. Każde działanie jednostkowe lub grupowe (także władzy) jest zatem moralne,

1 Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne* (Londyn: Katol. Ośrodek Wydaw. „Veritas”, 1964), 30.

2 Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (Indianapolis IN: Liberty Fund Inc., 2008), tr. II, sec. 3, ust. VIII, 125.

3 Jeremy Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. Bogdan Nawroczyński, (Warszawa: PWN, 1958).

4 John Stuart Mill, „Utylitaryzm” w idem, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. Maria Ossowska, (Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN, 1995), 1–87.

5 Bentham, *Wprowadzenie*, 18.

gdy „jego tendencja do pomnożenia szczęścia społeczeństwa jest większa od ewentualnej tendencji do zmniejszenia go”⁶.

Historia krytyki utylitaryzmu, od jego najwcześniejszej postaci do dnia dzisiejszego, jest bogata. Dotyczy zarówno sprzeczności w tzw. rachunku szczęścia (*felicific calculus*) Benthama, np. braku głębszego uzgodnienia użyteczności jednostkowej i grupowej, jak i błędności podstawy uzasadnienia norm moralnych⁷. Karol Wojtyła krytykę utylitaryzmu przeprowadził z pozycji antropologii personalizmu w studium etycznym *Miłość i odpowiedzialność*⁸, jeszcze przed napisaniem swego dzieła *Osoba i czyn*⁹.

Użyteczność jest oczywiście w pewnym zakresie zobiektywizowaną miarą ludzkiego działania, ale w utylitaryzmie, w odniesieniu do poszczególnego człowieka, użyteczność ma się przekładać na jego subiektywne poczucie szczęścia, a rozum ma mu w owym rachunku szczęścia wyznaczyć cel i sposoby działania, tj. jak najwięcej przyjemności, przy jak najmniejszej przykrości towarzyszącej podjętemu wysiłkowi.

Subiektywnie odczuwana przyjemność z wykonanego czynu, racjonalnie zanalizowanego pod względem spodziewanej wartości utylitarnej, staje się naczelną normą ludzkiego działania, gwarantującą największe dobro. Człowiek ma zatem prawo podporządkować sobie wszystkich i wszystko, aby się w owej przyjemności zrealizować. To, że tego na ogół nie czyni w tak ekstremalnej postaci, wynika z owego szczegółowego przeliczania pożytków i strat, ustalania ostatecznego bilansu przyjemności i przykrości¹⁰. „Tymczasem – jak pisał Karol Wojtyła – przyjemność sama nie jest dobrem jedynym, nie jest też właściwym celem działania

6 *Ibidem*, 20.

7 Zob. np. Alasdair McIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. Adam Chmielewski, (Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN, 2000), rozdz. 12 i 17; Mirosław Zabierowski, „Personalistyczna krytyka utylitaryzmu. Antropologiczna analiza brytyjskiej filozofii czynu” w *Personalna obnova humanity na prahu 21. storočia*, eds. Mária Klobošická i Milan Jozek, (Nitra: Wyd. Univ. K. Filozofa, 2009), 105–116; Teresa Grabińska, *Etyka a bezpieczeństwo personalne* (Wrocław: Wyd. WSOWL, 2013), rozdz. 15 i 16; Andrzej Stoiński, „Wybrane wątki krytyki utylitaryzmu”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 20 (2014): 369–383; Tadeusz Biesaga, *Uzasadnienie norm moralnych w bioetyce*, 27.04.2004, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/16708,uzasadnienia-norm-moralnych-w-bioetyce (dostęp: 17.08.2020).

8 Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 24–29 *passim*.

9 Idem, „Osoba i czyn” w „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Karol Wojtyła, (Lublin: Towarzystwo Nauk. KUL, 2000), 343–344.

10 Podobnie jak w mechanizmie *apetytu* i *awersji* w mechanistycznej koncepcji człowieka Thomasa Hobbesa; *vide* Thomas Hobbes, *Lewiatan czyli Materia i forma państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, (Warszawa: Fund. Aletheia, 2005), 128–133.

człowieka (...) Przyjemność z istoty swojej jest czymś ubocznym, przypadłościowym, czymś, co może pojawić się przy sposobności działania”¹¹. Wojtyła przywołał wskazanie imperatywu praktycznego Immanuela Kanta, który zabrania traktowania drugiego człowieka jak środka, jak przedmiotu do osiągnięcia własnego celu¹². I to nie dlatego, że sprawcy czynu się to *nie opłaca* w jakimś rachunku przyjemności i przykrości, lecz ze względu na fundamentalną podmiotowość każdej osoby ludzkiej, a dla chrześcijanina – ze względu na przykazanie miłości.

Norma personalistyczna wykładnią przykazania miłości

Miłość jako najbardziej wzorowa relacja między ludźmi występuje już w etyce Arystotelesa¹³. Jest ona jednak u Stagiryty równocześnie najbardziej unikatowa, bo elitarna. Oto arystotelesowska miłość jest przyjaźnią doskonałą, tzn. nie jest przyjaźnią głównie ze względu na czerpanie z niej obopólnych korzyści (nie jest przyjaźnią utylitarną), ani nie jest przyjaźnią w celu obopólnego czerpania z niej przyjemności (nie jest przyjaźnią hedoniczną), lecz zawiązuje się ze względu na doskonałość obu przyjaciół. Przyjaźń doskonała, czyli arystotelesowska miłość, łączy osoby *etycznie dzielne*, doskonałe moralnie, w tym sensie idealnie *równe* sobie i z tego powodu znajdujące w sobie upodobanie¹⁴. A takich osób jest niewiele. To dopiero chrześcijaństwo zuniwersalizowało arystotelesowską przyjaźń doskonałą, gdy Chrystus wypowiedział przykazanie miłości¹⁵ jako jedną z dwóch zasad fundamentalnych. Odtąd przyjaźń doskonała (miłość) staje się nie tylko możliwa, lecz konieczna do wypełnienia przez

11 Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 25–26.

12 Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściław Wartenberg, (Warszawa: PWN, 1984), 62.

13 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, (Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN, 2007), ks. VIII 3–5, 8.

14 *Ibidem*, 1159 b: „A przyjaźń to równość i podobieństwo, zwłaszcza zaś podobieństwo pod względem dzielności etycznej”. U Platona tak ów warunek podobieństwa przyjaciół jest wyrażony: „Zawsze dwóch ludzi podobnych jakoś bóg wiedzie ku sobie / i zaznaja imia ich (...) dobrzy ludzie są do siebie podobni i są sobie przyjaciółmi”. Por. Platon, „Lizys” w *Ion. Charmides. Lizys*, tłum. Władysław Witwicki, (Kęty: Wydaw. ANTYK, 2002), 85–118; 214 B, C. Napis 85–118 oznacza strony zajęte w książce przez dialog *Lizys*; B, C oznaczają części ust. 214, z których wzięty jest cytat.

15 Przykazanie miłości bliźniego występuje we wszystkich czterech Ewangeliach: Mt 22, 39–40, Mk 12, 31–32, Łk 10, 27–29 i J 13, 34–35. Już w Starym Testamencie w Księdze kapłańskiej 19,18 znajduje się sformułowanie przykazania miłości, nie wchodzi ono jednak do Dekalogu. Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opr. Zespół Biblistów Polskich, (Poznań: Pallottinum, 1991).

każdego: bliźni, czyli każdy z racji swego człowieczeństwa, jest podmiotem i równocześnie przedmiotem miłości.

W chrześcijaństwie arystotelesowska równość razem z podobieństwem osób nadają każdemu ludzkiemu istnieniu równy i jednakowy status osoby ludzkiej, zdolnej do miłości. Jest on pochodną Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Skoro relacja miłości oparta jest na równości wszystkich ludzi, z którymi Chrystus jako Bóg niejako się zrównał, to każdy jest powołany do przyjaźni doskonałej, która równocześnie skutkuje byciem pomocnym, pożytecznym oraz sprawia radość i przyjemność.

Zasadę spełniania się człowieka, osiągnięcia szczęścia, prowadzącą do świętości oparł Karol Wojtyła na normie innej niż zasada użyteczności. Nazwał ją *normą personalistyczną* (NP).

Treść negatywna (zakaz) NP wyraża się w tym, że „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie – które nie może być traktowane jako przedmiot użycia”¹⁶.

Treść pozytywna (nakaz) NP wyraża się w tym, że „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”¹⁷.

W analizie Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, którą przeprowadził Jan Paweł II w pierwszej encyklice *Redemptor hominis*¹⁸, wezwał każdego człowieka do osiągnięcia pełni człowieczeństwa dzięki darowi stworzenia i na wzór Bożej miłości. Przejawia się owa pełnia jako „poświęcenie bez reszty całej swojej ludzkiej osoby w duchu oblubieńczej miłości dla Chrystusa, wraz z Chrystusem dla wszystkich”. „[P]ierwsze i podstawowe powołanie, nie tylko osób duchownych, lecz wszystkich świeckich katolików, to – jak głosił Jan Paweł II za konstytucją soborową *Lumen gentium* – powołanie do świętości, czyli do doskonałości w miłości”¹⁹.

W treści negatywnej NP podkreśla, podobnie jak kantowski imperatyw praktyczny, podmiotowość drugiego człowieka. W tym zakresie wykracza poza katolicką etykę. Wykracza też tym poza chrześcijański krąg kulturowy podobnym sformułowaniem w indyferentnym religijnie przekazie praw człowieka²⁰. Spełnienie NP, jak i jej uniwersalność, nie

16 Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 30.

17 *Ibidem*.

18 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (Wrocław: Wydaw. TUM, 1994), 21 (encyklika ta dalej jest cytowana jako RH).

19 *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Dokumenty Soboru Watykańskiego II, 39-42, <https://portal.tezeusz.pl/2009/01/21/konstytucja-dogmatyczna-o-kosciele-lumen-gentium/> (dostęp: 26.08.2020).

20 *Vide: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Paryż, ZO ONZ, rezolucja 217 A (III) z dnia 10 grudnia 1948 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> (dostęp: 26.08.2020).

ograniczają się jednak do powinności okazywania szacunku lub tolerancji wobec każdej istoty ludzkiej. Pozytywna treść NP wymaga bowiem bezwarunkowego umiłowania drugiego (każdego) człowieka. Uzasadnienie zaś tej normy nie wyczerpuje się w arystotelesowskiej przyjaźni, lecz nabiera wymiaru transcendentnego, specyficznie chrześcijańskiego, zwłaszcza w obliczu sakralizacji wszelkich relacji międzyludzkich i społecznych.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* wypowiadał się z aprobatą o paryskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która miała na celu „stworzyć podstawę do stałej rewizji programów, systemów, ustrojów pod tym jednym zasadniczym kątem: jest nim dobro człowieka – osoby we wspólnocie”²¹. Jednak dalej zapytał o zbieżność w realizacji deklarowanej *lity* praw człowieka z ich *duchem*. I w tym miejscu wyraził poważne wątpliwości w związku z dyskryminowaniem ludzi wierzących, zwłaszcza chrześcijan, którzy „niejako z zasady bywają zaledwie tolerowani, czy też traktowani jako obywatele «gorszej kategorii»”²².

Pozytywny przekaz NP jest trudny do przyjęcia – żeby nie powiedzieć wstydlivy – w zlaicyzowanych społecznościach. A jest on podstawowy do zapewnienia tzw. bezpieczeństwa personalnego ludzkiej jednostki i wyraża pogłębioną uniwersalność *lity* praw człowieka i ich ducha. Powierzchnowa krytyka, idąca w kierunku wykazywania śmieszności, naiwności bądź utopijności hasła w strywializowanym brzmieniu „Kochajmy się!”, przyczynia się w istocie do degeneracji kultury europejskiej, zamiast – po licznych tragicznych doświadczeniach XX wieku – do jej podniesienia. Przesłania uniwersalizmu zawartego w NP nie da się bowiem w całości wyprowadzić w innych wiodących kulturach, lecz da się go do nich wprowadzić, ale pod warunkiem przede wszystkim docenienia go u jego antyčno-chrześcijańskiego źródła, docenienia wartości osoby ludzkiej.

Bezpieczeństwo personalne

Tytuł niniejszego tekstu może budzić zdziwienie wyrażone pytaniem: co ma wspólnego bezpieczeństwo personalne ze świętością? Dalszy ciąg rozważań ma przybliżyć pozytywną konfrontację.

W naukach o bezpieczeństwie występują dwie podstawowe dychotomiczne typologie bezpieczeństwa: podział na bezpieczeństwo *personalne*

Występuje w niej wskazanie na godność człowieka, która ma wszak uzasadnienie ewangeliczne, jak i wynika z NP.

21 Jan Paweł II, RH, 17.

22 *Ibidem*.

i *strukturalne* oraz podział na bezpieczeństwo *podmiotowe* i *przedmiotowe*. Czasem bezpieczeństwo personalne nazywa się bezpieczeństwem *ludzkim* (*human security, human safety*). Jednak przyjęty przez autorkę przymiotnik *personalny*²³ ma podkreślić, że idzie o bezpieczeństwo poszczególnej jednostki ludzkiej w jej własnym odczuciu, podczas gdy bezpieczeństwo *strukturalne* jest obiektywnym stanem całości urządzeń materialnych i niematerialnych, które służą zapewnieniu bezpieczeństwa personalnego i społecznego (i poniekąd technicznego).

Przywołane dwie typologie zachodzą na siebie we wszystkich rozważaniach o bezpieczeństwie. Dobrze oddaje ten splot zależności definicja Mariana Cieślarczyka, w której bezpieczeństwo,

[...] jako fenomen psychospołeczny i organizacyjny (prakseologiczny), ma charakter: subiektywny i (lub) obiektywny. Jest ono traktowane jako jedna z podstawowych potrzeb i wartości danego podmiotu, a tym samym jeden z jego głównych celów. Te potrzeby, wartości i cele są realizowane oraz osiągnięte dzięki (...) właściwym relacjom między podmiotem a jego otoczeniem (środowiskiem) i odpowiednim systemom bezpieczeństwa²⁴.

W wyniku przeprowadzonej analizy znaczeniowej bezpieczeństwa personalnego, także jego rozumienia w piśmiennictwie sekuritologicznym, została wypracowana następująca postać jego definicji. Bezpieczeństwo personalne jest to

[...] odczuwany przez poszczególnego człowieka stan, w którym jest on a) zdolny do realizacji własnych zamierzeń, w zgodzie i harmonii z otoczeniem ludzkim i naturalnym, b) czuje się spełniony w swych relacjach z innymi ludźmi, c) potrafi się i innych bronić w razie wystąpienia zagrożeń. Te trzy charakterystyki bezpieczeństwa personalnego określają jego trzy warstwy – ontyczno-kulturową, osobistą (psychologiczno-społeczną) i indywidualną (instrumentalno-obronną)²⁵.

23 Teresa Grabińska, *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw* (Wrocław: Wydaw. AWL, 2019), rozdz. I. Przy czym nie idzie tu o czysto subiektywne stany – odczuwania i przeżywania lub nie – takiego lub innego rodzaju zagrożenia, lecz o poczucie bezpieczeństwa (moment subiektywny) uwarunkowanego wyznacznikami kulturowymi (moment obiektywny).

24 Marian Cieślarczyk, „Współczesne rozumienie bezpieczeństwa”, w *Bezpieczeństwo w badaniach i teoriach naukowych*, red. Bernard Wiśniewski, (Szczytno: Wydaw. WSPol, 2011), 17.

25 Por. Teresa Grabińska, „Bezpieczeństwo ontyczno-kulturowe transcłowieka”, w *Bezpieczeństwo kulturowe a kultura bezpieczeństwa wobec zagrożeń współczesności*, Teresa

Kolejność trzech wyróżnionych warstw bezpieczeństwa personalnego nie jest przypadkowa. Pierwsza warstwa – ontyczno-kulturowa (On-K) – jest podstawowa, ponieważ to ona określa profil kulturowy człowieka, który w połączeniu z – w miarę gatunkowo jednolitą – substancją biologiczno-fizjologiczną, konstituuje jego tożsamość osobową i jednostkową²⁶. Następna warstwa – psychologiczno-społeczna (P-S) – wyłania się z połączenia determinantów warstwy On-K z biologiczno-fizjologicznymi właściwościami danego człowieka i ma przełożenie na jego reakcje psychologiczne, relacje międzyosobowe oraz zachowania grupowe. Przy czym, mimo subiektywizacji reakcji psychologicznych i zindywidualizowania relacji międzyosobowych, mają one swoje obiektywne umocowanie w warstwie On-K. Wyraźnie stopień tej obiektywizacji jest widoczny w zachowaniach grupy będącej pod wpływem określonego wzorca kulturowego²⁷.

Obie zaś warstwy (On-K i P-S) w zasadniczy sposób wyznaczają warstwę I-Ob, która zapewnia człowiekowi poczucie własnej sprawczości w ochronie siebie i innych oraz skuteczność w realizacji tego celu za pomocą narzędzi struktury bezpieczeństwa, a także w ich tworzeniu.

W przedstawionym zhierarchizowanym porządku relacja trzech warstw bezpieczeństwa personalnego jest, co prawda, kluczowa w kształtowaniu osobowości oraz sprawności etycznych i praktycznych człowieka, nie jest jednak pełna w odniesieniu do całego procesu jego rozwoju. W procesie tym bowiem zachodzą sprzężenia zwrotne poszczególnych warstw na siebie i w związku ze stanem fizjologicznym organizmu²⁸.

Wyróżnione trzy warstwy bezpieczeństwa personalnego pozwalają na wypracowanie metod obiektywnej jego oceny w odniesieniu do jednostki i grupy. Pozwalają też na diagnozowanie ich stanu bezpieczeństwa w określonych okolicznościach i na projektowanie jego poprawy w odpowiednio budowanej strukturze bezpieczeństwa²⁹.

Grabińska, Józef Ochmann i Juliusz Piwowarski, cz. I, (Wrocław: Wydaw. AWL, 2018), 13; eadem, *Bezpieczeństwo personalne*, 32.

26 Osobowość i jednostkowość bytu ludzkiego jest tu rozumiana jak u Jacques'a Maritaina w: „Osoba ludzka i społeczeństwo”, w *Pisma filozoficzne*, Jacques Maritain, tłum. Janina Fenrychowa, (Kraków: Społ. Instytut Wydaw. ZNAK, 1988), 327–345.

27 Przyjęta relacja *indywiduum-grupa* odbiega od ostrych socjologicznych ujęć. Zob. np. Jacques Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. Jarosław Merecki, (Lublin: Red. Wydawnictw KUL, 2001), 19–26.

28 Zob. np. Krzysztof Drabik, *Etyczne aspekty bezpieczeństwa w starości* (Warszawa: AON, 2011), rozdz. 3.

29 *Vide* artykuł Jerzego Kopani, „Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby”, w *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub, (Kraków: Wydaw. Nauk. AIK, 2019), 121–153. Jest

Szczegółową analizę trzech warstw bezpieczeństwa personalnego przeprowadziłam w pracy *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw*³⁰. Zostały tam odtworzone determinanty bezpieczeństwa w każdej z nich, w odniesieniu do pięciu antropologicznych koncepcji człowieka, będących źródłem odmienności warstw On-K. Zbadane zostały koncepcje człowieka: taoistyczna, platońska (w każdej z trzech kast), mechanistyczna (według Thomasa Hobbesa), psychologistyczna (według Johna Locke'a³¹), arystotelesowsko-personalistyczna.

Osoba ludzka jako podmiot i przedmiot bezpieczeństwa

Człowiek jest podmiotem i przedmiotem bezpieczeństwa, ponieważ bezpieczeństwo odnosi się ostatecznie do poszczególnej ludzkiej jednostki lub grupy, i tylko on jest w stanie zapewnić je w sposób planowy sobie i grupie. Oczywiście, znane są przypadki, gdy zwierzęta o wyżej uorganizowanym systemie nerwowym potrafią człowieka obronić przed niebezpieczeństwem, a nawet przeczuć nadchodzące zagrożenie i w porę ostrzec przed nim. Również liczne zachowania obronne organizmów (także roślinnych), zależnie od stopnia uorganizowania systemu nerwowego, wskazują na ukierunkowanie tzw. sił witalnych na zapewnienie bezpiecznego przeżywania jednostkowego, grupowego i pokoleniowego. Potrzeba poczucia bezpieczeństwa jest zatem zakodowana w instynkcie przetrwania osobniczego i rodowego. Ma pochodzenie biologiczne, w tym sensie *naturalne*. Jest w biosferze czynnikiem ją regulującym.

Jednak człowiek jako byt racjonalny, wiedziony ową naturalną (instynktowną) potrzebą bezpieczeństwa, stworzył liczne materialne i niematerialne narzędzia zewnętrznej (względem siebie samego jako przedmiotu bezpieczeństwa) ochrony i obrony przed zagrożeniami. Należą one do arsenału kultury; są składową antroposfery i ją systematycznie kształtują. W tym należy upatrywać, wspomniane w poprzednim podrozdziale, sprzężenie zwrotne między bezpieczeństwem strukturalnym a bezpieczeństwem personalnym – także w jego warstwie On-K.

tam omawiany, dotąd jeszcze w dużym stopniu futurystyczny (ale w przyszłości realny), transhumanistyczny projekt udoskonalania już nie tylko struktury bezpieczeństwa, lecz samego człowieka naturalnego pod względem cielesnym, intelektualnym i moralnym.

30 Grabińska, *Bezpieczeństwo personalne...*, rozdz. III i IV.

31 John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I i II, tłum. Bolesław J. Gawęcki, (Warszawa: PWN, 1955); Grzegorz Hołub, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010), 27–60, 215–223.

Warstwa On-K bezpieczeństwa personalnego, jakkolwiek podlegająca zmianom, ma swój trwały fundament w przyjętej w danym kręgu kulturowym antropologii określającej ludzką bytowość, a generalnie w ontologii, ze względu na ustalenie najogólniejszych zasad relacji człowieka do innych bytów. Dlatego w badaniu warstwy On-K przyjmuje się pewną uniwersalną wykładnię człowieczeństwa. Gdy jako tę wykładnię przyjmie się Wojtyłową NP, to ukażą się cztery bardziej szczegółowe wyznaczniki bezpieczeństwa personalnego osoby ludzkiej: wspomniana podmiotowość i godność człowieka; dyspozycyjność do mężnego i odpowiedzialnego podejmowania czynu; sprawiedliwość proporcjonalna – mierzona jednak miłosierdziem. Rzutużą one na jeszcze bardziej uszczegółowione determinanty bezpieczeństwa w pozostałych warstwach³².

Głębsze porównanie warstw bezpieczeństwa personalnego osoby ludzkiej z ich odpowiednikami u przedstawicieli kultury taoistycznej, człowieka Platona (z podziałem na trzy kasty), człowieka-mechanizmu Hobbesa i człowieka-*res cogitans* Locke'a, pokazuje potencjalnie wysoki poziom bezpieczeństwa personalnego osoby ludzkiej, która, podobnie jak taoista, w dużym stopniu polega na mocnej wewnętrznej (duchowej) podstawie poczucia bezpieczeństwa. Inaczej jednak niż taoista jest świadoma doskonalenia siebie i otoczenia czynem³³.

Specyficzną podstawą bezpieczeństwa personalnego osoby ludzkiej jest miłość – zarówno ta do transcendentnego bytu Boskiego, jak i do każdego ludzkiego jestestwa. Paradoksalnie, postawa obdarowywania miłością staje się fundamentem ochrony osoby ludzkiej przed tzw. przeciwnościami losu. A naiwne, zdawałoby się, pokładanie ufności w drugim człowieku i obdarowywanie bezinteresowną miłością pozwalają przezwyciężyć egzystencjalne lęki i mężnie, odpowiedzialnie podejmować czyny. Osoba ludzka, mając stałe odniesienie do Boskiej transcendencji, *sama-o-sobie-stanowi* i tym spełnia się w doczesnym bytowaniu³⁴.

32 Grabińska, *Bezpieczeństwo personalne*, 29–33, 67–71.

33 *Ibidem*, 85.

34 Wojtyła, *Osoba i czyn*, cz. II; Teresa Grabińska, *O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II w kontekście ochrony osoby i wspólnoty*, (Kraków: Wydaw. Nauk. UPJPII, 2019).

Podsumowanie

Wysoki poziom bezpieczeństwa personalnego osoby ludzkiej, z akcentem na personalistycznie rozumianą osobę ludzką, otwiera jej drogę do świętości. Jan Paweł II w ust. 16. adhortacji *Christifidelis laici*³⁵ wskazał świeckim katolikom naturalność tej drogi „do doskonałości w miłości”, zgodnie z NP. Dla katolika nie jest to wyłącznie wymóg moralny, lecz – jak głoszą dokumenty soborowe – jest *niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła*, który niejako ma za duchowy depozyt „świętość Syna Bożego, który stał się człowiekiem”³⁶.

Osoba ludzka dąży do doskonałości i doskonali wspólnotę w spełnianiu powołania w różnorodnych stanach życia, które jednak

[...] mają ten sam, jedyny najgłębszy sens, to znaczy każdy z nich jest *odmiennym sposobem przeżywania tej samej godności chrześcijańskiej i powszechnego powołania do świętości polegającej na doskonałej miłości*. Są to sposoby *różne i komplementarne*, co oznacza, że każdy z nich posiada własną, oryginalną i niepowtarzalną fizjonomię, a równocześnie każdy z nich jest powiązany z innym i spełnia wobec innych rolę służebną³⁷.

Spełnianie owego powołania jest równoległe drogą do świętości, która w człowieku osiąga apogeum *godności Bożego panowania*. W przekazie Vaticanum II podkreśla się udział nie tylko osób konsekrowanych, lecz każdego, gdyż „[p]owołanie ludzi świeckich do świętości oznacza wezwanie do tego, by żyli oni wedle Ducha *włączeni w rzeczywistość doczesną i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej*”³⁸.

Świeccy drogę do świętości przebywają w pełni włączeni w rozwiązywanie trudnych codziennych problemów. Prowadzi ona przez złożoną rzeczywistość, w której uczestnictwo wymaga hartu ducha, lub – inaczej – wysokiego poziomu bezpieczeństwa personalnego. Bez wiary w Boską Opatrzność i głębokiego przejęcia się przekazem NP godne pokonywanie kolejnych trudności nie jest możliwe. Proponowany w utilitaryzmie rachunek szczęścia może być tylko przygotowaniem do rozpoznania sytuacji, nie może jednak wyznaczać celów ani usprawiedliwiać

35 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifidelis laici”* (Wrocław: Wydaw. TUM, 1998).

36 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifidelis laici”*, 16.

37 *Ibidem*, 55.

38 *Ibidem*, 17.

środków działania, bo one ostatecznie powinny być oceniane z pozycji NP, jakkolwiek wydawałoby się to niepraktyczne.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, (Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN, 2007).
- Bentham Jeremy, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. Bogdan Nawroczyński, (Warszawa: PWN, 1958).
- Cieślarczyk Marian, „Współczesne rozumienie bezpieczeństwa”, w *Bezpieczeństwo w badaniach i teoriach naukowych*, red. Bernard Wiśniewski, (Szczytyno: Wydaw. WSPoL, 2011).
- Drabik Krzysztof, *Etyczne aspekty bezpieczeństwa w starości* (Warszawa: Wydaw. AON, 2011).
- Grabińska Teresa, „Bezpieczeństwo ontyczno-kulturowe transcślowieka”, w *Bezpieczeństwo kulturowe a kultura bezpieczeństwa wobec zagrożeń współczesności*, Teresa Grabińska, Józef Ochmann i Juliusz Piwowski, cz. I, (Wrocław: Wydaw. AWL, 2018).
- Grabińska Teresa, *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw* (Wrocław: Wydaw. AWL, 2019).
- Grabińska Teresa, *Etyka a bezpieczeństwo personalne* (Wrocław: Wydaw. WSOWL, 2013).
- Grabińska Teresa, *O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II w kontekście ochrony osoby i wspólnoty*, (Kraków: Wydaw. Nauk. UPJPII, 2019).
- Hobbes Thomas, *Lewiatan czyli Materia i forma państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, (Warszawa: Fund. Aletheia, 2005).
- Hołub Grzegorz, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010).
- Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, (Indianapolis IN: Liberty Fund Inc., 2008).
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Christifidelis laici”* (Wrocław: Wydaw. TUM, 1998).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (Wrocław: Wydaw. TUM, 1994).
- Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Młcisław Wartenberg, (Warszawa: PWN, 1984).
- Kopania Jerzy, „Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby”, w *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub, (Kraków: Wydaw. Nauk. AIK, 2019), 121–153.
- Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I i II, tłum. Bolesław J. Gawecki, (Warszawa: PWN, 1955).
- Maritain Jacques, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. Jarosław Merecki, (Lublin: Red. Wydawnictw KUL, 2001), 19–26.
- Maritain Jacques, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w idem, *Pisma filozoficzne*, tłum. Janina Fenrychowa, (Kraków: Społ. Instytut Wydaw. ZNAK, 1988), 327–345.

- McIntyre Alasdair, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. Adam Chmielewski, (Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN, 2000).
- Mill John Stuart, „Utylitaryzm”, w idem, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. Maria Ossowska, (Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN, 1995), 1–87.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opr. Zespół Biblistów Polskich, (Poznań: Pallottinum, 1991).
- Platon, „Lizys”, w *Ion. Charmides. Lizys*, tłum. Władysław Witwicki, (Kęty: Wydaw. ANTYK, 2002), 85–118.
- Stoiński Andrzej, „Wybrane wątki krytyki utilitaryzmu”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 20 (2014): 369–383.
- Wojtyła Karol, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne* (Londyn: Katol. Ośrodek Wydaw. „Veritas”, 1964).
- Wojtyła Karol, „Osoba i czyn”, w idem, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, (Lublin: Towarzystwo Nauk. KUL, 2000), 43–344.
- Zabierowski Mirosław, „Personalistyczna krytyka utilitaryzmu. Antropologiczna analiza brytyjskiej filozofii czynu”, w *Personálna obnova humanity na prahu 21. storočia*, eds. Mária Klobušická i Milan Jozek, (Nitra: Wyd. Univ. K. Filozofa, 2009), 105–116.

Netografia

- Biesaga Tadeusz, *Uzasadnienie norm moralnych w bioetyce*, 27.04.2004, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/16708,uzasadnienia-norm-moralnych-w-bioetyce (dostęp: 17.08.2020).
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Dokumenty Soboru Watykańskiego II, 39-42, <https://portal.tezeusz.pl/2009/01/21/konstytucja-dogmatyczna-o-kosciele-lumen-gentium/> (dostęp: 26.08.2020).
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Paryż, ZO ONZ, rezolucja 217 A (III) z dnia 10 grudnia 1948 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> (dostęp: 26.08.2020).

Paweł Taranczewski

ORCID: 0000-0002-7927-579X
Akademia Ignatianum w Krakowie

Malarstwa Józefa Czapskiego – rozwój po okręgu

Józef Czapski's Art – the Circular Growth

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest twórczości Józefa Czapskiego, polskiego malarza, pisarza, epistolografa i diarysty, zmarłego w 1993 r. w Maisons-Laffitte. Artysta angażował się za życia również w sprawy ludzkie i w politykę. Niniejszy artykuł zajmuje się wyłącznie jego malarstwem. Po krótkim przedstawieniu biografii artystycznej Czapskiego dokonana została pogłębiona analiza jego dzieł. W artykule wykorzystane zostały listy i wspomnienia artysty oraz podstawowa literatura przedmiotu. Z przeprowadzonej analizy wynika, że twórczość Czapskiego jest zamknięta, nie przybędzie żadna nowa praca, ani rysunkowa, ani malarska, zarazem jednak jest otwarta, ponieważ wątki malarstwa Czapskiego pozostały niedomknięte. Dzieła Czapskiego są zbiorem uporządkowanym w tym sensie, że można wyróżnić linię okręgu, wzdłuż którego się układają. Z tym że początek drogi nie pokrywa się z jej końcem. Czapski porzuca swe pierwsze, raczej nieudolne prace ekspresjonistyczne, podejmując wyzwanie postimpresjonizmu *sensu largo*. Jednak nie satysfakcjonuje go wizja postimpresjonizmu i malarstwo skoncentrowane na czystych delektacjach barwnych. Powraca do pierwotnych zainteresowań *de l'horreur de la vie*, wchłaniając nauki i doświadczenia, które dało mu życie oraz przetrwanie i w konsekwencji porzucenie postimpresjonizmu. A więc kolor, rozumiany nie tak, jak go pojmował

impresjonizm, lecz raczej tak, jak ekspresjonizm, jednak temperowany szkołą postimpresjonistyczną i sztuką francuską. Malarstwo Czapskiego zatacza krąg: droga zaczyna się „straszłą głową”, doświadcza postimpresjonizmu i rozkwita malarstwem obrazującym *l'horreur de la vie* i niepokój skryty w ostrych barwach ostatnich pejzaży. Autor określa dorobek Józefa Czapskiego jako wielki, o czym decyduje ostatecznie jego twórczość, która skupia w sobie, niczym zwornik, wszystkie wątki: artysty malarza, pisarza oraz człowieka oddanego sprawom publicznym.

Słowa kluczowe: malarstwo, postimpresjonizm, Józef Czapski, Maisons-Laffitte

Abstract

This article is devoted to the work of Józef Czapski, a Polish painter, writer, epistolographer and diarist who died in Maisons-Laffitte in 1993. The artist was also engaged in the matters of human life and politics. The article deals solely with his paintings. After a short presentation of Czapski's artistic biography, a more in depth analysis of his works is provided. The article uses the artist's letters and memoirs on top of the basic literature. The analysis shows that the Czapski's artistic work constitutes a closed whole; no new work, neither drawing nor painting will be added to his legacy, but, at the same time it is open because the threads of Czapski's art remain unclosed. Czapski's works constitute a logical whole in the sense that one can draw a circle around which they are arranged, except that the beginning of the journey does not coincide with the end. Czapski abandoned his first, rather inept expressionist works to take up in the broad sense a challenge of Post-Impressionism. However, not satisfied with the vision of Post-Impressionism and the painting focused on pure color delectations, he returned to his initial interest in *de l'horreur de la vie*, absorbing the lessons and experiences that his life gave him, digesting and consequently abandoning Post-Impressionism. To him, color is understood not as Impressionism understood it, but rather, as it was treated by Expressionism, however, he tempered it according to the school of Post-Impressionism and the French art. Czapski's painting completes the full circle: his journey begins with "the scary head", experiences post-impressionism, and blossoms with paintings depicting *l'horreur de la vie* and anxiety hidden in the stark colors of his late landscapes. The author describes Józef Czapski's art as the great one, what is ultimately determined by the whole output, which, like a keystone brings together all the themes: of the painter, of the writer and of the man devoted to public affairs.

Keywords: painting, Post-impressionism, Józef Czapski, Maisons-Laffitte

Józef Czapski (1896–1993) był malarzem, pisarzem, epistolografem, diarystą, angażował się w sprawy ludzkie, także w politykę. Tu chcę spojrzeć w oblicze malarza¹.

Malarstwo i rysunek pociągają Czapskiego wcześniej, jednak malować serio zaczyna w krakowskiej ASP, wraz z wejściem w atmosferę rodzącej się nowoczesności, polskiego futuryzmu, który odrzuca postromantyzm i Młodą Polskę. Ferment futurystyczny buzuje w kawiarni „Esplanada”, w tamtejszym klubie formistów „Gałka Muszkatołowa”. Klub skupia malarzy: Leona Chwistka, Tytusa Czyżewskiego, Augusta Zamoyskiego, Zbigniewa i Andrzeja Pronaszków, Stanisława Ignacego Witkiewicza/Witkacego; także poetów i pisarzy: tegoż Stanisława Ignacego Witkiewicza, Brunona Jasińskiego z jednodniówką „nuż w bżuchu”, Tadeusza Peipera ze „Zwrotnicą” oraz Stanisława Młodożeńca. Teatr „Cricot” Józefa Jaremy działa w Związku Plastyków przy ul. Szpitalnej, w Domu pod Krzyżem. Późną jesienią 1922 roku znajduje się więc Czapski w centrum walki o nową sztukę w Polsce.

Artysta maluje w pracowni Weissa, gdzie wiąże się z tymi, którzy później, już w pracowni Pankiewicza, stworzyli Komitet Paryski, by zbierać pieniądze na wyjazd do stolicy Francji. Później sposób malowania członków Komitetu nazwą „kapizmem”. Słowo „kapizm” staje się dla wielu terminem określającym program malarski członków Komitetu, jednak przyjęcie tego sformułowania jest niezbyt trafne, każdy z nich malował bowiem inaczej.

Już teraz wolno powiedzieć, że (wśród kapistów) malarstwo Czapskiego rozwija się między biegunami: ekspresjonizmem – powiedzmy – egzystencjalnym, podejmującym problemy moralne, a malarstwem czystym estetycznej delectacji. Nie rozwija się prosto – od bieguna do bieguna, raczej biegnie po okręgu: wychodząc od ekspresjonizmu, poprzez malarstwo czyste, zmierza na powrót do ekspresjonizmu, już przepracowanego doświadczeniem czystego malarstwa.

Czapski marzy za młodu o malarstwie ukazującym przeżycie *de l'horreur de la vie*. Wspomina o dwóch rysunkach: „strasznej głowie” i „głowie starej Żydówki”, które ten horror wcielają. „Straszną głowę” uważał nawet za arcydzieło. Tę drogę artysta porzuca na dłuższy czas po rozmowie z malarzem Karolem Tichym w warszawskiej ASP: pokazuje mu „straszną głowę”, mówiąc: „Ja wiem, że to jest słabe”. Myślę, że „straszna głowa”, płynąc z głębi przeżycia *de l'horreur de la vie*, była

1 Bibliografię podmiotową oraz przedmiotową, także spis wystaw malarstwa i rysunków w latach 1930–2007, opracował Janusz S. Nowak, w *Nie liczy się realizm, czy antyre realizm. Liczy się prawda. Pawilon Józefa Czapskiego. Przewodnik* (Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie, 2016).

dlań arcydziełem jako ekspresja tej postawy, jednak artystycznie two-rem jeszcze słabym. Czapski wiedział, że mógłby lepiej. Osąd Tichego: „Pan nie wie, jakie to jest słabe!” podważa nie tylko wykonanie rysunku, ale także jego artystyczne założenie i artystyczny program. Tichy mówi pośrednio: „Nie tędy droga”. Trzeba zmienić założenia. Tę pierwotną ekspresjonistyczną tendencję pogłębiają później koledzy w krakowskiej pracowni Weissa. Mają ją za nic.

Inne malarstwo ukazuje mu Józef Pankiewicz, który przyjeżdża z Paryża w roku 1923. Czapski i koledzy od Weissa – przyszli kapiści – przechodzą do pracowni „paryżanina”, który naucza „gry barwnej” – tego, że kolor jest zawsze relatywny. Jednak paryska „Ewangelia” koloryzmu, którą przynosi Pankiewicz, jest dla przyszłych kapistów nie zawsze objawieniem. Jan Cybis stawia zarzuty istotne: Pankiewicz – jego zdaniem – nie rozumiał autonomii obrazu.

[...] Pankiewicz pokazywał miejsce na płótnie, a potem to samo miejsce w naturze, i powiadał: „Tam tak nie jest”. Ten skrupulatny rygor mógł zabić najwyższą wyobraźnię. Przeważnie zabijał. Chcąc malować naturę najbardziej obiektywnie, trzeba ją przecież wyobrażać. Nie maluje się jabłka tak samo jak portretu, kwiatów jak ukrzyżowania. Są to rzeczy, z których każda inaczej angażuje nasze uczucia. Malując przeżywamy. Każdą rzecz przeżywamy inaczej².

Pankiewicz [...] nie był dla siebie pobłażliwy. Zawsze malował tak, żeby to było poważne i dobre w oczach Laurysiewiczów, Oderfeldów i innych jego mecenasów w kraju. Malował ich portrety, portrety ich żon i dzieci. Na fantazję niewiele było miejsca w tym mieszczańskim porządku. Bohemy nigdy nie lubił³.

Również i Hanna Rudzka-Cybisowa stawia później poważne zarzuty:

Pamiętam, kiedyś byliśmy z Pankiewiczem na wystawie Van Gogh'a, te kruki ponad zbożem. Taki łąn zboża. Na granatowym niebie były czarne kruki czy jakieś inne wrony. Na tym niebie. I to było wszystko szalenie ostre. Surowe kolory zupełnie. Pankiewicz wściekał się, nie znosił, nie znosił tego. Że to w ogóle, wiesz, odwracał się plecami do tego⁴.

2 Jan Cybis, *Notatki malarskie, Dzienniki 1956–1966*, zapis z roku 1961, bliższej daty brak (Warszawa: PIW, 1980), 220–221.

3 *Ibidem*, 342. Zapis z 8 III 1964.

4 Paweł Taranczewski, „Hanna Rudzka-Cybisowa o Krakowie i Paryżu”, *Porta Aurea* 4 (1998), 103.

Znaczenie gry barwnej pokazuje przyszłym kapistom Pankiewicz w roku 1923. Mówi on językiem pracownianym, wskazuje nieracjonalność barwy i jej relacjonalność. Nic ponadto. Mimo wszystko Pankiewicz był dla przyszłych członków Komitetu Paryskiego kapistów przewodnikiem. Czapski wspomina spotkanie z Pankiewiczem, którego obrazy są dlań odkryciem nie tylko malarstwa współczesnego, ale malarstwa w ogóle, którego ἀρχή – principium, zasadą jest gra barwna. Czapski zanotował słowa, które pokazują, że dla Pankiewicza zasadzała się ona na kontraście symultanicznym:

Płaszczyzna gładka w zestawieniu z jaśniejszą plamą ciemnieje, a przy ciemnej jaśnieje; płaszczyzna szara w zestawieniu z czerwoną plamą zielonieje itd. Na tym polega „gra” barwna⁵.

Dzisiaj sprawa „gry barwnej” została gruntownie omówiona i zilustrowana przez Josefa Albersa w jego monumentalnej *Interaction of Color*⁶.

Na razie Czapski pod wpływem Pankiewicza i w jego duchu, a także śledząc poszukiwania kolegów, odkrywa tajemnice koloru, budowy obrazu kolorem, robienia czystego malarstwa, dla którego temat jest obojętny. Chodzi o temat literacki i historyczny (patriotyczny), budzący w ówczesnym Krakowie żywe zainteresowanie. Czapski zapomina o tematyce rysunku, ongiś pokazanego Tichemu, którą jednak koledzy mają za nic. Z członkami Komitetu Paryskiego Czapski wyjeżdża na dalsze studia do Paryża. 8 kwietnia 1926 roku napisze do Zygmunta Mycielskiego: „Dla mnie, *ma terre promise*, to był przecież Paryż...”⁷.

Czapski już w Krakowie zaczyna przerabiać „lekcję Cézanne’a”, którego obrazy ogląda na reprodukcjach, a wraz z tą lekcją przerabia też lekcję moralności malarza. Cézanne uczył świadomości malarskiej i wywarł wpływ na kapistów swym dążeniem do sztuki pełnej oraz wiązaniem studium natury z klasycznym zmysłem kompozycji. Kapiści, wśród których panuje kult Cézanne’a (późnego, wczesny był romantyczny i ekspresjonistyczny), są zarażeni samą postawą malarską artysty:

skrajną rzetelnością jego pracy, każdego położenia farby, wolą świadomości malarskiej. Niechęcią do malarstwa: czysto uczuciowego, bezmyślnego, także czysto cerebralnego, abstrakcyjnego. Dążeniem do związania:

5 *Ibidem*, 183.

6 Josef Albers, *Interaction of Color* (New Haven and London: Yale University Press, 1963).

7 „List Józefa Czapskiego do Zygmunta Mycielskiego, 8.04.26”, *Kamerton* 57 (2013): 64.

przedmiotowości i abstrakcji, koloru i konstrukcji, świadomości i odczuwania. Wołą pełni malarzkiej [wyróżnienie w oryg.]⁸.

Cézanne ukazał, że językiem martwej natury – mniej może czytelnym – można wyrazić wszystkie stany duszy: od zmysłowego zachwyty nad życiem do mistyki; od rzuconego świata przekleństwa, od buntu do panteistycznej kontemplacji i scalania się w jedno z naturą. Martwa natura Cézanneowska była zwrotnicą dziejów sztuki na przełomie XIX i XX wieku. To ona oderwała świat od „optymizmu słonecznego” impresjonistów, od wibracji słonecznej roztopiającej wszelki przedmiot, od delectacji zmysłowej; to ona zaprowadziła nas w świat nie tylko surowych form kubistów, ale także, przez konstrukcję nieliniarną, niewalorową, a przede wszystkim kolorową, w świat dramatyczny van Gogha i Soutine’a. Naprawdę „my wszyscy z niego”.

Cézanne „robił [malował – przyp. P.T.] tylko to, co wiedział, nic innego”⁹. Te słowa Mathilde Vollmoeller mogą wydawać się banalne, jeśli jednak obrazy Cézanne’a namalowane przed motywem, przed naturą, przeciwstawimy obrazom akademików, „pompiarów”, którzy nie malowali przed naturą i nie o motyw im chodziło, a o temat historyczny, którego nie znali, interpretując go poprzez ówczesną wiedzę archeologiczną, jak np. nasz Siemiradzki czy Anglik Alma Tadema, zrozumiemy, w czym rzecz. Podobnie jeśli zestawimy wczesne płótna Cézanne’a – romantyczne i ekspresjonistyczne (*Mord, Gwałt*) – z obrazami powstałymi po spotkaniu Pisarra, na których artysta namalował już tylko to, co znał, malował „z oka”, wówczas powiedzenie to ujawni swe znaczenie. „Oko dokonuje cudu, a jest to cud otwarcia przed duszą tego, co duszą nie jest...”. Cézanne był swoistym fenomenologiem, dokonał przemiany widzenia, oczyścił oko z różnych *a priori*, czerpał ze strumienia surowego sensu, przyglądając się rzeczom, a widzenie jego pozbawione było osądu. Było to zupełnie co innego niż malarstwo zastane w Polsce, czy to „narodowe” postmatakowskie, czy nawet „futurystyczne”, z którym Czapski zetknął się w Krakowie. Spojrzenie Cézanne’a nie przywłaszczało sobie tego, co widzi. Widziało przedmiot jako jedno z objawień czegoś niewyraźnego.

Cézanne zaproponował członkom Komitetu Paryskiego reformę widzenia. Myślę, że oni nie do końca ją zrozumieli, ponieważ we wczesnych cézannizujących obrazach wzięli od niego momenty w dużej mierze akcydentalne, Cézannowski „sznyt”: geometryzację, budowanie obrazu

8 Józef Czapski, *Patrzac* (Kraków: Znak, 1983), 58.

9 *Listy Rainera Marii Rilkego do Klary Rilke-Westhoff*, list z 12 X 1907, przeł. i oprac. Tomasz Ososiński (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2016), 274.

dotknięciami pędzla, które jednak miały inny sens niż u Cézanne'a. Czapski dostrzegł dzięki Cézanne'owi stronę moralną malowanego bytu, która także wiąże się z człowiekiem. Jednak odnowa widzenia ześlizgnęła się w stronę sztuki moralnego niepokoju.

Czapski i kapiści zastają we Francji lat dwudziestych tygiel postaw, kierunków i osobowości artystycznych. Otacza ich atmosfera lat dwudziestych. *Journal des avant-gardes* wymienia 79 postaw, kierunków i problemów w sztuce od 1914 do 1938 roku¹⁰. Zainteresowanie polskich kolorystów tym, co się dzieje w sztuce, zależy od osoby (Potworowski np. był u Légera, który nie obchodził Cybisa) i jest oczywiście wybiórcze: kapiści czytają jak Biblię „L'Esprit Nouveau” Le Corbusiera i Ozenfanta, tanie książeczki z reprodukcjami obrazów malarzy nowoczesnych od van Gogha po Deraina i Picassa. Pielgrzymują do Louvre'u, cenią Poussina.

Jednak to Cézanne i Bonnard wpłynęli na ich malarstwo. Czapski przejął się także malarstwem Soutine'a, później także Matisse'a, kiedy odchodził od kładzenia farby drobnymi *touches* pędzla i zaczął kłaść kolor syntetycznie, dużymi plamami. Bonnard zafascynował kapistów nie od razu. Jako jeden z pierwszych zachwyił się nim Waliszewski. Jan Cybis, entuzjastyczny i mądry wyznawca Bonnarda w Polsce, był przez dłuższy czas więcej niż oporny. Bonnard dawał członkom Komitetu Paryskiego poczucie analogicznego wyzwolenia, które kiedyś jemu samemu dał impresjonizm, wyzwolenia bezgranicznych możliwości twórczych dla malarza, możliwości płynących z poszukiwań barwnych i zarazem bardzo czujnego obserwowania i przyzywania natury.

Bonnard był dla nas również – obok Cézanne'a – punktem wyjścia przeciwko epigonom kubizmu, którzy już wówczas zasypywali wystawy schematycznymi mandolinami i wiecznie tymi samymi schematycznymi kształtami i zestawieniami paru barw ich zubożonej palety. *Des poux sur ma tête* – wszy na mojej głowie – mówił o nich ze złością Picasso. Właśnie świat Bonnarda otwierał nam drogi, które wydawały się nam wielostronniejsze, bo wierny tradycji Cézanne'owskiej, którą byliśmy znaczeni wszyscy – Bonnard nie zubażał, a wzbogacał formy i kolor i tworzył trudną syntezę spadku impresjonistycznego z malarstwem abstrakcyjnym¹¹.

Metoda malowania Bonnarda to kombinatoryka: świadomie odwracanych walorów, świadome gubienie wszelkiego poczucia materii, szukanie różnymi sposobami coraz nowych pomysłów kombinacji barwnych,

10 *Journal des avant-gardes: les années vingt, les années trente. Texte de Jean-Luc Daval* (Genève: Editions d'Art Albert Skira, 1980), 5.

11 Czapski, *Patrzac*, 131.

kadrowanie dziwaczne, ale związane z jego wizją, wracanie do natury – jak Anteusz do ziemi¹².

Naturalnie, we Francji Czapski maluje. Zachował się *Pejzaż z La Ciotat*¹³ (miejscowości nad Morzem Śródziemnym między Marsylią a Tulonem) z roku 1925 – jeden z najstarszych obrazów malarza. Nie znam innego z tego okresu. Obraz jest próbą wpisania się w dialog polskich kolorystów (nie wszystkich) z pejzażami Cézanne’a, np. *Estaque* (z widokiem Zatoki Marsylskiej), *Góra św. Wiktorii* czy ze zdyscyplinowanymi martwymi naturami francuskiego malarza. Kapistów nie inspirują wczesne kompozycje Cézanne’a takie jak: *Gwałt, Mord, Obmywanie zwłok, Śniadanie na trawie...* – romantyczne i ekspresyjne, jeśli nie wręcz ekspresjonistyczne (*Gwałt, Mord*). Pejzaż Czapskiego powstał ewidentnie pod wpływem późniejszej twórczości Cézanne’a. Polski malarz buduje formy małymi, rytmicznymi, skośnymi dotknięciami pędzla, które w przeważającej większości biegną równoległe do przekątnej łączącej lewy dolny narożnik płótna z prawym górnym. Rytm owych *touches* jest więc wstępujący. Dotknięcia akompaniują skosom pości dachu w okolicy złotego środka płótna, dachu barwy czerwieni, którą otacza zieleń koron drzew (oliwek). Kierunkowi dotknięć i linii dachu przeciwstawiają się linia styku nieba z ziemią i przeciwprostokątna rudego trójkąta ziemi u dołu, u stóp oliwkowego gaju, granica między gajem a rudą ziemią. Ziemia namalowana jest pociągnięciami pędzla biegnącymi od prawej u dołu, ku lewej w górę. W obrazie można wypatrzeć zbliżone do litery „Z” zestawienie skosów równoważących kompozycję. Skosom wyznaczającym napięcia kierunkowe kompozycji akompaniują dalsze, których nie zaznaczam, by nie komplikować schematu. Brak szerokich pociągnięć pędzla czy dużych, jednolicie położonych plam. Plama nieba jest splotem drobnych *touches*, a nie śladem szerokiego położenia czy położenia farby dużym pędzlem. Linia styku nieba i koron drzew zbudowana jest niejako z szeregu dotknięć i wynika z „nacierania” na siebie koloru nieba na kolor drzew i koloru drzew na kolor nieba. Linia ta nie jest śladem jednego, mistrzowskiego pociągnięcia pędzla od lewej krawędzi płótna do jego krawędzi prawej.

Budowa kolorystyczna obrazu oparta jest na błękitach, tonach zielono-błękitnych i czerwono-rudych oraz na przełamanych, jasnych żółceniach. Ostatecznie, na kolorach czerwonym, niebieskim, żółtym i ich wzajemnych mieszaninach (zielono-niebieskie drzewa; błękit nieba wpadający miejscami w zapowiedź fioletu) oraz rozbieleniach i przyciemnieniach tych mieszanin.

12 Idem, „Raj utracony”, w idem, *Patrząc*, 122 i nn.

13 Własność Muzeum Narodowego w Krakowie – Pawilon Czapskiego.

Pejzaż ten jest próbą realizacji „czystego malarstwa” w sensie Cézanne’a, takim, jak go rozumiał Czapski. Próbą niezbyt udaną: niebo się urywa, nie jest związane z resztą kompozycji, nie „siedzi” w obrazie. Formy pejzażu: drzewa, domy są sztywne, wymęczone czy „zagniecione”, a przez to ciężkie. Pejzaż ten jest jednak świadectwem trudu artysty, wysiłku zgłębiania „odwiecznych praw malarstwa”, a zarazem zapowiedzią jednej z dróg, którą pójdzie malarstwo Czapskiego: drogi studium natury, jej kopiowania i „piłowania”; trwającej miesiącami pracy analitycznej nad płótnem, podczas której narasta wrażliwość oka artysty na kolorystyczne niuanse. Droga ta umożliwiła wstępowanie na drugą drogę szybkich, spazmatycznych płócien, zapisów szoku, sensacji, jaką dał artyście motyw.

W tym pejzażu Czapski – konsekwentniej niż inni kapiści – idzie śladami Cézanne’a, pragnie trzymać się go jak najściślej. *Pejzaż z La Ciotat* namalowany jest tak, jakby malarz chciał wcielić się w Cézanne’a i spojrzeć na motyw jego okiem. Jakby chciał zmusić się do takiego widzenia.

We Francji krystalizuje się doktryna estetyczna kapizmu – Hanna Rudzka-Cybisowa nazwie ją po latach religią. Powie: „[...] malarstwo było zamiłowaniem, wyznaniem, religią. To zabawne, że to było tak. Można powiedzieć: nie wiadomo dlaczego, ale tak było”¹⁴. Owa „religia” budzi sprzeciw Czapskiego:

Jeżeli sztuka ma wystarczyć, jeżeli będzie neoreligią agnostycznej kultury, jeżeli jest tylko rzuconym w ciemność zapytaniem, na które nie może być odpowiedzi, bo nie ma komu odpowiadać (dialog nie jest możliwy), jeżeli Bach, Rembrandt czy Norwid są tylko zapytaniem, a nie także odpowiedzią, nicią łączącą nas z doświadczeniem innego wymiaru, o którym nawet Proust pisze w swych stronach o śmierci Bergotte’a – sztuka jest wtedy jak wszystko w życiu, mówiąc językiem Kiryłowa z Biesów, „diabelskim wodewilem”¹⁵.

Wedle Czapskiego sztuka, mając swoje miejsce, nie wchodzi w żadne miejsce po czymkolwiek, po religii. Sztuka nie jest neoreligią, ale medium umożliwiającym dotknięcie nadprzyrodzonego.

Czapski wielokrotnie powtarza, że kapiści poszukiwali odwiecznych praw malarstwa. Tu podaję nazwy kilku z nich: najpierw obowiązuje wiara w sztukę i wiara sztuce, dążenie do ideału, bezinteresowność, wiara w malarskie oko i widzenie, wiara w kolor i ekspresję koloru.

14 Taranczewski, „Hanna Rudzka-Cybisowa o Krakowie i Paryżu”, 103.

15 Czapski, *Patrząc*, 176.

Obraz jest autonomiczny wobec natury, jest ekwiwalentem malarskiego przeżycia natury. Obowiązują: prawo malarskości, prawo powierzchni płótna, prawo utrzymania się na płaszczyźnie, prawa formy obrazu, prawa komponowania i kompozycji: prawo jedności kompozycji, prawo logiki komponowania, prawo rozwiązania, rozstrzygnięcia obrazu po malarsku, kompozycja kolorystyczna może być: mocna/słaba; zwięzła/rozlazła, rozgadana, rozwlekła, powinna wiązać się z grą barw, czyli z ich interakcją.

Czapski przez jakiś czas na swój sposób wyznaje estetykę Komitetu Paryskiego, lecz z czasem zmienia stanowisko. W roku 1926 odwiedzają Czapskiego w Paryżu: Cybis, Waliszewski i jeszcze jakiś inny, nieznanymi Czapskiemu malarz z Polski. Waliszewski druzgoce malarstwo Czapskiego, niweczając tym samym wiarę w kapistowską doktrynę i nieoczekiwanie budząc w Czapskim pewność, że malarstwo jest jego powołaniem, którego krytyka Waliszewskiego nie naruszyła. Pewność ta jednak nie rozprasza stojącej przed Czapskim ścianą ciemności. Przebijają ją tegoż jeszcze roku, 1926, Proust i Corot. Podczas rekonwalescencji po tyfusie w Londynie u wuja Meyendorffa przeczytał Czapski dzieło Prousta *À la recherche du temps perdu* (*W poszukiwaniu straconego czasu*). Proust odsłania przed nim sens sztuki, być może były to fragmenty, dzięki którym Czapski uświadomił sobie, że sztuka jest realizacją zobowiązań z innego świata. Pojmuje on, że sensem sztuki jest przymierze z życiem, sprzyjanie czynowi i życiu; bycie drogą do autentycznej religijnej kontemplacji, przemiana świata w dziwny kryształ, który w człowieku wskrzesza coś, co zdawałoby się w nim zamarło. Nie jest to ucieczka w jałowy estetyzm, ale dotknięcie innego wymiaru przeżyć. Posługiwanie się językiem zgęszczonego przekazu przeżyć i próba przekazu tych przeżyć jest właśnie aktem sztuki (ekspresja!); sensem sztuki jest potęgowanie świadomości życia i świadectwo intymnej prawdy człowieka; zaniedbanie płynącej stąd konieczności artysta odczuwa jako grzech; sensowne akty sztuki są aktami opartymi na doznaniach artysty. Sztuka ma sens, gdy artysta idzie w głąb swych doznań.

Sens malarstwa odsłania Czapskiemu także Jean-Baptiste Camille Corot. W National Gallery, przeżywając tajemnicze malarskie olśnienie przed płótnem Corota – *Monsieur Pivot à cheval*, Czapski odkrywa malarstwo – nagle rozumie jego istotę i odnajduje swoją malarską drogę. Uświadamia sobie – jak i Rilke – że:

Dzieła sztuki są zawsze wynikiem bycia-w-niebezpieczeństwie, dojścia do końca pewnego doświadczenia, do punktu, którego nie da się przekroczyć. Im dalej się idzie, tym bardziej własne, osobiste i wyjątkowe staje się

doświadczenie, a dzieło sztuki jest w końcu koniecznym, niepowstrzymanym, możliwie definitywnym wyrazem tej wyjątkowości... Na tym polega niesłychana pomoc, jaką dzieło sztuki zapewnia temu, kto je tworzy [...]»¹⁶.

Interakcja barw przestaje być dlań tematem, choć pozostaje w służbie ekspresji egzystencjalnych przeżyć na płótnie.

Dominującą filozofią kapizmu był jakiś błogi, pozytywistyczny hedonizm, który może najbardziej przybliżał się do światopoglądu bohemy francuskiej z końca wieku XIX, z okresu Goncourtów, Zoli i impresjonizmu. Jednak wizja malarska otaczającego świata jest uwarunkowana stosunkiem Czapskiego do świata – wcale nie tylko malarskim. Artysta przypomniał sobie tematykę, do której chciał dojść, pierwsze rysunki, które dezawuował Tichy. Ponownie ujrzał on, że wartości artystyczne są bliskie wartościom moralnym.

Po powrocie do Polski Czapski nie wiąże się z łódzką awangardą, chociaż podejmuje ona problematykę oka i widzenia. Zainteresowanie widzeniem owocuje *Teorią widzenia* Strzeмиńskiego, jego obrazami *Powidoki*, jednak ów czyni to zupełnie inaczej niż Czapski, którego zbiór tekstów na temat malarstwa pisanych w różnym czasie nosi znamieny tytuł *Oko*¹⁷.

Czapski, odrzucając estetykę kapistów, zachowuje jednak kapistowskie przekonanie o tym, kim jest, kim ma być artysta. Obowiązują go bezkompromisowość, pokora, dyscyplina poddana malarskiej moralności, która między innymi jest znajomością rzemiosła. W tekstach kapistów mówi się o talencie i o geniuszu artysty. Także o tym, że malarz musi być wolny, a zarazem przesiąknięty kulturą malarską, lecz jednocześnie tą kulturą nieskrępowany. Mówi się o skupieniu: „Mało ludzi uświadamia sobie, do jakiego stopnia »odkrycia artystyczne«, wizje artysty, wymagają zupełnego skupienia wszystkich sił w tym jednym kierunku»¹⁸. Artystę cechuje bezwzględne poczucie hierarchii wartości¹⁹, bezgraniczne oddanie i wierność sztuce – przy czym artystę gubi, deformuje: pragnienie „zaczepienia oka” widza, głód szybkiego sukcesu, nacisk mody, interesowność deformująca instynkt malarski²⁰, epigonizm. Epigoni szybko degradują wizję malarską i styl malarski, powołanie artysty: „[...] malarstwo jest

16 *Listy Rainera Marii Rilkego do Klary Rilke-Westhoff*, list z 24 VI 1907, 234.

17 Józef Czapski, *Oko* (Paryż: Instytut Literacki, 1960).

18 Czapski, *Patrzac*, 44.

19 Cnoty/Virtutes artysty opisał Czapski w artykułach zebranych w *Patrzac*: „Jan Cybis”, 357; „O Zygmuncie Waliszewskim”, 65; „Gierymskiego »cnoty przeciwne«”, 83.

20 Czapski, *Patrzac*, 218.

nie celem w sobie, a drogą – żeby być twarzą w twarz z czym? Z kim?”²¹. W każdym razie dla Czapskiego dowolność w pracy malarza, no i artysty, jest wykluczona. Artyści są sługami prawd wiecznych.

W Polsce artysta wkracza na własną drogę, ukazuje to *Martwa natura* (1930). Ta martwa natura bardziej inspirowana Bonnardem niż Cézanne’em – jeszcze tkwi w kapizmie. Też malowana jest drobnymi dotknięciami pędzla, jednak nie są one już zrytmizowane, są raczej odpowiedziami ręki na *petites sensations*. Chodzi tu chyba o daty wrażeniowe, wrażenia barwne w świadomości wzrokowej, w oku malarza.

Nowe oblicze odsłania Czapski w zaginionym obrazie *Tramwaj* z roku 1935. W tymże roku ogląda on w Paryżu wystawę Beckmanna²². Otwiera się przed nim świat ekspresjonistycznego malarstwa i ułatwia odejście od ściśle kapistowskiego rozumienia obrazu. *Tramwaj* odsłania dyskrecpancję sposobu malowania i tematu. Położenie, *touche*, jest w stosunku do tego w *Martwej naturze z la Ciotat* z roku 1930 rozchwiane, bardziej ekspresyjne. Jednak chaos *touches* splata się w określone formy. Temat i sposób jego potraktowania wiele zawdzięcza ekspresjonizmowi. Przestrzeń kulisowa: szereg postaci na pierwszym planie (sześć popiersi) i trzy na drugim namalowane tak, że plany się nie rozpadają, nie dzielą. Dwie ciemne postacie stojące na drugim planie wiążą się walorem i rysunkiem z dwiema kobiecymi postaciami ubranymi na ciemno i w ciemnych kapeluszach. Linia ramienia kobiety z lewej nawiązuje do lewego konturu rękawa płaszcza mężczyzny w centrum i tworzy jedną wygiętą linię; linia określająca ów rękaw z prawej wiąże się z łukiem dachu tramwaju – obie te linie – skontrastowane są z łukami zamykającymi kapelusze kobiet na planie pierwszym. Sylwetki kobiet i mężczyzn nad nimi wraz z mrocznym sklepieniem tramwaju organizują płótno kształtem podobnym do znaku zapytania, dzieląc je jednocześnie w złotym stosunku. Nie ma mowy o budowaniu kształtów tak jak w *Pejzażu z La Ciotat*.

Przymusowy pobyt na „nie ludzkiej ziemi”²³ jest dla Czapskiego okresem dojrzewania, chyba także nocy zmysłów i nocy ducha. To droga

21 Józef Czapski, *Wyrwane strony* (Paris: Les Éditions Noir sur Blanc, 1993), 24.

22 Jego brutalna gra zestawień barwnych i ta rzeczowość, „przedmiotowość” zafrapowała mnie w 1935 roku na jego wystawie w Paryżu. To jedyny ekspresjonista niemiecki, którego przed wojną malarsko przeżyłem. Elżbieta Skoczek, „Max Beckmann: cham i rzeźnik”, <http://wsztuce.com/max-beckmann-cham-i-rzeznik/> (dostęp: 4.06.2021). Odczytane z niepublikowanego dziennika Józefa Czapskiego (1976).

23 Czapski znajduje się wśród jeńców wojennych przetrzymywanych w Sowietach. Ocalony, na rozkaz gen. Andersa poszukuje kolegów, jak się później okazało, zamordowanych w Katyniu. Doświadczenia sowieckie opisuje w: Józef Czapski, *Wspomnienia starobielskie* (Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1979) i Józef Czapski, *Na nie ludzkiej ziemi* (Kraków: Znak, 2011).

oczyszczenia. Powstają *Dzienniki* pisane i rysowane. Choć odsyłają one do *Dzienników* Amiela, Delacroix, Makowskiego... – są dziełem na wskroś oryginalnym. Pełne są myśli o życiu, o malarstwie, rachunków sumienia, autokrytycznych uwag często podważających, kwestionujących pomysły, myśl, sentencję, natychmiast po jej zanotowaniu. W *Dziennikach* znajdują się rysunki studyjne, ale i zapisy olśnień, danych z góry inspiracji, „szoków” często połączonych z rysunkami, z których niejeden zainspirował obraz olejny. Przyjmując francuski podział prac malowanych bądź rysowanych na *dessin, esquisse, ébauche, croquis, étude, académie* – można przyjąć, że *Dzienniki* Czapskiego zawierają niemal wszystkie rodzaje: są w nich „wykończone” *dessins*, wykonywane niekoniernie przed modelem czy przed naturą, które nie inicjują już dalszej pracy; są *ébauche* – błyskawiczne zapisy pomysłu niekoniernie z modelem, i *croquis* – na żywo uchwycone relacje form i barw, układów ludzkich postaci; są *études* – najczęściej portretowe, z modelem; są *esquisses* do obrazów. *Dzienniki* przyswajają także myśli autorów, które wstrząsnęły Czapskim, które – znalezione w jakimś piśmie – wycinał i wklejał na karty swojego *Dziennika* lub do *Dziennika* przepisywał z czytanej książki, czyniąc je swoimi, własnymi.

W Paryżu w maju 1947 roku Czapski raz jeszcze mierzy się z kapietami. Na wystawie UNESCO w Palais de Chaillot artysta ogląda obrazy przyjaciół malowane jak przed katastrofą i odczuwa przepaść między tym malarstwem czystych spekulacji barwnych a rzeczywistością powojenną. Koledzy zamykają oczy na rzeczywistość wojenną i powojenną. Malarz nie jest samotną wyspą. W pewnej chwili życia sływa nań świadomość, że wizja malarska świata otaczającego jest uwarunkowana stosunkiem do świata – wcale nie tylko malarskim; że ta wizja artysty, gdy się rodzi, jest i musi być samotna; że wyrazu, którego całe życie artysta szukał, nikt mu już znaleźć nie pomoże, i wtedy właśnie zdaje mu się, że zaczyna dopiero malować.

Po roku 1945 następuje przemiana światowego życia artystycznego. Jak już wspomniałem, *Journal des avant-gardes* wymienia 79 postaw i kierunków w sztuce od roku 1914 po rok 1938²⁴. *Słownik kierunków, ruchów i kluczowych pojęć sztuki drugiej połowy XX wieku* Marcina Giżyckiego zawiera około 681 haseł; dlatego „około”, ponieważ niektóre hasła odsyłają do innych, a pojęcia się krzyżują²⁵.

24 *Journal des avant-gardes*, 5.

25 Marcin Giżycki, *Słownik kierunków, ruchów i kluczowych pojęć sztuki drugiej połowy XX wieku* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002).

Paryż w tym czasie traci swą normatywną pozycję miasta kreującego artystów i kierunki oraz mody artystyczne. Żaden z wielkich malarskich ruchów awangardowych sprzed wojny (poza surrealizmem) nie znalazł bezpośredniej kontynuacji po jej zakończeniu. Po 1945 roku następuje proliferacja nowych „izmów”, prądów, tendencji w sztuce. Pojawiają się kierunki nieeuropejskie. Ożywa ponownie głoszona przez Duchampa idea końca sztuki.

Naturalnie, jest to szeroki, daleki kontekst malarstwa i pisarstwa Czapskiego. Bliższy stanowią lektury (André Malraux, Simone Weil...) i fascynacje malarstwem (Chaim Soutine, Giorgio Morandi, Nicolas de Staël...). Czapski podejmie dyskusję ze sztuką abstrakcyjną, niewesołą refleksję wzbudzą w nim konceptualizm i sztuka powstająca po 1960 roku. Artysta powie:

Reakcja przeciw tej degradacji i proliferacji sztuki niby abstrakcyjnej, niby zbuntowanej, zdaje mi się, już się zarysowuje. Może się ta reakcja wyrazić przez twórczość pozornie mniej uniwersalną, mniej *stridente*, a czerpiącą swe soki nie z muzeum etnograficznego, ale ze świata własnych wier i prężyć, ze świata, który tych artystów otacza. Może oni znowu zaczną widzieć twarze ludzkie²⁶.

I dalej:

Zdaje mi się, że jest wielkie niebezpieczeństwo dla sztuki w jednostronnym kulcie aktualności, coraz to nowych, koniecznie corocznych „rewolucji”. Nie jestem pewny, czy częściowo nie ponosi za to odpowiedzialności Picasso. Obok wielkiego talentu tkwiła w tym artyście zawsze nieukrywana chęć „epatowania”. Te ciągłe skoki i zmiany Picassa miały w sobie coś z psychologii świetnej modystki; [...] tkwi w tym wielkie niebezpieczeństwo spłycenia sztuki, niezdolności dopracowania się do swej wizji²⁷.

W powojennym Paryżu Czapski wraca do malarstwa. Powstają studia zapowiadane przez *Pejzaż z La Ciotat* z roku 1925, jak np. *Studium draperii* i inne studia, „piłowane” czy studia portretowe. Powstają także płótna malowane przez artystę szybko. Nie ma jednych bez drugich.

W tym czasie przechodzi Czapski do malarstwa gwałtownego odczucia, szoku wywołanego barwą, układem brył i również – duchową wymową widzianego. Powstają płótna frenetyczne, szybko malowane – pejzaże,

26 Czapski, *Patrząc*, 170.

27 *Ibidem*, 143.

portrety, martwe natury, wnętrza kawiarni, stacje metra, przedziały kolejki czy metra zapowiedziane przez warszawski *Tramwaj*. Są one niemal powtórzeniem błyskawicznych notatek rysunkowych – barwionych kredką lub akwarelą, lub nie²⁸. Wiąże się to z innym użyciem koloru. Notowanie dat wrażeniowych zastępuje kładzenie dużych plam koloru o charakterze także symbolicznym. Barwy w wielu późnych pracach Czapskiego wchodzą z sobą w kontrast jasności, temperatury, dopełniający i ilościowy, ewentualnie także nasycenia. Kontrasty te należałoby wskazać na indywidualnych płótnach, jak na przykład *Łoża* z 1983 roku. Kompozycja kolorystyczna oparta jest na akordzie czterech barw: czerwonej (obecnej w trzech modulacjach: pełnej, nasyconej, ciepłej czerwieni cynobru; czerwieni pełnej, nasyconego, ciemnego, chłodnego „malinowego” różu...); żółtej nasyconej, ciepłej; czarnej ciepłej i białej lekko wpadającej w oranż. Uderza kontrast czerwieni i czerni, a zwłaszcza styk, dzielący płótno skośna granica, a potem podział wyznaczony przez poziomy pas ciemnego różu. W obrazie działają również kontrasty: jasne/ciemne i ciepłe/zimne. Plamy położone są zdecydowanie płasko, towarzyszy im rysunek, który jednak nie jest konturem.

W ostatniej fazie twórczości Czapskiego przeważa skłonność do ekspresji: namalowane *alla prima*: *Skład Codec* (1986), *Pejzaż niebiesko-zielony* (1987), *Pejzaż monochromatyczny* (1987), *Maszyna do pisania* (1986), *Martwa natura z białą i czerwoną draperią* (1989). Jednak ekspresja jest temperowana Francją. Chociaż „Fauves” byli francuskimi „dzikimi”, ekspresjonistami, jednak nie było w nich brutalności i braku miary: obie panoszyły się w płótnach ekspresjonistów niemieckich. „Piłowane” przed naturą studia Czapskiego są zupełnie nieniemieckie. Jest owo malarstwo mgnieniotrwałego i gwałtownego odczucia poddane stale kontrolnej instancji rozumu, o której pisał Matisse.

W estetyce Czapskiego dominują pojęcia takie jak: szok, przeżycie – wyjście od szoku. Zasadniczą wagę ma szok. Według niego należy bowiem oceniać malarstwo (jest więc miarodajny!), ani nie podług umiejętności artysty, ani nie podług wypowiedzi w ramach takiej czy innej konwencji, ani oddźwięku chwilowego jego prac. Kluczem jest tu właśnie szok. Czapski napisze, że po wojnie dopiero obrazy Braque’a dały mu szok, to „uczucie jedyności, które cechuje przeżycie artystyczne”. Artysta pisze, oglądając wystawę Braque’a w Luwrze: „odczułem od pierwszej chwili cichutki szok, to, czego w sztuce szukamy, tę świeżość

28 Zob. Janusz Lalewicz, *Przedstawianie i znaczenie. Próba analizy semiologicznej rysunku* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1995); Jean Leymarie, Geneviève Monnier, Bernice Rose, *Histoire d'un Art. Le Dessin* (Genève: Editions d'Art Skira SA, 1979).

i jedyność przeżycia”²⁹. Ale czy tę istotę przeżycia da się w ogóle wypowiedzieć – pyta Czapski – nie wpadając znów w zestawienia, w porównania, w historię? Odbiór sztuki, ta dziwna komunia artysty i odbiorcy, jest innego wymiaru, który nie ma nic wspólnego z takim czy innym już z góry przyjętym ustawieniem historycznym, taką czy inną *idée préconçue*. Czapski zapisał:

Wszędzie, na wszystkich obrazach czujemy, że u podstaw jest instynkt malarza, jego wzruszenie, potem dopiero kontrola największej chyba inteligencji malarskiej tego wieku, kontrola powodująca dalsze i dalsze podniety dla nowych wzbogaceń i wariacji wizji. Nieustanne wzajemne zapładnianie się wizji i inteligencji chłonnej i wszechstronnej, podświadomości i świadomości³⁰.

Czapski nadal uznaje kluczową rolę oka w malarstwie, którego własnością jest precyzja przejawiająca się w łowieniu odcieni; w reagowaniu na walory; we wzbogacaniu wrażliwości przez coraz muzykalniejsze reagowanie na wzajemne działanie barw, walory, ciepło/zimne kontrastowanie, kompozycję, wzajemne oddziaływanie brył i płam w całości (interakcja). Przejawia się ona dalej w pracy ku jednoczesności widzenia (Gestalt); w podporządkowaniu bezwzględnemu całości każdej plamy, każdej kreski³¹; w jakości wysiłku plus narastaniu wrażliwości i koncentracji, prowadzi do wzrostu precyzji oka i ręki. Pracą malarza rządzi oko, które ma wizję całości obrazu. „Zacząłem płótno z poczuciem spokojnej trafności, muzykalności i sensu...”³² – pisał Czapski. Widzenie malarskie to wrażliwość, czujność na kolor, kompozycję; wycucie motywu, temperatura pracy. Takie powinno być oko. By jednak było ono autentyczne, trzeba być zgranym ze swą paletą, mieć siebie w rękach, znać dobrze siebie, nakładać niekiedy hamulce na tempo pracy. Jest to droga, z której – mimo napotykanych zatorów i pokus rzucenia płótna – malarz nie powinien uciekać, powinien płótno dopracować, unikając upokarzającego zakłamywania się, stawiania na płótnie fałszywych kroków. Oko rządzi studium natury, jest gwarantem autentyczności płótna. Studium natury jest metodą rozwijania wrażliwości oka na formę i barwę. Jednak nadmierna poprawność niszczy całość – degraduje obraz. Malarstwo naturalistyczne będzie zawsze tą „niższą modlitwą”, do której jednak

29 Czapski, *Patrząc*, 303.

30 *Ibidem*, 315.

31 *Ibidem*, 91.

32 *Idem*, *Wyrwane strony*, 17.

malarz powraca, gdy to widzenie „wyższe”, całościowe go opuszcza, prowadzi do schematyzmu, tracąc kontakt ze światem widzialnym.

Czapski, kładąc nacisk na studium natury, wyróżnia nabożeństwo, wizję natury pełną, miłosną, na granicy modlitwy (u Corota). Studium natury powinno być wpatrywaniem się w nią: studiowaniem jej form i barw, namiętym, pokornym, etapowym nasiąkaniem nią – nieustanym poszerzaniem, pogłębianiem wrażliwości na świat nas otaczający. Takie studium jest punktem wyjścia dla organizacji artystycznej wielkiej miary. A jednak, jak zaznacza Czapski:

Przeżycia malarskie, które zdawały mi się koroną mojego życia, do mistyki najbardziej zbliżone, że to nie jest najważniejsze w moim życiu, ta *difficulté de vivre* (Fontenelle), trud życia, że walka o strzępy swoich sił, że stan zdrowia M., że to poczucie nagłego starzenia się i zrozumienie sobą, że trzeba żyć jednocześnie w życiu i z myślą o śmierci, że to jest ważniejsze i chyba najważniejsze. To przesunięcie hierarchii ważności od sztuki do życia, to wcale nie drobne, to bardzo ważne, czy potrafię w tym kierunku się ustawić i przyjąć³³.

Na jaw ponownie wyszły najwcześniejsze zainteresowania Czapskiego z jego lat młodzieńczych – człowiek i ludzka bieda, jednak pokazane nie w sposób taki, jak to robili ekspresjoniści niemieccy, którymi Czapski zainteresował się już przed wojną, nie jak Soutine, którego wielbił, ale w sposób temperowany malarstwem francuskim.

„Ten Czapski” rodzi się po przejściach na „niehumanitarnej ziemi”, po wojnie. Związany z „Kulturą” Giedroycia, promieniuje umysłem wolnym, bez autocenzury. Promieniuje przez swoje teksty, ale i wystawy, chociaż jego obrazy docierają do Polski dopiero w roku 1957 na wystawie poznańskiej. Promieniuje Czapski wolnym słowem i wolnym malarstwem. Wolne słowo najpierw brzmi we Francji prawdą o ZSRR, o „niehumanitarnej ziemi”, prawdą, której lewicowi intelektualisci francuscy – z Sartre’em na czele – słuchać nie chcą, zaślepieni propagandą komunistyczną i intelektualną modą sprzyjania lewicowym poglądom; brzmi także prawdą o mordzie katyńskim, którym Sowieci obarczali Niemców. To samo wolne słowo, słowo wygnańca, dociera z trudem do Polaków. Książka Czapskiego *Na niehumanitarnej ziemi* jest objawieniem. Poruszona w niej problematyka, a zwłaszcza temat Katyń, była w ówczesnej Polsce tematem tabu.

Niezależnie od nieocenzurowanego pisania o sztuce i artystach, Czapski odnosi się krytycznie do realizmu socjalistycznego, wypomina przeszłość „nawróconym” i ma prawo to czynić, bo sam nigdy się nie ugiął,

33 Idem, „Pamiętajac”, *Zeszyty literackie* 44/4 (1993): 44.

nie stracił poczucia własnej godności. Dziwi się, jak można było ulec do tego stopnia zidioceniu i wpaść w amok – jak ludzie, którzy jeszcze przed wojną myśleli inaczej, mogli dać się do tego stopnia otumanić? Dziwi się kameleonom. Dla niego lata – gdy poważni krytycy dali się uwieść socrealizmowi i gdy otwarta polemika z nimi była niemożliwa – były latami ostatecznej dewaluacji słowa.

Czapski stawia pytanie o przyszłość sztuki. Dla niego sztuka twórcza jest światem nie do przewidzenia. Malarstwo i inne sztuki mają nam służyć dalej jako spotęgowanie świadomości życia i świadectwo prawdy o człowieku – Czapski pójdzie drogą zawarcia przymierza z życiem, sprzyjania czynowi i życiu. Jednak wokół widzi on upadek malarstwa:

Moja epoka paryska (1924–32) była przecież niesłychanym wytryskiem malarzy genialnych czy prawie genialnych i nie jest dziwne i zdaje się prawdziwe, że teraz jest zupełny upadek na rynku malarskim, to znaczy w galeriach³⁴.

Widzi też upadek religii: „Ale moralnie widzę ciągle zmierzch najsilniejszego elementu: działania religijnego”³⁵. Wreszcie, widzi upadek Europy:

Przecież ja wiem, że my naprawdę żyjemy w okresie upadku Rzymu, który barbarzyńcy zaleją, że miliony umierających Murzynów, że cały Wschód chiński, że to wszystko musi zalać Europę i że to będzie znowu zupełny koniec świata³⁶.

Tymczasem jednak jego idee o sztuce i malarstwie promieniają, są przyjmowane, ponieważ są autentyczne – on był bowiem tym, o czym mówił, co malował i o czym pisał. Idee te działały jak woda życia, najpierw w czasach komunizmu – wówczas odczytywane szerzej niż tylko jako interesujące poglądy na malarstwo i sztukę. Dziś pozwalają na nowo przemysleć sens malarstwa i sztuki.

Józef Czapski był wielki... Istotę wielkości analizował niegdyś Władysław Stróżewski, którego myśl streszczam poniżej³⁷. Stróżewski wyróżnia

34 „List Józefa Czapskiego do Zygmunta Mycielskiego z dnia 25.11.85”, *Kamerton* 57 (2013): 55.

35 „List Józefa Czapskiego do Zygmunta Mycielskiego z dnia 16.XII.85”, *Kamerton* 57 (2013): 60.

36 „List Józefa Czapskiego do Zygmunta Mycielskiego z dnia 17.09.86”, *Kamerton* 57 (2013): 74.

37 Władysław Stróżewski, *O wielkości* (Kraków: Znak, 2002).

aspekt formalny wielkości i jej aspekt materialny. Aspekt formalny charakteryzuje wielkość od strony sposobu jej realizacji. Wielkość jest wartością – a to, co o jej wartości decyduje, ma swe źródło właśnie w formie. Forma wielkości jest dynamiczna, polega na nieustannej aktualizacji tego, co sobą obejmuje i tego, co w sobie zawiera – wartościowość. Wielkość jawi się jako obiektywnie utrwalona rzeczywistość, wobec której stajemy w niemym podziwieniu. Jej zakotwiczenie w realnym bycie powoduje, że bez trudu rozpoznajemy, co nią naprawdę jest, a co stanowi jej pozór.

Wielkość jest wartością integralną. Pojawia się tam, gdzie określone doboru wartości doprowadzone zostały do najwyższego możliwego poziomu, osiągnęły stan, nad który w danym porządku nic wyższego nie da się pomyśleć. Wielkość jest synonimem pełni, „doskonałego wypełnienia” (Norwid). Nie polega na „przewyższaniu”, lecz spełnianiu. Każda wielkość jest nieporównywalna. Prawdziwa wielkość konstytuuje niejako samą siebie i sama zakreśla horyzonty swego panowania. Bez sensem jest przeto pytać: czy większy jest Czapski czy Cybis, czy większy jest Czapski czy Strzemiński lub Witkacy. Wielkość wyklucza – na zasadzie przeciwieństwa – nie tylko wszelką małość, płytkość, marność, ale także niskie pobudki działania: nikczemność, zawiść, podłość, ale i wszystko, co spokrewnione jest ze złem. Wielkość musi wiązać się w sposób istotny z dobrem.

Wielkość Czapskiego jest wielkością najpierw artysty malarza i pisarza i różni się od wielkości uczonego czy polityka. Wielkość jego konstytuuje się przez odniesienie do obiektywnych, i to najwyższego rzędu, wartości, które były dla Czapskiego miarodajne. Czapski realizuje różne porządki wartości, które wzajemnie harmonizuje, zespalać z wielkością podstawową: wielkością człowieczeństwa, choć nie zawsze się tak dzieje. Wielkość Czapskiego urzeczywistnia się proporcjonalnie we wszystkich wymiarach ludzkiego powołania, dopełniła się przez harmonijne doprowadzenie do szczytu bogactwa rozmaitych wartości, wartości twórczości artystycznej, sztuki i służby publicznej – oddania ludziom. O wielkości Czapskiego decyduje ostatecznie jego twórczość, która wiąże – jak zwornik – wszystkie wątki: artysty malarza, pisarza, człowieka oddanego sprawom publicznym, człowieka religijnego. Z biegiem czasu odpada wszystko to, co przypadkowe, a uwydatnia się to, co istotne i konieczne zarazem. Trzeba doświadczyć wartości obrazów i tekstów Czapskiego, by dojrzeć jego osobowość nie przez rekonstrukcje biografów, ale przez dzieła wszelkiego rodzaju. Czapski nie jest utkany z opowieści o nim. Jego wielkość nie wymaga skal porównawczych i musi być rozpatrywana jako coś jedynego w swoim rodzaju.

Czapski zdawał sobie sprawę ze swojej wielkości, co oznacza tyle tylko, że był pokorny i wielkoduszny zarazem. Nie szukał wielkości, ona pojawiła się sama i została przyjęta z niedowierzaniem. Oddajemy Czapskiemu hołd i odczuwamy wdzięczność, która nie jest przelotnym uczuciem, lecz egzystencjalną postawą, wyrosłą z doświadczenia zawdzięczenia czegoś komuś, a to znaczy: świadomości dopełniania nas o coś, czego sami nie potrafilibyśmy osiągnąć. Wdzięczność jest odpowiedzią na dar, którego nie jesteśmy w stanie odwzajemnić. Jego wielkość jest dla każdego, kto całą postawę, czyny i dzieło Czapskiego rozumie. Nie dla wszystkich.

Bibliografia

Źródła drukowane

- „List Józefa Czapskiego do Zygmunta Mycielskiego z dnia 25.11.85”, *Kamerton 57* (2013), 55.
- „List Józefa Czapskiego do Zygmunta Mycielskiego z dnia 16.12.85”, *Kamerton 57* (2013), 60.
- „List Józefa Czapskiego do Zygmunta Mycielskiego, 8.04.86”, *Kamerton 57* (2013), 64.
- „List Józefa Czapskiego do Zygmunta Mycielskiego z dnia 17.09.86”, *Kamerton 57* (2013), 74.
- Listy Rainera Marii Rilkego do Klary Rilke-Westhoff*, list z 12 X 1907, przeł. i oprac. Tomasz Ososiński (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2016).

Książki i monografie

- Albers Josef, *Interaction of Color* (New Haven and London: Yale University Press, 1963).
- Cybis Jan, *Notatki malarskie, Dzienniki 1956–1966*, zapis z roku 1961, bliższej daty brak (Warszawa: PIW, 1980).
- Journal des avant-gardes: les années vingt, les années trente. Texte de Jean-Luc Daval* (Genève: Editions d'Art Albert Skira, 1980).
- Czapski Józef, *Oko* (Paryż: Instytut Literacki, 1960).
- Czapski Józef, *Wspomnienia starobielskie* (Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1979).
- Czapski Józef, *Patrząc* (Kraków: Znak, 1983).
- Czapski Józef, „Pamiętając”, *Zeszyty literackie* 44/4 (1993).
- Czapski Józef, *Wyrwane strony* (Paris: Les Éditions Noir sur Blanc, 1993).
- Czapski Józef, *Na nieludzkiej ziemi* (Kraków: Znak, 2011).
- Giżycki Marcin, *Słownik kierunków, ruchów i kluczowych pojęć sztuki drugiej połowy XX wieku* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002).

Leymarie Jean, Monnier Geneviève, Rose Bernice, *Histoire d'un Art. Le Dessin* (Genève: Editions d'Art Skira SA, 1979).

Lalewicz Janusz, *Przedstawianie i znaczenie. Próba analizy semiologicznej rysunku* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1995).

Nowak Janusz S., przedmowa do: *Nie liczy się realizm, czy antyrealizm. Liczy się prawda. Pawilon Józefa Czapskiego. Przewodnik*, opracowanie Janusz Nowak, (Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie, 2016).

Władysław Stróżewski, *O wielkości* (Kraków: Znak, 2002).

Czasopisma

Taranczewski Paweł, „Hanna Rudzka-Cybisowa o Krakowie i Paryżu”, *Porta Aurea* 4 (1998): 99–113.

Źródła internetowe

Skoczek Elżbieta, „Max Beckmann: cham i rzeźnik”, <http://wsztuce.com/max-beckmann-cham-i-rzeznik/> (dostęp: 4.06.2021).

Tomasz Homa SJ

ORCID: 0000-0002-4430-2591
Akademia Ignatianum w Krakowie

Jeana Monneta idea zjednoczonej Europy i jej suwerenności

Jean Monnet's Idea of a United Europe and Its Sovereignty

Abstrakt

Głównym zadaniem niniejszego studium z zakresu filozofii politycznej jest przeanalizowanie dwóch fundamentalnie ważnych koncepcji rozwijanych przez Jeana Monneta: mianowicie idei federacyjnie zjednoczonej Europy oraz jej suwerenności. Analiza ta połączona jest z próbą uchwycenia niektórych istotnych założeń filozoficznych tychże idei i ich ewolucji. Materiały źródłowe, na których opiera się artykuł, to przede wszystkim *Wspomnienia* Monneta, jego notatki, memoranda, korespondencja z czasów wojny i powojnia, a także wystąpienia jako Przewodniczącego Wysokiej Władzy Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali z lat 1952-1955. Materiały te uzupełniono także o *Memorandum* Aristide Brianda (1930), przemówienie Winstona Churchilla w Zurichu (1946), *Convention for European Economic Cooperation* (1948) oraz *Erinnerungen* Konrada Adenauera (1945-1953). Odnośnie literatury przedmiotu, bazowano na obszernej bibliografii zawartej w pracy Jacka Czaputowicza pt. *Suwerenność* (2018). W niniejszym studium przyjęto metodę wielodyscyplinarnej analizy źródeł oraz ich historycznej, politologicznej i filozoficznej interpretacji. Przeprowadzone analizy pozwalają, w ocenie autora, mówić o pewnych filozoficznych założeniach Monnetowskiego myślenia o zjednoczonej Europie i jej przyszłości. Zaliczyć

można do nich jego rozumienie: (1) *konieczności*, (2) *zmiany*, (3) ich specyficznej *mocy*, (4) *etapowości* oraz (5) *niedokończoności* znamionującej istotowo naturę. Przeprowadzona analiza pozwala również na sformułowanie hipotezy o Monnetowskiej filozofii życia i działania, którą można rozumieć jako pewną fenomenologię wspólnoty w swoim stawaniu się, oraz usytuować ją, przynajmniej częściowo, w ramach *fenomenologii Europy*, sformułowanej przez Ericha Przywarę w rozprawie *Idee Europy* (1956).

Słowa kluczowe: Unia Europejska, suwerenność, idea zjednoczenia, Jean Monnet, filozofia polityczna

Abstract

The main aim of this political philosophy study is to analyze the two fundamental ideas developed by Jean Monnet, namely, the idea of a federally united Europe and its sovereignty. This analysis is combined with an attempt to capture at least some of the essential assumptions of his philosophical ideas and their evolution. The source materials on which the article is based are primarily Monnet's *Memories*, his notes and official memoranda, the correspondence from the war and postwar period and the speeches he gave as the President of the High Authority of the European Coal and Steel Community in 1952-1955. They were supplemented with *Memorandum* of Aristide Briand (1930), the speech of Winston Churchill in Zurich (1946), *Convention for European Economic Cooperation* (1948) and *Erinnerungen 1945-1953* by Konrad Adenauer. When it comes to literature, the author referred to the extensive bibliography on the subject contained in *Suwerenność* (2018) by Jacek Czaputowicz. The study uses the method of multidisciplinary analysis of sources and their historical, political and philosophical interpretation. The research conducted allows us to speak of certain philosophical assumptions in Monnet's thinking about a united Europe and its future. Among the main components of his understanding we can enumerate: (1) *necessity*, (2) *change*, (3) *specific strength*, (4) *development in stages* and (5) *incompleteness* which is essentially characteristic to nature. The carried out analysis also allows us to formulate the hypothesis about Monnet's philosophy of life and action, which can be understood as a certain phenomenology of the community in its becoming, and to situate it, at least partially, within the framework of *the phenomenology of Europe* as formulated by Erich Przywara in this treatise *Idee Europe* (1956).

Keywords: Jean Monnet, united Europe, idea of Europe

Wprowadzenie

Głównym przedmiotem tego studium są dwie fundamentalnie ważne idee rozwijane przez Jeana Monneta (1888–1979), poczynawszy od lat czterdziestych ubiegłego wieku, w kontekście jego poszukiwań formuły powojennej Europy, która byłaby zdolna przyczynić się do zachowania trwałego pokoju zarówno w świecie, jak i na Starym Kontynencie, mianowicie idee federacyjnie zjednoczonej Europy i jej suwerenności. Natomiast kierujący nim zamysł stanowi sięgająca do Monnetowskich źródeł próba uchwycenia przynajmniej niektórych z istotnych założeń jego filozofii tych idei i ich ewolucji.

Tym, co w tak koncyptowanych badaniach szczególnie mnie interesuje, jest, z jednej strony, proces krystalizowania się sygnalizowanych idei i uzasadniających je racji, a z drugiej, wynikające z nich konsekwencje dla europejskich państw narodowych, odtwarzających się po doświadczeniach II wojny światowej zasadniczo według „form z przeszłości”, by użyć sformułowania Monneta. To znaczy, odtwarzających się na fundamencie ich narodowych suwerenności, ekonomicznych protekcjonizmów oraz własnych interesów i ambicji.

Mając na uwadze powyższe założenia, w niniejszym studium przyjmuję metodę wielodyscyplinarnej analizy źródeł. Należą do nich przede wszystkim przemyslenia Monneta zebrane przez niego we *Wspomnieniach*, którym przypisywał szczególną ważność, wyznając: „Zacząłem pisać książkę, która, mam nadzieję, pomoże zrozumieć, co zrobiliśmy, filozofię idei i głębokie racje, które popchnęły nasze kraje ku europejskiej jedności”¹. Jako teksty źródłowe traktuję również jego notatki, służbowe memoranda i korespondencję z czasów wojny i powojnia², które badam z punktu widzenia Monnetowskiego rozwoju wspomnianych zagadnień, a także wystąpienia jako Przewodniczącego Wysokiej Władzy Europejskiej Wspólnoty Węgła i Stali (EWWiS) w latach 1952–1955³.

1 Jean Monnet, *Wspomnienia*, tłum. Waldemar Kuczyński (Warszawa: Wydawnictwo Poltext, 2015), 578–579.

2 W niniejszym studium korzystam z elektronicznych *Archives Jean Monnet*, w *Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe* (CVCE), <https://www.cvce.eu/en> (dostęp: 1.06.2021). Zainteresowanych źródłowymi badaniami dokumentów francuskiej dyplomacji w zakresie analizowanego zagadnienia odsyłam do *Centre des Archives diplomatiques du Ministère des Affaires étrangères* w La Courneuve: 3 Rue Suzanne Masson, 93120 La Courneuve, Francja.

3 *Vide*: Annexes I–XVI, w Franco Piodi, „From the Schuman Declaration to the birth of the ECSC: The role of Jean Monnet”, *CARDOC Journals* 6 (May 2010): 55–184, <http://www.epgencms.europarl.europa.eu/cmsdata/upload/04264434-0fa7-4e5b-b055->

Ponadto przedmiotem tak rozumianych analiz czynię też wybrane idee i przedsięwzięcia stanowiące ważny wyraz poszukiwań formuł europejskiego zjednoczenia i kształtujące ówczesne proeuropejskie myślenie. Należą do nich: „une sorte de lien fédérale” Aristide’a Brianda, „a kind of United States of Europe” oraz „European Council” Winstona Churchilla, Organization for European Economic Cooperation – OEEC oraz „das Angebot einer vollständigen Union Frankreichs und Deutschlands” Konrada Adenauera.

Jak zauważa Jacek Czaputowicz, „Suwerenność jest konceptem wieloznacznym, nie ma jednego, akceptowanego przez wszystkich znaczenia. Spotyka się opinie, że jest niedefiniowalna lub że stanowi jedno z najbardziej kontestowanych i kontrowersyjnych pojęć”⁴.

Również koncept federacji i suwerenności w kontekście federacyjnej formuły integracji europejskiej znamionuje różnorodność metodologicznych ujęć tych zagadnień, właściwa badającym je naukom, takim jak prawo, ekonomia, filozofia czy politologia, by wymienić ważniejsze z nich, a w konsekwencji także wielość ich rozumień.

Zdając sobie z tego sprawę, czytelników zainteresowanych tymi zagadnieniami oraz toczonymi wokół nich debatami, a także literaturą przedmiotu w tym zakresie, uwzględniającą dorobek oraz aktualny stan badań wspomnianych nauk, odsyłam do cytowanego powyżej drugiego wydania *Suwerenności* Jacka Czaputowicza, w której autor z wielką erudycją podejmuje te kwestie, uwzględniając ową wielość podejść i znaczeń, jak też obszerną literaturę przedmiotu na te tematy.

Natomiast co się tyczy analizowanych idei w ich Monnetowskim rozumieniu, trudno znaleźć w literaturze polskiej poświęcone im badania, które, na ile to możliwe, całościowo i systematycznie poddawałyby analizie ich rozwój, ku czemu przyczynkiem chce być to studium.

Gordyjski węzeł

Punktu wyjścia oraz ram Monnetowskich przemysłów dotyczących suwerenności nie definiują teoretyczne rozważania natury politycznej,

6eaac45c9a8b/24663-5531_EN-CARDOC_JOURNALS_No6-complet_low_res.pdf (dostęp: 1.06.2021).

4 Jacek Czaputowicz, *Suwerenność* (Warszawa: Wydawnictwo Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, 2018), 15.

ekonomicznej czy filozoficznej. Wyznaczają je natomiast, osadzone w politycznych i ekonomicznych realiach lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, poszukiwania pragmatycznych rozwiązań istotnie ważnych wyzwań oraz ich splotów, z którymi przyszło się mierzyć wówczas Europie i światu.

Jeden z takich splotów wyzwań, szczególnie znaczących dla poniższych analiz, odsłaniały – w sferze przemysłów – zarówno poszukiwania formuły powojennej Europy, która byłaby zdolna zachować trwały pokój, a także umożliwić rozwój gospodarczy współtworzących ją państw i godny poziom życia ich mieszkańców, jak i rodzące się pod ich wpływem pytania o warunki, jakie musiałyby spełnić państwa europejskie, by sprostać tego rodzaju oczekiwaniom stawianym Europie, a ostatecznie im samym.

Natomiast – w sferze działań – ów sygnalizowany splot wyzwań materializowały oraz unaoczniały krótkowzroczne i zarazem wysoce konfliktogenne polityki brutalnej gospodarczej rywalizacji, prowadzone przez państwa europejskie odbudowujące swoje gospodarcze i polityczne pozycje. Były to polityki ekonomicznego protekcjonizmu, dryfujące w kierunku gospodarczego nacjonalizmu, których istota, jak odnotował Robert Schuman w tekście *Początki, cel i przygotowanie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali*, polegała na tym, że:

Państwa te zamiast zgadzać się wzajemnie i uzupełniać, ułatwiając przede wszystkim wymianę wewnątrz europejską, prowadziły między sobą bezpardonową walkę, przez konkurencję przekraczającą granice zdrowego rozsądku i lojalności. I to w tym samym momencie, w którym reszta świata organizowała się w ogromne gospodarcze bloki⁵.

Inny tego rodzaju splot wyzwań o żywotnym dla Europy i świata znaczeniu generował pogłębiający się, począwszy od zakończenia wojny, kryzys polityczny między Londynem, Waszyngtonem i Paryżem a Moskwą w sprawie powojennego kształtu zarówno Europy, jak i świata⁶. Kryzys,

5 Robert Schuman, „Początki, cel i przygotowanie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali”, w idem, *Dla Europy*, wstęp: Bronisław Geremek, tłum. Magdalena Krzeptowska (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005), 75.

6 Ten narastający kryzys dotyczący przyszłości Europy oraz jej pokoju, wyrażający się między innymi w powstaniu sowieckiej żelaznej kurtyny między krajami Europy Środkowo-Wschodniej i Zachodniej, a także w postępującym podporządkowywaniu tych pierwszych Moskwie, trafnie scharakteryzował Winston Churchill (1874–1965) w przemówieniu w Westminster College w Fulton w Stanie Missouri (5 marca 1946), podkreślając: „From Stettin in the Baltic to Trieste in the Adriatic, an iron curtain has descended across the Continent. Behind that line lie all the capitals of the ancient states of Central

kórego rozwiązanie zdawała się przynieść tylko nowa światowa wojna między Wschodem i Zachodem, zyskująca coraz większe przyzwolenie.

Jeszcze inny splot rodziły rekonstrukcje i/lub redefinicje geopolitycznych znaczeń odbudowujących i modernizujących się państw europejskich. Działania, które znacząco problematyzowała ciągle nierozwiązana „kwestia niemiecka”.

Jean Monnet, komentując w pierwszej połowie 1950 roku ten stan rzeczy, jego skalę, wagę i złożoność, konstatował: „W którąkolwiek obrócić się stronę, w obecnej sytuacji świata znajduje się wyłącznie impas, czy chodzi o rosnącą akceptację wojny uważanej za nieuniknioną, czy o problem Niemiec, czy o kontynuację francuskiej odbudowy, czy o organizację Europy, czy o samo miejsce Francji w Europie i świecie”⁷.

Te, z konieczności jedynie skrótowo i wybiórczo przywołane wyzwania oraz ich różne sploty i/lub wzajemne, mniej lub bardziej znaczące,

and Eastern Europe. Warsaw, Berlin, Prague, Vienna, Budapest, Belgrade, Bucharest and Sofia, all these famous cities and the populations around them lie in what I must call the Soviet sphere, and all are subject in one form or another, not only to Soviet influence but to a very high and, in many cases, increasing measure of control from Moscow. Athens alone – Greece with its immortal glories – is free to decide its future at an election under British, American and French observation. The Russian-dominated Polish Government has been encouraged to make enormous and wrongful inroads upon Germany, and mass expulsions of millions of Germans on a scale grievous and undreamed-of are now taking place. The Communist parties, which were very small in all these Eastern States of Europe, have been raised to pre-eminence and power far beyond their numbers and are seeking everywhere to obtain totalitarian control. Police governments are prevailing in nearly every case, and so far, except in Czechoslovakia, there is no true democracy. [...] If now the Soviet Government tries, by separate action, to build up a pro-Communist Germany in their areas, this will cause new serious difficulties in the British and American zones, and will give the defeated Germans the power of putting themselves up to auction between the Soviets and the Western Democracies. Whatever conclusions may be drawn from these facts – and facts they are – this is certainly not the Liberated Europe we fought to build up. Nor is it one which contains the essentials of permanent peace”. Winston Churchill, *Sinews of Peace*, <http://www.ntanet.net/sinewsofpeace.htm> (dostęp: 6.04.2021). Równie trafnie istotę tego kryzysu uchwycił Konrad Adenauer (1876–1967), konstatując w swoich wspomnieniach: „Wegen Polen konnte keine Einigung erreicht werden, die Verhandlungen bezüglich Deutschlands nahmen einen ähnlichen Verlauf. Im Potsdamer Abkommen war ausdrücklich gesagt, daß Deutschland als wirtschaftliche Einheit zu behandeln sei. Die Verwirklichung dieser Bestimmung erwies sich als Illusion, da die Siegermächte in ihren politischen Zielen nicht übereinstimmten. Anscheinend hatten Frankreich, Großbritannien und die Vereinigten Staaten geglaubt, daß die Mächte, wie sie einig bei der Vernichtung Deutschlands gewesen waren, auch einig sein würden bei der Gestaltung dessen, was an seine Stelle treten sollte. Das war ein fundamentaler Irrtum; Sowjetrußland hatte seine eigenen Pläne”. Konrad Adenauer, *Erinnerungen 1945–1953* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980), 93.

7 Monnet, *Wspomnienia*, 331. Jednym ze szczególnie groźnych wyrazów eskalacji tego kryzysu była sowiecka blokada Berlina Zachodniego rozpoczęta w nocy z 23 na 24 czerwca 1948, a zakończona 12 maja 1949 roku.

przenikania się i warunkowania, tworzące krok po kroku coraz bardziej splątany węzeł gordyjski ówczesnej europejskiej i światowej polityki, będą stanowiły dla Monneta fundamentalnie ważne impulsy w jego poszukiwaniach formuły przyszłej powojennej Europy jako Europy pokoju i dobrobytu. Będą one również znaczyły kolejne etapy jego namysłu nad właściwą takiej formule postacią europejskich państw narodowych oraz ich narodowych suwerenności.

W poszukiwaniu formuły powojennej Europy

Europa przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku to – w dużym uproszczeniu – swego rodzaju politycznie i ekonomicznie luźna, wręcz amorficzna „wielość” konkurujących ze sobą państw. „Wielość” będąca „geograficznym zbiorem państw umieszczonych obok siebie, zbyt często sobie przeciwnych”⁸, chroniących nienaruszalność swoich suwerenności oraz skupionych głównie na prowadzeniu własnych polityk zmierzających do ich odbudowy i osiągnięcia pożądaných przez nie pozycji na arenie międzynarodowej. Zarazem jest to „wielość” państw sięgających w realizowaniu tych polityk do wspomnianych już „form z przeszłości”, mianowicie zarówno do form gospodarczego nacjonalizmu, jak i bliskiej duchowi *Traktatu wersalskiego* politycznej oraz ekonomicznej dominacji i dyskryminacji.

Stara „wielość” czy nowa „całość”?

Monnet nie był zwolennikiem takiej formuły powojennej Europy, i to z kilku racji. Po pierwsze, uważał ją za niezdolną do zagwarantowania odradzającej się Europie trwałego pokoju, czemu dał wyraz już w swojej notatce sporządzonej 5 sierpnia 1943 roku dla Francuskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego w Algierze, twierdząc:

Nie będzie w Europie pokoju [...], jeżeli państwa odtworzą się na bazie narodowej suwerenności wraz z tym, co ona za sobą pociąga w dziedzinie polityki prestiżu i ekonomicznego protekcjonizmu. Jeżeli kraje Europy ponownie będą się zabezpieczać jeden przeciw drugiemu, to konieczne stanie się na powrót tworzenie wielkich armii. Jedne kraje, poprzez przyszły

8 Schuman, diagnozując w ten sposób stan ówczesnej Europy, równocześnie postulował, iż „powinna stać się skutecznie działającą jednością, świadomą wewnętrznej różnorodności”. Robert Schuman, „Służba ludzkości jest powinnością równą tej, jaką dyktuje nam wierność naszemu narodowi”, w idem, *Dla Europy*, 86.

traktat pokojowy, będą to mogły zrobić, innym będzie to zakazane. Mieliśmy doświadczenie z taką dyskryminacją w roku 1919 i znamy jej skutki. Zawierane będą wewnątrz europejskie sojusze, znamy ich wartość. Przez ciężar budżetów obronnych uniemożliwione lub opóźnione zostaną reformy socjalne. Europa po raz kolejny odtworzy się w lęku⁹.

Po drugie, postrzegał ją jako niebędącą również w stanie umożliwić rozwój współczesnym państwom europejskim oraz dobrobyt ich mieszkańcom, argumentując w tej samej notatce: „Kraje Europy są zbyt małe, aby zapewnić ich ludom dobrobyt taki, jaki ze względu na warunki jest możliwy, a więc w konsekwencji i konieczny. Potrzebują one znacznie większych rynków (...)”¹⁰.

Dlatego też, myśląc o przyszłej Europie jako Europie trwałego pokoju i dobrobytu, a zarazem mając na uwadze diagnozowaną przez siebie niewystarczalność i niewydolność dotychczasowej formuły ładu europejskiego oraz jej potencjalnie konfliktogenną naturę, nie widział w powrocie do „form z przeszłości” możliwości urzeczywistnienia powyższej wizji powojennej Europy. Upatrywał ją natomiast w innej formule zorganizowania się państw europejskich, niż w postaci kooperacji między państwowymi, realizujących międzyrządowe ustalenia przy zachowaniu pełnej suwerenności stron, postulując w przywołanej powyżej notatce: „Dobrobyt i niezbędny rozwój socjalny sugerują, by państwa Europy uformowały się w federację lub w «europejską całość», która zrobi z nich wspólną ekonomiczną jednostkę”¹¹.

Jakie formy suwerenności – pierwsze propozycje

Znacząco ważny przyczynek do pogłębienia tego namysłu nad kształtem przyszłej Europy oraz współtworzących ją państw, który znajduje pierwsze, jeszcze bardzo ogólne sformułowania w sugestiach i wnioskach poczynionych przez Monneta w algierskiej notatce, przynosi podjęte przez niego w latach 1944–1945 poszerzenie dotychczasowych rozważań

9 Jean Monnet, *Note de réflexion de Jean Monnet (Alger, 5 août 1943)*, https://www.cvce.eu/obj/note_de_reflexion_de_jean_monnet_alger_5_aout_1943-fr-b61a8924-57bf-4890-9e4b-73bf4d882549.html (dostęp: 2.06.2021). Tłumaczenie za: Monnet, *Wspomnienia*, 254.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*. Poszukując zrozumienia Monnetowskiej filozofii europejskiego zjednoczenia, należy odnotować kluczowo ważne znaczenie, jakie Monnet przypisywał tym wnioskowi i przemyśleniom na temat powojennej Europy, czemu dał wyraz we *Wspomnieniach*, zarówno przywołując cytowane teraz fragmenty notatki z 5 sierpnia 1943 roku, jak i stwierdzając, iż wnioski, do których wówczas doszedł, kierowały od tego czasu jego postępowaniem (*vide*: Monnet, *Wspomnienia*, 254).

poświęconych formule powojennej Europy w aspekcie ekonomiczno-socjalnym (Europa rozwoju i dobrobytu) i społeczno-politycznym (Europa strachu lub pokoju) o przemyslenia dotyczące pokojowego funkcjonowania przyszłej Europy w kontekście „kwestii niemieckiej”, której skuteczne i trwałe rozwiązanie stanowiło, jak miało się wkrótce okazać, *conditio sine qua non* pokojowej przyszłości nie tylko Starego Kontynentu.

Monnet wspomnianą „kwestię” oraz jej koncyptowane przez siebie rozwiązanie rozumiał w owym okresie następująco:

Wyobrażałem sobie starą Rzeszę z odciętą częścią jej ekonomicznego potencjału, w systemie, w którym zasoby węgla i stali Zagłębia Ruhry byłyby podporządkowane władzy europejskiej i zarządzane na rzecz narodów członkowskich, włącznie ze zdemilitaryzowanymi Niemcami. „To jednak, dodawałem, zakłada, że Europa jest zjednoczona, i to nie tylko w kooperacji, ale poprzez transfer suwerenności, powierzony przez narody europejskie czemuś w rodzaju Unii centralnej. Unii, która ma władzę obniżenia barier celnych, stworzenia wielkiego rynku europejskiego i zapobieżenia odtwarzaniu nacjonalizmów”¹².

Powyższe przemyslenia Monneta, jeśli z jednej strony – w mojej ocenie – pozostają zakładnikami myślenia w duchu „form z przeszłości”, to z drugiej, wnoszą nowe impulsy do jego poszukiwań formuły przyszłej Europy wolnej od owych „form”.

W rzeczy samej, zarówno koncyptowany przez Monneta status powojennych Niemiec, jako narzucony im przez zwycięskie potęgi status państwa o ograniczonej suwerenności, gdyż wyłączający spod niemieckiej jurysdykcji Zagłębie Ruhry, jak i wyobrażane sobie przez niego przekazanie zarządu niemieckimi zasobami węgla i stali Zagłębia w ręce jakiejś „władzy europejskiej”, zdają się nosić wyraźny rys formuły „z przeszłości”, którego istotę stanowi myślenie o „kwestii niemieckiej” według logiki „zwycięzcy – pokonani” z właściwym jej duchem „dominacji i podporządkowania”.

12 Monnet, *Wspomnienia*, 254–255. Przytaczany przez Monneta w tym fragmencie *Wspomnień* tekst o zjednoczonej Europie pochodzi z artykułu Johna Davenporta „M. Jean Monnet of Cognac”, *Vide*: idem, „M. Jean Monnet of Cognac”, *Fortune* 2/XXX (1944): 121–126. Tłumaczenie za: Monnet, *Wspomnienia*, 254–255. *Nota bene*, koryguję powszechnie spotykany zapis bibliograficzny artykułu Davenporta „M. Jean Monnet of Cognac”, gdyż jest nieściśly. Począwszy od pierwszych amerykańskich i brytyjskich wydań *Wspomnień* Monneta w roku 1978, błędnie wskazuje się strony tego artykułu, podając: 121–216. Prawidłowo, są to strony 121–126.

Niemniej zakładany również w owych rozważaniach nowy kształt organizacyjny przyszłej Europy, mianowicie jej uprzednie zjednoczenie „nie tylko w kooperacji, ale poprzez transfer suwerenności, powierzony przez narody europejskie, czemuś w rodzaju Unii centralnej. Unii, która ma władzę obniżenia barier celnych, stworzenia wielkiego rynku europejskiego i zapobieżenia odtwarzaniu nacjonalizmów”¹³, wprowadza do Monnetowskich poszukiwań zdecydowanie nowe impulsy.

Jeden z nich przynosi zawarta w tych rozważaniach, ale bliżej niesprecyzowana przez Monneta, myśl o dobrowolnym transferze suwerenności, którego powinny dokonać europejskie państwa narodowe¹⁴, aby zbudować w ten sposób, wraz z ich zjednoczeniem w kooperacji, dwa konstytutywnie ważne filary koncipowanej przez niego nowej, zjednoczonej Europy. Inny, równie ważny, wnosi zawarte w tym namyśle uszczegółowienie wcześniejszych przemyśleń dotyczących powojennej Europy, w których postulował: „by państwa Europy uformowały się w federację lub w »europejską całość«, która zrobi z nich wspólną ekonomiczną jednostkę”¹⁵. Otóż teraz jego namysł nad „kwestią niemiecką” prowadzi go do zawężenia proponowanych form zreorganizowania Europy na sposób federacji lub „europejskiej całości”, mianowicie do wyboru rozwiązania federacyjnego, według którego odbudowywana Europa miałaby stać się czymś „w rodzaju Unii centralnej”.

Zarazem rozważania te pozwalają mu na koncepcyjnie znaczące, choć jeszcze bardzo ogólne, sformułowanie idei tego rodzaju „Unii” przez wprowadzenie do namysłu nad nią idei suwerenności, która byłaby jej właściwa, a w którą miałaby zostać uposażona „poprzez transfer

13 Monnet, *Wspomnienia*, 254–255. Interesujący wariant tego passusu zawiera angielski przekład *Wspomnień*: Jean Monnet, *Memoirs* (New York: Doubleday & Company, 1978), nawiązujący wprost do artykułu Johna Davenporta „M. Jean Monnet of Cognac”, opublikowanego w *Fortune*: „But this in turn, Davenport quoted me as saying, implies a Europe far more unified than before the war. Here he would like to see not merely a »switchboard« association, but a true yielding of sovereignty by European nations to some kind of central union – a union that could cut down tariffs, create a great internal European market and prevent the race of nationalism »which is the course of the modern world«”, https://archive.org/stream/MonnetJeanMemoirs/Monnet%2C%20Jean%20-%20Memoirs_djvu.txt (dostęp: 3.06.2021).

14 Na dobrowolność transferu suwerenności wskazuje użycie przez Monneta w owych rozważaniach imiesłowu czasu przeszłego czasownika *consentir*, czyli *consenti*: „Mais, ajoutais-je, cela implique que l’Europe soit unifiée, et pas seulement dans la coopération, mais par transfert de souveraineté *consenti* par les nations européennes à une sorte d’Union centrale, une Union qui ait le pouvoir d’abaisser les barrières douanières, de créer un grand marché européen, et d’empêcher la reconstitution des nationalismes”. Jean Monnet, *Mémoires* (Paris: Fayard, 1976), 264, wyróżnienie kursywą – T.H.

15 *Vide*: Monnet, *Note de réflexion de Jean Monnet* (Alger, 5 août 1943), 254.

suwerenności, powierzony [jej] przez narody europejskie¹⁶. Tego rodzaju suwerenność, jak można zasadnie przyjąć, zważywszy na całość wypowiedzi Monneta, wyrażałaby się w przynależnej jej z tego tytułu realnej władzy decyzyjnej. Ta zaś, według jego snutej wówczas idei zjednoczonej federacyjnie Europy, umożliwiającej, jak sądził, rozwiązanie „kwestii niemieckiej”, miała dotyczyć „obniżenia barier celnych, stworzenia wielkiego rynku europejskiego i zapobieżenia odtwarzaniu nacjonalizmów¹⁷”.

Nowy ład europejski

Narastające w drugiej połowie lat czterdziestych napięcie między Wschodem a Zachodem, grożące wybuchem nowej wojny, w której, jak twierdził Monnet: „Niemcy nie będą jej przyczyną, ale będą jej stawką¹⁸”, staje się dla niego impulsem do dopracowania zasadniczych założeń swojej realistyczno-pragmatycznej filozofii nowego ładu europejskiego w jego ściśle federacyjnym kształcie. Mianowicie ładu, w ramach którego Niemcy Zachodnie, odbudowujące dynamicznie zarówno swój potencjał ekonomiczny, jak i polityczny (od 23 maja 1949 roku jako Federalna Republika Niemiec), przestałyby „być stawką, a stały się więzią¹⁹” w budowaniu Europy trwałego pokoju, ekonomicznego rozwoju i dobrobytu jej mieszkańców.

Założenia te, jeśli z jednej strony pozostają w pewnej ciągłości z jego dotychczasowym namysłem, to z drugiej charakteryzuje je radykalna nowość, gdy chodzi o jego wcześniejsze podejście do „kwestii niemieckiej”, a także równie ważna nowość w postaci istotnych dookreśleń postulowanej formuły federacyjnej organizacji powojennej Europy.

Wspomnianą ciągłość Monnetowskich poszukiwań zapewnia kontynuacja kierunku myślenia o formule Europy zorganizowanej na bazie federacyjnego zjednoczenia w unię, którą zawiązujące ją państwa europejskie uposażyłyby w przekazaną jej przez nie, rzeczowo bliżej jeszcze niedookreśloną, suwerenność.

Natomiast właściwa tym poszukiwaniom radykalna nowość, gdy chodzi o jego stanowisko w „kwestii niemieckiej”, znajduje wyraz w całkowitym porzuceniu idei rozwiązania jej, sięgając po formuły „z przeszłości”, to znaczy, proponując działania według wspomnianej już logiki „zwycięzcy – pokonani”, na rzecz idei rozwiązania tej „kwestii” według

16 Monnet, *Wspomnienia*, 254.

17 *Ibidem*, 255.

18 *Ibidem*, 330.

19 *Ibidem*.

całkowicie nowej formuły. Mianowicie, według formuły uznania pełnej równości Niemiec w prawach jako podstawowego warunku zachowania trwałego pokoju²⁰, a zarazem zaproponowania im współpracy z Francją na zasadach partnerstwa i wzajemnego zaufania w obszarze żywotnie ważnym zarówno dla obu tych krajów²¹, jak i dla Europy, czyli w obszarze ich zasobów węgla i żelaza. Były one dla nich, z jednej strony, „zarazem kluczem do ekonomicznej potęgi i arsenałem, w którym wykuwano broń dla wojny”²², a z drugiej jednym z głównych przedmiotów sporów i rywalizacji, stających się nierzadko zarzewiem toczonych między nimi wojen, oraz istotną przeszkodą na drodze do postulowanego, nie tylko przez Monneta, zjednoczenia Europy.

Biorąc zaś pod uwagę rozważaną przez Monneta ideę federacyjnie zjednoczonej Europy w postaci unii, wspomnianą nowość stanowią poczynione przez niego wówczas kluczowo ważne dookreślenia filozofii jej głównych założeń. Należą do nich zwłaszcza:

1. rozpoznanie w kwestii francusko-niemieckiej rywalizacji o węgiel i stal, których dostarczały Zagłębia Ruhry i Saary, głównej przeszkody w realizacji europejskiego zjednoczenia;
2. uczynienie z rozwiązania tej przeszkody, które byłoby w stanie zadowolić obie zainteresowane strony oraz przynieść korzyść całej Europie, pierwsze polityczno-ekonomiczne przedsięwzięcie zdolne pobudzić europejskie państwa do wspólnototwórczo efektywnego działania, a tym samym stać się początkiem „rozwiązania generalnego” w postaci Unii, która „byłaby stopniowo stymulowana poprzez dynamikę pierwszego przedsięwzięcia”²³;
3. przyjęcie formuły zjednoczenia progresywnego, dokonywanego etapami, na drodze integracji kolejnych, istotnie ważnych dla funkcjonowania Europy obszarów, w myśl założenia, że „Zacząć trzeba

20 Warunek ten, wyrażony przez Monneta zarówno w twierdzeniu: „Pokój może być utrwalony tylko na równości” (Monnet, *Wspomnienia*, 325), jak i już w pierwszym projekcie deklaracji Schumana (17.04.1950), przygotowanym przez niego i współpracowników, w słowach: „l'Allemagne doit collaborer sur une base d'égalité avec les autres nations européennes”. Jean Monnet, *Premier projet de la déclaration Schuman* (17 avril 1950), https://www.cvce.eu/obj/premier_projet_de_la_declaration_schuman_17_avril_1950-fr-e0ee4a1c-3e93-4fa9-acc2-c9871f1e5cac.html (dostęp: 3.06.2021), zdaje się stanowić emblematiczny wyraz jego pełnego zdystansowania się od myślenia w duchu „form z przeszłości”, poszukując rozwiązania „kwestii niemieckiej”, które w roku 1945 doszło silnie do głosu w jego wyobrażaniu sobie nowego porządku powojennej Europy.

21 Monnet, *Wspomnienia*, 330.

22 *Ibidem*, 335.

23 *Ibidem*, 327.

- od »ustanowienia wspólnej bazy ekonomicznego rozwoju«, najpierw dla węgla i stali, potem dla innych dziedzin²⁴;
4. dookreślenie idei federacyjnie wiążącego transferu suwerenności narodowych, przekazywanych Unii przez konstytuujące ją państwa członkowskie, przyjmując, iż ten transfer polegałby na ich częściowej fuzji (*une fusion partielle*)²⁵ i w tym znaczeniu na ich delegacji „w dziedzinie ograniczonej, ale rozstrzygającej”²⁶, czyli – biorąc pod uwagę ów pierwszy, decydujący krok ku zjednoczeniu – w dziedzinie produkcji węgla i stali, którą kraje europejskie byłyby gotowe wyłączyć spod swoich suwerenności narodowych i umieścić pod, w ten sposób konstytuowaną, „suwerennością wspólną” Unii jako federacyjnie zawiązanej wspólnoty państw równych sobie w prawach²⁷;
 5. preferowanie jednoczenia się realistyczno-pragmatycznego, którego więź stanowiłby konkretny „wspólny interes” federujących się krajów, rozpatrywany przed równie konkretnym interesem narodowym każdego z nich, w sposób nieprzeciwstawiający sobie negocjacyjnie obu tych interesów, lecz uwzględniający konsultacyjnie to, co narodowe, w ramach tego, co wspólnotowe, w duchu zasady „odnaleźć naszą korzyść w korzyści wspólnej”²⁸;
 6. dostrzeżenie we wspólnym egzekwowaniu suwerenności „w stosunku do części wspólnego bogactwa”²⁹ – ówczasnie, do zasobów węgla i stali – i, konsekwentnie, w czerpaniu z tego wspólnego bogactwa obopólnych korzyści, źródła solidności tak rozumianej więzi³⁰.

24 *Ibidem*, 337. Pierwsza wzmianka o unii francusko-niemieckiej jako pierwszym etapie tworzenia federacji europejskiej pojawia się w drugim projekcie deklaracji Schumana (17 kwietnia 1950), w sformułowaniu: „Par la mise en commun de productions de base et l’institution d’une autorité nouvelle, elle réalise les premières assises concrètes d’une fédération européenne indispensable à la préservation de la paix”. Jean Monnet, *Deuxième projet de la déclaration Schuman* (17 avril 1950), 4, https://www.cvce.eu/obj/deuxieme_projet_de_la_declaration_schuman_17_avril_1950-fr-9f0d2cfl-9349-45d5-8f6f-c8d37af453d9.html (dostęp: 3.06.2021).

25 *Vide*: Monnet, *Mémoires*, 369.

26 Monnet takie rozumienie transferu suwerenności zawarł w liście do Harolda Macmillana, pisząc: „Les propositions Schuman, disais-je, sont révolutionnaires ou elles ne sont rien. Leur principe fondamental est la délégation de souveraineté dans un domaine limité, mais décisif” (Monnet, *Mémoires*, 371). Tłumaczenie za: Monnet, *Wspomnienia*, 357.

27 *Vide*: Monnet, *Wspomnienia*, 336–338.

28 *Ibidem*, 363.

29 *Ibidem*, 335.

30 *Ibidem*.

Formułując 17 kwietnia 1950 roku, wraz z Étienne Hirschem (1901–1994) i Paulem Reuterem (1911–1990), pierwszy ramowy zarys swojego projektu *stricte* federacyjnie zorganizowanej Europy, której kamieniem węgielnym miała się stać unia francusko-niemiecka w zakresie produkcji węgla i stali, konkludował: „Ta propozycja ma zasadnicze znaczenie polityczne: otwiera w obronny murze narodowej suwerenności szczelinę, dostatecznie ograniczoną, aby osiągnąć zgodność, i dostatecznie głęboką, aby skłonić państwa do jedności, koniecznej dla pokoju”³¹.

Monnetowska idea Europy wobec innych idei i przedsięwzięć europejskiego zjednoczenia

Namysł Monneta nad formułą powojennej Europy, która byłaby w stanie stawić czoło wzmiankowanym już wielokrotnie wyzwaniom i zagrożeniom, wpisuje się w nurt idei i przedsięwzięć pierwszej połowy XX wieku, mających na celu jakieś zjednoczenie Starego Kontynentu, stanowiącego w tamtym okresie swego rodzaju wielość podgradzanych od siebie ekonomicznie i rywalizujących ze sobą państw³². Nurt ten współtworzą przede wszystkim:

1. propozycja stowarzyszenia państw europejskich w oparciu o *une sorte de lien fédérale*, której szkic Aristide Briand, podziwiający paneuropejską wizję Europy propagowaną przez Richarda Coudenhove Kalergiego³³, przedstawił Zgromadzeniu Ligi Narodów 5 września 1929 roku, zaś jej opracowanie w postaci memorandum, dokonane przez Alexisa Légera, zostało

31 Jean Monnet, *Premier projet de la déclaration Schuman*, 338.

32 *Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, przygotowane z inspiracji Aristide'a Brianda i przedstawione 1 maja 1930 roku na sesji Zgromadzenia Ligi Narodów, diagnozując ówczesną sytuację ekonomiczną i polityczną Europy, stwierdziło: „Nul ne doute aujourd'hui que le manque de cohésion dans le groupement des forces matérielles et morales de l'Europe ne constitue, pratiquement, le plus sérieux obstacle au développement et à l'efficacité de toutes institutions politiques ou juridiques sur quoi tendent à se fonder les premières entreprises d'une organisation universelle de la paix. Cette dispersion de forces ne limite pas moins gravement, en Europe, les possibilités d'élargissement du marché économique, les tentatives d'intensification et d'amélioration de la production industrielle, et par là même toutes garanties contre les crises du travail, sources d'instabilité politique aussi bien que sociale. Or, le danger d'un tel morcellement se trouve encore accru du fait de l'étendue des frontières nouvelles (plus de 20.000 kilomètres de barrières douanières) que les Traités de paix ont dû créer pour faire droit, en Europe, aux aspirations nationales”. *Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, 10, <https://www.wdl.org/fr/item/11583/view/1/1/> (dostęp: 4.06.2021).

33 *Vide*: Richard Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa* (Wien: Pan-Europa-Verlag, 1923).

- przedstawione Zgromadzeniu 1 maja 1930 roku jako *Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*;
2. idea utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy, poczynając od powołania Rady Europy, przedstawiona przez Winstona Churchilla w trakcie przemówienia na Uniwersytecie Zuryskim 19 września 1946 roku w apelu: *We must build a kind of United States of Europe*³⁴, a zrealizowana w tym, co dotyczy Rady Europy, powołaniem jej 5 maja 1949 roku, na fali działań inspirowanych w dużej mierze Kongresem Europejskim w Hadze (7–10 maja 1948);
 3. koncepcja współpracy państw europejskich w ramach powstałej 16 kwietnia 1948 roku Organizacji Europejskiej Współpracy Gospodarczej (*Organization for European Economic Co-operation* – OEEC), mającej koordynować Plan Marshalla, zatwierdzony przez Kongres USA 3 kwietnia 1948 roku jako Program Odbudowy Europy (*European Recovery Program*);
 4. propozycja *einer vollständigen Union Frankreichs und Deutschlands*, czyli pełnej unii między Francją i Niemcami, która powinna stać się kamieniem węgielnym Stanów Zjednoczonych Europy, przedstawiona przez Konrada Adenauera 7 marca 1950 roku w wywiadzie udzielonym amerykańskiemu dziennikarzowi International News Service, Howardowi Kingsbury-Smithowi³⁵, co do której Adenauer nie wykluczał wzięcia pod uwagę możliwości, by ta znalazła swój wyraz we wspólnym obywatelstwie, wspólnej gospodarce i wspólnym parlamencie³⁶.

Koncipowana przez Monneta idea Europy, jako federalistycznie rozumianej wspólnoty państw narodowych, wznoszonej na fundamencie

34 *Vide*: Winston Churchill, *United States of Europe*, przemówienie wygłoszone na Uniwersytecie Zuryskim 19 września 1946 roku, <https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/united-states-of-europe/> (dostęp: 16.05.2021).

35 Nawiązując do tego wywiadu Adenauer odnotował w *Erinnerungen*: „Ich machte in dem Interview mit Kingsbury-Smiths Angebot einer vollständigen Union Frankreichs und Deutschlands und bezeichnete dies als ein Mittel, alle Differenzen über die Saar und andere Probleme beizulegen. Die Union sollte ein Grundstein für die Vereinigten Staaten von Europa werden”. Adenauer, *Erinnerungen 1945–1953*, 312.

36 W opublikowanym 9 marca 1950 roku wywiadzie z Adenauerem, Kingsbury-Smith informował: „Auf die Frage, ob er bereit wäre, eine mögliche deutsch-französische Union in Erwägung zu ziehen, die gemeinsame Staatsbürgerschaft, gemeinsame Wirtschaft und ein gemeinsames Parlament einschließen würde, sagte der Kanzler: »Das ist ein Gedanke von solcher Größe (wörtlich: 'Kaliber'), daß es keinen anderen gibt, der wichtiger für die Zukunft Europas sein könnte«. *Vide*: *Interview des Bundeskanzlers Adenauer mit dem Journalisten Kingsbury-Smith für die Nachrichtenagentur International News Service, veröffentlicht am 9. März 1950*, <https://www.konrad-adenauer.de/quellen/interviews/1950-03-06-interview-kingsbury-smith> (dostęp: 21.05.2021).

częściowej fuzji ich strategicznych zasobów i narodowych suwerenności, wnosi radykalnie odmienne podejście do myślenia o Europie jako wielości państw funkcjonujących w jej granicach, od prezentowanego przez Brianda, Churchilla i OEEC, a także istotną różnicę względem propozycji Adenauera.

Na czym zatem polega ta radykalna odmienność i oryginalność koncepcji federacyjnego zjednoczenia państw europejskich w Europę, której formułę rozwija Monnet?

Brianda „*une sorte de lien fédérale*”

Podobnie jak Briand, proponujący *une sorte de lien fédérale* między państwami europejskimi, czyli „pewien rodzaj więzi federalnej”³⁷, również Monnet przyjmuje ich federacyjną organizację. Niemniej całkiem inaczej rozumie istotę owej więzi oraz charakter związku, który miałyby dzięki niej powstać.

Podczas gdy koncyptowana przez Brianda „więź federalna” miała być tworzona przy zachowaniu pełnej suwerenności państw, które zechciałyby się nią związać, jak można wnioskować z jego argumentacji, iż nie tylko w sferze ekonomicznej, lecz także „(...) au point de vue politique, au point de vue social, le lien fédéral, sans toucher à la souveraineté d'aucune des nations qui pourraient faire partie d'une telle association, peut être bienfaisant”³⁸, to federacyjne związanie się państw

37 Briand, przemawiając w Genewie 5 września 1929 roku, podczas 10. sesji zwyczajnej Zgromadzenia Ligi Narodów, przekonywał: „Je pense qu'entre des peuples qui sont géographiquement groupés comme les peuples d'Europe, il doit exister une sorte de lien fédéral; ces peuples doivent avoir à tout instant la possibilité d'entrer en contact, de discuter leurs intérêts, de prendre des résolutions communes, d'établir entre eux un lien de solidarité, qui leur permette de faire face, au moment voulu, à des circonstances graves, si elles venaient à naître”. Vide: *Actes de la Dixième session ordinaire de l'Assemblée, Sixième séance plénière, jeudi 5 septembre 1929*, 51–52, <http://palimpsestes.fr/centenaire/textes/briand/29-europe.html> (dostęp: 17.05.2021).

38 *Ibidem*. Ideę całkowitej suwerenności państw, które chciałyby się połączyć więzią federalną, dobitnie wyrazi *Memorandum* przedstawione 1 maja 1930 roku na sesji Zgromadzenia Ligi Narodów, w słowach: „Il importe enfin de placer très nettement l'étude proposée sous cette conception générale, qu'en aucun cas et à aucun degré, l'institution du lien fédéral recherché entre gouvernements européens ne saurait affecter en rien aucun des droits souverains des États membres d'une telle association de fait. C'est sur le plan de la souveraineté absolue et de l'entière indépendance politique que doit être réalisée l'entente entre nations européennes. Il serait d'ailleurs impossible d'imaginer la moindre pensée de domination politique au sein d'une organisation délibérément placée sous le contrôle de la SdN, dont les deux principes fondamentaux sont précisément la souveraineté des États et leur égalité de droits” (*Mémoire sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, 12).

postulowane przez Monneta miałyby się dokonać poprzez transfer suwerenności w postaci ich częściowej fuzji w dziedzinie „ograniczonej, ale rozstrzygającej”, powierzony przez narody europejskie tworzonej przez nie unii³⁹.

W konsekwencji tego rodzaju działań – według przedstawionego 1 maja 1930 roku *Memorandum* będącego pokłosiem propozycji Brianda – zaistniały związki miałyby tworzyć unię europejską (*l'Union européenne*), której istotę stanowiłyby:

Conception de la coopération politique européenne comme devant tendre à cette fin essentielle : une fédération fondée sur l'idée d'union et non d'unité, c'est-à-dire assez souple pour respecter l'indépendance et la souveraineté nationale de chacun des États, tout en leur assurant à tous le bénéfice de la solidarité collective pour le règlement des questions politiques intéressant le sort de la communauté européenne ou celui d'un de ses Membres⁴⁰.

Zatem unię, którą należałoby rozumieć jako swego rodzaju konfederacyjnie organizującą się ligę narodów europejskich, sytuującą się w odniesieniu do Ligi Narodów jako pewien ograniczony system (*un système limité*) działający w ramach systemu uniwersalnego Ligi (*dans son système universel*), w sposób od niego ściśle zależny, to znaczy pod kontrolą Ligi i w jej duchu⁴¹.

Natomiast w założeniach Monneta postulowana przez niego formuła federacyjnie zawiązywanej unii miałyby wspierać się nie na idei unii powstającej dzięki kooperacyjnie rozumianej więzi federalnej, jak sugerował Briand, a później *Memorandum* zredagowane przez Légera, lecz na idei szczególnego rodzaju jedności. Mianowicie, na idei jedności europejskiej, której trwale podwaliny, w jego ocenie, mógł położyć tylko ów wspólnotowo i więziotwórczo konstytutywny transfer suwerenności narodowych „w dziedzinie ograniczonej, ale rozstrzygającej” do powoływanej w ten sposób unii, czyniąc ją niezależnym – a nie zależnym, jak w przypadku idei unii proponowanej w *Memorandum* – bytem

39 Monnet, *Wspomnienia*, 254.

40 *Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, 16.

41 Tego rodzaju status unii europejskiej zawiązywanej mocą Briandowskiej więzi federalnej deklaruje wprost *Memorandum* stwierdzając: „Il ne s'agit nullement de constituer un groupement européen en dehors de la SdN, mais au contraire d'harmoniser les intérêts européens sous le contrôle et dans l'esprit de la SdN, en intégrant dans son système universel un système limité, d'autant plus effectif. La réalisation d'une organisation fédérative de l'Europe serait toujours rapportée à la SdN, comme un élément de progrès à son actif dont les nations extra-européennes elles-mêmes pourraient bénéficier” (*Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, 12).

polityczno-ekonomicznym o charakterze *stricte* wspólnotowym, a nie stowarzyszeniowym⁴².

Churchilla „*a kind of United States of Europe*”

W ten sposób koncyptowana przez Monneta formuła europejskiego zjednoczenia zdaje się różnić, i to radykalnie, także od propagowanych przez Churchilla idei zarówno Stanów Zjednoczonych Europy, jak i Rady Europy, mającej stanowić ich pierwszą praktyczną postać⁴³, którym dał wyraz w trakcie wystąpienia na Uniwersytecie Zuryskim we wrześniu 1946 roku. Te bowiem, rozumiane jako „a regional organisation of Europe” czy też „a European group which could give a sense of enlarged patriotism and common citizenship to the distracted peoples of this mighty continent”⁴⁴, zdają się stanowić swego rodzaju kontynuację idei i działań Brianda oraz założeń Ligi Narodów, co też sugeruje sam Churchill⁴⁵.

Można wszak zasadnie przyjąć, że Churchill, chociaż w swojej wizji europejskiego zjednoczenia, które miałyby powstać w wyniku działań sprowadzających się do tego, aby „to assemble and combine those who will and who can”, nie wychodzi poza ogólnikowe sformułowania odnośnie do istoty postulowanej przez siebie unii, takie jak: *regional organisation* czy

42 Według Brianda „więź federalna” miała znaleźć swój wyraz w stowarzyszeniu (*l'Association*) państw narodowych kooperujących ze sobą przy zachowaniu pełnej suwerenności (*Vide: Actes de la Dixième session ordinaire de l'Assemblée, Sixième séance plénière*). Stąd też idea unii europejskiej zawarta w rozwijającym tę ideę *Memorandum*, przedstawia ideę stowarzyszeniowej formy unii, właściwą konfederacji.

43 Przywołując w zakończeniu wystąpienia na Zuryskim Uniwersytecie główne jego wątki, Churchill konstatawał: „we must re-create the European family in a regional structure called, it may be, the United States of Europe, and the first practical step will be to form a Council of Europe” (Churchill, *United States of Europe*).

44 *Ibidem*. Sądzę, że wolno się dopatrywać w Churchillowskiej idei Stanów Zjednoczonych Europy jako ugrupowania regionalnego, pewnego współbrzmienia z geograficznym rozumieniem Europy, obecnym zarówno w idei „więzi federalnej” Brianda, w stwierdzeniu: „Je pense qu'entre des peuples qui sont géographiquement groupés comme les peuples d'Europe, il doit exister une sorte de lien fédéral” (*Actes de la Dixième session ordinaire de l'Assemblée, Sixième séance plénière, jeudi 5 septembre 1929*), jak i w *Memorandum*, podczas gdy jest w nim mowa o „l'unité géographique européen” (*Memorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, 10), czy też o Europie jako „une entente régionale” (*ibidem*, 13).

45 Taką interpretację propozycji Churchilla uzasadnia jego bezpośrednie przywołanie dziedzictwa Brianda i Ligi Narodów w kontekście idei Stanów Zjednoczonych Europy, w słowach: „Much work has been done upon this task by the exertions of the Pan-European Union, which owes so much to the famous French patriot and statesman Aristide Briand. There is also that immense body which was brought into being amidst high hopes after the First World War — the League of Nations” (Churchill, *United States of Europe*).

natural grouping, niemniej, wskazując zarówno na dziedzictwo Brianda oraz Ligi Narodów, jak i na formułę brytyjskiej *Commonwealth of Nations*, sugeruje dość jednoznacznie, iż chodzi mu o jakiś związek państw mniej lub bardziej konfederalistyczny, lub też zmierzający ku takiej formule.

Ten kierunek myślenia o Stanach Zjednoczonych Europy zdaje się również potwierdzać *Statut* Rady Europy, mającej w zamyśle Churchilla stanowić pierwszy praktyczny krok na drodze ku owym Stanom. Czyni to w Artykule 1, określając jej cel, którym jest „osiągnięcie większej jedności między jej członkami, aby chronić i wcielać w życie ideały i zasady, stanowiące ich wspólne dziedzictwo, oraz aby ułatwić ich postęp ekonomiczny i społeczny”⁴⁶, a także wskazując szereg właściwych jej działań, które cechuje znacząca zbieżność z działaniami proponowanymi w ramach idei więzi federalnej Brianda⁴⁷.

Według Monneta, w ten sposób w formule Rady Europy konkretyzowany wariant kooperacyjnego zbliżenia państw europejskich, pomimo iż „stanowił czynnik postępu w zbyt poprzegradzanej gospodarce europejskiej”⁴⁸, niemniej nie mógł, i to nigdy, stać się „wyrazem europejskiej jedności”⁴⁹, w przeciwieństwie do wypracowywanej przez niego formuły zjednoczenia federacyjnego. W jego ocenie bowiem wewnątrz tej organizacji „zbyt mglisty był interes wspólny i zbyt słaba zbiorowa dyscyplina”⁵⁰.

OEEC i European Recovery Program

Również w odniesieniu do filozofii działań państw europejskich skupionych w ramach Organization for European Economic Co-operation (OEEC), czyli Organizacji Europejskiej Współpracy Gospodarczej

46 *Statut Rady Europy*, przyjęty w Londynie dnia 5 maja 1949 r., Rozdział I, Cel Rady Europy, Art. 1., lit. a., Dz. Ust. Nr 118, Poz. 565.

47 *Statut Rady Europy* stanowi, że jej cel „będzie urzeczywistniany za pośrednictwem organów Rady w drodze omawiania wspólnych problemów, przez zawieranie porozumień i wspólne działania w sprawach gospodarczych, społecznych, kulturalnych, naukowych, prawnych i administracyjnych, jak również przez przestrzeganie i rozwój praw człowieka i podstawowych wolności” (*Statut Rady Europy*, Art. 1. b.). Natomiast Briand myśląc o narodach Europy uważał, iż „ces peuples doivent avoir à tout instant la possibilité d'entrer en contact, de discuter leurs intérêts, de prendre des résolutions communes, d'établir entre eux un lien de solidarité, qui leur permette de faire face, au moment voulu, à des circonstances graves, si elles venaient à naître” (*Actes de la Dixième session ordinaire de l'Assemblée, Sixième séance plénière, jeudi 5 septembre 1929*).

48 Monnet, *Wspomnienia*, 312.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

(OEWG) oraz do propagowanej przez nią stowarzyszeniowej wizji Europy, Monnetowska idea federacyjnego zjednoczenia Europy w jej wymiarze ekonomicznym we wspólnotowo rozumianą unię, w celu budowania jej trwałego pokoju, ekonomicznego rozwoju i dobrobytu, zachowuje swoją radykalną odmienność i oryginalność, dzięki proponowanemu przez niego rozwiązaniu porzucającemu powszechnie obecne myślenie o Europie i jej przyszłości w duchu „form z przeszłości”. OEWG bowiem – w opinii Monneta – sprowadzając współpracę państw europejskich w niej zrzeszonych do wzajemnej, bliskiej i trwałej współpracy gospodarczej⁵¹, przy zachowaniu ich pełnej suwerenności narodowej, jak można wnioskować z Artykułu 14 jej *Konwencji*⁵², pozostaje w koleinach systemu, który „nie wykraczał poza stadium prostej kooperacji międzyrządowej”⁵³.

Zarazem, przyjmując w przywołanym Artykule regulację dotyczącą podejmowania decyzji przez państwa członkowskie, która dopuszczała możliwość powstrzymywania się od wspólnego podejmowania decyzji, a także stanowiła, iż w takich sytuacjach decyzje podjęte przez te państwa, które się nie wstrzymały, posiadają moc wiążącą jedynie w stosunku do nich, OEWG – według Monneta – nie była w stanie, podobnie jak Rada Europy, stać się „wyrazem europejskiej jedności”, zarówno ze względu na zbyt słaby interes wspólny i zbyt słabą zbiorową dyscyplinę⁵⁴, jak i fakt, że regulacją tą, jak twierdził, OEWG wręcz „niszczyła wszelkie działania wspólne”⁵⁵.

51 *Vide: Convention for European Economic Cooperation* (Paris, 16 April 1948), Part I, General obligations, Art.: 1, 4, 11, https://www.cvce.eu/en/obj/convention_for_european_economic_cooperation_paris_16_april_1948-en-769de8b7-fe5a-452c-b418-09b068bd748d.html (dostęp: 17.05.2021).

52 Artykuł 14 *Konwencji* stanowił, że: „Unless the Organisation otherwise agrees for special cases, decisions shall be taken by mutual agreement of all the Members. The abstention of any Members declaring themselves not to be interested in the subject under discussion shall not invalidate decisions, which shall be binding for the other Members” (*ibidem*).

53 Monnet, *Wspomnienia*, 309. Monnet, komentując 18 kwietnia 1948 r., w liście do Ministra Spraw Zagranicznych Francji Georges’a Bidaulta formułę OEWG, pisał: „Wysiłek różnych krajów w obecnych ramach narodowych będzie moim zdaniem niedostateczny. [...] Co więcej, pomysł, że szesnaście suwerennych krajów będzie skutecznie współdziałało, jest iluzją”. *Vide: Jean Monnet, Lettre de Jean Monnet à Georges Bidault* (18 avril 1948), 2, https://www.cvce.eu/obj/lettre_de_jean_monnet_a_georges_bidault_18_avril_1948-fr-869721a6-ba22-476e-85fb-8f59ff4ee60a.html (dostęp: 4.06.2021), cytata za: Monnet, *Wspomnienia*, 309.

54 Monnet, *Wspomnienia*, 312.

55 *Ibidem*, 309.

Adenauera „das Angebot einer vollständigen Union Frankreichs und Deutschlands”

Złożona przez Adenauera propozycja zawiązania pełnej unii między Francją i Niemcami, w której realizacji widział on zarówno sposób pozwalający rozwiązać kwestie sporne między tymi krajami, włącznie z zaogniającym się konfliktem wokół Zagłębia Saary, wywołanym przez Francję, jak i kamień węgielny przyszłych Stanów Zjednoczonych Europy, odbiega zasadniczo od idei Brianda oraz rozwiązań przyjętych w ramach Rady Europy i Organizacji Europejskiej Współpracy Gospodarczej⁵⁶.

Również gdy chodzi o wizję europejskiego zjednoczenia, którą Churchill przedstawił w Zurichu, propozycja Adenauera, chociaż przywołuje Churchillowską ideę Stanów Zjednoczonych Europy, w stwierdzeniu: „Die Union sollte ein Grundstein für die Vereinigten Staaten von Europa werden”⁵⁷, a także kładzie nacisk na partnerstwo między Francją i Niemcami, upatrując w nim fundamentalnie ważny zaczątek proponowanej przez siebie unii, to jednak różni się od niej, i to gruntownie.

Adenauer bowiem, w odróżnieniu od powyższych idei i rozwiązań, tak jak Monnet, nie przyjmuje kooperacyjnej, czy też konfederacyjnej formuły zjednoczenia, zachowującej pełną suwerenność państw członkowskich, lecz opowiada się za modelem federacyjnym, który zakłada transfer suwerenności narodowych. Zarazem, podobnie jak Monnet, uważa, iż jest to jedyna droga do europejskiej jedności⁵⁸. Niemniej, mimo tych zasadniczych zbieżności między propozycją Adenauera a koncepcją Monneta, zarówno w kwestii federacyjnej formuły Europy, jak i roli, jaką w tym zjednoczeniu miałyby odegrać Francja oraz Niemcy, koncepcja Monneta różni się od propozycji Adenauera w fundamentalnie ważnym dla nich punkcie.

56 Adenauer krytycznie oceniał zarówno realizację Planu Marshalla przez OEWG, jak i funkcjonowanie Rady Europy. W swoich zapiskach z 21 marca 1950 roku, biorąc pod uwagę Plan Marshalla, konstatawał: „Der Marshall-Plan geht zu Ende, ohne dass die wirtschaftliche Rekonstruktion und die notwendige wirtschaftliche Einheit Europas gesichert ist”, natomiast w odniesieniu do Rady Europy notował: „Der Europa-Rat (von Anfang an fehlerhaft konstruiert) ist bisher in den Anfängen stecken geblieben” (*Aufzeichnung von Konrad Adenauer über seinen Vorschlag einer Union zwischen Frankreich und Deutschland*, 21. März 1950), https://www.cvce.eu/obj/aufzeichnung_von_konrad_adenauer_uber_seinen_vorschlag_einer_union_zwischen_frankreich_und_deutschland_21_marz_1950-de-bef28c41-7c54-4ca4-86b8-708473c73b11.html (dostęp: 4.06.2021).

57 Adenauer, *Erinnerungen 1945–1953*, 312.

58 *Ibidem*.

Otóż Monnet obiera zasadniczo inną niż Adenauer metodę realizacji federacyjnego zjednoczenia Europy, którego podwaliny, podobnie jak Kanclerz, widzi w unii francusko-niemieckiej. Podczas gdy Adenauer artykułuje propozycję pełnej unii Francji i Niemiec (*einer vollständigen Union Frankreichs und Deutschlands*), dopuszczając możliwość wspólnego z Francją obywatelstwa, parlamentu i gospodarki⁵⁹, to Monnet, nie wierząc „by Europę można było tworzyć poprzez całościowe konstrukcje”⁶⁰, a także będąc przekonany, że „Ta unia globalna, na zapas, robiona po to, aby usunąć trudność konkretną, nie była koncepcją realną”⁶¹, przyjmuje metodę zjednoczenia stopniowego, mianowicie „w dziedzinie ograniczonej, ale rozstrzygającej”, a nie całościowego⁶². To znaczy metodę budowania europejskiego zjednoczenia krok po kroku, poprzez konkretne realizacje, zaczynając od tego, co stanowi zasadniczą trudność w relacjach francusko-niemieckich, a tym samym również główną przeszkodę na drodze do zjednoczenia Europy, oraz czyniąc to w taki sposób, aby powstająca Unia była „stopniowo stymulowana poprzez dynamikę [tego] pierwszego przedsięwzięcia”⁶³.

59 *Vide: Interview des Bundeskanzlers Adenauer mit dem Journalisten Kingsbury-Smith für die Nachrichtenagentur International News Service, veröffentlicht am 9. März 1950.*

60 Monnet, *Wspomnienia*, 326. Ideę owych całościowych konstrukcji, od których dystansuje się Monnet, dobrze oddaje notatka Adenauera dotycząca proponowanej przez niego unii Francji i Niemiec: „Die Union muß sich zunächst beschränken auf ein genau umgrenztes Gebiet. Ich denke zunächst an eine Zoll- und Wirtschaftsunion. Für notwendig halte ich die Schaffung eines gemeinsamen Parlamentes, das zweckmässig von dem französischen und von dem deutschen Parlament zu wählen sein würde. Dem gemeinsamen Parlamente müssten gemeinsame Regierungsorgane gegenüber gestellt werden. Ich weise hin auf den Deutschen Zollverein und das Deutsche Zollparlament. Aus der gemeinsamen Arbeit führender Persönlichkeiten beider Länder und der gemeinsamen Verantwortung verspreche ich mir ausserordentlich viel. (Psychologisch, tatsächlich, Zwang zur Weiterentwicklung, Befriedigung des französischen Sicherheitsgefühls, Schaffung der notwendigen wirtschaftlichen Einheit, wie sie OEEC verlangt, feste Bindung Deutschlands an den Westen, Abstoppen des nationalistischen Gedankens in Deutschland...)”. *Vide: Aufzeichnung von Konrad Adenauer über seinen Vorschlag einer Union zwischen Frankreich und Deutschland.*

61 Monnet, *Wspomnienia*, 327.

62 Monnet metodę tę zawrze w dziewiątym projekcie deklaracji Schumana, w sformułowaniu: „Europa nie powstanie za jednym razem ani poprzez konstrukcję całościową. Zaisntnieje przez realizacje konkretne tworzące najpierw solidarność faktyczną”. *Vide: Neuvième et dernier projet de la déclaration Schuman* (6 mai 1950), 1, https://www.cvce.eu/obj/neuvieme_et_dernier_projet_de_la_declaration_schuman_6_mai_1950-fr-4909847d-df12-4c67-83d2-8e0978da025b.html (dostęp: 5.06.2021), tłumaczenie za: Monnet, *Wspomnienia*, 342.

63 *Ibidem*, 327.

Skok w nieznanie

Przewodnicząc 10 sierpnia 1952 roku pierwszemu posiedzeniu Wysokiej Władzy Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (EWWiS), Monnet, komentując znaczenie tego wydarzenia, konstatawał:

Pour la première fois, les relations traditionnelles entre les Etats sont transformées. Selon les méthodes du passé, même lorsque les Etats européens sont convaincus de la nécessité d'une action commune, même lorsqu'ils mettent sur pied une organisation internationale, ils réservent leur pleine souveraineté. Aussi l'organisation internationale ne peut ni décider, ni exécuter, mais seulement adresser des recommandations aux Etats. Ces méthodes sont incapables d'éliminer nos antagonismes nationaux qui s'accroissent inévitablement tant que les souverainetés nationales elles-mêmes ne sont pas surmontées.

Aujourd'hui au contraire, six Parlements ont décidé, [...], de créer la première Communauté Européenne qui fusionne une partie des souverainetés nationales et les soumet à l'intérêt commun.

Dans les limites de la compétence qui lui est conférée par le Traité, la Haute Autorité a reçu des six Etats le mandat de prendre en toute indépendance des décisions qui deviennent immédiatement exécutoires dans l'ensemble de leur territoire. [...]. Elle est responsable, non devant les Etats, mais devant une Assemblée européenne. [...] Elle est la première Assemblée européenne dotée de pouvoirs souverains⁶⁴.

Zarazem, zwracając uwagę na ponadnarodowy charakter instytucji współtworzących tak ukonstytuowaną Wspólnotę, ich naturę i właściwą im suwerenność, dopowiadał: „elles sont des institutions supranationales et, disons le mot, fédérales. Ce sont des institutions qui, dans la limite de leur compétence, sont souveraines, o'est-à-dire dotées du droit de décider et d'exécuter”⁶⁵.

64 Jean Monnet, *Allocution de Monsieur Jean Monnet Président de la Haute Autorité à la première séance de la Haute Autorité (Luxembourg 10 Août 1952)*, 7–9, https://ec.europa.eu/historical_archives/archisplus/files/MONNET_1952_08_10%5B2%5D_FR.pdf (dostęp: 6.06.2021).

65 Idem, *Allocution de Monsieur Jean Monnet Président de la Haute Autorité à la première séance de la Haute Autorité (Luxembourg 10 Août 1952)*, 9.

Proces federacyjnego jednoczenia Europy we Wspólnotę, którego w przygotowanej przez Monneta i jego współpracowników *Deklaracji Schumana* niezbędnie konieczny etap stanowiło utworzenie wspólnej bazy ekonomicznego rozwoju państw europejskich w postaci Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, to, według nie tylko jej pomysłodawcy, jedynie punkt wyjścia ku pełnemu zjednoczeniu⁶⁶.

Co zatem miałyby stanowić jego punkt dojścia? Inaczej mówiąc, jaki miałyby być ostateczny kształt tego europejskiego jednoczenia się, będącego – przynajmniej w teorii – wyrazem zarówno woli zerwania z „przeszłością przemocy”, by podążać r a z e m ku wspólnemu celowi w postaci pokoju i dobrobytu Europy oraz świata, jak i nowej, federacyjnie wspólnotowej i wspólnotowo urzeczywistnianej suwerenności w postaci Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, której działanie inicjowało owo pierwsze posiedzenie jej Wysokiej Władzy pod przewodnictwem Monneta?

Tak formułowane pytanie nie jest obce samemu Monnetowi, który reflektując nad Europejską Wspólnotą z perspektywy ćwierćwiecza jej istnienia, dostrzega w jej dotychczasowej historii trwający pośród przemian i zawirowań „potężny, idący z głębi ruch na miarę epok historycznych”⁶⁷. Ruch ożywiany, w jego ocenie, przez „tę samą konieczność przebijającą się poprzez wydarzenia, które poruszają nasze kraje; raz je zbliżając ku wspólnemu pożytkowi, to znów dzieląc ze szkodą dla wszystkich”⁶⁸.

Zastanawiając się w świetle powyższego nad tym, „ku czemu ta konieczność nas prowadzi, do jakiego oblicza Europy?”⁶⁹, Monnet, jakkolwiek bądź odpowiedź na w ten sposób postawione pytanie sytuuje realistycznie w horyzoncie tego, co nieznanne, konstatuując: „Nie potrafię na to pytanie odpowiedzieć, bo nie jest możliwe wyobrażenie sobie dzisiaj decyzji, jakie będą mogły być podjęte w jutrzejszych okolicznościach”⁷⁰.

66 Inicjująca proces integracji europejskiej *Deklaracja Schumana* kończy się stwierdzeniem: „Przez połączenie podstawowych produkcji i ustanowienie nowej Wysokiej Władzy, której decyzje zwiążą Francję, Niemcy oraz inne przyłączające się kraje, propozycja ta stworzy pierwsze konkretne podłoża europejskiej federacji niezbędnej do zachowania pokoju”. *Vide: Déclaration de Robert Schuman*, Paris, 9 mai 1950, https://www.cvce.eu/obj/declaration_de_robert_schuman_paris_9_mai_1950-fr-fa872cf5-67fa-4848-ae00-fbc4d4715e96.html (dostęp: 6.06.2021), tłumaczenie za: Monnet, *Wspomnienia*, 340.

67 Monnet, *Wspomnienia*, 584.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*.

Zarazem jednak, mając na uwadze owo realistyczne podejście oraz wieloletnie doświadczenie budowania europejskiej wspólnoty w jej zasadniczo ekonomicznym wymiarze, implikującym jednak w celu jej urzeczywistnienia działania natury politycznej, dopowiada pragmatycznie:

Ważne jest, by trzymać się kilku punktów stałych, tych, które kierowały nami od pierwszego dnia; tworzyć stopniowo pomiędzy Europejczykami, tak wielki jak to możliwe, wspólny interes, regulowany przez wspólne demokratyczne instytucje, wyposażone w niezbędne atrybuty suwerenności. To jest dynamika, która nie przestała działać, łamiąc uprzedzenia, wymazując granice, rozszerzając, w ciągu kilku tylko lat, na skalę kontynentu ten sam proces, który na przestrzeni wieków tworzył nasze stare kraje. Nigdy nie wątpiłem, że doprowadzi on nas pewnego dnia do Stanów Zjednoczonych Europy, ale nie usiłuję sobie nawet wyobrazić dzisiaj ich politycznej postaci. Federacji, konfederacji, tak bardzo bowiem nieprecyzyjne są słowa, wokół których się spieramy. To, co tworzymy, poprzez działanie Wspólnoty, nie ma przypuszczalnie precedensu. Sama Ona wzniesiona jest na instytucjach wymagających wzmocnienia. Wiedzieć wszelako trzeba, że realny autorytet polityczny, w który wyposażą ją kiedyś europejskie demokracje, trzeba dopiero wymyślić i urzeczywistnić⁷¹.

Przywołana teraz refleksja zasługuje w kontekście postawionego pytania na szczególną uwagę zarówno ze względu na zawartą w niej, jak w pigułce, Monnetowską „metodę”, której ważność dla przyszłości wspólnej Europy Monnet jednoznacznie potwierdza⁷², jak i „etapowość” procesu europejskiego zjednoczenia, zarysowującą bardzo ogólnie kierunek, w jakim Europa winna zmierzać. „Etapowość”, która w cytowanym powyżej tekście znajduje swój wyraz z jednej strony we wskazaniu, po części retrospektywnie, istoty realizowanej już unii ekonomicznej w postaci wspólnego interesu, regulowanego suwerennie przez demokratyczne instytucje Wspólnoty. Natomiast z drugiej, prospektywnie, we wzmiankowaniu kolejnej odsłony jej rozwoju, mającej znaleźć swoje ukonkretnienie w jej równie suwerennej unii politycznej, którą, jak zaznacza, „trzeba dopiero wymyślić i urzeczywistnić”.

71 *Ibidem*.

72 Więcej na temat Monnetowskiej „metody” w: Jean Monnet, *Repères pour une méthode: Propos sur l'Europe à faire* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996); Gilles Grin, *Méthode communautaire et fédéralisme: le legs de Jean Monnet à travers ses archives* (Lausanne: Fondation Jean Monnet pour l'Europe, 2014), Collection débats et documents, numéro 2, septembre 2014; Pascal Fontaine, *La méthode communautaire: Entretien réalisé par Chantal Tauxe* (Lausanne: Fondation Jean Monnet pour l'Europe, 2018), Collection débats et documents, numéro 10, novembre 2018.

Czy zatem tak przez Monneta wskazywana unia polityczna Europy, niedookreślona jeszcze w swoim ustrojowo-politycznym kształcie, mianowicie federacji czy konfederacji, a tym samym w formule suwerenności, w którą należałoby ją wyposażyc, byłaby – używając Monnetowskiej metafory – tym ostatecznym „obliczem” Europy, ku któremu prowadzi nas „ta konieczność”, która przed laty – jak przyznawał – „nie pozostawiła nam innego wyboru, jak podążanie ku wspólnemu celowi”?

Stanowisko Monneta w tej kwestii jest jednoznaczne:

(...) stworzona przez nas Wspólnota to nie jest jej postać ostateczna. Ona jest kontynuacją tych przekształceń, które we wcześniejszych fazach historii wytworzyły nasze narodowe formy życia społecznego. I tak, jak kiedyś poszczególne prowincje, tak dziś nasze ludy winny nauczyć się żyć razem, w ramach wspólnych instytucji dobrowolnie przyjętych, jeśli chcą osiągnąć wymiar niezbędny do ich postępu i panowania nad swym losem. Suwerenne narody przeszłości przestały już być tym bytem, który pozwala rozwiązywać problemy dnia dzisiejszego. A sama Wspólnota jest jedynie etapem ku formom organizacji świata jutra⁷³.

Tak formułowane rozumienie przyszłości Europejskiej Wspólnoty, jako bycie „jedynie etapem ku formom organizacji świata jutra” nie zamyka naszej debaty. Wręcz przeciwnie, rodzi szereg nowych pytań⁷⁴, zważywszy na (1) przywiązywaną przez Monneta wagę do pewnej „konieczności”, na swój sposób istotnie wpływającej na proces budowania wspólnej Europy⁷⁵, a zarazem na (2) pozostającą w znaczącym odniesieniu do tej konieczności „etapowość” procesu europejskiej integracji oraz na (3) budzące historycystyczne skojarzenia zredefiniowanie funkcji tego procesu, twierdząc, że miałby on na celu formy „organizacji świata jutra”, w które wpisywałaby się, przejściowo, jako „etap”, forma europejskiej wspólnotowości.

73 Monnet, *Wspomnienia*, 585.

74 Należy do nich chociażby pytanie o ewentualne inspiracje, którymi mógł kierować się Monnet, formułując swoją wizję zjednoczonej Europy. Więcej na ten temat między innymi w: Jerzy Chodorowski, *Rodowód ideowy Unii Europejskiej* (Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”, 2005).

75 Konieczność, o której mowa, zdaje się być dla Monneta jednym z podstawowych motorów i regulatorów procesu europejskiej integracji.

Zakończenie

We wprowadzeniu do niniejszego studium informowałem, że „kierujący nim zamysł stanowi sięgająca do Monnetowskich źródeł próba uchwycenia przynajmniej niektórych z istotnych założeń jego filozofii tych idei i ich ewolucji”.

Pozostawiając czytelnikowi osobisty osąd, czy zamysł ten się powiódł, czy też nie, uważam, że wolno mówić o pewnych filozoficznych założeniach jego myślenia o zjednoczonej Europie i jej przyszłości. Myślę, że zasadnie można brać pod uwagę co najmniej pięć ich wyartykułowań.

Jedno z nich stanowiłaby wielokrotnie przez Monneta przywoływana „konieczność”, z właściwą jej *czasowością* ujawniającą się w stosownej chwili oraz siłą *sprawczą*, pełniącą w jego rozumieniu funkcję motora i regulatora koniecznych, jak twierdził, przemian, przed którymi stanęła Europa. Socjologiczne interpretowanie owej „konieczności” oraz przypisywanej jej przez Monneta funkcji w procesie europejskiej integracji, w mojej ocenie, nie oddaje w pełni ani jej Monnetowskiego osadzenia w europejskiej faktyczności, ani rozpoznawanej w niej przez niego jakiejś *quasi-opatrznosciowej wręcz sprawczości*⁷⁶.

Inne, równie ważne założenie, to idea „zmiany”, którą przywołuje jako uzasadnienie swojego stanowiska w sprawie kształtu przyszłej Europy, stwierdzając: „Nikt nie może dziś powiedzieć, jaki kształt przybierze Europa, w której będziemy żyli jutro, bo zmiana rodząca się sama ze zmiany jest nieprzewidywalna”⁷⁷.

Jeszcze inne, zdaje się stanowić swoiście bezosobowe rozumienie zarówno owej „konieczności”, jak i „zmiany”, mianowicie na sposób swego rodzaju jakichś „mocy” działających w dziejach świata.

Sądzę, że również ideę etapowej organizacji „świata jutra”, której europejska postać wspólnotowości i suwerenności miałyby być tylko przejściową formą na drodze do niego, można zaliczyć do tych założeń.

Podobnie, być może, iż także Monnetowskie twierdzenie: „Nic nie jest nigdy naprawdę skończone. [...] niedokończone jest w naturze”⁷⁸ należałoby uznać za założenie o takim charakterze.

Biorąc pod uwagę powyższe założenia, stawiam hipotezę, że zważywszy głównie, ale nie tylko, na nie, można mówić również o Monnetowskiej filozofii życia i działania, a także, iż można ją rozumieć jako

76 *Vide*: Monnet, *Wspomnienia*, 50.

77 *Ibidem*, 585.

78 *Ibidem*, 581.

pewną fenomenologię wspólnoty europejskiej w swoim stawianiu się. Tak hipotetycznie postulowaną fenomenologię sytuowałbym, przynajmniej częściowo, w szerokim nurcie *fenomenologii Europy*, którą zaproponował Erich Przywara w rozprawie *Idee Europa* (1956), poświęconej Platońskiemu i Arystotelesowskiemu, a także politycznemu, duchowemu (w znaczeniu racjonalistycznym i europejskim) oraz chrześcijańskiemu sposobowi rozumienia Europy.

Fenomenologia ta, co do jej istoty, polegałaby na epochalnym powrocie do „korzeni” i „prazródła” Europy, by poznać jej rzeczywistą europejskość. Według Przywary bowiem:

Für eine mögliche „Europäität” ist es [...] entscheidend, zu den „Müttern” und „Wurzeln” und „Ursprüngen” hinabzusteigen, um die wirkliche „Idee Europa” zu erfahren. Das wollen die nachfolgenden Studien. Sie üben eine grundsätzliche „epoché”, d. h. ein sich-enthaltendes Absehen, gegenüber allen aktuellen Plänen und Bestrebungen. Sie sichten „Europa” einzig von den „Müttern” und „Wurzeln” und „Ursprüngen” her, Sie vertreten kein neues „aktuelles Programm”. Sie sagen nur das, was von den „Müttern” und „Wurzeln” und „Ursprüngen” Europas her sichtbar wird. Sie können darum als eine „Phänomenologie Europas” bezeichnet werden: aber nicht im Sinn einer frei schwebenden „Wesensschau”, sondern in dem Sinn, wie die Romantik einmal, gegenüber allen „Idealismen”, nach den „Ursprüngen” rief, wie sie unter den Realitäten das Ur-Reale sind⁷⁹.

Sądzę, że Monnet w swoim poszukiwaniu formuły Europy zdolnej przyczynić się do zachowania pokoju i podniesienia poziomu życia nie tylko jej mieszkańców, podobnie jak Przywara, wypatruje owych „prazródła” i „korzeni” europejskiej rzeczywistości, mianowicie ich jakiegoś ujawniania się w niej, czy też manifestowania. Niemniej, nie tyle w jej wielkich nurtach filozoficznych, i/lub teoretycznie koncipowanych projektach politycznych, ile raczej, czy też przede wszystkim, w dającej się mu bezpośrednio w doświadczeniu naoczności europejskiego tu i teraz, której jednym z przejawów byłby ów dostrzegany przez niego, jako trwający pośród przemian i zawirowań, „potężny, idący z głębi ruch na miarę epok historycznych”⁸⁰.

79 Erich Przywara, *Idee Europa* (Nürnberg: Glock und Lutz Verlag, 1956), 6.

80 Monnet, *Wspomnienia*, 584.

Powyższe analizy Monnetowskiej idei wspólnej Europy i jej suwerenności nie wyczerpują poruszanych zagadnień. Stanowią jedynie ich pewien zarys, który być może zainspiruje czytelnika do ich zgłębiania w poszukiwaniu pełniejszego rozumienia dzisiejszej formuły Unii Europejskiej pretendującej do bycia unią nie tylko ekonomiczną, ale także (z)jednoczoną politycznie i kulturowo, znacząc w ten sposób kolejne etapy swojego rozwoju.

Również, być może, studium to skłoni kogoś do analiz proponowanych przez Monneta założeń i rozwiązań w tej materii ze współczesnej nam perspektywy, podobnie jak uczynił to między innymi ich krytyk Jean-Pierre Chevènement w *La faute de M. Monnet*⁸¹.

Osobiście nie podjąłem się w tej pracy takiej, skądinąd niewątpliwie ważnej, refleksji nad Monnetowskimi ideami europejskiej wspólnotowości i suwerenności w świetle ich dzisiejszego rozumienia przez nauki społeczne, gdyż wymagałaby ona poczynienia szczegółowych badań wykraczających zdecydowanie poza obszar i przedmiot analiz tego studium.

Niemniej, gdyby fakt ten miał rodzić w czytelniku uciążliwy niedosyt, sędzę, że można mu z powodzeniem stawić czoło, sięgając już to po pracę prof. Jacka Czaputowicza *Suwerenność*, już to artykuł prof. Józefa M. Fiszera analizujący obszernie skutki członkostwa w Unii Europejskiej dla suwerenności i tożsamości kulturowej Polski w sześć lat po przystąpieniu do niej⁸², już to wreszcie po opracowania przywoływanych przez nich autorów.

Bibliografia

Źródła drukowane

Piodi Franco, *From the Schuman Declaration to the birth of the ECSC: The role of Jean Monnet*, *CARDOC Journals* 6 (May 2010), Archive and Documentation Centre (CARDOC) Directorate-General for The Presidency European Parliament, European Union, 2010.

Statut Rady Europy, przyjęty w Londynie dnia 5 maja 1949 r., Dz. Ust. Nr 118, Poz. 565.

81 Jean-Pierre Chevènement, *La faute de M. Monnet: La République et l'Europe* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2006).

82 Józef M. Fiszer, „Skutki członkostwa w Unii Europejskiej dla suwerenności i tożsamości kulturowej Polski”, *Mysł Ekonomiczna i Polityczna* 1–2 (2011): 170–198.

Książki i monografie

- Adenauer Konrad, *Erinnerungen 1945–1953* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980).
- Chevènement Jean-Pierre, *La faute de M. Monnet: La République et l'Europe* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2006).
- Chodorowski Jerzy, *Rodowód ideowy Unii Europejskiej* (Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”, 2005).
- Coudenhove Kalergi Richard, *Pan-Europa* (Wien: Pan-Europa-Verlag, 1923).
- Czaputowicz Jacek, *Suwerenność* (Warszawa: Wydawnictwo Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, 2018).
- Fontaine Pascal, *La méthode communautaire: Entretien réalisé par Chantal Tauxe* (Lausanne : Fondation Jean Monnet pour l'Europe, 2018), Collection débats et documents, numéro 10, novembre 2018.
- Grin Gilles, *Méthode communautaire et fédéralisme: le legs de Jean Monnet à travers ses archives*, Fondation Jean Monnet pour l'Europe, Lausanne 2014, Collection débats et documents, numéro 2, septembre 2014.
- Grin Gilles, *Shaping Europe. The Path to European Integration according to Jean Monnet*, Jean Monnet Foundation for Europe, Lausanne 2017, Debates and Documents Collection, issue 7, March 2017.
- Monnet Jean, *L'Europe Unie. De l'utopie à la réalité. Allocution prononcée au Congrès International de la Friedrich-Ebert-Stiftung* (Lausanne: Centre de Recherches Européennes, 1972).
- Monnet Jean, *Les États-Unis d'Europe ont commencé. La Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier. Discours et allocutions 1952–1954* (Paris: Robert Laffont, 1955).
- Monnet Jean, *Mémoires* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1976).
- Monnet Jean, *Repères pour une méthode: Propos sur l'Europe à faire* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996).
- Monnet Jean, *Wspomnienia*, tłum. Waldemar Kuczyński (Warszawa: Wydawnictwo Poltext, 2015).
- Przywara Erich, *Idee Europa* (Nürnberg: Glock und Lutz Verlag, 1956).
- Schuman Robert, *Początki, cel i przygotowanie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali*, w: idem, *Dla Europy*, tłum. Magdalena Krzeptowska, (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005).
- Schuman Robert, *Śłużba ludzkości jest powinnością równą tej, jaką dyktuje nam wierność naszemu narodowi*, w: idem, *Dla Europy*, tłum. Magdalena Krzeptowska, (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005).

Czasopisma

- Davenport John, „M. Jean Monnet of Cognac”, *Fortune* 2, Vol. XXX (1944): 121–126.
- Fiszer M. Józef, „Skutki członkostwa w Unii Europejskiej dla suwerenności i tożsamości kulturowej Polski”, *Mysł Ekonomiczna i Polityczna* 1–2 (2011): 170–198.

Źródła internetowe

- Adenauer Konrad, *Interview des Bundeskanzlers Adenauer mit dem Journalisten Kingsbury-Smith für die Nachrichtenagentur International News Service, veröffentlicht am 9. März 1950*, <https://www.konrad-adenauer.de/quellen/interviews/1950-03-06-interview-kingsbury-smith> (dostęp: 27.05.2021).
- Adenauer Konrad, *Aufzeichnung von Konrad Adenauer über seinen Vorschlag einer Union zwischen Frankreich und Deutschland (21. März 1950)*, https://www.cvce.eu/obj/aufzeichnung_von_konrad_adenauer_uber_seinen_vorschlag_einer_union_zwischen_frankreich_und_deutschland_21_marz_1950-de-bef28c41-7c54-4ca4-86b8-708473c73b11.html (dostęp: 29.05.2021).
- Archives Jean Monnet, w Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE), <https://www.cvce.eu/en> (dostęp: 1.06.2021).
- Briand Aristide, Przemówienie wygłoszone podczas 10. sesji zwyczajnej Zgromadzenia Ligi Narodów (Genewa, 5 września 1929), w *Actes de la Dixième session ordinaire de l'Assemblée, Sixième séance plénière, jeudi 5 septembre 1929*, <http://palimpsestes.fr/centenaire/textes/briand/29-europe.html> (dostęp: 17.05.2021).
- Briand Aristide, *Mémoire sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, <https://www.wdl.org/fr/item/11583/view/1/1/> (dostęp: 15.05.2021).
- Churchill Winston, *Sinews of Peace*, przemówienie wygłoszone w Westminster College w Fulton w Stanie Missouri (Fulton, 5 marca 1946), <http://www.ntanet.net/sinewsofpeace.htm> (dostęp: 6.04.2021).
- Churchill Winston, *United States of Europe*, przemówienie wygłoszone na Uniwersytecie Zuryskim (Zurich, 19 września 1946), <https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/united-states-of-europe/> (dostęp: 16.05.2021).
- Convention for European Economic Co-operation* (Paris, 16 April 1948), https://www.cvce.eu/en/obj/convention_for_european_economic_cooperation_paris_16_april_1948-en-769de8b7-fe5a-452c-b418-09b068bd748d.html (dostęp: 17.05.2021).
- Monnet Jean, *Note de réflexion de Jean Monnet* (Alger, 5 août 1943), https://www.cvce.eu/obj/note_de_reflexion_de_jean_monnet_alger_5_aout_1943-fr-b61a8924-57bf-4890-9e4b-73bf4d882549.html (dostęp: 2.06.2021).
- Monnet Jean, *Lettre de Jean Monnet à Georges Bidault* (18 avril 1948), https://www.cvce.eu/obj/lettre_de_jean_monnet_a_georges_bidault_18_avril_1948-fr-869721a6-ba22-476e-85fb-8f59ff4ee60a.html (dostęp: 4.06.2021).
- Monnet Jean, *Premier projet de la déclaration Schuman* (17 avril 1950), https://www.cvce.eu/obj/premier_projet_de_la_declaration_schuman_17_avril_1950-fr-e0ee4a1c-3e93-4fa9-acc2-c9871f1e5cac.html (dostęp: 3.06.2021).
- Monnet Jean, *Deuxième projet de la déclaration Schuman* (17 avril 1950), https://www.cvce.eu/obj/deuxieme_projet_de_la_declaration_schuman_17_avril_1950-fr-9f0d2cf1-9349-45d5-8f6f-c8d37af453d9.html (dostęp: 3.06.2021).

- Monnet Jean, *Neuvième et dernier projet de la déclaration Schuman* (6 mai 1950), https://www.cvce.eu/obj/neuvieme_et_dernier_projet_de_la_declaration_schuman_6_mai_1950-fr-4909847d-df12-4c67-83d2-8e0978da025b.html (dostęp: 5.06.2021).
- Monnet Jean, *Allocution de Monsieur Jean Monnet Président de la Haute Autorité à la première séance de la Haute Autorité (Luxembourg 10 Août 1952)*, https://ec.europa.eu/historical_archives/archisplus/files/MONNET_1952_08_10%5B2%5D_FR.pdf (dostęp: 6.06.2021).
- Monnet Jean, *Memoirs* (New York: Doubleday & Company, 1978), https://archive.org/stream/MonnetJeanMemoirs/Monnet%2C%20Jean%20-%20Memoirs_djvu.txt (dostęp: 3.06.2021).
- Schuman Robert, *Déclaration de Robert Schuman* (Paris, 9 mai 1950), https://www.cvce.eu/obj/declaration_de_robert_schuman_paris_9_mai_1950-fr-fa872cf5-67fa-4848-ae00-fbc4d4715e96.html (dostęp: 6.06.2021).

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