30-lecie Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie

NCK



Patronat Honorowy Jubileuszu 30-lecia
Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych
UKSW w Warszawie

dr Jarosław Gowin,
Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego

J.E. ks. kard. Kazimierz Nycz,
Wielki Kanclerz UKSW w Warszawie

POLSKA
SPÓŁKA GAZOWNICTWA

Społeczeństwo, historia, sztuka

Księga na 30-lecie Wydziału
Nauk Historycznych i Społecznych
UKSW w Warszawie

Warszawa 2017

Spis treści

Słowo od Jego Magnificencji Rektora UKSW w Warszawie
ks. prof. Stanisława Dziekońskiego / **7**

Słowo od Dziekana Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych
ks. prof. Sławomira H. Zaręby / **11**

Szkoła nauk historycznych i społecznych

Z Bielan na Młociny przechadzka z Historią,
Wiesław Jan Wysocki / **23**

Zakład sztuki współczesnej – historia i dokonania
Bartłomiej Gutowski / **37**

Od katolickiej nauki społecznej do politologii na ATK/UKSW.
Refleksje świadka
Aniela Dylus / **53**

Geneza, rozwój i wyjątkowość Instytutu Socjologii UKSW w Warszawie
Andrzej Ochocki / **75**

Na bezdrożach nauk historycznych i społecznych

O funkcjach archeologii w kulturze europejskiej,
Jacek Lech / **91**

Zarządzanie dziedzictwem kulturowym –
geneza i rozwój kierunku badań i nauczania
Zbigniew Kobyliński / **111**

Historia sztuki a nauki humanistyczne,
Zbigniew Bania / **131**

Europa Środkowa jako przedmiot refleksji politologicznej,
Radosław Zenderowski / **141**

Migracje i uchodźctwo jako przedmiot badań politologicznych
Janusz Balicki / **153**

Religia w życiu publicznym jako wyzwanie dla nauk o polityce.
Kilka uwag na kanwie badań pracowników
Instytutu Politologii UKSW w Warszawie
Sławomir Sowiński / **167**

Nauki ekonomiczne wobec wyzwań cywilizacyjnych
Marek Lisiecki, Zenon Stachowiak / **211**

Praca socjalna jako profesja przeciwdziałająca i rozwiązująca problemy społeczne,
Elżbieta Bojanowska, Joanna Truszkowska / **231**

Badania szczegółowe

Między praktyką św. Ambrożego z Mediolanu a prawodawstwem cesarza Honoriusza. Przyczynek do historii wykupu jeńców w Zachodnim Cesarstwie Rzymskim
Tomasz Skibiński / **237**

Wpływ fundatorów na program ikonograficzny i formę zamawianego dzieła – casus brązowych płyt nagrobnych w Polsce późnego średniowiecza,
Przemysław Mrozowski / **249**

"Finding Luther". Towards an Archaeology of the Reformer and the Earliest Reformation. An introduction to "Luther Archaeology"
Louis D. Nebelsick / **267**

Relacje katolicko-luterańskie w Malborku w XVI – XVII w.
Wojciech Zawadzki / **295**

Chasydzi w polityce wyznaniowej Królestwa Kongresowego w latach 1815–1824
Waldemar Gliński / **313**

Teoria i prakseologia propagandy w komunikacyjnym modelu transakcyjnym
Marcin Zarzecki / **323**

Indeks osób związanych z ATK/UKSW w Warszawie / **338**



Szanowny Księże Dziekanie,
Szanowni Prodziekani,
Szanowni Pracownicy naukowo-dydaktyczni i administracyjni
według tytułów i piastowanych stanowisk,
Kochani Studenci,

30-lecie Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych to święto nie tylko wydziałowe, ale wydarzenie ważne dla całej naszej wspólnoty uniwersyteckiej. Historia Wydziału odzwierciedla bowiem losy Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, od funkcjonowania Akademii Teologii Katolickiej w okresie „realnego socjalizmu", przez potransformacyjne procesy decentralizacji struktur władzy i finansowania uczelni w systemie wolnorynkowej konkurencji do genetycznych reform wdrażanych w ramach budowania europejskiego obszaru szkolnictwa wyższego.

Znamiennym jest i wartym podkreślenia, iż swoista historiozofia Wydziału wskazuje nieustanny progres, bez wątpienia będący konsekwencją wytężonej pracy uczonych z pięciu instytutów konstytuujących strukturę Wydziału. To świadectwo trwania i rozwoju dowodzi wartości kapitału intelektualnego i organizacyjnego pracowników naukowych i administracyjnych tworzących wspólnotę *Universitas*. W tym kontekście, niech mi będzie wolno przywołać jedną z myśli wydanej niedawno publikacji pod redakcją ks. prof. dr. hab. Sławomira H. Zaręby, obecnego dziekana Wydziału oraz dr. Marcina Zarzeckiego, prodziekana Wydziału: „Naczelnym zadaniem i wyzwaniem *universitas* jest […] włączanie aspektów normatywnych do dyskursu publicznego dotyczącego społeczeństwa praworządnych obywateli i struktur państwa zapewniających realizację idei dobra wspólnego (*bonum commune*)"[1].

1 *Quo vadis universitas? Diagnoza i scenariusze rozwojowe*, red. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa 2016, s. 9-10.

Jubileusz 30-lecia Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych pozwala dokonać bilansu i skonkludować, iż owa misja jest realizowana, zaś idea dobra wspólnego stanowi wartość autoteliczną instytucji. Naczelnym zadaniem i wyzwaniem Uniwersytetu jest przecież włączanie tematów ważnych z perspektywy nauki do dyskursu publicznego. Strategia Wydziału wpisuje się w krajową i europejską debatę nad wyzwaniami stojącymi przed szkołami wyższymi, a przede wszystkim czyni z jednostki organizacyjnej aktywny podmiot, podejmujący efektywnie działania wspierające rozwój społeczny, kulturowy, gospodarczy i polityczny Polski, a przez pracę naukową, badawczą i dydaktyczną wzmacniający kapitały społeczne oraz potencjał obywatelski, który drzemie w społeczeństwie polskim, szczególnie na poziomie wspólnot lokalnych.

Każdy jubileusz domaga się przywołania wybitnych uczonych Wydziału, wspomnienia Panteonu akademików o klasie międzynarodowej, którzy wpisali się na trwałe w jego i Uczelni biografię. Będą to: ks. prof. Hieronim Eugeniusz Wyczawski i ks. prof. Franciszek Stopniak (historia Kościoła), ks. prof. Janusz St. Pasierb (historia sztuki sakralnej), ks. prof. Jerzy Pikulik i ks. prof. Kazimierz Szymonik (muzykologia kościelna), ks. prof. Wincenty Myszor i ks. prof. Emil Stanula (historia literatury wczesnochrześcijańskiej), ks. prof. Helmut Juros (chrześcijańskie nauki społeczne), ks. prof. Witold Zdaniewicz (socjologia).

Z tej okazji trzeba również przywołać osoby dziekanów, a byli to:
ks. prof. dr hab. Marian Banaszak,
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor,
ks. prof. dr hab. Emil Stanula,
ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski,
prof. dr hab. Wiesław Jan Wysocki,
ks. prof. dr hab. Jarosław Koral,
ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak
oraz dr hab. Tadeusz Kamiński.

W ciągu tych lat Wydział dynamicznie się rozwijał, podejmowano nowe pola naukowych dociekań w ramach poszczególnych kierunków i specjalności. Godnym odnotowania jest fakt, że w 1995 r. w ramach Wydziału zaczęło funkcjonować Studium Caritas, przygotowujące pracowników socjalnych dla różnych instytucji opieki społecznej. To studium, powstałe we współpracy z Caritas Polska i Uniwersytetem we Freiburgu, stało się zaczątkiem dzisiejszego bardzo istotnego ze względu na zmiany demograficzne kierunku praca socjalna. Studium to w tamtych czasach stanowiło istotne novum w naukowych badaniach Wydziału, a pierwszym jego dyrektorem był ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski.

Obecnie Wydział Nauk Historycznych i Społecznych jest największym, a w obszarze kierunków kształcenia najbardziej różnorodnym spośród wszystkich jednostek naukowo-dydaktycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Znakomicie wpisał się w zmiany systemowe, jakie

zostały wprowadzone w UKSW w Warszawie w ostatnich latach, obejmujące m.in. zacieśnienie współpracy naukowej ze środowiskiem społeczno-gospodarczym. Ma to podstawowe znaczenie dla rozwoju Uczelni w kolejnych latach.

Jako rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie bardzo dziękuję tym wszystkim, którzy włożyli wysiłek w utworzenie i rozwój Wydziału na przestrzeni minionego czasu. Chcemy kontynuować tę pracę, zapewniając wysoką jakość kształcenia, tworząc nowe kierunki badawcze i dydaktyczne związane z aktualnymi wyzwaniami oraz wprowadzając innowacyjne metody i narzędzia kształcenia. Istotną kwestią jest innowacyjność centrów badawczych, zapewniona przez tworzenie interdyscyplinarnych zespołów badawczych, otwarcie na potrzeby podmiotów zewnętrznych czy pozyskiwanie nowatorskich projektów w sektorze B+R.

Mając na uwadze dynamiczny rozwój Wydziału, jak też znając potencjał naukowo-dydaktyczny, badawczy i organizacyjny jego Pracowników, jestem przekonany, że stanowi on filar, na którym budowany jest i będzie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie jako uniwersytet przyszłości, pamiętający o swojej chrześcijańskiej tożsamości.

Niech Jubileusz będzie okazją do złożenia podziękowań oraz serdecznych gratulacji – za wytrwałą pracę w okresie zmian legislacyjnych i trud prowadzący do widocznych sukcesów Wydziału – dla obecnych władz Dziekańskich, dyrektorów instytutów, nauczycieli akademickich, pracowników administracyjnych, doktorantów, studentów i absolwentów,

Vivat Academia, vivant professores!
Vivat Academia, vivant professores!
Vivat membrum quodlibet, vivant membra quælibet,
semper sint in flore, semper sint in flore!

ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński
Rektor UKSW w Warszawie



O Wydziale innym niż pozostałe

W roku 2017 przypada jubileusz 30-lecia erygowania Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, jednego z dziesięciu wydziałów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wydarzenie tego formatu, zarówno w sensie wewnątrzuczelnianego święta, jak i wymiarze funkcjonowania w polskiej nauce określonej jednostki naukowo-badawczej, zachęca do bilansu i refleksji nad przyszłością, a przede wszystkim nad scenariuszami rozwojowymi Wydziału. Innymi słowy, zachęca do poczynienia twórczej i krytycznej retrospekcji, bowiem pracownicy i studenci, w tym absolwenci, nie tylko konstruowali jego historię, ale też Wydział był zanurzony w określony proces historyczny trzech dekad ogromnych zmian politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturowych.

Pamiętajmy przy tym, że *universitas magistrorum et scholarium* tworzy szczególną wspólnotę akademicką. Wyjątkową, bowiem odwołującą się do misji i aksjologii, których początki sięgają złotego okresu filozofii starożytnej, a więc idei Akademii Platońskiej i Liceum Arystotelesa, uniwersytetów okresu średniowiecza i epok późniejszych. Jednocześnie nadal przyświeca nam, jako imperatyw kategoryczny, przekonanie, iż „wykształcenie to dobro, którego nic nie jest w stanie nas pozbawić", a którą to myśl przekazał nam grecki poeta Menander, przyjaciel Epikura, wybitny twórca sztuk scenicznych.

Genetycznie dokonajmy więc podsumowania i określenia stanu Wydziału, poszukując w przeszłości znamion teraźniejszości i przyszłości. Początki

Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych sięgają roku 1987 i Akademii Teologii Katolickiej, przekształconej w 1999 r. w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie[1]. To właśnie 1 lipca 1987 r. z Wydziału Teologicznego wyodrębniono Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych. Nowa jednostka składała się z następujących katedr: Historii Kościoła Starożytnego, Historii Kościoła Średniowiecznego, Historii Kościoła w Czasach Najnowszych, Literatury Chrześcijańskiej Starożytnego Wschodu, Literatury Chrześcijańskiej Starożytnego Zachodu, Studiów Źródłoznawczych Muzyki Dawnej, Historii i Teorii Muzyki Wielogłosowej, Historii Sztuki Średniowiecznej, Historii Sztuki Nowożytnej, Historii Sztuki Współczesnej, Archeologii Starożytnego i Bliskiego Wschodu, Archeologii Starożytnego Chrześcijańskiego Zachodu, Historii Doktryn Społeczno-Gospodarczych, Etyki Społeczno-Gospodarczej i Socjologii Religii. Wśród specjalności, które znalazły się wówczas w ofercie naukowo-dydaktycznej Wydziału, były dwa kierunki: historia i socjologia, oba z uprawnieniami do doktoryzowania oraz habilitowania. Kierunek historyczny obejmował pięć specjalności: archeologię chrześcijańską, historię Kościoła, historię sztuki sakralnej, muzykologię kościelną oraz literaturę wczesnochrześcijańską. Z kolei kierunek socjologiczny zawierał dwie specjalności: socjologię religii oraz nauki społeczne (politologia). Wydział zatrudniał wówczas 31 pracowników naukowo-dydaktycznych, a na obu kierunkach i siedmiu specjalnościach studiowało w sumie 251 studentów.

Wraz z przekształceniem Akademii Teologii Katolickiej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Wydział zmienił nazwę na Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, w którym utworzono Instytut Nauk Historycznych oraz Instytut Politologii. W 2002 r. z Instytutu Nauk Historycznych wyodrębnił się Instytut Historii Sztuki, a z Instytutu Politologii – Instytut Socjologii. W 2008 r. utworzono Instytut Archeologii.

W tym samym czasie trwał rozwój infrastruktury Uniwersytetu, a kampus przy ul. Wóycickiego 1/3 na Młocinach przeżywał okres rozbudowy i modernizacji. Powiększająca się struktura organizacyjna ulokowanych tam wydziałów oraz wzrastająca liczba studentów domagały się nowoczesnego zaplecza badawczego i dydaktycznego. W konsekwencji, w roku 2009, staraniem ówczesnych władz rektorskich siedzibą Wydziału stał się nowoczesny budynek na kampusie, któremu nadano imię tragicznie zmarłego w katastrofie smoleńskiej, ks. prof. dr. hab. Ryszarda Rumianka, byłego rektora UKSW.

Obecnie Wydział dysponuje profesjonalną infrastrukturą dydaktyczną i laboratoryjną, w tym nowoczesnymi laboratoriami do analizy danych jakościowych, metod numerycznych i analiz statystycznych czy też sprzętem

1 Więcej na temat historii WNHiS zob. *Słownik biograficzny pracowników naukowo-dydaktycznych Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, red. D. Milewski, Warszawa 2012, s. 7-24.

pomiarowo-fotograficznym do inwentaryzacji zabytków, także tych związanych z archeologią. W budynku Wydziału umieszczona jest jego własna biblioteka, stale aktualizowana o nowe woluminy, a także dostęp do baz księgozbiorów elektronicznych, według wskazań kadry naukowo-dydaktycznej i samych studentów.

Z perspektywy 30 lat należy zaznaczyć, iż bardzo wiele z zamierzonych przedsięwzięć naukowych i organizacyjnych udało się z sukcesem zrealizować, pomysły „przekuto" w czyny, zmaterializowano odważne, niekiedy może „szalone" pomysły i zamierzenia, inne, niestety, nie wytrzymały próby czasu, zmian strukturalnych i systemowych. W potransformacyjnej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej Wydział odnalazł swoje miejsce, realizując misję służby społecznej – kształci na kierunkach niezwykle ważnych z perspektywy funkcjonowania nowoczesnego państwa, które, z szacunkiem odnosząc się do dziedzictwa przeszłości, śmiało stawia na innowacyjność gospodarki.

Wyzwań było i jest bardzo wiele. Jednak to wszystko, co osiągnęliśmy i z czego możemy być dzisiaj dumni, pozostaje nieocenioną zasługą wielu osób, a szczególnie władz Uniwersytetu i władz dziekańskich. Niech mi zatem będzie wolno przywołać w tym miejscu zacnych dziekanów Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, a byli, to: ks. prof. dr hab. Marian Banaszak (1987-1988)[2], ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (1988-1993)[3], ks. prof. dr hab. Emil Stanula (1993-1996)[4], ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski (1996-2005)[5], prof. dr hab. Wiesław Jan Wysocki (2005-2008)[6], ks. prof. dr hab. Jarosław Koral (2008-2012)[7], ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak (2012-2013)[8] oraz dr hab. Tadeusz Kamiński (2013-2016)[9]. Wszyscy wpisali się w historię Wydziału, dokładali wszelkich starań wraz ze swoimi zastępcami, dyrektorami instytutów i kierownikami katedr, wznosząc tę swoistą, wielofunkcyjną i wielozadaniową budowlę, jaką jest dzisiejszy Wydział. Można śmiało potwierdzić, że wykazali się wyczuciem na *genius loci* – intuicją wyjątkowości miejsca i czasu, a nade wszytko znajomością natury ludzkiej. Należy bowiem podkreślić, że bez

2 Historyk Kościoła, autor blisko 600 publikacji naukowych i popularyzatorskich. Pochodził z Wielkopolski. Podczas II wojny światowej związany był z ruchem partyzanckim. Zmarł w 1997 r.

3 Historyk starożytności, wybitny patrolog i koptolog, znawca tekstów gnostyckich. Ślązak z okolic Mysłowa, zmarł w 2017 r.

4 Historyk starożytności, patrolog, znawca myśli św. Augustyna. Zaangażowany w duszpasterstwo studentów. Pochodził z okolic Tarnowa, zmarł w 1999 r.

5 Socjolog i politolog, zajmuje się m.in. katolicką nauką społeczną. Kaszub z pochodzenia.

6 Historyk, specjalizuje się w historii Polski XX w.

7 Socjolog, zajmuje się m.in. katolicką nauką społeczną.

8 Historyk i archiwista. Specjalizuje się w naukach pomocniczych historii, w tym w paleografii. Pochodzi z okolic Krakowa.

9 Politolog, zajmuje się m.in. polityką społeczną, społeczeństwem obywatelskim i stosunkami państwo-Kościół.

kompetencji i zaangażowania pracowników WNHiS trudno byłoby zbudować ten gmach – konglomerat o różnych celach badawczych, polach poszukiwań i przestrzeniach naukowych eksploracji – niekiedy biegunowo usytuowanych wobec siebie kierunków i specjalności.

Owa niejednorodność odróżnia i zarazem wyróżnia nasz Wydział względem innych jednostek naukowo-badawczych. A trzeba nam pamiętać, że Wydział zawsze tworzył zespół Akademików, który w ramach katedr realizował i realizuje nadal nowatorskie projekty badawcze. Stąd też Profesorom i ich Uczniom, Adiunktom i Asystentom, Doktorantom i Studentom, wszystkim, którzy wyróżniali się naukowym oraz organizacyjnym zaangażowaniem i dynamiką kreatywnych działań, a także Pracownikom biblioteki wydziałowej, wreszcie Pracownikom administracji i Przyjaciołom naszego Wydziału dziś i zawsze należą się słowa uznania i wdzięczności. Wszyscy bowiem zapisali się na kartach historii Wydziału i wielu tę historię nadal tworzy.

W ciągu tych 30 lat zmienił się wizerunek naszej Alma Mater, a tym samym i wizerunek Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, który jak żaden z innych wydziałów naszego Uniwersytetu charakteryzuje się rzadko spotykaną dyferencjacją zainteresowań i złożonością struktury. Jednak w swojej aktywności naukowo-dydaktycznej Wydział nadal odwołuje się do podstawowych wartości ogólnoludzkich oraz chrześcijańskich, takich jak imperatyw szukania prawdy, wolność badań naukowych oraz służby człowiekowi w oparciu o uniwersalne zasady: odpowiedzialności, uczciwości i rzetelności. Celem zaś tej misji wciąż pozostaje szerzenie dostępu do aktualnej wiedzy przy jednoczesnym kształtowaniu postaw obywatelskich w atmosferze otwartości, życzliwości i tolerancji. W naszej społecznej służbie koncentrujemy się na krajowych oraz lokalnych zadaniach publicznych. Funkcjonujemy na zasadzie społecznego integratora, rozwijamy ideę platformy wymiany doświadczeń międzyinstytucjonalnych, wynikającą z obowiązku edukowania o potrzebach działań obywatelskich, zwracając przy tym uwagę na wielowymiarowe konsekwencje kluczowych zmian w strukturach społecznych, ekonomicznych i politycznych oraz na potrzebę wspierania różnych form mobilizacji w interesie obywatelskiej podmiotowości. Podejmujemy działania związane z wdrażaniem klasycznej idei kantowskiego i humboldtańskiego uniwersytetu, pamiętając przy tym o obowiązku wypełniania misji pielęgnowania i propagowania wartości ogólnoludzkich, chrześcijańskich oraz narodowych.

Charakterystyczną cechą Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych jest integracja obszarów nauk historycznych oraz społecznych, co prowadzi do rozszerzenia horyzontów podejmowanych problemów i zagadnień oraz do ubogacenia interdyscyplinarnych perspektyw badawczych. Owa triangulacja paradygmatów i metodologii uwidoczniona jest w aktualnej strukturze, na którą składają się następujące Instytuty: Archeologii, Historii Sztuki, Nauk

Historycznych, Politologii oraz Socjologii. Dodatkowo od 2011 r. funkcjonuje Międzyinstytutowy Zakład Badań nad Migracją, który łączy wysiłki badawcze w zakresie nauk społecznych, prowadząc systematyczne badania nad procesami ludnościowymi i migracjami zewnętrznymi. Ponadto, prowadzone są różnorodne badania socjologiczne realizowane przez Pracownię Badawczą Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości (powołana w 2008 r.), która wpisuje się w potrzebę kontynuowania i rozwoju akademickiej metodologii badań socjologicznych, a jej kluczową misją badawczą jest systematyczny pomiar społeczeństwa polskiego oraz jego poszczególnych segmentów w oparciu o rygorystyczne procedury, gwarantujące wysoki poziom poprawności i wiarygodności gromadzonych danych oraz prowadzonych analiz. Zespoły Instytutów podejmują współpracę między sobą, organizując wspólne przedsięwzięcia na różnych polach działalności naukowej. Wydawane są takie naukowe periodyki jak: „Saeculum Christianum", „Artifex Novus", „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka", „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/Academic Journal of Sociology", „Ekonomia i Zarządzanie. Zeszyty Naukowe UKSW w Warszawie" oraz anglojęzyczne „Series Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art". Na marginesie wspomnijmy także o najstarszym w Polsce, wydawanym od 2009 r., studenckim piśmie naukowym z historii sztuki „Artifex".

Dziś reprezentujemy najliczniejszy z wydziałów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który aktualnie liczy 140 pracowników naukowo-dydaktycznych, 2400 studentów oraz profesjonalne grono pracowników administracji. To zespół osób posiadających niecodzienny dynamizm i potencjał – naukowy, organizacyjny oraz innowacyjny. Dzięki wykwalifikowanej kadrze dydaktycznej wszystkim studiującym na Wydziale zapewniony jest dostęp do spektrum kompetencji, wiedzy i umiejętności. Kształcimy przyszłe kadry naukowe dzięki bogatej ofercie dydaktycznej, obejmującej jedenaście kierunków studiów pierwszego stopnia oraz osiem kierunków studiów drugiego stopnia, a także studia trzeciego stopnia. Są one prowadzone w trybie stacjonarnym i niestacjonarnym. Dodatkowo Wydział dysponuje powiększającą się stale ofertą studiów podyplomowych. Wydział posiada uprawnienia do nadawania stopnia doktora w zakresie archeologii, historii, politologii i socjologii, oraz do realizacji procesu habilitacyjnego w zakresie historii, nauk o polityce oraz socjologii, a także do prowadzenia procedury w postępowaniu o nadanie tytułu naukowego profesora.

Przywołane powyżej cechy pokazują, że Wydział Nauk Historycznych i Społecznych jest realną jednostką akademicką, badawczą oraz ekspercką, która opisuje współczesny świat z perspektywy nie tylko poznawczej, ale także stara się wprowadzić elementy zrozumienia, zgodne zarówno z weberowską tradycją *Verstehen*, jak również personalistycznej antropologii i wytworów ludzkiej kultury przez pryzmat: dziejów historycznych i diagnozy instytucji

społecznych. To przykład naukowego repozytorium doświadczeń i dorobku, który potwierdzają konferencje, sympozja, wystawy, badania terenowe, liczne projekty, granty oraz współpraca krajowa i międzynarodowa ze znaczącymi ośrodkami akademickim. Ponadto wykonujemy ekspertyzy naukowe na użytek instytucji zewnętrznych, podmiotów sektora finansów publicznych, II i III sektora, współpracujemy z wieloma ośrodkami naukowymi - uniwersyteckimi i pozauniwersyteckimi, władzami publicznymi szczebla centralnego, regionalnego oraz lokalnego, instytucjami gospodarczymi, organizacjami pozarządowymi zarówno w kraju, jak i zagranicą.

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że w murach naszego Wydziału podtrzymywana jest klasyczna, uniwersytecka tradycja wyróżniania najwyższą godnością akademicką tytułu doctora honoris causa osób zasłużonych na różnych polach nauki i aktywności społecznej. Ten zwyczaj doceniania wybitnych postaci, sięgający XV w., niesie w sobie także pragnienie budowania i podtrzymywania więzi współpracy i przyjaźni pomiędzy wspólnotą akademicką a uhonorowaną tak zaszczytnym tytułem osobą. To wszystko wpisuje się w bogatą kartę osiągnięć Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, a i z pewnością depozytariuszy tegoż honorowego tytułu[10].

Na osobną uwagę zasługują absolwenci naszego Wydziału, w tym ci, którzy w służbie publicznej pracują na zaszczytnych i odpowiedzialnych stanowiskach w administracji państwowej i lokalnej. To ich kompetencje, zdobyte w murach Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, ich wysokie kwalifikacje i umiejętności zostały zauważone i docenione w kraju i poza jego granicami. Nasi absolwenci stanowią wizytówkę całego Wydziału i są świadectwem społecznej misji Uniwersytetu, stąd należy odczuwać głęboką satysfakcję z ich obecności na prestiżowych stanowiskach w instytucjach społeczno-politycznych oraz w wielu wysoko cenionych gremiach naukowych, naukowo-badawczych, tak krajowych, jak i międzynarodowych.

Nie od dziś wiadomo, że to na przeszłości budowana jest teraźniejszość i w niej należy szukać wektorów przyszłości. Stąd w przeddzień legislacyjnych i systemowych zmian zapowiadanych w szkolnictwie wyższym, trudno byłoby nie wspomnieć w tym miejscu o nurtujących nas pytaniach o przyszłość naszego Uniwersytetu, a tym samym i naszego Wydziału. Ufam, że zapowiadane przeobrażenia i zmiany w zakresie funkcjonowania Uczelni, a przede wszystkim procedur uzyskiwania stopni i tytułów naukowych, pozwolą podtrzymać

10 Są wśród nich: premierzy Hanna Suchocka (2011) i Jerzy Buzek (2012), prezydent RP na wychodźstwie Ryszard Kaczorowski (2008), prezydenci Ferenc Mádl (2006) i Václav Klaus (2012), profesorowie Hans Waldenfels (1993), Joseph Isensee (1997) i Roland Hetzer (2002), arcybiskupi Robert Zollitsch (2008) z Freiburga, Sławoj Leszek Głódź (2010) i Ján Babjak z Preszowa (2013), kardynałowie Jan Chryzostom Korec (2003) ze Słowacji, Peter Erdö (2011) z Węgier, Jozef Tomko (1994) oraz Karl Lehmann (1997) z Meinz, a także kompozytor Henryk Mikołaj Górecki (1993) i ks. inf. Antoni Liedtke (1989).

ideę, jaka od wieków przyświecała uniwersytetom – misję wszechstronnego kształcenia i wolności w procesie dochodzenia do wiedzy. Wyrażam przekonanie, że uniwersyteckie wykształcenie, jakie od dawna oferujemy naszej społeczności studenckiej, wpisuje się w trudne, ale bardzo istotne zadanie wychowywania elit politycznych, gospodarczych, społecznych i kulturalnych naszego kraju. Wierzę, że sprostamy wyzwaniom a przy tym oczekiwaniom *modern society*. Z pewnością wspólnota akademicka, którą tworzymy w ramach naszego Wydziału, powinna realizować model uniwersytetu nowoczesnego i otwartego, ale ze świadomością imperatywu wierności tradycji wyrosłej na trwałym systemie aksjologicznym.

Zasygnalizowana tu naukowo-badawcza niejednorodność Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych wskazuje z jednej strony na niezwykle szeroką panoramę podejmowanych działań oraz wyzwań naukowych, z drugiej zaś potwierdza strukturalne zróżnicowanie Wydziału oraz jego oryginalność. W naszej strukturze organizacyjnej koegzystują nauki społeczne i historyczne, socjologia z politologią, historia z historią sztuki i archeologią. Egzemplifikacją tegoż twórczego współistnienia będą mistrzowskie wykłady naszych wybitnych Profesorów, reprezentujących wszystkie pięć instytutów, a ujęte w programie jubileuszowej konferencji w dniu 23 listopada 2017 r.[11]

Konferencji towarzyszy także jubileuszowe wydawnictwo odzwierciedlające postawy nowoczesnego i otwartego uniwersytetu, a jednocześnie ukazujące badawcze pasje pracowników Wydziału. Prezentowana księga składa się z trzech części. W pierwszej pióra Wiesława Wysockiego, Bartłomieja Gutowskiego, Anieli Dylus i Andrzeja Ochockiego opisują historię i wynikającą stąd specyfikę instytutów tworzących WNHiS, prezentując ich dorobek naukowy i prowadzone kierunki studiów. Druga część poświęcona jest zagadnieniom metodologicznym poszczególnych dyscyplin i subdyscyplin reprezentowanych na Wydziale od archeologii (Jacek Lech) i historii sztuki (Zbigniew Bania) po politologię (Radosław Zenderowski, Janusz Balicki, Sławomir Sowiński) i ekonomię (Marek Lisiecki, Zenon Stachowiak) z wyakcentowaniem wkładu naukowego środowiska WNHiS w ich rozwój, przekładający się nie tylko na podejmowanie nowych obszarów badawczych, ale i tworzenie unikalnych i niezwykle potrzebnych kierunków studiów (Zbigniew Kobyliński, Elżbieta Bojanowska i Joanna Truszkowska).

Jubileuszową publikację zamykają artykuły szczegółowe, będące reprezentatywną próbą wieloobszarowych badań prowadzonych na WNHiS. Stąd

11 Będą to następujące wystąpienia: prof. dr hab. Aniela Dylus (Instytut Politologii), *Od katolickiej nauki społecznej do politologii na ATK/UKSW. Refleksje świadka*, prof. dr hab. Andrzej Ochocki (Instytut Socjologii), *Instytut Socjologii – geneza, rozwój i wyjątkowość*, prof. dr hab. Wiesław Wysocki (Instytut Nauk Historycznych), *Od Bielan do Młocin – wędrówki Historii*, dr hab. Zbigniew Bania, prof. UKSW (Instytut Historii Sztuki), *Historia sztuki a nauki humanistyczne*, prof. dr hab. Zbigniew Kobyliński (Instytut Archeologii), *Rola archeologii we współczesnym świecie*.

obok zagadnień związanych z kwestią wykupu jeńców w czasach św. Ambrożego i cesarza Honoriusza (ks. Tomasz Skibiński) prezentowane są różnorodne aspekty związane z luteranizmem (Louis D. Nebelsick, ks. Wojciech Zawadzki) i chasydyzmem (ks. Waldemar Gliński). Kolejne artykuły poświęcone są późnośredniowiecznym brązowym płytom w kontekście wpływu fundatorów na ich wygląd (Przemysław Mrozowski), a także propagandzie w komunikacyjnym modelu transakcyjnym (Marcin Zarzecki).

Tak więc publikacja jubileuszowa, którą oddajemy do Państwa rąk, ma przede wszystkim na celu przybliżenie szerokiego spektrum obszarów eksploracji naukowej pracowników Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu, posiadającego za patrona tak znamienitą postać jak kardynał Stefan Wyszyński. Dedykujemy ją wszystkim naszym Przyjaciołom, zarówno byłym, jak i obecnym Pracownikom, a także Absolwentom, wszystkim, którzy związali swoją biografię z losami tej Uczelni, a zwłaszcza z dziejami Wydziału, którzy z pasją i poświęceniem dążą ku dobru w różnych wymiarach aktywności, którzy rozsławili Wydział, stając się naszymi godnymi reprezentantami w środowiskach zawodowych oraz naukowymi ambasadorami w Polsce i na świecie.

ks. prof. dr hab. Sławomir H. Zaręba
Dziekan WNHiS



ks. prof. Marian Banaszak (1987-1988)



ks. prof. Wincenty Myszor (1988-1993)



ks. prof. Emil Stanula (1993-1996)



ks. prof. Henryk Skorowski (1996-2005)



prof. Wiesław Jan Wysocki (2005-2008)



ks. prof. Jarosław Koral (2008-2012)



ks. prof. Kazimierz Łatak (2012-2013)



dr hab. Tadeusz Kamiński (2013-2016)



ks. prof. Sławomir H. Zaręba (od 2016 r.)



1

Wiesław Jan Wysocki
Instytut Nauk Historycznych

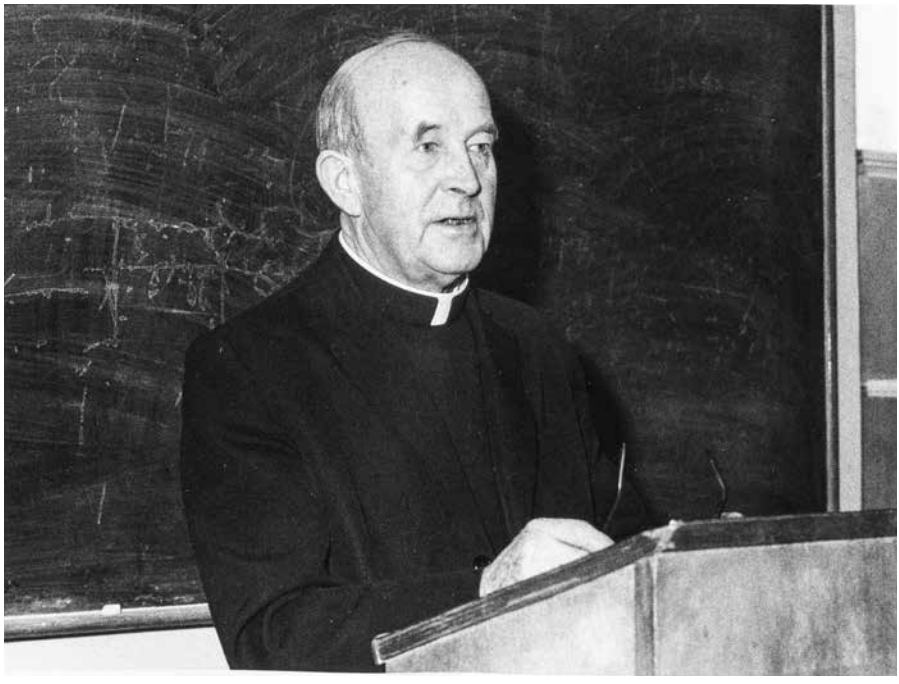
Z Bielan na Młociny przechadzka z Historią

Akademia Teologii Katolickiej zaistniała w 1954 r. i „miała pełnić rolę swojego rodzaju konia trojańskiego w Kościele. Plany te jednak nie spełniły się. ATK nie pozwoliła się zniewolić, stając się prawdziwą uczelnią i centrum poważnych studiów. Środowisko naukowe uczelni odważnie też stało na straży wolności myśli, wnosząc niezaprzeczalny wkład w rozwój polskiej kultury i polskiej nauki"[1]. Pozwoliłem sobie sięgnąć po słowa niezapomnianego i najtragiczniejszego naszego rektora, ks. prof. Ryszarda Rumianka, zmarłego 10 kwietnia 2010 r. w katastrofie smoleńskiej, wypowiedziane przez niego przy okazji inauguracji roku akademickiego 2009/2010, by właściwie rozpocząć opowieść o niezwykłej Uczelni i niezwykłym Instytucie.

Akademia Teologii Katolickiej po różnych kontrowersyjnych decyzjach politycznych władz komunistycznych i kościelnych zlokalizowana została ostatecznie w pokamedulskim klasztorze na Bielanach i po poprzednich gospodarzach tego miejsca – ojcach Marianach, gdzie dwukrotnie w jednym z eremów odbywał rekolekcje gen. Józef Haller[2], a nauki w szkole prowadzonej przez

1 *Przemówienie księdza rektora Ryszarda Rumianka przy okazji inauguracji roku akademickiego 2009/2010 w dniu 5 października 2009 r.*, w: *Nasz Rektor. Ks. prof. dr hab. Ryszard Rumianek*, red. H. Skorowski, Warszawa 2011, s. 118.

2 Rekolekcje te przypadły na rok 1922 i 1924. Warto podkreślić, że rok 2017, a więc rok 30-lecia WNHiS jest jednocześnie Rokiem gen. J. Hallera, jaki został ogłoszony na mocy uchwały Senatu RP z 4 XI 2016 r. Rok ten wiąże się ze stuleciem podpisania przez prezydenta Raymonda Poincaré dekretu, na mocy którego we Francji utworzono Armię Polską zwaną Błękitną, na której czele stanął gen. Haller.



1 | O. prof. Hieronim Eugeniusz Wyczawski podczas wykładu na ATK, lata 70. XX w.

zakonników pobierał Wojciech Jaruzelski. ATK wspierała się na jednym z filarów (raczej półfilarów), jakim była historia Kościoła w ramach Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych. Wcześniej istniał tylko jeden Wydział Teologiczny[3], będący kontynuacją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego, do którego to patrona dzisiejszy Uniwersytet Warszawski nie chce się niestety odwoływać.

Wedle zamiarów komunistycznych władz zabieg ten miał wydzielić z uniwersytetów w Warszawie i w Krakowie, integralnie z nimi związanych, wydziały teologiczne. Sprzeciw Karola Wojtyły, ówczesnego arcybiskupa, który nie chciał uznać kontynuacji Wydziału Teologicznego UJ w warszawskiej ATK został wprawdzie zignorowany, ale bielańska Akademia nie stała się faktycznie kontynuatorką teologicznej myśli krakowskiej uczelni.

Na „atekowskim" Wydziale Teologicznym było kilka katedr „historycznych" – archeologii chrześcijańskiej, historii sztuki kościelnej, patrologii i muzykologii kościelnej. 8 listopada 1972 r. rektor ATK przekazał ministrowi Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki wiadomość, iż uczelnia „jest w stadium organizowania

3 K. Łatak, *Instytut Nauk Historycznych*, w: *Słownik biograficzny pracowników naukowo-dydaktycznych Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, red. D. Milewski, Warszawa 2012, s. 27.

2 instytutów: 1. Instytutu Historii Kościoła, 2. Instytutu Pastoralnego"[4]. Władze komunistyczne nie podzieliły jednak entuzjazmu i zamiarów władz uczelni na Bielanach i instytuty ostatecznie nie powstały.

Dopiero w 1987 r. z Wydziału Teologicznego wyodrębniono Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, ale bez powrotu do koncepcji instytutu historycznego. Wydział miał strukturę opartą na sekcjach, katedrach i zakładach[5]. W 1999 r. zorganizowano Instytut Historii i Historii Sztuki, którego żywot był krótki, bo już 21 października tegoż roku decyzją Senatu ATK zmieniona została jego nazwa na Instytut Nauk Historycznych, która obowiązuje do dziś[6].

Byliśmy u źródeł, u początków i możemy być kronikarzami dziejów naszej Alma Mater. Takie dzieło wyszło zresztą spod pióra ks. prof. Józefa Mandziuka[7], ale ile trzeba jeszcze dopełnić, by historia ta była w pełni satysfakcjonująco spisana oraz żeby nie pozostawać li tylko w sferze *ad usum delfini* bielańskiego „UKSW-ordu"? Pamiętny rok 1968 oraz 1970, 1980 i kolejne trzeba jeszcze opisać, uświadamiając wszystkim, iż i nasza społeczność akademicka nie tylko była wrażliwa na ciśnienie procesów społecznych, ale też bardziej świadoma, że podówczas zbiorowe reakcje mogą mieć wpływ na samą egzystencję uczelni.

Rok 1999 to przekształcenie statecznej, prawomyślnej i żyjącej zasadami ATK w rozwydrzony, laicki i „porządny inaczej" UKSW. Że prawdę głoszę, niech poświadczy decyzja naszej Rady Wydziału wyłamania się spod jurysdykcji prymasa Józefa Glempa, przesądzona głosami koloratkowych, gdy krawaciarze głosowali za akceptacją misji kanonicznej od Wielkiego Kanclerza. Nam, krawaciarzom, trochę chyba imponowało, iż od Prymasa byśmy mieli *imprimatur* do nauczania… historii.

Improwizowane, bo dysponujące tylko starym poklasztornym zasobem obiektowym, zajęcia ze studentami wymuszały stabilizację materialną. Obietnice przeniesienia Wydziału na kampus przy ul. Wóycickiego zostały zmaterializowane w latach 90. XX w. Jednak tzw. 15-ka daleka była od oczekiwań – dziekanat w kampusie bielańskim, a wydział faktycznie w nowym kampusie. Wreszcie nowy blok 23 przy ul. Wóycickiego w 2009 r. (z wielkim patosem wybrzmiała nazwa obiektu – Centrum Edukacji i Badań Interdyscyplinarnych) był gotowy i spełnił marzenia historyków rzeczywistych i sztucznych oraz socjologów i politologów. A przy okazji przygarnął i chrześcijańskich filozofów z „przystawkami".

Z Bielan na Młociny włóczy się zatem nasza Historia. Najpierw tej Historii najważniejsze Figury, czyli nasze VIP-y. Godzi się bowiem pamiętać, iż paru historyków miało znaczący wpływ na funkcjonowanie Wydziału, bo było wszak

4 Tamże.

5 Tamże, s. 27.

6 Tamże.

7 J. Mandziuk, *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1954-1999*, Warszawa 1999.

dziekanami i prodziekanami. Przypomnieć zatem trzeba: ks. prof. Emila Stanulę, ks. prof. Wincentego Myszora, ks. prof. Jerzego Myszora, ks. prof. Kazimierza Łataka, prof. Wiesława Jana Wysockiego (piszącego te słowa), prof. Janusza Odziemkowskiego oraz obecnie na urzędzie prodziekańskim prof. Jolantę Małgorzatę Marszalską.

Rok 1999 – a dokładniej 21 października 1999 r. – to moment utworzenia Instytutu Nauk Historycznych. Organizatorem Instytutu był ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor, który otrzymał mianowanie dyrektorskie 21 grudnia. Instytut miał dwa kierunki – historię i historię sztuki oraz trzy specjalności – archeologię chrześcijańską (w 2006 r. przekształciła się w kierunek), literaturę wczesnochrześcijańską i muzykologię kościelną (w 2002 r. nastąpiła zmiana nazwy na muzykologię teoretyczną i stosowaną)[8]. W 2001 r. nasz Instytut uruchomił studia niestacjonarne z historii. Kierował nimi prof. Janusz Odziemkowski[9]. W 2002 r. z Instytutu Nauk Historycznych wyodrębnił się Instytut Historii Sztuki, zaś w 2008 r. kierunek archeologia chrześcijańska powołała własny Instytut Archeologii[10].

W Instytucie Nauk Historycznych dominował zatem kierunek historia oraz cztery specjalności – historia cywilizacji śródziemnomorskiej, historia kultury, historia literatury wczesnochrześcijańskiej oraz muzykologii teoretycznej i stosowanej[11]. Zgodnie z zasadą, że trzeba tyle zmienić, żeby nic się nie zmieniło, i u nas dalsze zmiany przyszły w kolejnych latach…

Wymieńmy zatem dyrektorów Instytutu. Pierwszym był ks. prof. Wincenty Myszor (1999-2001) – kapłan z archidiecezji katowickiej, starożytnik, patrolog, kurator specjalności historia Kościoła na ATK, kierownik katedry Historii Kościoła Starożytnego, redaktor serii przekładów literatury patrystycznej i wykładowca historii literatury wczesnochrześcijańskiej. W latach 1967-1969 studiował na ATK, w 1973 r. zyskał doktorat, a w 1982 r. habilitację, od 1990 r. był profesorem historii literatury wczesnochrześcijańskiej. Od 1987 do 1988 r. był prodziekanem Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK, następnie do 1993 r. dziekanem, a w latach 1993-1995 prorektorem ATK[12]. Potem z poważaniem wielkim dziekanował Wydziałowi Teologicznemu na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Odszedł w wieczność w 2017 r.

Ks. prof. Janusz Zbudniewek (2001-2002) – stateczny paulin spod Skierniewic, księżak, toteż pracowity jak Boryna i jak bohater Reymonta dumny i uparty, a przy tym konsekwentny. Bardzo wrażliwy na sprawy narodowe i tym

8 K. Łatak, dz. cyt., s. 27.

9 Studia niestacjonarne z różnych powodów są na naszych oczach „wygaszane".

10 K. Łatak, dz. cyt., s. 27.

11 Tamże, s. 28.

12 G. Polak, *Kto jest kim w Kościele. Ekumeniczne „who is who" chrześcijaństwa w Polsce. Stan na dzień 15 lutego 1999 r.,* Warszawa 1999, s. 248.

sprawom służył zarówno z katedry, jak i kazalnicy, toteż trochę się współbracia go bali i chyba jeszcze boją. Uchodzi za radykalnego narodowca, ale brata się z piłsudczykami[13].

Ks. prof. Józef Naumowicz (2002-2005) – kapłan warszawski, dla niektórych kręgów wciąż wielce obiecujący ksiądz-naukowiec, filolog klasyczny od modnych starożytności, które udanie sprzedaje na dzisiejszych jarmarkach czytelniczych[14]. I wciąż młody, i coraz bardziej telewizyjny. Spokojny, choć skrywa demony emocji. Umie przy tym się filuternie uśmiechać. Prawdziwy talent…

Ks. prof. Kazimierz Łatak (2006-2012) – krakowski, a nawet kazimierzowski (nie)regularny kanonik (stąd w niektórych kręgach chodzą głosy o jego bliskiej już kanonizacji), chorobliwie uparty i ciągle niezdecydowany neurastenik. Kolejny dowód, że co najlepsze z Krakowa ciągnie na północ.

Ks. prof. Waldemar Graczyk (od 2012 r.) – nic dobrego nie mogę napisać, bo byłoby to wazeliniarstwo, a nic złego nie pamiętam; no, w moim wieku – mogę nie pamiętać…

W naszych 30-letnich dziejach mieliśmy też ważne osobowości, których obecność odcisnęła się wyraziściej na losach Instytutu. Wśród nich nasi wielcy i bliscy zmarli, o których sylwetkach nie możemy zapomnieć. Oto przynajmniej kilka bardziej oryginalnych z nich.

W latach 1956-1992 nauki pomocnicze historii były wykładane przez o. prof. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego (1918-1993) oraz ks. dr. Tadeusza Krahela (ur. 1937). Bernardyn o. Hieronim to postać legendarna, a jego wychowankowie, głownie duchowni, opowiadali o nim ciekawie (il. 1). Znany z ciętego języka, pozostawił konterfekt dość archaicznego, acz wielce solidnego kościelnego badacza, łączącego teologię z historią. Po Wyczawskim pozostała szkoła, a ostatnim jej „reliktem" wydaje się być ks. prof. Józef Mandziuk.

Ks. prof. Franciszek Stopniak (1930-2001) – rodem z Podlasia kapłan ziemi lubelskiej i inkardynowany do tejże diecezji, przebywający „na wygnaniu" w Warszawie. Był kimś ważnym! Mój promotor (ale chyba był kimś większym od promotora), był zjawiskiem-instytucją, wiele wiedział, ale był mądrze sekretny. W naukę wszedł jako starożytnik, skończył jako dziejopis czasów najnowszych. Postać wielkiej prawości, a przy tym buntownik i – mówiąc językiem polityki – antysystemowiec. Nie był erudytą, ale było w nim piętno i piękno werysty – człowieka prawdy i… abnegata. Żył dla nauki. Jeździł dekawką, motorem, rowerem, na końcu nogami mierzył trasę z Pragi Południe na Bielany i z powrotem tak samo[15].

13 Tamże, s. 426.

14 Tamże, s. 252.

15 J. Mandziuk, *Ks. prof. dr hab. Franciszek Stopniak, historyk Kościoła w Polsce w czasach najnowszych*, „Saeculum Christianum" 2000, nr 2, s. 5-14.

Ks. prof. Jerzy Pikulik (1928-2015) – muzykalny ksiądz poznański, ba muzykolog, wielka postać zapisana nutami, wcześniej żołnierz II batalionu 9 pp AK Ziemi Zamojskiej, później kapelanował weteranom Polski Walczącej[16]. Pasjonował go Roman Dmowski i Feliks Koneczny. Pierwszego jakoś toleruję, drugim się zachwycam, choć to ten sam tygiel polityczny.

Ks. prof. Emil Stanula (1935-1999) – redemptorysta, historyk literatury i teologii patrystycznej, wydawał tomy pism pisarzy starochrześcijańskich, miał brata biskupa w Brazylii, paru z rodziny wśród redemptorystów polskich i nie tylko. Człowiek wielce szlachetny w tej „elicie" katolicyzmu polskiego, a przy tym postać słownikowa[17].

Tragicznie odszedł od nas 45-letni ks. prof. Piotr Zwoliński (1965-2010) z Łodzi, który wraz z kolegą alpinistą Michałem Kacperskim wyjechał do Kazachstanu z zamiarem zdobycia szczytu Chan Tengri w masywie Tien Szan na pograniczu Kazachstanu, Kirgistanu i Chin. Długo trwały poszukiwania, jeszcze dłużej łudziliśmy się nadzieją… Nie wiemy do dziś, co się z nim stało, choć złudzeń się już dawno wyzbyliśmy.

Ks. prof. Edward Nawrot (1947-2005) – poznańczyk, prawdziwy proboszcz, który przyjeżdżał na zajęcia z Wielkopolski, studentów uczył grać w karty – preferansa, brydża… takie proboszczowskie karciochy. Odszedł niespodziewanie na proboszczowską wigilaturę u Najwyższego Uczonego.

Pani dr Małgorzata Maciszewska (1955-2005)[18]– zmarła tragicznie i jako dziekan żegnałem ją z jej i moimi przyjaciółmi – dostojną diwą Haliną Winiarską i Jerzym Kiszkisem, wielkimi aktorami Teatru „Wybrzeże" – i chyba trochę skandalizowałem, bo sięgnąłem w pożegnaniu do *Mistrza i Małgorzaty* Bułhakowa, ale nie wizję szatana przywoływałem…

O. prof. Bernard Bronisław Panek (1930-2009) – karmelita[19], zajmował się naukami pomocniczymi, a naiwnie zachwycał się Francją, prawie z takim samym podziwem jak XVIII-wieczny Sarmata, co wróciwszy z Francyjej przekonywał wszystkich dokoła, że to najbardziej kulturalny naród, bo tam i chłopi mówią po… francusku.

Wspomnieć trzeba też innych znaczących wykładowców, obecnych już pośrednio w naszym kręgu wspomnień. Odeszli z różnych względów, niektórzy na zasłużoną emeryturę.

16 G. Polak, dz. cyt., s. 286.

17 M. Starowieyski, *Stanula Emil*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 42, Kraków 2003-2004, s. 237-238.

18 M. Dąbrowska, *„Długie widzenie…" Wspomnienie o Małgorzacie Maciszewskiej Komorowskiej (1955-2005)*, „Saeculum Christianum" 2005, nr 1, s. 355-358; J. Zbudniewek, *Kilka uwag na temat pracy dydaktycznej śp. Dr Małgorzaty Maciszewskiej w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Saeculum Christianum" 2005, nr 1, s. 359-360.

19 G. Polak, dz. cyt., s. 275.

Ks. prof. Józef Mandziuk – szczery i naiwny kapłan wrocławski, a stamtąd niemal wszyscy rodem z Małopolski Wschodniej (on sam pochodził z województwa stanisławowskiego) i w śląskich tematach czuł się koryfeuszem[20]. Czasem nie umiał odróżnić nauki od duszpasterstwa (dumny wciąż jest z prowadzenia licznych rekolekcji) i przez to bywał śmiesznawy. Studenci, zwłaszcza doktoranci, bardzo go lubią i wieszają mu się niemal na szyi… Z niemiecka trochę swoim doktorantom ojcuje, przez co porównać go można do „Ojca Wirgiliusza", choć prawdziwym ojcem jest „Saeculum Christianum", złośliwie nazywanym „Saeculum Obscurum", ale dziś to pismo wytworne i punktowane, w którym i ja, i wielu innych pisuje.

Prof. Marek Barański – mediewista z klasą, przyszedł do nas z Uniwersytetu Warszawskiego. Działacz opozycji i to jeszcze z KOR-u, tego prawdziwego, a nie późniejszego – nadmuchiwanego. Już będąc u nas, wydał swoją wielką książkę „Polska Piastowska".

Ks. dr Stanisław Poniatowski[21] – adiunkt u nas, archiwista i kustosz zbiorów w swojej (i mojej) diecezji, kanonik w Kapitule Łowickiej, podziękowano mu za wykłady u nas, bo był zdecydowanie zabiedzony, mikry w pasie i nie zapowiadał się – w przeciwieństwie do innych – na „tęgich historyków".

Przejdźmy do statystyki. Urobek, czy też dorobek mamy niezły, bowiem udało się nam „ułożyć" niemałą liczbę „nieuków". Żeby nie dotknąć nikogo i nikomu nie uchybić, muszę wyjaśnić, iż stary Bogusław Linde w swoim słowniku z przełomu XVIII i XIX stulecia zanotował ówczesne znaczenie słowa „nieuk", a więc: „młody wół, nie nauczony jeszcze roboty, nie umiejący jeszcze chodzić w jarzmie". Spytajmy zatem, ileśmy tych nieuków przerobili na pożądaną na rynku „uczoną" wołowinę…

Ilu przez Instytut przeszło i wyszło z dyplomem magistra, tego zliczyć niepodobna. I może lepiej. Doktoratami możemy się pochwalić w liczbie co najmniej (bo mogły dojść kolejne) 212, w tym 54 zdobytymi jeszcze na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych[22]. Habilitacji od 1988 r. mieliśmy 56, zakończonych negatywnie chyba tylko dwie. Tytułów profesorskich zaskarbiliśmy sobie przynajmniej 17[23].

Biblioteka instytutowa jest wspólnym dorobkiem pracowników. Sala posiedzeń Instytutu mieści księgozbiór warsztatowy, obejmujący literaturę przedmiotu, wydawnictwa źródłowe z zakresu wszystkich epok historycznych oraz nauk pomocniczych historii. Księgozbiór powstał głównie dzięki darowiznom pracowników. Kiedyś trzeba by go było policzyć i skatalogować.

20 Tamże, s. 226-227.

21 Tamże, s. 292.

22 Pierwszym doktorem habilitowanym był dr Jerzy Erdman.

23 Statystyka uzyskana w Dziekanacie WNHiS. Autor dziękuje za przekazanie stosownych wyliczeń pp. Hannie Romaniuk i Bogusławie Dżbik.

Jako przerywnik wspomnę koła naukowe studentów. Kręciły się czasem zawrotnie, zyskując uznanie inicjatywami, inteligencją i brawurą, czasem leniwiały i pozorowały ruch, a historię ich „kołowania" trzeba by dopiero opisać. Trochę o nich wprawdzie można znaleźć w „Saeculum Christianum", gdzie odsyłam ciekawych.

Z wielkich monografii wykładowców naszego Instytutu trzeba wymienić pięciotomową *Historię Kościoła* autorstwa ks. prof. Mariana Banaszaka, *Słownik polskich teologów katolickich* pod redakcją kolejno o. prof. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego i ks. prof. Józefa Mandziuka, tego ostatniego także wielką monografię *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*. Nie wolno nam też pominąć Stopniakowej serii *Kościół katolicki na ziemiach polskich w czasie II wojny światowej*. Mają swoje monografie profesorowie Janusz Odziemkowski, Jan Żaryn i inni (wraz z autorem tekstu). Do dorobku – i to wyśmienitego – należy seria wydawnicza zainspirowana i „zawłaszczona" przez prof. Jana Żaryna pod znakomitym tytułem *W służbie Niepodległej*. Kilkanaście opasłych tomów, wydanych z niemałą estetyką, pozostaje świetną wizytówką naszego Instytutu.

Wydział, a dziś instytuty „historyczne" mają własne pismo „Saeculum Christianum", zapoczątkowane w 1992 r., którego pierwszym i długoletnim redaktorem naczelnym był wspomniany ks. prof. Józef Mandziuk, zaś obecnie jest ks. prof. Waldemar Graczyk. Dziś rocznik ten ma udaną redakcję, pompatyczną Radę Naukową, pokaźny zastęp recenzentów naukowych i punktów 8 (słownie: osiem) i nic dziwnego więc, że cieszy się coraz większym wzięciem[24].

Na konto wydziałowe zapisany jest też formalnie akt nadania przez Senat UKSW w Warszawie uchwałą z 25 października 2007 r. doktoratu honorowego ostatniemu prezydentowi II Rzeczypospolitej Ryszardowi Kaczorowskiemu, ale w istocie to inicjatywa, inspiracja i realizacja Instytutu Nauk Historycznych. Uroczystemu aktowi wręczenia dyplomu na Zamku Królewskim 21 lutego 2008 r. w obecności prezydenta Lecha Kaczyńskiego towarzyszyła laudacja dziekana WNHiS prof. Wiesława J. Wysockiego i podniosłe słowa rektora UKSW w Warszawie prof. Ryszarda Rumianka. Na uroczystość przygotowana została praca zbiorowa naszych pracowników akademickich, studentów i przyjaciół *Patriae commodis serviens…*[25]. Siedmioro autorów, spośród 31 piszących w okolicznościowym tomie, wywodziło się z grona historyków młocińskich.

„Militaryzacja" Instytutu, czego znakiem jest prof. Janusz Odziemkowski, budziła na początku niemałe opory. Pacyfistycznie przez całe życie wyglądający Profesor, mimo że miał mocno militarne epizody w swoim życiu, nie ułatwiał

24 Więcej na temat czasopisma zob. http://saeculum.christianum.uksw.edu.pl/.

25 *Patriae commodis serviens… Być Ojczyźnie pożytecznym… Księga pamiątkowa dedykowana prezydentowi RP Ryszardowi Kaczorowskiemu,* red. W.J. Wysocki, Warszawa 2008.

kościelnym strukturom uczelni akceptacji kierunku na wojskowość (było to jeszcze na „ATK-u", gdzie taka militaryzacja przywoływała dobrze jeszcze pamiętany „stan wojenny", nawet w formie zminiaturyzowanej). Na posiedzeniu Senatu mówiłem – w duchu profilu uczelni – o duszpasterstwie wojskowym, a że Profesorowi w rocznikach akademickich wpisywano z uporem ks. Odziemkowski, to stał się jedną z najbardziej popularnych, ba – modnych postaci. Tyle że fanatyczne katoliczki godziły nawet w jego rodzinę, całkowicie zalegalizowaną, ale… nie u nich. Tak więc Janusz Odziemkowski, największy pacyfista pod słońcem, stał się największym militarystą lasu bielańskiego. Prawdziwy (czytaj: nastajaszczyj) Robin Hood. Teraz zaczął organizować z nową siłą militarne manewry w Lasku Młocińskim. Niemało czasu upłynie, zanim będziemy mogli przestać dywagować nad kwestią, jak długo jeszcze na „UKSWordzie" będzie tolerowana siła przed prawem i… historią.

Specjalizacją naszego Instytutu jest też zainteresowanie Mazowszem jako najbliższą otuliną uczelni. Szereg konferencji tematycznych to zainteresowanie potwierdza. Podobnie jak podpisana umowa z Mińskiem Mazowieckim i przygotowywana monografia na 600-lecie miasta.

Osobno trzeba wspomnieć kontakty zagraniczne z uczelniami i historykami na Ukrainie[26], Litwie, na Węgrzech, we Włoszech, w Niemczech czy z akademickimi placówkami polonijnymi, jak choćby z Polskim Uniwersytetem na Obczyźnie (PUNO) w Londynie. Krajowe instytucje naukowe, muzealne, archiwalne i społeczne pozostają stałymi współpracownikami naszego Instytutu. Wymienię choćby: Instytut Pamięci Narodowej, Centralne Archiwum Wojskowe im. gen. Kazimierza Sosnkowskiego, Centralną Bibliotekę Wojskową im. Marszałka Józefa Piłsudskiego, Archiwum Metropolitarne Warszawskie (i inne ośrodki archiwalne diecezjalne i zakonne), Archiwum Akt Nowych, Bibliotekę Narodową, Muzeum Niepodległości, Muzeum Wojska Polskiego, Muzeum Powstania Warszawskiego, Izbę Pamięci gen. Ryszarda Kuklińskiego, Światowy Związek Żołnierzy Armii Krajowej (ŚZŻAK podarował swoją bibliotekę naszemu Uniwersytetowi) i wiele innych. Może w tym kontekście wypada wspomnieć kontakty medialne naszych pracowników (ba, prof. Żaryn jest „naczelnym" jednego z miesięczników historycznych: „W sieci Historii"), co wydatnie upowszechnia wiedzę historyczną.

UKSW w Warszawie przytuliła olimpiadę „Losy Polaków na Wschodzie po 17 IX 1939 r.", ale w istocie olimpiada stała się wianem naszego Instytutu. Nie mając – i wtedy i dziś – osobowości prawnej, musieliśmy korzystać z fasady uniwersyteckiej magnificencjalności. Warto pamiętać, że po rocznym funkcjonowaniu pod opieką prof. Hanny Dylągowej z KUL olimpiadę przekazał jej

26 M.in. po latach nieformalnych kontaktów od 27 V 2014 r. mamy podpisaną umowę o współpracy naukowo-dydaktycznej z Państwowym Uniwersytetem im. Michaiła Kociubińskiego w Winnicy.

inicjator ks. prałat dr Zdzisław J. Peszkowski, rotmistrz Armii Andersa, niedoszły Katyńczyk, i przez dziewięć lat pod moim kierownictwem stała się ważnym znakiem naszego Uniwersytetu i Instytutu. Współpracowaliśmy w tym dziele z Muzeum Niepodległości, Muzeum Wojska Polskiego, Muzeum w Wilanowie, Łazienkami Królewskimi, Galerią Porczyńskich (Muzeum im. Jana Pawła II), Urzędem Prezydenta RP (pałac Belweder), Muzeum Zamku w Golubiu-Dobrzyniu i innymi.

O ile wspomniana Olimpiada nie przetrwała, o tyle wydaje się, że Olimpiada „Dzieje Oręża Polskiego i Losy Żołnierza Polskiego" na stałe znalazła oparcie w naszym Uniwersytecie, a de facto w Instytucie Nauk Historycznych. Piszący te słowa ma zaszczyt od dwóch lat być przewodniczącym tej inicjatywy.

W 2017 r. minęło 10 lat, od kiedy Instytut Nauk Historycznych jest partnerem Światowej Rady Badań nad Polonią – instytucji założonej przez ostatniego premiera Rządu RP na Uchodźstwie prof. Edwarda Szczepanika. Zaczęło się od konferencji współorganizowanej w Łazienkach Królewskich, w Podchorążówce, gdzie ulokowano Muzeum Wychodźstwa, by w ostatnich latach wykorzystywać nasze reprezentacyjne pomieszczenia akademickie. Wszyscy podkreślają znaczenie tej koegzystencji, bo siłą rzeczy nasz Uniwersytet winien być zorientowany na świat zewnętrzny, przy czym świat polonijny jest wręcz wdzięcznym i obowiązkowym obiektem zainteresowań. Coroczne konferencje Światowej Rady Badań nad Polonią ściągają Polonusów z całego świata i Polaków ze Wschodu, od których Polska „odeszła". Efektem tych konferencji są publikacje, że wspomnę choćby o książce *Polska – Dwa światy. Kraj i Polonia*[27].

Jako dziekan i wiceprezes Światowej Rady Badań nad Polonią mogłem przed 10-ciu laty wiązać obie instytucje. Dziś doskonale robi to ks. prof. Waldemar Gliński, jako mój następca na funkcji wiceprezesa, w czym mogę go wspierać jako uczestnik prac Zarządu. Parę osób z naszego Instytutu włączyło się do działań Światowej Rady Badań nad Polonią jako jej członkowie, a tegoroczna dwudniowa konferencja cieszyła się sporym zainteresowaniem.

Nasi wykładowcy włączyli się też do zespołu badającego szczątki wydobyte podczas budowy wiaduktu Gdańskiego w 1935 r., a które zostały złożone w kapitularzu Marianów na Bielanach. Były to kości straconych w Cytadeli członków Rządu Narodowego z gen. Romualdem Trauguttem na czele oraz tzw. Sztyletników Narodowych[28]. Niestety w wyniku badań genetycznych przeprowadzonych w laboratorium Centralnego Biura Śledczego nie udało się zidentyfikować szczątków. Mimo to udział w przedsięwzięciu należał do wielce

27 *Polska – Dwa światy. Kraj i Polonia. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Polacy w Ameryce Północnej – 400-lecie"*, red. W.J. Wysocki, W. Gliński, Warszawa 2009.

28 Mianem tym określa się tajnych likwidatorów Komitetu Centralnego Narodowego (w momencie wybuchu powstania styczniowego Rządu Narodowego), których działalność była wymierzona w przedstawicieli carskiej władzy.

zaszczytnych i pozwalał pochylić się prof. Januszowi Odziemkowskiemu i mnie nad relikwiami męczenników narodowej sprawy z lat insurekcji styczniowej spoczywających w klasztorze, będącym szczepem naszej uczelni.

W 2010 r. Klub Jagielloński św. Kazimierza w USA zaliczył naszych historyków, Janusza Odziemkowskiego, Jana Żaryna i Wiesława J. Wysockiego, do prestiżowego grona 10 historyków Niepodległej Polski, którzy w sposób wyróżniający zajmują się dziejami najnowszymi[29].

Mamy też swoich „agentów" w strukturach władzy świeckiej, bo kanoników, prałatów etc. nie sposób zliczyć, choćby z powodu powszechnie znanej skromności przedstawicieli naszego… brzuchowieństwa. Prof. Jan Żaryn od 2016 r. pozostaje senatorem RP. Od lat wielu już się zasiedział, i to dobrze, na dyrektorstwie w Bibliotece Narodowej dr Tomasz Makowski. Pracuje zbożnie i z pożytkiem i tylko mu zaśpiewać: *ad multos annos…* Kolejny dr Adam Buława od 2017 r. dyrektoruje Muzeum Wojska Polskiego, najlepiej uzbrojonej jednostce muzealnej w naszym kraju. Taki jest efekt spacyfikowanego militarysty prof. Odziemkowskiego, który desygnuje na reduty swoich podkomendnych. Prof. Adam Dziurok zawładnął w katowickim IPN-ie. Liczni nasi absolwenci są na różnych stanowiskach w urzędach państwowych i instytucjach samorządowych lub też są działaczami w organizacjach pozarządowych.

Pamięć, tak ważna w materii historycznej, po ludzku może być zawodna i świadomy tego sprawozdawca mógł cokolwiek ważnego i cennego uronić lub wręcz zagubić w tej przechadzce z Bielan na Młociny. Za co przeprasza.

Jest jeszcze jeden aspekt związany z naszą HISTORIĄ. To bezsporny wpływ wierzby na naukę… historii także. Na Mazowszu wierzba wpisana jest w lokalny pejzaż, a jej długie witki przez stulecia miały znakomity dopingujący wpływ na rozwój nauki. Poświadcza to sędziwy Grzegorz z *Kordiana* Juliusza Słowackiego, wspominając karierę Janka:

„Dobry z niego byłby wiarus
Bo w literach nie czuł smaku […]
Co dzień stary bakalarus
Łamał wierzby na biedaku
I po setnej, setnej próbie
Rzekł do matki: «Oj kobieto!
Twego Janka w ciemię bito,
Nic nie wbito – weź go sobie…!»"

29 Inni wyróżnieni historycy polscy to: Sławomir Cenckiewicz – skądinąd nasz habilitant, związany z IPN i MON, Henryk Głębocki (UJ), Piotr Gontarczyk (IPN), Wojciech Materski (Instytut Studiów Politycznych PAN), Włodzimierz Suleja (UWroc. i IPN), Krzysztof Szwagrzyk (UWroc. i IPN) i Leszek Żebrowski.

Jak wiadomo, dalsza kariera inkryminowanego Janka potoczyła się w Królewcu, czyli w dzisiejszym obwodzie królewieckim (zwanym obecnie kaliningradzkim), gdzie onże – czyli Janek – rozwinął produkcję butów dla… psów, zapewniając „swoim" karierę, matce – obecność na dworze, plebana pożałował – w biskupy, innym – też co nieco…

Gwoli ścisłości dodajmy, że niektórym jednakże rózgami coś tam wbito. No, nie w ciemię, ale w miejsce bardziej należne i właściwe. Ckliwy i pamiętliwy, bo chyba dobrze obity, Adaś Mickiewicz „na paryskim bruku" wspominał w *Panu Tadeuszu* z sentymentem przyrodę polską, z wyjątkiem owej wierzby. Owe wierzbowe plemię przywoływał ze wstrętem i wyraźną odrazą:

„Łyse, skarłowaciałe, robaczliwe, chore,
Pochyliwszy konary mchem kołtunowate
I pnie garbiąc brzydkimi grzybami brodate,
Siedząc wokoło wody, jak czarownic kupa
Grzejąca się nad kotłem, w którym warzą trupa."

Bezwzględne lobby zwolenników ochrony środowiska naturalnego, w tym wierzbowych witek, sprawiło, że dzisiejsza pedagogika została zmuszona do szukania innych środków dopingujących do nauki. Wierzby, którym tak wielką rolę w przeszłości przepowiedziano w procesie nauczania, dziś stoją w mazowieckim krajobrazie w swej bezużyteczności zupełnie bezsilne. Nauka bez owych wierzbowych witek stoi, jak stoi. Prawie jak w dowcipie z kryminału, gdy jeden więzień zwraca się do drugiego: „Jak chodzisz, to myślisz, że nie siedzisz!".

I oto A.D. 2017 zadajemy pytanie: co nas czeka?! Osobiście wierzę bardziej w zalety maści patyczkowej i wierzbowej witki, niż w uroki kolejnych ministerialnych reform.

Plurimos Annos!

2

Bartłomiej Gutowski
Instytut Historii Sztuki

Zakład sztuki współczesnej – historia i dokonania

Badania nad historią sztuki nowoczesnej i współczesnej na UKSW w Warszawie mają już całkiem długą tradycję. Można byłoby wskazać kilka kluczowych dla nich dat, chociaż najważniejszy wydaje się rok 1972. Historia ta jest bowiem nierozerwalnie związana z osobą prof. Andrzeja K. Olszewskiego. Wówczas to ten wybitny badacz i pedagog, zajmujący się sztuką XIX i XX w., rozpoczął pracę na ATK (początkowo prowadząc zajęcia zlecone). Swoją przygodę z naszą uczelnią i Instytutem Historii Sztuki kontynuował nieprzerwanie do 2016 r., kiedy to odbyły się ostatnie zajęcia profesora na studiach niestacjonarnych z historii sztuki. Dzieło prof. Olszewskiego kontynuuje jego uczennica dr hab. Katarzyna Chrudzimska-Uhera, specjalizująca się w historii rzeźby polskiej.

Historia i dydaktyka

Wraz z utworzeniem ATK w 1954 r.[1] powołana została Katedra Historii Sztuki Kościelnej[2], której kierownikiem został ks. prof. Tadeusz Albin Kruszyński[3] (il. 1).

1 Pierwszy skład osobowy przywołuje dokument *Układ i obsada katedr ATK* (Archiwum UKSW w Warszawie, dalej jako AUKSW, sygn. 47/379, k. 1), a strukturę zgodnie z Dziennikiem Urzędowym Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego i Centralnej Komisji Kwalifikacji dla Pracowników Nauki (18 XI 1954 r., nr 15 poz. 98). W ramach Wydziału Teologicznego powołano Zespół Katedr Historii Kościoła, w którego skład weszła Katedra Historii Sztuki Kościelnej z zakładem.

2 Używano również nazwy Katedra Historii Sztuki, jednak formalnie była to Katedra Historii Sztuki Kościelnej. Dziennik Urzędowy Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego (1963 r., nr 15/54-98). Schemat Organizacyjny ATK – stan na 1963 r. podaje nazwę Katedra Historii Sztuki Sakralnej (AUKSW sygn. 47/252). Również w sprawozdaniu za rok 1966 katedra pojawia się pod taką nazwą, jednak w wykazie z roku 1970 znów funkcjonuje jako Katedra Historii Sztuki Kościelnej. *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1966-67 i 1967/68*, Warszawa 1967, s. 42-43; *Działalność naukowa Akademii Teologii* Katolickiej, oprac. A. Lewek, Warszawa 1971, s. 15. Formalnie nazwa nie uległa zmianie – brak bowiem stosownego zarządzenia Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego, lecz istnieją inne oficjalne dokumenty, gdzie używana jest nazwa Historia Sztuki Kościelnej, np. Wykaz *Katedr ATK na rok 1958/59*, AUKSW sygn. 47/374, k. 1; *Wykaz Pracowników Nauki z podziałem na katedry 1960/61*, AUKSW sygn. 47/375.

3 W okresie przedwojennym związany z Wydziałem Teologicznym UJ, gdzie prowadził zajęcia z historii



1 | Ks. prof. Tadeusz Albin Kruszyński, 1935 r. Zbiory NAC

W pierwszych latach program obejmował jednak tylko sztukę dawną. W roku 1955 dla grupy historycznej w ramach Wydziału Teologicznego prowadzone były zajęcia: Barok we Włoszech i w Polsce (ks. prof. Tadeusz Albin Kruszyński), Sztuka kościelna wczesnego średniowiecza (ks. prof. Antoni Kwieciński) oraz seminarium z historii sztuki kościelnej[4]. W 1956 r. w katedrze zatrudniony został jako asystent ks. Janusz St. Pasierb[5]. W ramach kierunku historycznego na Wydziale Teologicznym utworzona została grupa C, specjalizująca się w archeologii i historii sztuki[6]. W związku z tym od roku 1957 ks. prof. Tadeusz Albin Kruszyński miał podjąć zajęcia m.in. z zakresu współczesnej sztuki religijnej w Polsce (określono je jako: Problemy nowoczesnej sztuki sakralnej, Współczesna architektura kościelna)[7]. Nie odbyły się one jednak prawdopodobnie ze względu na jego odejście wraz z grupą tzw. profesorów krakowskich.

sztuki. W okresie okupacji m.in. wykładał historię sztuki na tajnych kompletach. Po zakończeniu wojny powrócił na macierzysty wydział, którego dziekanem został w 1951 r. W tym czasie związał się z ruchem księży patriotów. W 1954 r. przeniesiony do ATK. Rok później objął Katedrę Historii Sztuki Kościelnej oraz pełnił funkcję prorektora ATK (1954-1957). Podczas próby restytucji Wydziału Teologicznego UJ chcąc powrócić na uczelnię krakowską zwolnił się z ATK w 1957 r. Nie prowadził już zajęć, a po konflikcie z władzami ATK został definitywnie zwolniony w 1959 r. Zginął w wypadku w Zakopanem. Został pochowany na tamtejszym Starym Cmentarzu. http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/tadeusz-albin-kruszynski [dostęp dn. 17 VI 2017 r.].

4 *Prospekt Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie na rok akademicki 1955/56*, Warszawa 1955, s. 13. Był on od 1961 r. kierownikiem Katedry Archeologii Chrześcijańskiej. Zatrudniony na ATK od 1954 r., w 1966 r. przeszedł na emeryturę.

5 *Skład akademii i spis wykładowców na rok akademicki 1956-1957,* Warszawa 1957, s. 13; J.St. Pasierb, *Kierunek Historia Sztuki Kościelnej*, w: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954-1974* red. H. Wyczawski, Warszawa 1976, s. 162. Ks. Janusz St. Pasierb zdał egzamin magisterski w zakresie archeologii chrześcijańskiej na ATK pod koniec 1955 r. Ks. prof. Tadeusz Albin Kruszyński wnioskował o jego zatrudnienie już w lutym 1956 r. *Protokół Rady Wydziału Teologicznego*, 8 II 1956, AUKSW sygn. 47/50, k. 4.

6 *Skład akademii i spis wykładowców na rok akademicki 1957-1958*, Warszawa 1957, s. 13.

7 Tamże, s. 27; J.St. Pasierb, *Kierunek…*, dz. cyt., s. 162.

Skutkowało to także (od roku akademickiego 1957/1958)[8] wakatem na stanowisku kierownika katedry[9].

Do katedry był w latach 1958-1963 przypisany formalnie ks. Janusz St. Pasierb, który obronił doktorat z historii sztuki w 1957 r.[10], w tamtym czasie przebywał jednak na urlopie naukowym[11] (il. 2). Po powrocie w październiku 1963 r. został adiunktem w Katedrze Historii Sztuki Kościelnej, zaś dwa lata później jej kierownikiem. Nadal nie odbywały się zajęcia dotyczące zagadnień z obszaru sztuki XIX i XX w.[12]

Choć zainteresowania naukowe ks. Pasierba skupiały się wokół sztuki nowożytnej i problematyki ochrony zabytków, był on również autorem kilkunastu tekstów z zakresu sztuki współczesnej, dotyczących przede wszystkim jej związków z religią. W większości miały one jednak bardziej krytyczny niż naukowy charakter[13]. Niemniej otwierały kolejny kierunek badawczy, który w latach 70. i 80. XX w. był z powodzeniem rozwijany na ATK. Warto podkreślić, że od 1966 r. Katedra Historii Sztuki Kościelnej organizowała spotkania naukowe poświęcone m.in. zagadnieniom współczesnej sztuki sakralnej[14], a w okresie do 1969 r. żaden inny pracownik Wydziału Teologicznego ATK, prócz ks. prof. Janusza St. Pasierba, nie zajmował się w swojej pracy naukowej sztuką nowoczesną i współczesną[15].

Sekwencję kolejnych zdarzeń otwiera powołanie ks. Pasierba na kierownika Katedry Historii Sztuki Kościelnej, następnie opracowanie przezeń programu studiów, a wreszcie w roku 1969 skompletowanie pierwszego zespołu

8 *Załącznik do protokołu Rady Wydziału*, 18 IX 1957 r.; *Oświadczenie Kruszyńskiego z 28 listopada 1957*, w: *Organizacja ATK w pierwszych latach jego działalności*. AUKSW sygn. 47/259 k. 39-40.

9 *Wykaz osób otrzymujących dodatek w roku 1961*, AUKSW sygn. 47/371, k. 6. Wykaz katedr w 1959 r. podaje, że była nieczynna. Później zaś jako czynną, ale z wakatem na stanowisku kierownika. *Wykaz Katedr ATK za lata 1959-1962*, AUKSW sygn. 47/376, k. 2, 6, 9.

10 *Protokół Rady Wydziału Teologicznego*, 29 X 1957 r., AUKSW sygn. 47/51 k. 63.

11 W tym czasie asystentem technicznym przy katedrze był ks. Wacław Her, który później starał się o przeniesienie do Katedry Archeologii Chrześcijańskiej. Ponadto w 1955 r. starano się zatrudnić dr. Antoniego Malińskiego, jednak ze względu na wstrzymanie etatów przez ministerstwo było to niemożliwe. *Protokół Rady Wydziału Teologicznego*, 23 III 1955 r., AUKSW sygn 47/49, k. 30.

12 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1966-67 i 1967/68*…, dz. cyt., s. 42-43.

13 Np. *Współczesna sztuka religijna i kościelna w Polsce.* „Duszpasterz polski za granicą" 1963, nr 1/54, s. 32-52; *Szansa jakiej nie mieliśmy (o nowoczesnej sztuce w Kościele)*, „Tygodnik Powszechny" 1967, nr 9, s. 4; *Vaticanum II o sztuce sakralnej*, „Tygodnik Powszechny" 1964, nr 27, s. 4. Zob. także *Pióro na wodzie. Eseje o ks. Januszu St. Pasierbie i studia z ikonografii dedykowane jego pamięci*, red. A.S. Czyż, K. Moisan-Jabłońska, Warszawa 2015.

14 J.St. Pasierb, *Kierunek*…, dz. cyt., s. 173.

15 Publikacje z zakresu historii sztuki znajdziemy jedynie w dorobku pracujących w połowie lat 50. XX w. księży Tadeusza Kruszyńskiego i Antoniego Kwiecińskiego, jednak dotyczą one sztuki dawnej. *Wykaz publikacji pracowników wydziału*, w: *Skład osobowy i działalność naukowa Wydziału Teologicznego w okresie od 1.11.1954 do 30.9.1968 r.*, opr. J. Nosowski, Warszawa 1969, s. 35-96. Od roku 1969 zajęcia zlecone prowadził nowożytnik Juliusz A. Chrościcki, Marek Kaszycki (konserwacja zabytków), wspomniany już Andrzej K. Olszewski, ks. dr Jan Popiel (1969-1970) z historii doktryn artystycznych oraz ówczesna dr Zofia Sztytełło, archeolog śródziemnomorski.



2 | Ks. prof. Janusz St. Pasierb w gabinecie, ok. 1985 r. Fundacja im. ks. Janusza St. Pasierba

pracowników, co dało rzeczywisty początek historii sztuki kościelnej jako kierunku studiów na ATK[16]. Program specjalizacji (w ramach reformy programu zajęć) opracowany został w latach 1969-1971[17]. W tym czasie studia miały za zadanie przygotować albo do pracy wykładowcy, albo kurialnego eksperta w dziedzinie zabytkoznawstwa. Szybko jednak okazało się, że absolwenci tego kierunku z powodzeniem znajdowali pracę w różnorodnych segmentach rynku związanego ze sztuką i kulturą.

Program od początku obejmował zajęcia związane ze sztuką współczesną, ale ze względu na to, że były przewidziane na latach wyższych, nie weszły zrazu do planu zajęć[18]. Ten pierwszy program oddaje *Opis Instytutu Nauk Historycznych*, zakładający zajęcia z Historii sztuki nowoczesnej powszechnej na IV roku (godz. tygodniowo) obejmujące:

„1. Rewolucyjne zmiany w poglądach na sztukę i konsekwencje tego dla sztuki kościelnej

2. Zastosowanie nowych materiałów budowlanych w architekturze kościelnej

16 H. Wyczawski, *Ogólny zarys dziejów Akademii Teologii Katolickiej*, w: *Ogólny…*, dz. cyt., s. 28; J.St. Pasierb, *Kierunek…*, dz. cyt., s. 164.

17 *Plan studiów na Wydziale Teologicznym ATK na rok akademicki 1969/70.* AUKSW sygn. 47/1036, k. 1, 141.

18 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1970/71*, Warszawa 1970, s. 123-137.

3. Architektura kościelna i jej wybitni twórcy. Prądy i tendencje w architekturze kościelnej XX wieku. Architektura kościelna w poszczególnych krajach
4. Wpływ soboru Watykańskiego II na koncepcje architektoniczne
5. Zasady pluralizmu artystycznego jej zastosowanie i wyniki
6. Kierunki artystyczne XX wieku wobec tematyki religijnej
7. Nowe tworzywa i techniki w sztuce sakralnej przedstawiającej. Współczesny witraż, tkanina artystyczna, sprzęt liturgiczny, paramenty."[19]

Z kolei Historia sztuki nowoczesnej Polskiej (godz. tygodniowo) również na IV roku obejmowała takie zagadnienia jak:

„1. Sztuka kościelna w Polsce między tradycją a nowoczesnością
2. Architektura kościelna w Polsce w okresie międzywojnia
3. Rzeźba
4. Malarstwo w tym współczesne
5. Tematyka religijna w twórczości artystów polskich XX wieku
6. Problemy adaptacji wnętrz do potrzeb odnowionej liturgii. Dotychczasowe osiągnięcia i pomyłki w poszczególnych dziedzinach twórczych"[20].

Ponadto w ramach historii estetyki[21] przewidziano omówienie m.in.: koncepcji Benedetto Crocego, myśl Maxa Dessoitra, Aloisa Riegela, Heinricha Wölfflina, estetykę gestaltystów, psychoanalityczną, fenomenologiczną, marksistowską, neotomistyczną, a także opinie artystów XX w. o sztuce. Kolejne zajęcia dotyczyć miały krytyki artystycznej i objąć problematykę kryteriów w ocenie dzieła sztuki sakralnej, recenzję artystyczną, zagadnienia inwestycji kościelnych, w tym współpracę z diecezjalną Komisją ds. Sztuki Kościelnej, ustawodawstwo, współpracę z konserwatorem, wybór artysty, analizę artystyczną, ikonograficzną i technologiczną projektu, zagadnienie realizacji i nadzoru, odbiór zrealizowanej inwestycji[22].

W ramach nowego programu od roku akademickiego 1972/1973 Mieczysław Twarowski prowadził wykład Problemy współczesnej architektury sakralnej, zaś ówczesny dr Andrzej K. Olszewski wykład monograficzny dla roku V Wybrane zagadnienia współczesnych sztuk plastycznych[23] (il. 3). Od roku kolejnego Andrzej K. Olszewski prowadził zajęcia już dla III roku z Historii powszechnej i polskiej sztuki nowoczesnej. Kolejne lata przyniosą korekty programu, ale zasadniczo sytuacja ta nie zmieniła się aż do 2003 r., kiedy to

19 *Instytut Nauk Kościelno-Historycznych przy Wydziale Teologicznym ATK*, AUKSW sygn. 47/388 V, k. 49.

20 Tamże, k. 49-50.

21 Zajęcia początkowo prowadziła dr Agnieszka Morawińska, zatrudniona od 1971 r. na stanowisku starszego asystenta, późniejsza dyrektor Galerii Narodowej Zachęta i obecna dyrektor Muzeum Narodowego w Warszawie.

22 *Instytut Nauk Kościelno-Historycznych przy Wydziale Teologicznym ATK*, AUKSW sygn. 47/388 V, k. 58.

23 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1972/73*, Warszawa 1972, s. 122.

wspomniany wykładowca przeszedł na emeryturę, choć prowadził nadal zajęcia w ramach godzin zleconych.

W roku akademickim 1974/1975 wykład prof. Andrzeja K. Olszewskiego pojawił się na roku IV i dotyczył wyłącznie sztuki XX w. Ponadto odbywał się wykład monograficzny z Wybranych zagadnień współczesnych nauk plastycznych[24]. Następnie zajęcia powróciły na rok III wraz z ćwiczeniami, prowadzonymi przez tego samego wykładowcę[25]. Zakres tematyczny objął wtedy okres od 1850 r. do lat 70. XX w.[26] W kolejnym roku ćwiczenia do wykładu prof. Olszewskiego zostały przejęte przez ówczesną dr Teresę Grzybkowską[27]. W roku 1977 obroniona została pierwsza praca magisterska z zakresu sztuki nowoczesnej. Była to dysertacja Małgorzaty Lisowskiej *Rzeźby Xawerego Dunikowskiego przy portalu OO Jezuitów w Krakowie*[28].

W tym okresie Andrzej K. Olszewski prowadził zajęcia w ramach zajęć zleconych w Katedrze Historii Sztuki Kościelnej kierowanej przez ks. prof. Janusza St. Pasierba[29]. W 1978 r. w rozbudowanej już wcześniej katedrze (jej nazwa zmieniła się wówczas na Katedra Historii Sztuki Kościelnej z Zakładem i Pracownią Konserwacji Zabytków[30]) zatrudniony został na stanowisku adiunkta Andrzej K. Olszewski, od tego też roku ćwiczenia od dr Teresy Grzybkowskiej przejął ks. Andrzej Przekaziński zatrudniony na stanowisku starszego asystenta[31]. Zajęcia odbywały się częściowo w Galerii Sztuki Polskiej Muzeum Narodowego w Warszawie. Ponadto wybrane zagadnienia malarstwa polskiego XIX w. poruszane były na seminarium Teresy Grzybkowskiej[32].

Od roku 1982 w ramach Wydziału Teologicznego powołana została Sekcja Nauk Historycznych, a w jej ramach Katedra Historii Sztuki Nowożytnej i Współczesnej, w skład której weszli dr Andrzej K. Olszewski, dr Teresa Grzybkowska i ks. dr Stanisław Kobielus (na stanowisku kierownika był wakat).

---

24 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1974/75*, oprac. E. Ozorowski z zespołem, Warszawa 1974, s. 79.

25 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1975/76*, oprac. E. Ozorowski z zespołem, Warszawa 1975, s. 98.

26 W kolejnych latach ta granica chronologiczna będzie ulegać korektom. Tamże; *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1973/74*, Warszawa 1973, s. 90.

27 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1976/77*, oprac. E. Ozorowski z zespołem, Warszawa 1976, s. 109.

28 *Wykaz prac magisterskich napisanych pod kierunkiem prof. Andrzeja K. Olszewskiego*, opr. B. Gutowski, „Artifex" 2004, nr 6, s. 38.

29 W opracowanej przez ks. Janusza St. Pasierba historii specjalizacji pojawia się jako prowadzący zajęcia ze sztuki współczesnej dr T. Olszewski, co należy uznać za błąd redakcyjny. J.St. Pasierb, *Kierunek…*, dz. cyt, s. 164.

30 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1975/76…*, dz. cyt., s. 26.

31 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1978-79*, red. A. Lewek, Warszawa 1978, s. 23, 99-102.

32 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1981-82*, red. A. Lewek, Warszawa 1981, s. 99-102.

Natomiast prowadzącym m.in. ćwiczenia ze sztuki XIX i XX w. był nadal ks. Andrzej Przekaziński zatrudniony w Katedrze Technologii i Konserwacji Teoretycznej[33]. Katedra Sztuki Nowożytnej i Współczesnej została w roku 1986 podzielona na Katedrę Historii Sztuki Nowożytnej i Katedrę Historii Sztuki Współczesnej. W tej ostatniej znaleźli się doc. dr hab. Andrzej K. Olszewski (na stanowisku kierownika[34]) i starszy asystent ks. Andrzej Przekaziński. Zajęcia zlecone prowadził Bogusław Smyrski (z rysunku pomiarowego). Od roku 1987 została ona przeniesiona wraz z całą Sekcją Nauk Historycznych na nowo utworzony Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych[35].

Prowadzone w latach 80. XX w. przez prof. Olszewskiego zajęcia dotyczyły zagadnień sztuki od romantyzmu do współczesności, chociaż ich program i zakres chronologiczny ulegał modyfikacjom. Całości dopełniały wykłady monograficzne np. w roku akademickim 1981/1982 Kultura i sztuka Warszawy w XIX i XX w. (obejmował on lata 1800-1950)[36], w kolejnym Wybrane zagadnienia z powiązań sztuki polskiej i obcej w latach 1945-1980[37], dalej Od art deco do socrealizmu[38], a w roku akademickim 1988/1989 Powszechna i polska historia sztuk plastycznych 1850-1939. Zgodnie z opisem przedmiotu ten ostatni wykład obejmował główne kierunki plastyki (przede wszystkim malarstwa) powszechnej (I semestr) i polskiej (II semestr).

W roku 1991 kuratorem specjalności historii sztuki sakralnej w ramach kierunku historia na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych był prof. Andrzej K. Olszewski. Jednocześnie sprawował funkcję kierownika Katedry Historii Sztuki Współczesnej, w której jednak nie było innych osób[39]. Był to czas, kiedy ks. Andrzej Przekaziński zrezygnował z pracy, a studentom III roku zaproponowano wykład z historii sztuki nowoczesnej w wymiarze czterech godz. tygodniowo oraz wykład monograficzny i seminarium magisterskie[40]. W 1994 r. na stanowisku asystenta zatrudniona została ówczesna mgr Katarzyna

33 *Spis osobowy oraz spis wykładów i ćwiczeń na rok akademicki 1982/*83, red. A. Lewek, Warszawa 1982, s. 26, 143.

34 Prof. Andrzej K. Olszewski sprawował funkcję kierownika katedry do 1992 r. Od 1990 r. na jedną kadencję został wybrany prodziekanem wydziału. *Powołanie doc. dr. hab. Andrzeja K. Olszewskiego na kierownika Katedry Sztuki Współczesnej*, AUKSW sygn. 47/80, k. 117, 172, 203.

35 *Spis osobowy oraz spis wykładów i ćwiczeń na rok akademicki 1987/88*, red. A. Lewek, Warszawa 1987, s. 373; *Spis osobowy oraz spis wykładów i ćwiczeń na rok akademicki 1988/89*, red. A. Lewek, Warszawa 1988, s. 37.

36 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1981-82…*, dz. cyt., s. 103.

37 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1982/83…*, dz. cyt., s. 146.

38 *Skład osobowy oraz spis wykładowców i ćwiczeń na rok akademicki 1987-88…*, dz. cyt., s. 154.

39 *Akademia Teologii Katolickiej. Rok akademicki 1991/92. Skład osobowy i struktura*, red. A. Lewek, H.Cz. Podolski, Warszawa 1991, s. 42. W protokole z posiedzenia Rady Wydziału Teologicznego z dn. 13 I 1986 r. (AUKSW sygn. 47/80, k. 4) podano informację o wysunięcia kandydatury Andrzeja K. Olszewskiego na kierownika katedry. Decyzję podjęto 26 V 1986 r. AUKSW sygn. 47/80, k. 37.

40 *Akademia Teologii Katolickiej. Rok akademicki 1992/93. Skład osobowy oraz spis wykładów i ćwiczeń*, red. H.Cz. Podolski, P. Latawiec, Warszawa 1992, s. 141-142.

Chrudzimska (Uhera)[41] (doktorat 2003 r., habilitacja 2015 r.). Do programu zajęć powróciły ćwiczenia do wykładów prof. Olszewskiego[42].

W kolejnych latach zmieniały się nazwy jednostki z Katedry Sztuki Współczesnej[43] na Katedrę Historii Sztuki Współczesnej i Ikonografii[44], ale jej skład osobowy nie uległ większej zmianie[45]. W tym okresie prowadzone były zajęcia dla studentów III roku z historii sztuki nowoczesnej i współczesnej, na które składały się wykłady prowadzone przez prof. Olszewskiego i ćwiczenia przez mgr Katarzynę Chrudzimską, obejmujące sztukę polską po 1945 r. Asystentka Profesora miała również ćwiczenia z ikonografii nowoczesnej. Ponadto prowadzone było seminarium i wykład monograficzny prof. Olszewskiego[46]. W kolejnym roku ponownie wprowadzono proseminarium ze sztuki nowoczesnej, które poprowadziła mgr Katarzyna Chrudzimska.

Przekształcenie ATK na UKSW w roku 1999 nie pociągnęło większych zmian w programie studiów z historii sztuki. Od roku akademickiego 2002/2003 dotychczasowy kierunek przekształcony został w odrębny Instytut Historii Sztuki (decyzją senatu z października 2002 r.). Przeniesienie katedry z Instytutu Nauk Historycznych nie wiązało się z innymi zmianami, poza kwestiami organizacyjnymi. W roku 2004 na emeryturę przeszedł prof. Olszewski. Po jego odejściu z etatu (ale nie z UKSW) blok zajęć ze sztuki nowoczesnej obejmował wykład prof. Jakuba Pokory, który dotyczył sztuki klasycyzmu i romantyzmu, oraz wykłady i ćwiczenia prowadzone przez Katarzynę Chrudzimską-Uherę Sztuka współczesna, obejmujące jednak również zagadnienia ze sztuki XIX i pierwszej połowy XX w. Ten ostatni wykład zmienił później tytuł na Historia powszechnej i polskiej sztuki nowoczesnej i objął główne kierunki sztuki od połowy XIX w. po lata 40. XX w. Ćwiczenia z historii sztuki nowoczesnej stanowiły uzupełnienie wykładów, oscylując wokół sztuki lat 1945-2000. Dotyczyły one przede wszystkim zjawisk i tendencji panujących w Polsce, jak również podstawowych kierunków sztuki europejskiej i amerykańskiej[47]. Problemy teorii sztuki były poruszane od roku 2005/2006 w ramach zajęć prowadzonych przez dr Małgorzatę Wrześniak[48]. Program ten uzupełniało (do 2005/2006) konwersatorium metodologicz-

41 *Informator na rok akademicki 1997/1998*, red. i oprac. H.J. Kaczmarski, Warszawa 1997, s. 150-151.

42 Ponadto katedra współpracowała z konserwatorem dr. Lechem Krzyżanowskim, który prowadził zajęcia dydaktyczne z zagadnień związanych z konserwatorstwem.

43 *Władze uczelni oraz struktura i obsada personalna wydziałów*, Warszawa 1996, s. 30.

44 *Informator na rok akademicki 1998/1999*, Warszawa 1998, s. 65.

45 Poza przypisaniem do niej zajęć zleconych przez mgr Jerzego Mierzwiaka. Tamże, s. 65.

46 Tamże, s. 177-179.

47 Informator Instytutu Historii Sztuki na rok akademicki 2005/2006.

48 Obejmowały one takie tematy jak: Postmodernistyczny ideał piękna architektury – na przykładzie Warszawy, Współczesne kierunki rozwoju sztuki a klasyczny ideał estetyczny, Subiektywizm estetyczny i jego konsekwencje dla sztuki współczesnej, Naśladowanie jako kategoria estetyczna w dobie współczesności. Informator Instytutu Historii Sztuki na rok akademicki 2005/2006, s. 20.



3 | Prof. Andrzej K. Olszewski, 2012 r. Fot. autor

ne z doktryn artystycznych w wymiarze 30 godz., prowadzone przez Bartłomieja Gutowskiego (w ramach zajęć zleconych). Obejmowało ono zagadnienia historii estetyki od Alexandra Gottlieba Baumgartena po estetykę feministyczną oraz problematykę związaną z New Art History[49].

W roku 2004 w ramach katedry wydzielony został Zakład Muzealnictwa, Konserwatorstwa i Dydaktyki Historii Sztuki. Dalszy rozwój katedry wiąże się z krótkim, ale ważnym zatrudnieniem w latach 2004-2007 ówczesnej dr Joanny Sosnowskiej, niezwykle cenionej przez studentów. Część z nich kontynuowało później współpracę z wykładowczynią, stając się uczestnikami jej seminariów doktoranckich prowadzonych w Instytucie Sztuki PAN.

W roku 2006 w Instytucie Historii Sztuki zatrudniony został dr Bartłomiej Gutowski, który prowadził zajęcia Współczesne koncepcje estetyczne (rok akademicki 2005/2006), które zastąpiły konwersatorium metodologiczne, a następnie: Architektura XX w. (wykład monograficzny), Sztuka powszechna po 1945 r.

49 W roku akademickim 2002/2003 rozpoczęły się również zajęcia na studiach niestacjonarnych z historii sztuki. W ich obszarze znalazły się oczywiście zagadnienia dotyczące zagadnień sztuki nowoczesnej i współczesnej. Był to przede wszystkim prowadzony do roku 2015/2016 wykład prof. Andrzeja K. Olszewskiego z historii sztuki powszechnej i polskiej XIX i XX w., ćwiczenia do zajęć prowadziła najpierw dr Magdalena Czajka, następnie Ewa Chęć, a wreszcie od roku 2014/2015 Marta Kowalewska-Piwowarczyk. Ponadto odbywały się zajęcia ze współczesnej kultury audiowizualnej (dr. Bartłomiej Gutowski, w roku akademickim 2008/2009, od 2013/2014 zmienione na Współczesną kulturę wizualną), zaś od roku następnego pojawiły się zajęcia Sztuka po 1945 r. (dr Bartłomiej Gutowski). Od roku akademickiego 2013/2014 wykład monograficzny głosiła dr hab. Katarzyna Chrudzimska-Uhera.

(zajęcia odbywały się przez jeden semestr w roku akademickim 2008/2009), Współczesna kultura wizualna (od 2009 r.). Od roku 2014/2015 w planie zajęć na powrót znalazł się wykład ze Sztuki po 1945 r. – powszechnej (w wymiarze 60 godz.), a następnie polskiej (od 2016/2017 w wymiarze 30 godz.). Program uzupełniły ćwiczenia terenowe, odbywające się m.in. w Kozłówce, Łodzi, Krakowie. W programie były również zajęcia związane z krytyką artystyczną prowadzone przez dr Małgorzatę Wrześniak (a w roku 2010/2011 przez dr. Bartłomieja Gutowskiego).

W roku 2008 zatrudniona została na UKSW w Warszawiedr hab. Dorota Folga-Januszewska, która została kierowniczką utworzonej z przekształcenia dotychczasowej Katedry Sztuki Współczesnej i Ikonografii – Katedry Sztuki, Teorii i Muzeologii Współczesnej (zmiana nazwy nastąpiła w 2009 r.). W skład katedry weszli dr Katarzyna Chrudzimska-Uhera i dr Bartłomiej Gutowski[50].

W związku z odejściem prof. Doroty Folgi-Januszewskiej w roku 2014 Katedra Sztuki, Teorii i Muzeologii Współczesnej przekształcona została w Zakład Sztuki Współczesnej. W jego skład weszli dotychczasowi pracownicy, a ponadto znalazła się w nim dr Marta Wiraszka i dr Beata Lewińska. Dr Wiraszka zatrudniona jest na UKSW w Warszawie od roku 1997, jednakże początkowo, ze względu na charakter prowadzanych zajęć dydaktycznych, przypisana była do Katedry Architektury Średniowiecznej i Nowożytnej. Z kolei dr Beata Lewińska współpracuje z Instytutem od lat 90. XX w., a zatrudniona na etat została w 2009 r. Prowadzone przez nią zajęcia mają przede wszystkim charakter praktyczny. Dzięki nim studenci historii sztuki uzyskują kwalifikacje do nauczania przedmiotu historia sztuki w szkołach, co jest szczególnie ważne w kontekście jego obecności od 2003 r. na egzaminie maturalnym[51]. Beata Lewińska prowadziła też zajęcia dotyczące analizy formy dzieła malarskiego XIX i XX w.

Problematyka podejmowana przez pracowników katedry w tym czasie była szeroka i obejmowała współczesną metodologię badań nad sztuką XX w., sztukę i kulturę Zakopanego (1880-1939), muzeologię neuronalną, aksjologiczny wymiar funkcjonowania miast współczesnych, relację między obiektem artystycznym a przestrzenią miejską, współczesne strategie artystyczne, polską rzeźbę plenerową drugiej połowy XX w., nowe media, historię kształtowania kolekcji, polską tradycję graficzną XX w., muzea i zbiory XX w., architekturę secesyjną, problematykę przedstawień śmierci w sztuce współczesnej[52].

---

50 Z katedry w styczniu 2011 r. powstał osobny Instytut Muzeologii (w którym znaleźli się prof. Dorota Folga-Januszewska i dr Bartłomiej Gutowski), zamknięty jednak już w lipcu 2012.

51 Zespół zagadnień, omawianych na zajęciach dydaktyki historii sztuki i metodyki nauczania historii sztuki, obejmuje: metodykę nauczania, standardy wymagań egzaminacyjnych, zagadnienia związane z prawem oświatowym, odnoszące się bezpośrednio do historii sztuki, oraz konstruowanie bazy dydaktycznej przedmiotu (programy nauczania, scenariusze zajęć, wymagania edukacyjne).

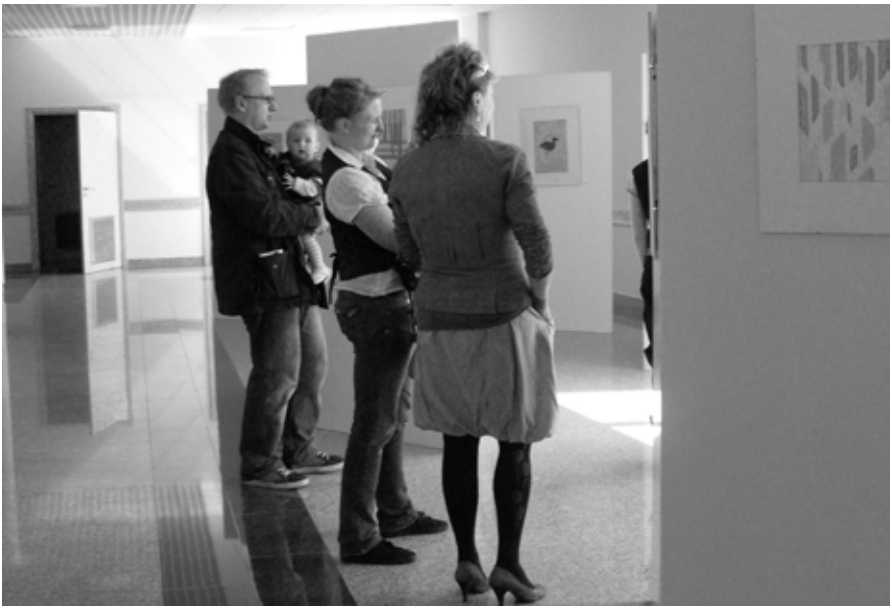
52 Więcej o zainteresowaniach naukowych członków zespołu ówczesnej katedry zob. *Słownik biograficzny pracowników naukowo-dydaktycznych Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, red. D. Milewski, Warszawa 2012.

Nadmienić należy, że problemy związane z estetyką, teorią sztuki i doktrynami artystycznymi poruszane były w ramach osobnego wykładu dotyczącego historii tych zagadnień prowadzonego na przestrzeni lat m.in. przez dr Agnieszkę Morawińską, Justynę Guze, dr. Mieczysława Morkę, ks. prof. Stanisława Kobielusa i ks. prof. Michała Janochę, a następnie dr hab. Małgorzatę Wrześniak. Był to jednak wykład kursowy, obejmujący całość dziejów myśli o sztuce, tak więc problematyka teorii sztuki XIX i XX w. stanowiła zaledwie jedno z wielu zagadnień.

Obszary badawcze

Obecnie Zakład Sztuki Współczesnej współtworzą cztery osoby: dr hab. Katarzyna Chrudzimska-Uhera, która jest jego kierowniczką, oraz dr Bartłomiej Gutowski, dr Beata Lewińska i dr Marta Wiraszka. Dzięki temu, że każda z tych osób ma własny, odrębny przedmiot badań oraz przyjmuje różne stanowiska metodologiczne, specyfiką zakładu jest wieloaspektowość prowadzonych prac. Niemniej przy całej różnorodności badawczej jej rdzeń stanowi zainteresowanie polską sztuką XIX i XX w. w kontekście kultury regionu Europy Środkowo-Wschodniej, a przede wszystkim państw sąsiedzkich. Do najważniejszych problemów badawczych, aktualnie podejmowanych przez pracowników Zakładu, należą badania nad rzeźbą polską od końca XIX w. do lat 80. XX w. z uwzględnieniem ich przewartościowania w stosunku do sztuki zachodniej, badania nad architekturą i urbanistyką XIX w. i początku XX w., zagadnienia związane z kształtowaniem się i zmianami zachodzącymi w edukacji artystycznej, szczególnie w okresie po II wojnie światowej i wreszcie badania na styku historii sztuki i kultury wizualnej dotykające relacji utopii i sztuki, a także dokumentacja i analiza cmentarzy z obszaru dawnej Rzeczypospolitej – zarówno architektury kaplic, jak i rzeźby nagrobnej.

Prace naukowe prowadzone w Zakładzie Sztuki Współczesnej koncentrują się z jednej strony na badaniach podstawowych ściśle powiązanych z dokumentacją, w tym z działaniami o charakterze inwentaryzacyjnym, a z drugiej na wielokontekstowo prowadzonych analizach. Chociaż tak postawiona dwutorowość nie jest efektem apriorycznej koncepcji, a raczej wynika z praktyki, to jednak nie jest ona przypadkowa. Badania podstawowe stanowią istotę rozwoju wiedzy, a bazą dla nich są właśnie prace dokumentacyjne. Koncentrujemy się więc na ich realizacji, uwzględniając sprawdzone zasady dokumentacji zabytków, co zapewnia ciągłość prowadzonych działań. Jednocześnie staramy się wpisać je we współczesne kanały informacji. Działania dokumentacyjne, rozumiane na sposób Foucaultowskiego archiwum, nie są li tylko neutralnym zbiorem danych, ale strukturą uwarunkowaną społecznie, ukazującą wewnętrzne i zewnętrzne relacje prowadzące do konstruowania wypowiedzi. Kierują ku budowaniu sensów, znaczeń – interpretacji i reinterpretacji zarówno historii,



4 | Otwarcie wystawy w Galerii „Przy Automacie", 2010 r.
Fot. ze zbiorów IHS UKSW w Warszawie

jak i współczesności. Kształtują zarówno pamięć, jak i prowadzą do niepamięci. Są wręcz – jak interpretował to Jacques Derrida – napędzane pożądaniem śmierci. Stają się systemem konstruującym naszą pamięć, jak i zapomnienie. W tej perspektywie jednym z podejmowanych przez nas zagadnień badawczych jest miejsce sztuki polskiej XX w. w obszarze pamięci. Zarówno lokalnej, warunkującej jej postrzeganie przez pryzmat sztuki świata zachodniego, jak i niemal niedostrzegającego jej specyfiki, a przez to i ignorującego ją spojrzenia Zachodu.

Do najważniejszych obszarów badawczych naszego zakładu należą studia nad rzeźbą nowoczesną i współczesną prowadzone przez dr hab. Katarzynę Chrudzimską-Uherę, która w swoich rozważaniach skupiła się na osobie Jana Szczepkowskiego[53], ale też na środowisku zakopiańskim, czego efektem była publikacja *Stylizacje i modernizacje. O rzeźbie i rzeźbiarzach w Zakopanem w latach 1879-1939* (Warszawa 2013). W spektrum jej zainteresowań badawczych znajduje się jednak całość rzeźby polskiej XX w., ze szczególnym uwzględnieniem lat 60. i 70.

Zainteresowania naukowe dr Marty Wiraszki początkowo koncentrowały się wokół urbanistyki i architektury kresowej, czego zwieńczeniem była rozprawa

53 *J. Szczepkowski, Wypukłe i wklęsłe. Wspomnienia*, oprac. i red. K. Chrudzimska-Uhera, Milanówek 2010; *Jan Szczepkowski (1878-1964). W służbie sztuce, w służbie ojczyźnie*, katalog wystawy w Muzeum Niepodległości w Warszawie, Warszawa 2009; *Jan Szczepkowski. Życie i twórczość*, Milanówek 2008.



5 | I. edycja festiwalu „Farbą w Płot", kampus UKSW w Warszawie przy ul. Wóycickiego, 2015 r. Fot. autor

doktorska, będąca kanwą późniejszej publikacji *Rozwój przestrzenny i zabudowa miast Guberni podolskiej w czasach imperium rosyjskiego* (Warszawa 2008). W ostatnich latach dr Wiraszka podjęła próbę zmierzenia się z architekturą i rzeźbą sepulkralną na obszarze dawnego zaboru rosyjskiego, czego efektem są m.in. artykuły: *Geneza artystyczna pomnika nagrobnego Józefa Frageta na Starych Powązkach* (2015) oraz *Mauzoleum małżonków Kazanowskich na warszawskich Powązkach* (2015), a przede wszystkim złożona do druku rozprawa o charakterze monografii naukowej pod tytułem: *Kaplice i mauzolea na cmentarzach Warszawy w XIX i w pierwszej połowie XX wieku. Dzieła i ich twórcy* (t. 1-2).

Prace badawcze podejmowane przez dr Beatę Lewińską dotyczą przede wszystkim rozwoju edukacji artystycznej w powojennej Polsce. Ich zwieńczeniem jest przygotowywana do druku monografia.

Natomiast w dorobku naukowym dr. Bartłomieja Gutowskiego gros publikacji poświęconych jest dwum obszarom badawczym. Pierwszym jest dokumentacja pomników nagrobnych z terenów dawnych kresów wschodnich Rzeczypospolitej, jak i badania prowadzone w tym obszarze[54]. Drugim zaś zagadnienia dotyczące utopii miasta i utopii sztuki przede wszystkim w XX w.

Pokłosiem indywidualnych zainteresowań były i są konferencje naukowe z zakresu sztuki XIX i XX w., które nierzadko organizowano przy współudziale

54 Zob. niżej.

pracowników innych katedr Instytutu Historii Sztuki UKSWw Warszawie, a także instytucji muzealnych w Polsce[55].

Projekty badawcze

Pracownicy Zakładu Sztuki Współczesnej biorą również udział w projektach badawczych. I tak dr hab. Katarzyna Chrudzimska-Uhera jest członkiem zespołu grantu „Projekt Zamoyski" pod honorowym patronatem Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, który jest realizowany przez Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie. Natomiast dr Marta Wiraszka w latach 1998-2004 uczestniczyła w organizacji prac dokumentacyjnych obiektów sepulkralnych z terenu dawnego województwa tarnopolskiego (powiaty borszczowski i częściowo czortkowski). W pracach tych od lat 90. uczestniczy także dr Bartłomiej Gutowski, który od 13 lat wspólnie z dr hab. Anną Sylwią Czyż kieruje kolejnymi wyjazdami naukowymi. W ramach prowadzonych prac zrealizowano dotychczas dokumentację dla dawnych powiatów czortkowskiego (2001-2006), zaleszczyckiego (2005), buczackiego (2006-2007), husiatyńskiego (2008-2009), trembowelskiego (2010-2012), tarnopolskiego (2017) i miasta Tarnopol (2016 r.)[56]. Badania te finansowane są dzięki sukcesywnie otrzymywanym grantom m.in. z Senatu RP i Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Przez wiele lat organizowane były we współpracy ze Stowarzyszeniem „Wspólnota Polska", a obecnie we współpracy z Fundacją Świętokrzyską „Góry Historii".

W latach 2013-2016 dr Bartłomiej Gutowski był również kierownikiem grantu międzynarodowego *Cmentarz na Rossie w Wilnie. Badania inwentaryzacyjne, historyczne i językoznawcze,* przyznanego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (12H 12 0187 81). Współprowadził go z dr hab. Anną Sylwią Czyż. Wykonano wówczas dokumentację dla ponad 13 tys. obiektów. Całość została opublikowana w internetowej bazie danych[57], a monografia podsumowująca wyniki prac przygotowywana jest do druku[58]. Ponadto

55 Za najważniejsze należy uznać: *Sztuka dawnych kresów południowo-wschodnich Rzeczypospolitej w XIX i XX wieku* (Zakroczym 2006 r.), *Rzeźba w architekturze* (wspólnie z Oddziałem Warszawskim Stowarzyszenia Historyków Sztuki, 2007 r., wyd. pod. red. B. Gutowskiego, K. Chrudzimskiej-Uhery, Warszawa 2008), *Sztuka cmentarzy XIX i XX w.* (2008 r., wyd. pod. red. B. Gutowskiego, A.S. Czyż, Warszawa 2010), *Fenomen Genius Loci* (wspólnie z Muzeum Pałac w Wilanowie, 2009 r., wyd. pod. red. B. Gutowskiego, Warszawa 2009), *Miejsce rzeźby* (wyd. wspólnie z Centrum Rzeźby Polskiej, Orońsko 2012).

56 Zob. m.in.: A.S. Czyż, B. Gutowski, A. Skrodzka, K. Vyšata, A. Zdzieborska, *Cmentarze powiatu czortkowskiego*, Warszawa 2007; taż, tenże, *Cmentarz miejski w Buczaczu,* Warszawa 2009; *Cmentarze dawnego powiatu zaleszczyckiego. Kaplice, grobowce i nagrobki z inskrypcjami zapisanymi w alfabecie łacińskim (1790-1945),* red. taż, tenże, Warszawa 2016. Zob. także portal: http://cmentarzepodola.sztuka.edu.pl/, gdzie baza cmentarzy powiatu tarnopolskiego i miasta Tarnopol.

57 Strona projektu wraz z bazą danych: http://rossa.sztuka.edu.pl/.

58 Planowana publikacja będzie składała się z dwóch niezależnych opracowań. Pierwsze z nich to: *Cmentarz na Rossie w Wilnie. Niezachowane pomniki na podstawie kartotek Wacława Wejtki, Lucja-*

dr Marta Wiraszka i dr Bartłomiej Gutowski uczestniczą w projekcie badawczym *Między Centrum a Prowincją. Opracowanie dzieł lwowskiej szkoły architektonicznej* w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki[59]. Ten ostatni badacz współpracuje także przy projekcie *Materiały do Korpusu Portretu Polskiego* prowadzonego przez dr. hab. Przemysława Mrozowskiego z Instytutu Historii Sztuki UKSW.

W tym miejscu warto również nadmienić, że od roku 2017 dr hab. Katarzyna Chrudzimska-Uhera i dr Bartłomiej Gutowski weszli w skład zespołu zajmującego się dokumentacją polskich parafii na terenie USA, finansowanego przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego[60].

Aktywność pozanaukowa zakładu

Do najważniejszych zadań realizowanych przez pracowników zakładu należy Galeria „Przy Automacie", w której zorganizowanych zostało ponad 70 wystaw, m.in.: Bartłomieja Jaromolińskiego, i Majki Kiesner, Turboposter, Marcina Kozłowskiego, Jacka Frączaka, grafiki z lat 70.-90. XX w., Jacka Antoniego Zielińskiego, Zygmunta Januszewskiego, Tomasza Mazura i wiele innych[61] (il. 4).

Innym projektem był festiwal „Farbą w Płot" realizowany w latach 2013-2015, który dał niepowtarzalną możliwość stworzenia galerii street artu na murze otaczającym teren kampusu UKSW. Do jego pomalowania zostali zaproszeni twórcy związani z warszawskim i polskim street artem. Pod względem artystycznym starano się, aby projekt ten był formą przeglądu współczesnej sztuki ulicy (il. 5). W jego ramach zrealizowane zostały prace m.in. Proembrion, SC Szyman, Sputnik, Zero Trosk, Niebieski Robi Kreski, Goro, Ogon, Fur, Skuha, Gem, Pink Machine, Majka Kiesner, Stefan Paruch i wielu innych. W ramach festiwalu odbywały się również warsztaty dla okolicznych mieszkańców[62].

na Uziębły i Aleksandra Śnieżki/Rasų kapinės. Neišlikę antkapai iš Vaclovo Veitkos, Lucjano Uzemblos ir Aleksandro Šniežko kartotekų, red. i oprac. A.S. Czyż, B. Gutowski, Warszawa 2017. Drugie będzie zbiorem artykułów pod wspólnym tytułem: *Cmentarz na Rossie – historia, sztuka, przyroda*, red. taż, tenże, [w druku]. Zob. także tych samych autorów: *Wielokulturowa Rossa – problematyka i perspektywy badawcze*, w: *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, red. W. Walczak, Ł. Łopatecki, t. 5, Białystok 2013, s. 415-428.

59 Kierownik projektu prof. dr hab. Jakub Lewicki (nr projektu NPRH 11h12043281 z dn. 22 XI 2012 r.).

60 *Parafie i kościoły polskie w USA – inwentaryzacja źródłowa i fotograficzna. „Polish Cathedrals"*, grant przyznany przez Ministra KiDN, program *Ochrona dziedzictwa kulturowego za granicą*, (kierownik prof. Jacek Gołębiowski). Z ramienia UKSW w projekcie uczestniczy również prof. Zbigniew Bania i dr hab. Anna Sylwia Czyż.

61 http://przyautomacie.sztuka.edu.pl/.

62 Więcej informacji na temat projektu http://farbawplot.sztuka.edu.pl.

3

Aniela Dylus
Instytut Politologii

Od katolickiej nauki społecznej do politologii na ATK/UKSW. Refleksje świadka

Wprowadzenie

Kiedy w 1982 r. na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej (ATK) powstawała sekcja nauk społecznych ze specjalizacją katolickiej nauki społecznej (KNS), nikt nie mógł przypuszczać, że po latach „wykluje się" z niej silny ośrodek politologiczny. Na mapie nauk o polityce (nie tylko w Polsce) trudno go przeoczyć. Dorobek tworzącego go zespołu badawczego w obszarach teorii i filozofii polityki, antropologii filozoficznej i kulturowej, tożsamości narodowej, stosunków międzynarodowych i międzyetnicznych[1], etyki politycznej i gospodarczej, relacji między religią i polityką, państwem i Kościołem, czyli w obszarze kształtującej się nowej subdyscypliny – politologii religii[2], a także europeistyki, zwłaszcza integracji europejskiej oraz politologicznej refleksji wokół Europy Środkowej, jest dziś – jak się wydaje – naprawdę znaczący.

W odpowiedzi na pytanie, jak do tego doszło, skupię się na ewolucji problematyki badań naukowych, programu dydaktycznego oraz na przemianach organizacyjnych. Adekwatna prezentacja tego fragmentu historii nauki na naszej uczelni wymaga oczywiście uwzględnienia burzliwego kontekstu fundamentalnych przemian ustrojowych, dokonujących się w końcówce XX i na początku XXI w. Wprawdzie pracownicy naukowi naszego ośrodka dalecy byli od prymitywnego pragmatyzmu – ulegania bieżącym modom intelektualnym, a tym bardziej

1 Zob. artykuł Radosława Zenderowskiego w tym tomie.

2 Zob. artykuł Sławomira Sowińskiego w tym tomie.



1 | Ks. prof. Helmut Juros, 2011 r.
Fot. ze zbiorów IHS UKSW w Warszawie

naciskom „społecznego zapotrzebowania" oraz uprawiania „nauki dworskiej" – czy to wobec „tronu", czy „ołtarza". Niemniej nie izolowali się od rzeczywistości w przysłowiowej wieży z kości słoniowej. Wszystko, co poprzedzało „nieoczekiwane i wiele obiecujące wydarzenia" roku 1989 (*Centesimus annus* 22) i co następowało potem, pojmowali jako wyzwanie w swej pracy naukowo-dydaktycznej.

Prehistoria: KNS na Wydziale Teologicznym ATK (1982-1987)

Wielki Kanclerz ATK, prymas Stefan Wyszyński, od dawna martwił się nieobecnością KNS w strukturze Wydziału Teologicznego. Urząd ds. Wyznań oraz Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego długo torpedowało powstanie takiej jednostki. Jak ognia obawiano się na państwowej uczelni wszelkich nauk społecznych uprawianych według niemarksistowskiego paradygmatu. W końcu jednak – udało się. Paradoksalnie, KNS na Wydziale Teologicznym ATK powstała w okresie ciemnej nocy stanu wojennego. Poniekąd była też odpowiedzią na wyzwania czasu związane z pierwszymi oznakami upadku komunizmu. Jej „ojcem założycielem" był ks. prof. Helmut Juros (il. 1), który od początku pełnił funkcję „kuratora" tej specjalizacji i kierownika Katedry Etyki Społeczno-gospodarczej (1982-1987).

Niewątpliwie sylwetka naukowa i zaangażowanie ks. prof. Jurosa wyznaczyły profil i kierunek dalszego rozwoju nowej jednostki. Uczeń ks. prof. Stanisława Olejnika, uczestnik seminarium doktoranckiego prowadzonego przez bp. prof. Karola Wojtyłę, przyjaciel ks. prof. Tadeusza Stycznia i ks. prof. Stanisława Kamińskiego, w swym rozwoju naukowym „poruszał się" na styku teologii moralnej, etyki filozoficznej i metodologii nauk. Opracowując w swej rozprawie habilitacyjnej oryginalną koncepcję „teologizacji etyki", obficie korzystał z dorobku polskiej myśli metaetycznej, pielęgnowanej zarówno w środowisku szkoły lwowsko-warszawskiej, jak i w środowisku filozofii klasycznej (Karol Wojtyła, Stanisław Kamiński)[3]. Wypracowane przez niego kanony metodologiczne, symbolizowane kategoriami: autonomia doświadczenia moralnego (sumienia), ujaśnienie (eksplikacja) i wyjaśnienie (eksplanacja) treści doświadczenia moralnego, na długo wyznaczyły styl refleksji etycznej w środowisku, które stworzył. To samo dotyczy precyzyjnego rozróżniania płaszczyzn refleksji naukowej: badanej rzeczywistości (T_0), teoretycznego jej ujęcia (T_1) i metateoretycznej refleksji o typach myślenia teoretycznego (T_2).

Takie zaplecze teoretyczne twórcy „specjalizacji" KNS okazało się bezcennym kapitałem determinującym jej dalszy rozwój. Zapowiedzią zwrotu zainteresowań badawczych w kierunku normatywnej etyki społecznej był tekst *Czy etyka społeczna niezależna?* z 1981 r. Ciągłe zabieganie przez ks. prof. Jurosa o tworzenie solidnych podstaw metodologicznych, już nie teologii moralnej, a KNS czy chrześcijańskich nauk społecznych, było barierą wobec niebezpieczeństwa ich ideologizacji. Samoświadomość metodologiczną, precyzję myślenia i języka uznawał bowiem jako jedną z przesłanek uniknięcia takiego wynaturzenia. Niekwestionowanym dorobkiem ks. prof. Jurosa procentującym do dziś jest wypracowanie założeń metodologicznych chrześcijańskiej nauki społecznej jako etyki społecznej (etyki cnót i instytucji), a następnie wyprofilowanie politologii jako antropologii społecznej i etyki politycznej. Nawet teksty osnute wokół nauczania społecznego Kościoła stanowiły dla niego okazję do podejmowania krytycznej refleksji wokół struktury metodologicznej tego nauczania oraz nawiązującej do niego KNS. Nigdy nie pisał „laurek ku czci...", jak to się zdarzało niektórym komentatorom encyklik, raczej starał się współmyśleć z ich autorami, rozwijać niektóre wątki problemowe. Niekiedy zaś na kanwie tych dokumentów podejmował fundamentalne zagadnienia społeczno-etyczne i antropologiczne (*Antropologische Grundlagen der Sozialethik in der Lehre von Johannes Paul II*, 1986).

Szczegółowe zagadnienie badawcze podejmowane przez ks. prof. Jurosa w latach 80. XX w. obejmowały różne pola problemowe: etyki nauki i bioetyki (*W sprawie etyki nauki. Prolegomena*, 1984), etyki politycznej i społecznej (*Truth*

3 H. Juros, *Teologia moralna czy etyka teologiczna? Studium z metateologii moralności*, Warszawa 1980.

and Peace in the Ethics of John Paul II, 1986), w tym nieposłuszeństwa obywatelskiego (*Das Recht auf Widerstand als Gewissensproblem*, 1983), a także etyki gospodarczej (*The Object of the Theology of Work*, 1984). Zapowiedzią intensywnie rozwijanej później problematyki relacji między Kościołem a państwem, wchodzącej dziś do tzw. politologii religii, jest tekst *Kirche zwischen Staat und Gesellschaft* z 1983 r.

Cechą charakterystyczną działalności naukowej ks. prof. Jurosa był szeroki rozmach międzynarodowy. Wiedział, że nauka jest jedna, i robił wszystko, aby żadne mury czy żelazne kurtyny nie deformowały jej rozwoju. Mimo przeszkód, rozwinął intensywne kontakty z zagranicznymi ośrodkami badawczymi, zwłaszcza z obszaru języka niemieckiego. Sam aktywnie uczestniczył w różnych zjazdach naukowych i kongresach, wygłaszał referaty, publikował w czasopismach zagranicznych i zachęcał do tego swych współpracowników. Płaszczyzną wymiany międzynarodowej były m.in. takie renomowane stowarzyszenia, jak: European Society for Research in Ethics *Societas Ethica*, European Society of Catholic Theology (ET) czy Görres Gesellschaft. On sam, a potem jego uczniowie pełnili w tych stowarzyszeniach różne prestiżowe funkcje[4].

Jednocześnie ks. prof. Juros troszczył się o recepcję osiągnięć badawczych zachodnich teologów i etyków w Polsce. Zapraszał do wygłaszania wykładów, organizował sympozja. Zaciekawienie profesorów z zagranicy przemianami dokonującymi się w naszym kraju ułatwiało kontakty. Nie tylko chętnie nas odwiedzali i zapraszali do siebie, ale uzupełniali nasze biblioteki najnowszymi publikacjami. W czasach cenzurowania wolnej myśli i ograniczania działalności wydawniczej była to pomoc bezcenna. Długa jest lista uniwersyteckich ośrodków, których profesorowie zaangażowani byli we współpracę z sekcją nauk społecznych ATK: Bonn, Mainz, Tübingen (z tymi uniwersytetami ATK zawarła umowy kooperacyjne), Monachium, Augsburg, Eichstätt, Frankfurt nad Menem, Berlin, Osnabrück, Münster, Bamberg, Pasawa, Wiedeń, Louvain-la-Neuw, Nijmegen, Lejda, Utrecht, Lund, Fryburg, Lucerna. Intensywne kontakty pielęgnowano też z Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle w Mönchengladbach.

Spośród licznych konferencji organizowanych w latach 80. warto wspomnieć o cyklu seminariów odbywających się co dwa lata na przemian w Szwecji i Polsce (pierwsze w 1984 r.), a będących forum wymiany naukowej między Sekcją Nauk Społecznych ATK a Instytutem Teologicznym uniwersytetów w Sztokholmie i Uppsali. W trakcie sześciu seminariów podejmowano m.in. problematykę etosu i etyki pracy w Polsce i Szwecji, polityki i etyki, sekularyzacji w obu

4 Funkcję wiceprezydenta ET pełnili: ks. prof. Helmut Juros – dwie kadencje (1989-1995) i prof. Aniela Dylus (1995-1997), zaś w *Societas Ethica* ks. prof. Juros był kilka razy członkiem prezydium, a profesorowie Aniela Dylus i Piotr Mazurkiewicz członkami zarządu.



2 | Prof. Aniela Dylus i prof. Stanisława Golinowska (Instytut Pracy i Spraw Socjalnych) podczas konferencji *Reforma systemu ubezpieczeń emerytalnych*, 1997 r. Fot. ze zbiorów IP UKSW w Warszawie

krajach, roli społeczeństwa i Kościoła w europejskich procesach transformacji oraz integracji[5].

Priorytet dla etyczno-społecznej perspektywy badawczej ks. prof. Jurosa w latach 80. znajduje potwierdzenie w problematyce prowadzonych przez niego prac magisterskich i doktorskich. Niektóre z rozpraw pisanych pod jego kierunkiem poświęcone były na przykład: etosowi Kaszubów (Henryk Skorowski, 1982), współczesnym poglądom na problem relacji prawa i moralności (Piotr Kosmol, 1983), prywatności (Zenon Pniewski, 1984), personalizmowi etycznemu w twórczości filmowej Krzysztofa Zanussiego (Janusz Balicki, 1984), etyce nauki (Aniela Dylus, 1985).

Do skupionej wokół ks. prof. Helmuta Jurosa pierwszej ekipy realizującej na ATK program specjalizacji KNS należeli: prof. Jerzy Ozdowski, koncentrujący się w swych badaniach na historii doktryn społeczno-ekonomicznych i na społeczno-gospodarczej problematyce nauczania Kościoła, ks. dr Grzegorz Okroy, podejmujący problematykę migracji, ks. dr Alojzy Marcol, zajmujący się teologią moralną i etyką społeczną, oraz dwoje uczniów ks. dr Henryk Skorowski

5 Szerzej na ten temat: A. Dylus, *Człowiek – Uczony – Europejczyk*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. taż, Warszawa 1998, s. 28-29, 34; *Bibliografia prac naukowych księdza profesora Helmuta Jurosa*, opr. taż, w: tamże, s. 67-83.

i Aniela Dylus. Zainteresowania badawcze Henryka Skorowskiego od początku oscylowały wokół regionalizmu i praw człowieka. Z kolei Aniela Dylus, w sposób charakterystyczny dla wielu młodszych pracowników nauki kontynuujących zainteresowania badawcze Mistrza, próbowała na początku „wyostrzyć narzędzia" metodologiczne nauk społecznych. Zafascynowana etosem uczonych szkoły lwowsko-warszawskiej, zgłębiała w swym doktoracie pryncypia etyki nauki tej szkoły (*Etyka nauki u przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*, 1985), a później – teoretyczny potencjał katolickiej nauki społecznej.

Pierwsi studenci zapewne z różnych powodów wybierali studia KNS na ATK. Niewątpliwie dla wielu z nich był to wybór w pełni świadomy. Mając za sobą jeszcze w szkole średniej doświadczenia pracy w opozycji[6], chcieli studiować niemarksistowskie nauki społeczne, a dokładniej właśnie KNS. Wprawdzie niektórych w programie studiów zniechęcał blok nauk ściśle teologicznych, ale możliwość słuchania wykładów tak wybitnych uczonych, jak np. ks. prof. Andrzej Zuberbier, ks. prof. Jacek Salij czy ks. prof. Michał Czajkowski, rekompensowała początkowy dystans do teologii dogmatycznej czy biblijnej. Za to w pracach magisterskich (owszem, ujmowanych z perspektywy normatywnej etyki społecznej i teologicznej) dawali upust swym pasjom społecznym i politycznym[7]. Chłonęli też nauczanie społeczne Jana Pawła II – nie tylko zawarte w encyklikach, ale i w przemówieniach z jego pielgrzymek do Polski w 1983 i 1987 r. Brali udział w mszach świętych za ojczyznę celebrowanych przez ks. Jerzego Popiełuszkę i zwalniali się z zajęć, by po jego uprowadzeniu wraz z tysiącami wiernych modlić się za niego. Studia dawały okazję do teoretycznego uporządkowania tych wszystkich treści. Tym bardziej, że małe grupy pierwszych studentów KNS (pięcio- dziesięcio-osobowe) umożliwiały konwersatoryjny sposób studiowania i intensywną wymianę poglądów.

Niemniej trzeba też przyznać, że storpedowanie wolnościowych aspiracji społecznych stanem wojennym i „podcięcie skrzydeł" kiełkującemu społeczeństwu obywatelskiemu nie mogło się nie odbić na postawach młodzieży studiującej w latach 80. XX w. nauki społeczne. Ogólną atmosferę przybicia i zniechęcenia

6 Wojciech Ciszewski i Maciej Igielski, studenci pierwszego rocznika KNS na ATK, byli zaangażowani w redakcję i kolportaż drugoobiegowego pisma „Uczeń Polski". Organizowali ponadto różne nielegalne wówczas akcje patriotyczne. Jak deklaruje Maciej Igielski, przerwał on studia na budownictwie na Politechnice Warszawskiej, aby podjąć je „razem z Wojtkiem Ciszewskim na kierunku katolicka nauka społeczna". *Niebezpieczna wolność „Uczeń Polski" (1979-1989). Fakty, wspomnienia, dokumenty*, red. B. Noszczak, Warszawa 2013, s. 173.

7 Zdradza to katalog prac magisterskich tamtego okresu np.: *Prawa człowieka zasadą ładu społecznego, Wolność prasy w nauczaniu społecznym Kościoła, Związki zawodowe w świetle nauki Stefana Wyszyńskiego, Działalność społeczno-polityczna kardynała Stefana Wyszyńskiego w świetle „Dziennika Łódzkiego" w latach 1948-81, Pokój a prawa człowieka w orędziach pokojowych Jana Pawła II, Pacyfizm w ujęciu nauczania społecznego Kościoła, Ochrona środowiska kulturowego jako problem etyczny w polskich publikacjach od roku 1970, Pochodzenie władzy państwowej w świetle katolickiej nauki społecznej, Problem nauczania etyki we współczesnym społeczeństwie pluralistycznym, Praca w ujęciu Simone Weil, Współczesne próby redefinicji pojęcia „geopolityka"*.

odczuwało się także wśród studentów. Grzecznie przyswajali zadany materiał, np. w zakresie praw człowieka, demokratycznych zasad ustrojowych czy propedeutyki wolnego rynku, nie wierząc, aby kiedykolwiek można je było po naszej stronie żelaznej kurtyny próbować wcielać w życie. Absolwenci niektórych roczników niemal w całości emigrowali w różne krańce wolnego świata: do Kanady, Francji, Wielkiej Brytanii, Holandii, Niemiec, Austrii. Tylko niektórzy z nich po 1989 r. powrócili do kraju.

Widać zatem, że fundamenty pod uprawianie w przyszłości nauk o polityce oraz pod program studiów politologii zostały położone właśnie w okresie 1982-1987. Były to przy tym fundamenty bardzo solidne.

Ku politologii: ewolucja (chrześcijańskich) nauk społecznych na nowym wydziale ATK (1987-1999)

W 1987 r. z Wydziału Teologicznego ATK wyłonił się czwarty wydział: Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych. Jego „społeczna" część obejmowała socjologię religii i katolicką naukę społeczną, przemianowaną w 1991 r. na „chrześcijańskie nauki społeczne". Nowa sytuacja organizacyjna „specjalizacji" KNS stanowiła szansę przełożenia akcentów w działalności badawczej i dydaktycznej z teologii na nauki humanistyczne i społeczne. Określenie własnej tożsamości jako odrębnej dyscypliny naukowej i kierunku studiów nie nastąpiło jednak od razu. Niekompatybilność „kościelnych" i „świeckich" klasyfikacji nauk stała się powodem wielu nieporozumień, a nawet konfliktów, których echa pobrzmiewają do dziś. Dochodzi do tego niejednoznaczność metodologiczna KNS. Uprawiana ona bywa jako filozofia społeczna, etyka społeczna, teologia społeczna. Zawierają się w niej treści właściwe dla socjologii, ekonomii czy nauk o polityce. Teologowie zaś często rezerwują ją dla siebie, przywołując słynne zdanie Jana Pawła II z encykliki *Sollicitudo rei socialis* (41), przyporządkowujące naukę społeczną Kościoła do „teologii, zwłaszcza teologii moralnej".

Nowy Wydział miał uprawnienia do doktoryzowania i habilitowania w dyscyplinach: historia i socjologia. Adepci KNS znaleźli się nagle w mało komfortowej sytuacji (dotyczy to zwłaszcza pierwszego pokolenia uczniów ks. prof. Jurosa: Henryka Skorowskiego, Anieli Dylus, Janusza Balickiego). Choć de facto uprawiali KNS, na rodzimym Wydziale nie mogli zdobywać stopni naukowych w tej dyscyplinie, bo takiej nie było (i do dziś nie ma) w katalogu nauk. Mogli albo wrócić na teologię – co było niezgodne z interesami nowego Wydziału – albo „sterować" w kierunku socjologii. Choć drugie rozwiązanie oznaczało dla nich konieczność „przeprofilowania" i podjęcia sporego dodatkowego wysiłku, ostatecznie habilitowali się właśnie w socjologii. Podejmowali w swych rozprawach następujące tematy: *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu* (Henryk Skorowski, 1990), *Moralność krańcowa jako problem dla*

katolickiej nauki społecznej (Aniela Dylus, 1992), *Zagadnienie reglamentacji rynku pornograficznego w społeczeństwie pluralistycznym: studium społeczno-etyczne pornografii w USA* (Janusz Balicki, 1993).

Konieczność „wejścia w socjologiczne buty" nie do końca satysfakcjonowała zespół tworzący specjalizację chrześcijańskich nauk społecznych. Uprawiając KNS, wyraźnie odczuwali swą odrębność wobec socjologii (kierował nią wówczas prof. Andrzej Święcicki). Aby jednak uczynić zadość ministerialnym wymogom co do uprawianej dyscypliny i prowadzonego kierunku studiów, musieli wyraźnie zadeklarować swą tożsamość. Sądzę, że ostatecznie o identyfikacji jako „politologia i nauki społeczne" (1993), a w końcu – „politologia" (1999) przesądziły dwa czynniki. Najważniejszym były zainteresowania badawcze pracowników naukowych, których dorobek – choć z przewagą antropologii, etyki, a poniekąd i socjologii – w ogólnych zarysach mieścił się właśnie w obszarze szeroko rozumianych nauk o polityce. Drugim czynnikiem były gwałtowne przemiany ustrojowe, kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego oraz procesy integracji europejskiej lat 90. XX w. Te jedyne w swoim rodzaju procesy w naszej części świata domagały się pogłębionej refleksji teoretycznej.

Nowy kierunek studiów wymagał jednak specjalistów – politologów. Dla realizacji dydaktycznego minimum programowego „politologii i nauk społecznych" trzeba było zatrudnić nowych pracowników, przynajmniej na umowy cywilno-prawne, jednak możliwości w tym względzie (finansowe uczelni i kadrowe na „rynku" politologów) były ograniczone. ATK-owski „twardy trzon" kadry na specjalizacji „chrześcijańskie nauki społeczne" musiał zatem dokonać kolejnego „przeprofilowania". Splot kilku czynników sprzyjających takiej transformacji przesądził o jej powodzeniu.

Bodaj decydującym czynnikiem były wspomniane wyżej metodologiczne standardy stosowane przez ks. prof. Jurosa – twórcę nowego kierunku i pielęgnowane następnie przez jego uczniów. Ich istotnym elementem jest autonomia (doświadczenia moralnego), aby więc adekwatnie „ocenić" badaną rzeczywistość i wyznaczyć kierunki właściwego „działania", np. jakiejś reformy politycznej, trzeba najpierw rzetelnie ją „zobaczyć" – przeanalizować i „ująśnić". Badacze, przyzwyczajeni do indukcyjnego sposobu dochodzenia do sądów o analizowanym zjawisku, łatwiej „przestawiali się" na metodologię nauk społecznych. Ponadto ks. prof. Juros od zawsze uprawiał KNS jako etykę społeczną, tj. jednocześnie jako etykę cnót, instytucji i systemów. W każdym razie opisywane tu „wyłanianie się" kierunku politologii dalekie było od prostej zmiany etykietek z „KNS" na kolejno: „chrześcijańskie nauki społeczne", „politologia i nauki społeczne" i „politologia". To samo dotyczy ewolucji uprawianej dyscypliny naukowej: od teologii poprzez socjologię do nauk o polityce.

Przypisanie sobie dopiero na początku lat 90. XX w. politologicznej tożsamości było kolejnym czynnikiem otwierającym szansę na sukces. Pozwoliło

na wykorzystanie czegoś, co w ekonomii nazywa się „rentą zapóźnienia”[8]. Jak wiadomo, wymuszona w PRL-u dominacja marksistowskiego paradygmatu w naukach humanistycznych i społecznych w największym stopniu dotknęła właśnie nauki o polityce. Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem zawartym w jednym z artykułów: „Podstawowym problemem i wyzwaniem polskiej politologii po 1989 r. był bagaż ideologicznego zaangażowania nauk politycznych”[9].

Bynajmniej nie zamierzam w tym miejscu nikogo stygmatyzować ani deprecjonować faktycznego dorobku niektórych badaczy tamtego okresu, tym bardziej że w „najweselszym baraku” za żelazną kurtyną właśnie na uniwersytetach zdarzały się prawdziwe oazy wolności. Niemniej jednak nauki nazywane wówczas „politycznymi” rzeczywiście nie były w stanie ustrzec w pełni swej autonomii. „Błogosławieństwo późnych narodzin” politologii na ATK (zresztą jej powstanie przed 1989 r. w ogóle nie było możliwe) polegało m.in. na braku takich „ideologicznych ogonów”. Młodzi ludzie świadomie wybierający w latach 90. studia politologiczne często podawali właśnie taki argument. Zapewne nie jest przypadkiem, że pierwszymi absolwentami naszego kierunku były osoby bardzo zdolne i zaangażowane – dziś samodzielni pracownicy nauki lub pełniący ważne funkcje w życiu publicznym, jak np. dr hab. Sławomir Sowiński, dr hab. Tadeusz Kamiński, dr hab. Piotr Broda-Wysocki, dr Piotr Bajda, śp. dr Artur Górski czy nieco później – prof. Radosław Zenderowski i dr Andrzej Rudowski, ale też absolwenci studiów doktoranckich, np. ks. prof. Piotr Mazurkiewicz, ks. prof. Jarosław Koral czy ks. dr hab. Kazimierz Papciak. Właśnie oni od początku uprawiali nauki o polityce i swą aktywnością badawczą, dydaktyczną oraz organizacyjną doprowadzili do końca dzieło rozpoczęte przez ks. prof. Jurosa.

Trudno w tym miejscu z wdzięcznością nie wspomnieć o jeszcze innej przesłance powodzenia – o pomocy, jakiej doświadczyliśmy ze strony dwóch stołecznych ośrodków politologicznych. Na przypomnienie zasługuje zwłaszcza otwartość i życzliwość, ale też wymierna pomoc politologów z Uniwersytetu Warszawskiego w postaci podjęcia się prowadzenia niektórych zajęć dydaktycznych, wygłaszania referatów na konferencjach czy doposażenia biblioteki najnowszymi publikacjami. Jest to dlatego godne podkreślenia, że przecież u boku zasłużonej politologii z UW być może wyrastała konkurencja! Otwartość na współpracę z nowym podmiotem, a później umiejętność cieszenia się naszymi osiągnięciami głęboko zapadła w naszej pamięci. Nieocenione było zwłaszcza zaangażowanie prof. Konstantego A. Wojtaszczyka. W okresie trudnych początków zawsze też mogliśmy liczyć na mądre uwagi i rady organizacyjne profesorów: Grażyny Ulickiej, śp. Jana Baszkiewicza, Tadeusza Mołdawy, Stanisława Sulowskiego i wielu innych.

8 Definiuje się ją jako korzyść ekonomiczną wynikającą z pominięcia pewnych etapów rozwoju.

9 P. Radomski, *Od nauk politycznych do politologii. Samoświadomość polskiej nauki o polityce w latach 1989-2004*, Warszawa 2005, s. 1 – mpis w zbiorach A. Dylus.

Wreszcie czynnikiem przesądzającym o powodzeniu opisywanego tu przedsięwzięcia były zbudowane przez ks. prof. Helmuta Jurosa i jego współpracowników struktury wspomagające politologiczne badania i dydaktykę na ATK. Otóż po 1989 r. szeroko otworzyły się możliwości intensyfikacji kontaktów z zagranicą oraz wspierania badań naukowych nowymi strukturami, niedostępnymi dotąd lub limitowanymi ze względów ideologicznych. Ks. prof. Juros w pełni wykorzystał tę nową szansę. Stworzył podwaliny promujące rozwój nauki, ale też służące popularyzacji wiedzy i wychodzące naprzeciw potrzebom transformującego się kraju. Chodzi tu przede wszystkim o utworzoną w 1991 r., dzięki pomocy Fundacji Konrada Adenauera, Fundację ATK dla wspierania rozwoju chrześcijańskich nauk społecznych i społecznej gospodarki rynkowej w Polsce. Dzięki działającej w jej ramach fundowanej Katedrze Społecznej Gospodarki Rynkowej, z obsadą krajowych i zagranicznych naukowców prowadzących dwusemestralne zajęcia, oraz tzw. europejskiej ścieżce studiów, istotnie wzbogacono propozycję dydaktyczną dla studentów[10]. W oparciu o Fundację ATK zrealizowano szeroko zakrojony projekt badawczy i edukacyjny związany z wprowadzeniem i dalszym rozwojem społecznej gospodarki rynkowej w warunkach transformacji ustrojowej z uwzględnieniem aspektów psychologicznych, społecznych, historyczno-kulturowych, aksjologicznych i antropologiczno-etycznych. Na początku lat 90. XX w. przeprowadzono dziewięć wielkich sympozjów z cyklu *Drogi do gospodarki rynkowej i odpowiedzialności społecznej*, każdorazowo z udziałem 200-300 uczestników z kręgów nauki, polityki, gospodarki, związków zawodowych, Kościoła, oraz kilka mniejszych konferencji krajowych i zagranicznych. Przedsięwzięcia te ugruntowały pozycję naszego ośrodka i przyniosły mu zasłużone uznanie naukowe. Na sympozjach tych podejmowano m.in. następującą problematykę: podstaw teoretycznych oraz aktualnych problemów i perspektyw społecznej gospodarki rynkowej, konstytucyjnego porządku państwa, upowszechnienia własności, konstytucyjnego porządku gospodarczego, nowego porządku Europy, etycznych aspektów bezrobocia, demokracji i wolnego rynku w politycznym porządku chrześcijańskiej odpowiedzialności, reformy systemu ubezpieczeń społecznych (il. 2). Temu samemu celowi, tj. promowaniu chrześcijańskiej nauki społecznej, szukaniu dróg realizacji społecznej gospodarki rynkowej w Polsce oraz kształtowaniu kultury politycznej społeczeństwa, służyła działalność wydawnicza Fundacji ATK[11].

10 Wykładowcami byli wówczas m.in.: śp. prof. Jerzy Kalisiak, dr Janusz Lewandowski, dr Hanna Suchocka, prof. Hanna Gronkiewicz-Waltz, śp. abp prof. Józef Życiński, śp. ks. prof. Remigiusz Sobański, śp. prof. Jerzy Szacki, prof. Irena Lipowicz, prof. Paul Dembinski.

11 Bodaj najbardziej znana jest tzw. europejska seria wydawnicza. Składają się na nią następujące publikacje: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997; tenże, *Kościół – Kultura – Europa*, Warszawa – Lublin 1997; *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998; J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998; H. Skorowski, *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Warszawa 1998/99; *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1999; *Europa.*

Drugą obok Fundacji ATK, inicjatywą instytucjonalizującą refleksję naukową wokół problematyki integracji europejskiej i szeroką edukację społeczną w tym obszarze, było Studium Generale Europa, które zainaugurowało swą działalność w 1997 r. Poprzez Studium zamierzano odpowiedzieć na wyzwanie, jakim dla polskiego społeczeństwa i obecnego w nim Kościoła była integracja ze strukturami zjednoczonej Europy. Celem tej inicjatywy było wspomaganie procesu europejskiej integracji Polski, a edukacyjnym zamysłem obalanie uproszczonych pro- i antyeuropejskich mitów obecnych w polskiej opinii publicznej. Projekt obejmował następujące dziedziny badawcze: ideowo-aksjologiczne i kulturowo-historyczne podstawy jedności Europy, tożsamość i suwerenność kulturowa narodu w perspektywie integracyjnej, Kościół i instytucje religijne a integracja europejska, aksjologiczna i kulturowa legitymizacja prawa europejskiego, edukacja europejska. Omawiany projekt był realizowany w różnych formach: poprzez wykłady dla studentów w ramach tzw. ścieżki europejskiej, publikacje naukowe i popularyzatorskie, multiplikację wiedzy o kulturowych i aksjologicznych fundamentach Europy. Instytucja ta przetrwała do dziś – w 2017 r. obchodzimy jej 20-lecie. Ciągle ubogaca ona ofertę dydaktyczną dla studentów politologii. Od początku wykłady zaproszonych gości są też otwarte dla wszystkich zainteresowanych[12].

Działalność naukowo-badawcza zespołu samodzielnych i młodszych pracowników naukowych „politologii i nauk społecznych" ogniskowała się wokół

Drogi integracji, red. taż, Warszawa 1999; W. Myszor, *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo, idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999/2000; A. Grzegorczyk, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Warszawa 2001; P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy*, Warszawa 2001; H. Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003. Oprócz tego w Wydawnictwie ATK ukazały się m.in.: *Konstytucja i gospodarka*, red. P. Kaczanowski, Warszawa 1995; *Własność i gospodarka*, red. tenże, Warszawa 1995; *Nowy porządek Europy*, red. tenże, Warszawa 1995; *Unia Europejska. Informator o Kościołach*, red. M. Bonikowska, A. Szczygło, A. Zwolan, Warszawa 1998; *Kościół. Socjologia. Statystyka*, red. L. Adamczuk, E. Firlit, A. Ochocki, T. Zembrzuski, Warszawa 1999; *Chrześcijaństwo a świat współczesny*, opr. J. Grabiec, P. Kaczanowski, P. Broda-Wysocki, S. Sowiński, Warszawa 1999; H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 2000.

12 Spośród kilkuset wykładowców *Studium Generale Europa* przywołuję jedynie niektóre nazwiska wybitnych uczonych, hierarchów Kościoła, ludzi kultury i mediów, polityków – profesorowie: Lena Kolarska-Bobińska, Ernst W. Böckenförde, Wojciech Gasparski, Jerzy Szacki, Leszek Kołakowski, Anton Rauscher, Tadeusz Tazbir, Anna Wolff-Powęska, Aleksander Smolar, Krzysztof Michalski, Henryk Seweryński, Ryszard Legutko, Andrzej Zoll, Krzysztof Pawłowski, Irena Lipowicz, Nicolaus Lobkowicz, Jadwiga Staniszkis, Bernhard Sutor, Jan Baszkiewicz, Cezary Mik, Jan Barcz, Zdzisław Krasnodębski, Jan Kułakowski, Witold Orłowski, Adam Rotfeld, Wojciech Roszkowski, Andrzej Rychard, Karol Modzelewski, Marek Safjan, Klaus Bachman, Jerzy Kłoczowski, Roman Kuźniar, Hanna Gronkiewicz-Waltz, Manfred Spieker, Peter Bingen, Marcin Kula, Krzysztof Rybiński, Henri Ménudier, Jerzy Stępień, Łukasz Turski, Aleksander Hall, Paul Dembiński, Andrzej Friszke, Radosław Markowski, Antoni Dudek, Tadeusz Wallas, Walenty Baluk, Jacek Czaputowicz, Jerzy Hausner, Dariusz Gawin, Witold Kieżun, Roman Bäcker, Eugeniusz Król; biskupi: Tadeusz Pieronek, Józef Życiński, Alfons Nossol, Tadeusz Gocłowski, Henryk Muszyński, Henryk Gulbinowicz, Piotr Jarecki, Kazimierz Nycz; ludzie kultury i mediów: Krzysztof Zanussi, Jerzy Stawiński, Zbigniew Nosowski, Marcin Przeciszewski, Maciej Zięba; politycy: Andrzej Olechowski, Josef Zieleniec, Piotr Naimski, Zdzisław Najder, Leszek Balcerowicz, Jacek Saryusz-Wolski, Hanna Suchocka, Jolanta Szymanek-Deresz, Jan Olbrycht, Elżbieta Fedyszak-Radziejowska, Jerzy Buzek, Kazimierz Ujazdowski, Tadeusz Mazowiecki, Jan Maria Rokita, Jarosław Gowin, Szewach Weiss, Paweł Kowal, amb. Freiherr Rüdiger von Fritsch, Hans Gert Pöttering.

omówionych tu ram strukturalnych[13]. Wielkie nadzieje, ale i ogromne wyzwania społeczne, polityczne i gospodarcze, jakie przyniósł ze sobą całemu społeczeństwu przełom 1989 r., wymagały pogłębionej refleksji teoretycznej, zwłaszcza nauk społecznych i etyki. Wielka transformacja ustrojowa: kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego, budowa struktur demokratycznego państwa prawa oraz wolnej i społecznie odpowiedzialnej gospodarki rynkowej stanowiły jedno wielkie pole problemowe. Równolegle do reform strukturalnych dokonywały się przemiany mentalne.

Bodaj najwięcej uwagi poświęcono wówczas refleksji naukowej, która dziś zostałaby zaklasyfikowana do politologii religii. Chodziło m.in. o identyfikację roli Kościoła i wielorakich zadań, jakim przyszło mu sprostać. Bo i Kościół mozolnie, nierzadko metodą „prób i błędów", szukał w tym okresie swego właściwego miejsca w zmieniającej się rzeczywistości społecznej. Często niesprawiedliwie atakowany, ale też zaskoczony i niedostatecznie przygotowany do nowej roli, potrzebował mądrych sojuszników i ekspertów. W publikacjach z tamtego okresu zastanawiano się najpierw nad istotą dokonującego się przełomu; nad tym, skąd idziemy i dokąd zmierzamy, nad status quo Kościoła i społeczeństwa po 1989 r. Usiłowano „do końca" zrozumieć i zinterpretować społeczne i kulturowe przemiany w Europie Środkowej i Wschodniej. Próbowano identyfikować nowe zadania teologii i Kościoła w Polsce. Zdając sobie sprawę z nie pozbawionej ideologicznych pułapek swego rodzaju koniunktury na KNS, zabiegano o właściwe korzystanie z tego potencjału. Przestrzegano przed redukcją KNS wyłącznie do etyki usposobienia, ale i przed przekształceniem w teologię społeczną czy polityczną oraz przed bezpośrednim stosowaniem jej zasad do konkretnych rozwiązań ustrojowych. Podjęto też badania nad rolą ruchów i stowarzyszeń katolickich w polskim procesie transformacji, nad katolicyzmem politycznym i społecznym. Opracowano modelowe „typy idealne" politycznego zaangażowania katolików świeckich. Bacznie obserwując napięcia i zbliżenia między religią i polityką, Kościołem i państwem, pokazywano, że prawidłowe relacje między tymi obszarami muszą się opierać na neutralności światopoglądowej państwa, a jednocześnie przestrzegano przed ideologizacją tej tezy. Nie oznacza ona bowiem neutralności aksjologicznej. Podnoszono też kwestię narodowej i katolickiej tożsamości; analizowano, jak chrześcijanie sąsiadujących narodów odnoszą się do siebie, jak Kościół w Polsce pojmuje i jak realizuje swe powinności sąsiedzkie, jaka jest jego rola w przezwyciężaniu nacjonalistycznych napięć[14].

13 O znaczeniu Fundacji ATK i *Studium Generale Europa* dla kształtowania się politologii na nowym Wydziale oraz działalności naukowo-badawczej z tego okresu zob. A. Dylus, *Człowiek...*, dz. cyt. s. 29-37.

14 H. Juros, *Kościół...*, dz. cyt. (szczególnie rozdziały: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej* i *Teologia, Kościół i katolicyzm w Polsce wobec przemian*); H. Skorowski, *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994; A. Dylus, *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*, Warszawa 1997 (szczególnie rozd-

Pluralizm światopoglądowy i aksjologiczny kształtującego się w Polsce społeczeństwa obywatelskiego, rozwianie mitu o rzekomej narodowej i katolickiej homogeniczności oraz szansa włączenia Polski w struktury integrującej się Europy wyznaczyły Kościołowi i chrześcijańskim naukom społecznym kolejny obszar zadań. Wobec narastającej atomizacji z jednej strony oraz odżywających kolektywistycznych tęsknot z drugiej, pokazywano wartość porządku opartego na podstawach personalistycznych[15].

Jak pokazują przywołane wyżej publikacje, działalność naukowa pracowników „politologii i nauk społecznych" w znacznej mierze mieściła się w obszarze europeistyki, ale z wyraźną perspektywą antropologiczną. Zdawano sobie sprawę, że Europa utknie w ślepym zaułku, że niewiele wyniknie z integracyjnych wysiłków, jeśli zapomni ona o swych prawdziwych korzeniach, jeśli będzie próbowała określać swą tożsamość z pominięciem wielowiekowego dorobku kultury chrześcijańskiej. Niektóre publikacje tamtego okresu (np. autorstwa Jana Grosfelda) osnute były wokół tezy, że źródłem sekularyzacji Europy, a w końcu katastrofy Shoah, jest zapomnienie przez chrześcijaństwo żydowskich korzeni. Współczesna kultura przeżywa kryzys, a jej racjonalność redukuje się do racjonalności czysto technicznej. Stale i dobitnie przypominano więc, że do tradycji europejskiej należy integralnie pojęta racjonalność, etycznej i metafizycznej nie wykluczając. Wątkiem przewodnim wielu publikacji jest przeświadczenie, że jednoczący się kontynent będzie niepełny bez państw Europy Środkowej i Wschodniej, zaś nowy porządek europejski pozostanie piękną mrzonką, bez uwzględnienia w jego ramach właściwego miejsca dla kościołów chrześcijańskich. Dowodzono przy tym, że ich pozycja musi zostać zagwarantowana prawnie[16].

Spory wokół kształtu demokratycznego porządku państwa prawa, interpretacji praw człowieka, a potem – nowej ustawy zasadniczej, w tym obecności *invocatio Dei* w konstytucji RP także były przedmiotem naukowej refleksji. W związku z narastającą „kwestią ekologiczną" sygnalizowano zaś konieczność redefinicji państwa i jego zadań[17]. Badawczą uwagę poświęcono dalej odbudowywanemu samorządowi terytorialnemu (kilka tekstów Henryka Skorowskiego) i w ogóle problematyce narodu i państwa[18].

ział *Katolicyzm społeczny wobec przemian*); K. Ziemer, *Schwierige Nachbarschaft: die Ostpolitik der Staaten Ostmitteleuropas seit 1989*, Marburg 2001.

15 H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996.

16 Oprócz pozycji już wymienionych zob. także: *Kościół wobec integracji europejskiej*, red. J. Grosfeld, Warszawa 1996; H. Skorowski, P. Mazurkiewicz, *Aksjologia i aksjologie Europy*, Warszawa 1997.

17 H. Juros: *Kościół…*, dz. cyt. (zwłaszcza rozdział *Drogi i bezdroża prawa*); H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999; J. Koperek, *Demokratyczne państwo prawa a prawa człowieka. Możliwość dialogu personalistyczno-liberalnego*, Warszawa 1996; A. Dylus, *Zmienność…*, dz. cyt., (zwłaszcza rozdział *Zmiany uwarunkowań polityczno-prawnych*).

18 H. Skorowski, *Problematyka narodu i państwa w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999.

Podobnie znacząca naukowo i społecznie była refleksja wokół budowy w Polsce wolnego i sprawiedliwego ładu gospodarki rynkowej. Podejmowano problematykę uwarunkowań polityczno-prawnych, mentalnych, kulturowych i religijnych, sprzyjających społecznej gospodarce rynkowej i modelowi państwa społecznego, etosu gospodarczego, etyki biznesu, a także kapitału ludzkiego oraz kształcenia i formacji antropologiczno-etycznej[19].

Jak wiadomo, transformacja gospodarcza oznaczała także pojawienie się nowych zjawisk, jak bezrobocie, oraz nieznanych dotąd form i obszarów ubóstwa. Ogromne zapotrzebowanie na pomoc socjalną i działalność charytatywną wymagało teoretycznej podbudowy. Temu obszarowi zadań badawczych i dydaktycznych poświęcili swą aktywność pracownicy Studium (Kolegium) zawodowego Caritas, kierowanego przez ks. dr. Jarosława Korala, a następnie przez dr. Tadeusza Kamińskiego[20]. Studium działało od 1995 r., w 1999 r. stało się jednostką organizacyjną Instytutu Politologii, a w 2013 r. zakończyło w tej formie swoją działalność (obecnie – już jako kierunek studiów – funkcjonuje w ramach Instytutu Socjologii)[21].

Charakteryzowana tu „specjalność" rozwijała się także kadrowo. Profesorom: Stanisławowi Otokowi (z UW), Janowi Grosfeldowi i Klausowi Ziemerowi (politologowi i historykowi z Uniwersytetu w Trewirze, dyrektorowi Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie) należy się wdzięczność za przyjęcie zaproszenia do uzupełnienia naszego zespołu – co w ogóle umożliwiło następnie uruchomienie kierunku politologii. Prowadzili oni badania w różnych subdyscyplinach politologii: geopolityki (Stanisław Otok, kilka wydań *Geografii społecznej* i *Geografii politycznej*), myśli społecznej i politycznej, m.in. problematyki dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, myśli społecznej Kościoła[22], systemów politycznych[23]. To samo dotyczy profesorów zagranicznych ośrodków naukowych, którzy wsparli nas kadrowo: Ursuli Nothelle-Wildfeuer, eksperta chrześcijańskich nauk społecznych[24], oraz – już w późniejszym okresie – politologa Rudolfa Uertza[25]. Z polskich ośrodków naukowych skład naszej kadry uzupełnili (już w UKSW):

19 A. Dylus, *Gospodarka, moralność, chrześcijaństwo*, Warszawa 1994; taż, *Zmienność…*, dz. cyt.; H. Juros, *Kościół…*, dz. cyt. (zwłaszcza rozdział *U podstaw przemian polityczno-gospodarczych*).

20 *Caritas – zawód czy powołanie?*, red. H. Skorowski, J. Koral, Warszawa 1996; J. Koral, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków 2000.

21 Zob. artykuł Elżbiety Bojanowskiej i Joanny Truszkowskiej w tej książce.

22 J. Grosfeld, *Krzyż i gwiazda Dawida*, Warszawa 1999.

23 K. Ziemer, *Die Neuorganisation der politischen Gesellschaft: staatliche Institutionen und intermediäre Instanzen in postkommunistischen Staaten Europas*, Berlin 2000; tenże *Wahlen in postsozialistischen Staaten*, Opladen 2003.

24 U. Nothelle-Wildfeuer, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1999.

25 R. Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französichen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2005.

prof. Tomasz Żyro oraz niektórzy profesorowie Instytutu Studiów Politycznych PAN: Paweł Kaczorowski, Zbigniew Stawrowski i krótko – Nina Gładziuk oraz Ewa Nalewajko. Obecność kuratora specjalności – ks. prof. Jurosa w różnych gremiach naukowych, np. w Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów czy w Radzie Naukowej ISP PAN, nawiązywane tam kontakty, zdolności dyplomatyczne, ale też autentyczna życzliwość okazywana kolegom politologom zostały odwzajemnione.

Opisana wyżej ewolucja podejmowanej problematyki badawczej i dydaktycznej oraz rozwój kadrowy politologicznej „specjalności" musiały się wiązać ze zmianami struktury organizacyjnej. W ostatnim roku istnienia ATK jej struktura była już na tyle dojrzała, że na nowym uniwersytecie można było utworzyć Instytut Politologii i uruchomić kierunek studiów pod nazwą politologia. Oto katedry (i ich kierownicy), jakie istniały w 1999 r.:

- Katedra Teorii Państwa i Stosunków Międzynarodowych (ks. prof. Henryk Skorowski)
- Katedra Systemów Politycznych (prof. Klaus Ziemer)
- Katedra Geopolityki (prof. Stanisław Otok)
- Katedra Metodologii i Historii Idei (p.o. ks. prof. Helmut Juros)
- Katedra Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła (dr hab. Jan Grosfeld)
- Katedra Etyki Społecznej (ks. prof. Helmut Juros)
- Katedra Etyki Gospodarczej (prof. Aniela Dylus)
- Katedra Polityki Społecznej i Demograficznej (dr hab. Janusz Balicki)
- Katedra Społecznej Gospodarki Rynkowej (p.o. prof. Aniela Dylus)[26].

Krzepnięcie i dalszy rozwój politologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW (od 1999 r.)

Ostatniemu, ściśle już politologicznemu, okresowi rozwoju naszego kierunku należałoby poświęcić najwięcej uwagi – nie tylko ze względu na najdłuższy przedział czasowy jego trwania, ale i rozmach badawczy, kadrowy, dydaktyczny, organizacyjny chrakteryzujący ostatnie 18 lat. Mimo to, m.in. ze względu na ograniczenia objętościowe dotyczące tekstów tej książki, potraktuję go bardzo skrótowo, sygnalizując jedynie najważniejsze kwestie. Na szczęście, czytelników zainteresowanych rozwojem w Instytucie Politologii (IP) badań i dydaktyki w obszarach: politologii religii, europeistyki, zwłaszcza Europy Środkowej, a także polityki demograficznej i migracyjnej, można odesłać do publikowanych w tej książce tekstów autorstwa Sławomira Sowińskiego, Radosława Zenderowskiego i Janusza Balickiego.

Wydaje się, iż charakterystykę rozwoju IP można zawrzeć w słowach: „ciągłość i zmiana". Rdzeń kadrowy tej jednostki tworzy pierwsze i drugie pokolenie

26 *Informator ATK. Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych*, Warszawa 1999, s. 21.

uczniów ks. prof. Helmuta Jurosa. Choć zapewne przesadą byłoby doszukiwanie się istnienia stworzonej przez niego szkoły naukowej, to skupione niegdyś wokół swego Mistrza grono wykazuje pewne cechy wspólne. Wspomniano o nich wyżej: troska o metodologiczną precyzję i naukową rzetelność, zainteresowanie problematyką tradycyjnie przynależną do KNS, umiędzynarodowienie, podejmowanie wyzwań związanych z dokonującymi się przemianami (transformacją ustrojową, integracją europejską, globalizacją). Jednocześnie uczniowie uczniów ks. prof. Jurosa stopnie i tytuły naukowe zdobywali już w naukach o polityce[27], co niewątpliwie wpłynęło na okrzepnięcie nowego kierunku studiów.

O ciągłość i zmianę w rozwoju IP zadbali dyrektorzy tej jednostki. Byli nimi kolejno profesorowie: Helmut Juros (1999-2005; zastępca Aniela Dylus), Piotr Mazurkiewicz (2005-2008; zastępca Sławomir Sowiński), Aniela Dylus (2008-2012; zastępca Radosław Zenderowski), Radosław Zenderowski (od 2012 r., zastępca Andrzej Rudowski, od 2016 r. także Piotr Burgoński). Odrębne osobowości, zainteresowania i pasje badawcze, kontakty krajowe i międzynarodowe każdego z nich w dużej mierze wyznaczyły kierunek dalszego rozwoju Instytutu Politologii. Na dalsze zróżnicowanie badań i dydaktyki prowadzonych w ciągu dwóch ostatnich dekad wpłynęły nowe zatrudnienia samodzielnych i młodszych pracowników naukowych reprezentujących nauki o polityce i dyscypliny pokrewne, a pochodzących z różnych ośrodków naukowych. Obok już wspomnianych (pod koniec poprzedniego punktu) wymienić tu trzeba profesorów: Jarosława Drozda (politolog, UAM, dyplomata), Pawła Ruszkowskiego (socjolog polityki, UAM), Annę Peck (filozof polityki, religioznawca, University of North Carolina, UJ), Antoniego Dudka (politolog i historyk, UJ), Andrzeja Gąsowskiego (politolog, Akademia Humanistyczna w Pułtusku, dyplomata), ks. Dominika Zamiatałę (historia polityczna, UKSW w Warszawie). Wśród doktorów przygotowujących się do usamodzielnienia również są uczniowie naszych pracowników naukowych (Grzegorz Abgarowicz, Piotr Bajda, ks. Piotr Burgoński, Monika Brzezińska, Krzysztof Cebul, Grzegorz Kęsik, Zbigniew Mikołajczyk, Paweł Matuszewski, Kazimierz Pawlik, Małgorzata Pawlus, Jan Pol, Andrzej Rudowski, Anna Skolimowska, Monika Trojanowska-Strzęboszewska) oraz osoby wypromowane w innych ośrodkach (Michał Gierycz, Katarzyna Grzybowska-Walecka, Marek Jarentowski, Łukasz Kaczmarczyk, Mariusz Sulkowski, Kinga Wojtas-Jarentowska). Przez pewien czas pracowali u nas także doktorzy promowani w zagranicznych uniwersytetach: Anna Jaroń (European University Institute) i Benjamin Stanley (University of Essex).

27 Tytuły profesorskie, stopnie doktora habilitowanego i doktora zdobywali: w Instytucie Studiów Politycznych PAN: Piotr Mazurkiewicz, Radosław Zenderowski, Sławomir Sowiński, Janusz Węgrzecki; na Wydziale Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM w Poznaniu: Tadeusz Kamiński, Piotr Broda-Wysocki; stopnie doktorskie: na WNHiS UKSW w Warszawie: Andrzej Rudowski, Marcin Zaborski, Magdalena Pawlus, Anna Skolimowska, Grzegorz Kęsik.

Wszyscy oni do 2014 r. prowadzili swą działalność w ramach 14 katedr reprezentujących poszczególne obszary tematyczne nauk o polityce. Ta zbyt rozbudowana liczba katedr została ograniczona do czterech. W jej ramach funkcjonują zakłady, a niezależnie od nich – sekcje badawcze. Na zracjonalizowaną strukturę Instytutu Politologii składają się obecnie:

Katedra Stosunków Międzynarodowych i Studiów Europejskich
– Zakład Stosunków Międzynarodowych
– Zakład Studiów Europejskich
Katedra Polityk Publicznych
– Zakład Polityki Społeczno-Gospodarczej
– Zakład Polityki Ludnościowej i Migracyjnej
– Zakład Polityki Bezpieczeństwa
Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej
– Zakład Teorii Państwa i Teorii Polityki
– Zakład Filozofii i Myśli Politycznej
– Zakład Kulturowych Podstaw Polityki
Katedra Instytucji i Zachowań Politycznych
– Zakład Instytucji, Aktorów i Procesów Politycznych
– Zakład Socjologii Polityki.

W Instytucie istnieją też trzy sekcje badawcze:
– Sekcja badań nad związkami polityki i religii
– Sekcja badań nad współczesnymi procesami politycznymi i kulturowymi w Europie Środkowej i Wschodniej
– Sekcja badań nad dyskursem publicznym.

Nie podejmując się w tym miejscu dokładnej charakterystyki osiągnięć badawczych pracowników Instytutu Politologii, sygnalizuję jedynie, że dotyczą one różnych subdyscyplin w ramach nauk o polityce. Problematykę projektów badawczych (również międzynarodowych), konferencji i publikacji ostatnich dwóch dekad można zmieścić w następujących obszarach:
– metodologii i metateorii badań politologicznych, ideologii politycznych, w tym liberalizmu i konserwatyzmu, teorii władzy, modeli demokracji;
– teorii polityki i filozofii polityki w XX w., historii idei, instytucji politycznych i państwa konstytucyjnego, teorii integracji europejskiej, problematyki granic UE, tożsamości narodowej i wolności religijnej w UE, antropologii kulturowej i komunikacji społecznej;
– współczesnych systemów partyjnych i politycznych, w tym systemów federalnych, decydowania politycznego, dynamiki ładu politycznego Unii Europejskiej, wzajemnego oddziaływania systemów politycznych i kształtowania się nowych współzależności politycznych w Europie;

– praw człowieka, teorii narodu i państwa, regionalizmu, społeczeństwa obywatelskiego, wspólnoty międzynarodowej i władzy ogólnoświatowej, prawa wspólnotowego;
– etyki i metaetyki politycznej (główne kierunki i stanowiska), w tym dylematów współczesnej etyki politycznej, bioetyki i biopolityki, bioetycznych regulacji prawnych w UE, przemocy w polityce, w tym przemocy rewolucyjnej, terroryzmu, *non-violance*, przebaczenia i kompromisu jako kategorii politycznych, bezpieczeństwa narodowego i międzynarodowego;
– gospodarczych i społecznych funkcji państwa (państwo społeczne, dobrobytu, opiekuńcze), uwarunkowań, modeli, ewolucji polityki gospodarczej państwa, reformy państwa społecznego w UE, współczesnych procesów globalizacji i ich implikacji: gospodarczych, społecznych, politycznych; kulturowych uwarunkowań życia gospodarczego, standardów etycznych w biznesie, społecznej odpowiedzialności biznesu, uczciwej i nieuczciwej konkurencji, korupcji, dyskryminacji itp.;
– kwestii społecznych XXI w., patologii życia społecznego, problematyki ubóstwa i jego form, wykluczenia społecznego, bezrobocia, bezdomności, niepełnosprawności działalności charytatywnej, resocjalizacji, zabezpieczenia społecznego, aktywności trzeciego sektora w Polsce i na świecie, regionalnej polityki społecznej i zarządzania funduszami strukturalnymi UE;
– teorii migracji i ruchów społecznych, polityki ludnościowej, integracji społeczno-kulturowej imigrantów w UE, polityki migracyjnej i azylowej UE;
– geopolityki i geografii politycznej, problematyki granic i podziałów w Europie, kwestii narodowościowych w Europie Środkowej (konflikty etniczne), politycznego i kulturowego wymiaru tożsamości środkowoeuropejskiej (problematyka *Mitteleuropa*), systemów politycznych i stosunków zagranicznych Republiki Słowackiej i Republiki Czeskiej;
– antropologii filozoficznej i kulturowej, kulturowo-religijnych korzeni cywilizacji europejskiej, dialogu między chrześcijaństwem a judaizmem, ewolucji myśli społecznej Kościoła;
– unii gospodarczej i walutowej, problematyki samorządu terytorialnego, wybranych zagadnień prawa administracyjnego;
– wybranych zagadnień socjologii polityki i marketingu politycznego;
– amerykańskiej filozofii politycznej, ideowej wyjątkowości Ameryki, jej purytańskich korzeni, debaty założycielskiej, liberalno-komunitarnej, euro-atlantyckich różnic ideologicznych i przypadku *American Creed*.

Wydaje się, że spośród przykładowo tu wymienionych obszarów naukowo-badawczych prowadzonych w IP, na szczególną uwagę zasługują projekty dotyczące teorii i filozofii polityki, antropologii filozoficznej i kulturowej, tożsamości narodowej, stosunków międzynarodowych i międzyetnicznych, etyki politycznej

i gospodarczej, relacji między religią i polityką, państwem i Kościołem. Mocną stroną IP jest zatem tzw. politologia miękka.

Największym atutem Instytutu jest zaangażowany zespół pracowników naukowych (38 osób w pełnym wymiarze czasu pracy). Mają oni na swoim koncie znaczący dorobek naukowy, a w ramach swych badań organizują liczne konferencje naukowe (także z udziałem profesorów zagranicznych), wykłady gościnne, wygłaszają referaty i prowadzą wykłady w ośrodkach zagranicznych. Efektem prac badawczych są liczne publikacje w języku polskim i w językach kongresowych: kilka monografii i kilkadziesiąt artykułów rocznie.

Wyrazem uznania dla dorobku naukowego naszych pracowników jest fakt, że zasiadali oni i zasiadają w komitetach naukowych PAN (m.in. Komitet Nauk Politycznych, Komitet Etyki w Nauce), radach naukowych różnych gremiów (m.in. Instytutu Studiów Politycznych PAN), radach naukowych prestiżowych czasopism naukowych, są członkami międzynarodowych stowarzyszeń naukowych, takich jak np. International Political Science Association, Europejskie Stowarzyszenie Etyków *Societas Ethica* (gdzie byli członkami Zarządu), Görres-Gesellschaft, Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa, European Society of Catholic Theology (pełnili funkcje wiceprezydentów), British Association for Slavonic and East European Studies, European Association for Population Studies oraz krajowych stowarzyszeń naukowych, m.in. Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych (kilka kadencji – przewodniczący oddziału warszawskiego, członkowie Zarządu), Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Stowarzyszenia Etyki Biznesu EBEN Polska i innych. W latach 2008-2012 pracownik Instytutu Politologii ks. prof. Piotr Mazurkiewicz pełnił funkcję sekretarza generalnego Komisji Episkopatu Wspólnoty Europejskiej (COMECE).

W ramach swojej działalności Instytut wydaje czasopismo „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła" (dotychczas 20 numerów), a także prowadzi współpracę naukową z licznymi ośrodkami naukowymi w kraju i za granicą.

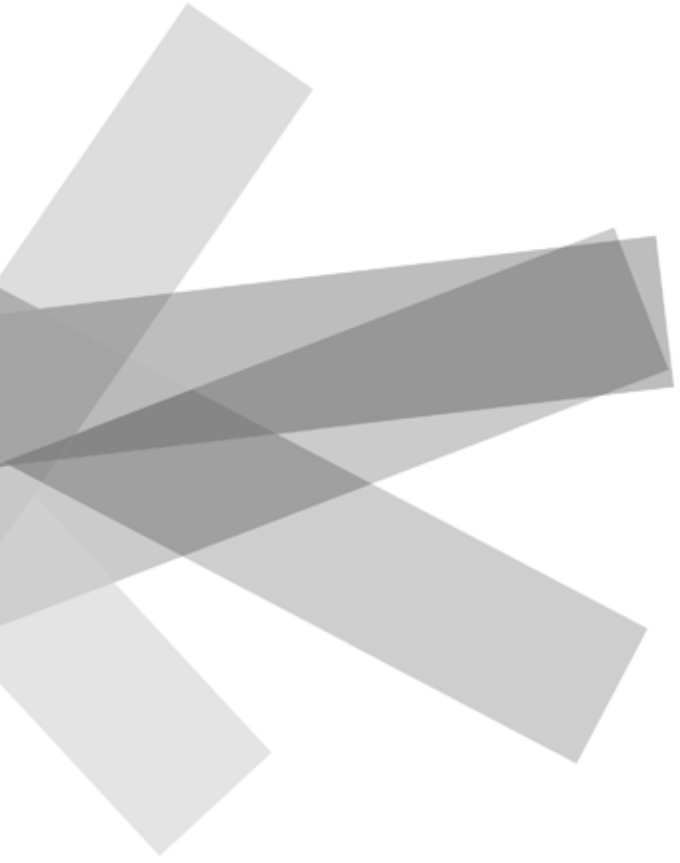
W Instytucie Politologii kształci się ponad tysiąc studentów, studiujących politologię w kilku różnych specjalnościach, na wszystkich trzech „bolońskich" stopniach studiów wyższych oraz europeistykę (studia I stopnia) w trybie stacjonarnym i niestacjonarnym, a od roku 2012/2013 także bezpieczeństwo wewnętrzne. W pierwszej dekadzie XXI w. politologia cieszyła się dużą popularnością wśród kandydatów na studia (kilkunastu kandydatów na jedno miejsce). O jakości zajęć dydaktycznych prowadzonych w Instytucie świadczą certyfikaty (Państwowej Komisji Akredytacyjnej w roku 2005 i ogólnopolskiej Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej w latach 2002 i 2007), prawo do nadawania stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, jakie otrzymał Instytut w roku 2008, oraz uprawnienia habilitacyjne uzyskane w roku 2015,

a także liczne nagrody ogólnokrajowe w konkursach na najlepsze prace doktorskie, magisterskie i licencjackie.

Na uwagę zasługuje także duże zaangażowanie naukowe i pozanaukowe (polityczne, społeczne) studentów. Wielu z nich otrzymało stypendia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. W ostatnich latach nastąpiła intensyfikacja wymiany studentów w ramach programu Erasmus. Aktywnie działają trzy Koła Naukowe: Studentów Politologii (od 2001 r.), Badań nad Europą (od 2015 r.; poprzednio, w latach 2009-2015 „Open Your Mind"), Bezpieczeństwa „Justycjariusze" (od 2013 r.). Absolwenci Instytutu znajdują zatrudnienie w administracji państwowej, samorządowej, mediach, instytucjach politycznych, a także prestiżowych *think-tankach*. Wśród nich są m.in. rzecznicy prasowi rządów, posłowie na Sejm, dziennikarze mediów ogólnopolskich i regionalnych, prezydenci miast i starostowie. Wielu spośród naszych absolwentów utrzymuje kontakt ze sobą nawzajem oraz z uczelnią. Od kilku lat oficjalnie istnieje Stowarzyszenie Absolwentów Politologii UKSW w Warszawie.

***

Jeśli zgłaszam niekiedy wątpliwość co do zasadności celebrowania jubileuszy, to konieczność przygotowania z tej okazji niniejszego opracowania po części ją uchyla. Rzeczywiście, warto czasem spojrzeć wstecz i przypomnieć sobie dokonania, z których naprawdę można być dumnym. Oczywiście, ponosiliśmy też porażki, niemniej w ciągu minionych dekad po prostu wykonano kawał dobrej roboty. Świętując, z wdzięcznością pamiętajmy o wszystkich wymienionych w tym tekście (ale i o tych niewymienionych), którzy wnieśli swój wkład do naszego wspólnego sukcesu.



4

Andrzej Ochocki
Instytut Socjologii

Geneza, rozwój i wyjątkowość Instytutu Socjologii UKSW w Warszawie

Wprowadzenie

Historia Instytutu Socjologii UKSW w Warszawie ukazuje długoletni proces kształtowania jednostki akademickiej, która obecnie dysponuje znaczącym potencjałem naukowym i dydaktycznym[1]. Ukształtowany obecnie zespół kadry naukowej Instytutu Socjologii oraz realizowany w nim program dydaktyczny i badawczy są niezbędnymi ogniwami spełniania misji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, a mianowicie:

„1. W zakresie badań naukowych i nauczania misją Uniwersytetu jest zwłaszcza poszukiwanie prawdy, dbanie o dziedzictwo narodowe wywodzące się z tradycji katolickiej, upowszechnianie i promowanie wartości chrześcijańskich w życiu indywidualnym, społecznym, narodowym, państwowym i w ramach wspólnoty międzynarodowej.

2. Uniwersytet przywiązuje szczególną wagę do ochrony godności, życia i integralności każdego człowieka, znaczenia religii w życiu człowieka, wartości małżeństwa i rodziny, troski o ubogich i wykluczonych, miłości do Ojczyzny, dialogu między narodami i religiami."

Uzupełnieniem tego przesłania są sformułowania określające misję Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, a w szczególności imperatyw: „Celem

1 Źródłem przywołanych w niniejszym tekście danych są udokumentowane zasoby informacyjne uczelni, a w początkowych fragmentach części ukazującej rys historyczny wykorzystano publikację Marcina Choczyńskiego i Wojciecha Klimskiego, która jest zamieszczona na stronie internetowej Instytutu Socjologii Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych.



1 | Prof. Andrzej Święcicki, lata 70. XX w.

działalności naukowo-dydaktycznej jest szerzenie dostępu do aktualnej wiedzy przy jednoczesnym kształtowaniu postaw obywatelskich w atmosferze otwartości, życzliwości i tolerancji".

Warto też sięgnąć do nauki Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza do Konstytucji *Gaudium et spes*, w której określono najbardziej palące i ciągle aktualne problemy społeczne czekające na swoje rozwiązania. We wstępie do tego dokumentu ks. prof. Józef Majka napisał: „postawa społecznej odpowiedzialności i zaangażowania wymaga do swej realizacji nie tylko odwoływania się do świadomości i dobrej woli jednostek, lecz współoddziaływania całego kompleksu czynników społecznych, prawnych i instytucjonalnych"[2].

Prymas Tysiąclecia Stefan Kardynał Wyszyński, w jednym ze swoich przemówień na inaugurację roku akademickiego w Akademii Teologii Katolickiej (1966), zachęcał do odważnego twórczego myślenia, podkreślając zarazem, że „Sobór dał przykład całemu światu, jak należy układać metodę pracy naukowej, zwłaszcza instytucji katolickich"[3].

2 J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2000, s. 534.

3 S. Wyszyński, *O odwagę twórczego myślenia*, w: *Veritatem facientes in caritate. Przemówienia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie*, red. A.F. Dziuba, Warszawa 2006, s. 35.

Socjologia jako nauka humanistyczna dowodzi, że rozwój społeczny dotyczy wszystkich wymiarów życia człowieka: osoby, rodziny, społeczności samorządowej i państwowej, wspólnoty etnicznej i narodowej, a w skali globalnej – całej ludzkości. Celami rozwoju społecznego są natomiast:

- poszanowanie godności osoby ludzkiej,
- powszechność praw wolnościowych i społecznych,
- zaspokojenie potrzeb egzystencjalnych, duchowych i kulturalnych człowieka.

Realizowane obecnie w Instytucie Socjologii treści dydaktyczne i badania naukowe nawiązują do tych zagadnień w dążeniu do ukształtowania absolwenta rozumiejącego złożoność faktów i procesów społecznych po to, aby w praktyce zawodowej potrafił nie tylko profesjonalnie wykonywać swoje obowiązki, ale także aktywnie uczestniczył w życiu społecznym.

Rys historyczny

Rozwój badań naukowych i dydaktyki w zakresie socjologii – najpierw w Akademii Teologii Katolickiej, a następnie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego – ma już półwiekową historię. Jej początki są związane z działalnością naukową i dydaktyczną prof. Andrzeja Święcickiego, który wykładał socjologię oraz prowadził seminaria magisterskie i doktoranckie w latach 1966-1985 (il. 1). Jego zainteresowania naukowe skupiały się wokół socjologii religii i katolickiej nauki społecznej. Dzięki jego inicjatywie powołano Zakład Socjologii Religii na Wydziale Teologicznym ATK i uruchomiono seminarium doktoranckie w 1968 r. Katedrę Socjologii Religii utworzono jednak dopiero w 1987 r. w ramach Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych.

W 1990 r. Katedrę Socjologii Religii powierzono ks. prof. Witoldowi Zdaniewiczowi, zasłużonemu badaczowi religijności Polaków. Pięć lat później program studiów z zakresu specjalności socjologii religii realizowano już w czterech katedrach: myśli socjologicznej, socjologii religii, małych struktur i metodologii badań społecznych. Kadra naukowo-dydaktyczna liczyła wówczas dziesięć osób.

Szybko przyrastająca liczba studentów, podejmujących studia z zakresu socjologii, skłoniła władze akademickie do utworzenia kierunku socjologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie, co nastąpiło w 2001 r. Instytut Socjologii powstał rok później, a jego pierwszym dyrektorem został ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski (2002-2009), który niestrudzenie zabiegał zarówno o utworzenie kierunku socjologii, jak i Instytutu oraz przygotował nowy program dydaktyczny i badawczy, a także wymaganą dokumentację dla Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Program dydaktyczny obejmował przedmioty: kształcenia ogólnego, podstawowe i kierunkowe, socjologiczne do wyboru, specjalizacji seminaryjnej. W tym okresie w Instytucie Socjologii pracował prof. Mieczysław Trzeciak, który kierował Katedrą Socjologii Pracy

i Organizacji. Kadra naukowo-dydaktyczna liczyła już ośmiu profesorów i doktorów habilitowanych, trzech doktorów i jednego magistra asystenta, a liczba studentów wynosiła wówczas 231 osób.

Ważnym wydarzeniem dla rozwoju badań i dydaktyki było utworzenie w 2006 r. „Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego", którego założycielem i pierwszym redaktorem naczelnym był prof. Paweł Ruszkowski. Obecnie redaktorem naczelnym jest ks. prof. Sławomir H. Zaręba, a w skład Rady Naukowej wchodzi 28 naukowców, także z ośrodków zagranicznych: Anglii, Danii, Niemiec i Rosji.

W 2011 r., w ramach Instytutu Socjologii utworzono dwa nowe kierunki studiów: ekonomii i pracy socjalnej. Dyrektorem jednostki był wówczas ks. dr hab. Tadeusz Bąk (2009-2012). Kolejny etap rozwoju Instytutu Socjologii przypada na okres lat 2012-2016, kiedy stanowisko dyrektora pełnił ks. prof. Sławomir H. Zaręba, uznany badacz religijności młodzieży. Wicedyrektorami byli wówczas ks. dr Artur Wysocki i dr Marcin Zarzecki, a od 2015 r. dr inż. Piotr Komorowski. We wrześniu 2016 r. stanowisko dyrektora objął dr hab. Rafał Wiśniewski, prowadzący badania naukowe i wykłady z zakresu socjologii kultury[4]. Funkcję wicedyrektora i koordynatora kierunku socjologii pełniła wówczas dr Izabela Bukalska.

Od lutego 2017 r. dyrektorem Instytutu Socjologii jest prof. Krzysztof Wielecki, który wykłada: filozofię społeczną, współczesne teorie społeczne, a także specjalizuje się w socjologii cywilizacji. Wicedyrektorami są obecnie dr Marta Luty-Michalak – koordynator kierunku socjologii i dr inż. Piotr Komorowski – koordynator kierunku ekonomii (od 2015 r.). Koordynatorem kierunku pracy socjalnej jest nieprzerwanie od roku 2011 dr hab. Joanna Truszkowska.

W 2012 r., zarządzeniem rektora ks. prof. Stanisława Dziekońskiego, powołano Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego, które jest ogólnouczelnianą jednostką organizacyjną, a jego koordynatorem został ks. prof. Henryk Skorowski, były rektor UKSW w Warszawie, wieloletni pracownik naukowo-dydaktyczny i członek Rady Naukowej Instytutu Socjologii. Jednostka ta realizuje zadania dydaktyczne, naukowo-badawcze i usługowe w zakresie dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego oraz prowadzi działalność szkoleniową, doradczą i wydawniczą. Organizuje także cykl konferencji międzynarodowych *Dialog międzykulturowy we współczesnym świecie*.

W 2013 r. afiliowano w Instytucie Socjologii Pracownię Badawczą Polski Pomiar Postaw i Wartości. Pracami badawczymi kieruje ks. prof. Sławomir H. Zaręba. Podejmowane regularnie badania obejmują szerokie spektrum

4 Skrócona kadencja dr. hab. Rafała Wiśniewskiego wiąże się z objęciem przez niego stanowiska dyrektora Narodowego Centrum Kultury.

zagadnień na obszarze kultury, religijności, etyki, etosu pracy, życia parafialnego i rodziny. Ich rezultaty są prezentowane na ogólnopolskich konferencjach naukowych i w publikacjach monograficznych.

W 2013 r. powołano Zespół do Spraw Dobrych Praktyk, który podejmuje problematykę kreowania równych szans dla kobiet – matek w różnych sferach życia społecznego i gospodarczego. W skład Zespołu wchodzą kobiety z tytułem naukowym doktora, które są zatrudnione na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych. Koordynację pracami Zespołu powierzono dr Agnieszce Wołk. Do osiągnięć Zespołu należy zaliczyć organizację cyklu konferencji *Oblicza nierówności społecznych* (Kinga Lendzion, Anna Potasińska) i *Kobieta w nauce.* Owocem pracy Zespołu jest także publikacja *Społeczna odpowiedzialność jako podstawa osiągania zrównoważonego rozwoju* (red. O. Kotowska-Wójcik, M. Luty-Michalak, Warszawa 2016). Zespół nawiązał także stałą współpracę z Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie oraz European Platform of Women Scientists.

W ramach Instytutu Socjologii kontynuowana jest wieloletnia współpraca z Głównym Urzędem Statystycznym, obecnie m.in. w formie praktyk studenckich. Z kolei współpraca z Instytutem Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, którego wieloletnim dyrektorem był ks. prof. Witold Zdaniewicz, owocowała licznymi publikacjami pracowników Instytutu Socjologii, którzy brali udział w badaniach religijności i postaw społecznych mieszkańców w dwunastu diecezjach Kościoła katolickiego w Polsce. Ankieterami w tych badaniach byli studenci kierunku socjologii WNHiS.

Podjęto również w szerokim zakresie promocję Instytutu w kraju w drodze umów o współpracy m.in. z: Gfk Polonia, Instytutem Pracy i Spraw Socjalnych, Mazowieckim Centrum Pomocy Społecznej, PGNiG, Polską Agencją Rozwoju Przedsiębiorczości. Niestrudzonym promotorem tych działań jest dr Marcin Zarzecki.

Stopniowo rozwijana jest współpraca międzynarodowa w ramach programu Erasmus. Aktualnie posiadamy 17 podpisanych umów z uczelniami we Włoszech, Turcji, Słowacji, Rumunii, Portugalii, Hiszpanii, Litwie, Niemczech, Czechach, Bułgarii i Węgrzech. Koordynatorem tej współpracy jest dr Martyna Kawińska.

Szczególnie owocną jest współpraca międzynarodowa, polegająca na nawiązywaniu kontaktów z wybitnymi uczonymi w celu prezentacji i dyskusji nad najnowszymi osiągnięciami badawczymi i dorobkiem naukowym w określonej dyscyplinie naukowej. Przykładem takiej współpracy jest podjęta przez prof. Krzysztofa Wieleckiego inicjatywa organizowania cyklu konferencji (2016-2017) *Człowiek wobec współczesnych procesów cywilizacyjnych* z udziałem prof. Margaret S. Archer, prezydent Pontifica Academy of Social Sciences[5].

5 Pani prof. Margaret S. Archer 22 XI 2017 r. nadano stopień doctora honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Podobny charakter miała międzynarodowa konferencja współorganizowana z Głównym Urzędem Statystycznym i sponsorowana przez Ministerstwo Rozwoju *Jakość życia i spójność przestrzenna* (2016) z udziałem prof. Grahama Kaltona, przewodniczącego rady Westat Inc. (USA). Przedmiotem dyskusji były zarówno kwestie metodologiczne badania i pomiaru jakości życia na poziomie społeczności lokalnej i dobrostanu indywidualnego, jak i rezultaty badań empirycznych wybranych aspektów jakości życia i spójności „lokalnej" w ujęciu przestrzennym.

Międzynarodowa konferencja *Konkurencyjność i innowacyjność polskiej gospodarki na tle państw sąsiednich* zgromadziła w 2016 r. szerokie gremium referentów zagranicznych z Rosji, Białorusi, Ukrainy, Czech, Słowacji oraz referentów z krajowych ośrodków naukowych. Owocem tej konferencji jest przygotowywana obecnie monografia traktująca o uwarunkowaniach i czynnikach kształtujących procesy gospodarcze we współczesnym świecie oraz regionalnych i strukturalnych implikacjach konkurencyjności i innowacyjności podmiotów gospodarczych dla rozwoju gospodarki narodowej.

W tym samym roku wyzwania socjalne w globalnej gospodarce ukazała międzynarodowa konferencja *Praca socjalna w perspektywie XXI wieku. Ubóstwo. Praca. Zdrowie*. Problemy te są przedmiotem badań i wykładów realizowanych przez pracowników naukowo-dydaktycznych na kierunku pracy socjalnej.

Dydaktyka – socjologia

Program dydaktyczny w ramach kierunku socjologii jest realizowany w czterech katedrach i dwóch samodzielnych zakładach naukowych, w których zatrudnionych jest sześciu profesorów nauk humanistycznych, czterech doktorów habilitowanych, 16 doktorów, dwóch magistrów. Liczba studentów na I i II stopniu studiów stacjonarnych według stanu na początek roku akademickiego wynosiła 287 osób.

Wykładane podstawy socjologii obejmują takie zagadnienia jak: społeczeństwo, kultura, zmiana społeczna, grupa społeczna, struktura i stratyfikacja społeczna, instytucje. W ramach wykładów kursorycznych prezentowane są także główne kierunki, teorie i orientacje w naukach społecznych, a są to: pozytywistyczna myśl społeczna (August Comte), psychologizm (Vilfredo Pareto), ewolucjonizm (Herbert Spencer), socjologizm (Emil Durkheim), funkcjonalizm (Talcott Parsons), strukturalizm (Pierre Bourdieu, Anthony Giddens), a ostatnio realizm społeczny (Margaret S. Archer). Ponadto wykładane są przedmioty o charakterze ogólnokształcącym: filozofia społeczna, etyka, psychologia, demografia i statystyka.

W ramach kierunku studiów socjologicznych jest również realizowany specjalistyczny program dydaktyczny z zakresu socjologii narodu i państwa, rodziny, edukacji i wychowania, kultury, religii, polityki, pracy i organizacji oraz katolickiej nauki społecznej.

Nabycie umiejętności warsztatowych socjologa zapewnia Katedra Metodologii Badań i Analiz Socjologicznych, która ujmuje socjologię jako naukę o określonych dyrektywach badawczych, procedurach planowania badań, wnioskowaniu statystycznym i zasadach interpretowania materiału empirycznego. Szczególne miejsce zajmuje zagadnienie ewaluacji programów społecznych, a realizowany w tym zakresie program dydaktyczny wiąże studentów z programem badań kierowanych przez prof. dr. hab. Włodzimierza Okrasę.

Wykłady specjalizacyjne i monograficzne naszych profesorów wydatnie poszerzają zakres programu dydaktycznego na kierunku socjologii. Treści tych wykładów zawierają ważne i aktualne kwestie społeczne ujmowane w badaniach empirycznych.

Prof. Andrzej Wójtowicz prezentuje wykład Tożsamość kultury europejskiej, na którym analizuje m.in. takie zagadnienia jak: porządek moralny i porządek polityczny, paradoksy jednoczenia europejskiego, modele społeczeństw w Europie, tożsamości kulturowe w warunkach transformacji społecznych. Nawiązaniem do tych treści jest wykład Współczesne kierunki badań socjologicznych w Europie, którego celem jest prezentacja diagnozowanych w toku badań procesów konstrukcji nowoczesnych społeczeństw XXI w. w skali globalnej ze szczególnym uwzględnieniem społeczeństw europejskich, w tym polskiego. Procesy te analizowane są w korelacji z antropologią społeczną, kulturową i historyczną.

Prof. Krzysztof Wielecki w wykładzie Procesy społeczne podejmuje aktualne problemy rozwoju cywilizacyjnego współczesnych społeczeństw. Analizuje zjawisko globalizacji w wymiarach ekonomicznym, społecznym i osobowym oraz wskazuje na społeczne skutki kryzysów ekonomicznych. Omawia proces sekularyzacji i przemian kulturowych w świecie. Ukazuje znaczenie analizowanych procesów dla integracji społecznej.

Ks. prof. Henryk Skorowski wykłada przedmiot Teoria regionalizmu, podczas którego analizuje region jako kategorię aksjologiczną integrującą osobę w społeczności lokalnej. Szczególne miejsce w tych analizach zajmuje pojęcie „małej ojczyzny" i jej atrybuty w państwie respektującym wolnościowe i społeczne prawa człowieka.

Prof. Andrzej Ochocki w wykładzie Globalne procesy społeczne podejmuje zasadnicze kwestie egzystencjalne w szerokim kontekście współczesności. W nawiązaniu do ekonomicznych i socjologicznych teorii ludności prezentuje zróżnicowanie podstaw rozwoju społecznego w świecie w ocenie ONZ, problem redystrybucji dochodów w starzejących się społeczeństwach oraz doświadczenia polityki demograficznej w Europie.

Prof. Włodzimierz Okrasa w wykładzie łączącym socjologię społeczności lokalnych z badaniami trzeciego sektora prezentuje socjo-ekonomiczne instrumenty analiz i ewaluacji rozwoju lokalnego, uwzględniającego także wymiar

subiektywny – dobrostan społeczności lokalnej. Zajęcia te prowadzone są także w języku angielskim.

Ks. prof. Sławomir H. Zaręba w wykładzie Socjologia religii ukazuje główne procesy przebiegające w sferze religijności współczesnych społeczeństw oraz – na podstawie własnych badań – cechy religijności polskiej młodzieży. Analizuje wpływ wielorakich czynników na te procesy, m.in. modernizmu i postmodernizmu, transmisji społecznego doświadczenia religijnego i urbanizacji. Uzasadnia stanowisko, że powszechnie akceptowana teza sekularyzacyjna w odniesieniu do społeczeństw Europy nie w pełni się potwierdza. Zwraca jednocześnie uwagę na tendencję odwrotu młodzieży od wymogów etyki chrześcijańskiej, zwłaszcza w sferze życia małżeńskiego i rodzinnego.

Prof. Maria Sroczyńska wykłada przedmiot Młodzi i starzy w dialogu i konflikcie pokoleniowym, rozważając podobieństwa i różnice międzygeneracyjne w społeczeństwie polskim na płaszczyźnie aksjologicznej i normatywnej. Zajmuje się m.in. hierarchią wartości, religijnością, postawami wobec edukacji i pracy, aktywnością obywatelską, uczestnictwem w kulturze. Podkreśla zarazem znaczenie rekonstruowania w badaniach socjologicznych zjawiska słabnących więzi społecznych w wymiarze międzygeneracyjnym.

Dr hab. Rafał Wiśniewski w wykładzie Ku transgresywnej koncepcji komunikacji międzykulturowej prezentuje odrębności kulturowe w świecie, możliwości dialogu międzykulturowego i zjawisko przenikania się kultur. Podkreśla zarazem, że każda jednostka posiada określone kompetencje międzykulturowe na skutek edukacji, relacji interpersonalnych, transmisji wzorów i stylów życia oraz oddziaływania mediów.

Ks. prof. Jarosław Koral w ramach wykładu Polityka społeczna podejmuje palące kwestie społeczne: bezrobocie, ubóstwo, bezdomność oraz różne przejawy patologii rodziny (alkoholizm, przemoc domowa). Są to główne czynniki destrukcji rodziny, które nadal są obecne w krajach kręgu cywilizacji zachodniej.

Dydaktyka – ekonomia

W roku akademickim 2016/2017 program dydaktyczny w ramach kierunku ekonomii na studiach I stopnia był realizowany w dwóch samodzielnych zakładach naukowych, a w najbliższej perspektywie będzie realizowany w trzech katedrach: Ekonomii, Zarządzania i Finansów, w których zatrudnionych jest dwóch profesorów, doktor habilitowany i 10 doktorów. Liczba studentów na I stopniu studiów stacjonarnych według stanu na początek roku akademickiego wynosiła 293 osoby. Od roku akademickiego 2017/2018 funkcjonuje kierunek ekonomii menedżerskiej na II stopniu studiów stacjonarnych[6].

6 Zob. tekst Marka Lisieckiego i Zenona Stachowiaka w tym tomie.

Zakres przedmiotów wykładanych na ekonomii odpowiada wysokim standardom programowym. Realizowane są przedmioty podstawowe i kierunkowe, m.in.: makroekonomia, mikroekonomia, finanse, bankowość, międzynarodowe stosunki gospodarcze, rynki finansowe, rynek energii, metody i narzędzia analizy ilościowej w ekonomii, analiza ekonomiczna, prawo podatkowe, organizacja i zarządzanie, ekonomia menedżerska, kompetencje menedżerskie, analiza otoczenia przedsiębiorstwa, marketing. Uzupełnieniem są przedmioty specjalizacyjne, w tym ekonomia innowacji, zarządzanie innowacją i inteligentne branże w gospodarce, biznes w sieci, ochrona własności intelektualnej, zarządzanie w sytuacjach kryzysowych. Studenci realizują także przedmioty kształcenia ogólnego: historię myśli ekonomicznej, historię gospodarczą Polski. Ponadto realizowane są wykłady monograficzne. I tak prof. Zenon Stachowiak w wykładzie Euro – idea, mechanizmy, ocena prezentuje zasadnicze kwestie związane z kreacją pieniądza międzynarodowego i jego znaczenia dla rynków lokalnych i międzynarodowych, korzyści i ryzyka związanego z posiadaniem waluty międzynarodowej oraz architekturę międzynarodowego systemu walutowego. W kolejnym wykładzie Bezpieczeństwo ekonomiczne państwa analizuje czynniki bezpieczeństwa i jego gospodarcze podstawy oraz prezentuje model systemu przeciwdziałania zagrożeniom bezpieczeństwa ekonomicznego państwa. Omawia także globalne problemy bezpieczeństwa ekonomicznego, a mianowicie: sytuację demograficzną świata, światowe zasoby surowców naturalnych i zadłużenie, zagrożenia przyrodniczo-klimatyczne oraz ukazuje dylematy postępu cywilizacyjnego współczesności.

Dydaktyka – praca socjalna

W roku akademickim 2016/2017 program dydaktyczny w ramach kierunku pracy socjalnej na studiach I stopnia jest realizowany w Katedrze Teorii i Metod Pracy Socjalnej[7]. W skład tej katedry wchodzą dwa zakłady: Zakład Pomocy i Profilaktyki Społecznej, Zakład Gerontologii Społecznej. W katedrze pracuje doktor habilitowany i pięciu doktorów. Liczba studentów na I stopniu studiów stacjonarnych według stanu na początek roku akademickiego wynosiła 104 osoby.

Zakres przedmiotów podstawowych i kierunkowych, wykładanych na kierunku pracy socjalnej, odpowiada wysokim standardom programowym. Są to m.in.: socjologia ogólna, polityka społeczna, pomoc społeczna, teorie pracy socjalnej, pedagogika społeczna, biomedyczne podstawy rozwoju człowieka, podstawy gerontologii, instytucje wsparcia społecznego. Niezbędnym uzupełnieniem są przedmioty specjalizacyjne, w tym metodyka pracy socjalnej, bezpieczeństwo i higiena pracy, komunikacja, mediacja, opieka paliatywna i hospicyjna, profilaktyka patologii społecznej, aktywizacja osób starszych, asystent osoby starszej.

7 Zob. artykuł Elżbiety Bojanowskiej i Joanny Truszkowskiej w tej książce.

W programie są przewidziane także wykłady monograficzne i konwersatoria. Dr Martyna Kawińska realizuje konwersatorium Współczesna rodzina polska, na którym analizuje uwarunkowania trudnych sytuacji życiowych (osób i rodzin) o charakterze kulturowym, psychologicznym, prawnym, gospodarczym i politycznym. Dr Elżbieta Bojanowska w swoich wykładach nawiązuje do realnych problemów polityki senioralnej państwa. Dr Urszula Bejma podejmuje ważny i aktualny temat w wykładzie Dysfunkcyjne oddziaływanie cyberprzestrzeni na środowisko rodzinne. Dr Jolanta Łodzińska organizuje także wykłady otwarte, które ukazują praktyczne problemy pracy socjalnej, w tym funkcjonowanie rodzinnych domów zastępczych, rolę wolontariatu w niesieniu pomocy osobom chorującym na nowotwory, savoir-vivre z osobami z niepełnosprawnością. Z kolei dr Justyna Kurtyka-Chałas organizuje spotkania studentów z osobami specjalizującymi się w opiece nad osobami specjalnej troski, np. z chorobą Alzheimera czy z autyzmem.

Charakter pracy socjalnej wymaga umiejętności diagnozowania potrzeb osób i rodzin znajdujących się w trudnych sytuacjach życiowych. Dr hab. Joanna Truszkowska oraz dr Marta Luty-Michalak realizują przedmiot Projekt socjalny, który skupia nabytą wiedzę kierunkową i specjalizacyjną na kształtowaniu umiejętności praktycznych związanych z celami i zakresem pomocy socjalnej dla określonej grupy osób lub rodzin, w tym na kwestii źródeł finansowania i ewaluacji wdrożenia projektu.

Studia doktoranckie

W roku akademickim 2016/2017 studia doktoranckie odbywało 31 osób. Program dydaktyczny obejmował wykłady prezentujące klasyczne teorie socjologiczne, podstawy metodologiczne badań społecznych oraz wykłady monograficzne. Prof. Krzysztof Wielecki prowadzi wykłady zatytułowane: Człowiek. Kultura podmiotowości oraz Rozwarstwienie paradygmatyczne we współczesnej socjologii. Prof. Mirosław Chałubiński prezentuje wykład Aktualne problemy humanistyki. Podstawy metodologiczne badań społecznych wykłada prof. Włodzimierz Okrasa, także w języku angielskim, przybliżając podstawy zaawansowanych modeli analiz, które pozwalają na korzystanie z wyników badań oraz samodzielne podejmowanie interdyscyplinarnych badań bazujących na empirycznej socjologii ilościowej. Zajęcia dydaktyczne uzupełniają seminaria doktorskie.

Pełny cykl kształcenia umożliwia więc nabycie wiedzy w zakresie socjologii ogólnej i historii myśli socjologicznej. Ponadto poznanie reguł metodologicznych badań społecznych umożliwia doktorantom przygotowanie rozprawy doktorskiej. W toku studiów doktoranci organizują także konferencje naukowe (np. Agata Rozalska, Bartosz H. Olszewski)[8].

8 Przykładem może być ogólnopolska konferencja *Społeczeństwo NET – Polityka, gospodarka, kultura pod wpływem rozwoju technologii informacyjnych.*

Koła naukowe studentów

W ramach każdego kierunku studiów afiliowanych w Instytucie Socjologii swoją działalność prowadzą trzy koła naukowe: Koło Naukowe Studentów Socjologii, Koło Naukowe Studentów Ekonomii „Ceteris Paribus" i Koło Naukowe Studentów Pracy Socjalnej.

Koło Naukowe Studentów Socjologii powstało w 1996 r. Jego działalność skupia się na organizowaniu spotkań dyskusyjnych na tematy dotyczące istotnych kwestii społecznych nie tylko w Polsce, ale także w innych krajach, np. w Izraelu i Francji. Koło podejmuje także problemy funkcjonowania społeczeństw innych kręgów kulturowych, np. Madagaskaru. Studenci zorganizowali konferencję *Konflikty XXI wieku* i debatę poświęconą problemowi uchodźców. Inicjują konkursy fotografii socjologicznej, np. na temat komunikacji międzypokoleniowej. Od wielu lat studenci zrzeszeni w Kole uczestniczą w charakterze ankieterów w badaniach postaw społeczno-religijnych, prowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.

Koło Naukowe Studentów Ekonomii „Ceteris Paribus" rozwija działalność edukacyjną w ramach warsztatów zatytułowanych *Excel bez tajemnic* oraz poświęconych problematyce alokacji funduszy. Organizuje wykłady otwarte, np. Nowoczesne rozwiązania dla Analizy Technicznej i Fundamentalnej oraz spotkania dyskusyjne na tematy związane z aktualną polityką gospodarczą państwa. Studenci zrzeszeni w Kole uczestniczą także w forach organizowanych przez fundację im. Lesława Pagi z udziałem prezesa NBP i prezesa GPW, które są poświęcone funkcjonowaniu rynków finansowych.

Koło Naukowe Studentów Pracy Socjalnej aktywnie uczestniczy w akcjach pomocy społecznej przyjmujących różne formy, np.: organizuje zbiórki rzeczy dla podopiecznych domu dziecka, pomaga w nauce dzieciom objętym pomocą społeczną. Studenci zrzeszeni w Kole biorą udział w konferencjach poświęconych tematyce ubóstwa, niepełnosprawności i pracy socjalnej. Wydają także własną gazetkę.

W okresie realizacji wieloletniego projektu badawczego *Ryzyka i Rozwój Lokalny: Badawcze Wspomaganie Rozwoju Lokalnego*, finansowanego przez Narodowe Centrum Badań i Rozwoju, utworzono Koło Naukowe Studentów Badania Ewaluacyjne Sektora Trzeciego/BEST. Koło to zaznaczyło swoją aktywność nie tylko na terenie uczelni, prowadząc systematyczne seminaria i własny portal, ale również prezentując modelowe współdziałanie w ramach interakcyjnych badań uczestniczących uczelnia-otoczenie z lokalnymi grupami i liderami w wybranych gminach woj. mazowieckiego.

Seminarium socjologiczne

We współpracy z Sekcją Socjologii Rodziny PTS organizowane jest otwarte dla pracowników i studentów międzykatedralne seminarium poświęcone triadzie:

miłość-małżeństwo-rodzina[9]. Seminarium spotkało się z dużym zainteresowaniem nie tylko studentów socjologii, ale także innych kierunków studiów. W tym wypadku trafność doboru tematyki i jej znaczenie dla emocjonalnego i intelektualnego rozwoju każdej osoby przesądziły o sukcesie seminarium zorganizowanego przez dr hab. Marię Sroczyńską, dr Annę Linek i dr Martynę Kawińską.

Kompetentny start

Celem projektu było wzmocnienie kompetencji i wzrost umiejętności praktycznych absolwentów socjologii rozpoczynających karierę zawodową. W ramach projektu studenci odbywali staże zawodowe w wymiarze 180 godzin w okresie od kwietnia do sierpnia 2015 r. Uczestniczyli także w szeregu dedykowanych im szkoleń, kursów i warsztatów w zakresie: zastosowania technologii analitycznych w nowoczesnym środowisku, rozwijania umiejętności kooperacyjnych, budowania relacji biznesowych, zarządzania czasem, etc. Projektem kierowała dr Klaudia Śledzińska, ówczesna prodziekan WNHiS.

Badania naukowe

Autorskie badania naukowe, realizowane przez pracowników Instytutu Socjologii w dziedzinie nauk humanistycznych, są związane z uzyskiwaniem kolejnych stopni i tytułów naukowych. W ich rezultacie – w procedurach awansowania naukowego na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie – stopień doktora socjologii uzyskało 16 osób, doktora habilitowanego cztery osoby[10], a tytuł profesora nauk humanistycznych siedem osób[11]. Główne nurty badawcze

9 Kolejne seminaria zatytułowano: *Miłość – współczesne odsłony intymności*, *Małżeństwo szczęśliwe – czy dziś jeszcze możliwe?*, *Rodzina – przemiany struktur pierwotnych*.

10 Rozprawy habilitacyjne przedstawione przez pracowników Instytutu Socjologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych: W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Warszawa 1998; H. Podedworna, *Polscy farmerzy i ich świat społeczny*, Warszawa 2001; S.H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008; M. Sroczyńska, *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne,* Kraków 2013; P. Zawada, *Realizacja prawa do pracy we współczesnej Polsce. Studium socjologiczne na przykładzie Podkarpacia*, Rzeszów 2013; R. Wiśniewski, *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej*, Warszawa 2016.

11 Pracownicy Instytutu Socjologii przeprowadzający profesury na WNHiS: A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004; A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach*, Warszawa 2007; J. Koral, *Kulturowe aspekty polskiego bezrobocia*, Warszawa 2009; W. Majkowski, *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010; A. Ochocki, *Ludność świata – powinność i kapitał*, Warszawa 2010; S. H. Zaręba, *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*, Warszawa–Rzeszów 2012; W. Okrasa, *Wizje akademickiego Mazowsza – wyzwania i kierunki zmian*, Warszawa 2013.

realizowane zarówno w projektach autorskich, jak i zespołowych, to: rodzina[12], religijność[13], kultura[14], postawy społeczne[15], kapitał ludzki i społeczny[16].

Podejmując wysiłek badawczy warto pamiętać o wskazaniu Jana Pawła II, który w encyklice *Fides et ratio* (1998), rozważając kwestię poszukiwania prawdy, stwierdził: „nie możemy zapominać, że także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerej przyjaźni"[17]. Umiejętność tworzenia dobrych zespołów jest ważnym atutem Instytutu Socjologii.

Podsumowanie

Przedstawiony obraz rozwoju Instytutu Socjologii UKSW w Warszawie ukazuje złożony proces osiągania obecnego potencjału dydaktycznego i badawczego. Dalsze przemiany mogą poszerzyć obszary badań naukowych we współpracy krajowej i zagranicznej w dziedzinie nauk społecznych z pożytkiem zarówno dla absolwentów, jak i społeczeństwa. Absolwenci wszystkich kierunków afiliowanych w Instytucie Socjologii podejmują pracę w różnych działach gospodarki, usług społecznych, instytucjach i organizacjach zarówno w kraju, jak i za granicą. Obejmują też wysokie stanowiska w instytucjach państwowych, co świadczy o ich profesjonalnym przygotowaniu do podejmowania pracy wymagającej

12 Przykładowa tematyka badań to m.in.: rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań (W. Majkowski), rodzina – religia – społeczeństwo (Sławomir H. Zaręba z zespołem), uwarunkowania rodzinnych relacji interpersonalnych (Anna Linek), status małżeństwa we współczesnym świecie (Joanna Wróblewska-Skrzek), przepływy międzypokoleniowe a zmiany społeczne i demograficzne (Martyna Kawińska).

13 Badania obejmowały m.in. takie zagadnienia jak: religijność i moralność młodzieży polskiej (Sławomir H. Zaręba), pielgrzymki religijne – ruch alternatyw kulturowych (Andrzej Wójtowicz), działalność misyjna Kościoła we współczesnym świecie (Kinga Lendzion).

14 Rozważane problemy to m.in.: ezoteryzm, czyli krytyka kultury (Andrzej Wójtowicz), rytuały w młodzieżowym świecie (Maria Sroczyńska), ideologia i aksjologia ruchu New Age (Urszula Bejma), transgresja kompetencji międzykulturowych młodzieży akademickiej (Rafał Wiśniewski), multikulturowość a ustawiczne kształcenie nauczycieli (Jolanta Truszkowska z zespołem), migracje ludności i mniejszości narodowe w Europie (Izabela Bukalska), europejskie noce muzeów w Warszawie – badania PPPiW (Sławomir H. Zaręba – kierownik zespołu).

15 Są to zagadnienia związane z socjologią życia parafialnego: wspólnotą i instytucją (Sławomir H. Zaręba i Artur Wysocki z zespołem), sytuacją społeczną chrześcijan w świecie (Tomasz Korczyński), psychospołecznymi aspektami funkcjonowania osób starszych (Justyna Kurtyka-Chałas), światopoglądem i stylem życia młodych warszawiaków (Sławomir H. Zaręba z zespołem), stereotypami w życiu społecznym (Marcin Choczyński).

16 Zagadnienia obejmowały edukację na rzecz zrównoważonego rozwoju (Klaudia Śledzińska), zapotrzebowanie na pracę w Unii Europejskiej (Andrzej Ochocki z zespołem), społeczne i ekonomiczne konsekwencje starzenia się ludności (Marta Luty-Michalak), ryzyka i rozwój lokalny – rola Sektora Trzeciego (Włodzimierz Okrasa), samorząd terytorialny a upodmiotowienie społeczności lokalnej (Magdalena Markocka), realizację prawa do pracy we współczesnej Polsce (Piotr Zawada), etos pracy urzędników w Polsce (Marcin Zarzecki z zespołem), etos polskich przetwórców żywności (Artur Wysocki), ekonomiczną i społeczną aktywność TUW w Polsce (Olga Kotowska-Wójcik), kompetencje cyfrowe osób pokolenia 50+ (Elżbieta Bojanowska), warunki pracy personelu medycznego (Jolanta Łodzińska), osoby z niepełnosprawnością na rynku pracy (Bartosz H. Olszewski).

17 Jan Paweł II, *Fides et ratio,* Watykan 1998, rozdz. III, par. 33: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [dostęp dn. 15 VII 2017 r.].

ugruntowanych kwalifikacji zawodowych. Wyjątkowość Instytutu Socjologii to połączenie teorii i praktyki, włączenie w badania perspektywy społecznej nauki Kościoła, a także – dziś już nie takie oczywiste – indywidualne zaangażowanie wykładowców w kształcenie i wychowanie każdego studenta.



5

Jacek Lech
Instytut Archeologii

O funkcjach archeologii w kulturze europejskiej

„Przeszłość jest obcą krainą" – *The Past is a Foreign Country*, zatytułował swoją książkę ponad 30 lat temu David Lowenthal i to porównanie, jak i zatytułowane tak dzieło, zyskały w świecie znaczną popularność. Przywołany tytuł trafnie podkreśla jedną z istotnych trudności, jakie napotykają badacze przeszłości, zwykle tym większych, im badane czasy są bardziej odległe[1]. Archeologia zrodziła się z zainteresowań uczonych najodleglejszą przeszłością – początkowo zupełnie nieznaną i najbardziej im obcą, ale też z ich dociekliwości oraz z dążenia do nadania tym zainteresowaniom rygorów nauki.

Immanentną cechą archeologii jest posługiwanie się metodą wykopaliskową w poszukiwaniu śladów przeszłości, co przede wszystkim różni ją od znacznie starszej historii, której początki w Europie sięgają czasów Herodota i jego *Dziejów* z V w. p.n.e. Metodą wykopaliskową, jako podstawową, archeologia posługuje się zarówno w badaniach okresów najstarszych, które po tysiącleciach zapomnienia nabrały ponownie znaczenia we współczesnej kulturze (il. 1), jak również tych niedawnych, gdy okoliczności dziejowe sprawiły, że uległy one zatarciu lub celowemu zniszczeniu. W tym przypadku przykładem są niektóre niemieckie obozy zagłady z II wojny światowej, groby ofiar wojen i totalitaryzmów minionego stulecia, np. Auschwitz II Birkenau, Bełżec, Chełm nad Nerem, Katyń czy ostatnio „Łączka" na krańcu Cmentarza Wojskowego na warszawskich Powązkach[2] (il. 2-3).

1 D. Lownthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985. Zob. także Z. Kobyliński, *Teoretyczne podstawy konserwacji dziedzictwa archeologicznego*, Warszawa 2001; tenże, *Własność dziedzictwa kulturowego*, Warszawa 2009.

2 W. Hensel, *Archeologia żywa*, Warszawa 1973, s. 171-172; *Archeologia totalitaryzmu. Ślady represji 1939-1956*, red. O. Ławrynowicz, J. Żelazko, Łódź 2015.



1 | Atapuerca (Hiszpania). Wykopaliska archeologiczne w rejonie występowania najstarszych szczątków hominidów w Europie – *homo antecessor*, datowanych na 780-650 tys. lat p. n. e. (środkowy plejstocen) i narzędzi z tego okresu. Stanowisko z listy światowego dziedzictwa. Fot. autor

Chociaż archeologia jest dyscypliną wiedzy znacznie młodszą od historii, wykopaliska podejmowano na długo, zanim się narodziła. Nawiązywanie do odszukiwanych przekazów fundacyjnych poprzednich świątyń było powszechnym zwyczajem władców na obszarze Mezopotamii[3]. Alain Schnapp, francuski historyk początków archeologii, opublikował przykład tablicy fundacyjnej, będącej jednocześnie dowodem prowadzenia systematycznych wykopalisk w celu poznania przeszłości i wykorzystania tej wiedzy w praktyce. Pochodzi ona ze świątyni w starym sumeryjskim mieście Larsa. Informuje, iż wzniesienie świątyni poprzedziły wykopaliska przeprowadzone na polecenie ostatniego króla nowobabilońskiego Nabonida, rządzącego w okresie 556-539 p.n.e.[4], a podobne poszukiwania śladów przeszłości podjął według tego samego przekazu jego poprzednik Nabuchodonozor II, panujący w latach 606-562 p.n.e.[5], któremu zawdzięczamy wspaniałe pomniki babilońskiej architektury (il. 4).

3 Uprzejma informacja dr. Franciszka M. Stępniowskiego z Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zob. również Z. Kobyliński, *Teoretyczne…*, dz. cyt., s. 15; tenże, *Własność…*, dz. cyt., s. 72-73.

4 S. Zawadzki, *Nabonid*, w: *Britannica. Edycja polska*, t. 28, Poznań 2002, s. 95-96.

5 A. Schnapp, *The Discovery of the Past. The Origins of Archaeology*, London 1996, s. 17.



2 | Warszawa, Cmentarz Wojskowy Powązki.
Widok na fragment „Łączki" i wykop rozpoznawczy wiosną 2013 r. Ukrywane przez wiele lat miejsce pochówków ofiar stalinowskiego terroru z więzienia mokotowskiego z lat 1948-1955.
Fot. autor

Interesujący się przeszłością i gromadzący jej pamiątki Nabonid, chciał potwierdzić prawdziwość tradycji świątynnej miejsca. Larsa to dzisiejszy Tell Senkere położony w południowej Mezopotamii, na prawym brzegu Eufratu, w starożytności miasto utożsamiane z biblijnym Ellasar, władanym w czasach Abrahama przez króla Ariokę (Rdz 14, 1-14). Pokonanie w latach 1763-1755 p.n.e. Larsy, Mari i Esznunny było ważnym krokiem w ustanowieniu imperium Hammurabiego, innego słynnego władcy Babilonii, panującego w XVIII w. p.n.e. (il. 5). 1200 lat później Nabonid poprzez wykopaliska starał się nawiązać do tej odległej tradycji, poszukując depozytów fundacyjnych dawnych świątyń, wyznaczających świętą przestrzeń. Jego prace poszukiwawcze wynikały z chęci nawiązywania do sumeryjskich i akadyjskich tradycji religijnych. Zwyczaj ów powodował znaczne zainteresowania przeszłością w ówczesnej kulturze[6]. Panowanie tego wład-

6 W.F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1967, s. 130-131; C. Renfrew, P. Bahn, *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, London 1991, s. 18; A. Schnapp, dz. cyt., s. 13-18; G. Roux, *Mezopotamia*, tłum. B. Kowalska, J. Kozłowska, Warszawa 1998, s. 310-311. Colin Renfrew i Paul Bahn podają, iż było to 2200 lat (podobnie w polskim przekładzie tego znakomitego podręcznika opartym na jego drugim wydaniu z 1996 r.: C. Renfrew, P. Bahn, *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, tłum. M Kasprzycka, K. Lewartowski, R. Oracz, Warszawa 2002, s. 20), ale jest to ewidentny błąd, zapewne redakcyjny.



3 | Warszawa, Cmentarz Wojskowy Powązki, dawna „Łączka", 2016 r.
Panteon – Mauzoleum Wyklętych-Niezłomnych ofiar stalinowskiego terroru, których groby ujawniły wykopaliska przeprowadzone w tym miejscu i w jego sąsiedztwie.
Jeden z wykutych napisów: „Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą" (Łk 19, 40).
Fot. autor

cy zakończył najazd Cyrusa II (ok. 590-580–ok. 529 p.n.e.), króla Persji, twórcy imperium Achemenidów.

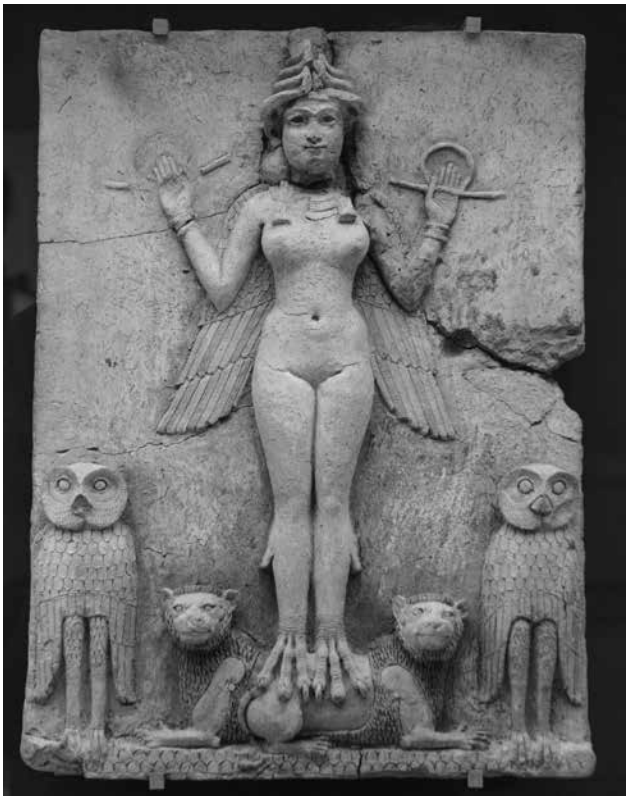
Wykopaliska Nabonida są przykładem nie tylko nawiązywania do odległej tradycji historycznej (religijnej), ale również świadomego posługiwania się w kulturze babilońskiej wykopaliskami jako metodą pozwalającą skutecznie zrealizować ten cel. Istnieją przesłanki, iż w tej odległej epoce powstawały pierwsze kolekcje starożytnych przedmiotów pochodzące z przypadkowych wykopalisk. Na pozostałość takiej kolekcji natrafił Leonard Woolley (1880-1960) w czasie badań prowadzonych w Ur w odkopanych ruinach pałacu księżniczki Belszaltinannar, córki Nabonida[7]. Podane informacje dotyczą Bliskiego Wschodu, ale weszły one do kultury europejskiej, ponieważ zarówno przedstawione odkrycia, jak i ich interpretację zawdzięczamy uczonym z naszego kontynentu.

Pozostając w kręgu dawnych wykopalisk, nie można pominąć tradycji chrześcijańskiej związanej ze św. Heleną (poł. III w.-ok. 328/30), matką cesarza Konstantyna Wielkiego (ok. 272-337). Według późniejszych przekazów zarządzone

7 L. Woolley, *Ur of the Chaldees*, London 1929, s. 204; K. Pomian, *Zbieracze i osobliwości, Paryż – Wenecja XVI-XVIII wiek*, Warszawa 1996, s. 42-43; G. Roux, dz. cyt., s. 312.



4 | Berlin, Vorderasiatisches Museum. Brama bogini Isztar z Babilonu z okresu panowania Nabuchodonozora II (ok. 605-562 p.n.e.), zrekonstruowana z wykorzystaniem wyników badań i oryginalnej cegły glazurowanej z systematycznych wykopalisk niemieckiego archeologa Roberta Koldeweya (1855-1925), przeprowadzonych w latach 1898-1917.
Fot. autor



5 | Londyn, British Museum. Płytka z wypalonej gliny wykonana w Babilonii, prawdopodobnie w okresie panowania Hammurabiego, lata 1792-1750 p.n.e. Przedstawia dawną skrzydlatą boginię mezopotamską, określaną jako Królowa Nocy, być może późniejszą Isztar lub jej siostrę – Ereszkigal, władającą światem podziemnym.
Fot. autor

przez nią prace na Golgocie (a może nawet celowe poszukiwania?) miały wiązać się z odnalezieniem narzędzi męki Chrystusa, przede wszystkim krzyża, które na jej polecenie zostały przewiezione do Rzymu[8]. Wiadomość, że podczas budowy kościoła Konstantyna na Golgocie znaleziono krzyż Chrystusa, pojawiła się przed rokiem 337, a pod koniec IV w. okrycie związano z matką cesarza. Tradycja

8 K.M. Radoński, *Święci i błogosławieni Kościoła katolickiego. Encyklopedia hagiograficzna*, Warszawa 1947, s. 165-166. Według biskupa Karola Mieczysława Radońskiego: „Tradycja łączy jej imię ze znalezieniem krzyża Chrystusowego w zasypanej cysternie u stóp Kalwarii". Podobnie podaje o. Hugo Henry Hoever: „Kiedy cesarz postanowił wznieść kościół na Górze Kalwarii, św. Helena, chociaż miała wówczas osiemdziesiąt lat, chciała osobiście zobaczyć wykonane prace. Wyruszyła do Jerozolimy mając nadzieję, że znajdzie tam Święty Krzyż. Przeprowadzono wykopaliska i znaleziono trzy krzyże. Obok jednego z nich leżała tabliczka z napisem, na nim zaś widniały ślady gwoździ, co wskazywałoby, że był to najprawdopodobniej krzyż naszego Zbawcy". H.H. Hoever, *Żywoty świętych pańskich na każdy dzień roku. Według Kalendarza Rzymskiego*, tłum. Z. Pniewski, Olsztyn 1983, s. 303. Zob. także A. Schnapp, dz. cyt., s. 95.



6 | Rzym. Wczesnośredniowieczna bazylika św. Jana w Bramie Łacińskiej. Przed świątynią stuletni cedr. Stan dzisiejszy. Fot. autor

ta została spopularyzowana przez *Złotą Legendę* Jacopa da Voragine'a, powstałą na początku drugiej połowy XIII w.

W V w. „wykopaliska" przeprowadzono w celu wydobycia kości św. Stefana (w tradycji polskiej zwanego Szczepanem) – pierwszego męczennika, wymienionego w Dziejach Apostolskich. Był on jednym z diakonów, którym apostołowie powierzyli działalność charytatywną w Kościele. Ukamienowany ok. 33-34 r., miał zostać pochowany w Beit-Dżimel. Według jednej z tradycji jego szczątki wydobyto na polecenie Juwenala, patriarchy Jerozolimy, według innej po 421 r. na polecenie cesarzowej Eudoksji (401-460), żony cesarza Teodozjusza II (401-450). Przeniesiono je do Jerozolimy, do bazyliki przy Bramie Damasceńskiej[9].

Rozumienie historii w intelektualnych kręgach średniowiecznej Europy zostało ukształtowane przez myśl św. Augustyna (354-430). Opierała się ona

9 K.M. Radoński, dz. cyt., s. 447; H.H. Hoever, dz. cyt., s. 453-454; A. Schnapp, dz. cyt., s. 38-39, 80-97.



7 | Rzym. Wnętrze bazyliki św. Jana w Bramie Łacińskiej z freskami z końca XII w. W ich odkrywaniu spod późniejszych tynków uczestniczył w latach 1913-1915 ks. Paul Styger, początkujący wówczas archeolog chrześcijański. Stan dzisiejszy po konserwacji z lat 1940-1941. Fot. autor

na dosłownym przyjmowaniu przekazu zawartego w biblijnej Księdze Rodzaju. Beda Czcigodny – Beda Venerabilis (672/73-735), benedyktyn i teolog z północno-wschodniej Anglii, jeden z wybitnych historyków tamtych czasów, wychodząc z dociekań biskupa Hippony, obliczył, że od stworzenia Adama do narodzin Chrystusa miały upłynąć 3952 lata. Wynikałoby z tego, iż Beda urodził się 4624/4625 po stworzeniu pierwszego człowieka.

Dla chrześcijańskiego świata dzieje ludzkości były zawarte w Starym Testamencie. Przedstawiano je na freskach, na ścianach europejskich kościołów budowanych w następujących po sobie stylach: romańskim, gotyckim, renesansowym, manierystycznym i barokowym. W 1914 r. szwajcarski duchowny dr Paul Styger (1887-1939)[10], specjalizujący się w archeologii chrześcijańskiej, odkrył pod barokowymi malowidłami na ścianach rzymskiej bazyliki San Giovani a Porta Latina (il. 6) średniowieczne freski przedstawiające najdawniejszą przeszłość ludzkości według Księgi Rodzaju[11] (il. 7).

10 E. Jastrzębowska, *Paul Styger (1887-1939) – Archaeologist at Rome and Professor at Warsaw*, „Archaeologia Polona" 2009, t. 47, s. 141-154.

11 O swoich odkryciach opowiadał później w ramach wykładów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Paul Styger na uczelni tej był w latach 1921-1934 profesorem archeologii i sztuki kościelnej. Do jego wychowanków należeli tacy znakomici uczeni, jak niewiele od niego młodszy

Średniowieczna Europa była areną wykopalisk prowadzonych w poszukiwaniu doczesnych szczątków męczenników za wiarę oraz innych zmarłych otoczonych przekonaniem o ich świętości. Do najwcześniejszych takich przedsięwzięć należą poszukiwania grobu papieża Klemensa I Rzymskiego, który zesłany do Chersonezu na Krymie miał tam ponieść śmierć męczeńską, utopiony w 101 r. w Morzu Czarnym z kotwicą przywiązaną do szyi[12]. Jego grobu poszukiwał Konstantyn (późniejszy św. Cyryl) w czasie kościelnej misji dyplomatycznej do Chazarów na Krymie, którą odbył z Metodym (Michałem). Grób miano odnaleźć, rozkopać i relikwie papieża-męczennika wydobyć na początku 861 r. Według Karela Sklenářa, czeskiego historyka archeologii, były to pierwsze wykopaliska na kontynencie europejskim[13].

Znacznie później w licznych kronikach pisanych we wczesnośredniowiecznej i średniowiecznej Europie do dość powszechnego zwyczaju należało włączanie przedstawianych dziejów dynastii i kraju w nurt powszechny poprzez nawiązanie do starożytności, w tym wojny trojańskiej oraz do dziejów biblijnych, poczynając zazwyczaj od potopu opisanego w Księdze Rodzaju. W ówczesnym dziejopisarstwie polskim przykładem takiego ujęcia jest dzieło jego najwybitniejszego przedstawiciela Jana Długosza (1415-1480) *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, napisane w latach 1455-1480[14].

W historii archeologii trwałe miejsce zajął epizod przeprowadzenia wykopalisk na polecenie i w obecności króla Władysława Jagiełły, opisany przez Jana Długosza w księdze 11 pod rokiem pańskim 1416. Oto jak to wydarzenie przedstawił nasz dziejopis: „Ze Wschowa udał się król do Śremu. Tam też spotkał go poseł jego krewnego, księcia Austrii Ernesta. W czasie osobistego spotkania z królem usiłuje się dowiedzieć, czy jest zgodne z prawdą opowiadanie, które usłyszał z ust rycerza polskiego Warszewskiego, że w pewnej miejscowości w Polsce bez żadnej pomocy ze strony ludzi, wyłącznie jako dar natury powstają różnego rodzaju garnki. Książę austriacki Ernest, uważając to opowiadanie za

ks. prof. Antoni Kwieciński (1892-1969), który po wojnie kierował katedrą archeologii chrześcijańskiej i historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UW, a następnie archeologii chrześcijańskiej na ATK, a także historyk ks. Antoni Liedtke (1904-1994), dr h.c. ATK i wybitny działacz społeczny, zaangażowany w czasach PRL w działalność KIK, KOR i ROPCiO ks. Jan Zieja (1897-1991) oraz uznany historyk z KUL ks. prof. Mieczysław Żywczyński (1901-1978). Poprzez ks. prof. Antoniego Kwiecińskiego zachowana została ciągłość nauczania archeologii na ATK i UKSW od czasów zapoczątkowania jej na Wydziale Teologicznym UW w 1921 r. Za cztery lata będziemy obchodzili stulecie tej chlubnej tradycji. Tamże, s. 150.

12 J. Pałucki, *Klemens I Rzymski*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, s. 105-106.

13 J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959, s. 289-291; K. Kuźmak, *Cyryl i Metody*, w: *Encyklopedia…*, dz. cyt., t. 3, Lublin 1979, s. 708; K. Sklenář, *Objevitelé zlatého věku*, Praha 1979, s. 9-14.

14 J. Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego królestwa polskiego. Księga 1-2 do 1038*, tłum. S. Gawęda et al., wstęp i red. J. Dąbrowski, oprac. tekstu łac. i przedmowa W. Semkowicz-Zarembina, Warszawa 1961, s. 81-97; K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968; tenże, *Archeologia, historia, naród*, w: *Archeologia toruńska. Historia i teraźniejszość*, red. B. Wawrzykowska, Toruń 2002, s. 9-15; *Kosmasa kronika Czechów*, Warszawa 1968, s. 89-98; *Powieść minionych lat. Powiest wriemiennych let*, tłum. i oprac. F. Siedlecki, Wrocław 1968, s. 209-212; A. Schnapp, dz. cyt., s. 11-25.



8 | Święta Lipka. Krużganek z barokowymi freskami
Jana Macieja Meyera przedstawiającymi kluczowe wydarzenia z biblijnej historii świata.
Fot. autor

mało prawdopodobne, nie ufając zasłyszanym opowiadaniom, wysłał specjalnego rycerza, by zobaczył [garnki] na własne oczy, jedynie celem dowiedzenia się prawdy i poznania właściwości natury. Król Władysław zatem chcąc uwolnić swego krewnego, księcia austriackiego Ernesta od tych wątpliwości, pojechał na położone między miastami Królestwa Polskiego Śremem i Kościanem pola wsi Nochów. Nakazawszy w jego obecności rozkopać w kilku miejscach ziemię znalazł wiele garnków. Różniły się one między sobą kształtami i rozmiarami, a natura sama ukształtowała je w przepiękny sposób tak, jakby je uformował zdun. Posłowi księcia Ernesta, który to wszystko oglądał z coraz większym zainteresowaniem, pokazał król dziwny twór natury, który ziemia polska zwykła wydawać

nie w jednym tylko miejscu, jak to pokazaliśmy na początku dzieła, ale w kilku miejscach. Przez wspomnianego posła przesłała księciu Ernestowi kilka różnego kształtu naczyń, które miały potwierdzić prawdziwość tego wydarzenia. Wspomniane naczynia, gdy się je wyjmuje z piasku, są delikatne i kruche. Twardniejąc pod wpływem słońca nadają się na wszelki użytek dla ludzi"[15].

Ten opis królewskich wykopalisk słusznie wszedł do światowej literatury przedmiotu[16]. W czasach Jana Długosza pamięć o ciałopalnym obrządku pogrzebowym z czasów pogańskich zatarła się zupełnie i uczony kanonik był przekonany, iż „rodzą się w łonie ziemi garnki, same z siebie, wyłącznie sztuką przyrody, bez jakiegokolwiek dopomagania ludzkiego, wszelkiego rodzaju i różnych kształtów, do tych podobne, których używają ludzie, delikatne wprawdzie i miękkie, gdy tkwią jeszcze w rodzinnym swym gruncie w ziemi, przecie gdy się je wyjmuje [stają się] szczelne i stwardniałe na słońcu lub wietrze. Stworzone są w najróżniejsze kształty i wielkości, nie inaczej, jak gdyby wyrabiane sztuką garncarską. I co uważam za tym dziwniejsze, [że] ich płodność i naturalne rozmnażanie nigdy się nie zmniejszyły, choć ziemia nie poruszona traci na żyzności"[17]. Przy tym zjawisko rodzenia się i rozmnażania garnków Jan Długosz uważał za jedną z ważnych osobliwości „w kraju polskim", co podkreślił w pierwszej księdze swego dzieła. Pogląd ten utrzymywał się długo w literaturze obok trafnych objaśnień zjawiska, których liczne przykłady zostały zebrane przez Andrzeja Abramowicza[18].

W czasach Odrodzenia zabytki archeologiczne trafiały do kolekcji różnych osobliwości. Odnotowano, że w 1594 r. zalążek takiego zbioru powstał przy bibliotece w protestanckim Gimnazjum Akademickim w Toruniu. Uczący się w tej szkole na początku XVII w. Jan Jonston (1603-1675) widział w niej dawne naczynia gliniane, które wzmiankuje w swoim dziele *Thaumatographia naturalis* z 1632 r. i w przeciwieństwie do Jana Długosza wskazuje prawidłowo, iż były to urny zawierające kości zmarłych[19].

Najdawniejsze dzieje ludzkości w wieku XVII i w pierwszych dekadach wieku XVIII przedstawiano nadal, jak w średniowieczu, zgodnie z wizją zawartą w Księdze Rodzaju. Freski z tego okresu, przedstawiające dzieje ludzkości według pierwszej z ksiąg Biblii, zachowały się na sklepieniu krużganka klasztoru Jezuitów

15 J. Długosz, dz. cyt., *Księga 11. 1414-1430*, oprac. tekstu łac. Cz. Pirożyńska, tłum. J. Mrukówna, weryfikacja tłum. i red. J. Wyrozumski, koment. L. Korczak, Warszawa 1985, s. 62.

16 K. Sklenář, *Archaeology in Central Europe: the First 500 Years*, Leicester 1983, s. 16; A. Schnapp, dz. cyt., s. 146, 346-347.

17 J. Długosz, dz. cyt., *Księga 1*, s. 178.

18 Tamże, s. 177-178; A. Abramowicz, *Dzieje zainteresowań starożytniczych w Polsce. Część I. Od średniowiecza po czasy saskie i świt Oświecenia*, Wrocław 1983, s. 30-52.

19 J. Kostrzewski, *Dzieje polskich badań prehistorycznych*, Poznań 1949, s. 4; A. Abramowicz, dz. cyt., s. 107-112; K. Sklenář, *Archaeology…*, dz. cyt., s. 36; B. Wawrzykowska, *Zarys historii muzealnych zbiorów archeologicznych w Toruniu*, w: *Archeologia toruńska. Historia i teraźniejszość*, red. taż, Toruń 2002, s. 32.



9 | Jan Chrzciciel Lampi, portret Jana Potockiego, ok. 1804 r.
Olej na płótnie, Muzeum-Zamek w Łańcucie. Obraz ukazuje Potockiego takim, jakim się sam widział – badacza, historyka starożytności i archeologa, odznaczonego za swe zasługi polskim orderem Orła Białego i rosyjskim orderem Świętego Włodzimierza. Piramidy Jan Potocki oglądał 20 lat wcześniej, 26 września 1784 r., podczas podróży do Egiptu.
Fot. z archiwum autora

wybudowanego w latach 1694-1708 w Świętej Lipce. W latach 1733-1737 sklepienie to ozdobił malowidłami o tematyce z wczesnych dziejów ludzkości Jan Maciej Meyer (zm. 1737) z Lidzbarka Warmińskiego (il. 8).

Odnotować należy istotny postęp w studiach chronologii biblijnej. W XVII stuleciu nastąpiła zmiana w poglądach na wiek ludzkości. Według nowych obliczeń świat został stworzony 4004 lata przed narodzinami Chrystusa. Data stała się podstawą wiedzy historycznej obowiązującą po połowę XIX w. w całym

chrześcijańskim świecie[20]. W końcu XVII w. została ona przyjęta w podręczniku historii napisanym przez biskupa i nauczyciela Ludwika XIV (1638-1715) Jacobusa Benignusa Bossueta (1627-1704). Książka obejmowała czasy od stworzenia do panowania Karola Wielkiego, zyskując w Europie dużą popularność, przez długi czas stanowiąc kanon w nauczaniu historii. Podręcznik Bossueta został przetłumaczony na wiele języków i był używany w Europie, w tym w Polsce co najmniej do początku XIX stulecia[21].

Od XVI do początku XVIII w. rozkopywano różne stanowiska archeologiczne na terenie całej Europy. Określenia „łużyckie naczynie" lub „śląskie naczynie", odnoszące się do znalezisk z czasów pradziejowych, znaczyło przedmiot wyjątkowej wartości na rynku osobliwości w tych czasach. Terminu „archeologia" we współczesnym sensie użył po raz pierwszy Jakub Spon (1647-1685), francuski starożytnik z Lyonu interesujący się epigrafią[22]. Był to czas, kiedy znaleziska archeologiczne trzymano w gabinetach osobliwości wraz z okazami ze świata przyrody i innymi przedmiotami „mającymi znaczenie"[23].

Do wieku XVIII i epoki Oświecenia osobne kolekcje zabytków archeologicznych nie istniały, chociaż zainteresowanie śladami przeszłości ukrytymi w ziemi występowały już dość szeroko. W 1787 r. król Stanisław August Poniatowski nakazał rozkopać w podkrakowskim Łobzowie kopiec uchodzący z grób Estery, umiłowanej króla Kazimierza Wielkiego, o której z dużą niechęcią wspomina Jan Długosz[24]. W kopcu niczego nie znaleziono lub, co prawdopodobne, niczego godnego uwagi nie rozpoznano. Na Ukrainie poza kurhanami chętnie kopano na stanowiskach dostarczających pięknej ceramiki malowanej, nazwanej znacznie

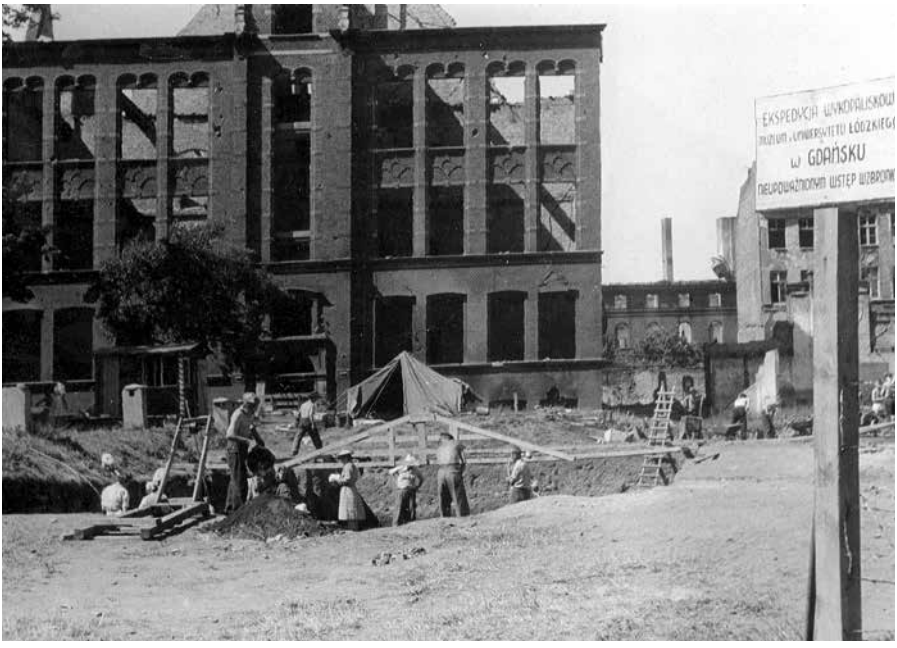
20 Zob. np. J. Usserio, *Annales Veteris Testamenti, A Prima Mundi Origine Deducti: Una Cum Rerum Asiaticarum Et Aegyptiacarum Chronico, a temporis historici principio usque ad Maccabaicorum initia Producto*, Londinum 1650.

21 J.B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle a Monseigneur le Dauphin: pour expliquer la suite de la Religion & les changemens des Empires. Premiere partie. Depuis le commencement du Monde jusqu'a la Empire de Charlemagne*, Paris 1681. Tłumaczenia na inne języki zob. np.: *A discourse on the History of the whole World dedicated to his Royal Highness the Dauphin and explicating the continuance of Religion with the Changes of States and Empires; from the Creation till the Reign of Charles the Great*, London 1686; *An introduction to, or a short discourse concerning Universal History. In two parts*, London 1730; *Uwagi nad historyą powszechną, objaśniające, porządek, wzrost religii y odmiany państw, t. 1. Od początku stworzenia świata, aż do panowania Karola Wielkiego. Przez Xiędza Jakoba Benigna Bossueta, w francuzkim języku ułożone, na Polski zaś język wytłomaczone przez X. Zygmunta Linowskiego*, Warszawa 1772; *A survey of Universal History; translated from the French of M. Bossuet, by Mrs. Jenkins for the use of schools and private families*, London 1819. Zob. także B.G. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge 2007, s. 48-52.

22 B.G. Trigger, dz. cyt., s. 56.

23 Określenie to dotyczy przedmiotów pozbawionych użyteczności, ale mających znaczenie, czyli „semifory" rozumiane jako kategoria okazów gromadzonych w dawnych kolekcjach. K. Pomiana, *Zbieracze…*, dz. cyt., s. 42-44.

24 J. Długosz, dz. cyt., *Księga 9. 1300-1380*, oprac. tekstu łac. D. Turkowska, M. Kowalczyk, tłum. J. Mrukówna, red. i koment. J. Garbacik, K. Pieradzka, Warszawa 1975, s. 360. Historyczność osoby Estery (Esterki) jest bardzo wątpliwa, natomiast jej obecność w legendach i podaniach ludowych bogata.



10 | Wykopaliska odkrywające pozostałości słowiańskiego Gdańska z wczesnego średniowiecza wśród ruin zniszczonego w końcu wojny niemieckiego miasta, prowadzone w ramach programu Badań nad Początkami Państwa Polskiego. Fot. ze zbiorów IAE PAN

później trypolską i datowanej dzisiaj na eneolit. Dobrze wypalone, bogato malowane naczynia kultury trypolskiej stanowiły cenioną osobliwość w niejednym dworze i pałacu[25].

W początkach Oświecenia rozpoczynają się wykopaliska w Pompejach i Herkulanum, a w czasach jego rozkwitu ukazuje się dzieło Johanna Joachima Winckelmanna (1717-1768) *Geschichte der Kunst der Altertums* (1764), wyznaczające początek archeologii klasycznej (antycznej). Na początku XIX stulecia Jan Potocki (1761-1815) określa archeologię szerzej, jako wiedzę o starożytności[26] (il. 9). Jeszcze w okresie romantyzmu starożytności, będące przedmiotem zainteresowania archeologii, rozumiano szeroko – od epoki kamienia po średnio-

25 K. Hadaczek, *Osada przemysłowa w Koszyłowcach z epoki eneolitu*, Lwów 1914, s. 1-3; J. Kostrzewski, *Dzieje polskich badań prehistorycznych*, Poznań 1949, s. 6-11; A. Abramowicz, dz. cyt., s. 155-177; tenże, *Dzieje zainteresowań starożytniczych w Polsce. Część II. Czasy stanisławowskie i ich pokłosie*, Wrocław 1987; K. Pomian, *Zbieracze…*, dz. cyt., s. 312; J. Lech, *Count Jan Potocki (1761-1815) and His Place in the History of Archaeology*, w: *Archeologia, Letteratura, Collezionismo. Atti del Convegno dedicato a Jan e Stanisław Kostka Potocki 17-18 aprile 2007, Accademia Polacca delle Scienze. Biblioteca e Centro di Studi a Roma. Conferenze 123*, cura di E. Jastrzębowska, M. Niewójt, Roma 2008, s. 125-146.

26 J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, oprac. F. Rosset, D. Triaire, tłum. A. Wasilewska, Kraków 2015, s. 433. Zob. J. Lech, dz. cyt., s. 138-142.

wiecze, a nawet później, jak świadczy starannie wydana książka Żegoty Paulego (1814-1895) z 1840 r.[27]

Archeologia klasyczna o cały wiek wyprzedza zakończenie procesu powstawania prehistorii jako samodzielnej nauki zamkniętego w 1865 r. książką Johna Lubbocka (1834-1913), nadającą – a ściślej propagującą – nazwę nowej dyscypliny wiedzy. Zanim jednak zainteresowania najdawniejszą przeszłością krajów zamieszkałych przez potomków europejskich barbarzyńców stały się w czasach pozytywizmu nauką, romantyzm zaczął uczyć Europejczyków szacunku do zwykle skromnych pozostałości rodzimej prehistorii. Tylko na ograniczonym obszarze Francji i na sąsiadujących z nią terenach Hiszpanii odkrywano fascynujące zabytki paleolitycznego malarstwa jaskiniowego. Zdarzały się też bardzo rzadko odkrycia prawdziwych skarbów, ale były i są to wyjątki. Prehistoryczne odkrycia są z reguły znacznie skromniejsze. Powstanie pojęcia prehistorii wiąże się z jedną z wielkich rewolucji światopoglądowych w dziejach społeczeństw europejskich – przełamaniem wiary w historyczność Księgi Rodzaju i zapoczątkowaniem nowego rozumienia najdawniejszych dziejów ludzkości, opartego na skandynawskim systemie trzech epok (kamienia, brązu i żelaza), teorii ewolucji, a następnie na kolejnych paradygmatach, w tym nacjonalizmie. Niebagatelne znaczenie ma ogromna różnorodność kierunków badań, koncepcji i co za tym idzie wiele nieoczekiwanych problemów[28].

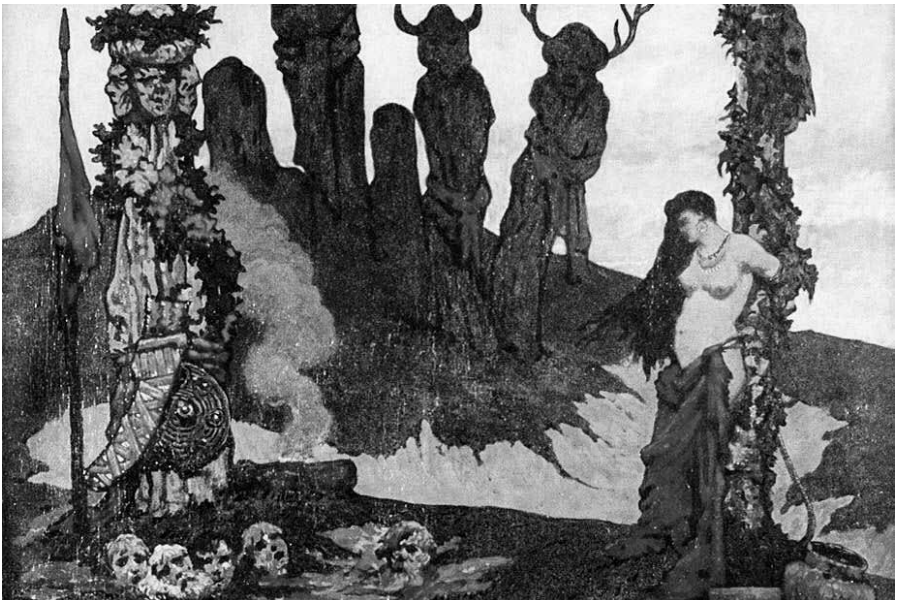
Opisywanie dziejów miało w intencji autorów z reguły cele praktyczne. Nawet w postępowaniu Nabonida można zauważyć inspiracje zbliżone do celów niejednych współczesnych prac archeologicznych, łącznie z programem badań nad początkami państwa polskiego z końca lat 40. i początku 50. ubiegłego wieku[29] (il. 10).

---

27 Ż. Pauli, *Starożytności galicyjskie*, Lwów 1840.

28 J.J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Dresden 1764; J. Lubbock, *Pre-historic Times, as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*, London 1865; C.C. Gillispie, *Genesis and Geology. A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850*, Cambridge 1951; G. Daniel, *The Idea of Prehistory*, London 1962; L. Woolley, *W poszukiwaniu przeszłości*, tłum. W. Adamiecki, Warszawa 1964; L. Castiglione, *Pompeje i Herculanum. W tysiąc dziewięćsetną rocznicę wybuchu Wezowiusza*, tłum. A. Kilijańczyk, Warszawa 1986; R. Bianchi Bandinelli, *Archeologia klasyczna jako historia sztuki*, tłum. i posł. W. Dobrowolski, Warszawa 1988; J. Lech, *Prehistoria i przemiany światopoglądowe w Europie*, „Archeologia Polski" 1992, t. 37, s. 265-285; *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, ed. P.L. Kohl, C. Fawcett, Cambridge 1995; S.L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton 1996; D. Piotrowska, *Biskupin – ideologie – kultura*, w: *Archaeologia, kultura, ideologie*, Biskupin 2004, s. 91-155; M. Díaz-Andreu, *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism, and the Past*, Oxford 2007; B.G. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge 2007; Z. Kobyliński, *Własność…*, dz. cyt.

29 A. Abramowicz, *Historia archeologii polskiej: XIX i XX wiek*, Warszawa 1991, s. 155-159; Z Kurnatowska, *Czy Millenium było „tragedią polskiej archeologii"?*, w: *Archeologia i starożytnicy. Studia dedykowane Profesorowi Andrzejowi Abramowiczowi w 70 rocznicę urodzin*, red. M. Głosek, Łódź 1997, s. 147-156; taż, *Program badań nad Początkami Państwa Polskiego. Aspekty poznawcze i konserwatorskie,* w: *Tadeusz Roman Żurowski i konserwatorstwo archeologiczne w Polsce w XX wieku*, red. Z. Kobyliński, J. Wysocki, Warszawa 1999, s. 159-172; J. Lech, *Between Captivity and Freedom: Polish Archaeology in the 20th Century*, Warsaw 1999, s. 64-78; *Archeologia i prahistoria polska w ostatnim półwieczu*, red. M. Kobusiewcz, S. Kurnatowski, Poznań 2000, s. 353-468; B. Noszczak, *"Sacrum" czy*



11 | Marian Wawrzeniecki, *Ofiara słowiańska na kurhanie turko-tatarskim*, 1911 r.
Olej na płótnie, Muzeum Narodowe w Warszawie.
Fot. autor

Wiedza naukowa o bardziej i mniej odległej przeszłości nie wyczerpuje społecznych funkcji archeologii klasycznej i prehistorii. Obok wykorzystywania ich na różnych szczeblach edukacji wątki archeologiczne pojawiają się w polityce, w różnych kierunkach twórczości artystycznej, a nawet w mitologiach[30]. W literaturze polskiej wątki tematyczne sięgające najdawniejszych dziejów są w XIX stuleciu i na początku następnego bogate, na co wpływ miała sytuacja polityczna narodu bez państwa. W 1876 r. Józef Ignacy Kraszewski (1812-1887) rozpoczął cykl powieści historycznych z dziejów Polski przyjętą entuzjastycznie książką *Stara baśń. Powieść z IX wieku* (t. 1-3, Kraków 1876). Jeszcze wcześniejszemu okresowi poświęcona jest znacznie mniej udana *Lublana* (Warszawa 1879), również jego pióra. Tło historyczne obu książek zawdzięcza wiele rozległym studiom starożytniczym pisarza, których wyniki publikował w formie artykułów, a podsumował książką, uważaną za ważną próbę

"profanum? – Spór o istotę obchodów milenium polskiego (1949-1966), Warszawa 2002, s. 29-64; *Pół wieku z dziejów archeologii polskiej (1939-1989)*, red. J. Lech, Warszawa 2007; *Chrzest Polski w źródłach archeologicznych. Wywiady*, red. K. Zdeb, Warszawa 2016.

30 J. Wolf, Z. Burian, *Pradzieje człowieka*, tłum. E. i J. Kaźmierczak, Warszawa 1982; J. Maślanka, *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1990; J. Lech, *Social Functions of Archaeology in the 20th century*, w: *Whither Archaeology? Papers in Honour of Evžen Neustupný*, ed. M. Kuna, N. Venclová, Praha 1995, s. 93-96; *L'Archeologie en Alsace et en Moselle au temps de* l'annexion *(1940-1944)*, Strasbourg–Metz 2001; *Vénus et Caïn. Figures de la préhistoire 1830-1930*, ed. J. Grandazzi, J. Lecomte, Bordeaux 2003.

syntezy ówczesnej wiedzy o Słowiańszczyźnie przedchrześcijańskiej[31]. Poza talentem prozatorskim Józefa Ignacego Kraszewskiego to jedna z istotnych przyczyn sukcesu jego dzieła. W XIX stuleciu została ona wznowiona pięć razy, w kolejnym do 1939 r. co najmniej kilkanaście razy, a w latach 1945-1975 było blisko 40 wydań o łącznym nakładzie ok. 1 200 000 egzemplarzy[32]. *Starą baśń* ilustrował w duchu romantycznym Michał Elwiro Andriolli (1836-1893), operę pod tym samym tytułem w stylu wagnerowskim w 1907 r. skomponował Władysław Żeleński (1837-1921), a libretto do niej, oparte na powieści Kraszewskiego, napisał słynny tenor Aleksander Bandrowski (1860-1913). Na początku obecnego stulecia Jerzy Hoffman nakręcił na motywach tej książki film fabularny *Stara baśń. Kiedy słońce było bogiem* (2003), wykorzystując w scenografii rekonstrukcje prehistorycznej osady obronnej w Biskupinie i wznosząc nowe (dwór księcia Popiela)[33].

Coraz lepiej poznawane odlegle pradzieje stały się w XIX i na początku XX stulecia tematem twórczości artystycznej mającej przybliżyć je odbiorcom. Zwłaszcza odkrycie epoki kamienia i świetnie zachowanych pozostałości osad palafitowych u brzegów jezior szwajcarskich zainspirowało wielu malarzy, takich jak Albrecht Anker, Otto Bay, Emmanuel Benner, Léon Maxime Faivre, Émile Friant, Xénophon Hellouin, Paul Jamin, František Kupka, Leon Perrault, czy Georg Richond. W Polsce tematykę z prehistorii i wczesnego średniowiecza Słowiańszczyzny wprowadził do swojej twórczości malarskiej oraz rysunku Marian Wawrzeniecki (1863-1943) – również archeolog (il. 11), a w Czechach Zdeněk Burian (1905-1981)[34].

W różnorodny sposób tematykę archeologiczną podejmuje literatura piękna, starając się przybliżyć czytelnikom odległą przeszłość. Znaczną popularność w Europie zyskały powieści prehistoryczne J. Henriego Rosny`ego (właśc. Joseph Henri Boex, 1856-1940), z których najszerzej znana jest *Walka o ogień* z 1911 r.[35], przeniesiona 70 lat później z dużym sukcesem na ekran przez Jean-Jacquesa Annauda[36]. W Czechach autorem podobnej literatury był Eduard Štorch (1878-1956), z zawodu nauczyciel. Zawdzięczamy mu popularną, tłumaczoną na kilka języków, książkę *Łowcy mamutów*, w której starał się ukazać życie, wędrówki i przygody mieszkańców słynnych paleolitycznych osad

31 J.I. Kraszewski, *Sztuka u Słowian, szczególnie w Polsce i Litwie przedchrześcijańskiej*, Wilno 1860. Zob. także J. Kostrzewski, dz. cyt., s. 49-52; J. Maślanka, dz. cyt., s. 127-437; A. Abramowicz, *Historia archeologii…*, dz. cyt., s. 43, 58-60.

32 J. Maślanka, dz. cyt., s. 305.

33 D. Piotrowska, dz. cyt., s. 140-141.

34 J. Wolf, Z. Burian, dz. cyt.; *L'Archeologie en Alsace…*, dz. cyt., s. 130-136; J. Wrońska, *Archeolodzy warszawscy na początku XX wieku*, Wrocław 1986, s. 61-84.

35 Pierwsze polskie wydanie w tłumaczeniu Tadeusza Hiża i Ignacego Mrozowskiego ukazało się w 1926 r.

36 Film otrzymał w 1981 r. Cezara – nagrodę francuskiej Akademii Sztuki i Techniki Filmowej dla najlepszego filmu zagranicznego.

i obozowisk z Moraw, odkrytych przez czeskich archeologów, głównie prof. Karela Absolona (1877-1960)[37].

W tym samym roku, w którym ukazała się *Walka o ogień*, w wykopaliska w Karkemisz nad Eufratem zaangażował się Thomas E. Lawrence (1888-1935). Poza nauką wypełniał tam zadania na rzecz wywiadu brytyjskiego. W obu przedsięwzięciach pomagał mu przyszły wybitny archeolog Leonard Woolley (1880-1960). Zdobytą wiedzę o Arabii i doświadczenie Thomas E. Lawrence wykorzystał w czasie I wojny światowej, przewodząc wraz z szejkiem Fajsalem (1885-1933), późniejszym królem Iraku Fajsalem I, antytureckiemu powstaniu arabskiemu. W 1926 r. ukazała się książka Lawrence`a *Siedem filarów mądrości*, opisująca te wydarzenia[38].

Książka Thomasa E. Lawrence'a natchnęła młodszego o kilkanaście lat Francuza André Malraux (1901-1976) do napisania na podstawie własnych przeżyć powieści przedstawiającej losy młodego archeologa, udającego się w głąb kambodżańskiej dżungli w poszukiwaniu płaskorzeźb ukazujących piękne, uwodzicielskie nimfy, w mitologii indyjskiej znane jako *apsaras*[39]. Klaudiusz Vannec, bohater tej historii, to sam André Malraux, który „jednoczy się na nowo z ową pierwotną trwogą i pierwotnym buntem, które są u początków trwającej tysiąclecia przygody ludzkości"[40]. Archeologia obecna w tle tej powieści z 1930 r. związek ten uwydatnia.

Z kolei w *Doli człowieczej* (1933), następnej powieści André Malraux, „drobne zabytki spiżowe z wykopalisk"[41] pojawiają się na ladzie antykwariatu, do którego wchodzi chiński zamachowiec, gotujący się do rzucenia bomby na samochód z przejeżdżającym gen. Chiang Kai-shekiem. Obecność artefaktów podkreśla przemijanie i znikomość ludzkiej egzystencji. Należy podkreślić, że *Dola człowiecza* to jeden z najbardziej znaczących utworów prozatorskich w pierwszej połowie minionego stulecia.

Od 250 lat archeologia odgrywa wielką rolę w odkrywaniu i poznawaniu dawnej sztuki, która w kulturze ludzkiej pojawia się w górnym paleolicie wraz z człowiekiem współczesnym[42]. Wykopaliska ogromnie wzbogaciły współczesną kulturę nie tylko o niemałą wiedzą o najdawniejszej przeszłości naszego gatunku i dzieje kultury, ale także o nieznane wcześniej zabytki sztuki od paleolitycznych

37 E. Štorch, *Łowcy mamutów*, tłum. J. Bułakowska, Warszawa 1957; P. Kostrhun, *Karel Absolon (1877-1960) and Research of Significant Palaeolithic Sites in Moravia*, "Archaeologia Polona" 2009, t. 47, s. 91-139; tenże, *Cesty moravské paleolitické archeology v období* Československé *republiki*, Brno 2014.

38 T.E. Lawrence, *Siedem filarów mądrości*, tłum. J. Schwakopf, posł. K. Sidor, konsultacja nazw arab. J. Jasińska, Warszawa 1971.

39 A. Malraux, *Droga królewska*, tłum. G. Karski, posł. A. Kijowski, Warszawa 1962.

40 R.-M. Albérés, *Bilans literatury XX wieku*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1958, s. 94.

41 A. Malraux, *Dola człowiecza*, tłum. A. Ważyk, Warszawa 1957, s. 206.

42 J.K. Kozłowski, *Wielka historia świata*, t. 1 *Świat przed „rewolucją" neolityczną*, Warszawa 2004, s. 427-437, 446-448, 459-463.

figurek Wenus, przez słynną neolityczną *Wenus z Malty*, egejskie idole, liczne rzeźby egipskie, sumeryjskie i kolejnych zaginionych cywilizacji Bliskiego i Dalekiego Wschodu oraz obu Ameryk. Ukazuje się nam długi, złożony proces przemian stylów, starających się w kolejnych epokach wyrazić jak najpełniej to co nadprzyrodzone, nierzeczywiste i ponadczasowe[43]. Jednocześnie sztuka Pabla Picassa (1881-1973), być może najwybitniejszego artysty minionego stulecia, wyrastając organicznie ze sztuki śródziemnomorskiej, dowodzi, iż braudelowska kategoria „długiego trwania" odnosi się także do tej dziedziny ludzkiej twórczości[44].

43 A. Malraux, *Przemiana bogów*, t. 1 *Nadprzyrodzone*, tłum. E. Bąkowska, t. 2 *Nierzeczywiste*, tłum. J. Guze, t. 3 *Ponadczasowe*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1985 (francuskie wydanie lata: 1957, 1974, 1976).

44 „Sztuka Picassa jemu samemu odsłoniła moc twórczości wszystkich dzieł daleko wstecz, aż po jego Wenus z Lespugue". A. Malraux, *Głowa z obsydianu*, tłum. A. Tatarkiewicz, posł. R. Caillois, Warszawa 1978, s. 155. Zob. rozdziały *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* oraz *Problemy historii cywilizacji*, w: F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, wstęp tenże, W. Kula, Warszawa 1971, s. 46-89, 253-315.



6

Zbigniew Kobyliński
Instytut Archeologii

Zarządzanie dziedzictwem kulturowym – geneza i rozwój kierunku badań i nauczania

Ku paradygmatowi dziedzictwa

Koncepcja zarządzania dziedzictwem kulturowym powstała w wyniku przemian intelektualnych i politycznych, które nastąpiły na całym świecie ok. 1990 r.[1] Najważniejszymi z nich były:

- sformułowanie paradygmatu rozwoju zrównoważonego jako konsekwencji narastającej świadomości ekologicznej i wyrastające z niego przekonanie o holistycznej naturze środowiska przyrodniczego i kulturowego, warunkującego dobrostan ludzkości i uznanie wytworów kulturowych poprzednich pokoleń – analogicznie do zasobów środowiska naturalnego – za zasób publiczny;
- demokratyzacja życia społecznego i upodmiotowienie społeczności lokalnych;
- postmodernistyczna krytyka eksperckiej wiedzy naukowej i wyrastający z niej konstrukcjonizm społeczny.

Doktryna ekorozwoju i pojawienie się rozumienia dziedzictwa kulturowego jako zasobu

Historia wydarzeń, które doprowadziły do sformułowania zasad zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*[2]), rozpoczęła się od opublikowania

1 Taką datę zmiany terminologii konserwatorskiej z „zabytków" i „dóbr" kultury na „dziedzictwo kulturowe" sugeruje G. Ashworth, *Planowanie dziedzictwa*, Kraków 2015, s. 7-8, 24.

2 Właściwszym tłumaczeniem na język polski tego terminu jest raczej „rozwój podtrzymywalny" lub „rozwój możliwy do kontynuowania w długim czasie". W polskiej literaturze stosuje się także termin „ekorozwój": S. Kozłowski, *Ekorozwój – wyzwanie XXI wieku*, Warszawa 2000.

w roku 1962 r. książki *Silent Spring* amerykańskiej biolog Rachel Carson (1907-1964), która przedstawiła w niej szkodliwy i nieodwracalny wpływ pestycydów na środowisko naturalne. Ta poruszająca opinię publiczną książka stała się początkiem procesu rodzenia się świadomości ekologicznej, wzmacnianego w kolejnych dekadach takimi wydarzeniami, jak katastrofy ekologiczne, klęski głodu czy odkrycie dziury ozonowej, które wstrząsały światową opinią publiczną, uświadamiając tragiczne skutki nadmiernego i jednostronnego rozwoju gospodarczego, nie respektującego konieczności ochrony środowiska i jego zasobów.

Pod wpływem tych szokujących wydarzeń powstawały w drugiej połowie XX w. kolejne dokumenty międzynarodowe, propagujące ograniczenie rozwoju odbywającego się kosztem zasobów naszej planety i nawołujące do przyjęcia strategii zrównoważonej eksploatacji środowiska. Wśród najważniejszych z nich wymienić należy raport Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych U Thanta *Man and His Environment* (1969), wskazujący na odpowiedzialność każdego państwa za bezpieczeństwo ekologiczne swoich obywateli; raport Klubu Rzymskiego (międzynarodowej organizacji typu *think tank*) *Limits of Growth* (1972), w którym przedstawiono postulat zahamowania wzrostu gospodarczego jako lekarstwo na problemy ekologiczne świata[3]; czy też dokument *World Conservation Strategy* opracowany w 1980 r. przez International Union for Conservation of Nature and Natural Resource (IUCN), w którym stwierdzono, że działalność człowieka w postępujący sposób redukuje zdolność planety do podtrzymywania na niej życia i że relacje między człowiekiem a biosferą będą ulegały pogorszeniu do czasu osiągnięcia nowego porządku ekonomicznego, przyjęcia nowej etyki ekologicznej, ustabilizowania liczebności populacji ludzkiej i zaakceptowania reguł rozwoju zrównoważonego.

W roku 1982 ONZ przyjęła dokument *World Charter for Nature*, w którego preambule stwierdzono m.in., że „człowiek musi zdobyć wiedzę o tym, jak utrzymywać i wzmacniać swoje zdolności do wykorzystywania zasobów przyrodniczych w sposób, który zapewni zachowanie gatunków i ekosystemów dla dobra dzisiejszych i przyszłych pokoleń"[4]. W 1987 r. powstał raport Komisji Brundtland *Our common future*, zgodnie z którym „rozwój zrównoważony to taki proces wzrostu i zmian, który zapewnia zaspokojenie istniejących potrzeb bez ograniczania przyszłym generacjom możliwości zaspokojenia ich własnych potrzeb"[5]. W 1992 r. dokument zwany *Agenda 21. Deklaracja z Rio* został przyjęty na odbywającej się w Rio de Janeiro konferencji ONZ *Środowisko i Rozwój*,

3 D.H. Meadows, D.I. Meadows, J. Randers, W.H. Behrens, *Granice wzrostu*, tłum. W. Rączkowska, S. Rączkowski, Warszawa 1973.

4 http://www.un.org/documents/ga/res/37/a37r007.htm [dostęp dn. 16 VIII 2017 r.].

5 *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, tłum. U. Grzelońska, E. Kolanowska, Warszawa 1991.

która ostatecznie ugruntowała doktrynę zrównoważonego rozwoju. Rozwój zrównoważony, czy inaczej mówiąc ekorozwój, jest w świetle ustaleń wspomnianej konferencji kreowaniem rozwoju bez destrukcji zasobów środowiska, godząc prawa przyrody i prawa ekonomii oraz wprowadzając ład gospodarczy, funkcjonalny i estetyczny w środowisku życia człowieka[6]. Wreszcie, niezwykle istotnym dokumentem międzynarodowym jest przyjęta w 1993 r. przez Radę Europy tzw. Deklaracja z Maastricht *Ochrona dziedzictwa przyrodniczego Europy*. Ważność jej dla problematyki zarządzania dziedzictwem kulturowym polega na tym, że odzwierciedla ona etap uświadomienia, że ochrona środowiska człowieka to także ochrona jego środowiska kulturowego. Po raz pierwszy użyto też w tym dokumencie pojęcia dziedzictwa, które łączy w sobie elementy przyrodnicze i kulturowe.

Polityczna i ekonomiczna doktryna ekorozwoju wzmocniona została argumentami natury etycznej, przedstawionymi m.in. w pracach Hansa Jonasa[7] i Dietera Birnbachera[8]. Warto przy tym zauważyć, że analogiczne postulaty ochrony środowiska i ograniczenia eksploatacji zasobów naszej planety mogą być wyprowadzone z całkowicie odmiennych założeń etycznych. Chociaż bowiem postulat ekorozwoju wynika z etyki homocentrycznej, której założeniem jest ochrona natury dla dobra człowieka, to ten sam postulat akceptują również ci etycy, którzy wyznają etykę biocentryczną czy ekocentryczną, a więc domagają się respektowania praw zwierząt i innych organizmów żywych czy wręcz praw całych ekosystemów do istnienia, uznając człowieka tylko za jeden z ich elementów[9]. Ta tzw. głęboka ekologia nawiązuje do hinduizmu i buddyzmu, ale także do nauki św. Franciszka z Asyżu. Koncepcja ekorozwoju zgodna jest także ze współczesną nauką społeczną Kościoła katolickiego[10]. Papież Jan Paweł II np. w encyklikach *Redemptor hominis* (1979), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991) i *Evangelium vitae* (1995) zawarł troskę o czyste i nieskażone środowisko naturalne, wskazując na konieczność mądrej eksploatacji jego zasobów. Ochronie środowiska naturalnego poświęcona jest także encyklika *Laudato si* (2015), w której papież Franciszek zwrócił uwagę, że „obok dziedzictwa przyrodniczego, równie zagrożone jest dziedzictwo historyczne,

6 T. Zaufal, *Problematyka i założenia ekorozwoju*, w: *Ekorozwój szansą przetrwania cywilizacji,* red. tenże, M. Białecka, Kraków 1986; K. Górka, B. Poskrobko, *Ekonomika ochrony środowiska,* Warszawa 1991.

7 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej***,** tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

8 D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Warszawa 1999.

9 Na temat różnych postaw etycznych wobec przyrody zob. np. I. Thompson, *The Ethics of Sustainability*, w: *Landscape and Sustainability*, ed. J.F. Benson, M. Roe, London 2007, s. 16-36.

10 J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny,* Katowice 1983; J.M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku*, Warszawa 1993; S. Zięba, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1996; S. Kozłowski, dz. cyt., s. 44-45, 48-55.

artystyczne i kulturowe", a zatem „ekologia zakłada również troskę o bogactwa kultury ludzkości w najszerszym tego słowa znaczeniu"[11].

Koncepcja ekorozwoju nie stała się jednak tylko politycznym manifestem czy elementem nauk religijnych, ale została przejęta przez szerokie kręgi świadomych obywateli, tworzących rozmaite formy pozarządowych instytucji, a nawet partii politycznych[12].

Dziedzictwo kulturowe jako zasób

Pod wpływem zarysowanych wyżej wydarzeń, dokumentów programowych, publikacji filozoficznych i ruchów ekologicznych uznano w drugiej połowie XX w. również wytwory kulturowe, początkowo przede wszystkim materialne, a nieco później, na przełomie wieków, także niematerialne, za stanowiący publiczną własność zasób, analogiczny do zasobów środowiska naturalnego[13].

Takie rozumienie pozostałości kulturowych pojawiło się najpierw na gruncie archeologii. W miejsce „źródeł archeologicznych" – zagrzebanego w ziemi „archiwum" materiałów naukowych[14], stanowiących wyłącznie przedmiot zainteresowania archeologów, którzy mają prawo swobodnie nimi dysponować, odnajdując w nim fakty dla zaspokojenia swojej ciekawości[15]. Począwszy od przełomu lat 60. i 70. XX w. archeolodzy zaczęli myśleć o badanych przez siebie pozostałościach przeszłości w kategoriach wspólnego bogactwa kulturowego, którym trzeba umiejętnie gospodarować dla dobra publicznego. Co więcej, archeolodzy zauważyli, że zasoby archeologiczne, jak również wszelkie zasoby kulturowe, są delikatne, narażone na łatwe zniszczenie (również w wyniku nadmiernej konsumpcji) i nieodnawialne[16]. Konstatację tę uznać można za fundamentalną dla ukształtowania się współczesnego podejścia do zagadnienia zarządzania dziedzictwem kulturowym. Jeżeli bowiem zasoby dziedzictwa kulturowego są nieodnawialne, to oczywiste jest, że na ludzkości spoczywa imperatyw moralny ich

11 *Encyklika Laudato si Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, Watykan 2015, s. 116.

12 Działania obywatelskie, wyrażające się protestami przeciwko próbom jądrowym, zaowocowały w Kanadzie w latach 70. XX w. powstaniem organizacji Greenpeace, propagującej aktywny opór przeciwko działaniom sprzecznym z interesem ochrony środowiska. Pierwsza na świecie „zielona" partia polityczna powstała w 1973 r. w Wielkiej Brytanii. W Niemczech partię taką założono w 1978 r., a w Stanach Zjednoczonych w 1984 r. Po raz pierwszy w parlamencie przedstawiciele partii „Zielonych" zasiedli w Szwajcarii w 1979 r.

13 Z. Kobyliński, *Zarządzanie dziedzictwem kulturowym a koncepcja ekorozwoju*, w: *Problemy zarządzania dziedzictwem kulturowym*, red. K. Gutowska, Warszawa 2000, s. 12-19; tenże, *Archaeological Sources and Archaeological Heritage: New Vision of the Subject Matter of Archaeology*, w: *Quo vadis archaeologia? Whither European Archaeology in the 21st Century?*, ed. tenże, Warsaw 2001, s. 76-82.

14 M. Carver, *Digging for Data: Principles and Procedures for Evaluation, Excavation and Post-Excavation in Towns*, w: *Theory and Practice of Archaeological Research*, vol. 2 *Acquisition of Field Data at Multi-Strata Sites*, ed. S. Tabaczyński, Warszawa, s. 255.

15 S. Tabaczyński, *Ochrona dziedzictwa archeologicznego w Polsce i jej konteksty*, w: *Aktualne zagrożenia dziedzictwa archeologicznego*, red. A. Prinke, Poznań 1997, s. 28.

16 C.R. McGimsey, *Public Archaeology,* New York 1972, s. 24.

ochrony przed zubożeniem i oszczędnej ich eksploatacji, uzasadnionej interesem publicznym.

Statycznej teorii zasobów nieodnawialnych przeciwstawia się dynamiczna teoria reprodukcji zasobów, zgodnie z którą nie ma niebezpieczeństwa wyczerpania zasobów planety, ponieważ wyczerpane są zastępowane zasobami innego typu, odkrywanymi przez ludzkość w momencie, kiedy następuje na nie zapotrzebowanie. W odniesieniu do kultury elementy dynamicznej teorii reprodukcji zasobów znaleźć można w relatywnej koncepcji autentyczności, która pojawiła się w związku z zapoznaniem się Zachodu z innymi kryteriami ustalania autentyczności w kulturach Dalekiego Wschodu czy krajów Trzeciego Świata, gdzie to nie niezmienność substancji materialnej przesądza o autentyczności zabytku, ale raczej ciągłość niematerialnej tradycji. Ta zmiana podejścia do zagadnienia oryginalności nastąpiła przede wszystkim w wyniku konferencji w japońskim mieście Nara w 1994 r.[17] Po konferencji również te obiekty kulturowe, które na gruncie europejskiej koncepcji autentyczności substancjalnej nie mogły być uznane za elementy dziedzictwa kulturowego, włączono do tego zasobu, wskazując tym samym na możliwość odnawialności dziedzictwa, jeśli tylko zachowane zostaną inne aspekty autentyczności, w tym przede wszystkim autentyczność odczuć duchowych.

Faktem jest również, że zasoby dziedzictwa kulturowego, ulegające ciągłemu niszczeniu z przyczyn naturalnych i antropogenicznych, równocześnie powiększają się stale w wyniku odkrywania nieznanych dotąd obiektów historycznych[18]. Innym mechanizmem, prowadzącym do powiększania zasobu dziedzictwa kulturowego, jest jego współczesne „tworzenie", na co zwraca uwagę wielu autorów, w tym przede wszystkim David Lowenthal i Gregory Ashworth. Skoro bowiem „dziedzictwem jest wszystko to, co współcześni wybierają z przeszłości, którą sami wykreowali na użytek czasów obecnych lub w celu przekazania potomnym", to „dziedzictwo polega na tworzeniu czegoś, nie zaś na chronieniu". A zatem „kwestia braku lub uszczuplenia zasobów nie istnieje: są one wszechobecne i można je tworzyć odpowiednio do wymagań"[19]. Dziedzictwo bowiem w tym ujęciu to proces, a nie jakiś konkretny zdefiniowany przez ekspertów typ zasobów. Zasób dziedzictwa kulturowego podlega przez to nieustannym zmianom, ponieważ – jaki pisze Gregory Ashworth – „dziedzictwo jest tworem wynikającym ze współczesnych potrzeb i upodobań. Podobnie jak w przypadku całej kultury, dziedzictwo – jako kulturowe dzieło teraźniejszości – powstaje pod wpływem mody: kolejne teraźniejszości nieustannie wymyślają nowe przeszłości,

17 Zob. np. *Dokument z Nara o autentyzmie*, w: *Vademecum konserwatora zabytków,* Warszawa 1997, s. 97-98.

18 J. Carman, *Rozważania teoretyczne nad praktyką zarządzania dziedzictwem archeologicznym*, w: *Ochrona dziedzictwa archeologicznego w Europie*, red. Z. Kobyliński, Warszawa, s. 36-48.

19 G. Ashworth, dz. cyt., s. 31-32.

aby zaspokoić zmieniające się potrzeby odbiorców"[20]. Pewne elementy przeszłości zostają uznane za należące do kategorii dziedzictwa, inne są zapominane, w zależności od bieżącej sytuacji kulturowej, społecznej, ekonomicznej, politycznej i ideologicznej.

Dziedzictwo kulturowe replikuje się zatem poprzez włączanie do jego zakresu coraz to nowych zjawisk, uprzednio nieuznawanych za dziedzictwo[21]. Jedną z charakterystycznych cech współczesnego zainteresowania historią jest zjawisko antyelitaryzmu dziedzictwa kulturowego, zainteresowanie życiem codziennym w dawnych czasach, zwykłymi przedmiotami używanymi niegdyś przez „zwyczajnych" ludzi[22]. To zjawisko rozszerzania się zakresu pojęcia dziedzictwa kulturowego widoczne jest szczególnie wyraźnie w odniesieniu do dziedzictwa archeologicznego, które – niegdyś utożsamiane z wytworami sztuki starożytnej – obecnie obejmuje przede wszystkim „śmieci" – przedmioty, które dla ich twórców mogły być pozbawione jakiejkolwiek wartości.

Nie oznacza to jednak, że zasoby dziedzictwa kulturowego są odnawialne, bowiem w przeszłości wytworzona została skończona liczba dzieł danej kategorii, które raz zniszczone – nie pojawią się już ponownie. Liczba starożytnych grobowców, kościołów romańskich czy renesansowych kamienic nie zwiększy się już nigdy, przynajmniej jeśli ich autentyczność rozumieć będziemy jako zachowanie oryginalnej substancji zabytkowej, a nie współczesne tworzenie makiet.

Paradoks dziedzictwa kulturowego polega zatem na tym, że jego zasoby są zarówno nieodnawialne i ograniczone, jak wskazał Charles McGimsey, jak też przeciwnie – odnawialne, wszechobecne i nieograniczone, jak twierdzi Gregory Ashworth. Problem zarządzania zasobem, który ma tak złożony i ciągle zmieniający się charakter, jest niezwykle trudny. Z jednej bowiem strony konieczne jest zachowanie i eksploatowanie, zgodnie z zasadami zrównoważonego rozwoju dla dobra publicznego, tego, co jest autentycznym przekazem z przeszłości, z drugiej zaś strony równie konieczne jest uczestniczenie, z funkcją informowania i doradzania, w dokonujących się nieustannie społecznych procesach kreowania dziedzictwa kulturowego.

Demokratyzacja życia społecznego, upodmiotowienie społeczności lokalnych i postkolonializm

Tradycyjne, ugruntowane w europejskiej nowożytnej myśli filozoficznej, politycznej i legislacji co najmniej od czasów rewolucji francuskiej, pojęcie zabytku,

20 Tamże, s. 94-95.

21 Można tu przytoczyć przykład niedawnego uznania pozostałości architektury modernistycznej za dziedzictwo kulturowe, a w odniesieniu do archeologii – poszerzenie zakresu zjawisk obejmowanych pojęciem dziedzictwa archeologicznego na pozostałości nowożytne i nowoczesne, w tym np. na pola bitew, również dwudziestowiecznych.

22 J. Urry, *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2007, s. 191-192.

często z dodatkiem określenia narodowego, dotyczyło obiektów o wyjątkowym znaczeniu, unikatowych budowli obejmowanych ochroną prawną i wybitnych dzieł dawnej sztuki, tworzonych przez elitarne warstwy społeczeństw i przechowywanych w specjalnie w tym celu tworzonych muzeach[23].

Przy takim rozumieniu, ochroną wartościowych z punktu widzenia narodowego zabytków przeszłości zajmują się zatrudniani przez państwo specjaliści, opierający swe decyzje na kryteriach narodowych, pośród których silnie uwypuklona jest substancjalna autentyczność.

Zasadniczą zmianę w rozumieniu istoty tego, co wartościowe dla współczesności, a zachowane z przeszłości, przyniosły przemiany polityczne, prowadzące w drugiej połowie XX w. do uznania, że ludzkość składa się nie tylko z narodów, ale także – a właściwie przede wszystkim – z rozmaitych społeczności lokalnych. Za przełomowy uznać można rok 1985, w którym uchwalono dwa ważne dokumenty międzynarodowe określające zasady lokalnej samorządności: *Światową Deklarację Samorządu Lokalnego* oraz *Europejską Kartę Samorządu Lokalnego*. Upodmiotowienie społeczności lokalnych oznaczało też uznanie ich prawa do posiadania własnego dziedzictwa i włączenie tego dziedzictwa do zakresu dóbr kultury uważanych za wartościowe. Jak pisze Krzysztof Kowalski, „ta perspektywa oznacza zgodę na istnienie wielu dziedzictw, które mogą być wobec siebie alternatywne lub się dopełniać"[24].

Niemal w tym samym czasie, w roku 1986, dokonał się przełom postkolonialny w międzynarodowym dyskursie na temat dziedzictwa kulturowego. Wyrazem tego zjawiska był Światowy Kongres Archeologiczny w Southampton, podczas którego wystąpili wspólnie Indianie ze Stanów Zjednoczonych, Kanady i Południowej Ameryki wraz z Aborygenami australijskimi i przedstawicielami ludów Sami ze Szwecji i Norwegii z żądaniem, wysuwanym już od połowy lat 60. XX w., zwrotu przechowywanych i eksponowanych w muzeach i instytucjach badawczych szczątków kostnych ich przodków, w celu ich powtórnego pochowania zgodnie z właściwym danej kulturze obrządkiem pogrzebowym.

Istotą apelu jest m.in. to, że Indianie amerykańscy postrzegają cielesne szczątki ludzkie jako święte pozostałości przodków, żyjących nadal w formie duchowej. Wydobywanie kości przodków z ziemi i naruszanie świętych miejsc grzebalnych stanowi zatem dla nich naruszenie fundamentalnych praw wolności religijnej. Nabrzmiewający problem powtórnych pochówków okazał się na tyle istotny, że Kongres Stanów Zjednoczonych wydał w 1990 r. ustawę o ochronie grobów tubylczych Amerykanów i repatriacji ich szczątków kostnych (*Native American Graves Protection and Repatriation Act* – NAGPRA),

23 Na ten temat zob. np. F. Choay, *The Invention of the Historic Monument,* Cambridge 2001; M. Diaz-Andreu, *A World History of Nineteenth Century Archaeology. Nationalism, Colonialism and the Past,* Oxford 2007, s. 317-367.

24 K. Kowalski, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania,* Kraków 2013, s. 27.

zgodnie z którą instytucje federalne i prywatne muzea działające dzięki funduszom federalnym muszą dokonać inwentaryzacji swoich kolekcji szczątków rdzennych Amerykanów i związanych z nimi darów grobowych. Plemiona indiańskie mają prawo własności wszelkich szczątków ludzkich i dóbr kultury znalezionych na terenach plemiennych i federalnych; zakazany jest handel szczątkami ludzkimi i dobrami kultury stanowiącymi wyposażenie grobowe; plemiona indiańskie mają prawo domagać się zwrotu dających się zidentyfikować szczątków ludzkich i przedmiotów o znaczeniu ceremonialnym, jeśli są w stanie dowieść związku kulturowego z nimi. Ten akt legislacyjny stał się zatem uznaniem prawa mniejszości etnicznych do dysponowania własnym dziedzictwem kulturowym.

Idąc w ślad za rdzennymi Amerykanami, również Afroamerykanie w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Aborygeni australijscy i Maori z Nowej Zelandii zaczęli w ostatniej dekadzie XX w. wysuwać żądania, dotyczące zwrotu szczątków kostnych ich przodków i prawa do dysponowania ich historycznymi artefaktami. W wyniku uznania zasadności tych żądań nie tylko australijskie instytucje naukowe przekazały Aborygenom wszystkie przechowywane w swoich magazynach i laboratoriach materiały kostne, ale proces ten objął również placówki uniwersyteckie i muzealne w Europie[25].

Jedną z najważniejszych konsekwencji opisanych wyżej zjawisk jest postulat konieczności zapewnienia partycypacji przedstawicieli społeczności lokalnych w podejmowaniu wszelkich decyzji, dotyczących losów pozostałości przeszłości znajdujących się na zamieszkanym przez nie terenie. W dyskursie na temat dziedzictwa kulturowego pojawiło się w konsekwencji tych przemian intelektualnych pojęcie interesariuszy dziedzictwa kulturowego (lub inaczej: aktorów scen kulturowych)[26], które zdefiniować można jako obejmujące wszystkie jednostki, grupy, organizacje i instytucje, które są zainteresowane dziedzictwem kulturowym na danym terytorium i mogą wpływać bezpośrednio lub pośrednio na jego losy.

Postmodernistyczna krytyka eksperckiej wiedzy naukowej i wyrastający z niej konstrukcjonizm społeczny

Trzecim zjawiskiem istotnym dla filozofii i ideologii drugiej połowy XX w. stał się prąd myślowy zwany postmodernizmem, dla którego – w największym uproszczeniu – charakterystyczne jest założenie o relatywizmie wszelkich twierdzeń ogólnych i uznanie, uprzednio uważanych za obiektywne, fenomenów społeczno-kulturowych za zmienne konstrukty społeczne. Konsekwencje tych konstatacji dla koncepcji dziedzictwa kulturowego i zasad zarządzania nim są również

25 Szerzej na temat roszczeń dotyczących dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych zob. Z. Kobyliński, *Własność dziedzictwa kulturowego*, Warszawa 2009, s. 174-191.

26 A. Góral, *Dziedzictwo kulturowe jako zasób wspólny. Rola współpracy między interesariuszami w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym*, „Zarządzanie w Kulturze" 2014, t. 15, nr 3, s. 279-281.

daleko idące. Oznaczają one bowiem odrzucenie wiedzy eksperckiej jako jedynego i obiektywnego kryterium definiującego to, co jest wartościowe ze spuścizny przeszłości oraz konieczność brania pod uwagę opinii i potrzeb wszystkich zainteresowanych osób i grup społecznych, a także konieczność dopuszczenia do rozmaitych sposobów korzystania z tej spuścizny. Fundamentem zarządzania tak rozumianym dziedzictwem kulturowym jest tolerancja dla wielokulturowości i akceptacja różnych wartości. Tym, co przesądza o uznaniu za dziedzictwo kulturowe, jest w tej nowej sytuacji nie tyle opinia ekspertów, ale pamięć społeczna, ta zaś zależna jest od pamięci indywidualnych. Tym samym dziedzictwo kulturowe w postmodernistycznej, ponowoczesnej perspektywie filozoficznej jest istotne nie dlatego, że oferuje nam wielkie narracje o dziejach państw czy narodów, ale że odwołuje się do historii jednostek ludzkich i bierze udział w tworzeniu ich podmiotowości.

Dziedzictwo kulturowe jako pamięć społeczna

Pojawianie się i trwanie społecznych postaw sprzyjających przetrwaniu, badaniu i eksponowaniu dziedzictwa nie jest wcale oczywiste, bo przecież „przeszłość to obca kraina", jak pisał David Lowenthal[27]. Może być ona przedmiotem zainteresowania, sentymentu, dumy, ale też źródłem frustracji, kompleksów i poczucia winy[28]. Kluczowe dla ewentualnego pojawienia się postaw społecznych, sprzyjających konserwacji dziedzictwa, są akceptowane przez społeczeństwo wartości, których źródła znaleźć można w historii, a także istniejąca pamięć społeczna, przez Maurice'a Halbwachsa określana jako pamięć zbiorowa[29], zaś przez Jana Assmanna jako pamięć kulturowa[30]. Nośnikami pamięci są pozostałości przeszłości – zarówno materialne (zabytki), jak i niematerialne (przekazy ustne, pamiętniki, rytuały kulturowe i ceremonie). Jeśli jednak wartości, których nośnikami są te właśnie elementy kultury, zmieniają się pod wpływem zmian społecznych, politycznych czy ideologicznych, dziedzictwo kulturowe przestaje być dziedzictwem pożądanym i otoczonym opieką – staje się dziedzictwem zapomnianym, niechcianym czy wręcz przeklętym (*damnosa hereditas* – tak w prawie rzymskim określano niechciany, przynoszący szkody, obciążony długami spadek).

Jak pisał Pierre Nora, pamięć „nieustannie ewoluuje, jest otwarta na dialektykę pamiętania i zapominania, nieświadoma swej sukcesywnej deformacji, podatna na manipulację i zawłaszczenie, może trwać w uśpieniu i co jakiś czas

27 D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country,* Cambridge 1985.

28 Np. M. Kula, *Krótki raport o użytkowaniu historii,* Warszawa 2004.

29 M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci,* tłum. i wstęp M. Król, Warszawa 1969.

30 J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pha, wstęp i red. R. Traba, Warszawa 2008.

się budzić"[31]. Przedmioty pamięci i miejsca pamięci (*lieux de memoire* w terminologii Pierre'a Nory) mogą zatem zyskiwać wartość i ją tracić, w zależności od zjawisk zachodzących aktualnie w społeczeństwie[32]. Miejsca pamięci mogą zatem stawać się miejscami niepamięci („nie-miejscami" – w terminologii Marca Augé'a[33] czy „miejscami haniebnymi", czyli – jak pisze Anna Zalewska – „takimi, których egzystencja została zatarta w pamięci zbiorowej"[34]). Niekiedy jednak owe „miejsca haniebne" mają tak wielkie traumatyczne znaczenie dla ludzkości, że paradoksalnie uznane zostają wręcz za dziedzictwo światowe[35].

Społeczeństwa dzisiejsze często odczuwają imperatyw zachowania dziedzictwa (Pierre Nora pisał, że „czujemy się zobowiązani do wytrwałego kolekcjonowania pozostałości, świadectw, dokumentów, obrazów, pogłosek, jakichkolwiek widzialnych znaków tego, co było, tak jakby to pęczniejące *dossier* miało być wykorzystane jako dowód przed nieznanym jeszcze trybunałem historii"[36]), ale korzystają z jego wartości w bardzo powierzchowny i ograniczony sposób (Umberto Eco zauważał, że „ruin się nie rusza, lecz nikogo one nie obchodzą"[37]), chyba że dziedzictwo to, a raczej jego wybrana część, staje się przedmiotem manipulacji ideologicznej, pełniąc rolę miejsc pamięci narodowej (jak pisze Przemysław Urbańczyk „przez desygnowanie <<miejsc pamięci narodowej>> elity polityczno-intelektualne poszczególnych państw zawłaszczyły i przepracowały przeszłość, narzucając ją obywatelom w wersji świadomie znacjonalizowanej"[38]), jak to miało miejsce chociażby w przypadku

31 P. Nora, *Między pamięcią i historią: les lieux de memoire*, w: *Tytuł roboczy: Archiwum 2*, red. M. Ziółkowska, A. Leśniak, Łódź 2009, s. 5.

32 Przykładem niegdysiejszych, całkiem zresztą nieodległych, a niezwykle ważnych miejsc pamięci, które swe znaczenie utraciły lub zostały całkowicie niemal z pamięci zbiorowej wymazane, może być monumentalne mauzoleum Hindenburga pod Olsztynkiem, wybudowane w latach 1924-1927, a rozebrane na przełomie lat 40. i 50. XX w.; plac Dzierżyńskiego w Warszawie ze wzniesionym w roku 1951 pomnikiem twórcy sowieckich organów bezpieczeństwa, rozebranym w 1989 r., kiedy miejscu przywrócono historyczną nazwę placu Bankowego; czy też Dwór Cadyka Altera w Górze Kalwarii, który od połowy XIX w. był rezydencją kolejnych cadyków z dynastii Ger, mających ponad 100 tysięcy wyznawców, z obecnie mieszczącymi się w nim hurtowniami, mieszkaniami komunalnymi i sklepem z farbami.

33 M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, przed. W.J. Burszta, Warszawa 2010.

34 A. Zalewska, *Miejsca w pamięci. Stanowiska archeologiczne jako pola artykulacji pamięci w kontekście studiów i kategorii pamięcioznawczych*, w: *Miejsca pamięci. Pradzieje, średniowiecze i współczesność*, red. B. Gediga, A. Grossman, W. Piotrowski, Biskupin–Wrocław 2015, s. 71.

35 Np. więzienie na Robben Island w Republice Południowej Afryki, hitlerowski obóz zagłady Auschwitz-Birkenau czy Kopuła Bomby Atomowej w Hiroszimie. T. Rico, *Negative Heritage: the Place of Conflict in World Heritage*, "Conservation and Management of Archaeological Sites" 2008, t. 10, s. 344-352.

36 P. Nora, dz. cyt., s. 7.

37 U. Eco, *Temat na pierwszą stronę*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2015, s. 32.

38 P. Urbańczyk, *„Miejsca pamięci" jako narzędzie nacjonalizacji przeszłości*, w: *Miejsca…*, dz. cyt., s. 39.

„słowiańskiego" i „piastowskiego" dziedzictwa tzw. Ziem Odzyskanych po II wojnie światowej[39].

Bardzo ważne w tym kontekście wydaje się odróżnienie miejsc pamięci narodowej od miejsc żywej pamięci, które wprowadziła Kinga Majchrzak. Pisze ona, że celem edukacji na rzecz miejsc żywej pamięci winno być „nabywanie zdolności pamiętania, która nie prowadzi do zniewolenia, ale ubogaca poprzez zakorzenienie we własnej małej ojczyźnie, grupie zawodowej, rodzinie itp."[40]. Taki właśnie powinien być cel zarządzania dziedzictwem kulturowym.

W zarządzaniu dziedzictwem nie chodzi zatem o to, by odgórnymi zarządzeniami czy poprzez politykę historyczną stosować przymus pamięci (zgodnie z określeniem Pierre'a Nory) i kreować ideologicznie pożądane miejsca pamięci lub zacierać pamięć miejsc niewygodnych dla bieżących priorytetów politycznych, ale by osiągnąć powszechne zrozumienie oraz akceptację wszelkich przedmiotów i miejsc pamięci, niezależnie od aktualnego systemu wartości. To miał na myśli Andrzej Tomaszewski, kiedy pisał: „kto nie potrafi przyjąć całości dóbr kultury jako swojego dziedzictwa, nie jest ich godzien"[41]. Tę samą myśl wyraził innymi słowami Zygmunt Bauman, podkreślając, że nie możemy „decydować o tym, co ze schedy przekazanej w dziedzictwie warte zachowania [...] wszak dziedzictwo to właśnie tyle, co brak wyboru, dar, o jaki obdarowany nie prosił, a jakiego odmówić nie ma prawa"[42].

Zarządzanie dziedzictwem kulturowym jako dziedzina badań i nauczania akademickiego

Zarządzanie dziedzictwem kulturowym jako dziedzina refleksji naukowych i działań praktycznych pojawiła się równolegle w Stanach Zjednoczonych Ameryki i w Wielkiej Brytanii w latach 70. XX w. przede wszystkim na gruncie archeologii. Okazało się bowiem, że archeolodzy z jednej strony są odpowiedzialni za zachowanie jak największej części wspólnego dziedzictwa ludzkości w interesie publicznym, z drugiej zaś strony nie mogą przeciwstawiać się rozwojowi gospodarczemu, wszak ten również odbywa się w interesie publicznym. W wyniku refleksji nad tą skomplikowaną sytuacją pojawiła się koncepcja zarządzania dziedzictwem archeologicznym, łącząca ze sobą dwie, zdawać by się mogło, niemożliwe do połączenia idee: potrzebę zachowania tego co dawne z koniecznością umożliwienia rozwoju. Wkrótce zauważono też, że dziedzictwo archeologiczne

39 Z. Kobyliński, G. Rutkowska, *Propagandowe wykorzystanie archeologii w uzasadnianiu polskich praw do Ziem Odzyskanych po drugiej wojnie światowej*, „Saeculum Christianum" 2006, t. 13, nr 2, s. 13-80.

40 K. Majchrzak, *Od miejsc pamięci narodowej do miejsc żywej pamięci – implikacje dla andragogiki*, „Rocznik Andragogiczny" 2013, t. 20, s. 309.

41 A. Tomaszewski, *Dziedzictwo i zarządzanie*, w: *Problemy…*, dz. cyt., s. 9.

42 Wypowiedź na Kongresie Kultury Polskiej, w: *Kongres Kultury Polskiej 2000,* red. S. Bednarek, A.J. Omelaniuk, A. Tyszka, A. Zieliński, Wrocław 2002, s. 108–109.

jest tylko częścią materialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, a te same zasady zachowania w rozwoju, czy wręcz zachowania przez rozwój, dotyczą dziedzictwa architektonicznego, etnograficznego czy wreszcie dziedzictwa niematerialnego.

We współczesnym świecie wiele zjawisk powoduje nieskuteczność tradycyjnie rozumianej ochrony dóbr kultury[43]: postrzeganie dziedzictwa jako pozbawionego znaczenia dla rozwiązania dzisiejszych i przyszłych problemów ludzkości; uznawanie dziedzictwa za ciężar, o którym współczesność wolałaby zapomnieć[44]; przerażenie dziedzictwem jako potencjalnym lub rzeczywistym źródłem wrogości, nienawiści i wojen pomiędzy grupami etnicznymi czy kulturowymi; uznawanie, że dziedzictwem w wystarczającym stopniu opiekują się profesjonaliści; zbrukanie ideałów ochrony dziedzictwa przez prywatne interesy; wreszcie częste fakty ujawniania błędów konserwatorskich[45].

Odpowiedzią współczesnej teorii konserwacji dziedzictwa kulturowego są nowe koncepcje i tendencje: akceptacja nieuniknionego charakteru zmian i postrzeganie destrukcji jako integralnej części dziedzictwa; pozytywne wartościowanie wielokulturowości i wieloetniczności dziedzictwa; niepozostawianie ochrony dziedzictwa w rękach wyłącznie ekspertów, a zwłaszcza zarządzanie dziedzictwem we współpracy z rdzennymi mieszkańcami regionu[46]. Nieuniknione przemiany otaczającego nas środowiska muszą być głęboko przemyślane, oparte na rzetelnej i gruntownej wiedzy, ale także skonsultowane społecznie i powszechnie akceptowane, aby nie uległy zatraceniu najważniejsze wartości dziedzictwa kulturowego. Tempo zmian we współczesnym świecie jest zbyt szybkie, destabilizujące i destrukcyjne dla człowieka, by można było pozwolić na nieprzemyślane usuwanie elementów tradycji kulturowej[47].

W zarządzaniu dziedzictwem kulturowym chodzi zatem o to, aby nieuniknione zmiany środowiska człowieka nie powodowały utraty istotnych wartości informacyjnych, symboliczno-skojarzeniowych, integracyjnych, estetycznych i ekonomicznych, które potencjalnie są w nim zawarte. Celem tej nowej dziedziny jest konserwacja i mądre wykorzystanie zasobów kulturowych dla dobra publicznego"[48]. Kluczową koncepcją zarządzania dziedzictwem kulturo-

43 D. Lowenthal, *Stewarding the Past in a Perplexing Present*, w: *Values and Heritage Conservation*, ed. E. Avrami, R. Mason, Los Angeles 2000, s. 18-20.

44 K. Gutowska, *Niechciane dobra kultury: chronić czy niszczyć*, w: *Dziedzictwo kulturowe – konteksty odpowiedzialności*, red. taż, Warszawa 2003, s. 97-123.

45 A. Tomaszewski, *Na przełomie tysiącleci. Międzynarodowa sytuacja konserwacji zabytków*, „Ochrona Zabytków" 1995, nr 3-4, s. 107.

46 D. Lowenthal, *Stewarding the Past…*, dz. cyt., s. 20-23.

47 D. Bluestone, *Challenges for Heritage Conservation and the Role of Research on Values*, w: *Values…*, dz. cyt., s. 65-66.

48 D.D. Fowler, *Ethics in Contract Archaeology*, w: *Ethics and Values in Archaeology*, ed. E.L. Green, New York 1984, s. 116.

wym jest w związku z tym zarządzanie zmianami[49], w miejsce ich zapobiegania czy powstrzymywania, stanowiącego cel tradycyjnie rozumianej ochrony dóbr kultury.

Lekceważenie w tradycyjnie rozumianej ochronie zabytków aspiracji, poglądów i potrzeb społeczeństwa i brak uwzględniania w decyzjach służb konserwatorskich czynników ekonomicznych powodowało, że obiekty historyczne, choć prawidłowo zakonserwowane, bywały „martwe", pozbawione współczesnej funkcji, a opinia społeczna odbierała je jako zbędne, czy wręcz szkodliwe. Tymczasem okazuje się, że właściwie zarządzane dziedzictwo kulturowe może mieć istotne znaczenie jako czynnik zrównoważonego rozwoju regionalnego czy lokalnego, dzięki np. kreowaniu nowych miejsc pracy lub stymulacji rozwoju turystyki[50].

Przy tym, w niektórych przynajmniej przypadkach, zachowanie integralności historycznego obiektu nie musi być zasadą determinującą działania wobec zabytku. Niekiedy celem nadrzędnym będzie zachowanie niematerialnej wartości zabytku a nie jego substancjalnej autentyczności (jak to ma miejsce np. w przypadku świątyń szintoistycznych w Ise w Japonii, pochodzących z VII w., ale co 20 lat rozbieranych i wznoszonych na nowo tradycyjnymi technikami z nowych materiałów). Zdarzają się sytuacje, w których w sposób świadomy i kontrolowany dochodzi do łączenia dawnych obiektów z nowoczesną architekturą bądź nawet do całkowitego usunięcia dawnej substancji i zastąpienia jej niematerialnym śladem, np. tradycyjną nazwą danego miejsca. Częstokroć współobecność różnych historycznych nawarstwień w jednym obiekcie jest wartością szczególnie cenną, ukazującą upływ czasu i historię danego miejsca w skondensowanej formie (jako przykłady służyć mogą liczne budowle Rzymu). Jak pisał Andrzej Tomaszewski: „otwarcie na wartości niematerialne i potrzebę ich ochrony na równi z wartościami materialnymi stwarza nowe podstawy teoretyczne do dyskusji o odbudowie konserwatorskiej – jako najbardziej radykalnej formie utrwalenia poprzez materializację wartości niematerialnej – <<ducha miejsca pamięci>>. Jednak z pełną świadomością społeczną tworzenia dzieła, które jest świadectwem kultury czasu odbudowy nie pretendującym do miana historycznego autentyku"[51].

Tradycyjna ochrona zabytków czy dóbr kultury, charakterystyczna dla etapu istnienia państw o scentralizowanej administracji, opierała się na wyspecjalizowanych służbach konserwatorskich, kompetencjach administracyjnych, dokonywaniu aktów władczych oraz eksperckich kryteriach ewaluacji zabytków i arbitralnych decyzjach co do ich losu. Współczesne zarządzanie dziedzictwem

49 B.M. Feilden, *Conservation of Historic Buildings*, Oxford 2003, s. VII.

50 Np. *Miasto historyczne: potencjał dziedzictwa,* red. J. Purchla, Kraków 1997; *Building Conservation and Labour Market Policy Working as a Driving Force for Regional Strategic Development*, ed. C. Gustafsson, Halmstad 1999.

51 A. Tomaszewski, *Od sacrum do profanum, od genius loci do miejsca znaczącego dla kultury*, w: *Współczesne problemy teorii konserwatorskiej w Polsce*, red. B. Szmygin, Warszawa–Lublin 2008, s. 172.

kulturowym opiera się natomiast na publicznej partycypacji w procesach konserwacji, wiedzy naukowej, negocjacjach i doradztwie, uwzględnianiu opinii różnych sektorów społeczeństwa i publicznym uzasadnianiu decyzji.

Różnice między tymi podejściami przedstawić można w następujący sposób:

	Tradycyjna ochrona zabytków	**Zarządzanie dziedzictwem kulturowym**
Kryteria definicyjne przedmiotu zainteresowania	Wartość historyczna, artystyczna lub naukowa	Wszechstronna i kompleksowa analiza wszystkich wartości społeczno-kulturowych
Zasadniczy cel działania	Zachowanie zabytków w niezmienionym stanie	Mądre wykorzystywanie dziedzictwa dla dobra publicznego
Zasadnicza metoda konserwacji	Konserwacja przez dokumentowanie stanu i/lub powstrzymywanie zmian	Zarządzanie zmianami: konserwacja przez rozwój
Metoda ustalania wartości i ustalania zakresu przedmiotu zainteresowania	Wartościowanie i selekcja, oparta na kryteriach zdefiniowanych przez ekspertów; ustalone administracyjnie wykazy chronionych zabytków	Wartościowanie kontekstualne; dziedzictwo kulturowe o maksymalnie szerokim zakresie, definiowanym przez pamięć społeczną
Strategia działania	Reagowanie na zagrożenia i szkody	Podejście proaktywne: konserwacja zapobiegawcza
Podmioty działające	Organy administracji publicznej: rządowe i samorządowe służby ochrony zabytków	Partycypacja publiczna w procesach podejmowania decyzji
Źródła informacji	Naukowe badania zabytków i opinie ekspertów	Naukowe badania zabytków, identyfikacja interesariuszy, badania społeczne opinii różnych sektorów społeczeństwa
Mechanizmy działania	Władcze decyzje administracyjne	Negocjacje społeczne i doradztwo; objaśnianie i interpretacja
Podstawy działania	Prawo	Transdyscyplinarna wiedza naukowa
Publiczne uzasadnianie działań	Zbędne	Szerokie

Jest oczywiste, że tworzenie dobrych, przydatnych i nadających się do stosowania instrumentów zarządzania dziedzictwem kulturowym należy zaczynać od przygotowania odpowiedniej kadry. Specyficznego zestawu wiedzy z różnych dyscyplin, który potrzebny jest do mądrego zarządzania dziedzictwem kulturowym, nie dostarczały żadne istniejące dotąd studia uniwersyteckie – ani historia sztuki, ani historia kultury, kulturoznawstwo, zabytkoznawstwo czy ochrona dóbr kultury. Zarządzanie dziedzictwem kulturowym traktowano bowiem jako sferę aktywności wyłącznie praktycznej, a więc pozbawionej własnych, specyficznych fundamentów merytorycznych. W działaniach, sprowadzonych wyłącznie do sfery praktyki i pozbawionych wsparcia teoretycznego, opierano procesy decyzyjne na przypadkowych argumentach i zdroworozsądkowych, często subiektywnych podstawach.

W związku z potrzebą oparcia procesów decyzyjnych na wiedzy, pojawiać zaczęły się na przełomie lat 80. i 90. XX w. specjalne studia uniwersyteckie w zakresie zarządzania dziedzictwem kulturowym, początkowo przede wszystkim w świecie anglojęzycznym. Zarządzający dziedzictwem kulturowym muszą bowiem dysponować szczególną wiedzą i umiejętnościami o charakterze inter- i transdyscyplinarnym. Potrzebna jest im wiedza o naturze samego dziedzictwa kulturowego. Chodzi tu jednak nie tylko o znajomość zabytków sztuki, budownictwa, zabytków archeologicznych czy etnograficznych, a więc o specjalistyczną wiedzę z dziedziny historii sztuki czy archeologii, ale także o wiedzę szczególną, konserwatorską i zabytkoznawczą, dotyczącą charakterystycznych cech substancji tych zabytków, optymalnych warunków ich zachowania, zabiegów konserwatorskich, które można i należy wobec danej substancji podejmować, a także dotyczącą społeczno-kulturowych wartości tych zabytków i sposobów ich uwydatniania, interpretowania oraz publicznego prezentowania. Zarządzanie dziedzictwem kulturowym wymaga dobrego rozeznania w treści i zasadach funkcjonowania prawa, zwłaszcza prawa miejscowego, systemie instytucji państwowych, organizacji służb ochrony zabytków, a równocześnie refleksji na temat znaczenia i konsekwencji działań dotyczących zabytkowego zasobu, który jest nieodnawialny, oraz wiedzy na temat społecznego zapotrzebowania na dziedzictwo kulturowe.

Ze względu na to, że zarządzanie dziedzictwem kulturowym odbywa się w stałym kontakcie z różnymi grupami społecznymi i często wiąże się z koniecznością rozwiązywania konfliktów powstających wokół dóbr kultury, bardzo ważne jest również kształcenie tzw. miękkich umiejętności: zdolności perswazji, komunikacji medialnej, skutecznych negocjacji, a także zarządzania zasobami ludzkimi. Potrzebna jest też znajomość elementów psychologii społecznej, socjologii, politologii, ekonomii, pedagogiki, medioznawstwa, muzeologii, wiedzy o zarządzaniu i administracji, marketingu i public relations, organizacji turystyki, kształtowania środowiska i wielu innych dyscyplin naukowych, aby w społeczeństwie demokratycznym można było mądrze i skutecznie zarządzać dziedzictwem kulturowym, zwłaszcza w warunkach deregulacji państwa.

Na temat potrzeby kształcenia w temacie zarządzania dziedzictwem kulturowym wypowiadało się wiele dokumentów doktrynalnych[52] oraz pisało wielu autorów[53]. W naszym kraju brak było do niedawna takich możliwości edukacyjnych. W związku z tym w roku 1999 opracowany został pierwszy w Polsce program kształcenia w dziedzinie zarządzania dziedzictwem kulturowym[54]. Na podstawie kilkuletnich doświadczeń w nauczaniu tego tematu, w ramach innych kierunków studiów[55], utworzone zostały na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w roku 2015 odrębne studia I stopnia w zakresie zarządzania dziedzictwem kulturowym prowadzone na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych przez Instytut Archeologii.

Celem tych studiów jest przygotowanie specjalistów, którzy znaleźć mogą zatrudnienie jako zarządzający obiektami i miejscami zabytkowymi oraz instytucjami kultury, w sektorze publicznym, prywatnym lub organizacjach pozarządowych; w tych departamentach oraz działach administracji publicznej szczebla centralnego, regionalnego czy lokalnego, których praca związana jest z planowaniem, monitorowaniem i kontrolowaniem wykorzystania przestrzeni[56], z tworzeniem strategii rozwoju, lokalnych programów rewitalizacji[57], działaniami na

52 Np. w 1993 r. Międzynarodowa Rada ds. Zabytków i Miejsc Zabytkowych (ICOMOS) w dokumencie zatytułowanym *Guidelines for Education and Training in the Conservation of Monuments, Ensembles and Sites* stwierdziła, że edukacja w tym zakresie powinna prowadzić do wykształcenia specjalistów, którzy – oprócz innych kwalifikacji – będą zdolni m.in. odczytać zabytek, miejsce lub zespół zabytkowy i zidentyfikować jego emocjonalne, kulturowe i użytkowe wartości, podejmować wyważone decyzje oparte na uniwersalnych zasadach etycznych i przyjmować na siebie odpowiedzialność za długoterminowe zachowanie dziedzictwa kulturowego we właściwym stanie, udzielać porad eksperckich dotyczących strategii zachowania dziedzictwa i zarządzania nim, a także współpracować z mieszkańcami, administratorami i planistami w celu rozwiązywania konfliktów i wypracowywania strategii konserwacji dziedzictwa kulturowego zgodnie z miejscowymi potrzebami, możliwościami i zasobami.

53 Np. H.A. Davis, *Learning by Doing: This is No Way to Treat Archaeological Resources*, w: *Archaeological Heritage Management in the Modern World*, ed. H.F. Cleere, London 1989, s. 275-279; A. Saunders, *Heritage Management and Training in England*, w: tamże, s. 152-163; T. Darvill, *Preparing Archaeologists for Management*, w: *Managing Archaeology*, ed. M.A. Cooper, A. Firth, J. Carman, D. Wheatley, London–New York 1995, s. 175-188; S. Altekamp, *Heritage Management for Archaeology: Inconsistencies, Conflicts, Perspectives*, "Archaeologia Polona" 2000, t. 38, s. 215-224.

54 K. Gutowska, Z. Kobyliński, *Podyplomowe Studium Zarządzania Dziedzictwem Kulturowym*, w: *Zabytki i społeczeństwo. Czynnik społeczny w ochronie zabytków w warunkach reformy samorządowej*, red. taż, tenże, Warszawa 1999, s. 105-106.

55 Taż, tenże, J. Wysocki, *Nauczanie zarządzania dziedzictwem kulturowym w ramach różnych kierunków studiów wyższych*, w: *Nauczanie i popularyzacja ochrony dziedzictwa*, red. B. Szmygin, Warszawa 2014, s. 125-138.

56 A. Cieślak, *Problematyka ochrony dziedzictwa kulturowego w planowaniu przestrzennym – możliwości, niedobory, potrzeby i tendencje*, w: *Współczesne…*, dz. cyt., s. 25-33.

57 Np. E. Raszeja, *Ochrona i wykorzystanie zasobów krajobrazu kulturowego w projektach rewitalizacji obszarów wiejskich Europy*, w: *De rebus futuris memento: przyszłość przeszłego krajobrazu kulturowego Ziemi Sławieńskiej*, red. W. Rączkowski, J. Sroka, Sławno 2002, s. 25-37; J. Wysocki, *Ochrona zabytków w aspekcie rewitalizacji przestrzeni*, w: *Rewitalizacja obszarów wiejskich Warmii i Mazur*, Olsztyn 2004, s. 71-77.

rzecz rozwoju turystyki, promocji miast i regionów, a wreszcie w szeroko rozumianym sektorze turystyki i rekreacji.

Równocześnie z dydaktyką prowadzone są badania naukowe, dotyczące różnych zagadnień wchodzących w skład zarządzania dziedzictwem kulturowym. W Instytucie Archeologii Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie powstały do tej pory trzy rozprawy doktorskie i liczne prace magisterskie i licencjackie, a kolejne znajdują się w przygotowaniu. Od 2011 r. organizowane są we współpracy z różnymi instytucjami coroczne konferencje naukowe pod tytułem *Konserwacja zapobiegawcza środowiska*, poświęcone dyskusji teoretycznych i praktycznych aspektów idei przedstawionej po raz pierwszy w 1992 r. przez Andrzeja Tomaszewskiego[58]. Rezultatem tych konferencji jest pięć tomów monografii wieloautorskich[59], a kolejne znajdują się w przygotowaniu. Opublikowano także wiele artykułów w rozmaitych periodykach i pracach zbiorowych polskich i zagranicznych[60] oraz uczestniczono z referatami w krajowych i zagranicznych konferencjach poświęconych problematyce ochrony i wykorzystywania zabytków.

Nad podstawami zarządzania dziedzictwem kulturowym w Polsce toczą się obecnie prace równolegle również w kilku innych polskich ośrodkach akademickich. Ciągle jednak to zagadnienie pozostaje w Polsce dyscypliną nową, a praktyka zarządzania tym dziedzictwem nie jest wystarczająco oparta na naukowych

58 M.in. A. Tomaszewski, *Environmental Preventive Conservation*, w: *The First International Symposium on the Great Sphinx*, Cairo 1992, s. 217-222. Zob. także Z. Kobyliński, *Andrzeja Tomaszewskiego koncepcja konserwacji zapobiegawczej środowiska*, w: *Konserwacja zapobiegawcza środowiska*, red. Z. Kobyliński, J. Wysocki, Zielona Góra–Warszawa 2012, s. 17-28.

59 W serii *Archaeologica Hereditas* ukazały się: *Konserwacja zapobiegawcza środowiska*, t. 1, red. Z. Kobyliński, J. Wysocki, Warszawa–Zielona Góra 2012; *Konserwacja zapobiegawcza środowiska 2. Krajobraz kulturowy*, red. J. Wysocki, Warszawa–Zielona Góra 2014; *Konserwacja zapobiegawcza środowiska 3. Dziedzictwo niematerialne i pamięć*, red. Z. Kobyliński, tenże, Warszawa–Zielona Góra 2015; w druku: *Konserwacja zapobiegawcza środowiska 4. Dziedzictwo kulturowe w lasach*, red. J. Wysocki; *Konserwacja zapobiegawcza środowiska 5. Dziedzictwo militarne*, red. W. Borkowski, W. Brzeziński, tenże.

60 Zob. m.in. publikacje Zbigniewa Kobylińskiego: *Protection of the European Archaeological Heritage: Current Problems and Perspectives*, "Archaeologia Polona" 2000, t. 38, s. 33-42; *Fundamental Principles of Archaeological Heritage Conservation*, w: *Conservation and Restoration of the Archaeological Heritage*, ed. T.K. Kirova, Cagliari 2002, s. 47-52; *Protection, Maintenance and Enhancement of Cultural Landscapes in Changing Social, Political and Economical Reality in Poland*, w: *Landscapes under Pressure. Theory and Practice of Cultural Heritage Research and Preservation*, ed. L. Lozny, New York 2006, s. 207-236; *Problemy współczesnej teorii konserwacji dziedzictwa archeologicznego w Polsce*, w: *Współczesne…*, dz. cyt., s. 35-44; *Konserwacja zapobiegawcza dziedzictwa archeologicznego: wprowadzenie do problematyki*, "Ochrona Zabytków" 2009, nr 3, s. 77-104; *Contemporary Archaeological Heritage Management: Conflicts Between Research, Preservation and Presentation*, w: *Conservation and Preservation. Interactions between Theory and Practice*, ed. M.S. Falser, W. Lipp, A. Tomaszewski, Firenze 2010, s. 143-157; *Krajobraz jako pamięć*, w: *Konserwacja zapobiegawcza środowiska 2…*, dz. cyt., s. 13-22; *Criteria and Methods of Assessing Values of Archaeological Heritage: Current State of Discussion*, w: *Heritage Value Assessment Systems – The Problems and the Current State of Research*, ed. B. Szmygin, Lublin–Warszawa 2015, s. 81-108; *Czy można mądrze zarządzać niematerialnym dziedzictwem kulturowym?*, w: *Konserwacja zapobiegawcza środowiska 3…*, dz. cyt., s. 7-19.

podstawach, nie jest też prowadzona przez osoby o odpowiednim przygotowaniu. Zapotrzebowanie na absolwentów zarządzania dziedzictwem kulturowym winno w najbliższych latach wzrastać w związku z rosnącą świadomością istotnych ról, jakie dziedzictwo kulturowe pełnić może we współczesnym świecie. Ponieważ procesy zarządzania dziedzictwem kulturowym obejmują liczne i wielostronne interakcje społeczne, niezmiernie ważne jest także szkolenie partnerów uczestniczących w procesach ochrony i wykorzystywania obiektów zabytkowych oraz edukacja interesariuszy zainteresowanych wynikami tych procesów. Niezbędne jest w związku z tym wychodzenie poza mury uczelni z ofertą powszechnego kształcenia w zakresie zarządzania dziedzictwem kulturowym.



7

Zbigniew Bania
Instytut Historii Sztuki

Historia sztuki a nauki humanistyczne

W 1990 r. Francis Fukuyama ogłosił koniec historii. Sąd oczywiście skrótowy, symboliczny, wyrażający jednak przekonanie o wyczerpaniu się określonego procesu przemian zwanego historią. Czy z historią sztuki, która jest nauką historyczną, choć o innym – specyficznym przedmiocie badań, mogło być inaczej?

Jeden z najwybitniejszych współczesnych historyków sztuki Hans Belting w 1983 r. opublikował książkę o tytule zaopatrzonym w znak zapytania *Koniec historii sztuki?*[1] W 1995 r. kolejna jego książka tak zatytułowana nie miała już pytajnika – nastąpił więc koniec historii sztuki. Od tej publikacji minęło już ponad 20 lat i możemy spokojnie skonstatować fakt: historię sztuki nadal wykłada się na kilkuset uczelniach europejskich (w samych Niemczech na ponad 70[2]), powstają kolejne magisteria i doktoraty, nikt nie myśli o zamykaniu bądź wygaszaniu tych kierunków studiów. I tak jak historia toczy się dalej, tak i historia sztuki, póki pojawiają się artyści, istnieją muzea, prywatne kolekcje, handel dziełami sztuki czy też bardziej ambitne programy podróży turystycznych, będzie trwała i podlegała koniecznym przemianom metodologicznym. Jak one przebiegały w przeszłości?

1 Podstawą książki stał się referat *Das Ende der Kunstgeschihte?* wygłoszony w 1980 r. na konferencji zorganizowanej na monachijskim Ludwig-Maximilians-Universität. Zob. J. Jarzewicz, *Niewczesne refleksje po „Końcu historii sztuki"*, „Artium Quaestiones" 2009, t. 20, s. 197. Na marginesie zauważmy, że Francis Fukuyama swój esej z 1989 r. także opatrzył znakiem zapytania, a następnie w książce *The End of History and the Last Man* (1992) z niego zrezygnował. Polskie tłumaczenia publikacji Fukuyamy: *Koniec historii?*, w: *Czy koniec historii? Konfrontacje 13*, New York-Warszawa 1991, s. 7-36; *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996; *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997.

2 J. Jarzewicz, dz. cyt., s. 213.

Jan Białostocki, który, mimo upływu niemal 30 lat od jego śmierci, należy do tych kilku największych w skali światowej historyków sztuki najczęściej cytowanych, w niewielkiej książce zatytułowanej *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych* ukazał niezwykłą rangę tej nauki w XIX w.[3] Wypracowane wówczas metody stylistycznej analizy formalnej stały się inspiracją dla formułowania podobnych pojęć stylistycznych, porządkujących dorobek historyków muzyki, literatury, przydatnych i dla historyków. Tak podstawowe pojęcia jak późny gotyk, renesans, manieryzm, barok, rokoko wykorzystywane są do charakterystyki odpowiednich epok w dziejach wspomnianych nauk.

Przy tym wiek XIX to okres żywiołowego tworzenia kolekcji dzieł sztuki, bowiem włączyły się w ten proces liczne grupy nowej zamożnej burżuazji europejskiej, poszukującej fachowców w dziedzinie historii sztuki. Profesjonalnej opieki wymagały też liczne państwowe instytucje muzealne, a historycy sztuki byli potrzebni w ciągle kultywowanym romantycznym traktowaniu dzieła jako jednostkowej kreacji artystycznej indywidualności. Stąd niezwykle ważne było odniesienie dzieła do konkretnego artysty, jego uczniów czy kręgu[4].

Historia sztuki jako nauka powstała w ostatniej ćwierci XVIII w., gdy pisane traktaty przestały być normatywnymi zbiorami czy propozycjami dzieł przekonujących do poprawnych pod względem estetycznym wyborów. Johann Joachim Winckelmann w swym najważniejszym dziele z 1764 r. (*Geschichte der Kunst des Altertums*) ograniczył się jeszcze do rozważań związanych ze sztuką starożytną, ale ujęte w jego rozprawie przykłady plastyki starożytnej omówiono w określonym porządku. Nowatorski był odtworzony proces przemian w perspektywie historycznej – prawdziwa rewolucja w myśleniu o dziełach sztuki z przeszłości. Rok 1834 to zapewne narodziny dyscypliny akademickiej, bowiem na uniwersytecie w Berlinie profesorem historii sztuki został Franz Kugler[5].

Mniej więcej w tym samym czasie podobnie jednolitą zaczęła być widziana sztuka średniowieczna, gotycka, ucieleśniająca te wartości, których brak odczuwano szczególnie dotkliwie w okresie burzliwej epoki wojen napoleońskich. Okazało się, że nie tylko antyk reprezentował szlachetne wyrazy artystyczne, ale gotycka katedra, rzeźby, malarstwo zawierały w sobie podobną doskonałość i szlachetność, choć wyrażaną innymi formami.

Połowa XIX w. to sformułowanie cech sztuki renesansu, ideału wolności i swobody tak potrzebnej coraz silniejszej burżuazji europejskiej, zawarte w zadziwiającym do dziś swą wszechstronnością dziele Jacoba Burckhardta

3 J. Białostocki, *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych*, Wrocław 1980.

4 Tamże, s. 17-24.

5 R. Bod, *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*, tłum. R. Pucek, Warszawa 2013, s. 402-403.

Die Cultur der Renaissance in Italien z 1860 r.[6] Wreszcie bliżej końca XIX w. okazało się, że barok spełniał oczekiwania zgodne z możliwościami technicznymi nowych mecenasów sztuki. Ukoronowaniem tych odkryć było sformułowanie teorii o stylistycznym następstwie przemian formalnych przez Heinricha Wölfflina w ogłoszonej w 1915 r. książce *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*[7], teorii niezwykle trwałej, silnie zakorzenionej w powszechnym, popularnym rozumieniu przemian w sztuce do dzisiaj. Teoria ta obejmowała również przekonanie o trzech fazach każdej z epok stylistycznych, służyła do wydawania w miarę przekonujących sądów wartościujących tak pojedyncze dzieła, jak i ich zespoły. Zakładała konieczność sekwencji przemian formalnych, znakomicie współgrając z teoriami żywiołowo rozwijających się nauk ścisłych, jak i biologicznych, wyrażających przekonanie o istnieniu stałych, niezmiennych praw rządzących badanymi zjawiskami. Drobiazgowe badania stylistyczne pozwoliły Giovanniemu Morellemu sformułowania zasad klasyfikacji form artystycznych przy pomocy metod wypracowanych przez biologów stosowanych w anatomii porównawczej. Pojawiło się koneserstwo, w swych początkach znakomicie zaprezentowane wielkimi archiwami dokumentacji Bernarda Berensona[8].

Próba modyfikacji tego systemu, przede wszystkim w zakresie wartościowania dzieł sztuki, nastąpiła w początkach XX w., gdy przedstawiciele wiedeńskiej szkoły historii sztuki, Alois Riegl i Max Dvorak, postulowali skoncentrowanie się na szczegółowych problemach formy, jej przemianach, modyfikacjach w różnych dziełach sztuki jednocześnie, by opisać cechy realizujące charakterystyczną dla danej epoki zasadę woli twórczej koniecznej, by dzieło sztuki powstało[9]. Przekonanie o istnieniu tej heglowskiej w swej genezie postawie pozwoliło sformułować kolejną koncepcję wnikliwej analizy określonego dzieła, grupy dzieł czy dzieła wybranego twórcy. Stała się nią analiza strukturalna przejęta od biologów. Jednak w wypadku dzieła sztuki biologiczna koncepcja struktury okazywała się niewystarczająca. Mimo to metoda ta doprowadziła do ustalenia zasady szczególnej więzi poszczególnych elementów struktury dzieła, grupy dzieł, twórczości artysty. Do najbardziej znanych propagatorów analizy strukturalnej należał niemiecki historyk sztuki Hans Sedlmayr.

Pojawiły się oczywiście wątpliwości prawomocności przekonania historyka sztuki o odnalezieniu spajającej dzieło sztuki zasady. Zastanawiano się, czy jej określenie nie zależy zbytnio od intuicji, a więc subiektywnego przekonania

6 Zob. pierwsze polskie wydanie z 1930 r. *Kultura odrodzenia we Włoszech* w tłumaczeniu Marii Kreczowskiej i wstępem Zygmunta Łempickiego.

7 Polska wersja: *Podstawowe pojęcia historii sztuki. Problem rozwoju stylu w sztuce nowożytnej*, tłum. D. Hanulanka, Gdańsk 2006.

8 R. Bod, dz. cyt., s. 404-407.

9 J. Białostocki, dz. cyt., s. 47.

badacza o jej słuszności. Czy istnieje więc w miarę obiektywny sposób analizy dzieła, pozwalający właściwie zinterpretować jego miejsce w ciągu najszerzej pojętych przemian historycznych?[10]

Tym rozwiązaniem mogło być skoncentrowanie się na wyjaśnieniu znaczenia dzieła, jego przesłania treściowego i powiązania z jak najszerzej pojętą kulturą czasów, kiedy ono powstawało. Proces takiego podejścia do dzieła sztuki rozwinięty został jeszcze przed wybuchem I wojny światowej przez Aby Warburga na uniwersytecie w Hamburgu, a po przemianach politycznych w Niemczech w latach 30. XX w. w londyńskim Instytucie Historii Sztuki, gdzie imponująca biblioteka Warburga została przeniesiona, i który to instytut stał się centrum badań zwanych ikonologicznymi. Cele tej metody sformułowane zostały przez Erwina Panofsky'ego w jego trójstopniowej zasadzie prowadzenia analizy ikonologicznej, zaprezentowanej w opublikowanym w 1939 r. studium *Studies in Iconology*, doskonalonej przez niego po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych. To tam gromadzili się wokół niego kontynuatorzy tej metody badań dzieł sztuki. Jest ona obecna w pracach najwybitniejszych historyków sztuki połowy XX w. Niezwykle intensywnie była rozwijana także w badaniach ks. prof. Janusza St. Pasierba, właściwego twórcy kierunku studiów historia sztuki na ATK/UKSW w Warszawie[11].

Tym samym nie strona formalna dzieła, ale jego przesłanie ideowe, zanurzenie w szerokim kontekście kultury stało się podejściem do tego typu badań[12]. Wyjściem poza zbyt szczegółowe badania tej problematyki, trudności teoretyczne związane ze stosowaniem metody próbował modyfikować Jan Białostocki, jeden z najwybitniejszych badaczy naszej dziedziny, a w Polsce z pewnością najwybitniejszy. Wykorzystywał on przejętą również przez Erwina Panofsky'ego koncepcję filozofa Ernesta Casirera „form symbolicznych", tworząc własną propozycję sformułowania „tematów ramowych", przezwyciężających ograniczenia chronologiczne czy terytorialne prowadzonych dociekań. Do dziś Jan Białostocki należy do ścisłego grona najczęściej cytowanych autorów w światowej historii sztuki, a aktualność jego prac polega na tym, że nie tylko problemy form symbolicznych, tematów ramowych były przedmiotem jego badań ale i koncepcje psychologii głębi Carla Gustawa Junga[13].

W tej sytuacji ważnym okazała się recepcja dzieła sztuki w oparciu o psychoanalizę wypracowaną przez Zygmunta Freuda i jego kontynuatorów. Ernst Gombrich zapytywał, jak dokonuje się wybór form tworzących określoną stylistykę,

10 Tamże, s. 70.

11 Zob. w tym tomie artykuł Bartłomieja Gutowskiego, a także *Pióro na wodzie. Eseje o ks. Januszu St. Pasierbie i studia z ikonografii dedykowane jego pamięci*, red. A.S. Czyż, K. Moisan-Jabłońska, Warszawa 2015.

12 R. Bod, dz. cyt., s. 409-411; J. Białostocki, dz. cyt., s. 90-93.

13 A. Ziemba, *Jan Białostocki (1921-1988)*, „Rocznik Historii Sztuki" 2011, t. 36, s. 161.

dlaczego w tworzeniu sztuki dobiera się takie formy, jakie w innym czasie nie występowały. Jak powiadał: jak to jest, że „nie wszystko jest możliwe w każdym czasie"[14]. Z kolei Rudolf Arnheim zastanawiał się, czym uwarunkowana jest kolejność zauważania motywów zawartych w dziele sztuki.

Metoda ikonologiczna spowodowała wykorzystanie w zgłębianiu treści dzieła sztuki bardzo wielu dziedzin takich jak psychologia i socjologia. Wiązała się z badaniami relacji między autorem i jego dziełem a odbiorem społecznym. Skupiała się na badaniu uwarunkowań tych treści przez zjawiska polityczno-gospodarczo-społeczne. Niezwykle szerokie pole porównań i związków dzieła w tłumaczeniu jego treści spowodowało pojawienie się postaw redukujących rozumienie dzieła sztuki jako znaku.

Ta postawa metodologiczna zainspirowana została teorią znaku – semiotyką, która w historii sztuki wykorzystana została do skoncentrowania swej uwagi na relacjach między dziełem sztuki jako znakiem a widzem, dostrzeżenia i wyjaśnienia struktur powiązań między obrazem a społecznością, dla której obraz powstał. Lingwistyka stosowana rozwinęła rozumienie relacji znak-widz przez wprowadzenie pojęcia kodów czy konwencji komunikacyjnych, warunkujących w ogóle rozumienie znaku przez widza. Semiotyka i lingwistyka pozwoliły historykom sztuki zająć się wyjaśnianiem, jak powstają rozumiane znaczenia. Z ikonologią nie zerwano, tylko zauważono współtworzący ją mechanizm powstawania rozumienia dzieła sztuki. Wskazane obszary dały możliwość skoncentrowania uwagi na relacji między twórcą znaku, samym znakiem i jego odbiorem, rozumieniem. Te dominujące dwie zasadnicze postawy badawcze historyków sztuki – koncentracja na analizie formy oraz koncentracja na dziele jako znaku przekazującym określone treści wygenerowała problem jednoznaczności odbioru tych treści, możliwości ich właściwego odczytania, rozumienia przesłania dzieła sztuki w czasach, w których ono powstało i współcześnie[15].

Problem z całą wyrazistością zamanifestowany został przez samych artystów, gdy jeden z nich zakwestionował wcześniej zaakceptowane rozumienie jego dzieła[16]. Problem tym bardziej się komplikuje, gdy mamy do czynienia z działaniami artystycznymi, w których tradycyjne techniki artystyczne przestają istnieć. Nie dziwimy się zatem, że w 1900 r. pojawiła się próba oparcia analizy dzieła o metodę hermeneutyczną, w naukach historycznych proponowaną przez Wilhelma Diltheya (*Powstanie hermeneutyki*[17]), koncentrującą się na samym pro-

14 A. D'Alleva, *Metody i teorie historii sztuki*, tłum. E. Jedlińska, J. Jedliński, Kraków 2008, s. 130.

15 Tamże, s. 38-41.

16 J. Białostocki, dz. cyt., s. 115.

17 Tłumaczenie polskie opublikowane w: *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 290-311.

cesie rozumienia dzieła sztuki, rozumienia, które zależy od wiedzy, nastawienia, czasu i miejsca, w którym znajduje się interpretator[18].

Dopuszczalne jest zatem rozumienie odmienne od zamierzeń twórcy, niezależne od czasu, kiedy powstało dzieło, i jego funkcjonowanie w zupełnie innym kontekście kulturowym, niż w tym, w którym zaistniało. Podstawą do określenia tego pola badawczego była głównie fenomenologia w koncepcji Martina Heideggera.

Jednocześnie dążenie do rozumienia powstawania dzieła sztuki zainicjowało podjęcie próby osadzenia jego zaistnienia w szerokim kontekście przemian społecznych, gospodarczych. Tak pojawiła się książka Arnolda Hausera *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (1951)[19]. Podjęto w niej próbę ukazania związków między sztuką, literaturą, religijnością, procesami gospodarczymi, społecznymi czy politycznymi, uświadomienia nam, jak nierozerwalnie splecione ze sobą były te zjawiska. Uwzględnienie tych elementów w prowadzonych badaniach doprowadza, zdaniem Arnolda Hauera, do możliwie najpełniejszego zrozumienia procesu powstawania i funkcjonowania dzieła sztuki[20].

Bardziej radykalny był Meyer Shapiro, jednoznacznie określający w swej metodzie źródła marksistowskiej filozofii. Według niego stylistyka dzieł danej epoki była wypracowywana nie tylko nowymi sposobami rozwiązań formalnych czy optycznych, ale pojawienie się jej było uwarunkowane stosunkami ekonomicznymi i socjalnymi danego czasu[21]. Wydaje się, że nurt uwikłania analiz dzieła sztuki w kontekst dominujących idei społeczno-politycznych jest nadal obecny. Jeszcze nie tak dawno, w połowie XX w., ideologia marksistowska nie tylko narzucała wyraz treściowy dziełom, ale i domagała się dostrzegania, interpretowania zawartych w nich aspektów życia społeczno-politycznego. Pamiętamy, czego wyrazem miała być naturalistyczna sztuka Wita Stwosza, jak postępowy, niemal renesansowy był łuk rozpięty nad główną sceną ołtarza mariackiego[22]. Dzieła sztuki były wytworem procesu podziału pracy i produkcji. Natomiast kapitalizm sprowadził je do towaru. Niemal masowej jego produkcji. Wartość dziełom może przywrócić niczym nie skrępowana wolność tworzenia w społeczeństwie prawdziwie socjalistycznym, likwidującym wymienione uwarunkowania.

Formułowanie postaw teoretycznych szczególnie nasiliło się w latach 70. i 80. XX w. Skoncentrowanie się na problemach psychologiczno-percepcyjnych dzieła sztuki stało się punktem wyjścia dla rozważań Rudolfa Arnheima. Podkreślał on, że rozważania o dziele sztuki nie można oddzielić od procesu jego percepcji

18 A. D'Alleva, dz. cyt., s. 145.

19 Wersja polska: *Społeczna historia sztuki i literatury*, tłum. J. Ruszczycówna, posł. J. Starzyński, Warszawa 1974.

20 A. D'Alleva, dz. cyt., s. 64.

21 R. Bod, dz. cyt., s. 414.

22 W. Suchocki, *Zdzisław Kępiński (1911-1978)*, „ Rocznik Historii Sztuk" 2012, t. 37, s. 56-57.

wzrokowej. Zastanawiał się, czym uwarunkowana jest kolejność odbioru, kolejność zauważania motywów zawartych w dziele sztuki. Sądził, że z tym procesem nierozerwalnie związane jest także odczytywanie, uświadamianie sobie przesłania ideowego postrzeganych form. Kolejnym zagadnieniem prezentowanym w rozważaniach Gottfrieda Boehma jest mechanizm przekładania tego pierwotnego całościowego odbioru dzieła, jak pisze „zmysłowo zorganizowanego sensu", na dyskurs słowny. Max Imdahl w metodzie przez siebie określonej jako ikoniczna uważał, że stosowanie możliwie rozbudowanego aparatu słownego umożliwi oddanie analizowanej, równie skomplikowanej struktury kompozycji formalnej dzieła[23]. Ta koncentracja na psychologicznym procesie percepcji wzrokowej dzieła sztuki doprowadziła Michaela Brotje do sformułowania inspirowanej filozofią Martina Heideggera koncepcji ukierunkowania odbioru dzieła pozbawionego jakichkolwiek uwarunkowań historycznych czy treściowych. Poprzez dzieło zwracamy się ku czemuś, co stanowi „istotową dyspozycję każdego człowieka", a co określane jest jako absolut, „dążenie do transcendowania skończoności własnej egzystencji", a więc „możliwe jest przed-rozumienie dzieła, poprzedzające wszelką refleksję i interpretację", polegające „na poczuciu uszczęśliwienia widza w obliczu dzieła"[24]. Jak pisze Leszek Kołakowski: „budzi się poczucie zrozumienia […] iż jest się <<w kontakcie>> czy też <<w obrębie>> czegoś, co jest bardziej realne niż codzienna rzeczywistość"[25].

Początek lat 80. XX wieku to czas uświadomienia sobie poważnego kryzysu, w jakim znalazła się humanistyka. Dyskusja o jej stanie szczególnie intensywnie rozgorzała w środowisku humanistów anglosaskich, zwłaszcza amerykańskich. Odnosiło się to głównie do dziedziny literaturoznawstwa, ale także uwikłana została w tę sytuację i historia sztuki. Szczególnie silnie zaatakowano tzw. New Art History, zainteresowanie sztuką analizowaną z pozycji neomarksistowskich (dzieło sztuki jako towar, funkcjonujący w kapitalistycznym systemie produkcji i wymiany), feministycznych, śledzących problematykę gender[26].

Kolejny nurt aktualnych zainteresowań historyków sztuki związany jest z analizowaniem dzieł tworzonych ze względu na orientację seksualną. Zauważono kontekst sztuki postkolonialnej, czyli tworzonej przez artystów, którzy po uwolnieniu się od zależności kolonialnej wykorzystują sposoby wypowiedzi artystycznej byłych kolonialistów[27]. Jednak zagubiono w tych analizach to, co stanowi w sztuce największą wartość, czyli doskonałość estetyczną. Zauważa się

23 M. Bryl, *Płaszczyzna, ogląd, absolut. Inspiracje hermeneutyczne we współczesnej historii sztuki*, w: *Przemyśleć historię sztuki. Materiały XIII seminarium metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki Nieborów 15-17 października 1992*, red. M. Poprzęcka, Warszawa 1994, s. 10-14.

24 Tamże, s. 19.

25 Tamże, s. 20.

26 M. Bryl, *New Art History: nauka, polityka, obyczaj*, w: *Repozytorium AMUR – UAM*, 1995, s. 187-192.

27 A. D'Alleva, dz. cyt., s. 93-96.

wręcz brak wrażliwości na nią, brak umiejętności jej wartościowania, wyborów opartych na doskonaleniu jej odbioru.

Jak zauważono – w wielu ośrodkach akademickich nauczanie historii sztuki nadal ma wielkie powodzenie. Wciąż zaczynamy od wypracowanych w XIX w. teoretycznych instrumentów badawczych, zajmujemy się tworzeniem coraz bardziej kompletnych korpusów dzieł wybranych twórców, regionów, technik. Uczymy podstawowego rzemiosła historyka sztuki, aby w przyszłości, jeśli nasz student nie będzie naukowcem, mógł z powodzeniem zająć się interpretacją działań czy dzieł artystycznych, w kontekście popularyzacji (edukacji), ochrony i handlu[28]. Te ostatnie działania zależne są od tego, czy nauczymy przyszłego historyka sztuki myśleć oraz czy pojawi się on z odpowiednim zasobem wiedzy historycznej. Jeśli tak, niech korzysta z tej umiejętności na własny użytek, jak i na użytek zainteresowanych sztuką, jakąkolwiek by ona nie była.

Podsumowując – historia sztuki w dziejach swego funkcjonowania jako nauka wykorzystywała niezwykle szeroki wachlarz możliwości metod badawczych. Z badań formalnych, stylistycznych zainteresowanie przeniesiono na problem treści, znaczenia, jakie niesie dzieło sztuki, a następnie skupiono się na niezwykle skomplikowanym problemie indywidualnego odbioru dzieła. Zauważono uwikłanie sztuki w szeroka problematykę społeczno-socjologiczną. Z pewnością życie zasugeruje pole kolejnych dociekań.

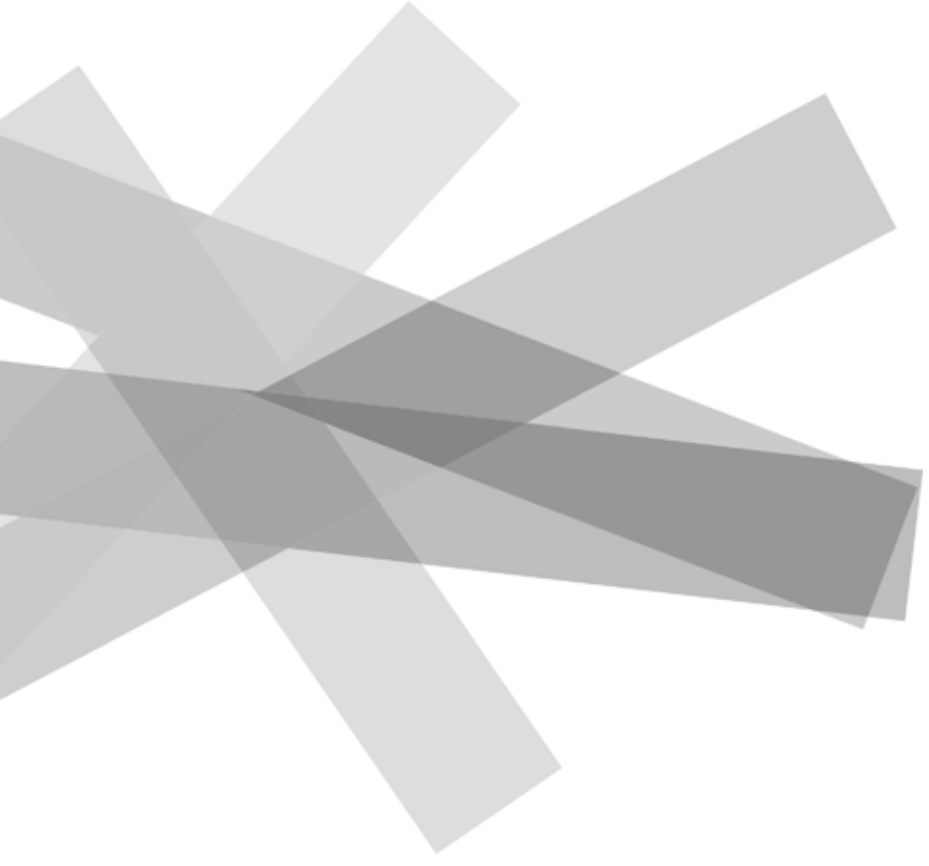
Dowodem na to, jak silnie tkwimy w obecnych uwarunkowaniach badawczych, jest tematyka ostatniej ogólnopolskiej sesji historyków sztuki, która miała miejsce w auli Schumana Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a która odpowiadała na tak dziś nabrzmiały problem jak migracje – tym razem w sztuce[29].

***

W oglądanym dziele sztuki przygotowany obserwator zauważa grę kierunków, linii kompozycji, emocję wyrażaną tym sposobem, ale może też odczytywać treść wyrażaną formami, rozumieć ją na różnych poziomach, odnosić do interpretacji prostych, jednoznacznych, ale i bardziej abstrakcyjnych, o znaczącym wyrazie ogólności. Możemy również wracać do znanych nam dzieł pozbawieni tego balastu wiedzy i rozumienia i po prostu cieszyć się abstrakcyjnym pięknem formy, formy, której często poszukujemy, by osiągnąć spokój czy pocieszenie – niekiedy tak nam potrzebne w zabieganej codzienności.

28 Na te aspekty wykształcenia odpowiedział Instytut Historii Sztuki UKSW w Warszawie, opracowując autorski i unikalny w skali Europy program studiów II stopnia. Pozwala on studentowi wybrać specjalizacje związane z muzealnictwem, ochroną dziedzictwa kulturowego, handlem dziełami sztuki i dydaktyką historii sztuki.

29 Zob. *Migracje. Materiały LXV Ogólnopolskiej Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki Warszawa 24-25 listopada 2016 r.*, red. A.S. Czyż, K. Chrudzimska-Uhera, Warszawa 2017.



8

Radosław Zenderowski
Instytut Politologii

Europa Środkowa jako przedmiot refleksji politologicznej

Wstęp.
Europa Środkowa powraca do dyskursu naukowego

Europa Środkowa na gruncie badań politologicznych jest pojęciem stosunkowo nowym i przez część, zwłaszcza zachodnich politologów, traktowanym z pewną podejrzliwością i dystansem. O wejściu Europy Środkowej do dyskursu nauk o polityce zasadnie można mówić dopiero po upadku komunizmu na obszarze byłego tzw. bloku państw komunistycznych. Do tego czasu politolodzy posługiwali się bowiem dychotomicznym podziałem na Europę Zachodnią, w której obowiązywał reżim liberalnej demokracji, i Europę Wschodnią, w której na różne sposoby próbowano dokonać mariażu ideologii komunistycznej i demokracji, tworząc w efekcie coś, co zwykło się określać mianem demokracji ludowej lub demokracji socjalistycznej, a co w rzeczywistości oznaczało różne formy reżimów autorytarnych i totalitarnych. Na ów dwupodział Europy o charakterze ustrojowym i ideologicznym, specjaliści z zakresu stosunków międzynarodowych nakładali zimnowojenny, geopolityczny podział na dwie strefy hegemonialnych wpływów Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego. Jeszcze w latach 80. XX w. duża część politologów była przekonana o nieuchronności i perspektywach długiego trwania owego „pęknięcia" Europy na dwie pod wieloma względami odmienne części.

Trwający kilka dekad podział Europy był przez wielu polityków, ale także intelektualistów czy zwykłych ludzi z obydwu stron granicy, której symbolem

stał się Mur Berliński, postrzegany jako oczywisty i w zasadzie nienaruszalny[1]. Nota bene żelazna kurtyna zapadła niemal dokładnie w tym samym miejscu (z niewielkim odchyleniem w Turyngii), gdzie ponad 11 wieków wcześniej przebiegały wschodnie granice państwa Karola Wielkiego[2]. Nie można przy tym nie zauważyć, że podział ten nie tylko był konsekwencją powojennej konfrontacji USA – ZSRR, ale przede wszystkim wpisywał się w zachodnią, oświeceniową tradycję orientalizującego dyskursu stworzonego głównie przez francuskich i niemieckich myślicieli, którego celem było wykreowanie mitu niecywilizowanego, barbarzyńskiego i nacechowanego chaosem Wschodu, by uwiarygodnić cywilizacyjną przewagę Zachodu. Zgodnie z tą stygmatyzującą narracją, świetnie zdiagnozowaną i opisaną przez Edwarda Saida w książce *Orientalism* (1978) oraz Larry'ego Wolffa w tomie *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (1994): „Zachód do konsolidacji własnego optymistycznego wizerunku jako ucieleśnienia oświeceniowych ideałów postępu potrzebował słabiej rozwiniętego, nieucywilizowanego, zacofanego i niedojrzałego Innego, którego musiał odpowiednio przedstawić i nazwać, a więc wyposażyć w przypisaną mu przez siebie tożsamość"[3].

Ten rodzaj ideologicznej narracji bynajmniej nie był typowy wyłącznie dla dyskursu politycznego. Niestety bardzo głęboko wniknął on w przestrzeń naukowej refleksji, zwłaszcza historycznej, socjologicznej, politologicznej, antropologicznej czy literaturoznawczej[4]. Wreszcie stał się on, wraz z całym zestawem negatywnych stereotypów i uprzedzeń, częścią kultury popularnej, mającej jeszcze większą siłę oddziaływania. Tym samym Związek Radziecki jako niekwestionowany hegemon Europy Wschodniej zyskiwał niejako zewnętrzną (zachodnią) legitymizację swego panowania, albowiem w mocno upraszczających zachodnich wyobrażeniach Wschodu (Orientu) Moskwa stanowiła jedyne realne centrum polityczne zdolne do zapanowania nad rzekomym chaosem, nieustannymi waśniami etnicznymi czy innymi antagonizmami występującymi między etnosami Europy Wschodniej. Ubolewał nad tym zresztą Milan Kundera, uważany za jednego z największych propagatorów idei Europy Środkowej, pisząc, że prawdziwą tragedią Europy Środkowej nie jest Rosja czy Związek Radziecki, ale jest nią Europa Zachodnia, dla której fakt, iż Polacy, Czesi i Węgrzy potrafili

1 A. Czarnocki, *Europa Środkowa. Europa Środkowowschodnia: geopolityczne a historyczno-kulturowe rozumienie pojęć*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K: Politologia" 1994, nr 1, s. 23.

2 R. Zenderowski, *Pomiędzy Wschodem a Zachodem?*, „Przegląd Zachodni" 2004, nr 3, s. 5.

3 D. Skórczewski, *Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec „innej Europy"*, „Porównania" 2009, nr 6, s. 96.

4 Pisze o tym w swoich książkach i artykułach m.in. Will Kymlicka, obnażając tym samym stereotypy i przesądy rozpowszechnione w naukach społecznych na temat Europy Środkowo-Wschodniej, np. *Nation-building and Minority Rights: Comparing West and East*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2000, nr 2, s. 183-212.

przeciwstawić się niedemokratycznym reżimom w imię wartości charakterystycznych dla kultury Zachodu, był zupełnie obojętny. Największym problemem, zdaniem Milana Kundery, było to, że Zachód nie zauważył nawet „zniknięcia" swojej integralnej części, jaką jest Europa Środkowa[5].

Europa Środkowa w refleksji przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych

Można by rzec, że myślenie politologów o tej części Europy, którą zwykliśmy określać obecnie jako Europa Środkowa[6], było zredukowane do wymiaru ustrojowo-militarnego. Tym samym stanowiła ona niemal niczym nie wyróżniającą się część Europy Wschodniej. Przez długi czas politolodzy mniej lub bardziej świadomie rezygnowali z próby dowartościowania komponentu historyczno-cywilizacyjnego, który w oczywisty sposób pozwalał na dostrzeżenie istotnych (także politycznie!) podziałów w obrębie Europy Wschodniej, przez długi czas traktowanej jak monolit ideologiczny i cywilizacyjny. Amerykański uczony Samuel Huntington jako jeden z pierwszych politologów, których twórczość posiada odpowiednią siłę społeczno-politycznego rezonansu, postawił tezę o kluczowym znaczeniu pierwiastka cywilizacyjnego w polityce międzynarodowej. Na początku lat 90. ubiegłego wieku sformułował on koncepcję geopolityczną pod nazwą „zderzenie cywilizacji", wieszcząc światu nastanie krwawej ery konfliktów cywilizacyjno-religijnych. W tym paradygmacie Europa Środkowa ze swymi łacińskimi tradycjami jawi się już jako integralna część cywilizacji Zachodu. Tym samym Europa Środkowo-Wschodnia jako całość staje się miejscem potencjalnych konfliktów kulturowych pomiędzy łacińskim Zachodem (w tym Europą Środkową) a bizantyjskim Wschodem. Dowodem na prawdziwość tej tezy miały być wojny na obszarze rozpadającej się Jugosławii, konflikty na obszarze postradzieckim czy poważne napięcia polityczne i społeczne w, bądź co bądź podzielonej cywilizacyjnie (wzdłuż Łuku Karpackiego), Rumunii.

Wydaje się, że odejście politologów od jednowymiarowego postrzegania interesującego nas regionu wyłącznie w kategoriach ustrojowych, militarnych i geopolitycznych, tylko po części zawdzięczać należy upadkowi komunizmu i zakończeniu konfrontacji zimnowojennej. Politolodzy już w latach 90. XX w.

5 M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie" 1984, nr 5 s. 20. Akapit stanowi fragment referatu wygłoszonego na konferencji *Europa – mit, rzeczywistość, marzenie czy projekt wspólnoty?* (Uniwersytet Wrocławski 19-20 IX 2015 r.).

6 Napisano już tysiące rozpraw na temat zakresu pojęć: Europa Środkowa, Europa Wschodnia i Europa Środkowo-Wschodnia. Rozbieżność poglądów dotyczących tych pojęć jest tak znacząca, że trudno wskazać na te aspekty, w odniesieniu do których zdecydowana większość autorów byłaby zgodna. W naszych rozważaniach Europa Środkowa nie występuje w wersji mini – ograniczonej do państw Grupy Wyszehradzkiej, lecz w wersji maxi – do państw i regionów (takie państwa jak Rumunia, Ukraina czy Serbia są bowiem podzielone cywilizacyjnie) położonych między Niemcami i Włochami a Rosją i Turcją, nie należących jednak do kręgu cywilizacji bizantyjskiej – prawosławnej bądź islamskiej. Dla opisania tego obszaru część politologów używa pojęcia Europy Środkowo-Wschodniej.

zaczęli bowiem odkrywać bogaty dorobek naukowy, będący dziełem głównie historyków (Jerzy Kłoczkowski, Piotr Wandycz, Norman Davies, Istvan Bibo, Jenő Szűcs, Oskar Halecki, Bohdan Cywiński, Jan Křen, Rudolf Kučera, Timothy Garton Ash, Marian Dziewanowski, Jan Kieniewicz, Jacques Rupnik, Jerzy Tomaszewski i in.), badaczy cywilizacji (Andrzej Chodubski, Feliks Koneczny, Zdzisław Winnicki, Franciszek Gołembski, Adolf Bocheński, Wojciech Kaute i in.), a także pisarzy, eseistów i literaturoznawców (Maria Bobrownicka, Krzysztof Czyżewski, Krzysztof Dybciak, Aleksander Fiut, Drago Jančar, Josef Kroutvor, Stefan Chwin, György Konrád, Milan Kundera, Czesław Miłosz i in.), a odnoszący się do nieznanego im wcześniej lub nieuznawanego pojęcia Europy Środkowej. Ponadto trudno było całkowicie zignorować fakt, że zwłaszcza polscy, czescy i węgierscy dysydenci bardzo często odwoływali się w swych wypowiedziach, publicystyce czy dziełach literackich do idei Europy Środkowej jako specyficznej przestrzeni cywilizacyjnej, którą Milan Kundera zdefiniował w kategoriach części Zachodu uprowadzonego przemocą przez zsowietyzowany Wschód (Rosję radziecką). Część tych dysydentów po 1989 r. objęła następnie kluczowe stanowiska w państwach regionu. Krótko mówiąc, politolodzy w pewnym sensie zostali przymuszeni zewnętrznymi okolicznościami do zajęcia się problematyką Europy Środkowej i porzucenia lub gruntownego zrewidowania wcześniejszych, upraszczających i krzywdzących paradygmatów myślenia o tym regionie.

Politolodzy środkowoeuropejscy wobec Europy Środkowej

Politolodzy z Europy Środkowej różnie rozkładają akcenty w swych badaniach nad tożsamością regionu oraz procesami politycznymi zachodzącymi w jego obrębie. Widać bowiem bardzo wyraźnie, że o ile politolodzy czescy, słowaccy, węgierscy, słoweńscy czy chorwaccy chętniej używają terminu „Europa Środkowa", odnosząc go głównie do posthabsburskiej przestrzeni kulturowej, o tyle politolodzy polscy, do pewnego stopnia także litewscy, estońscy czy łotewscy, a także ukraińscy zdecydowanie częściej odwołują się do pojęcia Europy Środkowo-Wschodniej, co także należy tłumaczyć względami natury historycznej (Rzeczpospolita Obojga Narodów jako wieloetniczna i wieloreligijna przestrzeń cywilizacyjna łącząca w sobie kultury Wschodu i Zachodu). O ile zatem uwaga politologów pochodzących z państw położonych na południe od Polski skoncentrowana jest na obszarze byłej Monarchii Austro-Węgierskiej (tzw. Donauraum) stanowiącym odrębną od Polski, Rosji, Turcji, Prus oraz Włoch przestrzeń cywilizacyjną, o tyle uwaga polskich politologów tradycyjnie zorientowana jest na obszar I Rzeczypospolitej i jej trudne, naznaczone nieustannym konfliktem z Rosją, relacje polityczne i kulturalne. Zasadniczo można zatem mówić o dwóch paralelnych, różniących się od siebie, politologicznych dyskursach środkowoeuropejskich. Prym w ramach pierwszego wiodą politolodzy czescy, słowaccy i węgierscy, w ramach drugiego zaś – polscy. Osobne zagadnienie stanowi

zaangażowanie politologów niemieckich i austriackich, którzy po kilku dekadach wstydliwego i naznaczonego winą za hekatombę II wojny światowej milczenia o *Mitteleuropa* coraz częściej wypowiadają się na temat współczesnej kondycji i perspektyw społeczno-politycznego rozwoju naszego regionu.

Instytucjonalną platformę współpracy politologów z Europy Środkowej stanowi Central European Political Science Association (CEPSA). Założone w 1994 r. Towarzystwo jest wydawcą prestiżowego czasopisma naukowego „Politics in Central Europe. The Journal of the Central European Political Science Association". Na jego okładce od grudnia 2013 r. widnieje mapa Europy Środkowej ilustrująca takie państwa jak: Litwa, Polska, Republika Czeska, Słowacja, Węgry, Słowenia, północne Włochy, Szwajcaria, Austria i Niemcy. Niezależnie od tego, w poszczególnych państwach regionu wydawane są czasopisma politologiczne poświęcone regionowi Europy Środkowej. Są to m.in.: „Středoevropské politické studie" („Central European Political Studies Review", Brno), „Central European Journal of Politics" (Ústí nad Labem), „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne" (Poznań), „Studia Środkowoeuropejskie i Bałkanistyczne" (dawne Prace Komisji Środkowoeuropejskiej PAU, Kraków), „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej" (Lublin), „Europa Środkowo-Wschodnia" (Warszawa), „Prace OSW" (Ośrodka Studiów Wschodnich, Warszawa), „CEU Political Science Journal" (Budapeszt), „Politické vedy" (Banská Bystrica), „Central European Papers" (Opava).

Polska refleksja politologiczna nad Europą Środkową

Europa Środkowa stanowi przedmiot badań polskich politologów skupionych zwłaszcza w takich ośrodkach akademickich jak Warszawa, Lublin, Kraków, Rzeszów, Wrocław, Katowice i Opole. W ramach dwóch pierwszych, w pewnej mierze także w przypadku ośrodka wrocławskiego, prowadzone badania politologiczne koncentrują się przede wszystkim na obszarze dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz relacjach narodów tzw. Międzymorza (Bałtyk – Morze Czarne) z Rosją, w przypadku pozostałych – położonych na terenach wchodzących swego czasu w skład imperium austriackiego (Śląsk austriacki i Galicja) lub państwa pruskiego, a wcześniej czeskiego (znaczna część Śląska), uwaga politologów skoncentrowana jest w znacznym stopniu na obszarze położonym na południe od Karpat i Sudetów oraz na relacjach narodów i państw środkowoeuropejskich z Niemcami. Do najbardziej aktywnych pozauniwersyteckich polskich ośrodków badawczych zajmujących się problematyką Europy Środkowej należy zaliczyć: Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego we Wrocławiu, założone w 2001 r. z inicjatywy swojego patrona; Instytut Europy Środkowo-Wschodniej w Lublinie jako placówkę badawczo-naukową powołaną przez ministra spraw zagranicznych; Polski Instytut Spraw Międzynarodowych w Warszawie – instytucję analityczną i ekspercką, utworzoną w obecnej formie

w 1996 r. na mocy ustawy, w ramach której prowadzone są badania odnoszące się do regionu Europy Środkowej; Ośrodek Studiów Wschodnich im. Marka Karpia jako niezależną, publiczną instytucję analityczną, zajmująca się monitoringiem wydarzeń i analizą procesów społeczno-politycznych oraz gospodarczych w Rosji, Niemczech, na Ukrainie, Białorusi, państwach bałtyckich, grupy wyszehradzkiej i bałkańskich oraz Turcji (ośrodek powstał w 1990 r. jako jednostka budżetowa administracji publicznej, obecnie działa w ramach Kancelarii Rady Ministrów RP).

Polscy politolodzy w swych badaniach odnoszących się do Europy Środkowej koncentrują się na następujących zagadnieniach: przemiany ustrojowe w poszczególnych państwach regionu – analiza systemów politycznych i partyjnych, kultur politycznych oraz przemian społeczno-gospodarczych; stosunki międzynarodowe w regionie – procesy integracji i dezintegracji politycznej (Bernard Albin, Janusz Kupczak, Antoni Podraza, Edward Cziomer, Radosław Zenderowski i in.); procesy narodowotwórcze i konflikty etniczne (Sebastian Wojciechowski, Jan Przewłocki, Andrzej Czarnocki, Jacek Pietraś, Józef Fiszer, Radosław Zenderowski, Jakub Pieńkowski, Wawrzyniec Konarski, Marek Waldenberg i in.); tożsamość regionu Europy Środkowej (Andrzej Chodubski, Radosław Zenderowski i in., w tym względzie w kooperacji z socjologami, antropologami i historykami). Wciąż zauważalny jest deficyt badań w zakresie myśli politycznej i filozofii polityki w odniesieniu do regionu Europy Środkowej; polityk publicznych jako studiów przypadku, a przede wszystkim badań w wymiarze komparatystycznym.

Europa Środkowa jako przedmiot badań i działalności dydaktycznej w Instytucie Politologii UKSW w Warszawie

Europa Środkowa stanowi przedmiot badań politologicznych w ramach Instytutu Politologii UKSW w Warszawie od początku XXI w. Symbolicznym początkiem tworzenia się środkowoeuropejskiego zespołu badawczego w Instytucie była konferencja *Europa Środkowa: wspólnota czy zbiorowość? Czym jest środkowoeuropejskość? Kim są i kim są dla siebie mieszkańcy Europy Środkowej?*, która miała miejsce 9 kwietnia 2003 r. z inicjatywy ks. prof. dr. hab. Henryka Skorowskiego, ówczesnego szefa Katedry Teorii Państwa i Polityki Międzynarodowej. Uczestniczyli w niej zarówno naukowcy, jak i politycy z wszystkich czterech państw Grupy Wyszehradzkiej. Pokłosiem tejże konferencji było jedno z pierwszych opracowań naukowych dotyczących tożsamości środkowoeuropejskiej w Polsce[7]. Książka ta weszła do kanonu publikacji, podejmujących problematykę tożsamości środkowoeuropejskiej na styku politologii, socjologii, historii i antropologii kulturowej.

7 *Europa Środkowa: wspólnota czy zbiorowość?*, red. R. Zenderowski, Wrocław-Warszawa-Kraków 2004.

Dotychczasową twórczość naukową pracowników Instytutu Politologii UKSW w Warszawie w zakresie studiów środkowoeuropejskich podzielić można na kilka obszarów tematycznych: systemy polityczne i partyjne oraz kultura polityczna, problematyka (partykularnych) tożsamości narodowych w Europie Środkowej i ponadnarodowej tożsamości środkowoeuropejskiej, napięcia i konflikty etniczne w Europie Środkowej, polityki szczegółowe (publiczne) państw Europy Środkowej, Grupa Wyszehradzka (V4) – polityka regionalna i relacje V4 z otoczeniem zewnętrznym.

W zakresie badań nad systemami politycznymi i partyjnymi oraz kulturą polityczną w państwach Europy Środkowej zdecydowanie dominują analizy dotyczące Słowacji i Republiki Czeskiej. Można śmiało rzec, że w tym właśnie aspekcie Instytut Politologii UKSW w Warszawie należy do awangardy w zakresie badań naukowych, ale także działalności dydaktycznej (o czym będzie jeszcze mowa)[8]. Z kolei problematyka związana z tożsamością narodową i ponadnarodową przejawia się w trzech obszarach. Pierwszy stanowią teksty odnoszące się do zagadnienia środkowoeuropejskiej tożsamości ponadnarodowej czy transnarodowej[9]. Drugi obszar to monografie i rozdziały w monografiach dotyczące

8 Do najważniejszych publikacji należy zaliczyć: R. Zenderowski, *Ewolucja słowackiego systemu partyjnego od 1989 roku*, w: *Wielowymiarowość systemów politycznych. Teoretyczne założenia i praktyczne uwarunkowania*, red. J. Błuszkowski, J. Zaleśny, Warszawa 2009, s. 9-3; tenże, *Ratyfikacja Traktatu Lizbońskiego na Słowacji*, w: *Traktat Lizboński. Co po Irlandii?*, red. M. Brzezińska, tenże, Warszawa 2009, s. 95-128; P. Bajda, *Spór o władzę na Słowacji w latach 1993-1998*, w: *Wielowymiarowość…*, dz. cyt., s. 36-46; tenże, *Elity polityczne na Słowacji w latach 1989-2010. Kręta droga do nowoczesnego państwa*, Warszawa 2010; K. Wojtas-Jarentowska, *Wpływ mediów na funkcjonowanie partii politycznych, na przykładzie słowackiej partii ANO*, w: *Transformacje systemowe w Polsce i innych krajach postkomunistycznych (3). Mass-media a polityka*, red. J. Wojnicki, M. Chałubiński, Pułtusk 2010, s. 399-415; taż, *Partie populistyczne w Czechach i na Słowacji*, Warszawa 2011; taż, *W poszukiwaniu reguł – czeska polityka koalicyjna*, w: *Przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej 20 lat doświadczeń*, red. A. Koseski, J. Wojnicki, Pułtusk 2011, s. 27-44; P. Bajda, *Miejsce mniejszości węgierskiej na słowackiej scenie politycznej*, w: *Mniejszości narodowe w państwach Unii Europejskiej. Stan prawny i faktyczny*, red. E. Godlewska, M. Lesińska-Staszczuk, Lublin 2013, s. 121-134; R. Zenderowski, R. Brudnicki, *Republika Słowacka*, w: *Systemy polityczne państw Unii Europejskiej*, red. K.A. Wojtaszczyk, M. Poboży, Warszawa 2013, s. 353-427; K. Wojtas-Jarentowska, M. Nowina-Konopka, *Internet jako czynnik relewancji czeskich partii ekstremistycznych?*, w: *Media i polityka. Relacje i współzależności*, red. M. Adamik-Szysiak, Lublin 2014, s. 267-290; P. Bajda, *Wpływ czynnika etnicznego na rezultat ostatnich wyborów parlamentarnych, prezydenckich i do Parlamentu Europejskiego na Słowacji*, w: *Polityka etniczna. Teoria, koncepcje, wyzwania*, red. H. Chałupczak, R. Zenderowski, E. Pogorzała, T. Browarek, Lublin 2015, s. 361-377; tenże, *Przywództwo partyjne na Słowacji: od antypolitycznej polityki do profesjonalizmu?*, w: *Przywództwo partyjne w państwach postkomunistycznych*, red. M. Hartliński, Warszawa 2015, s. 283-296; K. Cebul, *Polska polityka wschodnia w świetle dyskusji z 6 listopada 2014 r. nad informacją Rady Ministrów o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w latach 2014-2015. Analiza dyskursu parlamentarnego*, w: *Polska i Białoruś we współczesnej Europie*, red. J. Tymanowski, A. Daniluk, J. Bryll, Warszawa 2015, s. 111-127.

9 Są to m.in. publikacje Radosława Zenderowskiego: *Europa Środkowa jako „ucieczka przed Wschodem" czy „pomost" między Wschodem i Zachodem?*, w: *Europa Środkowa: wspólnota czy zbiorowość?*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2004, s. 36-48; *Środkowoeuropejskość jako transnarodowa tożsamość*, w: *Europa Środkowa. Salon czy przedpokój Europy*, red. A.K. Gogacz, Łódź 2010, s. 47-6; *Tożsamość Europy Środkowej, tożsamość w Europie Środkowej*, w: *Europa Środkowa. Central Europe*, red. K. Żarna, Oświęcim 2014, s. 6-18.

rozwoju słowackiej tożsamości narodowej[10]. Trzeci to pole badawcze to rozważania na temat środkowoeuropejskości pojmowanej i konceptualizowanej z perspektywy mikroskali – środkowoeuropejskiego miasta, w którym niczym w soczewce daje się dostrzec szereg zjawisk i procesów wspólnych dla całego obszaru Europy Środkowej pojmowanej w kategoriach kulturowych[11].

Osobny obszar badawczy stanowią zagadnienia odnoszące się do napięć i konfliktów etnicznych w Europie Środkowej. Do najważniejszych dokonań w tym względzie należy trzytomowa monografia, szczegółowo omawiająca poszczególne kwestie etniczne w regionie Europy Środkowo-Wschodniej zarówno w ujęciu teoretycznym (t. 1), historycznym (t. 2), jak i współczesnym (t. 3) autorstwa Radosława Zenderowskiego i Jakuba Pieńkowskiego[12]. Należy także zwrócić uwagę na monografię naukową, która ukazała się w prestiżowej „złotej" Serii Humanistycznej Fundacji na rzecz Nauki Polskiej: R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)* (Wrocław 2011)[13].

Najbardziej deficytowym obszarem badań nad Europą Środkową są polityki szczegółowe (publiczne) państw regionu, zwłaszcza w wymiarze analiz

10 Zaliczyć do nich należy m.in. następujące książki i artykuły Radosława Zenderowskiego: *Nad Tatrami błyska się... Słowacka tożsamość narodowa w dyskursie politycznym w Republice Słowackiej (1989-2004)*, Warszawa 2007; *Религия и национальное самосознание Словаков*, w: *Религия в современной системе международных отношений: права человека и религия*, red. А.А. Сотниченко, Санкт-Петербург 2008, s. 154-16; *Od tożsamości etnicznej ku tożsamości międzynarodowej. Słowacka tożsamość w perspektywie dyskursu politycznego (1989-2004)*, w: *Państwo - społeczeństwo - religia we współczesnej Europie*, red. M. Mróz i T. Dębowski, Toruń 2009, s. 302-35; *Słowacka tożsamość narodowa. Geneza. Proces kształtowania. Kluczowe dylematy*, w: *Współczesna Słowacja. Sytuacja wewnętrzna i pozycja międzynarodowa*, red. E. Pałka, Wrocław 2010, s. 13-64; *What Kind of Collective Memory Does a Democratic State Need? A Contribution to the Analysis of Identity Discourse in Slovakia after 1989*, w: *Making Democracy in 20 Years. Media and Politics in Central and Eastern Europe*, ed. B. Dobek-Ostrowska, M. Głowacki, Wrocław 2011, s. 145-155.

11 Są to m.in. następujące teksty: R. Zenderowski, *Cieszyn cieszy – Cieszyn smuci. Miasto podzielone granicą państwową jako środkowoeuropejskie miejsce pamięci*, w: *Wspólne czy osobne? Miejsca pamięci narodów Europy Wschodniej*, red. W. Śleszyński, Białystok-Kraków 2011, s. 205-214; tenże, *Die „verstümmelte" Stadt: Teschens mitteleuropäisches Schicksal*, w: *Teschens. Eine geteilte Stadt im 20. Jahrhundert, TUDpress Verlag der Wissenschaften GmbH*, hrsg. L. Udolph, Ch. Prunitsch, Dresden 2009, s. 57-68; tenże, M. Brzezińska, *Miasta Europy Środkowo-Wschodniej podzielone granicą – ujęcie teoretyczne*, „Pogranicze. Polish Borderlands Studies" 2014, t. 2, nr 2, 164-183.

12 *Kwestie narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, t. 1 *Zagadnienia teoretyczne*, Warszawa 2014; t. 2 *Od końca XVIII wieku do Jesieni Narodów*, Warszawa 2015; t. 3 *Jesień narodów i jej konsekwencje*, Warszawa 2016.

13 Do grupy pozostałych opracowań mieszczących się w omawianych ramach tematycznych zaliczyć należy: *Zjawiska i procesy dezintegracji w postzimnowojennej Europie*, red. A. Rudowski, R. Zenderowski, Warszawa 2009; *Normatywna potęga Unii Europejskiej w obliczu umiędzynarodowionych konfliktów wewnętrznych*, red. A. Skolimowska, Warszawa 2015 (praca dotycząca przypadku Ukrainy, Naddniestrza oraz Kosowa); R. Zenderowski, *Konflikty etniczne na terytorium byłej Jugosławii w narracjach emigrantów z państw postjugosłowiańskich mieszkających w Austrii*, w: *Kultura a migracje - stan, wyzwania, perspektywy*, red. M. Ickiewicz-Sawicka, J. Olędzka, Czeremcha 2016, s. 82-99; K. Wojtas-Jarentowska, *Reprezentacja mniejszości niemieckiej w wybranych państwach Europy Środkowej*, Warszawa 2016; *Konflikty etniczne w Europie oraz w jej bezpośrednim otoczeniu po 1989 roku. Uwarunkowania – stan obecny – wyzwania dla polityki bezpieczeństwa*, red. R. Zenderowski, K. Cebul, B. Koziński, Warszawa 2016.

porównawczych. Chcąc temu zaradzić w ostatnich kilku latach, podjęto ścisłą współpracę ze środowiskiem politologów z Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej. W efekcie tejże kooperacji (w którą zaangażowani byli naukowcy z kilkunastu różnych ośrodków akademickich) powstało szereg publikacji dotyczących polityk etnicznych poszczególnych państw Europy Środkowej, mających walor opracowań pionierskich w skali nie tylko krajowej, ale także światowej[14]. Ostatnim obszarem analiz politologicznych podejmowanych w ramach Instytutu Politologii jest Grupa Wyszehradzka oraz polityka regionalna i relacje V4 z otoczeniem zewnętrznym[15].

Jeśli chodzi o działalność dydaktyczną, na kierunku politologia w ramach studiów II stopnia prowadzona jest specjalizacja pod nazwą „Europa Środkowo-Wschodnia". Wykłady, konwersatoria i ćwiczenia przypisane do tejże specjalizacji można podzielić na następujące kategorie: „przekrojowe", odnoszące się do poszczególnych, kilku lub kilkunastu państw regionu (Kwestie narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej, Transformacje systemowe w Europie Środkowo-Wschodniej, Geopolityczne usytuowanie Europy Środkowo-Wschodniej, Elity polityczne w Europie Środkowo-Wschodniej, Historia i kultura Europy Środkowo-Wschodniej, Geografia polityczna Europy Środkowo-Wschodniej, Środkowoeuropejskość – zarys idei, Formy współpracy państw Europy Środkowo-Wschodniej, Bałkany, Rosja i Niemcy wobec Europy Środkowo-Wschodniej, Politics of Russia and Eastern Europe), „partykularne" odnoszące się do wybranych państw regionu (Republika Czeska, Słowacja, Węgry, Państwa Bałtyckie, Ukraina). Poza tym zgodnie z programem studiów na kierunku bezpieczeństwo wewnętrzne realizowane są zajęcia dydaktyczne w ramach takich przedmiotów jak: Konflikty etniczne/narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej,

14 Są to m.in. następujące opracowania: R. Zenderowski, H. Chałupczak, W. Baluk, *Polityka etniczna: próba teoretycznej konceptualizacji*, Warszawa 2014; *Ethnic Policy in Contemporary East Central European Countries*, ed. H. Chałupczak, R. Zenderowski, W. Baluk, Lublin 2015 (wersja polskojęzyczna: *Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej*, Lublin 2015); R. Zenderowski, *Polityka etniczna – próba (re)konceptualizacji*, w: *Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej*, red. tenże, H. Chałupczak, W. Baluk, Lublin 2015, s. 23-96; P. Bajda, R. Zenderowski, *Polityka etniczna Słowacji*, Warszawa 2016.

15 Tematykę tę podejmuje przede wszystkim Piotr Bajda, np.: *Geopolityczne znaczenie Europy Środkowej – zaniedbane sąsiedztwo*, w: *Geopolityka i zasady. Studia z dziejów polskiej myśli politycznej*, red. J. Kloczkowski, Kraków–Warszawa 2010, s. 161-174; *Republika Słowacka w Unii Europejskiej – jej kręta droga do członkostwa i pierwsze lata doświadczeń wspólnotowych*, w: *Pierwsza pięciolatka. Małe państwa Europy Środkowo-Wschodniej w Unii Europejskiej*, red. R. Żelichowski, Warszawa 2010, s. 137-158; *Polityka zagraniczna Słowacji*, w: *Współczesna Słowacja..., dz. cyt.*, s. 255-278; *Grupa Wyszehradzka – przykład współpracy regionalnej w sytuacji kryzysowej*, w: *Kryzys Unii Europejskiej. Polska i czeska perspektywa*, red. J. Kloczkowski, O. Krutílek, A. Wołek, Kraków 2012, s. 221-243; *Małe państwa na arenie międzynarodowej. Model funkcjonowania Republiki Słowacji w relacjach międzynarodowych*, w: *Teorie i metody w studiach europejskich*, red. A. Skolimowska, Warszawa 2013, s. 43-52; *The Visegrad Group between the Trade-mark and the Political Organization of the Peripherial Countries*, w: *Is Visegrad Still a Central European „Trade Mark"?*, ed. J. Marušiak, Bratislava 2013, s. 28-41; *Współpraca Wyszehradzka - nowe wyzwania w zmieniającej się Europie. Ocena polskiej prezydencji w V4 2012/13. Od ninilateralizmu do makroregionu*, w: *Europa Środkowa. Central Europe*, red. K. Koźbiał, t. 3, Oświęcim 2015, s. 187-205.

Transformacja systemowa w Europie Środkowo-Wschodniej, Bezpieczeństwo energetyczne w Europie Środkowo-Wschodniej.

Instytut Politologii posiada liczne kontakty międzynarodowe z ośrodkami akademickimi z Europy Środkowej i Środkowo-Wschodniej, umożliwiające wymianę studentów, doktorantów oraz kadry akademickiej. Do grona partnerów Instytutu zaliczyć należy ośrodki w Słowacji[16], Czeskiej Republice[17], Rumunii[18], Słowenii[19], Austrii[20], Bułgarii[21], Macedonii[22], Serbii[23] oraz na Węgrzech[24] i Ukrainie[25]. Instytucjonalną podstawę dla współpracy z ośrodkami akademickimi tworzą umowy bilateralne i multilateralne zawarte w ramach programu Erasmus oraz CEEPUS (Central European Exchange Program for University Studies).

Uwagi końcowe. Perspektywy rozwoju studiów środkowoeuropejskich

Studia środkowoeuropejskie są dziś jednym z dynamiczniej rozwijających się obszarów badań politologicznych w regionie, cieszą się także niesłabnącym zainteresowaniem np. w Stanach Zjednoczonych Ameryki czy w Chinach. Zainteresowanym nimi naukowcom stwarzają szerokie perspektywy prowadzenia badań, gdyż po okresie dominacji obowiązującego realnego socjalizmu w naukach politycznych i sowietocentryzmu wiele obszarów z szeroko pojętej Europy Środkowej wymaga dalszych prac badawczych. Jednocześnie funkcjonowanie większości państw środkowoeuropejskich w Unii Europejskiej, w tym fenomen w postaci współpracy wyszehradzkiej (z opcją rozszerzania tejże formuły o inne państwa regionu), stawiają wciąż aktualne pytania o miejsce naszego regionu w Europie. W ostatnich kilkunastu latach obserwuje się ponadto wzmożone zainteresowanie polityką, gospodarką i życiem społeczno-kulturalnym państw Europy Środkowej ze strony Chin, dla których region ten jest atrakcyjnym miejscem różnego rodzaju inwestycji. Nie bez znaczenia jest fakt, że o wpływy w regionie Europy Środkowej od wielu lat zabiegają liczące się w polityce światowej państwa jak:

16 Uniwersytet Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy, Uniwersytet Katolicki w Rużomberku, Uniwersytet Pavla Jozefa Šafárika w Koszycach, Słowacka Akademia Nauk.

17 Uniwersytet Karola w Pradze, Uniwersytet T.G. Masaryka w Brnie, Uniwersytet Śląski w Opawie, Uniwersytet w Czeskich Budziejowicach, Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu.

18 Uniwersytet Stefana Wielkiego w Suczawie, Uniwersytet Zachodni w Timiszoarze, Uniwersytet Bukareszteński, Uniwersytet Babes-Bolyai w Klużu.

19 Uniwersytet w Lubljanie.

20 Uniwersytet Wiedeński.

21 Uniwersytet im. św. Klemensa z Ochrydy w Sofii.

22 Uniwersytet Świętych Cyryla i Metodego w Skopje.

23 Uniwersytet Belgradzki.

24 Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya, Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola, Budapesti Corvinus Egyetem.

25 Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie.

USA, Chiny, Rosja oraz Niemcy, a w ostatnim czasie także Turcja. Wszystko to powoduje, że studia środkowoeuropejskie jeszcze przez lata będą interesującym obszarem badań dla naukowców i tematem studiów dla studentów. Dlatego też naukowcy związani z Instytutem Politologii UKSW w Warszawie podejmują kolejne wyzwania w zakresie badań naukowych, dydaktyki i kooperacji międzynarodowej, których celem jest potwierdzenie i intensyfikacja wkładu naszego ośrodka w odniesieniu do szeroko pojętych badań środkowoeuropejskich.



9

Janusz Balicki
Instytut Politologii

Migracje i uchodźstwo jako przedmiot badań politologicznych

Migracje i uchodźstwo są od dawna przedmiotem zainteresowań różnych dyscyplin naukowych. Historia bada je w kontekście wydarzeń z przeszłości; ekonomia zwraca uwagę na korzyści, jakie migranci mogą przynieść gospodarce kraju wysyłającego czy przyjmującego; demografia analizuje ich wpływ na wielkość i strukturę wiekową społeczeństwa; dla socjologii migracje są interesujące ze względu na relacje przybyszów z grupą przyjmującą. Natomiast dla politologii istotne jest ich odniesienie do szeroko rozumianych zjawisk i procesów politycznych.

Jak wiadomo, migracje mają często ważny wpływ na procesy polityczne. W historii odgrywały dużą rolę w powstawianiu i formowaniu państw, czego przykładem są Stany Zjednoczone, Kanada czy Australia. W XVIII i XIX w. sprzyjały utrzymywaniu równowagi demograficznej Europy podczas gwałtownego przyrostu naturalnego, związanego z obniżeniem się współczynnika zgonu na kontynencie. Obecne migracje do Europy – z powodów ekonomicznych czy ucieczki przed zagrożeniem życia – powinny być obszarem zainteresowania nauk o polityce.

Migracje i uchodźstwo, terminy zawarte w tytule, są z jednej strony bliskie znaczeniowo, bo w obydwu przypadkach chodzi o przemieszczenia ludności, z drugiej jednak strony różnica między nimi jest zasadnicza. W pierwszym przypadku decyzja o opuszczeniu własnego kraju jest dobrowolna,

podyktowana chęcią polepszenia standardów życia czy też dołączenia do bliskiej rodziny. W drugim przypadku wolność decyzji jest ograniczona, albo nie ma jej wcale[1].

Niniejszy artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na pytania, co stanowi przedmiot badań politologii w obszarze migracji i uchodźstwa oraz jakie szczególne wyzwania stawia przed politologią obecny kryzys migracyjny w Europie? Artykuł składa się z trzech podstawowych części. Pierwsza zajmuje się migracjami oraz uchodźstwem w historii Europy. Druga przedstawia debatę na temat przedmiotu właściwego politologii, jej zaangażowania w problematykę współczesnej migracji i uchodźstwa oraz zawiera skróconą prezentację dorobku badawczego Instytutu Politologii UKSW w Warszawie w obszarze migracji. Trzecia część poświęcona jest wyzwaniom, jakie stawia przed politologią obecny kryzys migracyjny.

Migracje i uchodźstwo w historii Europy

Chcąc odpowiedzieć na pytania zawarte we wstępie, należy najpierw przyjrzeć się historii migracji i uchodźstwa na naszym kontynencie w ostatnich wiekach. Niezwykle nasiloną migrację z Europy do Ameryki czy Australii można zauważyć w XVIII i XIX w. W tym czasie na skutek rozwoju przemysłowego Europy Zachodniej rozpoczął się spadek umieralności, przy płodności utrzymującej się przez dłuższy czas na wysokim poziomie. Proces ten prowadził do znacznego przyrostu naturalnego i trudności zaspokojenia potrzeb powiększającej się populacji. Migracje rozwiązywały ten problem[2].

Adam Walaszek podkreśla, że masowe wyjazdy obywateli z Wielkiej Brytanii do Ameryki zapewniały społeczny i polityczny spokój w tym kraju. Do tego dochodziły migracje pod przymusem, które obejmowały „krnąbrnych" obywateli Szkocji i Irlandii, ale także „zbuntowanych żołnierzy, skazańców, ofiary pożarów Londynu i sieroty"[3].

Autor zauważa także, że polityczne i przymusowe migracje w latach 1789-1870 były niezmiernie ważne dla Europy. Chociaż pod względem liczb przemieszczenia te nie były zbyt wielkie, to jednak „z punktu widzenia przemian politycznych, ideologicznych, rozwoju myśli narodowej, politycznej, społecznej miały one znaczenie ogromne, nie do przecenienia. To dzięki tym grupom przetrwała kultura wielu grup i narodów, rozwijała się narodowa myśl, idee polityczne, także nowe, w tym radykalne"[4].

1 Według Konwencji Genewskiej z 1951 r. uchodźcą jest osoba, która opuszcza swój kraj na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych (art. 1, p. 2). Konwencja wyraźnie zabrania zawracania uchodźców do kraju, z którym wiążą się ich obawy dotyczące prześladowań.

2 J. Balicki, E. Frątczak, Ch.B. Nam, *Przemiany ludnościowe. Fakty – interpretacje – opinie. Mechanizmy przemian ludnościowych. Globalna polityka ludnościowa*, Warszawa 2007, s. 204.

3 A. Walaszek, *Migracje Europejczyków 1650-1914*, Kraków 2007, s. 99.

4 Tamże, s. 119.

W latach 1846–1890 ok. 17 mln osób opuściło Europę, wybierając się do Ameryki. W tym prawie 8 mln migrantów pochodziło z Wysp Brytyjskich, a znaczna część z Irlandii. Przyczynił się do tego panujący w latach 1845–1847 głód spowodowany nieurodzajem ziemniaków. W tym samym czasie duża liczba ludzi wyemigrowała również z Niemiec (ok. 3,5 mln osób) z powodu biedy panującej na wsiach i nieurodzaju zbóż. Wiele osób wyjeżdżało do USA, ale emigranci z Wysp Brytyjskich wybierali także Kanadę, Australię, Nową Zelandię i Południową Afrykę, natomiast Hiszpanie głównie Argentynę, a Portugalczycy Brazylię[5].

Jak podkreśla Dariusz Stola – na początku XX w. mamy do czynienia z kontynuacją procesów migracyjnych z poprzedniego stulecia. Co roku ubywało w Europie średnio 1,3 mln osób, w sumie od połowy XIX w. do I wojny światowej wyjechało ok. 50 mln[6], czyli znaczny procent jej mieszkańców z tamtego okresu. W 1900 r. cały kontynent zamieszkiwało ok. 400 mln osób.

Jak wcześniej wspomniano, na migrację miały istotny wpływ procesy demograficzne końca XIX w., które np. w latach 1870-1910 na obszarze dawnej Rzeczypospolitej spowodowały nieomal podwojenie się liczby ludności z 26 mln do 48 mln. Ponieważ jednak nie towarzyszył temu zjawisku proporcjonalny rozwój przemysłowy, zwłaszcza w Europie Wschodniej, ludność, nie mogąc się utrzymać się z rolnictwa, zmuszona była emigrować. Ruch ten ułatwiały nowe środki transportu, zwłaszcza kolej oraz statki napędzane maszynami parowymi, co nie tylko skracało podróż, ale i obniżało jej cenę. Jak podaje Dariusz Stola, wydatek na bilet za ocean zwracał się już po dwu tygodniach pracy w Ameryce[7]. Rozwój technologiczny w drugiej połowie XIX w. i w pierwszej połowie XX w. umożliwiał szybszą informację o krajach, które były szansą dla przybyszów z biednej części Europy.

W rozważaniach o migracjach na naszym kontynencie nie można zapominać o uchodźcach z Polski, zmuszonych wyjechać z ojczystej ziemi po nieudanych zrywach niepodległościowych. Byli oni życzliwie przyjmowani przez ówczesne społeczeństwa europejskie. Podobnie należy pamiętać o polskich uchodźcach w czasach I i II wojny światowej, a szczególnie o sierotach przemieszczonych z Syberii do Iranu, a później znajdujących ciepłe przyjęcie w Nowej Zelandii i innych państwach[8].

Dwie wojny światowe przyczyniły się do wielkiej skali migracji, przesiedleń i uchodźstwa. Europa Zachodnia po II wojnie światowej potrzebowała

5 J. Balicki, P. Stalker, *Polityka imigracyjna i azylowa. Wyzwania i dylematy*, Warszawa 2006, s. 126.

6 D. Stola, *Wielkie migracje w Europie XX wieku*, w: *Cywilizacja europejska. Eseje i szkice z dziejów cywilizacji i dyplomacji*, red. M. Koźmiński, Warszawa 2010, s. 356.

7 Tamże, s. 359.

8 Zob. *Isfahan. Miasto polskich dzieci*, red. I. Beaupre-Stankiewicz, D. Waszczuk-Kamieniecka, J. Lewicka-Howells, London 1987.

imigrantów do odbudowy zniszczeń wojennych. Powodowało to ich napływ z byłych kolonii, co po zmianie w latach 70. migracji cyrkulacyjnej na osiedleńczą skutkowało tworzeniem się licznych wspólnot narodowościowych i etnicznych.

Politologia wobec współczesnej migracji i uchodźstwa

W skali globalnej migracje w drugiej połowie XX w. aż do naszych czasów systematycznie wzrastają. Według ONZ w 1975 r. liczba osób urodzonych w innym kraju niż miejsce aktualnego zamieszkania osiągnęła poziom 175 mln osób. 30 lat później, w 2005 r., liczba ta przekroczyła 190 mln. Następnie po kolejnych 10 latach w 2015 r. liczba ta wynosiła prawie 245 mln[9].

Wprawdzie migracje w świecie są nie tylko ukierunkowane na bogatą Europę, wiele przemieszczeń następuje także na innych kontynentach, w tym w Azji i Afryce, to jednak obecnie Europa doświadcza niespotykanego od II wojny światowej napływu imigrantów i uchodźców. Napływ ten ma kilka przyczyn, które nałożyły się na siebie. Jedna z nich tkwi – podobnie jak w XIX w. – w procesach demograficznych. Kraje rozwijające się są w połowie procesu zwanego przejściem demograficznym, co charakteryzuje się ciągle wysoką liczbą urodzeń przy znacznym obniżeniu współczynnika zgonów. Skutkiem tego jest wysoki przyrost naturalny, który przyczynia się, podobnie jak na przełomie XIX i XX w. w Europie, do natężenia migracji. Również obecnie, przy jeszcze bardziej rozwiniętych technologiach, ludność tych krajów ma dostęp do informacji na temat poziomu życia w innych miejscach świata. Zachęca to wiele osób do podejmowania prób dotarcia do naszego kontynentu, nawet z narażaniem życia. Dużą rolę w migracjach odgrywają także przyczyny polityczne, związane z nie do końca udanym przebiegiem tzw. wiosny arabskiej, która w sposób niezamierzony rozpaliła tlące się konflikty, przyczyniła się do wojny domowej w Syrii czy powstania organizacji terrorystycznych. Niewyobrażalne cierpienia ludności cywilnej w Syrii generują setki tysięcy uchodźców, którzy postawili Europę wobec trudnych wyzwań.

Wypracowywana z wielkim trudem dotychczasowa polityka migracyjna UE (według Macieja Duszczyka, jedna z „najmłodszych" polityk, w której państwa członkowskie przekazały Unii Europejskiej część swoich kompetencji[10]) znalazła się obecnie w silnym kryzysie. Liczba przypadków nielegalnego przekroczenia granicy wykrytych tylko w 2015 r. wyniosła przeszło 1,5 mln. Najwięcej imigrantów docierało do Europy przez Morze Śródziemne

9 http://www.un.org/sustainabledevelopment/blog/2016/01/244-million-international-migrants-living-abroad-worldwide-new-un-statistics-reveal/ [dostęp dn. 5 IV 2017 r.].

10 M. Duszczyk, *Polityka imigracyjna Unii Europejskiej oraz swobodny przepływ pracowników – ewolucja i teraźniejszość*, Warszawa 2011, s. 33.

(716 tys.) i Bałkany Zachodnie (667 tys.) a pozostali przez część środkową regionu śródziemnomorskiego (144 tys.). Przy tym w latach 2009-2014 zanotowano prawie o połowę mniej imigrantów, bo w sumie ok. 800 tys.[11]

Powyższe fakty ukazują wielowymiarowość zagadnień migracyjnych, co potwierdza, że migracje i uchodźstwo powinny być przedmiotem dogłębnych badań politologicznych. Magdalena Lesińska, która poświęciła temu ostatniemu zagadnieniu obszerny artykuł, uważa, że istnieje ciągle niewykorzystany potencjał politologii w badaniach nad migracjami[12].

Podobne stanowisko zajmuje Henryk Chałupczak. Autor ten, traktując politykę migracyjną jako jedną z polityk publicznych, uważa, iż politykami publicznymi zainteresowani są przeważnie specjaliści nauk z obszaru, którego dana polityka dotyczy, czyli np. ekonomiści zajmują się polityką gospodarczą, demografowie polityką demograficzną, podobnie postępują socjologowie czy statystycy[13]. Dzieje się to jego zdaniem ze szkodą dla polityk publicznych. Brak bowiem funkcjonalnego i w miarę uniwersalnego paradygmatu badawczego tych obszarów „skutkuje brakiem korelacji badań, przez co nie tworzą one spójnego obrazu polityki państwa w danym zakresie i danym okresie historycznym"[14].

Nie kwestionując słuszności poszukiwań doskonalszych narzędzi metodologicznych w naukach o polityce, należy podkreślić ogromny wysiłek różnych instytucji naukowych i ośrodków przeprowadzających interdyscyplinarne badania nad migracjami, na czele z Komitetem Badań nad Migracjami PAN, Ośrodkiem Badań nad Migracją UW, ośrodkami i badaczami w Krakowie, Poznaniu czy Gdańsku.

Instytut Politologii UKSW w Warszawie ma też pewne osiągnięcia w tej dziedzinie. Przedstawiane są one poniżej w wersji skróconej. W Instytucie prowadzone są systematyczne badania nad migracjami mieszczące się w wyżej omawianym obszarze zainteresowań politologii. W ramach Katedry Polityk Publicznych (KPP), w której strukturze usytuowany jest Zakład Polityki Ludnościowej i Migracyjnej, Zakład Polityki Społeczno-Gospodarczej oraz Zakład Polityki Bezpieczeństwa, prowadzone są badania związane z polityką

11 *Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego i Rady Europy. Ósme sprawozdanie półroczne z funkcjonowania strefy Schengen 1 maja – 10 grudnia 2015 r.*, Bruksela, dn. 24 II 2016 r. COM(2015) 675 final/2, s. 2-3.

12 M. Lesińska, *Migracje we współczesnej analizie politologicznej – niewykorzystany potencjał*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny" 2012, z. 2, s. 207-243.

13 H. Chałupczak, *Paradygmat badawczy polityki migracyjnej państwa z perspektywy politologicznej*, w: *Współczesne polskie migracje: strategie – skutki społeczne – reakcja państwa*, red. M. Lesińska, M. Okólski, Warszawa 2017, s. 78-79.

14 Tamże.

imigracyjną Polski, Wielkiej Brytanii, polityką imigracyjną i azylową UE oraz polityką integracyjną imigrantów z krajów muzułmańskich[15].

W latach 2003-2005 miały miejsce badania w Londynie na temat sytuacji rodzin z Kosowa, starających się o status uchodźcy w Wielkiej Brytanii – realizowane w ramach współpracy Katedry Polityk Publicznych (KPP) z Justice & Peace Office – the Refugee Development Project, diecezji Brentwood. Wyniki badań zostały opublikowane w 2006 r. w postaci książki autorstwa Janusza Balickiego i Anne Wells (konsultant ds. uchodźców diecezji Brentwood) *Asylum Seekers' Policy v Integration Policy. Case Study of Kosovan Families In the East End of London (2003-2005).*

Ponadto Janusz Balicki wspólnie z Peterem Stalkerem (angielskim autorem zajmującym się migracjami) przygotował publikację *Polityka imigracyjna i azylowa. Wyzwania i dylematy* (Warszawa 2006), przedstawiającą politykę UE wobec imigrantów i uchodźców oraz w sposób szczególny wyzwania, jakie niesie ze sobą obecność imigrantów z innych kultur. Następnie w oparciu o analizę literatury, zawierającej opis doświadczeń sytuacji kobiet z islamskiego kręgu kulturowego, powstała publikacja pozwalająca lepiej zrozumieć problemy integracyjne[16].

Z kolei w latach 2006-2009 prowadzone były badania, którym nadano tytuł: *Tożsamość kulturowa dzieci imigrantów – rozdźwięk między wartościami kulturowymi kraju pochodzenia a wartościami kulturowymi nowego kraju* (Newham College, Londyn), przy współpracy z prof. Nicholasem Watersem z Surrey University i Anną Wells. Rezultatem badań jest publikacja Janusza Balickiego i Anne Wells *The Pendulum Culture? Integration of Young Muslim Immigrants in East London* (Bloomington 2011).

Kolejne badania zatytułowane *Meczety w Wielkiej Brytanii – wsparcie czy wyzwanie dla polityki integracyjnej?* również były prowadzone w Londynie (lipiec-sierpień 2015 r.) i kontynuowane od 1 marca do 15 września 2016 r. w Londynie, Liverpoolu, Birmingham oraz Chester. Ich celem była próba odpowiedzi na pytanie, jaką rolę spełniają instytucje religijne islamu w integracji

15 Zob. *Integracja kulturowa imigrantów. Wyzwania i dylematy*, red. J. Balicki, Warszawa 2007; tenże, *Multiculturalism. Challenge for Immigration and Integration Policy*, w: *Umbrüche Gestalten. Sozialethische Herausforderungen im Neuen Europa*, hrsg. H. Renöckl, P. Morciniec, A. Rammer, Wien-Würzburg 2008, s. 229-249; tenże, *Kryzys tożsamości Europy a integracja imigrantów z krajów islamskich w świetle doświadczeń Wielkiej Brytanii*, w: *„Inny" człowiek w „innym" społeczeństwie? Europejskie dyskursy*, red. P. Mazurkiewicz, K. Wielecki, Warszawa 2008, s. 149-162; tenże, *Polska w strefie Schengen. Znaczenie społeczno-polityczne*, w: *Społeczeństwo pierwszej dekady*, red. J. Erenc, Gdańsk 2008, s. 147-156; tenże, *Czy islam powinien być reformowany? Wywiad z Adnanem Rashidem, imamem z Londynu*, w: *Migracje jako nowa kwestia społeczna*, red. tenże, Katowice 2008, s.149-168; tenże, *Imigranci i uchodźcy w Unii Europejskiej. Humanizacja polityki imigracyjnej i azylowej*, Warszawa 2012; tenże, M. Bieniecki, *Udział Kościoła katolickiego w polityce migracyjnej RP – aspekty społeczno-charytatywne*, w: *Współczesne…*, dz. cyt., s. 121-136; J. Balicki, *Unia Europejska jako podmiot polityki wobec uchodźców*, w: *Uchodźcy w Europie – uwarunkowania, istota, następstwa*, red. K.A. Wojtaszczyk, J. Szymańska, Warszawa 2016, s. 120-137.

16 J. Balicki, *Imigranci z krajów muzułmańskich w UE. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010.

wyznawców oraz jakie działania powinny być podjęte ze strony państwa przyjmującego, by zwiększyć pozytywny, a zmniejszyć negatywny wpływ meczetów na integrację?

Małgorzata Pawlus z Zakładu Polityki Ludnościowej i Migracyjnej (KPP) zajmuje się z kolei sytuacją kobiet w procesie migracji. Autorka analizuje migracje kobiet z perspektywy kulturowej, jak również przedstawia problem handlu kobietami (relacje między handlem a przemytem, związek imigracji kobiet z prostytucją i niewolnictwem, statystykę handlu ludźmi na świecie, handel ludźmi w Polsce)[17]. Należy także zwrócić uwagę na opracowanie Anieli Dylus z Zakładu Polityki Społeczno-Gospodarczej (KPP) poświęcone mobilności mieszkańców Śląska po wejściu Polski do UE i otwieraniu rynków pracy za granicą[18].

W innych katedrach Instytutu Politologii również prowadzone są badania na temat różnych aspektów migracji. Bardzo ważne zagadnienie dotyczące tożsamości Europy zawierają rozważania Radosława Zenderowskiego (Katedra Stosunków Międzynarodowych i Studiów Europejskich, KSMiSE)[19] oraz ks. Piotra Mazurkiewicza (Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej, KTPiMP)[20]. W powyższą problematykę wpisuje się praca Mariusza Sułkowskiego z Zakładu Filozofii i Myśli Politycznej (KTPiMP) na temat migracji tureckiej w Niemczech[21]. W kontekście omawianego wyżej kryzysu migracyjnego w UE cenne są publikacje dotyczące dalszego respektowania układu z Schengen ks. Piotra Burgońskiego z Zakładu Studiów Europejskich (KSMiSE). Autor pokazuje stosunek Polski do zmian w strefie Schengen i kwestii migracyjnych. W pierwszym artykule *System Schengen i imigracja w polskich stanowiskach: partyjnym i rządowym* przedstawia oficjalne stanowiska polskiego rządu wobec zmian w Schengen i podejmuje próbę rekonstrukcji stanowisk partyjnych w tych sprawach. Zwraca równocześnie uwagę, jak na kanwie tych zagadnień problematyzowane jest zjawisko imigracji i jaki stosunek do imigrantów się z tych stanowisk wyłania. W drugim tekście *Przywracanie kontroli granicznych, akcesja Bułgarii i Rumunii do strefy Schengen oraz kwestia imigracji w ujęciu polskiej prasy codziennej*, analizuje sposoby przedstawiania reformy Schengen oraz akcesji do tej strefy wymienionych w tytule państw w przekazach prasowych

17 M. Pawlus, *Migracje kobiet*, w: *Migracje jako nowa…*, dz. cyt., s. 41-62.

18 A. Dylus, *Mobilność i (albo?) zakorzenienie. Uwagi na marginesie migracji zarobkowych Ślązaków*, w: *Wyjazdy zarobkowe. Szansa czy zagrożenie? Perspektywa społeczno-moralna*, red. K. Glombik, P. Morciniec, Opole 2005, s. 123-134.

19 R. Zenderowski, *Bezpieczeństwo kulturowe Europy*, w: *Międzynarodowe i wewnętrzne uwarunkowania bezpieczeństwa państwa*, red. K. Cebul, A. Rudowski, Warszawa 2015.

20 P. Mazurkiewicz, *Tożsamość Europy w kontekście migracji*, w: tenże, *Europa jako kinder niespodzianka*, Kraków 2017, s. 389-409.

21 M. Sułkowski, *Pół wieku diaspory tureckiej w Niemczech*, Warszawa 2012.

dwóch polskich dzienników. Pokazuje także, jakie obrazy imigrantów dominują w tych przekazach i w jaki stosunek do imigracji się wpisują[22].

Liczne publikacje Moniki Trojanowskiej-Strzęboszewskiej z Zakładu Studiów Europejskich (KSMiSE) dotyczą obszaru wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości Unii Europejskiej ze szczególnym uwzględnieniem polityk i instrumentów, odnoszących się do kontroli przepływu osób na granicach zewnętrznych UE, ustanawiania reżimu granicznego, rozwoju i dorobku systemu Schengen, polityki imigracyjnej UE itp. Autorka zajmuje się także polityką wobec imigrantów w Polsce i w innych krajach Unii Europejskiej, zwłaszcza problemami dotyczącymi sposobów postrzegania imigrantów i imigracji w dyskursie politycznym. Bada też stosunek partii i ugrupowań politycznych do obecności imigrantów w życiu społecznym i obywatelskim oraz rozwój polityk imigracyjnych w państwach europejskich[23]. Ponadto Monika Trojanowska-Strzęboszewska ma w swoim dorobku godny zauważenia udział w projektach dotyczących problematyki migracyjnej[24].

---

22 Oba artykuły opublikowano w: *System Schengen a imigracja z perspektywy Polski i Niemiec*, red. M. Trojanowska-Strzęboszewska, Warszawa 2014, s. 115-140; s. 161-178.

23 M. Trojanowska-Strzęboszewska, *Kryzys migracyjny a przyszłość strefy Schengen,* w: *Uchodźcy w Europie – Uchodźcy w Europie...,* dz. cyt., s. 125-147; taż, *Polskie parlamentarne partie polityczne wobec wybranych kwestii imigracyjnych i obecności imigrantów w Polsce,* w: *Procesy i procedury demokratyczne w Polsce*, red. A. Stelmach, Toruń 2014, s. 153-172; taż, *Wpływ prawa i polityki Unii Europejskiej w zakresie przekraczania granic zewnętrznych na kwestie dotyczące kontroli granic i wjazdu cudzoziemców na terytorium RP*, w: *Wpływ acquis communautaire i acquis Schengen na prawo polskie – doświadczenia i perspektywy*, red. A. Kuś, A. Szachoń-Pszenny, t. 2, Lublin 2014, s. 311-334; taż, *Regularyzacja statusu cudzoziemców w Polsce w 2012 r. – geneza, przebieg i konsekwencje*, w: *Wokół problematyki…*, dz. cyt., s. 111-129; taż, *Prawo do udziału w wyborach lokalnych jako forma partycypacji politycznej imigrantów. Polska na tle innych krajów europejskich*, „Political Preferences. Preferencje polityczne" 2013, nr 7, s. 95-114; taż, *Stosunek do imigracji i imigrantów parlamentarnych partii politycznych w Polsce. Analiza wybranych debat parlamentarnych*, w: *Badania, ekspertyzy, rekomendacje*, Warszawa 2010, ss. 36: http://www.isp.org.pl/publikacje,1,506.html [dostęp dn. 23 VII 2017 r.]; taż, *Kształtowanie się stanowisk politycznych na temat imigracji i imigrantów w Polsce w latach 2001–2005,* w: tamże, ss. 30: http://www.isp.org.pl/publikacje,1,489.html [dostęp dn. 23 VII 2017 r.]; taż, *Reżim wizowy Schengen na granicy polsko-ukraińskiej*, „Analizy i Opinie" marzec 2008, nr 83: http://www.isp.org.pl/site.php?id=82&pagea=13 [dostęp dn. 17 VI 2017 r.]; A. Horolets, J. Kurczewska, taż, *Institutional and Political Logics of Discrimination – Project Report: Work Package 7;8;9. The European Dilemma, Institutional Patterns and Politics of 'Racial' Discrimination. EU Fifth Framework Program, Institute of Public Affairs*, Warsaw 2006.

24 Kierowanie projektem badawczym *Zmiany w funkcjonowaniu systemu Schengen w świetle procesów migracyjnych zachodzących w Europie*, realizowanym w ramach środków MNiSW na podtrzymanie potencjału badawczego w Instytucie Politologii UKSW w Warszawie, 2015-2016; kierowanie projektem badawczym *Polska i Niemcy wobec kwestii migracyjnych w kontekście kryzysu i rewizji systemu Schengen*, realizowanym przez Fundację Konrada Adenauera w Polsce i Instytutu Politologii UKSW w Warszawie, 1 I 2013 – 31 VI 2014; udział w projekcie eksperckim *Polskie Forum Integracyjne II*, realizowanym w Instytucie Spraw Publicznych i współfinasowanym ze środków Europejskiego Funduszu na rzecz Obywateli Państw Trzecich oraz budżetu państwa, 11 X 2010 – 10 XII 2010; udział w V Ramowym Programie UE *Europejskie Dylematy: formy dyskryminacji instytucjonalnej, politycznej i społecznej* (HPSE-CT-2002-00135), realizowanym ze strony polskiej przez Instytut Spraw Publicznych, 2004-2006.

Poza znaczącymi dokonaniami Instytutu Politologii w zakresie migracji należy wspomnieć o pracy Międzyinstytutowego Zakładu Badań nad Migracją Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych. Stanowi on platformę dla pracowników różnych wydziałów i instytutów UKSW w Warszawie zajmujących się migracjami. W latach 2013-2015 Zakład był odpowiedzialny za organizację dwóch edycji studiów podyplomowych oraz szkoleń funkcjonariuszy Straży Granicznej i pokrewnych instytucji, mających do czynienia z migrantami z kultur pozaeuropejskich w ramach projektu dotyczącego rozwiązywania sytuacji konfliktowych[25].

Do ważniejszych inicjatyw Zakładu należała konferencja przygotowana w ramach II Kongresu Demograficznego *Imigranci w Europie. Kultura przyjęcia* (1 VI 2011 r.) wraz z Komitetem Badań nad Migracjami PAN pod honorowym patronatem Rzecznika Praw Obywatelskich. Konferencja miała na celu podjęcie refleksji nad stosunkiem społeczeństw europejskich do imigrantów, w tym także i społeczeństwa polskiego[26]. Inną ważną inicjatywą wychodzącą naprzeciw aktualnym wyzwaniom była konferencja naukowa pod patronatem Komitetu Badań nad Migracjami PAN *Współczesny kryzys migracyjny w Europie. Wyzwania etyczne, społeczno-kulturowe i etniczne* (15 XII 2015 r.), organizowana przez Międzyinstytutowy Zakład Badań nad Migracją UKSW w Warszawie, Katedrę Polityk Publicznych, Katedrę Stosunków Międzynarodowych i Studiów Europejskich przy współpracy z Radą Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek. Powyższa konferencja przyczyniła się do wydania pod redakcją Janusza Balickiego i Wojciecha Necla publikacji zatytułowanej *Kryzys migracyjny w Europie Kwestie społeczno-etyczne i etniczne* (Warszawa 2017)[27].

Z kolei 24 maja 2017 r. z inicjatywy Zakładu odbyła się międzynarodowa konferencja *Współpraca Międzyreligijna w kontekście migracji i zagrożenia bezpieczeństwa w Europie. Wyzwania dla islamu i chrześcijaństwa*, która została zorganizowana we współpracy z Katedrą Polityk Publicznych oraz Katedrą Stosunków Międzynarodowych i Studiów Europejskich Instytutu Politologii UKSW, a także

25 Realizacją pilotażowego projektu *Wewnątrz instytucjonalny model rozwiązywania konfliktów występujących w relacjach funkcjonariusz – cudzoziemiec w środowisku wielokulturowym Straży Granicznej* były: studia podyplomowe z zakresu identyfikacji wybranych grup kulturowych w kontekście problemów z ich powrotami – projekt współfinansowany z Europejskiego Funduszu Powrotów Imigrantów (2013-2014); studia podyplomowe z zakresu identyfikacji wybranych grup kulturowych w kontekście problemów z ich powrotami – projekt współfinansowany z Europejskiego Funduszu Powrotów Imigrantów (2014-2015).

26 Pod inspiracją powyższej konferencji ukazała się publikacja: *Wokół problematyki…*, dz. cyt.

27 Znajdują się w niej m.in. następujące artykuły o charakterze politologicznym: J.L. Bazán, *A Refugee Crisis in Europe? Questioning perceptions in the curdrent migration debate*; M. Ślęzak, *Współczesne migracje i uchodźctwo a bezpieczeństwo społeczne*; J. Grosfeld, *Lęk przed islamem*; J. Balicki, *Radykalizacja muzułmanów w Europie – przypadek Wielkiej Brytanii*; S. Łodziński, *Migracyjna „panika moralna"? Polska opinia publiczna wobec udzielania pomocy uchodźcom w okresie maj – grudzień 2015 r.*; K. Ziemer, *Polityka imigracyjna w Niemczech. Aktualne wyzwania;* A. Gąsowski, *Migracje ludności regionu Afryki Subsaharyjskiej.*

Katedrą Islamistyki i Arabistyki Uniwersytetu Warszawskiego Międzynarodowym Centrum Dialogu Międzyreligijnego i Międzykulturowego UKSW, Radą Episkopatu ds. Migracji, Pielgrzymek i Turystyki, Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Centrum Kultury Islamu w Londynie. Celem konferencji było podjęcie refleksji nad wyzwaniami, jakie stawia przed instytucjami religijnymi (chrześcijańskimi i muzułmańskimi) wzrost lęku przed islamem, poczucie zagrożenia bezpieczeństwa kulturowego i publicznego, występujące w społeczeństwach Europy (także w Polsce) w związku z napływem imigrantów i uchodźców z krajów muzułmańskich oraz atakami terrorystycznymi w Zachodniej Europie.

Jeśli więc z prezentowanych wyżej analiz wynika, iż politologia, mimo zaangażowania w problematykę migracyjną i azylową, wciąż ma niewykorzystany potencjał badawczy, to obecny kryzys migracyjny może być szansą na jeszcze większe ożywienie jej aktywności.

Wyzwania stojące przed politologią w Polsce w czasie kryzysu migracyjnego

Podejmując próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące przedmiotu badań politologicznych nad migracjami w obliczu kryzysu migracyjnego, warto jeszcze raz przyjrzeć się wyzwaniom, jakie są stawiane politologii. Według Andrzeja Chodubskiego jej zadaniem jest „ustalanie prawidłowości zjawisk i procesów politycznych, określanie źródeł sprzeczności i możliwości występowania konfliktów społecznych, przyczyn kształtowania zjawisk i procesów oraz przewidywanie rozwoju przyszłości zjawisk i procesów politycznych"[28].

Z kolei Remigiusz Rosicki i Wiktor Szewczak wychodzą z założenia, że pojęcia polityki nie da się wyjaśniać poprzez odwołanie jedynie do tego co polityczne, bo polityka jest zawsze powiązana z innymi elementami życia społecznego. Z drugiej strony jednak autorzy podkreślają, że badaniami „politologicznymi" zajmują się często historycy, prawnicy, ekonomiści i inni, a to ich zdaniem owocuje eklektyzmem przedmiotowym i metodologicznym[29].

Inne niebezpieczeństwo, zdaniem powyższych autorów, może wystąpić, gdy nauki polityczne w wersji stosowanej przestają mieć charakter obiektywny i przyjmują pewną ideologię i stają się instrumentem mechanizmu rządzenia. Według nich „nie ulega też wątpliwości, że w interpretacji badań politologicznych nie da się uniknąć zapatrywań i światopoglądów poszczególnych badaczy i grup naukowców. […] Przedstawiciele nauk politycznych muszą odnosić się zatem do koncepcji normatywnych i etycznych, wybierając swój punkt odniesienia"[30]. Czym to skutkuje według omawianych autorów? Powoduje to ich zdaniem

28 A. Chodubski, *Poszukiwanie metodologiczne…*, dz. cyt., s. 20.

29 R. Rosicki, W. Szewczak, *O przedmiocie badań politologii. Czy możliwa jest ogólna teoria polityki*?, „Studia Polityczne" 2012, nr 29, s. 48.

30 Tamże, s. 54.

sytuację, w której „weryfikacja rezultatów badań pod kątem ich prawdziwości jest praktycznie niemożliwa, zaś wiedza politologiczna staje się niefalsyfikowalna”[31].

Jaki jest więc cel – pytają wyżej cytowani autorzy – uprawiania nauk politycznych? Jeśli celem nauki jest dotarcie do prawdy, rozumianej w naukach o polityce jako poznanie prawdy w zakresie faktów, zjawisk, procesów, zależności związanych z polityką i stosunkami władzy, to instrumentalny charakter nauk stosowanych podważa ten ideał poznania obiektywnego na rzecz dążenia politologii do wskazywania drogi realizacji pewnych wartości. Wartości według nich zaś mają to do siebie, że są zawsze związane z czyimiś przekonaniami, mają więc charakter relatywny. W tym ujęciu pytanie o cel prowadzenia badań politologicznych staje się de facto pytaniem o to, „komu mają rezultaty badań nauk politycznych służyć?”[32].

Czy można się zgodzić z powyższymi twierdzeniami? Chyba nie do końca. Podstawowe wartości są powszechnie uznawane, chociaż oczywiście nie zawsze w praktyce realizowane. Takimi wartościami są na pewno normy oparte na złotej regule etycznej: „czyń to, co chciałbyś by inni tobie czynili”, czy maksymy Emmanuela Kanta: „traktuj drugą osobę zawsze jako cel sam w sobie, nigdy jako środek do celu” lub „postępuj zawsze tak, aby twoje postępowanie mogło stać się prawem powszechnym”.

Trudno się zgodzić, żeby nauki o polityce zajmowały się jedynie stroną „techniczną polityki” bez odniesień etycznych. Kryzys migracyjny w Europie stworzył wiele problemów nie tylko politologicznych, ale i ściśle moralnych, dotyczących chociażby solidarności w przyjmowaniu imigrantów i uchodźców przez państwa należące do Wspólnoty, czy dość powszechnej w niektórych krajach niechęci, a nawet wrogości wobec osób uciekających z terenów objętych wojną domową. Wydaje się, że kryzys migracyjny w Europie odsłonił – poza słabością unijnej polityki migracyjnej – wiele wyzwań dla politologii, związanych z kwestionowaniem wartości, bez których niemożliwe jest dalsze budowanie wspólnej Europy.

***

Próbując odpowiedzieć na pytanie sformułowane we wstępie: co jest przedmiotem badań politologii w obszarze migracji i uchodźstwa oraz jakie szczególne wyzwania stawia przed politologią obecny kryzys migracyjny w Europie? – można wskazać kilka ważnych obszarów. Obecne migracje podważają wyraźnie dotychczas wypracowaną politykę migracyjną UE. Skutkuje to pojawianiem się tendencji odśrodkowych, które zagrażają trwałości przez lata budowanej Wspólnoty. Kryzys migracyjny jest faktycznym sprawdzianem więzi między państwami UE. Wydarzenia ostatnich lat wykazały brak solidarności w rozwiązywaniu

31 Tamże, s. 55.

32 Tamże.

problemu migracyjnego. Dotyczy to szczególnie państw Europy Środkowo-Wschodniej, ale wcześniej podobne postawy reprezentowały też państwa Europy Zachodniej w reakcji na napływ imigrantów z Afryki do Włoch.

Innym poważnym wyzwaniem dla politologii jest lęk przed uchodźcami, zwłaszcza z krajów muzułmańskich. Powoduje to wzrost poparcia dla skrajnie antyimigranckich partii. Przejawia się to często w formie braku wrażliwości wobec uchodźców ze zniszczonych przez konflikt miast i osiedli kraju pochodzenia. Postawy te usprawiedliwiane są rzekomą troską o zachowanie tożsamości chrześcijańskiej, a faktycznie stanowią jej zaprzeczenie. Tego typu zjawisko, jak się wydaje, powinno być również przedmiotem zainteresowania politologii.

Prezentowana w pierwszej części historia emigracji z Europy w XIX i XX w. pokazuje pewne podobieństwo do dzisiejszych ruchów migracyjnych i pomaga spojrzeć w głębszy sposób na współczesne migracje do Europy. Jest to również bogaty obszar do refleksji politologicznej.

Jakie relacje powinny istnieć między politologią a polityką migracyjną? Teoretycznie odpowiedź jest dość prosta. Polityka migracyjna powinna czerpać z refleksji politologów. Politolog zaś powinien w sposób obiektywny prowadzić badania, niezależnie od ideologii, którą często kieruje się polityka.

Czy jest jakiś obszar, który szczególnie powinien znaleźć się w polu badań nad migracjami Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie? Nie kwestionując konieczności badań migracji pod kątem bezpieczeństwa publicznego, wydaje się, że takim obszarem – zwłaszcza w czasie obecnego kryzysu migracyjnego – jest wymiar etyczny. Co to znaczy dla polityki migracyjnej? Odpowiada na to pytanie chyba trafnie poniższe stwierdzenie Nidii Castro, uchodźcy z Chile: „Uchodźcy są ludźmi, dlatego powinni być traktowani jak istoty ludzkie a nie jak liczby, przedmioty lub rzeczy, które można przesuwać z miejsca na miejsce. [...] Są istotami ludzkimi jak każdy inny, jak przyjaciele, kuzyni, siostry. Po prostu jak istoty ludzkie – i to wszystko”[33].

33 *Untold stories from around the world*: http://www.refugeestories.org/refugees-are-just/ [dostęp dn. 2 IV 2017 r.].



10

Sławomir Sowiński
Instytut Politologii

Religia w życiu publicznym jako wyzwanie dla nauk o polityce. Kilka uwag na kanwie badań pracowników Instytutu Politologii UKSW w Warszawie

Religia i religijność jako fakt społeczny, publiczny i metapolityczny coraz częściej jest przedmiotem zainteresowania nauk politycznych, także w Polsce. Badania prowadzone przez politologów z Uniwersytetu Zielonogórskiego, lubelskiego Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Uniwersytetu Warszawskiego, UKSW w Warszawie czy innych ośrodków[1] wypełniają powoli pewną badawczą lukę i nadrabiają też swoisty dystans, jaki nauki polityczne mają w tym zakresie wobec historii, socjologii, filozofii czy prawa, które religią w życiu publicznym interesują się od zawsze.

Konstatując ten fakt, warto jednak zastanowić się nad przyczynami i merytoryczną legitymizacją tego zainteresowania, nad kompetencjami teoretycznymi nauk politycznych w tym zakresie, wreszcie nad tym, co badania takie wnoszą do metodologicznej i teoretycznej tożsamości tych nauk. Korzystając z okazji, jaką jest jubileusz Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie, którego ważną częścią jest Instytut Politologii, warto zastanowić się, co do samoświadomości nauk o polityce w Polsce wnoszą w tym zakresie badania tego właśnie środowiska.

1 Spośród wielu ciekawych publikacji politologicznych, które ostatnio ukazały się w Polsce, poza wymienionymi tu ośrodkami można wskazać choćby interesujące rozprawy Krzysztofa Kowalczyka z Uniwersytetu Szczecińskiego oraz Marka Delonga z Uniwersytetu Rzeszowskiego. K. Kowalczyk, *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego w Polsce 1989–2011*, Szczecin 2012; M. Delong, *Konferencja Episkopatu Polski wobec wybranych kwestii politycznych i społecznych w Polsce w latach 1989–2014*, Rzeszów 2016.

Przełamując paradygmat sekularyzacji

Na początku warto odnotować fakt, że w ciągu ostatniej dekady w naukach społecznych mamy do czynienia z pewnym podważeniem, czy też zakwestionowaniem bardzo silnego do niedawna, przynajmniej w Europie[2], paradygmatu sekularyzacji. Nie wchodząc głębiej w ideowe czy filozoficzne przyczyny tego zjawiska, trudno nie zauważyć, że w drugiej połowie XX w. silnie ugruntowało się przekonanie o wykluczeniu wiary przez rozum, a więc jedynym właściwie wzorcem rozwoju cywilizacyjnego jest ten związany z oddzielaniem religii od życia publicznego. Wszelka modernizacja polityczna, gospodarcza czy społeczna wiąże się albo z zapoznawaniem znaczenia i wartości religii w ogóle, albo z jej prywatyzacją. Zwłaszcza po 1968 r. przekonanie takie obecne było w wielu debatach publicznych i badaniach naukowych[3]. Za pewien tego przykład uznać można perturbacje i trudności związane z wpisaniem do projektu tzw. Konstytucji dla Europy zdań o roli wartości chrześcijańskich.

Jednak na przełomie XX i XXI w. ten ogólny sekularyzacyjny paradygmat zaczął być kwestionowany, a w jakimś sensie także przełamywany. W wymiarze politycznym widać to choćby na przykładzie tzw. klauzuli kościelnej w prawodawstwie Unii Europejskiej. Przy okazji prac nad Traktatem Amsterdamskim w 1998 r. przyjęto w prawie europejskim w formie oświadczenia zapis mówiący o respekcie Unii dla wszystkich odmiennych, ukształtowanych historycznie relacji między Kościołem a poszczególnymi krajami członkowskimi[4]. Z czasem ranga oraz treść tego zapisu ewoluowała, w efekcie czego w Traktacie Lizbońskim znajduje się już pełnoprawny zapis (art. 17c), mówiący także o stałym dialogu, jaki Unia Europejska prowadzi z kościołami.

W refleksji nauk społecznych także pojawiają się nowe impulsy i formy spojrzenia na rolę religii w życiu publicznym. Co więcej, w tym nowym spojrzeniu i zainteresowaniu publicznym znaczeniem religii obok filozofów, teologów, prawników czy socjologów pojawiają się także politolodzy i różnej specjalizacji badacze procesów politycznych. Nie wchodząc w szczegóły tego naukowego przebudzenia i zainteresowania publiczną rolą religii, także w środowiskach

2 Wielu badaczy zwraca uwagę, że poza Europą przekonanie o naturalnym charakterze procesu sekularyzacji jest dużo słabsze. Wybitny brytyjski historyk Niall Ferguson uważa, że większa niż na Starym Kontynencie żywotność religii w Stanach Zjednoczonych wpływa na większą aktywność gospodarczą i wydajność tamtejszego społeczeństwa. N. Ferguson, *Cywilizacja. Zachód i reszta*, tłum. P. Szymor, Kraków 2013, s. 324 i nn.

3 Za przedstawicieli nurtu sekularyzacji czy prywatyzacji religii w naukach społecznych uznać można m.in. Petera Ludwika Bergera (*Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, wstęp I. Borowik, Kraków 1997), Thomasa Luckmanna (*Niewidzialna religia*, tłum. T. Bluszcz, Kraków 2006), czy też Niklasa Luhmanna (np. *Funkcje religii*, tłum. D. Motak, Kraków 2007). Więcej o różnych wariantach teorii sekularyzacyjnych: I. Borowik, *Socjologia religii Petera L. Bergera*, w: L. Berger, dz. cyt., s. 7-24.

4 H. Juros, *Klauzula o Kościołach w Układzie Maastricht II*, w: *Europa i Kościół*, red. tenże, Warszawa 1997, s. 121 i nn.

zupełnie od kościołów niezależnych, wymienić możemy cztery główne jego przejawy.

Po pierwsze, pokojowy przełom roku 1989, a także zarysowana szerzej przez Samuela Huntingtona perspektywa „trzeciej fali demokratyzacji" postawiły na nowo pytanie o rolę religii i kościołów, a zwłaszcza Kościoła rzymskokatolickiego po Soborze Watykańskim II w procesie demokratycznych transformacji i szerzej demokratyzacji świata. Jest to również pytanie o optymalny kształt relacji między instytucjami demokratycznego państwa a Kościołem[5]. Pojawia się tu także kwestia, czy odwołując się do kategorii obiektywnej i uniwersalnej prawdy, religia może być sojusznikiem społeczeństwa obywatelskiego i politycznej wolności. W tej ostatniej kwestii Samuel Huntington upatrywał jednej z pięciu przyczyn „trzeciej fali demokratyzacji"[6].

Pewnym istotnym dla nauk społecznych i być może interesującym dla nauk o polityce wariantem tego zainteresowania stało się ponowne rozpatrywanie wpływu religii na rozwój gospodarczy w warunkach demokratycznego kapitalizmu. Jego przyczyn upatrywać można zarówno w powrocie do ważnych pytań, jakie 100 lat wcześniej postawił w swym słynnym dziele *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* Max Weber[7], ale także w refleksji na tematy gospodarcze, jaką wywołała encyklika Jana Pawła II *Centesimus Annus* z 1991 r.

Drugim istotnym powodem ponownego zainteresowania nauk społecznych (w tym nauk o polityce) publiczną rolą religii w Europie i w Polsce wydaje się być perspektywa poszerzenia Unii Europejskiej. Pośród wielu innych pytań przyniosła ona ważną debatę o tym, czy ten ambitny projekt polityczny możliwy jest bez odwołania się do wspólnej, wyrastającej z korzeni religijnych tożsamości Europy? Stąd refleksja naukowa o roli i znaczeniu chrześcijaństwa w procesie integracji europejskiej, którą w Polsce w ciągu ostatnich 15 lat animowali m.in. badacze ze środowiska Instytutu Politologii UKSW w Warszawie[8] czy

5 *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. Robbers, tłum. J. Łopatowska–Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław 2007; K. Kowlaczyk, *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1989–2011*, Szczecin 2012.

6 S. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, tłum. A. Dziurdzik, Warszawa 1995, s. 287. Kwestią tą zajmowali się m.in. Victor M. Perez–Diaz (*Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1996, s. 129–203), Edmund Wnuk–Lipiński (*Meandry formowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej i Wschodniej*, „Chrześcijaństwo, świat, polityka. Zeszyty Społecznej Nauki Kościoła" 2007, nr 1, s. 7-23), Jarosław Gowin (*Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 2002), Jose Casanova (*Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 133-231), czy Juan J. Linz (*Kilka myśli o zwycięstwie i przyszłości demokracji*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybór, wstęp, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2005, s. 384 i nn.

7 W Polsce refleksję taką uprawia i popularyzuje m.in. o. Maciej Zięba: *Papieże i kapitalizm*, Kraków 1998; *Papieska ekonomia. Kościół. Rynek. Demokracja,* Kraków 2016.

8 Dla przykładu: *Kościół, kultura, Europa*, red. H. Juros, Lublin-Warszawa 1997; tenże, *Europa i Kościół*, Warszawa 1997; *Zmienność i ciągłość. Transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*, red. tenże, A. Dylus, Warszawa 1997; *Europa. Drogi integracji*, red. taż, Warszawa 2001; P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy*, Warszawa 2001; J. Koperek, *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego*, Warszawa 2001; *Religia, tożsamość, Europa*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2005.

inicjatorzy serii konferencji *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej* z ks. bp. prof. Tadeuszem Pieronkiem na czele.

Powód trzeci bliższego zainteresowania się publiczną funkcją religii w naukach społecznych w ostatnim czasie to fenomen powrotu państwa narodowego i nowe znaczenie kwestii narodowościowych i etnicznych w Europie po 1989 r. Nie miejsce tu, aby zagadnienie to omawiać dokładanie w całej jego rozciągłości i specyfice, od konfliktów narodowościowych w starych demokracjach (Belgia, Hiszpania, Wielka Brytania), przez odradzanie się tożsamości narodowych państw, które odzyskały niepodległość w chwili upadku ZSRR (Europa Środkowo–Wschodnia), po dramatyczne konflikty na Bałkanach. Na razie odnotujmy jedynie, że pojawiło się szereg badań podnoszących kwestię, jak ujął to Radosław Zenderowski, „etnizacji religii" i „sakralizacji etnosu"[9].

Ostatni i być może najsilniejszy impuls do ponownego zainteresowania się Europejczyków związkiem religii i polityki stanowi, antycypowana na początku lat 90. XX w. słynnym esejem Samuela Huntingtona, perspektywa zderzenia cywilizacji[10]. Żywa, ale z początku akademicka dyskusja, jaką wywołał amerykański politolog po serii ataków terrorystycznych, a zwłaszcza po 11 września 2001 r., zmieniła się w szeroką debatę publiczną o tym, jak Zachód winien reagować na zagrożenia i wyzwania cywilizacyjne oraz jaką w tej reakcji rolę odgrywać może i powinna religijna tożsamość. Dziś debatę tę kontynuujemy, pytając o teraźniejszość i przyszłość Starego Kontynentu m.in. w kontekście nowej fali migracji[11].

Środowisko Instytutu Politologii UKSW w Warszawie

Swój istotny wkład w rozwój badań nauk politycznych w Polsce w zarysowanych wyżej obszarach spotkania religii i życia publicznego mieli niewątpliwie także badacze skupieni w Instytucie Politologii UKSW w Warszawie. Zadecydował o tym zapewne zarówno naukowy dorobek i wizja jego założycieli: ks. prof. Helmuta Jurosa i prof. Anieli Dylus, jak i umiejętność zbudowania przez nich zespołu, który stał się z czasem naukowym środowiskiem, a nawet swego rodzaju szkołą nauk o polityce. Badacze kilku pokoleń, kierując się w obszarze

9 R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etosu (narodu),* Wrocław 2011. Zob. także: I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000; *Etniczność a religia*, red. A Posern-Zieliński, Poznań 2003; K. Pędziwiatr, *Od islamu emigrantów do islamu obywateli,* Kraków 2007; *My już jesteśmy zjedzeni…. Rola i znaczenie prawosławia w konflikcie etnicznym w Dolinie Preszewa*, red. R. Zenderowski, Warszawa 2012.

10 S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji,* tłum. H. Jankowska, Warszawa 2001.

11 Można tu przywołać choćby słynne słowa kanclerz Angeli Merkel wypowiedziane we wrześniu 2015 r. podczas uroczystości nadania jej tytułu doctora honoris causa Uniwersytetu w Bernie. Zapytana wówczas o niebezpieczeństwo islamizacji Europy, odpowiedziała: „Wszyscy mamy szansę, by przyznawać się do naszej religii, o ile ją tylko praktykujemy i w nią wierzymy […]. Miejmy odwagę powiedzieć, że jesteśmy chrześcijanami". *Merkel: Boicie się islamizacji? To zacznijcie chodzić do kościoła!*, „Fronda.pl. Portal poświęcony": http://www.fronda.pl/a/merkel-boicie-sie-islamizacji-to-zacznijcie--chodzic-do-kosciola,56641.html [dostęp dn. 9 IX 2015 r.].

religii i polityki własnymi, odrębnymi zainteresowaniami, posługują się podobną metodą, opierającą się o klarowność metodologiczną, paradygmat personalistyczny, przekonanie o autonomii i wzajemnych relacjach religii i polityki. Nie mniej istotne jest także przywiązywanie wagi do aksjologicznego i kulturowego kontekstu procesu politycznego.

W ramach tego środowiska i tej szkoły badawczej od ponad 20 lat swe rozważania w zakresie relacji między religią a polityką, obok wymienionych wyżej jego założycieli, prowadzą m.in.: ks. prof. Janusz Balicki, prof. Antoni Dudek, prof. Andrzej Gąsowski, prof. Jan Grosfeld, prof. Paweł Kaczorowski, ks. prof. Piotr Mazurkiewicz, prof. Anna Peck, prof. Zbigniew Stawrowski, ks. prof. Janusz Węgrzecki, ks. prof. Dominik Zamiatała, prof. Radosław Zenderowski, prof. Klaus Ziemer, dr hab. Tadeusz Kamiński, dr hab. Michał Gierycz, ks. dr Piotr Burgoński, dr Bartosz Rydliński, dr Łukasz Kaczmarczyk, dr Andrzej Rudowski, dr Małgorzata Pawlus, dr Anna Skolimowska, dr Monika Trojanowska- Strzęboszewska, dr Mariusz Sulkowski, a także niżej podpisany. Naukowy dorobek wymienionej grupy i wkład do politycznych badań nad relacjami religii i polityki w sferze publicznej, bardzo skrótowo i syntetycznie można sprowadzić do kilku następujących zagadnień.

Aksjologiczny wymiar procesu transformacji ustrojowej

Kształtowanie się środowiska naukowego Instytutu Politologii UKSW w Warszawie w latach 90. XX w.[12] zbiegło się z bardzo złożonym procesem głębokiej transformacji ustrojowej, jaką przechodziła Polska po pokojowym przełomie 1989 r. Nie może więc dziwić, że właśnie badanie różnych aspektów transformacji ustrojowej i udział w naukowej debacie nad różnymi jej scenariuszami od samego początku stał się jednym z pierwszych i jednym z głównych obszarów zainteresowań badawczych pracowników Instytutu. Ze względu na ideową identyfikację tego środowiska nie może też dziwić, jak dużo miejsca w rozważaniach poświęcono kulturowemu i aksjologicznemu wymiarowi polskiej transformacji, ze szczególnym uwzględnieniem roli i znaczenia Kościoła i polskiego katolicyzmu.

Widać to choćby w publikacjach i konferencjach naukowych poświęconych nowemu ładowi konstytucyjnemu wolnej Polski. Ta ostatnia sprawa, czyli seria międzynarodowych polsko–niemieckich sympozjów naukowych, na których wybitni przedstawiciele świata publicznego dyskutowali w latach 90. XX w. w kontekście aksjologicznym m.in. o społecznej gospodarce rynkowej, ochronie własności prywatnej czy zasadach sprawiedliwości społecznej, wymaga zapewne szczegółowego oddzielnego omówienia, przekraczającego ramy tego opracowania.

12 Zob. artykuł Anieli Dylus publikowany w tym tomie.

Tytułem pewnego przykładu przypomnijmy jedynie refleksję ks. prof. Helmuta Jurosa na temat regulacji w przygotowywanej konstytucji, dotyczących relacji między państwem a Kościołem. Podkreślając historyczną rolę tych regulacji, pisał on, że „konstytucja nie jest czymś przejściowym, swego rodzaju komunikatem o <<dobrej pogodzie>> – aktualnej ani przyszłej"[13]. W duchu słynnego paradoksu Böckenfordego przypominał, że „nowoczesność państwa prawa żyje z tych założeń, których nie może samo z siebie zagwarantować"[14]. Podkreślając jego neutralność światopoglądową, opowiadał się za wyraźną aksjologiczną orientacją Konstytucji i uwzględnieniem w niej chrześcijańskiego i kulturowego dziedzictwa Polski. Apelując o religijny aspekt preambuły, podkreślał, że „inwokacja celnie rozróżniająca, ale nie oddzielająca porządku politycznego i prawnego, jest sensowna i uprawomocniona tym, że sygnalizuje określony obraz człowieka i związane z nim ramy zobowiązań etycznych"[15].

W szerszym kontekście relacji między państwem a Kościołem ks. prof. Helmut Juros podkreślał, że „dla państwa konstytucyjnego Kościół jest przede wszystkim siłą kulturową, jaka historycznie narasta w społeczeństwie i stanowi dziś jego dobro. Jednak „Kościół […] spełni te konstytucyjne oczekiwania państwa tylko wtedy, kiedy nie dopasuje się pod względem celów, zadań i struktur bezkrytycznie do państwa"[16].

W tym miejscu warto też krótko przywołać rozważania tego samego badacza, dotyczące rodzącego się w początku lat 90. XX w. pytania o zakres i formę zorganizowanej obecności katolików na scenie politycznej transformującego się państwa[17]. Przyjmując, że prawo katolików w Polsce do ich politycznego zaangażowania w odbudowę wolnego kraju nie może podlegać dyskusji, ks. prof. Helmut Juros nie tylko starał się wprowadzić do debaty pojęcie „katolicyzmu politycznego", ale odróżniał dwa dość różne modele tego zaangażowania, opowiadając się dość wyraźnie za jednym z nich.

Z jednej zatem strony na marginesie procesów transformacji ustrojowej dostrzegał „model antykwaryczny" katolicyzmu politycznego, którego zwolennicy „usiłują kontynuować swą działalność polityczną w tym miejscu i tym czasie, gdzie/kiedy musieli jej zaprzestać przed z górą pięćdziesięciu laty"[18]. Z drugiej zaś strony opowiadał się za „modelem współczesnym", któremu „przyświeca […] projekt nowoczesnego państwa demokratycznego", starającego się

13 H. Juros, *Spór wokół invocatio Dei w Konstytucji RP*, w: *Kościół…*, dz. cyt., s. 200.

14 Tamże, s. 201.

15 Tamże, s. 204.

16 Tamże, s. 214.

17 Były one szczególnie istotne na tle kryzysu, jaki przechodziła w tym czasie włoska chrześcijańska demokracja.

18 H. Juros, *Polski katolicyzm polityczny*, w: *Kościół…*, dz. cyt., s. 250-251.

„pozostać w relacji do Kościoła jako instytucji, jednak nie tyle symbolicznie i demonstracyjnie, ile wewnętrznie”[19].

W tym kontekście, odnosząc się do formułowanego już wtedy w polskiej debacie publicznej zarzutów o klerykalizację polityki, ks. prof. Helmut Juros przedstawiał (nawiązujące do homilii Jana Pawła II z 3 czerwca 1991 r. w Lubaczowie) ważne, także dla nauk politycznych, rozróżnienie między słuszną neutralnością światopoglądową państwa, która oznacza niedyskryminację obywateli ze względu na ich światopogląd czy wyznanie religijne, a neutralnością aksjologiczną, oznaczającą niebezpieczne dla obywateli oderwanie polityki od jej podstaw aksjologicznych[20].

Przedmiotem badań środowiska Instytutu Politologii UKSW w Warszawie był także związek polskiego katolicyzmu ze społecznymi aspektami transformacji ustrojowej. Problem ten przewija się choćby w publikacjach prof. Anieli Dylus. Bardzo ciekawie, także z dzisiejszego punktu widzenia, prezentują się prowadzone przez nią w połowie lat 90. (wspólnie m.in. z ks. prof. Helmutem Jurosem) badania dotyczące wkładu w proces transformacji ruchów i stowarzyszeń katolickich. Na podstawie przeanalizowania ponad 200 takich organizacji badaczka sformułowała interesujące hipotezy, które znalazły swe potwierdzenie w późniejszych polskich wydarzeniach politycznych. Odnosząc się do nauczania społecznego Kościoła, podkreślała że to aktywni w życiu publicznym katolicy świeccy, zrzeszeni nie tylko w partiach politycznych, ale także stowarzyszeniach i ruchach społeczno–religijnych, mogliby odciążać Kościół hierarchiczny w różnych szczegółowych debatach, odwołując się do chrześcijańskiej perspektywy godności człowieka. Konstatowała także, iż większość przebadanych ruchów i organizacji katolickich, podkreślając swą apolityczność, jest zbyt mało ofensywna w kształtowaniu trwałej obywatelskiej inicjatywy polskich katolików i czasem, jak to ujmowała, „przegrywają ze starą, postkomunistyczną kadrą profesjonalistów”[21].

Odnosząc się do społecznego aspektu transformacji prof. Aniela Dylus zajmowała się też aktywnością Kościoła wobec istotnego w Polsce lat 90. XX w. problemu bezrobocia. Analizując akcję 10 parafii w Nowej Hucie, które wspólnie zaangażowały się w pomoc tracącym masowo pracę hutnikom, formułowała szersze, ciekawe wnioski dotyczące roli Kościoła w społecznej rzeczywistości transformacji. Wskazywała, że takie przemyślane i zintegrowane charytatywne zaangażowanie nie tylko pomagało konkretnym ludziom, czy też

19 Tamże, s. 252.

20 Prof. Helmut Juros pisał także: „państwo konstytucyjne jest światopoglądowo neutralne ponieważ nie wolno mu być neutralnym w sensie aksjologicznym, czyli w odniesieniu do wspólnych wartości podstawowych”. Tamże.

21 A. Dylus, H. Juros, *Rola ruchów i stowarzyszeń katolickich w polskim procesie transformacji*, w: *Zmienność…*, op. cit., s. 215.

wzmacniało publiczną legitymizację Kościoła, ale umacniało kształtujące się społeczeństwo obywatelskie. Ponadto jej zdaniem „w warunkach polskich: skłócenia, głębokich podziałów społecznych i politycznych, deficytów obywatelskości i upadku autorytetów na uwagę zasługuje też integracyjna i mediacyjna funkcja Kościoła. Zaradzając palącej kwestii bezrobocia, właśnie wokół Kościoła w Nowej Hucie udało się skupić liczące się lokalne siły społeczne: grupy interesów, właściwe instytucje i wszystkich ludzi dobrej woli"[22].

Wspomnianą kwestię mediacyjnej funkcji Kościoła w demokratyzującym się społeczeństwie podejmowali później także inni badacze Instytutu Politologii UKSW w Warszawie[23]. Sama zaś prof. Aniela Dylus w ciekawy sposób podjęła bardzo istotny dla nauk o polityce problem publicznej tożsamości Kościoła. Z punktu widzenia politologa kluczowe jest rozstrzygnięcie, w jakiej właściwie roli występują i jaką funkcję pełnią w życiu publicznym kościoły i związki religijne, niezależnie od ich religijnego przesłania lub doktryny. Czy można zakwalifikować je (przynajmniej w sytuacji gdy zabierają głos w sprawach politycznych) jako aktorów okołopolitycznych? Czy są one raczej częścią społeczeństwa obywatelskiego? Czy tworzą specyficznie rozumianą grupę (społecznego) interesu, czy też są przede wszystkim kulturowymi wspólnotami wartości?

Rozważając ten problem dogłębnie i podkreślając jego znaczenie w szerszym kontekście metodologicznej otwartości nauk społecznych, badaczka opowiadała się za odrzuceniem „redukcji społecznej kompleksowości do interesów" i „deterministycznego modelu społeczeństwa", a tym samym za szukaniem przez nauki społeczne głębszego niż tylko utylitarystycznego, „indeterministycznego" wyjaśnienia i uzasadnienia publicznej aktywności kościołów[24].

W tym miejscu, nawiązując do zaprezentowanego wyżej stanowiska prof. Anieli Dylus, ale wybiegając nieco poza ramy refleksji o transformacji ustrojowej, warto też przywołać badania dr. hab. Tadeusza Kamińskiego, który zajmując się polityką społeczną i III sektorem, podejmował zagadnienia publicznej tożsamości oraz misji Kościoła, a także relacji pomiędzy religią a polityką. Analizując te zagadnienia w obszernej monografii *Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie polityki społecznej,* podjął m.in. zasygnalizowany wyżej problem traktowania instytucji wyznaniowych jako klasycznych członków społeczeństwa obywatelskiego i III sektora. Przywołując rozmaite wątpliwości związane z takim postrzeganiem Kościoła, opowiadał się

22 A. Dylus, *W obliczu bezrobocia: czy i jak pocieszać*, w: *Globalny rynek i jego granice*, red. taż, Warszawa 2001, s. 237.

23 Zob. niżej.

24 A. Dylus, *Instytucja Kościoła: wspólnota wartości czy grupa interesu*, w: *Globalizacja. Refleksje etyczne*, red. taż, Wrocław 2005, s. 172.

jednocześnie za taką właśnie („trzeciosektorową") kwalifikacją aktywnych społecznie instytucji religijnych[25].

Z punktu widzenia interesującego nas tu związku między religią a polityką, szczególnie ciekawe wydają się refleksje autora dotyczące kontekstu i warunków, jakie dla działalności społecznej i charytatywnej instytucji religijnych tworzy kształt relacji między państwem a Kościołem. Wybierając do badań trzy sytuacje modelowe, a więc: przykład USA, gdzie formalnej separacji państwa i kościołów towarzyszy silna obecność religii w życiu publicznym; przykład Niemiec, gdzie państwo subsydiarnie współpracuje z kościołami oraz przykład laickiej od 1905 r. Francji. Na tej podstawie badacz pokazał, jak różnorodność tych rozwiązań politycznych i prawnych tworzy wielość wyzwań i możliwości przed aktywnymi publicznie i charytatywnie kościołami.

Odnosząc się zatem w tej perspektywie do rzeczywistości amerykańskiej, a zwłaszcza nowej sytuacji, jaką zdefiniowała przyjęta za czasów Billa Clintona reforma *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act*, Tadeusz Kamiński ukazał skutki stosowania zasady *charitable choice*, której cechą jest przywrócenie religii w amerykańskiej publicznej pomocy społecznej poprzez zgodę na finansowanie działań charytatywnych kościołów bez konieczności ograniczania religijnego charakteru tych świadczeń (np. modlitwy przed posiłkiem). Analizując stosowanie tego rozwiązania, zwłaszcza w czasach prezydentury George'a W. Busha, który starał się aktywizować społecznie instytucje religijne w ramach swej doktryny „współczującego konserwatyzmu", badacz podkreślił jej zalety, do których zaliczyć można ułatwienie publicznej działalności kościołów. Zaznaczył przy tym pojawiające się w tym kontekście wątpliwości ekonomiczne i polityczne[26].

Z kolei opisując praktykę Niemiec, zaznaczył, że kluczową rolę w opisywaniu charytatywnej działalności kościołów i ich współpracy z państwem ma zasada subsydiarności. „Instytucje państwowe i komunalne nie powinny pozbawiać niezależnych podmiotów społecznych (freie gesellschaftliche Kräfte) [w tym także kościołów, S. S.] możliwości realizacji tych zadań, które podmioty te są w stanie wykonać, co w praktyce oznacza ich warunkowe pierwszeństwo przy podejmowaniu tego rodzaju działań"[27]. Tadeusz Kamiński zwracał jednak uwagę, że o ile tradycyjnie (do lat 90. XX w.) zasadę subsydiarności interpretowano

25 Badacz pisał m.in.: „zaliczanie […] do trzeciego sektora wydaje się jednak uzasadnione nie tylko dlatego, że rodzaj aktywności społecznej tych podmiotów jest zbieżny z tym, czym zajmują się typowe organizacje pozarządowe. Ważne jest też, że w praktyce podmioty te są traktowane jako dość oczywisty, choć zarazem specyficzny składnik trzeciego sektora. Wątpliwości co do trzeciosektorowości podmiotów wyznaniowych zdaje się nie mieć np. R. Putnam, który wśród wyróżnianych przez siebie kategorii amerykańskich zrzeszeń, obok tych związanych ze społecznością lokalną i z pracą zawodową, wymienia właśnie te związane z Kościołem". T. Kamiński, *Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie polityki* społecznej, Warszawa 2012, s. 54.

26 Tamże, s. 86 i nn.

27 Tamże, s. 188.

w duchu pewnego uprzywilejowania we współpracy z państwem kilku największych partnerów publicznych (w tym kościołów i związków wyznaniowych), o tyle obecnie interpretuje się ją bardziej w sposób pragmatyczny, podkreślający znaczenie efektywności i konkurencyjności oferty socjalnej i charytatywnej. Podsumowując, zauważał jednak, że: „analiza sytuacji podmiotów wyznaniowych jako dostawców usług socjalnych w Niemczech prowadzi do wniosku, że ich działalność nie budzi zasadniczych kontrowersji w związku z ich religijnym charakterem. Problemy wiążą się natomiast ze zmianą sytuacji całego sektora organizacji pozarządowych, będącą rezultatem reform z zakresu opieki i pomocy społecznej. Gdyby chcieć poszukiwać specyficznie religijnych uwarunkowań tych trudności, to trzeba by było uwzględnić wspomniane zjawisko występowania z kościołów i zmniejszającą się gotowość do finansowego wspierania działalności podmiotów wyznaniowych przez indywidualnych darczyńców”[28].

W praktyce publicznej we współczesnej Francji, w której kościoły oddzielone są od państwa w ramach tzw. pozytywnej neutralności, nakazującej traktowanie ich jako dobrowolnych organizacji obywateli, religijne instytucje charytatywne nie cieszą się szczególnym wsparciem państwa, ale mogą w pełni korzystać ze statusu prawno–publicznego przewidzianego dla pozarządowych świeckich instytucji charytatywnych[29]. Wybór prawno–publicznej formy niesie ze sobą pewne konsekwencje związane z nadzorem administracyjnym ze strony służb publicznych, możliwością pozyskiwania publicznych funduszy na działalność społeczną lub charytatywną czy też społecznym zaufaniem. Jednocześnie taka różnorodność otwiera przed organizacjami religijnymi różne opcje publicznego działania. Pomimo więc zasady rozdziału Kościoła od państwa organizacje mające status organizacji pożytku publicznego mogą też otrzymywać subwencje publiczne, mimo że wśród celów tych instytucji jest także propagowanie wiary. Tadeusz Kamiński zauważył, że największe francuskie religijne organizacje charytatywne, takie jak Secours Catholique czy Association des Cités, cieszą się respektem opinii publicznej i mogą poszczycić się nowatorskimi sposobami działania[30].

Badacz skonstatował, że „przytoczone powyżej przykłady funkcjonowania podmiotów wyznaniowych w trzech różnych kontekstach politycznych potwierdzają, że przyjęty model stosunków między państwem a kościołami determinuje praktyczne rozwiązania odnoszące się do zakresu i form udziału tych podmiotów w krajowych systemach pomocy społecznej. Jednocześnie

28 Tamże, s. 197.

29 Odnośnie np. służby zdrowia „szpitale o charakterze religijnym mogą […] funkcjonować zarówno jako fundacje, jak również jako fundacje pożytku publicznego lub po prostu przedsiębiorstwa. Mogą również przybrać formę stowarzyszenia w jednej z dwóch postaci. Pierwszą jest typowe stowarzyszenie posiadające osobowość prawną, drugą zaś stowarzyszenie uznane dodatkowo za organizację pożytku publicznego (status użyteczności publicznej)”. Tamże, s. 199-200.

30 Tamże, s. 203.

jednak wskazują, że nawet model daleko idącego rozdziału nie musi implikować wyeliminowania społecznych inicjatyw wspólnot wyznaniowych z przestrzeni publicznej"[31]. Z drugiej jednak strony w podsumowaniu swoich rozważań zwrócił uwagę, że niezależnie od modelu relacji państwo – Kościół możliwość korzystania przez społeczne instytucje religijne ze wsparcia publicznego, jakim cieszą się podobne instytucje świeckie, poza wieloma innymi pułapkami (np. nadmiernej biurokratyzacji), stwarza też przed nimi niebezpieczeństwo swoistego zeświecczenia działalności charytatywnej.

Z punktu widzenia nauk o polityce generalnie powiedzieć więc możemy, że choć Tadeusz Kamiński opowiadał się za traktowaniem społecznej i charytatywnej działalności kościołów w kategorii „trzeciosektorowej", ze wszystkimi tego także badawczymi konsekwencjami, to jednocześnie zwracał uwagę, by również w wymiarze badawczym nie gubić z pola widzenia ich specyficznej religijnej tożsamości.

W jeszcze innej perspektywie relacje między religią a polityką w pokojowym procesie transformacji ustrojowej Polski badał ks. prof. Piotr Mazurkiewicz, długoletni pracownik Instytutu Politologii UKSW w Warszawie i jego dyrektor w latach 2005–2008. W swym interesującym studium dotyczącym przemocy i pokojowych metod prowadzenia polityki zajął się m.in. zagadnieniem dwudziestowiecznych pokojowych rewolucji, odnosząc go do pokojowych przemian roku 1989 w Polsce i w Europie Środkowej. Bardzo ciekawa jest zwłaszcza podwójna perspektywa badawcza, którą zaproponował. Z jednej strony w ujęciu funkcjonalnym ks. prof. Piotr Mazurkiewicz analizował rolę Kościoła katolickiego jako arbitra w „pokojowej grze o demokrację", który przyczynił się do politycznego sukcesu „umiarkowanych" (po stronie demokratycznej opozycji) oraz „reformatorów" (po stronie władzy)[32]. Z drugiej strony w ujęciu bardziej systemowym odwołał się do nauczania społecznego Kościoła z tamtego okresu, zawłaszcza do nauczania Jana Pawła II, proponując (obok innych) „analizę moralną" transformacji ustrojowej Polski. W jej ramach, właśnie w perspektywie nauczania społecznego Kościoła, ks. prof. Piotr Mazurkiewicz zwracał uwagę, że jednym z podstawowych powodów, który doprowadził do upadku „realnego socjalizmu", był, obok niewydolności gospodarczej, zasadniczy deficyt aksjologiczny tego systemu politycznego z dominującym w nim kłamstwem, społeczną anomią i brakiem respektu dla godności człowieka. W tej samej moralnej perspektywie przypominał cytat z encykliki *Centesimus Annus*: „Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrogą dla tych, którzy w imię

31 Tamże, s. 205.

32 P. Mazurkiewicz, *Przemoc i polityka*, Wrocław 2006, s. 335.

realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność. Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpień i ofiar. W pewnym sensie zrodziła się ona z modlitwy i z pewnością byłaby nie do pomyślenia bez nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka. Łącząc własne cierpienia za prawdę i za wolność z cierpieniem Chrystusa na krzyżu, człowiek może dokonać cudu pokoju i uczy się dostrzegać wąską nieraz ścieżkę pomiędzy małodusznością, która ulega złu, a przemocą, która chce je zwalczać, a w rzeczywistości je pomnaża"[33].

Już tych kilka przykładów odnoszących się bezpośrednio do kontekstu transformacji ustrojowej odsłania dość wyraźnie perspektywę badawczą, w jakiej naukowcy tworzący środowisko Instytutu Politologii UKSW w Warszawie postrzegali i postrzegają relację między religią a polityką. W wymiarze instytucjonalnym składa się na nią przekonanie, że istotne, także z punktów widzenia sprawności demokratycznego systemu politycznego, jest poszukiwanie kształtu właściwych relacji między państwem a Kościołem, w ramach których obie wielkie instytucje, zachowując swą autonomię i respektując zasady wolności religijnej obywateli, będą jednocześnie współpracować na rzecz osób wierzących, które są obywatelami państwa i na rzecz obywateli, którzy nie są ludźmi wierzącymi.

W ujęciu systemowym w tej perspektywie badawczej i sposobie postrzegania relacji miedzy religią a polityką akcentuje się wyraźnie przekonanie, że warunkiem kształtowania się i sprawnego funkcjonowania wolnościowego systemu politycznego demokratycznego państwa prawa jest oddziaływanie na niego trwałej sfery metapolitycznej, w której m.in. kościoły zabiegać będą o społeczną żywotność wartości podstawowych, takich jak godność człowieka, wolność, solidarność czy pomocniczość.

W sensie wreszcie funkcjonalnym perspektywa przywołanych tu badań odsłania znaczenie, jakie dla nauk o polityce ma zdefiniowanie tożsamości i roli podmiotów religijnych w życiu publicznym demokratycznego społeczeństwa. Czy jest to rola stricte religijna, legitymowana w sferze publicznej pozytywnie rozumianą zasadą wolności religijnej? Czy też w pewnych warunkach (jakich?) może ona także nabierać charakteru społecznego, metapolitycznego, a czasem wręcz politycznego?

Religia i demokratyczne państwo prawa

Z problemem demokratycznej transformacji w naukach o polityce ściśle wiąże się szersza i zupełnie podstawowa kwestia kształtu i sposobu działania demokratycznego państwa prawa. Badając zatem relacje między religią a polityką,

33 Tamże, s. 271-272.

naukowcy Instytutu Politologii UKSW w Warszawie szeroko i często odnosili się także do tego kontekstu politycznego.

W wymiarze teoretycznym zajmowała się nim choćby prof. Aniela Dylus, tworząc swoisty katalog zasad, jakie rządzić powinny relacjami między Kościołem a demokratycznym państwem prawa[34]. Ujmując je od strony politycznej, wyliczała i przekonująco wyjaśniała zarówno przejawy aktywności Kościoła, jakie niepotrzebne są demokratycznemu państwu, wskazywała też formy aktywności Kościoła z punktu widzenia demokratycznego państwa niezwykle przydatne. Do tych pierwszych zaliczyła następujące sytuacje modelowe: „Kościół państwowy" bezpośrednio i formalnie związany z instytucją państwa; „Kościół <<mieszający się>> do polityki", który stawia się w jednym rzędzie z aktorami politycznymi; „Kościół <<dekretujący>> [a nie głoszący, S. S.] prawdę"; „Kościół jako grupa interesu" działający na wzór świeckich grup nacisku; „Kościół horyzontalny" upodabniający się do organizacji pomocowych III sektora; „Kościół moralizujący" zamykający się w „czarno–białym" manichejskim postrzeganiu świata; „Kościół zdemokratyzowany" i „Kościół radykalnie oddzielony od państwa". Jako przydatne formy wskazała: „wolny Kościół w wolnym państwie", który jest znakiem i strażnikiem wolności religijnej obywateli; „Kościół niepolitycznie polityczny", który zabierając głos w sprawach publicznych, praktykuje cnotę samoograniczenia politycznego; „Kościół zaangażowany społecznie" i „pełniący funkcje zastępcze", ale również „Kościół mistyczny", „Kościół jako sól ziemi"[35].

W perspektywie misji i nauczania Kościoła katolickiego ta sama badaczka zawróciła uwagę, że choć Kościół słusznie docenia demokrację i wpisane w jej logikę zasady szerokiej partycypacji politycznej obywateli, pokojowego wyboru, zastępowania i kontroli władzy czy wolności politycznej, to jednocześnie słusznie pozostaje uważnym i niepozbawionym niepokoju recenzentem tego systemu. Główne zaś oczekiwania, jakie pod adresem demokracji formułuje i formułować powinien Kościół to, zdaniem badaczki, unikanie relatywizmu etycznego i całkowitego oderwania demokracji od wartości, konieczność osadzenia demokratycznego gmachu na silnym fundamencie państwa prawa oraz potrzeba ciągłego poszukiwania kompromisu w trakcie politycznej rywalizacji i politycznej gry o władzę[36].

W wymiarze praktycznym, odnosząc się do rzeczywistości wolnej Polski po 1989 r., problemem tym zajmowali się także badacze młodszego pokolenia Instytutu Politologii UKSW w Warszawie: ks. dr Piotr Burgoński i dr hab.

34 A. Dylus, *Kościół i demokracja*, w: *Globalny…*, dz. cyt., s. 239-253; taż, *Jaki Kościół potrzebny jest demokratycznemu państwu*, w: *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. Burgoński, S. Sowiński, Katowice 2009, s. 15-38; taż, *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016.

35 A. Dylus, *Jaki Kościół…*, dz. cyt., s. 20-38.

36 A. Dylus, *Polityka w perspektywie…*, dz. cyt., s. 435-444.

Michał Gierycz. Pierwszy z nich dokonał m.in. bardzo ciekawego przeglądu i analizy przykładów mediacji oraz publicznego patronatu przedstawicieli Kościoła w życiu politycznym i społecznym współczesnej Polski[37]. Przypominając i porządkując dość różne przykłady mediacji duchownych w licznych sporach wielu stron polskiej sceny politycznej w latach 1989-2008, przedstawił zarówno strategię argumentacyjną na rzecz takiego zaangażowania, jak i argumenty krytyczne. Odnośnie tej pierwszej zacytował następującą wypowiedź ks. bp. Tadeusza Pieronka: „biskup może podjąć się mediacji w różnych sprawach, także dotyczących sfery polityki. Taka jest jego rola. Muszą być jednak spełnione dwa warunki: wszystkie strony powinny chcieć jego pośrednictwa i musi istnieć szansa na doprowadzenie do rozwiązania […]. Biskup nie jest tu stroną w negocjacjach politycznych, tylko mediatorem"[38]. Przywołując z kolei głosy krytyczne wobec takiego zaangażowania, wskazywał na zawarte w nich argumenty o niekonsekwencji Kościoła, który deklarując apolityczność czy też metapolityczność swej misji, wchodząc w mediacje polityczne, sam przekracza granice tego co polityczne. Badacz zwracał także uwagę, że wspomniane mediacje często nie pomagały zainteresowanym partiom, bowiem „nawet wtedy, gdy rolę bezstronnego mediatora będzie się wypełniać niezwykle konsekwentnie, nie uniknie się krytyki, gdyż w polityce istnieje silna konkurencja i często brutalność metod działania, a zatem każda okazja do pognębiania przeciwnika czy zdobycia większego poparcia jest natychmiast wykorzystywana"[39].

Ks. Piotr Burgoński przywołał także przykłady patronowania przez polskich duchownych różnym inicjatywom i ruchom politycznym. Tu jednak formułował wobec nich następujące pytania: „Czy rzeczywiście patronowanie nowym inicjatywom politycznym zgodne jest z ich [duchownych, S. S.] powołaniem, tzn. powołaniem do służby, a nie władzy? Czy przez takie zaangażowanie duchowni nie pokazują, że ich własne powołanie nie jest dla nich pierwszorzędne?"[40]

Drugi z wymienionych badaczy, dr hab. Michał Gierycz, bardzo rzeczowo przeanalizował realia polskiej demokracji pod kątem instrumentalizowania przez aktorów politycznych treści, retoryki i symboli religijnych. Przywołując i porządkując różne przykłady, wyróżnił trzy zasadnicze rodzaje: „instrumentalizację wizerunkową", która polega – według niego – na wykorzystywaniu przez przedstawicieli klasy politycznej symboli religijnych i „obdarzonych powszechnym autorytetem ludzi Kościoła do promocji własnego ugrupowania"; „partyjne <<zawłaszczanie>> religii i ideologizacja przesłania religijnego",

37 P. Burgoński, *Patronat i mediacja duchowieństwa w polityce*, w: *Ile Kościoła…*, dz. cyt., s. 139-158.

38 Tamże, s. 144-145.

39 Tamże, s. 157-158.

40 Tamże, s. 158.

polegające na próbie pokazania, że „partia X w odróżnieniu od wszystkich innych jest właściwą ekspozyturą osób wierzących"[41]; oraz „instrumentalizacja wewnętrza", która polega – jego zdaniem – na tak dalekim przesuwaniu przez samych duchownych granicy między działalnością misyjną i duszpasterską Kościoła a sferą polityczną, że w odbiorze społecznym Kościół lub różni jego przedstawiciele postrzegani są jako uczestnicy procesu politycznego[42].

Co ciekawe, według Michała Gierycza w realiach polskiej demokracji instrumentalizacja religii występowała zarówno w wariancie zwykłym, gdy partie prawicowe i centroprawicowe chciały za jej pomocą dotrzeć do wierzącej części swego elektoratu, jak i w wariancie à rebours, gdy dla stronnictw lewicowych sposobem na mobilizację antyklerykalnej części elektoratu stawała się ostentacyjnie manifestowana przez nie „walka z Kościołem".

Konkludując swe badania, politolog formułował (przypomnijmy w roku 2008) ogólny wniosek, że przywołane przykłady mają generalnie charakter „incydentalny, a nie systemowy i strukturalny"[43] a Kościół, zwłaszcza hierarchiczny, próbuje zachować dystans do bieżącej polityki. Zauważał jednocześnie, że zarówno „casus współpracy PiS ze środowiskiem Radia Maryja, ale również polityczne rozegranie przez Platformę rekolekcji łagiewnickich, unaocznia, iż pomimo doświadczeń lat 90., polscy politycy wciąż podatni są na pokusę instrumentalizacji"[44].

Interesujące rozwinięcie i pogłębienie tej ostatniej konkluzji odnaleźć można w naukowej refleksji prof. Jana Grosfelda. Przenosząc cały problem na poziom nieco bardziej uniwersalny, dotyczący samej natury religii i polityki, sformułował on swoistą typologię najczęstszych form politycznej instrumentalizacji religii. Mówił w niej m.in. o pokusie „fundamentalizmu religijnego", która polega na przypisywaniu znaczenia eschatologicznego działaniom samego człowieka; o „konsumpcjonizmie religijnym", który przejawia się w manipulowaniu religią i traktowaniu jej „jak doktryny czy wizji"; o „populistycznym cynizmie religijnym", w ramach którego świadomie do celów pozareligijnych wykorzystuje się oderwane od całego religijnego przesłania, elementy i pojęcia; o zagrożeniu religijnego „pragmatyzmu", który jest w istocie ustępstwm i kapitulacją religii przed różnego rodzaju „pragmatyzmem" politycznym, ekonomicznym czy społecznym; wreszcie o niebezpieczeństwie „utopii politycznych, wobec których staje każda osoba i instytucja religijna". Jan Grosfeld za wybitnym francuskim myślicielem Alainem Besançonem wskazywał też na

41 M. Gierycz, *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, w: *Ile Kościoła...*, dz. cyt., s. 182-186.

42 Jako przykład autor wskazał m.in. „casus współpracy Radia Maryja i Telewizji Trwam z PiS, LPR i Samoobroną w latach 2005–2007". Tamże, s. 196.

43 Tamże, s. 200.

44 Tamże, s. 202.

trzy pokusy instrumentalizujących religię utopii: pokusę dystansu i wycofania się ze „złego" świata, pokusę ureligijnienia myślenia politycznego (lewicowego bądź prawicowego), wreszcie na pokusę szukania za wszelką cenę równego dystansu wobec różnych ideologii politycznych (np. socjalizmu i kapitalizmu), co prowadzi czasem do pokusy tzw. III drogi[45].

Szukając najgłębszych, tkwiących w naturze człowieka przyczyn owych uniwersalnych w historii i życiu społecznym „wabików" instrumentalizacji religii, prof. Jan Grosfeld zwracał uwagę na naturalny, egzystencjalny lęk człowieka, który prowadzi do „nadmiernych nadziei pokładanych w relacjach prawnych". Jednak jak zauważał: „głębokie przekonanie, że za pomocą prawa można skutecznie przymusić jednostki, społeczeństwo i świat do bycia dobrym, lepszym albo przynajmniej mniej groźnym, w rezultacie prowadzi do państwa opiekuńczego moralnie"[46].

W tym praktycznym kontekście związków między religią a polityką w przestrzeni demokratycznego państwa prawa warto przywołać badania prof. Anny Peck, wybitnej amerykanistki. Jej zainteresowania koncentrowały się m.in. na politycznym zaangażowaniu i polityczno–religijnej tożsamości amerykańskiej prawicy protestanckiej, z drugiej zaś strony na obecności i znaczeniu symboliki i retoryki religijnej w amerykańskich wyborach prezydenckich.

Zjawiska związane z pierwszą kwestią prof. Anna Peck badała na przestrzeni ostatnich 40 lat, kiedy to, jak sama podkreśla, od lat 70. XX w. następował proces wychodzenia tego nurtu z izolacjonizmu i aktywne zaangażowanie się w życie polityczne. Wtedy też miała miejsce ewolucja form aktywności poprzez nauczanie w kościołach oraz środki przekazu – od radia przez teleewangelizm po Internet i social media. Badaczka sformułowała wnioski o „doraźnym charakterze" oraz o „ciągłej aktualizacji" w nurcie haseł polityczno–religijnych. Pomimo tego dostrzegała pewne elementy ciągłości, na które składa się m.in.: dystans wobec „innych" religii; swoista percepcja i autopercepcja polityczno–religijna, która obrazowi „skorumpowanego świata" przeciwstawia obraz „rightteousness" i „nowego narodu wybranego" czy też pewien „dysonans kognitywny"[47].

Ciekawym aspektem tych badań jest też koncentracja autorki na wymiarze apokaliptycznym i eschatologicznym tego problemu. Z jednej strony zauważyła, że w religijno–politycznym dyskursie amerykańskiej prawicy istotna jest, obecna także w teologii Kościołów wschodnich, koncepcja „hierotopu (lub hierotoposu)", która koncentruje uwagę na wyjątkowości miejsca, jakim była w przeszłości, jest obecnie i będzie w czasach apokaliptycznych Jerozolima.

45 J. Grosfeld, *Kilka uwag o instrumentalizacji religii*, w: *Ile Kościoła…*, dz. cyt., s. 211-212, 215-217.

46 Tamże, s. 218.

47 A. Peck, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich*, Warszawa 2014.

Z drugiej strony zwraca też uwagę na spójność koncepcji apokaliptycznych z konkretnymi programami politycznymi i działaniami (jako lobby, ale często także doraźnymi akcjami fundraising), które wypływają z faktu, że nurt ten akcentuje nierozerwalny związek religii i polityki[48].

W swych badaniach związanych z amerykańskimi kampaniami prezydenckimi prof. Anna Peck zajmowała się zarówno próbą zarysowania ogólnych historycznych tendencji dotyczących zakresu oraz formy obecności w nich wątków religijnych, jak i próbą opisania wpływu tych wątków na kształtowanie politycznej percepcji i politycznych poglądów wyborców. Śledząc kampanie od czasów Thomasa Jeffersona, zauważyła, że „religia w różnych formach i interpretacjach zawsze obecna była w amerykańskim życiu społecznym i politycznym"[49] zarówno poprzez silną obecność uniwersalnej religii obywatelskiej z jej specyficznym językiem, symboliką i rytuałami, jak i poprzez silny wpływ rozmaitych, przede wszystkim protestanckich, denominacji chrześcijańskich. Jako przykład tego ostatniego podawała choćby prężny ruch Moral Majority obecny m.in. w obu kampaniach wyborczych Ronalda Reagana z jego politycznym przesłaniem: „Idea, że nie powinno się mieszać religii z polityką została wymyślona przez diabła, aby powstrzymać chrześcijańskie prowadzenie własnego kraju"[50], ale też przykłady tzw. teleewangelisty pastora Pata Robertsona, który kierując się programem „Nowej Wizji dla Ameryki", postanowił powalczyć o głosy wyborców protestancko-konserwatywnych w wyborach prezydenckich 1988 r.[51]

Z drugiej jednak strony, w tej stałej obecności nurtów religijnych (przede wszystkim protestanckich) w amerykańskich wyborach w XX w. badaczka zauważyła pewne zmiany i nowe akcenty. Jej zdaniem polegają one na większym spluralizowaniu religijnego komponentu amerykańskich kampanii prezydenckich, najpierw poprzez szerszy udział religii innych niż protestanckie (np. prezydentura Johna F. Kennedy'ego w latach 1961- 1963), a potem poprzez pojawienie się kandydatów odwołujących się do innych niż chrześcijaństwo religii (np. kandydatura na stanowisko wiceprezydenta w 2000 r. senatora Joe Liebarmanna ze stanu Connecticut, należącego do ortodoksyjnego nurtu judaizmu, czy też kandydatura mormona Mitta Romneya w wyborach prezydenckich 2012 r.)[52].

Pomimo tego jakościowego oraz ilościowego zróżnicowania obecności różnych religijnych denominacji w amerykańskich kampaniach prezydenckich,

48 Taż, *Trzecia Świątynia Jerozolimska w koncepcjach chrześcijańskiego syjonizmu w Stanach Zjednoczonych*, Kraków 2010.

49 A. Peck, *Religia…*, dz. cyt., s. 163.

50 Tamże, s. 76.

51 Tamże, s. 72.

52 Tamże s. 147, 163.

autorka zrekonstruowała pewne uniwersalne mechanizmy wpływające na polityczną percepcję i sposób myślenia wyborców. Wśród nich posługiwała się m.in. kategoriami błędów poznawczych, takich jak *motivated cognition* (poznanie motywacyjne), czyli skłonność do stronniczej interpretacji faktów, aby potwierdzały wersję polityczną, w którą chcemy wierzyć; *confirmation bias* (efekt potwierdzenia), czyli selekcja oraz wybór informacji, która potwierdza nasze przypuszczenia, uprzedzenia, wcześniej posiadane informacje, co pozostaje w związku z iluzją korelacyjną (*illusory correlation*)[53].

Międzynarodowy aspekt przywoływanego przez nas problemu relacji między religią a państwem i polityką odnaleźć można także w refleksji prof. Andrzej Gąsowskiego dotyczącej Republiki Południowej Afryki. Prezentując w sposób bardzo interesujący szeroką panoramę zróżnicowania kulturowego, etnicznego i religijnego tego współczesnego państwa na południowym skraju Afryki, badał on przemiany, jakie zachodziły w publicznym i politycznym znaczeniu religii w kontekście wychodzenia z epoki apartheidu.

Podkreślając silne znaczenie tradycyjnych wierzeń religijnych dla poszczególnych plemion Afrykanów mieszkających w RPA, prof. Andrzej Gąsowski zaznaczył, że stosunkowo łatwo przebiegł tam proces chrystianizacji[54], jednak w kontekście problemu apartheidu. Choć dla kolonizujących te tereny Afrykanerów, głównie Holendrów, chrześcijaństwo było bardzo istotnym czynnikiem tożsamościowym, to starając się „raczej odseparować od ludności tubylczej nie byli specjalnie zainteresowani ich nawracaniem na większą skalę. […] Wręcz przeciwnie religia oprócz białej skóry była czynnikiem odróżniającym ich od […] Buszmenów i Hottentotów, a następnie ludów negroidalnych. Ci wyznawcy Holenderskiego Kościoła Reformowanego znajdowali w Biblii […] uzasadnienie swojej wyższości nad otaczającymi ich ludźmi o innym kolorze skóry"[55]. Mimo że – zdaniem prof. Andrzeja Gąsowskiego – nie brakło wśród misjonarzy tych, którzy podkreślali uniwersalny charakter chrześcijaństwa, a znacząca większość wszystkich mieszkańców RPA stała się chrześcijanami, to aż do wielkiej tragedii w Shapersville w marcu 1960 r. kościoły chrześcijańskie (głównie protestanckie), odwołując się do zasady autonomii religii i polityki, nie występowały szerzej przeciw oficjalnej polityce apartheidu, prowadzanej w latach 1948-1993 przez National Party. Sytuację tę zmienił dopiero wstrząs, jaki wywołało krwawe stłumienie pokojowych demonstracji oraz nacisk międzynarodowej, w tym chrześcijańskiej opinii publicznej. Organizacje, takie jak

53 A. Peck, *Religia...*, dz. cyt.

54 Chrześcijanie różnych konfesji to 80% mieszkańców RPA, stąd zdaniem Andrzeja Gąsowskiego „większą legalną ochroną cieszą się religie, które zostały przeszczepione na grunt afrykański, niż rodzime wierzenia". A. Gąsowski, *Religia a państwo w Południowej Afryce,* w: *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczpospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016, s. 301.

55 Tamże, s. 303.

South African Council of Churches (SACC) czy Kościół katolicki, albo wspierały antyapartheidową opozycję, albo same wywierały nacisk na władzę RPA w sprawie rezygnacji z polityki różnicowania etnicznego. Pewnym symbolicznym zwieńczeniem tego procesu było zaangażowanie pierwszego czarnoskórego Sekretarza Generalnego SACC, legendarnego arcybiskupa Desmonda Tutu w proces międzyetnicznego pojednania w latach 80. XX w.[56]

Na tle tej analizy historyczno-politycznej prof. Andrzej Gąsowski pokazał zmiany, zachodzące w konstytucyjnych regulacjach relacji między państwem a Kościołem w RPA, analizując preambuły, ale także inne stosowne zapisy czterech aktów Konstytucji RPA: tej z roku 1961, gdy panował jeszcze apartheid; tej z roku 1983, gdy rozpoczął się proces wychodzenia z apartheidu; tzw. Konstytucji przejściowej z roku 1993 i obecnej Konstytucji RPA z 1996 r.

I tak o ile preambuła Konstytucji RPA z 1961 r. zawierała bardzo rozbudowane i wyraźne odwołanie do Boga[57], o tyle w odniesieniu do obecnej Konstytucji „preambuła [...] pozbawiona elementów religijnych kończy się jednakże wezwaniem <<Niech Bóg chroni nasz lud>>"[58]. Autor zauważył też, że o ile „w Konstytucji z 1961 r. nie ma wzmianki o religii w tym np. wolności wyznawania religii"[59], o tyle aktualnie obowiązująca ustawa zasadnicza „zabezpiecza w szerokim zakresie indywidualne prawa obywateli i zawiera szereg klauzul zabraniających dyskryminacji"[60]. Wyraźnie rysuje się więc proces pewnej liberalizacji tych zapisów oraz odchodzenia od formalnego, konstytucyjnego podkreślania znaczenia religii, przede wszystkim chrześcijaństwa w życiu publicznym. Te ciekawe rozważania prowadzą, jak się zdaje, do istotnego z punktu widzenia nauk o polityce pytania: na ile zarysowane tu zmiany zapisów konstytucyjnych powodowały przemianę roli, jaką religia, przede wszystkim chrześcijaństwo, odgrywało w wychodzeniu RPA z apartheidu.

Przytoczone tu pokrótce przykładowe badania pokazują, że relacje między religią a polityką w realiach demokratycznego państwa prawnego przyjąć mogą bardzo różne formy i zakres, w wielowariantowy sposób wpływając na przebieg demokratycznego procesu politycznego. Tym samym wynika z nich również i to, że na gruncie nauk politycznych badania w tym zakresie są dopiero w stadium początkowym. Rozwijając je zatem, warto wychodzić poza uproszczone,

56 Tamże. s. 306.

57 W Preambule Konstytucji RPA z roku 1961 możemy przeczytać: „W pokornym poddaniu się Bogu Wszechmogącemu, Który kontroluje losy ludów i państw, Który zgromadził naszych przodków z wielu krajów i dał im ten kraj, Który kieruje ich losami z pokolenia na pokolenie, Który cudownie chronił ich przed zagrożeniami, które im groziły. Oświadczamy, że Jesteśmy świadomi naszej odpowiedzialności wobec Boga i człowieka; My, którzy tworzymy to zgromadzenie Parlamentu, oświadczamy, że jesteśmy świadomi naszej odpowiedzialności przed Bogiem i człowiekiem". Cyt. za: tamże, s. 309.

58 Tamże, s. 311.

59 Tamże, s. 309.

60 Tamże, s. 311.

a czasem wręcz podbudowane ideologicznie schematy podręcznikowe w kierunku złożoności uwarunkowań społeczno-historycznych poszczególnych systemów, różnorodności rozwiązań konstytucyjnych i prawnych państw, ale też odmienności poszczególnych wyznań i religii. Zauważyć też można, że często stawiane pytanie o znaczenie postaw religijnych w obszarze demokratycznego procesu politycznego na gruncie nauk o polityce uznać należy za otwarte.

Legitymizacja Kościoła jako aktora życia publicznego

Pewną propozycją uporządkowania sporów wokół tej, nie tylko teoretycznie, ważnej kwestii są badania pracowników Instytutu Politologii UKSW w Warszawie dotyczące roli i statusu, jaki w warunkach demokratycznego porządku politycznego i zasady wolności religijnej mają instytucje religijne i kościoły. Kwestię tę usiłują regulować rzecz jasna przepisy prawne poszczególnych państw. Jednak z politologicznego punktu widzenia istotne wydają się różne kwestie praktyczne[61], sposób i możliwość zawierania niezbędnych w tym zakresie kompromisów czy też budowanie społecznej i politycznej legitymizacji dla aktywności Kościoła w warunkach społeczeństwa pluralistycznego. Właśnie dlatego ważna i przydatna wydaje się próba w miarę uniwersalnego i możliwie szeroko akceptowalnego określenia statusu działającego w warunkach demokracji Kościoła, który to status respektować będzie samoświadomość i misję religijną samego Kościoła, prawne i polityczne reguły systemu demokratycznego, a także realia pluralistycznego społeczeństwa.

Przykładem analizy na ten temat były m.in. badania piszącego te słowa. Poszukując naukowego języka, którym na gruncie nauk społecznych, w tym nauk polityce, można opisać, ale też legitymizować społeczną aktywność Kościoła, wykorzystałem istotne, jak się zdaje, nader rzadko stosowane rozróżnienie między sferą polityczną a sferą publiczną. Odwołując się do słynnej rozprawy Jürgena Habermasa[62] o przeobrażeniach sfery publicznej, zaakcentowałem, że wąsko rozumiana sfera polityczna (sfera zinstytucjonalizowanej rywalizacji o władzę polityczną) jest li tylko częścią szeroko rozumianej sfery publicznej, w której instytucje stricte polityczne wspólnie z instytucjami niepolitycznymi (np. uniwersytety, media, fundacje, kościoły) prowadzą debatę, mobilizują społeczeństwo, czy też „rezonują" w najważniejszych kwestiach dla całej wspólnoty demokratycznej. Taki punkt widzenia sytuujący Kościół w roli aktywnego aktora sfery publicznej, a nie politycznej stawia przed nim samym i państwem jako jego partnerem, dwa istotne wzywania. Pierwszym z nich jest stała legitymizacja wobec wierzących oraz niewierzących osób działań

61 Np. obecność katechezy w szkole, prawna ochrona życia, finansowanie i działalność społeczna Kościołów, obecność duchownych w debacie politycznej.

62 J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.

Kościoła, ale także np. różnych związanych z tym kompromisów. Zadaniem drugim jest próba ciągłego określania granicy między tym co publiczne i stricte polityczne.

Przekładając te ogólne założenie na język praktyki politycznej współczesnej Polski, zostały przebadane sposoby legitymizacji (lub delegitymizacji) publicznej aktywności Kościoła katolickiego w kluczowych po 1989 r. debatach publicznych, których Kościół był podmiotem lub przedmiotem[63]. W ten sposób udało się wyeksponować trzy najważniejsze sposoby legitymizowania aktywności Kościoła (ze względu na tożsamość narodową, interes państwa, aksjologiczną specyfikę demokracji) oraz jeden sposób jej delegitymizacji (wynikający z przekonania, że religia i wolność religijna ma przede wszystkim charakter prywatny)[64].

Kwestią obecności Kościoła katolickiego w sferze publicznej współczesnej Polski zajmował się też zespół badawczy w składzie: ks. dr Piotr Burgoński, dr hab. Michał Gierycz, Monika Kacprzak, Katarzyna Stępkowska, ks. prof. Janusz Węgrzecki oraz piszący te słowa. Odnosząc się do wybranych debat politycznych z lat 1997–2012, wymienieni badacze wyróżnili cztery modelowe ich zdaniem sposoby rozumienia obecności Kościoła katolickiego w sferze publicznej, a więc pośrednio także cztery sposoby jej legitymizacji. W opublikowanym przez nich raporcie mowa jest o „modelu obecności i naturalnego napięcia", „modelu równego statusu i świadectwa", „modelu separacji" i „modelu religijnej sfery publicznej".

Ks. dr Piotr Burgoński, szukając w polskiej rzeczywistości i w badanych debatach śladów „modelu obecności i naturalnego napięcia", zwrócił uwagę, że taki sposób legitymizowania publicznej aktywności Kościoła właściwy był m.in. zwolennikom obecności Polski i polskiego katolicyzmu w Unii Europejskiej, stronnikom „wewnętrznej lustracji Kościoła, która chroniłaby jego specyfikę", zwolennikom „obecności krzyża w przestrzeni publicznej" oraz osobom „podkreślającym, że apolityczny ze swej natury Kościół ma prawo i obowiązek oceniać życie publiczne"[65]. W swych konkluzjach badacz zwracał uwagę, że „napięcie między Kościołem a sferą publiczną powstaje głównie w aspekcie normatywnym, w mniejszym stopniu funkcjonalnym"[66]. Można z tego wyciągnąć, jak się wydaje, bardziej ogólny wniosek, że w ramach takiego postrzegania aktywności Kościoła w sferze publicznej instytucje religijne i polityczne

63 Są to m.in. spory o podstawy systemu demokratycznego (1989–1993), konkordat i aksjologiczne zapisy konstytucji (1993-1997), integrację europejską (1997–2004), lustrację (2005–2010).

64 S. Sowiński, *Boskie, cesarskie, publiczne. Debata o legitymizacji Kościoła katolickiego w Polsce sferze publicznej w latach 1989 – 2010*, Warszawa 2012.

65 P. Burgoński, *Model obecności i naturalnego napięcia,* w: *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski*, red. S. Sowiński, Warszawa 2013, s. 23-24.

66 Tamże, s. 40.

mogą ze sobą współpracować, zachowując odmienność aksjologiczną, lub też, że pomimo zasadniczej odmienności normatywnej, instytucje religijne i polityczne, mogą współdziałać dla dobra obywateli.

Relacjonujący „model równego statusu i świadectwa" ks. prof. Janusz Węgrzecki podkreślał, że jego zwolennicy traktują obecny w sferze publicznej Kościół jako zwykłego (tak jak instytucje społeczne, sportowe czy kulturalne) uczestnika społeczeństwa obywatelskiego, który swą działalnością „musi zabiegać o [...] uznanie, akceptację i wiarygodność". Ślady takiego postrzegania i legitymizowania aktywności Kościoła w sferze publicznej w polskich debatach badacz dostrzegał m.in. w poglądach zwolenników przyjęcia Polski do Unii Europejskiej, krytyków politycznej aktywności duchowych, sceptyków wobec obecności symboli religijnej w sferze publicznej oraz krytyków specjalnego finansowania Kościoła z budżetu państwa. Podsumowując swe rozważania, ks. prof. Janusz Węgrzecki zwrócił uwagę, że model ten „odwołuje się do wrażliwości liberalnej, która sferę publiczną ujmuje przez pryzmat jednostki", a także „zarówno do tradycji chrześcijańskiej, jak i oświeceniowej", zakładając konieczność „przekładu motywów i treści religijnych na język świecki", oraz że model ten bywa krytykowany zarówno przez niektórych przedstawicieli strony religijnej (za brak wyrazistości), jak i strony świeckiej (za „niepotrzebny ekstremizm czy radykalizm" Kościoła wypowiadającego się publicznie w sprawach aksjologicznych)[67].

Interesujący wkład do badań nad tym właśnie zagadnieniem wniósł ks. prof. Piotr Mazurkiewicz w zaproponowanej przez siebie koncepcji „niepolitycznej polityczności Kościoła"[68]. Formuła ta nie jest bowiem tylko chwytliwym zwrotem semantycznym, ale zawiera w sobie istotne – legitymizujące publiczną aktywność Kościoła – przekonanie o jego publicznej misji. Zatem zadaniem Kościoła w odniesieniu do kwestii czysto politycznych jest mobilizowanie wiernych do aktywności i odpowiedzialności politycznej, podkreślanie wagi kwestii aksjologicznych i myślenia długofalowego, przypominanie o granicach tego co polityczne, a także przypominanie i podkreślanie radykalnie odmiennej od państwa tożsamości Kościoła[69].

Rozwinięciem i uzupełnieniem tej strategii legitymizacyjnej na rzecz aktywności Kościoła w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa jest jego refleksja na temat wolności religijnej we współczesnym świecie i świeckości sfery publicznej. W jednym z artykułów ks. prof. Piotr Mazurkiewicz

67 J. Węgrzecki, *Model równego statusu i świadectwa*, w: *Obecność...*, dz. cyt., s. 41.

68 P. Mazurkiewicz, *Europa jako kinder niespodzianka*, Kraków 2017, s. 233-253.

69 „Chrześcijaństwo, z jednej strony, podkreśla etyczny wymiar politycznego zaangażowania, mobilizując wiernych do podejmowania politycznej odpowiedzialności; z drugiej za zaś, przypomina o niezbywalności w tym świecie Kościoła, jako instytucji radykalnie odmiennej od państwa". Tamże, s. 252-253.

zwrócił uwagę, że uzasadnieniem dla wolności i aktywności Kościoła katolickiego w sferze publicznej może być redefinicja samego rozumienia pojęcia „sfera publiczna", tak aby obejmowało ono także ważne kwestie aksjologiczne oraz integralne, czyli zarówno negatywne, jak i pozytywne rozumienie wolności religijnej, której wyrazem (w tym właśnie integralnym ujęciu) winna być ochrona obywateli przed przymusem religijnym i ich prawo do spotkania w sferze publicznej własnego Kościoła i własnej religii[70].

Zagadnieniem wolności religijnej, w szerokim ujęciu polityki i filozofii polityki, zajmował się też prof. Zbigniew Stawrowski. Wychodząc od bardzo szerokiego ujęcia religijności i potrzeb religijnych człowieka jako poszukiwania w życiu najwyższego dobra, sformułował pogląd, że „każdy – czy tego chce, czy nie chce – jest w powyższym sensie człowiekiem religijnym, bo każdy żyje w horyzoncie najwyższych wartości i najwyższego dobra. Horyzont dobra wprowadza nas natychmiast w sferę praktyki, czynu, kształtowania świata"[71]. W tym szerokim kontekście powszechne jest nie tylko samo pragnienie wolności religijnej, ale także pragnienie przeżywania jej w sensie pozytywnym (wolność „do"), ponieważ, jak uzasadnia badacz, „każdy – czy tego chce, czy nie chce – ostatecznie w coś i czemuś wierzy i każdy to, co dla niego najistotniejsze – swoje najwyższe dobro – stara się odwzorowywać w świecie i urzeczywistniać"[72].

Co więcej, tak pozytywnie rozumiana wolność religijna, którą można by, zdaniem prof. Zbigniewa Stawrowskiego, określić wolnością etyczną, ma zawsze wymiar wspólnotowy oraz misyjny. Wymiar wspólnotowy bierze się stąd, że „religia to nie tylko odniesienie jednostki do tego, co absolutne, ale, zgodnie ze swym źródłosłowem, więź – więź także z innymi ludźmi. Więź ta jest z jednej strony więzią wewnętrzną – poczuciem wspólnotowej tożsamości, z drugiej zaś przejawia się w zewnętrznym świecie jako wspólne działanie"[73]. Wymiar misyjny to z kolei naturalna cecha każdej wspólnoty religijnej i etycznej, czyli „nawracanie". Autor wyjaśnia to tak: „najogólniej rzecz ujmując, naturalną formą jej religijnego, czyli więziotwórczego działania jest nawracanie. Wspólnota nawraca już samą swoją obecnością, bo – czy tego chce, czy nie chce – samo jej istnienie w świecie stanowi publiczną prezentację tego, co posiada dla niej absolutną wartość: jej etosu i sposobu życia"[74].

70 P. Mazurkiewicz, *Kościół w życiu publicznym*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia do Unii Europejskiej*, red. tenże, Warszawa 2003, s. 180-204.

71 Z. Stawrowski, *Nawracajmy się wzajemnie. Wolność religijna jako fundament wspólnoty wspólnot*, „Teologia polityczna" 2009, nr 5, s. 296.

72 Tamże, s. 296.

73 Tamże, s. 297.

74 Tamże, s. 298.

W tym też miejscu swej refleksji autor dochodzi do interesującego nas aspektu spotkania religii z polityką. Wolność uczestnictwa człowieka w wybranej przez niego wspólnocie religijnej rodzić musi bowiem ich różnorodność i sprawia, że na danym obszarze muszą jakoś ze sobą współegzystować, tworząc niejako „wspólnotę wspólnot". I tu właśnie, na drodze wolności religijnej, pojawia się polityczność, gdyż zdaniem prof. Zbigniewa Stawrowskiego „podstawową formą takiej wspólnoty jest projekt nowoczesnego państwa wolności rozumianego jako polityczna wspólnota różnorodnych wspólnot etycznych"[75].

Bodaj najważniejsze i najciekawsze są funkcje, jakie wobec wspólnotowo przeżywanej wolności religijnej pełnić powinno nowoczesne państwo. Autor zalicza do nich m.in.: respekt dla specyfiki wartości religijnych i etycznych, tworzenie warunków do publicznej obecności i aktywności wspólnot religijnych, ochronę sfery wolności prywatnej przed ewentualnym, niepożądanym naciskiem (nawracaniem) ze strony tej albo innej wspólnoty.

Na koniec tej, dotyczącej legitymizacji religii w życiu publicznym i politycznym, części naszych rozważań przywołajmy jeszcze sygnalnie analizy na temat tzw. religii obywatelskiej prowadzone przez prof. Pawła Kaczorowskiego oraz ks. prof. Janusza Węgrzeckiego.

Pierwszy z badaczy ukazał m.in. fenomen religii obywatelskiej, której niemal bezpośrednią obecność w polityce widać w szerokiej perspektywie historii Europy. Przywołując refleksję Carla Schmitta, prof. Paweł Kaczorowski mówi więc o religii obywatelskiej w dobie przed reformacją, kiedy religia była naturalną składową życia publicznego; religii obywatelskiej po reformacji, kiedy kształtuje się nowożytne państwo, którego struktury prawne są „zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi"[76]; wreszcie o religii obywatelskiej doby współczesności, kiedy to nabiera ona charakteru bardziej liberalnego, a w jej centrum znajduje się już nie instytucja państwa, tylko konstytucja[77].

Ta ciekawa refleksja historyczna pokazuje, że religia jest na tyle niezbędnym, legitymizującym instytucje i mobilizującym obywateli, fenomenem życia publicznego, że z procesem sekularyzacji lub prywatyzacji religii eschatologicznych (co najmniej od XVI w.) rodzą się polityczne lub obywatelskie namiastki religii (quasi religie), czyniące przedmiotem swego kultu państwa lub konstytucje.

Problem ten porządkuje i rozwija także ks. prof. Janusz Węgrzecki, który, wychodząc od rozważań Ronalda Bellaha, Ronalda Beinera, Jose Cassanovy czy Piotra Grabowca, w bardzo przejrzysty i przekonujący sposób analizuje różne definicje terminu religia obywatelska, przytaczając ich typologie i kreśląc

75 Tamże, s. 299.

76 P. Kaczorowski, *Carl Schmitt: religijne podłoże świeckiego państwa. Quasi – religia obywatelska w epoce demokracji*, w: *Religia obywatelska w Polsce. Między początkami państwowości a współczesnością*, red. J. Węgrzecki, Warszawa, 2016, s. 35.

77 Tamże, s. 21-44.

odniesienia do pojęć pokrewnych, takich jak choćby kultura polityczna czy religia publiczna[78]. Wskazuje też różne egzemplifikacje religii obywatelskich, a także zastanawia się nad możliwością zastosowania tego terminu jako narzędzia „do budowania teorii lokalnego zasięgu"[79].

W perspektywie relacji między religią a polityką, a także jej politycznej legitymizacji, bardzo ciekawy wydaje się zwłaszcza wątek relacji między klasyczną religią obywatelską, której kult dotyczy państwa bądź narodu, a religią publiczną, która odnosząc się aktywnie do życia publicznego, zachowuje eschatologiczny charakter swojego kultu. Badacz wskazuje tu na dwie możliwości. Pierwszą, gdy religia obywatelska ściśle łączy się z tradycyjną, dominującą na danym obszarze religią publiczną (tu możemy chyba podać przykład Polski), oraz drugą, gdy religia obywatelska jest kategorią szerszą i bardziej uniwersalną, niż religie publiczne. W przypadku pierwszym możemy więc mówić o tym, że największa w danym miejscu religia może pełnić też funkcję religii obywatelskiej, w drugim, że religia obywatelska jawi się jako byt samodzielny, polityczny, oddzielony od tradycyjnej religii[80]. W tym też drugim przypadku może dojść do swoistej religijnej konkurencji między państwem promującym religię obywatelską, z jej quasi religijną retoryką, symboliką, rytuałami i bohaterami, a związkami religijnymi i kościołami, głoszącymi obywatelom swe religie tradycyjne.

Zasygnalizowany tu pokrótce kierunek badań koncentruje się w relacjach między religią a polityką na potrzebie nieustannej, społecznej i politycznej legitymizacji, zasad i zakresu działania Kościołów w życiu publicznym pluralistycznych społeczeństw, a także legitymizacji wszelkich związanych z tymi działaniami decyzji władz publicznych. Wydaje się on ważny i „poznawczo obiecujący" szczególnie dla nauk o polityce. Te ostatnie bowiem fenomen legitymizacji władzy, struktur czy decyzji politycznych stawiają w samym centrum swoich zainteresowań, słusznie odróżniając go zarówno od legalności, której badaniem zajmują się nauki prawne, jak i od społecznego poparcia, którego badanie jest z kolei domeną socjologii. Koncentrując się zatem w badaniach na relacji pomiędzy religią a polityką, w tym na legitymizacyjnym aspekcie nauki o polityce, znaleźć mogą własny, stricte politologiczny obszar problemowy, uzasadniając tym samym swą w tym zakresie przydatność.

Integracja i cywilizacja europejska

Trudno przecenić wykład badaczy środowiska Instytutu Politologii UKSW w Warszawie w inicjowanie badań nad religijnymi i aksjologicznymi uwarunkowaniami politycznego procesu integracji europejskiej, w tym zwłaszcza

78 J. Węgrzecki, *Religia obywatelska. Między paradygmatem a teorią lokalnego zasięgu*, w: tamże, s. 45-60.

79 Tamże, s. 60.

80 Tamże, s. 56.

integracji i obecności Polski w Unii Europejskiej. Świadczy o tym znakomita seria wydawnictw, a także działalność naukowo-dydaktycznego projektu Studium Generale Europa[81].

Interesujący nas tu związek religii z polityką w badaniach tych przejawiał się m.in. w refleksji dotyczącej aksjologicznych i religijnych fundamentów politycznego gmachu Wspólnot Europejskich; wkładu chrześcijan i kościołów w proces poszerzania i pogłębiania Wspólnot (w tym w proces integracji Polski z Unią Europejską); relacji instytucjonalnych między agendami Unii Europejskiej a poszczególnymi Kościołami; wreszcie sporów o aksjologiczny i antropologiczny wymiar współczesnej polityki Unii Europejskiej.

Kwestia aksjologicznych fundamentów politycznej jedności współczesnej Europy oraz szczególnego miejsca, jakie zajmuje wśród nich chrześcijaństwo, w badaniach prezentowanego tu środowiska naukowego podejmowana była szczególnie często na przełomie lat 90. XX w., kiedy ważyły się losy poszerzenia Unii Europejskiej o Polskę oraz inne kraju naszego regionu. Na ten temat pisał wtedy m.in. ks. prof. Piotr Mazurkiewicz. W rozprawie *Europeizacja Europy*, śledząc rozmaite ideowe i kulturowe nurty od czasów starożytnej Grecji do współczesności, na których zbudowana jest tożsamość Europy, zwracał uwagę na szczególny wkład chrześcijaństwa w desakralizację polityki, a w konsekwencji na europejską świadomość autonomii państwa i Kościoła oraz respekt dla wolności religijnej i tolerancji[82].

Z kolei prof. Radosław Zenderowski wraz z piszącym te słowa, chrześcijańskie korzenie jedności Europy analizował na kanwie „europejskiego nauczania" Jana Pawła II. Wspólnie wskazywaliśmy, że w refleksji i w nauczaniu tego wielkiego papieża-Polaka przekonanie o chrześcijańskich fundamentach jedności Europy ma zarówno wymiar historyczno–kulturowy, jak i współczesny, etyczny i społeczny. W tym pierwszym aspekcie Jan Paweł II przypominał często, że tylko dzięki unikalnemu procesowi inkulturacji Ewangelii wśród narodów Starego Kontynentu Europa mogła stać się oddychającą „dwoma płucami" „jednością w różnorodności", którą od wczesnego średniowiecza łączyła sieć klasztorów i sanktuariów[83]. W aspekcie zaś bardziej współczesnym to wspólne doświadczenie historyczne Europy stało się w nauczaniu papieskim kryterium etycznym, które bardzo krytycznie nakazywało papieżowi oceniać współczesne podziały ekonomiczne i społeczne Europy. Jednocześnie Jan Paweł II wyraźnie wspierał imperatyw polityczny i etyczny, który po tragicznych doświadczeniach II wojny światowej wzywał polityków-chrześcijan do

81 Na ten temat zob. artykuł Anieli Dylus w niniejszym tomie.

82 P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowe Europy w kontekście procesów integracji*, Warszawa 2001, s. 243-300. Zob. także pokłosie konferencji, gdzie kwestia chrześcijańskich korzeni Europy wybrzmiewała bardzo wyraźnie: *Europa i Kościół…*, dz. cyt.; *Kościół, kultura…*, dz. cyt.

83 S. Sowiński, R. Zenderowski, *Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 7-55.

ponownej integracji Europy. W tym ostatnim aspekcie Jan Paweł II kreślił także własną wizję współczesnej polityki, która będąc roztropną troską o dobro wspólne (w tym wypadku również o europejskie dobro wspólne) w chrześcijańskim doświadczeniu godności człowieka, wolności, solidarności i ograniczoności porządku doczesnego, szukać może skutecznego remedium na tak tragiczną lekcję dwudziestowiecznych ideologii[84].

Poza takim genetycznym ujęciem związek religii i polityki w procesie integracji europejskiej ujmowany był w relacjonowanych tu badaniach także instytucjonalnie poprzez akcentowanie prawnych i politycznych relacji instytucji politycznych (krajowych i europejskich) oraz instytucji kościelnych.

Ten aspekt bardzo mocno rozwinął w swej naukowej refleksji m.in. ks. prof. Helmut Juros, analizując pojawienie się i kształtowanie w prawie europejskim, najpierw w formie „klauzuli kościelnej" (Traktat Amsterdamski), a potem zapisu traktatowego (Traktat Lizboński), zapisu podkreślającego prawno-publiczny status kościołów oraz chroniącego relacje państwo – Kościół w Unii Europejskiej na poziomie i w kształcie wyznaczonym w poszczególnych przypadkach przez prawodawstwo i tradycje krajowe. Przedstawił genezę oraz proces kształtowania się tej ważnej nie tylko dla samych kościołów regulacji oraz w bardzo interesujący sposób zaprezentował też stojącą za nimi strategię argumentacyjną i legitymizacyjną. Składały się na nią: integralne, a więc zarówno negatywne (w sensie wolności „od"), jak i pozytywne (wolność „do") rozumienie wolności religijnej; respekt dla różnorodności form, w jakich realizowana może być zasada autonomii państwa i Kościoła; wreszcie akceptacja i szacunek dla społecznej roli religii a także religijnych potrzeb obywateli, zwłaszcza w warunkach społeczeństwa demokratycznego i pluralistycznego[85].

Problematykę tę, w podobnym instytucjonalnym ujęciu próbował podejmować także piszący te słowa, w kontekście i niejako przy okazji polskiej prezydencji w Radzie Europejskiej w roku 2011[86]. W sensie instytucjonalnym relację między organami europejskimi a kościołami dostrzec można bowiem na co najmniej trzech poziomach. Pierwszy z nich prawno–traktatowy tworzy zapisany w Karcie Praw Podstawowych UE (art. 10) respekt dla wolności religijnej oraz wspomniana wyżej regulacja (art. 17c. Traktatu Lizbońskiego), zgodnie z którą Unia Europejska nie tylko respektuje różnorodność relacji państwo – Kościół w poszczególnych państwach członkowskich, ale też „utrzymuje

84 Tamże, s. 102-141.

85 H. Juros, *Stosunki między państwem a Kościołem w Konstytucji Europejskiej*, w: *Kościół katolicki w przededniu…*, dz. cyt., s. 205-222; tenże, *Klauzula…*, dz. cyt., s. 121-136.

86 Zob. np. *Prezydencja a kościoły oraz Prezydencja a Kościół katolicki w Polsce*, w: *Prezydencja w Radzie Unii Europejskiej. Słownik*, red. K.A. Wojtaszczyk, Warszawa 2011, s. 62-65; *Kościół mecenasem polskiej prezydencji?*, „Rzeczpospolita" 9 III 2011, s. A-015; *Prezydencja bez Kościoła?*, „Rzeczpospolita" 3 VIII 2011, s. A-013.

z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog"[87]. Tworzy to prawne uzasadnienie dla poziomu drugiego, jakim jest działalność organizacji reprezentujących poszczególne kościoły w dialogu z instytucjami europejskimi. Należą do nich m.in.: ewangelicko–prawosławna Conferense of European Churches (CEC, od 1959 r.), katolicka Commision des Episcopats de la Communaute Europeene (COMECE, od 1980 r.) czy prawosławny Committe of Representatives of Orthodox Churches to the UE (od 2010 r.).

Przedmiotem moich zainteresowań był trzeci, stricte polityczny wymiar tych relacji. Ich przykładem może być zainicjowana w 2005 r. przez Manuela Barroso formuła dorocznych spotkań Przewodniczącego Komisji Europejskiej, Przewodniczącego Rady i Przewodniczącego Parlamentu z przedstawicielami poszczególnych kościołów, ale także aktywne włączanie się kościołów w procedurę Prezydencji Radzie Unii Europejskiej, prowadzoną co pół roku przez poszczególne państwa. Analizując w tym względzie przypadek prezydencji Polski (druga połowa 2011 r.) na tle innych prezydencji, można zauważyć, że intensywność zaangażowania kościołów (w formie oficjalnych spotkań, rozmów, konferencji, uroczystości religijnych etc.) w różnych krajach członkowskich UE jest nie tyle funkcją formalnego kształtu relacji państwo – Kościół w danym przypadku, czy też skali sekularyzacji danego społeczeństwa, ale zależy bardziej od agendy i politycznego nastawienia aktualnie rządzących aktorów sceny politycznej[88].

W relacjach religii i polityki w ważnym kontekście integracji europejskiej warto jeszcze zwrócić uwagę na coraz częściej podnoszoną kwestię aktualnej kondycji cywilizacji europejskiej lub też, mówiąc innymi nieco słowy, kwestię aksjologicznych i antropologicznych założeń współczesnej polityki instytucji europejskich. Tytułem wymownego przykładu można tu przywołać najnowsze analizy ks. prof. Piotra Mazurkiewicza oraz dr. hab. Michała Gierycza.

Pierwszy z nich w publikacji *Europa jako kinder niespodzianka* przyjrzał się krytycznie kondycji cywilizacji europejskiej u progu XXI w. Badając temporalność, czyli sposób rozumienia czasu we współczesnej kulturze europejskiej, znaczenie społecznej pamięci dla procesu modernizacji, kulturowe relacje między Zachodem i Wschodem Europy, etyczne i społeczne uwarunkowania migracji, polityczne i społeczne konsekwencje zmian demograficznych, nakreślił wymowny i miejscami dość pesymistyczny obraz Starego Kontynentu. Zdaniem badacza, Europa sięgając szczytów rozwoju politycznego, gospodarczego i technologicznego, pogrąża się w coraz głębszej pustce aksjologicznej i kulturowej. Pustce, która nie tylko oddala kontynent od jego pełnej dynamiki

87 Cyt. za: S. Sowiński, *Prezydencja a kościoły…*, dz. cyt., s. 63.

88 Tenże, *Prezydencja a Kościół katolicki…*, dz. cyt., s. 64-65; tenże, *Prezydencja a kościoły…*, dz. cyt., s. 62-63.

i energii przeszłości, ale także od pomysłów i nadziei związanych ze złożoną teraźniejszością i niepewną przyszłością. Ks. prof. Piotr Mazurkiewicz z troską pytał: „Czy Europa, drogi nam kontynent, pozbawiona konstytutywnej dla niej relacji do chrześcijaństwa nie stanie się Europą bez Europy, Europą pustą, wydrążoną, cywilizacyjną kinder niespodzianką, oferującą nieprzydatne, plastikowe zabawki w miejsce niespełnionej obietnicy?"[89]

Zdaniem badacza źródeł tego kryzysu, a w każdym razie poważnego wyzwania, przed jakim stanął Stary Kontynent, upatrywać trzeba w sięgającej co najmniej epoki Oświecenia tendencji do usuwania religii ze sfery publicznej. Za Remi Brague przywoływał ks. prof. Piotr Mazurkiewicz (wraz z Michałem Gieryczem) obraz chrześcijaństwa jako „rusztowania służącego do wzniesienia gmachu europejskiej cywilizacji", pytając: „Czy stało się ono dziś zbędne tak, że można je już usunąć, nie ryzykując <<budowlanej katastrofy>>?"[90] W tym samym tekście za Robertem Spaemannem podkreślał, że jako Europa funkcjonujemy jeszcze „tylko dzięki temu, że w powietrzu wciąż unosi się <<zapach pustej butelki>>, który jednakże szybko się wyczerpie, jeśli zabraknie chrześcijan ożywionych głęboką wiarą"[91].

Odnosząc się bezpośrednio do pytań właściwych naukom o polityce, stawiał też ważną kwestię „czy demokracja przetrwa epokę sekularyzacji?". Szukając zaś odpowiedzi, zwracał uwagę, że pokusa radykalnego sekularyzmu prowadzić może nie tylko do kryzysu aksjologicznego, ale też kryzysu procesu demokratycznego w formie „wycofania przez elity zaufania do ludu", absolutyzacji władzy czy politycznej krótkowzroczności[92]. W tym szczególnym kontekście wspólnej odpowiedzialności wierzących i niewierzących za dalsze trwanie Europy i cywilizacji europejskiej ks. prof. Piotr Mazurkiewicz mówi o konieczności dialogu „rzeczywistości politycznej" i Kościoła. Dialogu, w ramach którego Kościół szanuje autonomię państwa (w ramach jego kompetencji), wspólnota polityczna zaś szanuje tożsamość Kościoła i jego rolę krytycznego sumienia[93].

Kwestię relacji między religią i polityką w kontekście antropologicznej kondycji współczesnej cywilizacji europejskiej bardzo interesująco w swej najnowszej monografii *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej* postawił Michał Gierycz. Nie miejsce tu by szczegółowo omawiać, czy choćby streszczać cały przemyślany i wieloaspektowy wywód badawczy tego solidnego, liczącego ponad 600 stron dzieła. W tym miejscu nadmieńmy jedynie, że jego autor, analizując szczegółowo w wymiarze instytucjonalnym, decyzyjnym

89 Tenże, *Europa*…, dz. cyt., s. 420.

90 Tenże, M. Gierycz, *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, w: *Europa*…, dz. cyt., s. 456.

91 Tamże. s. 457.

92 Tamże, s. 462.

93 P. Mazurkiewicz, *Europa*…, dz. cyt., s. 423.

i językowym, wybrane przykłady współczesnych polityk Unii Europejskiej odnoście ludzkiego życia i ludzkiej seksualności, odczytywał je w szerszym kontekście sporu, czy też napięcia „dwu antropologii" (nurtów antropologicznych), który według niego definiuje aksjologiczne, a w jakimś sensie także polityczne status quo współczesnej Europy.

Pierwsza z nich to „antropologia ograniczona", a jej „ograniczoność", jak wyjaśnia sam autor, „możemy rozumieć na dwa sposoby: przyjmując za punkt wyjścia albo zepsucie ludzkiej natury (vide Hobbes), albo sam fakt istnienia tejże natury (vide święty Tomasz)"[94]. Druga to „antropologia nieograniczona", którą Michał Gierycz (za Thomasem Sowellem) wyjaśniał w kontekście „późnej nowoczesności, podważającej jakiekolwiek, nawet zakorzenione w biologii i wspólne dla innych bytów ożywionych, stałe aspekty natury ludzkiej". Dodawał także, że „natura (czy, należałoby raczej rzec, tzw. natura) jest tutaj produktem historii, społecznych relacji, autokreacji etc."[95]

W wymiarze politycznym pierwsza z antropologii wieść musi do publicznie stawianych pytań nie tylko o godność człowieka, ale także o jego obiektywne prawa, dobro, naturę i cel egzystencji, które stanowią drogowskaz, a czasem barierę dla polityki. Musi zatem oznaczać respekt dla ludzkiego sumienia oraz kształtujących go, niezależnych od państwa, instytucji. Podejście drugie, politycznie wieść może, i często wiedzie, ku kreacjonizmowi, w imię którego polityka polega na przełamywaniu i przekraczaniu rozmaitych naturalnych limitacji, będących w jednej epoce podstawą ładu społecznego (np. własność, wolność słowa, prawo do życia każdej osoby), w następnej zaś na skutek zmiany świadomości społecznej lub obowiązujących filozoficznych paradygmatów uznane być mogą za przejaw dyskryminacji i blokowania postępu społecznego. W tym kontekście podejście pierwsze buduje wyraźny dystans między polityką (która reguluje tylko konieczne ze społecznego punktu widzenia kwestie etyczne) a moralnością, która pozostać powinna domeną prawego sumienia. Podejścia zaś drugie utożsamia czasem politykę z moralnością[96].

Ciekawe jest odnotowanie przez autora występującego tu antropologicznego zapośredniczenia. Michał Gierycz podkreślał bowiem, że chrześcijaństwo z jego nauką o godności człowieka, społecznej naturze osoby czy grzechu pierworodnym bardzo mocno kształtowało klasyczne europejskiej rozumienie polityki jako roztropnej troski o dobro wspólne. Z drugiej jednak strony to samo chrześcijaństwo wyraźnie dystansuje się od bezpośrednio religijnego, legitymizowania, oceniania lub krytykowania systemów politycznych, które spotyka

94 M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa 2017, s. 270.

95 Tamże, s. 274.

96 „Moralność staje się tutaj rzeczywiście przestrzenią rozstrzygnięć politycznych, w ramach których człowiek (również spolityzowany, gdyż nieposiadający żadnych naturalnych, pozapaństwowych wspólnot) kształtuje się wedle swojej woli." Tamże, s. 309.

na swej drodze. Przywołując bardzo przenikliwą w tym zakresie myśl Benedykta XVI, autor pisał, że o ile w historii przepisy prawne były niemal zawsze uzasadniane religijnie, „o tyle w chrześcijaństwie nie potrzeba religijnej legitymizacji dla uznania legalności prawnego rozporządzenia, a nawet uznania boskiej proweniencji konkretnej władzy”[97]. Wkład chrześcijaństwa w refleksję nad celem i jakością życia politycznego nie ma więc wymiaru bezpośrednio doktrynalnego czy teologicznego (związanego z prawdami wiary), ale antropologiczny, związany z głoszeniem, także na niwie politycznej, prawdy o godności człowieka jako osoby. W chrześcijaństwie „orientacja na pełny rozwój człowieka skutkuje moralnym pojmowaniem i legitymizowaniem polityki”[98].

Mamy tu więc do czynienia z pewnym przełomem, dzięki któremu chrześcijaństwo inaczej niż wiele innych religii opowiada się za modelem polityki świeckiej, autonomicznej wobec władzy duchowej, polityki szukającej swych podstawach aksjologicznych w etyce i antropologii, polityki, która może stać się wspólnym przedmiotem troski wierzących i niewierzących.

Krótko podsumowując przywołane przykładowo refleksje politologiczne, zauważyć można, że w różnorodnej politycznie i historycznie przestrzeni europejskiej dochodzi do głosu znacznie więcej doświadczeń politycznych i historycznych niż w przestrzeni poszczególnych państw. Ta różnorodność jest dla badań naukowych – w tym badań nad religią i polityką – wyzwaniem, ale też szansą na budowanie interpretacji bardziej uniwersalnych, odnoszących się do szerokiej palety różnych empirycznych przypadków i wariantów. Perspektywa europejska, a zwłaszcza zawarte w niej pytanie o ideowe, historyczne i religijne fundamenty wspólnych instytucji europejskich, daje też szczególną okazję do rozwoju badań o charakterze genetycznym, nieczęsto dziś podejmowanych na gruncie nauk o polityce. Wreszcie ta sama perspektywa europejska w badaniach nad religią i polityką, pozwala, przynajmniej teoretycznie, wyabstrahować temat od jego ścisłego związku z tożsamością poszczególnych europejskich narodów. Nie po to rzecz jasna, by znaczenie tego szczególnego związku ignorować, ale odwrotnie, by móc opisać go w całej głębi i złożoności.

Napięcia etniczne i międzycywilizacyjne

Przywołane wyżej badania pokazują, że religia, a w europejskim kontekście chrześcijaństwo, może w obszarze życia politycznego pełnić rolę bardzo pozytywną, fundując aksjologiczne fundamenty politycznej wspólnoty, wskazując na pułapki i zagrożenia, wydłużając i pogłębiając perspektywę rozumienia tego co polityczne. W badaniach nad związkami religii i polityki nie można wszakże pomijać dobrze znanych z historii, a także ze współczesności przypadków, gdy

97 Tamże, s. 102.

98 Tamże, s. 103.

religijne przesłanie, także przesłanie chrześcijańskie, mimo swego wyraźnie uniwersalizującego wydźwięku bywa wykorzystywane, a czasem nadużywane do legitymizowania rozmaitych politycznych różnic, odrębności i partykularyzmów oraz związanych z nimi politycznych konfliktów. W odniesieniu do wymiaru polskiego o problemie tym wspomnieliśmy już wyżej. Tu przywołajmy przykłady badań odnoszące się do wymiaru międzynarodowego oraz cywilizacyjnego.

Przede wszystkim wskazać można refleksję naukową prof. Radosława Zenderowskiego. Prowadząc długoletnie, pogłębione studia teoretyczne, a także badania terenowe głównie, choć nie jedynie, w obszarze szeroko rozumianej Europy Środkowej i częściowo Bałkanów, rozwinął on na gruncie nauk o polityce problematykę etnicyzacji religii oraz sakralizacji etnosu.

Doskonałym, choć tylko jednym z wielu przykładów jest jego monografia *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*. Odnosząc się do najnowszej literatury przedmiotu i refleksji teoretycznych autor zawarł w niej pogłębione studium związków między religią i religijnością Europy Środkowo-Wschodniej oraz odradzającą się w niej po okresie komunizmu tożsamością narodową. Swoje badania prowadził na szerokim tle zróżnicowań kulturowych, przywołując bogatą historię i złożoną polityczną współczesność tego obszaru, jego wielkie narodowotwórcze procesy, ale i tragiczne konflikty etniczne oraz religijne, strukturę największych instytucji religijnych, a także losy i znaczenie pojedynczych świątyń i cmentarzy. W ten sposób stworzył interesujące studium, z którego wyłaniają się dwa, do pewnego stopnia przeciwbieżne procesy.

Z jednej zatem strony podkreślał prof. Radosław Zenderowski, że „religia stanowi ważną, nierzadko kluczową determinantę w procesie kształtowania nowoczesnej tożsamości narodowej w regionie Europy Środkowo-Wschodniej”[99]. I choć prawidłowość ta szczególnie dotyczy obszaru Bałkanów oraz Polski, to występuje ona na całym tym obszarze, zarówno w sytuacji wspólnot narodowych monokonfesyjnych, wielokonfesyjnych, ale też wspólnot dopiero kształtujących swą tożsamość (np. Bośniacy), czy paradoksalnie wspólnot, które wyraźnie odrzuciły bliski związek z religią. Jako przykład tego ostatniego badacz wskazuje Czechy, których świeckość, jego zdaniem, „nie oznacza rezygnacji z wartości religijnych, a tym bardziej z pewnej formy sakralizacji wspólnoty narodowej”[100].

Z drugiej jednak strony, z jego badań wyraźnie wyłania się proces sakralizowania nie tylko wspólnot, ale także konfliktów etnicznych. Jak napisał w podsumowaniu swych badań: „zreinterpretowana politycznie religia była

99 R. Zenderowski, *Religia a tożsamość…*, dz. cyt., s. 139-140.

100 Tamże, s. 140.

i jest nadal używana przez nacjonalistów jako narzędzie wykluczenia z narodowej wspólnoty, symbole i instytucje religijne są nierzadko wprzęgane do konfliktów etnicznych"[101]. Choć nie brak na tym obszarze tradycji międzyreligijnego pokojowego współżycia i tolerancji, to często zagłuszana bywa ona przez politycznie motywowany, często instrumentalizujący religię nacjonalizm. „To czego naprawdę potrzebują nacjonaliści dążący do wojny, to unieważnienie tych doświadczeń [religijnego współistnienia, S. S.], wymazanie ich z pamięci społecznej. Dlatego też nie dziwi fakt burzenia bośniackich meczetów przez saudyjskich wahabitów, dla których były one... za mało muzułmańskie, a ich architektura i wystrój przesiąknięte wpływami innych religii. W tej perspektywie <<zrozumiałe>> wydaje się też wysadzenie w 1993 roku przez chorwackich nacjonalistów w powietrze słynnego i unikatowego na skalę światową mostu w Mostarze, umożliwiającego od wieków spotkania oraz przyjaźnie katolików i muzułmanów"[102].

Warto odnotować, że w opisywanej tu sytuacji bardzo wyraźnie rysują się konflikty polityczne, dlatego etnicyzacja religii jest de facto także jej politycyzacją, a sakralizacja etnosu jest sakralizacją narodowej władzy. Dostrzegał to zresztą sam autor, deklarując: „w konsekwencji wyjaśniam znaczenie dwóch kluczowych dla późniejszych analiz terminów: etnicyzacji (politycyzacji) religii oraz sakralizacji (deifikacji) etnosu/narodu (lub władzy)"[103]. Co więcej, obok etnicyzacji/politycyzacji religii i sakralizacji etnosu/władzy w niektórych, zwłaszcza bałkańskich przypadkach, możemy mówić także o swoistej sakralizacji i mitologizacji międzynarodowych konfliktów. W ich ramach heroiczna walka przodków, narodowe ofiary i cierpienia, pola bitew i imiona narodowych bohaterów przenikają się tak ściśle z religijnym przesłaniem zmagań dobra ze złem, składanej Bogu ofiary czy kultu świętych, że same stają się niemal religią.

Należy podkreślić też ciekawą uwagę metodologiczną, jaką prof. Radosław Zenderowski sformułował na kanwie tych badań: „współcześni politologowie, socjologowie, specjaliści od stosunków międzynarodowych zbyt łatwo dali się uwieść <<kryptonacjonalistycznej>> (nacjonalizm Zachodu) i niebezpiecznej w swych konsekwencjach (jako samosprawdzająca się teoria i zachęta do ofensywy przeciwko islamowi) tezie Huntingtona. Szkoda, że popularności tej teorii nie dorównuje popularność teorii <<tego Innego>> autorstwa znakomitego polskiego reportera, podróżnika i pisarza – Ryszarda Kapuścińskiego"[104].

Z politologicznego punktu widzenia rodzi się tu ważne i ciekawe pytanie o to, co właściwie decyduje, że religia w wymiarze publicznym, a także

101 Tamże.

102 Tamże, s. 9.

103 Tamże.

104 Tamże, s. 62.

w jakimś sensie politycznym, pełnić może funkcję wspólnototwórczą (nie tylko zresztą w wymiarze narodowym, czego przykładem są choćby wyraźne religijne inspiracje architektów wspólnot europejskich). Kiedy religie i kościoły dają się wykorzystać politykom do religijnego sakralizowania prowadzonych przez nich konfliktów i walki o władzę? A kiedy, w jakich okolicznościach religie mogą stać się źródłem międzynarodowego przebaczenia i pojednania?

W wymiarze relacji międzycywilizacyjnych, przede wszystkim w odniesieniu do chrześcijaństwa i islamu do religii i polityki odnosił się w swych rozważaniach także ks. prof. Janusz Balicki. Prowadząc badania wśród muzułmanów mieszkających w Wielkiej Brytanii, zaprezentował interesujący obraz relacji między współczesną cywilizacją islamską a laicyzującą się cywilizacją europejską. Obraz, w którym widać wyraźnie także interesujące nas tu linie łączące i dzielące religię z polityką.

W swych publikacjach ks. prof. Janusz Balicki przypominał, że choć obie wielkie cywilizacje i stojące za nimi obie wielkie religie wywodzą się z tych samych, monoteistycznych korzeni Abrahama, to różnice doktrynalne, a także złożone uwarunkowania społeczne i polityczne sprawiły, iż kilkanaście wieków relacji między nimi w Europie, na Bliskim Wschodzie, w Afryce i w Azji naznaczonych jest konfliktami, przemocą i pełnym nieufności traktowaniem[105].

W tym dobrze znanym historycznie kontekście badacz podkreślił, że istotną szansą na przełamanie tej złej tradycji oraz nawiązanie dialogu między dwoma wielkimi religiami oraz tworzącymi się między nimi cywilizacjami były zmiany, jakie zaszły w latach 60. XX w. w Kościele katolickim, a zwłaszcza perspektywa dialogu międzyreligijnego, jaką otworzył Sobór Watykański II. Niestety, na przełomie wieków XX i XXI pojawiło się zjawisko radykalizacji postaw wśród części (głównie potomków) muzułmanów migrujących do Europy, nasiliło się też samo zjawisko migracji, a w konsekwencji pojawił się lęk przed islamem.

Przyczyn radykalizacji części społeczności muzułmańskiej szukał ks. prof. Janusz Balicki zarówno wewnątrz wspólnoty muzułmańskiej, pisząc np. o zjawisku zradykalizowanych meczetów europejskich, jak też w społecznym oraz politycznym otoczeniu zewnętrznym, m.in. w warunkach ekonomicznych, w jakich żyją migranci muzułmańscy w Europie, a także fascynacji niektórych zagubionych młodych Europejczyków siłą oraz zdecydowaniem ISIS[106].

Narastająca w ostatnich latach fala migracji jest – zdaniem tego badacza – spowodowana przede wszystkim zmianami demograficznymi zarówno w Europie, jak i na Bliskim Wschodzie oraz w Afryce. Z kolei narastający lęk

105 J. Balicki, *„Dzieci Abrahama". Chrześcijaństwo – islam w dobie kryzysu migracyjnego*, „Civitas. Studia z filozofii polityki" 2016, nr 19, s. 2.

106 Tenże, A. Wells, *Attitdues Towards Muslims and Hindus in England. Are British People Afraid of Muslims?*, „Studia Gdańskie" 2016, t. 39, s. 220-230.

przed islamem, który może przybrać czasem postać islamofobii, obok przesłanek realnych, takich jak wspomniane wyżej zmiany demograficzne, zamachy terrorystyczne czy też obawa o tożsamość kulturową Europy, żywi się też czasem nieznajomością muzułmanów i braku kontaktu z nimi[107].

Istotne wydają się rekomendacje, jakie wobec tej bardzo złożonej sytuacji, sformułował ks. prof. Janusz Balicki. W jego ocenie złagodzenie napięć możliwe jest głównie nie tyle na polu działań politycznych, co w wymiarze dialogu religijnego. Zauważał, że „zdecydowana większość imigrantów z krajów muzułmańskich chce prowadzić spokojne życie w Europie, należy [więc, S. S.] szukać różnych form współpracy. Należy starać się, odwołując się do ich religijności, uświadamiać im to, co jest duchem Soboru Watykańskiego II: człowiekiem naprawdę religijnym jest ten, który traktuje także członków innych religii jako braci i siostry, dzieci tego samego"[108].

W tym miejscu wspomnijmy jeszcze krótko, że problem relacji między religią a polityką w kontekście napięcia międzycywilizacyjnego podejmował także prof. Jan Grosfeld. W monografii *Dlaczego chrześcijanie potrzebują Żydów* postawił bardzo ważne i aktualne, zarówno z politycznego, jak i z etycznego oraz religijnego punktu widzenia pytanie o wyzwanie, jakim dla laicyzującej się Europy i cywilizacji europejskiej są migrujący na Stary Kontynent muzułmanie. Podkreślił przy tym, że prawdziwym wyzwaniem jest dziś laickość Europy, pisząc o pewnym paradoksie: „Zdumiewa fakt, że tak mocno i niemal powszechnie zlaicyzowane społeczeństwa Europy wybierają raczej napływający islam w jego obecnej, często agresywnej i wykluczającej formie, aniżeli współczesne chrześcijaństwo, które przeszło tak głęboką przemianę, polegającą na odejściu od misji związanej z przemocą (lęk, a nie troska o zbawienie) ku misji świadectwa, miłosierdzia i głębokiego braterstwa z każdym człowiekiem"[109].

Konstatacja ta kazała badaczowi postawiać szereg pytań o zdolność polityków europejskich do sprostania temu wyzwaniu, a także o to, czy laicyzm nie okaże się de facto „koniem trojańskim użytym przez muzułmanów"[110]. Co ważne, szukając odpowiedzi, próbował umieścić ją w kontekście relacji między religią a polityką oraz odczytać w dwu, niezwykle ważnych dla naszej cywilizacji tradycjach religijnych: chrześcijańskiej i żydowskiej. Odnosząc się do doświadczenia chrześcijańskiego, prof. Jan Grosfled zwrócił uwagę na pewien zawarty w nim dylemat, który polega na tym, że wzywa ono do miłosierdzia, pomocy potrzebującym, a nawet miłości nieprzyjaciół, ale jednocześnie pragnie ochrony życia i prawa własnych obywateli. W tradycji żydowskiej zwracał

107 Tenże, *„Dzieci Abrahama"*..., dz. cyt., s. 5 i nn.

108 Tamże, s. 15.

109 J. Grosfeld, *Dlaczego chrześcijanie potrzebują Żydów*, Poznań 2016, s. 235.

110 Tamże.

z kolei uwagę na znaczenie słów proroka Jeremiasza: „starajcie się o pomyślność kraju, do którego was zesłałem na wygnanie. Módlcie się do Pana za niego, bo od jego pomyślności zależy wasza pomyślność" (Jer 29, 7)[111]. Dla Żydów żyjących przez długie wieki w diasporze, słowa te stały się nie tylko drogowskazem własnego życia na wygnaniu, ale też oceny i oczekiwań wobec tych, którzy zostają migrantami.

Szukając recept na palące problemy współczesnej migracji, prof. Jan Grosfeld wskazał, że nieosadzone w osobistym, głębokim doświadczeniu religijnym „próby przenoszenia postaw wynikających z miłości do nieprzyjaciół na wymiar zbiorowy, na poziom państwa czy społeczeństwa, grożą moralizatorstwem". Akcentował też, że odpowiedzią chrześcijan winno być odważne głoszenie Ewangelii[112].

Te krótko i przykładowo przywołane przemyślenia pokazują, że problem relacji między religią o polityką, staje się dziś dla nauk o polityce jedną z istotnych kwestii także w odniesieniu do stosunków międzynarodowych czy międzycywilizacyjnych. W wymiarze tym potwierdza się chyba także i to, że niezależnie od konkretnego kontekstu politycznego czy kulturowego, optymalnym modelem relacji religii i polityki wydaje się autonomia, będąca zaprzeczeniem zarówno separacji i rozdziału, jak i pełnego utożsamienia. Zwróćmy też uwagę, że te trzy sygnalnie przywołane przykłady refleksji, potwierdzają tezy wyrażone przez Samuela Huntingtona o znaczeniu religii, zarówno do powstawania, jak i egzystencji, a także rywalizacji wielkich cywilizacji.

Podręcznik *Religia i polityka* oraz czasopismo naukowe „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka"

Kończąc ten z konieczności pobieżny przegląd, nie sposób jeszcze, choćby krótko, ale oddzielnie, nie wspomnieć o dwu bardzo ważnych inicjatywach wydawniczych Instytutu Politologii UKSW w Warszawie bezpośrednio dedykowanych problematyce religii i polityki. Służą one nie tylko inicjowaniu czy popularyzacji badań w tym zakresie, ale tworzą przestrzeń profesjonalnej akademickiej debaty i edukacji, wzmacniając tym samym perspektywę odrębnej subdyscypliny nauk o polityce.

Pierwsza z nich to akademicki podręcznik *Religia i polityka* (Warszawa 2014) przygotowany pod redakcją ks. dr. Piotra Burgońskiego i dr. hab. Michała Gierycza. Klarowna struktura tego liczącego 700 stron wydawnictwa, bardzo szeroka, ale starannie przemyślana perspektywa w jakiej ujmowane jest tytułowe zagadnienie, szeroki dobór autorów z różnych środowisk naukowych (także spoza UKSW w Warszawie), wreszcie bardzo przejrzysta i staranna

111 Tamże s. 238.

112 Tamże, s. 239 i nn.

forma redakcji poszczególnych rozdziałów, sprawia że książka ta systematyzuje i popularyzuje badania na polityką i religią wieloaspektowo, ale co ważne dogłębnie i przystępnie.

Dzięki starannie przemyślanej, szerokiej perspektywie tematycznej podręcznik ten relacje między religią a polityką pozwala poznać zarówno w najważniejszych religiach świata, jak i w kluczowych (przynajmniej z europejskiego punktu widzenia) doktrynach politycznych. Pozwala też zaznajomić się z najważniejszymi formami relacji między religią a polityką (np. relacje państwa z Kościołem), ale też przywołuje najważniejsze toczone na ten temat debaty. Daje możliwość spojrzenia na omawiane kwestie z perspektywy międzynarodowej, ale pokazuje także specyfikę Polski.

Pomimo rozmachu starannie opracowanej problematyki publikacja ma swe wyraźne filary teoretyczne i nici przewodnie, które sprawiają, że poszczególne części pracy nie wiodą czytelnika w różne oderwane od siebie kierunki i na różne obrzeża nauk o polityce, ale odwrotnie, prowadzą w głąb i do istoty problemów badawczych, jakie w relacjach między religią a polityką dostrzegają i podejmują nauki o polityce. Za takie filary teoretyczne i nici przewodnie uznać można m.in.: politologiczny punkt widzenia przyjmowany przy wszystkich problemach badawczych; wyraźną i udaną próbę uniwersalizowania poszczególnych, tematycznie dość różnych analiz poprzez akcentowanie w nich właśnie relacji między religią a polityką; wreszcie pewną równowagę i balans ujęć teoretycznych między podejściem funkcjonalnym, instytucjonalnym oraz substancjalnym (ontologicznym), jaki udało się znaleźć w całej publikacji. Dzięki temu jest ona ważną propozycją metodologiczną dla nauk o polityce, a także – jak już wspomnieliśmy – ważnym krokiem w kierunku ukształtowania się w tym obszarze subdyscypliny.

Drugie ze wspomnianych, w jakimś sensie nawet emblematycznych dla środowiska Instytutu Politologii UKSW w Warszawie, dzieł to seria zeszytów naukowych „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka" wydawanych od 2006 r. pod redakcją prof. Jana Grosfelda i dr. hab. Michała Gierycza. Nie miejsce tu na pobieżne choćby omówienie bogatej tematyki oraz starannego doboru, także międzynarodowych, autorów 20 już zeszytów (niektóre w numeracji podwójnej). Tytułem przykładu wspomnijmy jedynie, że wiodącymi tematami poszczególnych numerów były m.in.: społeczeństwo obywatelskie, problem przebaczenia i pojednania w polityce, „niepolityczna polityczność Kościoła" czy aksjologiczne wyzwania Europy.

Przywołajmy też deklarację ideową samych redaktorów: „Czasopismo […] ma pomagać lepiej rozumieć, postrzeganą z chrześcijańskiej perspektywy, rzeczywistość społeczną i polityczną. Aktualne problemy nurtujące Polskę, ale i cały świat, istotne dla wszystkich, którym nieobojętne są sprawy wspólnoty ludzkiej, pragnie ukazywać w świetle refleksji Kościoła nad życiem

świata. Zamieszczane artykuły nie mają charakteru konfesyjnego, lecz stanowią próbę możliwie szerokiego spojrzenia na sprawy polityczne, społeczne, religijne, prawne, kulturowe czy ekonomiczne, czerpiąc inspirację z wypowiedzi Magisterium Kościoła katolickiego, jak i innych wyznań czy nurtów chrześcijaństwa"[113].

Pobieżna choćby lektura poszczególnych zeszytów, ich obecna naukowa klasyfikacja na ministerialnej liście (B) oraz zacne międzynarodowe grono Rady Naukowej w pełni potwierdzają tę deklarację. Z naszego punktu widzenia warto jedynie zauważyć, że seria ta jest w Polsce unikalnym i zarazem potrzebnym naukowym pomostem w badaniach relacji religii i polityki między środowiskiem nauk społecznych (w tym przede wszystkim nauk o polityce) a środowiskiem zajmującym się szeroko rozumianą katolicką nauką społeczną, które obok politologów tworzą także teologowie, etycy, filozofowie, socjologowie i przedstawiciele innych dyscyplin.

W kierunku subdyscypliny: nauki o polityce czy politologia religii?

Zaprezentowane tu przykłady refleksji naukowej to nie katalog czy kompendium, a jedynie niewielka próba dorobku naukowego środowiska Instytutu Politologii UKSW w Warszawie dotyczącego relacji religii i polityki. Z konieczności ograniczyć się tu musieliśmy do prezentacji jedynie przykładowo wybranych badań.

Na podstawie jednak tylko tych pobieżnie przywołanych przykładów można wyrobić sobie opinię na temat wieloaspektowego, a zarazem przemyślanego i metodologicznie uporządkowanego sposobu ujmowania tej tyleż intrygującej, co dla części badaczy społecznych ciągle nieco „egzotycznej" problematyki, jaką zwykły zajmować się nauki społeczne. Na ich podstawie da się także sformułować kilka bardziej ogólnych wniosków dotyczących wkładu tych badań i do rozwoju dyscypliny nauki o polityce, jak i do tworzenia się subdyscypliny, poświęconej polityce i religii.

Zaczynając od sprawy pierwszej, warto zauważyć, że z przywołanych badań wyłania się dość szczególny i interesujący obraz procesu politycznego, odsłaniający głębię, długodystansowość, ale także granice procesu politycznego.

Wspomniana tu i wielokrotnie podkreślana głębia politycznego procesu, jaka ujawnia się w jego zetknięciu z religią ma przede wszystkim sens antropologiczny. Patrzenie na politykę z religijnego punktu widzenia, ale także na religię z punktu widzenia jej znaczenia w szeroko rozumianym procesie politycznym prowadzić musi do wniosku o nieprzypadkowym sprzężeniu politycznych

113 Strona internetowa Instytutu Politologii UKSW/czasopisma: http://politologia.uksw.edu.pl/badania-naukowe/czasopisma/ [dostęp dn. 26 VII 2017 r.]. Warto też podkreślić dość unikalną formę zeszytów. Inaczej niż większość czasopism naukowych mają one stosunkowo małą objętość (ok. 30-40 str.) i składają się na ogół z jednego/dwu zamawianych tekstów wyznaczających problematykę każdego numeru oraz kilku tekstów mniejszych, polemik, recenzji, sprawozdań etc.

celów, działań, metod i środków z określoną, choć nie zawsze uświadomioną czy jasno wyartykułowaną, koncepcją człowieka. We wzajemnym spotkaniu się religii i polityki unaocznia się fakt, że najgłębszym i często nieuświadamianym fundamentem politycznej idei i praktyki jest uznawanie (lub nie) osobowej godności każdego człowieka, przygodne lub obiektywne postrzeganie ludzkiej natury, podkreślanie lub zapoznawanie prawdy o ludzkiej ułomności, akcentowanie społecznego lub bardziej indywidualnego charakteru każdej osoby.

Z tego też wynika, że polityczny proces zawsze osadzony jest na głębokim metapolitycznym fundamencie aksjologicznym, który tworzy przede wszystkim szeroko rozumiana kultura, postrzegana jako indywidualny i zbiorowy wysiłek odkrywania, manifestowania przez człowieka tego, co uznaje za wartości. Adekwatne badanie procesu polityki sięgać powinno zatem także do tego aksjologicznego fundamentu, uwzględniając w tym zakresie ustalenia nauk (socjologii, antropologii, filozofii, etyki czy teologii) zajmujących się interpretacją szeroko rozumianego procesu kultury.

Odkrywanie długiego trwania czy długodystansowości procesu politycznego w jego zetknięciu z religią jest zapewne pochodną niepomiernie większej długodystansowości samej religii, która niesie ze sobą pytanie o wieczność, mając też za sobą na ogół długą historię. W przywołanych wyżej badaniach, ta długodystansowość polityki wyraźnie dochodziła do głosu m.in. w rozważaniach dotyczących kwestii cywilizacyjnych, europejskich czy narodowych. Ks. prof. Piotr Mazurkiewicz przywoływał ją w słowach Roberta Spaemanna: „Opóźnianie końca jest podstawową strukturą wszelkiej polityki […]. Polityka jest czujnym trzymaniem w szachu tendencji, które sprzyjają wybuchowi pierwotnego chaosu”[114].

Warto zauważyć i podkreślić, że proces polityczny widziany w bardzo długiej perspektywie nabiera nieco innego znaczenia niż ten sam proces w perspektywie krótko czy średniookresowej. W długiej perspektywie mniejsze znaczenie ma bowiem sama walka o władzę, a zwłaszcza sposób jej prowadzenia, istotniejsze natomiast stają się choćby instytucjonalizacja polityki (np. w formie instytucji państwa czy narodu), uniwersalny fenomen budowania przywództwa politycznego, kwestia legitymizacji polityki czy oparcia jej na trwałych fundamentach aksjologicznych i społecznych.

Najistotniejszym jednak wymiarem procesu politycznego, który odsłania jego zetknięcie z fenomenem religii, jest – jak pokazuje większość przywołanych tu badań – ograniczoność polityki. Sama z siebie, niejako naturalnie przejawia czasem skłonności do absolutyzowania własnego znaczenia. Jak zauważył m.in. ks. prof. Piotr Mazurkiewicz, w zetknięciu z religią (a na pewno w zetknięciu z chrześcijaństwem) wspólnota polityczna, np. państwo, jawi się

114 P. Mazurkiewicz, M. Gierycz, dz. cyt., s. 446.

jako *societa inperfecta,* a więc byt niepełny i niedoskonały, tak jak niedoskonali są tworzący go ludzie[115].

W wymiarze praktycznym oznacza to, że państwo nie rości sobie praw do zaspokajania wszystkich potrzeb i rozstrzygania wszystkich dylematów swych obywateli. W tym względzie otwiera się na ich sumienia, ale także na instytucje pozapolityczne: rodziny, kościoły, uniwersytety czy instytucje kultury. W wymiarze jednak bardziej immanentnym, dotyczącym samej istoty polityki, chodzi o coś poważniejszego. Ograniczanie, czy też samoograniczanie się pola polityczności rozumianej jako bezpośrednia walka o władzę prowadzi bowiem do wyraźnie zarysowanego w przywołanych wyżej badaniach odróżniania tego co polityczne (partie polityczne i walka o władzę), od tego co publiczne, a więc sfery, w której rozmaite instytucje pozapolityczne wpływają na kształt państwa, nie angażując się w walkę o władzę.

Co jeszcze ważniejsze, świadomość granicy i ograniczeń procesu politycznego, jaka umacnia się w zetknięciu polityki z religią, ogranicza także tak boleśnie poznane w XX w. niebezpieczeństwo ideologizacji polityki i absolutyzacji władzy. W tym właśnie sensie polityka samoograniczająca się poprzez spotkanie z autonomiczną wobec niej religią, staje się bardziej otwarta na słuszną krytykę, konieczną zmianę lub korektę, a tym samym bardziej odporną na pokusę absolutyzacji czy ideologizacji władzy.

Drugi generalny wniosek, jaki wyłania się z przywołanych tu badań, dotyczy natury i istoty relacji między religią a polityką, który można określić jako dwie wyraźne i w jakimś sensie uniwersalne pułapki i niebezpieczeństwa, jakie zawsze rodzi ta szczególna relacja. Pułapka czy niebezpieczeństwo pierwsze to utożsamianie się, zbytnie zbliżenie, nazbyt oczywisty sojusz religii i polityki, „ołtarza" i „tronu". Sytuacja taka może przyjmować bardzo różny charakter od instrumentalizacji religii przez polityków, po pokładanie przez duchownych nadziei duszpasterskich w środkach politycznych. Zawsze jednak jest ona groźna i dla religii (na pewno z chrześcijańskiego punktu widzenia), i dla polityki, przynajmniej w jej ujęciu zachodnim, demokratycznym, akcentującym wolność i prawa człowieka.

Pułapka druga, zwłaszcza w Europie, bardziej dziś powszechna to pokusa ostrej separacji i całkowitego rozdziału religii i państwa. Jej najbardziej oczywistym przykładem jest rzecz jasna projekt państwa całkowicie laickiego, a w opinii niektórych, całkowicie laickiej Europy. Specyfika tego niebezpieczeństwa (w odróżnieniu od poprzedniego) polega na tym, że rodzi się ono z inicjatywy świata politycznego i dotyka przede wszystkim samej polityki. Większość przywołanych tu autorów opowiada się za zbalansowaną formą relacji między religią a polityką, która zawiera się w formule autonomii

115 P. Mazurkiewicz, *Europa jako kinder…*, dz. cyt., s. 430.

i współpracy, jak ujmuje to zresztą w artykule 25. Konstytucja Rzeczpospolitej Polskiej. Przyjęcie zasady, że instytucje wyznaniowe oraz polityczne w imię wolności, ale także potrzeb duchowych obywateli powinny ze sobą współpracować, pilnując zarazem starannie wzajemnej autonomii, wydaje się być wyrazem uznania naturalnego napięcia między religią a polityką.

Słowo „napięcie", wydaje się kluczowe, bowiem dobrze oddaje nie tylko naturalną różnicę, ale wręcz naturalność pewnego konfliktu między religią a polityką, Kościołem a państwem. Są to nieuchronne spory i konflikty, które, tak jak każde społeczne napięcie, komplikować mogą codziennie działanie poszczególnych aktorów czy instytucji politycznych, religijnych i społecznych. W tym też sensie owo „napięcie" dobrze tłumaczy naturalny nacisk środowiska społecznego i politycznego na jego redukcję, ale też rozładowanie w imię zachowania struktury i tożsamości samego środowiska. Tym właśnie m.in. tłumaczyć można odnotowane wyżej niebezpieczeństwa.

Jednocześnie w owej specyficznej i niejednoznacznej relacji między religią a polityką, tak jak w przypadku każdego napięcia, poza wyzwaniem kryje się też pewna energia. Jest ona pożyteczna dla religii, ale także – co szczególnie ważne z punktu widzenia nauk o polityce – niezbędna współczesnej polityce. Energia przekłada się na polityczną mobilizację, przywództwo, odwagę pokornego spojrzenia na przeszłość, krytycznego patrzenia na współczesność i odważnego podjęcia tematu niepewnej przyszłości. W tym sensie przywołane refleksje uznać można za rekomendację do rozwijania w badaniach nad religią i polityką pojęcia „napięcia", jako swoistego paradygmatu.

Zrekapitulowane badania pracowników Instytutu Politologii UKSW w Warszawie pozwalają też na sformułowanie kilku uwag natury teoretycznej i metodologicznej. Choć nauki o polityce nie były zapewne pierwszymi, które relacje między religią a polityką wzięły na swój badawczy warsztat, to mają w tym obszarze swój własny, ważny, specyficzny głos i punkt widzenia, a także zadanie do wykonania. Trzeba oczywiście pamiętać, że niemal od zawsze relacją między władzą duchową a władzą świecką, porządkiem nadprzyrodzonym a ziemskim, fenomenem wiary a fenomenem władzy zajmowali się teologowie czy filozofowie (np. Tertulian, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu). Na długo przed politologami w obszar ten wkroczyli także prawnicy (badający formalne relacje między państwem a Kościołami) i socjologowie (badający wpływ religijności na zachowania polityczne). Jednak to nauki o polityce usiłują obserwować proces polityczny w całej jego instytucjonalnej, funkcjonalnej, ontologicznej, genetycznej, systemowej i behawioralnej złożoności i to one mogą opisać wpływ religii na politykę we wszystkich tych wymiarach.

Wiele na to przykładów niosą przywołane wyżej badania odsłaniające choćby: wpływ czynnika religijnego na kształt instytucji politycznych (ks. prof. Helmut Juros), rolę, jaką Kościół może odegrać w porządku demokratycznym

(ks. dr Piotr Burgoński, prof. Aniela Dylus, prof. Anna Peck), wpływ religii na istotę procesu politycznego (dr hab. Michał Gierycz, ks. prof. Piotr Mazurkiewicz) czy wpływ religii na trwanie i zmianę bytów społeczno–politycznych (ks. prof. Janusz Balicki, prof. Andrzej Gąsowski. prof. Radosław Zenderowski). Przywołane powyżej badania w pełni uzasadniają więc zarówno powody, jak i kompetencje do poważnego zajmowania się przez nauki o polityce fenomenem zetknięcia się religii z polityką.

Mówiąc to trzeba jednak nadmienić, że nauki o polityce stają i stawać będą przed trudnością ze zdefiniowaniem i odczytaniem eschatologicznego fenomenu religii i eklezjologicznego fenomenu Kościoła. By podać jeden tylko przykład: trudno na gruncie nauk o polityce przyjąć i zaprezentować jako wstępne założenie badawcze to, że Kościół katolicki jest „owczarnią Chrystusową", „ludem Bożym", „winnicą Pana" czy *communio peccatorum*, która stara się być *communio sanctorum*. A przecież każda z tych eklezjologicznych formuł niesie ze sobą nieco inne postrzeganie Kościoła, jego tożsamości oraz publicznej misji. Innymi słowy, w sensie teoretycznym przed naukami o polityce (podobnie jak innymi naukami społecznymi czy naukami prawnymi) staje problem poznawczej redukcji fenomenu religii, na co uwagę *explicite* zwracała m.in. prof. Aniela Dylus.

Warto więc zauważyć, że przywołani badacze, rozumiejąc znaczenie niepowtarzalnego fenomenu religii, nie utożsamiają go i nie redukują, co czasem niestety się zdarza, do wymiaru etycznego, filozoficznego, kulturowego, psychologicznego czy historycznego. Religia, tak w wymiarze przeżycia osobistego człowieka, jak w aspekcie społeczno–instytucjonalnym, nie jest bowiem ani samym tylko dobrym życiem, ani filozoficznym oglądem świata, ani tworzeniem i odkrywaniem przez człowieka wartości, ani doświadczeniem własnej jaźni, ani refleksją nad przemijaniem czasu, choć oczywiście z każdym z tych fenomenów ma wiele wspólnego. Uznanie tego faktu, powszechne w przywołanych tu badaniach, to istotny warunek uniknięcia, czy przynajmniej ograniczenia niebezpieczeństwa redukcji.

Jednym ze sposobów rozwiązania na gruncie nauk o polityce zarysowanego problemu wydaje się być preferowanie podejścia funkcjonalnego lub systemowego. Pierwsze, jak wiadomo, zajmuje się przede wszystkim rolą i funkcją, jaką dany element (w tym wypadku religia) pełni w całym badanym (w tym wypadku politycznym) systemie. Drugie bada, jakie znaczenie ma dany element dla jakości i efektów działania całego systemu. Oba pozwalają więc do pewnego stopnia „wziąć w nawias" pytanie o fenomen religii, zajmując się jedynie jego wpływem na polityczne otoczenie.

Dostrzegając zaletę obu metodologicznych podejść, zauważyć jednak wypada, że także one niosą ze sobą w tym zakresie pewne niebezpieczeństwa czy wyzwania. Dość łatwo bowiem także na ich gruncie zapoznać na przykład

specyfikę instytucji religijnej i utożsamić ją z innymi pełniącymi podobne role instytucjami (np. III sektor). Wydaje się więc zasadne, by przy stosowaniu tych ujęć teoretycznych, a zwłaszcza przy interpretowaniu uzyskanych ich drogą wyników zachować pewną ostrożność. Do rozważenia wydaje się też to, na ile jest możliwe krzyżowanie różnych podejść teoretycznych, np.: funkcjonalnego z genetycznym, tak by zobaczyć funkcję religii w systemie politycznym także w dłuższej czasowej perspektywie; lub systemowego z ontologicznym, tak by pod uwagę brać także samorozumienie się danego podmiotu religijnego.

Kończąc nasze rozważania i wracając do wspominanej tu perspektywy tworzenia się subdyscypliny, zajmującej się badaniem relacji między religią i polityką, warto jeszcze zastanowić się nad jej tożsamością i specyfiką. Przede wszystkim należy podkreślić, że dzięki wysiłkowi kilku wybitnych badaczy z wyróżniających się w tym zakresie ośrodków naukowych, pojawiła się w Polsce propozycja uprawiania politologii religii. Koncepcja taka ma niewątpliwie wiele zalet. Należą do nich, poza semantyczną zwięzłością oraz chwytliwością nazwy, samo docenienie znaczenia religii w życiu społecznym i politycznym, otwarcie się na inne nauki zajmujące się religią, w tym choćby socjologię, teologię czy religioznawstwo, a także praktyczne osiągnięcia w postaci interesujących konferencji czy publikacji.

Biorąc to wszystko pod uwagę, warto jednakże zauważyć, że w badaniach związków religii i polityki bardziej optymalne od formuły politologia wydaje się używanie formuły nauki o polityce, sugerującej większą różnorodność metodologiczną. Jeszcze jednak ważniejsze jest to, że przedmiotem badań, o których tu mówimy, nie jest, jak mogłaby sugerować, nazwa politologia religii, sama religia czy też wpływ polityki na religię (co samo w sobie może być skądinąd ciekawe), ale polityka lub ewentualnie wpływ religii na proces polityczny. A więc relacja odwrotna.

Jeśli zatem nowa subdyscyplina miałaby być częścią nauk o polityce (lub ciaśniej rozumianej politologii), a nie nauk o religii, wydaje się, że wysiłek poszukiwania jej optymalnej nazwy uznać można ciągle jeszcze za otwarty. Można oczywiście wyobrazić sobie umieszczenie takiej subdyscypliny na pograniczu dwu dyscyplin (np. nauk o polityce i teologii czy nauk o polityce i religioznawstwa). Jednak rodzi się wówczas szersze pytanie, czy mamy jeszcze do czynienia z subdyscypliną nauk o polityce (która jest specyficzną częścią jednej większej spójnej metodologicznie całości naukowej, jaką jest dyscyplina), czy też de facto propozycją nowej dyscypliny. Ale jest to pytanie przekraczające ramy tych rozważań.



11

Marek Lisiecki, Zenon Stachowiak
Instytut Socjologii

Nauki ekonomiczne wobec wyzwań cywilizacyjnych

Wstęp

Współczesny niebywale zmienny i nieprzewidywalny świat skłania do formułowania wielu pytań o przyszłość w każdej dziedzinie ludzkiego bytu, a w ślad za tym do poszukiwania odpowiedzi na nie. Część z nich dotyczy także sfery społecznego gospodarowania, postrzeganej w wymiarze nauki i praktyki. Oczekuje się, że już najbliższa przyszłość przyniesie zmiany, które można byłoby porównać jedynie do epokowych odkryć w nauce i praktycznej ich realizacji przez człowieka. W tej sytuacji uprawnione staje się pytanie o wyzwania determinujące rozwój ekonomii jako tej części nauk ekonomicznych, przed którą pojawiło się wiele nowych problemów do rozwiązania, a także nauk o zarządzaniu ściśle z nimi korespondującymi. One to z kolei powinny umożliwić rozpoznanie kierunków ich dalszego rozwoju oraz drogi, którą mogą podążać.

Problemy te znajdują się również w obszarze dociekań naukowych i realizowanej dydaktyki na kierunku ekonomii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. By oddać ich charakter celowym wydaje się poczynienie refleksji o ekonomii, jak i o zarządzaniu, których specyfiką na UKSW jest nawiązywanie do dorobku katolickiej nauki społeczno-ekonomicznej oraz ekonomii instytucjonalnej.

Refleksje o ekonomii wobec wyzwań cywilizacyjnych

Ekonomia w dzisiejszym kształcie jest nie tylko produktem współczesnej cywilizacji, ale również zjawiskiem kulturowym, które rozwijało się przez wieki ludzkiej działalności gospodarczej. Droga, jaką przeszła ekonomia od pierwiastków myślenia ekonomicznego po jej obecny etap rozwoju, wymaga poczynienia

refleksji o ekonomii, ale też rozpoznania wyzwań, które generuje współczesna gospodarka światowa[1].

Społeczeństwo światowe wobec głębokich zmian, prowadzących do budowy nowej cywilizacji i nowego postrzegania świata, kreśli obszary nadziei i szans rozwojowych, ale również zagrożeń wynikających z procesów globalizacji i regionalizacji, na które wpływ wywiera tzw. trzecia fala nowej cywilizacji rewolucji informacyjnej – przywołując określenie Alvina i Heidi Tofflerów[2]. W ślad za rysującymi się od początku XXI w. przemianami, wydaje się, że społeczeństwo światowe musi mieć świadomość tego, iż rodząca się wokół nas nowa cywilizacja wygeneruje także nowy kodeks zachowań, swoją własną wizję świata, swoje podejście do czasu, przestrzeni, a także logiki i przyczynowości, która dotknie także stosunków ekonomicznych.

Dylematy rozwojowe ekonomii

Procesy rozwoju ekonomii rodzą liczne pytania skłaniające do refleksji o niej samej. Wiąże się to z często formułowanymi tezami, negującymi w większym lub mniejszym stopniu dorobek tej dyscypliny wiedzy. Zgłaszane w tym względzie zarzuty dotyczą najczęściej samych podstaw funkcjonowania gospodarki. W takiej sytuacji wydaje się więc konieczne przeciwstawienie takim poglądom. To wszystko, co dzieje się wokół nas, jest w dużej mierze rzeczywiście funkcją dokonań teraźniejszości, ale ma to także głębokie podłoże historyczne. Zachowując jednak pewien dystans do tego co przeszłe, należy szczególnie podkreślić, że to, co nam – patrzącym wstecz – wydaje się obrazem rewolucyjnych zmian, ówcześnie żyjącym wydawało się z reguły upadkiem istniejącego porządku[3].

Rozwój ekonomii zapoczątkowany pierwotnymi doświadczeniami prostej działalności gospodarczej i wymiany jej efektów z podmiotami wewnętrznymi i zewnętrznymi (z zagranicy) przez zrodzoną na jej uogólnieniach wiedzę ekonomiczną, a więc w dalszej kolejności naukę, trwa do dziś. Nieustannie budowane są systemy ekonomiczne, próbujące wyjaśnić złożoność współczesnej gospodarki narodowej (krajowej), jak i międzynarodowej (regionalnej i globalnej). Aby jednak mogły stać się zdolne do tego, to znaczy do bycia jednocześnie nauką, potrzebowano przeszło dwóch tysiącleci. Oznacza to zarazem, że ekonomię, zajmującą się gospodarczymi stosunkami w wymiarze wewnętrznym, jak i ze światem zewnętrznym, postrzegać trzeba z jednej strony jako owoc przeszłości (bowiem jej dzisiejsze poglądy mają głębokie korzenie w przeszłości), z drugiej zaś strony jako współtworzenie przyszłości (bowiem zachowa ona nieuchronnie pewne

1 Przedstawione przemyślenia nawiązują do tez sformułowanych w artykule: Z. Stachowiak, *Quo vadis, oeconomia?*, „Pieniądze i Więź. Kwartalnik Naukowy" 2015, r. 18, nr 3(68), s. 7-19.

2 A. i H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1996, s. 17–24.

3 W. Stankiewicz, *Historia myśli ekonomicznej*, Warszawa 2007, s. 13-22.

aspekty tego, co istnieje obecnie). Jako taka podlega ona transformacji[4] i przechodzeniu[5] na inne poziomy uogólnienia. Ujawnia ona przy tym obszary, które można określić szokiem przyszłości[6].

W tej sytuacji pytanie o przyszłość ekonomii jako nauki w pierwszej kolejności rodzi kolejne pytanie dotyczące jej charakteru. Czy ma ona mieć charakter pozytywny, czy też normatywny? Wydaje się, że potrzebą obecnego rozwoju nauki jest symbioza obu tych aspektów.

Współczesna myśl ekonomiczna, mimo wielowiekowego rozwoju, jest ciągle daleka od zadowalającego stanu jej uogólnień. Ujawniły się one z jednej strony w istocie i formule polityki gospodarczej (tak krajowej, jak i zagranicznej oraz międzynarodowej), z drugiej strony zaś w obszarze jej oddziaływania, którym jest współczesna gospodarka nazywana coraz częściej „nową gospodarką". Ekonomia spełnia liczne oczekiwania formułowane wobec niej ze strony rzeczywistości gospodarczej. Dąży ona do oszacowania ekonomicznych zasadności poszczególnych polityk i dania odpowiedzi na pytania dotyczące: wskazania kto korzysta i kto traci; wielkości wyników – co i o ile się zmieni; osądu wyników – czy są one pożądane, czy nie; czy korzyści przewyższają ujemne konsekwencje, które ona wywołuje.

Wgląd w dorobek współczesnej myśli ekonomicznej, pozwala dostrzec mnogość i różnorodność poglądów, szkół i kierunków ekonomicznych. W dominującej części odnoszą się one do systemów gospodarczych funkcjonujących we współczesnym świecie[7]. Mają one przy tym tyle odcieni, że ich uchwycenie jest praktycznie niemożliwe, a jednocześnie niekonieczne. Potrzebna jest natomiast orientacja, w jakich kierunkach ona zmierza pod wpływem nowych społeczno-gospodarczych uwarunkowań rozwoju świata.

Obecnie myśl ekonomiczna poddając się coraz bardziej „terrorowi" postępu cywilizacyjnego, zaczyna przybierać nowy wymiar. To nie jest już etap jedynie nowego traktowania starych problemów i poszukiwania ciągle nowszego, bardziej wysublimowanego oprzyrządowania do ich rozwiązywania. Przyczyniło się to do przywołania terminu „nowoczesna ekonomia"[8], a także kreowania wielu nowych koncepcji, będących efektem syntezy nieustannie dokonujących się procesów dezintegracji starej i integracji nowej wiedzy ekonomicznej z postępem cywilizacyjnym dokonującym się we współczesnym świecie.

Mimo wielości koncepcji, mających najczęściej charakter cząstkowy, rzadziej całościowy, a także istniejącej we współczesnej myśli ekonomicznej odmienności

4 G.W. Kołodko, *Od szoku do terapii. Ekonomia i polityka transformacji*, Warszawa 1999.

5 M. Guzek, *Ekonomia przejścia od kolektywizmu do systemu przyszłości*, Warszawa 1991.

6 A. Toffler, *Szok przyszłości*, tłum. W. Osiatyński, E. Grabczak-Ryszka, E. Woydyłło, Warszawa 1974, s. 335–394.

7 J.W. Bossak, *Systemy gospodarcze a globalna konkurencja*, Warszawa 2006, s. 19-21.

8 Na ten temat zob. niżej.

poglądów, coraz częściej dochodzi do krystalizowania się względnie komunikatywnych opinii. W tej sytuacji, jeśli wiedza i nauka ekonomiczna ma w przyszłości sprostać nowym problemom i wyzwaniom rozwojowym świata, to muszą one ulec radykalnym zmianom. Pożądane wydają się przede wszystkim procesy integracji i syntezy wiedzy.

Słuszna wobec problemów rozwojowych współczesnej myśli ekonomicznej wydaje się refleksja Tomáša Sedláčka, iż „W ekonomii chodzi w gruncie rzeczy o dobro i zło i ekonomię panujących między nimi relacji"[9]. Oznacza to, iż ekonomia na obecnym etapie, podobnie jak na każdym innym swego rozwoju, ma wiele barw. Świadomość tej prawidłowości dostrzec można w badaniach i procesie dydaktycznym realizowanym na UKSW w Warszawie. Znajduje ona wyraz w szerokim uwzględnianiu w tych procesach dorobku katolickiej myśli społeczno-ekonomicznej oraz ekonomii instytucjonalnej – głównie tej określanej jako nowa.

Podglebie katolickiej myśli społeczno-ekonomicznej

Realizacja dociekań naukowych i dydaktyki ekonomii na UKSW w Warszawie w coraz większym zakresie odwołuje się do dorobku katolickiej doktryny społeczno-ekonomicznej, mieszczącej się w zbiorze doktryn wynikających z głównych nurtów religii chrześcijańskiej. Wyrazem oficjalnych poglądów je prezentujących są przede wszystkim encykliki, wystąpienia lub inne dokumenty sygnowane przez papieża, a przygotowane przez wybitnych specjalistów Kościoła. Dla rozwoju katolickiej myśli społeczno-ekonomicznej znaczenie miały przede wszystkim encykliki, w tym w pierwszej kolejności *Rerum novarum* Leona XIII z 15 maja 1891 r.

Wszystkie one, patrząc z punktu widzenia tradycji naukowej, odwołują się raczej do tradycji babilońskiej – to jest normatywnej, sprowadzającej się do poszukiwania odpowiedzi jak być powinno, niż euklidesowo-kartezjańskiej, dążącej do dania odpowiedzi na pytanie jak jest. W dokonujących się obecnie, tak jak i w przeszłości, przewartościowaniach w obrębie katolickiej myśli społeczno-ekonomicznej daje się zauważyć nurt zachowawczy oraz reformatorski.

Nurt reformatorski zyskał wsparcie przede wszystkim we wspomnianej encyklice Leona XIII poświęconej sprawie robotniczej. Jej konstrukcja odpowiadała klasycznej zasadzie przechodzenia od analizy do diagnozy i terapii. Ten sposób analizy i niektóre tezy przejęła współczesna katolicka myśl społeczno-ekonomiczna, ukierunkowana na rozwiązanie kwestii społecznej w oparciu o instytucję własności prywatnej, postrzeganej jako środek do uzyskania harmonii społecznej w procesie współdziałania świata pracy i kapitału. Pamiętać przy tym należy, iż otoczeniem i podstawą katolickiej myśli społeczno-ekonomicznej

9 T. Sedláček, *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, wstęp V. Havel, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2012, s. 18-19.

jest teologia, w najbliższym sąsiedztwie której znajdują się koncepcje filozoficzne (neotomistyczny personalizm, etatyzm społeczny i solidaryzm), kształtujące etykę społeczną i socjologię chrześcijańską. W ślad za tym, przenikając obie płaszczyzny, ujawnia ona aspekt etyczny i socjologiczny, pozwalający wyróżnić trzy główne prądy: solidaryzm, korporacjonizm, doktrynalizm.

Zauważyć trzeba jednak, iż obraz współczesnej myśli społeczno-ekonomicznej jest bardziej złożony, a jej wykład znaleźć można w kilku podręcznikach. W zbiorze najważniejszych wskazać trzeba: *Kurs ekonomii społecznej* (*Cours d'économie socjale,* 1896) autorstwa francuskiego teologa Charlesa Antoine'a, w którym opowiedziano się za ekonomią jako nauką praktyczną stanowiąca część ogólnej nauki społeczno-ekonomicznej[10]. Następnym jest pięciotomowy *Lehrbuch der Nationalökonomie* (1905-1923) niemieckiego jezuity Heinricha Pescha podporządkowany idei solidaryzmu. Kolejnym jest praca *Wirttschaft und Gesellschaft* Oswalda von Nell-Breuninga (1956), w której na gruncie ordoliberalizmu dokonano modyfikacji koncepcji solidaryzmu.

Również złożona i niejednolita jest polska myśl społeczno-ekonomiczna. Listę najważniejszych publikacji otwiera w zaborze pruskim książka autorstwa ziemianina Jana Mittelstaedta *Zarysy ekonomii politycznej zgodne z religią chrześcijańską zastosowane do gospodarstwa wiejskiego* z 1859 r., w której wizję lepszego ustroju autor widział na podglebiu religii, wspólnoty słowiańskiej i folwarku szlacheckiego oraz czynnika pracy organicznej. W zaborze austriackim do tego zbioru czynników dołączył czynnik polityczny. Przykładem dzieło Edwarda Jaroszyńskiego *Katolicyzm socyalny* (1901), w którym autor koncentruje się na analizie i diagnozie społecznej wśród katolików z punktu widzenia treści zawartych w encyklice *Rerum novarum*. W rozwoju myśli społeczno-ekonomicznej dobrze zapisał się też ks. Jerzy Bolesław Matulewicz i jego *Kursa społeczne* (1907), gdzie zajął się prawem własności. Znaczący wkład w rozwój ekonomii wniósł też Henryk Romanowski przedstawiciel katolickiego nurtu świeckiego w podręczniku *Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej* (1910).

W odrodzonym państwie wspomnieć trzeba o wywodzącym się z zaboru rosyjskiego ks. Aleksandrze Wóycickim, zajmującym się przede wszystkim syndykalizmem. Spośród wielu jego prac wskazać trzeba na pierwszym miejscu pozycję *Chrześcijański ruch robotniczy w Polsce. Monografia społeczna* (1921). Nie można również pominąć dorobku prof. Henryka Radziszewskiego związanego z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, propagatora idei solidaryzmu. Do jego najważniejszych prac należą: *Polska idea ekonomiczna* (1918), *Polityka ekonomiczna* (1921) oraz *Podręcznik ekonomii politycznej* (1922). Znaczący wkład w rozwój myśli społeczno-ekonomicznej w kwestii reform społecznych wniósł ks.

10 Polskie wydanie w tłumaczeniu Walerego Gostomskiego ukazało się w 1908 r. Książka została wznowiona w 2006 r.

Antoni Szymański, propagator katolickiej etyki gospodarczej, autor *Zagadnień społecznych* (1917, 1937) oraz wydawnictwa *Polityka społeczna* (1925). Idee korporacjonizmu w II Rzeczypospolitej propagowali: ks. Antoni Roszkowski, twórca dwóch opracowań teoretycznych *Katolicyzm społeczny* (1932) i *Korporacjonizm katolicki* (1932), oraz Ignacy Czuma autor książki *Korporacyjna budowa społeczeństwa* z 1929 r.

W latach po II wojnie światowej dostrzec trzeba również grupę osób rozwijających myśl społeczno-ekonomiczną. Wskazać wśród nich w pierwszej kolejności trzeba ks. Jana Piwowarczyka, autora wielu prac, w tym dzieła jego życia *Katolicka etyka społeczna* (1957), w którym dokonał syntezy całej nauki społecznej Kościoła, poddając analizie m.in. aspekty gospodarcze. Kolejnym przedstawicielem polskiej myśli społeczno-ekonomicznej był Czesław Strzyszewski, koncentrujący uwagę swoich dociekań na podstawach filozoficznych, socjologicznych i ekonomicznych katolickiej nauki społecznej, jej historii i etyce gospodarczej. Za kluczowe jego prace uznać trzeba następujące pozycje: *Praca ludzka* (1978) i *Własność. Zagadnienia społeczno-moralne* (1981). Do tego grona trzeba dołączyć także wybitnego teologa, socjologa i ekonomistę ks. Józefa Majkę, autora wielu opracowań, a przede wszystkim książki *Etyka życia gospodarczego* z 1980 r.

Dorobek katolickiej społeczno-ekonomicznej myśli zauważyć można w pracach przedstawicieli katolickich środowisk akademickich – zwłaszcza UKSW w Warszawie i KUL. Na uwagę zasługują podjęte w wielu publikacjach refleksje społeczno-ekonomiczne. Wyszczególnić należy zwłaszcza dorobek Anieli Dylus, której ostatnie publikacje są głęboką refleksją nad sprawami gospodarczymi postrzeganymi w szerokim instytucjonalnym ujęciu[11]. Również inni przedstawiciele akademickiego nurtu klerykalnego z UKSW w Warszawie, zajmujący się kwestiami społecznej nauki Kościoła, poruszają liczne kwestie ekonomiczne na poziomie mikroekonomicznym, odnoszącym się do gospodarstwa domowego (rodziny) i przedsiębiorstwa w ujęciu instytucjonalnym. Są nimi księża: Henryk Skorowski[12], Sławomir H. Zaręba[13] i Artur Wysocki[14]. W nurcie tym lokują się

11 Zob. ostatnie publikacje tej autorki: *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016; *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016.

12 Np. H. Skorowski, *Katolicka nauka społeczna. Wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata*, Warszawa 2016.

13 Np. S.H. Zaręba, *Personalistyczna wizja przedsiębiorstwa jako przestrzeni zaangażowania i współdecydowania*, w: *Przedsiębiorczość i obywatelskość w perspektywie katolickiej nauki społecznej*, red. tenże, A. Wysocki, Warszawa 2015, s. 99-124.

14 A. Wysocki, *Miejsce ubogich w koncepcji rozwoju zrównoważonego i ekologii integralnej*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice „Laudato si"*, red. tenże, Warszawa 2016, 213-248.

także prace Włodzimierza Okrasy[15], Andrzeja Wójtowicza[16], Krzysztofa Wieleckiego[17] i Marcina Zarzeckiego[18].

W kierunku nowej ekonomii instytucjonalnej

Ekonomii nie sposób zrozumieć bez jej związków ze światem rzeczywistym, z konkretną działalnością gospodarczą, znajdującą odzwierciedlenie w wiedzy i naukowej myśli ekonomicznej, powiązanej z określonym czasem i miejscem. Oznacza to, że jeśli świat podlega procesowi nieustannych zmian, to także musi się zmieniać ekonomia[19], której zręby były już dostrzegalne w czasach głębokiej przeszłości i która zmienia się nieustannie od wieków, dynamizując i rozszerzając obszar swoich dociekań.

Odzewem na te oczekiwania stał się termin „nowa ekonomia" (*new economics*)[20], który ma swoje źródła zarówno w dorobku myśli ekonomicznej końca XX w., jak i w pierwiastkach postępu cywilizacyjnego tkwiących w „nowej gospodarce". Idea ta ma zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Zwolennicy postrzegają ją jako sposób gospodarowania, którego fundamentem są nowe techniki i technologie komunikowania, przetwarzania i dystrybucji wraz z całym ich otoczeniem technologicznym, instytucjonalnym i kulturowym, a także religijnym i etyczno-moralnym. Natomiast przeciwnicy koncepcji „nowej gospodarki" uważają, iż wyjaśnienie jej istoty nie jest możliwe za pośrednictwem ekonomii tradycyjnej (klasycznej i neoklasycznej).

W grupie bardziej wykrystalizowanych poglądów współczesnej zachodniej myśli ekonomicznej dają się zauważyć dwa wyraźne nurty, chociaż dzielące je „linie demarkacyjne" są jeszcze płynne. Różnie też są nazywane – inaczej w USA, a inaczej w Europie Zachodniej. W USA pierwszy nurt – nazywany konserwatywnym – wywodzi się od neoklasyków i tzw. liberałów, drugi zaś – określany mianem liberalnego – wywodzi się od Johna Maynarda Keynesa. W Europie Zachodniej współczesna myśl ekonomiczna jest też sprowadzana do dwóch podstawowych nurtów, ale inaczej nazywanych – neoklasycyzmem i neokeynesizmem, przy jednoczesnym obarczaniu ich cechami kierunku subiektywnego. Dostrzega się również antysyntezy tych nurtów: neoinstytucjonalizm (będący

15 Np. książka Włodzimierza Okrasy napisana wspólnie z Janem Herbstem *Rodzaje uczestnictwa. Instytucje społeczne Kościoła i jednostki parafialne w świetle badań statystyczno-socjologicznych*, Warszawa 2012.

16 Np. A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii: założenia, idee, programy,* Tyczyn 2004.

17 Np. K. Wielecki, *Kryzys i socjologia*, Warszawa 2012.

18 Np. M. Zarzecki, *Religijność w dynamice zmian. Pluralizm i heterodoksja religijna Polaków,* „Ateneum Kapłańskie" 2010, t. 155, z. 2, s. 247-255; *Etyka katolicka a duch kapitalizmu*, red. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa 2014.

19 W. Stankiewicz, *Historia…*, dz. cyt., s. 25–27.

20 A. Wojtyna, *Czy tradycyjna ekonomia pozwala zrozumieć „nową gospodarkę"?*, w: *„Nowa gospodarka" i jej implikacje dla długookresowego wzrostu w krajach posocjalistycznych*, red. G.W. Kołodko, Warszawa 2001, s. 31–32.

krytyczną antysyntezą, zwłaszcza neoklasycyzmu) oraz neoliberalizm (będący krytyczną antysyntezą, przede wszystkim keynesizmu).

Rzeczywistość gospodarcza współczesnego świata to nowe, ale ciągle nie w pełni dojrzałe i jeszcze niedostatecznie wyraźne oblicze zmian i procesów o charakterze globalnym i regionalnym, a w mniejszym zakresie także narodowym. Odzwierciedlają one konfiguracje, wymagające ciągłego śledzenia życia gospodarczego i ciągłej weryfikacji długiej listy problemów, które potrzebują nowego ujęcia. Sytuacji tej nie można jednak postrzegać w kategoriach kryzysu ekonomii, lecz jej rozwoju w wymiarze społeczeństwa informacyjnego obarczonego również licznymi, nierozwiązanymi „starymi problemami". Podejście takie ujawnia liczne dylematy rozwojowe współczesnej ekonomii wskazujące z jednej strony na celowość przybliżenia warstwy teoretycznej ekonomii i polityki gospodarczej, z drugiej zaś strony na ścisłe powiązanie obu warstw. Jednocześnie funkcjonuje zasada opisywania zagadnień w szerokim, interdyscyplinarnym kontekście. Taka logika myślenia w znacznej mierze znajduje odzwierciedlenie w poglądach „nowej" (w odróżnieniu od tradycyjnej) ekonomii instytucjonalnej[21] i jest reprezentowana w poglądach akademickiego środowiska ekonomicznego skupionego w Instytucie Socjologii UKSW w Warszawie. Podglebiem dociekań naszego środowiska jest paradygmat nowej ekonomii instytucjonalnej, w budowę którego zaangażowali się czołowi neoinstytucjonaliści, odwołujący się do poglądów mistrza instytucjonalizmu Thorsteina Bunde Veblena[22] i pojęć przez niego używanych.

Przywoływana była w pierwszej kolejności koncepcja systemu społeczno-ekonomicznego ujmowanego jako zbiór różnych instytucji: użytecznych, tj. tych, które związane są z światem przemysłu (*industry*), określanym jako ta część układu, gdzie klasa pracująca, pobudzana instynktem dobrej roboty, realizuje proces wytwórczy; oraz nieużytecznych, czyli tych, które związane są ze światem interesu (*business*), określanym jako ta cześć układu, gdzie klasa próżniacza kieruje się motywem zysku, a celem jest konsumpcja ostentacyjna[23]. Przy czym pod pojęciem kategorii „instytucji społecznych" rozumiano „dominujące sposoby myślenia uwzględniające poszczególne warunki społeczne, poszczególne funkcje jednostki i społeczności […] nawyki myślowe czy sposoby ujmowania zjawisk – które kierują ludzkim życiem, pochodzą z przeszłości. Są wytworami przeszłości, dostosowanymi do ówczesnych warunków, dlatego nigdy nie są w całkowitej zgodzie z wymaganiami teraźniejszości"[24].

21 W. Stankiewicz, *Ekonomika instytucjonalna. Zarys wykładu*, Warszawa 2014, s. 7-23.

22 T.B. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Warszawa 2008.

23 W. Stankiewicz, *Historia…*, dz. cyt., s. 225-226.

24 T.B. Veblen, dz. cyt., s. 171.

Instytucjonaliści mieli przy tym świadomość wymagań stawianych paradygmatowi nowej ekonomii instytucjonalnej, mianowicie że: nie jest on dany raz na zawsze, lecz powinien być przyjęty na zasadzie konsensusu większości badaczy, może okresowo ulegać zasadniczym przemianom prowadzącym do głębokich zmian w nauce zwanych rewolucją naukową, powinien podważać sens absolutnej słuszności. Przyjmowali także, że winna charakteryzować go: spójność logiczna i pojęciowa, względna prostota (powinien zawierać tylko te pojęcia i teorie, które są dla danej nauki rzeczywiście niezbędne) oraz dawać możliwość tworzenia teorii szczegółowych zgodnych ze znanymi faktami.

Pierwszym, którego trzeba wskazać w grupie neoinstytucjonalistów, był Clarence Edwin Ayres[25]. Wzbogacił on obraz procesu rozwoju społeczno-ekonomicznego, w którym ekonomia funkcjonuje w otoczeniu „kultury", postrzeganej jako zorganizowany układ ludzkich zachowań związanych z obszarem instytucjonalnym (nazywanym również ceremonialnym) i technologicznym. W ślad za tym w jego przekonaniu każdy system gospodarczy pozostaje pod ciągłą presją, z jednej strony sił różnych instytucji (legend, zwyczajów, hierarchii społecznej), z drugiej strony zaś bodźców generowanych przez technologię.

Wartościowe poglądy dla budowy paradygmatu nowej ekonomiki instytucjonalnej wniósł Karl Polanyi, który w 1944 r. dokonał analizy rozpadu cywilizacji XIX w., bazującej na czterech instytucjach: równowadze sił, złotym standardzie, samoregulującym się rynku oraz liberalnym państwie[26]. Z kolei znaczący wkład dla opracowania paradygmatu ekonomii neoinstytucjonalnej wniósł dorobek metodologiczny Karla Raimunda Popera[27], Thomasa Samuela Kuhna[28] i Imre Lakatosa[29]. Przy czym jeśli dorobek dwóch pierwszych uznać trzeba za diametralnie różny, to dorobek trzeciego jest próbą przerzucenia pomostu między dwoma pierwszymi.

Karl Raimund Poper odrzucał w badaniach naukowych indukcjonizm, to jest postępowanie badawcze, wiodące do teorii od przeprowadzenia wielu obserwacji i wykorzystania wnioskowania indukcyjnego. Z kolei Thomas Samuel Kuhn negował i zwalczał ahistoryzm w wydaniu popperowskim, wiedzy historycznej przypisując ważną rolę. Uważał, że nie należy jej traktować wyłącznie jako składnicy

25 C.E. Ayres, *The Theory of Economic Progress*, Chapel Hill 1944; tenże, *Toward a Reasonable Society: the Vaues of Industrial Civilization*, Austin 1961.

26 K. Polnayi, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, wstępy J.E. Stiglitz, F. Block, tłum. M. Zawadzka, Warszawa 2010. Zob. także W. Stankiewicz, *Historia…*, dz. cyt., s. 385.

27 K.R. Poper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1977; tenże, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. i oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1992; tenże, *Nędza historyzmu*, red. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.

28 T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, posł. J. Nowak, Warszawa 2001.

29 I. Lakatos, *Dowody i refutacje. Logika odkrycia matematycznego*, tłum. M. Kozłowski, K. Lipszyc, wstęp W. Zawadowski, dodatek do wyd. pol. J. Baranowski, Warszawa 2005; tenże, *Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes*, London 1968.

opisów wydarzeń ujętych chronologicznie, które to dążą do odtworzenia ciągłej linii rozwoju, lecz jako wykrywanie integralności nauki w poszczególnych okresach. W ślad za tym wprowadza pojęcie paradygmatu jako szczególnej „macierzy dyscypliny naukowej", który rozumie jako zbiór pewnych uogólnień, modeli, wartości i wzorców akceptowanych przez naukowców. Trzeci z metodologów, Imre Lakatos starał się pogodzić zasadnicze poglądy Poppera i Kuhna, poszukując pewnej syntezy ich ujęć, głosząc jednocześnie własne przemyślenia. W odniesieniu do ekonomii wskazać trzeba koncepcje naukowych programów badawczych, pod pojęciem których Lakatos rozumie małe zbiory mniej lub bardziej powiązanych ze sobą teorii. W ich strukturze wyróżnia „twardy rdzeń", tworzący zbiór fundamentalnych i warunkowo niepodważalnych założeń, których treści ulegają powolnym zmianom, oraz „pas ochronny", który otacza „twardy rdzeń" składający się z hipotez pomocniczych, modyfikowanych zgodnie z potrzebami obrony podstaw naukowego programu badawczego o częstych treściach.

Idea paradygmatu nowej ekonomiki neoinstytucjonalnej jest wypadkową wszystkich przytoczonych poglądów. Nastawiony jest on na całościowe podejście poznawcze, pozwalające skupić uwagę na relacjach miedzy częściami a całością, poszukiwać spójnej jedności zjawisk i śledzić proces ewolucji społecznej[30]. Zasadza się ona na zbiorze elementów stanowiących jądro paradygmatu oraz pasów bezpieczeństwa, czyli jego otoczenie. Jądro paradygmatu ekonomiki instytucjonalnej to cztery elementy strukturalne: ceremonie społeczne i technologia (odpowiadające idei świata biznesu i świata przemysłu Thorsteina Bunde Veblena), filozofii (nawiązujące do poglądów Clarence Edwina Ayresa, pragmatyzmu Johna Deweya i instrumentalizmu) oraz środowiska (bazującego na poglądach Karla Polanyi'ego i jego antropologii ekonomicznej). Każdy z tych elementów ma własny pas bezpieczeństwa, będący jego otoczeniem i charakteryzujący jego zasadnicze wyznaczniki.

Ceremonie społeczne opisane są wyznacznikami: instytucje, przekonania i wartości. Z kolei technologie to narzędzia i kwalifikacje. Natomiast środowisko konkretyzują takie elementy jak flora, gleba, fauna, klimat. Filozofia została zaś opisana wyznacznikami prawomocności społecznej (odwołującej się do kryteriów prawomocności społecznej – *social legitimacy* Waltera Castke Neale'a), demokracji uczestniczącej (bazującej na istocie teorii demokracji uczestniczącej – *participatory democracy* Marca R. Toola) oraz wystarczalności (nawiązującej do wystarczalności – *sufficiency* Karla Polanyi'ego).

Formuła przedstawionego paradygmatu ekonomiki instytucjonalnej zakłada, że obserwator rzeczywistości, który zamierza ją badać, nie może być neutralny i nie będzie obiektywny, ponieważ jest zawsze przedstawicielem określonej kultury. Musi on przy tym uwzględniać dorobek wielu nauk, aby wypowiadać

30 Tamże, s. 385-386.

sądy wartościujące. Mając to na względzie, podejmuje się próby jego doskonalszego ujęcia – czyni tak Frederick Gregory Hayden i Geoffrey Martin Hodgson.

Frederick Gregory Hayden lansuje koncepcję tablicy macierzy układu społecznego, złożonej ze strumieni i zasobów nie mających jednego denominatora, której to poszczególne komórki integrują relacje świadczeń darmowych, dystrybucji i wymiany[31]. Z kolei Geoffrey Martin Hodgson (*Economics and Institution. A Manifesto for a Modern Institutional Economics*, 1988; *The Evolution of Institutional Economics: Agency, Structure and Darwinism in American Institutionalism*, 2004) wprowadza do paradygmatu ekonomiki instytucjonalnej cztery kwestie: koncepcje wymiany rozumianej jako transfer praw własności; instytucje rynku postrzegane jako zbiór instytucji społecznych, w których wymienia się towary ze szczególną regularnością; przedsiębiorstwo jako twór zapewniający obniżenie kosztów alternatywnych, działających w warunkach niepewności i uprawiających rachunek gospodarczy; oczekiwań sprowadzających się do postulatu tworzenia instytucji, sprzyjających kształtowaniu w przyszłości mieszanego układu społeczno-gospodarczego, w którym będą współistnieć tradycja, rynek i planowanie[32].

Orientacja na ekonomikę instytucjonalną byłaby niepełna, gdyby pominięte zostały przesłanki kulturowe. One to bowiem, jak sygnalizuje Samuel Huntington[33], obok przesłanek ideologicznych i ekonomicznych mogą być generatorem wielu zagrożeń. Wielowymiarowość kultury w coraz większym stopniu powoduje zróżnicowanie świata, silnie wpływając na ideologię i na ekonomię, także ulegając w wyniku sprzężenia zwrotnego ich wpływom. Pamiętać jednak należy również o tym, iż mimo rosnącego znaczenia przesłanek kulturowych ma miejsce, na co zwracają uwagę liczni badacze, utrzymywanie się ekonomii kultury narodowej na podłożu cech psychofizycznych, ale również organizacyjnych[34].

Uznając dorobek nurtu ekonomii instytucjonalnej za możliwy do wykorzystania dla nowego spojrzenia na teorię ekonomii, rozważania podjęte w jej obszarze powinny zostać skupione na teorii funkcjonowania mechanizmów społecznego gospodarowania oraz instytucjonalnym ujęciu ich rozwiązywania. Taka logika podejścia do ekonomii powinna zostać podporządkowana odniesieniu się m.in. do problemów: teorii projektowania mechanizmów społeczno-gospodarczych, a mianowicie koncepcji zgodności motywów (Leonid Hurowicz) – tj. pożądanego stanu zachowań uczestników mechanizmu społecznego; zasady

31 W. Stankiewicz, *Historia…*, dz. cyt., s. 386.

32 Tamże, s. 386-387.

33 S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London 1997.

34 G.S. Becker, R.A. Posner, *Nieoczywistości. Ekonomiczna teoria wszystkiego*, wstęp L. Balcerowicz, tłum. S. Kowalski, Warszawa 2013, s. 352-358. Zob. także G.M. Hodgson, *Economics and Institution. A Manifesto for a Modern Institutional Economics*, Cambridge 1988; *The Evolution of Institutional Economics: Agency, Structure and Darwinism in American Institutionalism*, London-New-York 2004.

ujawniania (Roger Mayerson) traktowanej jako koncepcja techniczna, pozwalająca budować ogólne twierdzenia na temat realności wykorzystania alokacji zasobów w warunkach ograniczeń motywacyjnych i w problemach ekonomicznych, obciążonych negatywną selekcją i pokusą moralną; oraz teorii implementacji (Eric Maskin), kładącej nacisk na kompletowanie elementów teorii dla zapewnienia jej efektywnej spójności[35]. Wskazuje się także na możliwości przywołania dorobku teorii wyboru publicznego i teorii cykli politycznych, próbującej wyjaśnić zmiany struktury instytucji pod wpływem konkurencji między jednostkami i organizacjami na rynku politycznym. Wskazywanie dorobku neoinstytycjonalistów do rozwiązywania problemów współczesnego świata zdaje się świadczyć o renesansie nowej ekonomii instytucjonalnej. Znajduje on wyraz w rosnącej skali analiz i interpretacji instytucjonalnych zjawisk gospodarczych.

Przedstawione podejście do idei nowej ekonomii instytucjonalnej pozwala oczekiwać, iż jest ona w stanie sprostać wyzwaniom cywilizacyjnym, jakie stanęły przed współczesną gospodarką, podporządkowaną postępującym procesom globalizacji i regionalizacji gospodarczej, a od teoretyków, jak i praktyków życia gospodarczego poszukiwania rozwiązań adekwatnych do nowej sytuacji. Oznacza to jednak również, iż w odniesieniu do obu jej płaszczyzn będzie się pojawiać enigma i paradoks przewidywania przyszłości. Przy czym, przywołując pogląd Antoniego Kuklińskiego, enigma kryć będzie w sobie zagadkę, którą można rozwiązać, ale także tę, która może pozostać nierozwiązana, jako że przekracza możliwości naszej wiedzy i wyobraźni. Natomiast paradoks przewidywania przyszłości należy postrzegać jako to, co jest „niemożliwe, ale konieczne"[36]. Wizje przyszłości są bowiem istotnym kryterium wypracowania decyzji co do tego, co jest pożądane. W realnym świecie natrafiać będą one na obrazy stanów i procesów, które z jednej strony trzeba postrzegać i traktować jako doświadczenie, z drugiej zaś strony nie ulegać bezgranicznej fascynacji nimi.

Takie podejście dostrzec można w poglądach przedstawicieli akademickiego środowiska ekonomistów UKSW w Warszawie. Należą do nich autorzy niniejszego artykułu Marek Lisiecki[37] i Zenon Stachowiak[38]. Również wątki podejścia instytucjonalnego do problemów ekonomicznych są reprezentowane w dorobku

35 W. Stankiewicz, *Teoria projektowania mechanizmów społecznych – oferta dla praktyki*, w: *Institucjonalnaja ekonomika – teoreticzeskaja osnowa sowremiennych prikładnych issledowanij*, Brześć 2008, s. 8.

36 A. Kukliński, *Enigma XXI wieku*, „Forum Myśli Strategicznej. Doświadczenia i perspektywy. Biuletyn PTE" 2010, nr 6, s. 23.

37 Zob. np. M. Lisiecki, *Economy of Communion* (*Ekonomia di Comunione*) *– nowy kierunek, czy też kolejna utopia?*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Marketingu" 2002, nr 2(12), s. 30-38.

38 Z. Stachowiak, *Teoria i praktyka mechanizmu bezpieczeństwa ekonomicznego państwa. Ujęcie instytucjonalne,* Warszawa 2012; tenże, B. Stachowiak, *Ekonomia gospodarki rynkowej. Ujęcie instytucjonalne,* t. 1 *Wprowadzenie*, t. 2 *Mikroekonomia*, t. 3 *Makroekonomia*, Warszawa 2015.

naukowo-badawczym Andrzeja Ochockiego[39], Jarosława Korala[40], Adama Koronowskiego[41] i Rafała Wiśniewskiego[42].

Refleksje o zarządzaniu – zarządzenie a ekonomia, rola menedżera w organizacji

Przedmiotem badań ekonomii jest gospodarowanie w społeczeństwie ograniczonymi zasobami w celu zaspakajania potrzeb ludzi. Ekonomia obejmuje makroekonomię i mikroekonomię. Makroekonomia zajmuje się ogólnymi prawami gospodarowania, rozwojem i funkcjonowaniem gospodarki w wymiarze światowym i narodowym, zaś mikroekonomia zachowaniami człowieka w sferze produkcji, usług i konsumpcji oraz przedsiębiorców gospodarczych. Wiele obszarów ekonomii, a zwłaszcza mikroekonomii pokrywa się z zainteresowaniami nauk o zarządzaniu, które z jednej strony są przypisane do nauk ekonomicznych, z drugiej zaś, ze względu na szczególne zainteresowanie wpływem stosunków międzyludzkich na sprawność funkcjonowania organizacji, do nauk humanistycznych. Ekonomia ma charakter bardziej teoretyczny, nauki o zarządzaniu bardziej aplikacyjny, dostarczają dyrektyw praktycznych[43].

Termin zarządzanie jest różnie definiowany w literaturze przedmiotu – raz wąsko, raz szeroko. Coraz częściej jest używany nie tylko w odniesieniu do organizacji, czyli grupy ludzi współdziałających ze sobą, aby osiągnąć określone cele, lecz także innych przedmiotów, a nawet zjawisk. Najogólniej można powiedzieć, że zarządzanie organizacjami to zestaw działań, obejmujący planowanie i podejmowanie decyzji, organizowanie, przewodzenie i kontrolowanie skierowanych na zasoby organizacji (ludzkie, finansowe, rzeczowe, informacyjne) i wykorzystywanych z zamiarem osiągnięcia celów w sposób sprawny[44].

Nauki o zarządzaniu, jak już wcześniej wspomniano, formalnie zaliczane jako dyscyplina do dziedziny nauk ekonomicznych oraz nauk humanistycznych – systematycznie rozszerzają swój przedmiot badań. W ujęciu historycznym było to funkcjonowanie oraz rozwój przedsiębiorstw, następnie administracji publicznej i organizacji non-profit z punktu widzenia pracy wykonawczej, zarządzania całością, stosunków międzyludzkich, metod i technik organizacji i zarządzania itd. Szczególnie interesujący jest pożądany poziom decentralizacji, bądź centralizacji działań, zarządzanie strategiczne, taktyczne, operacyjne, innowacyjne, projakościowe, finansowanie oraz ocenianie działań. W procesach

39 Np. A. Ochocki, *Ludność świata. Powinności i kapitał*, Warszawa 2010.

40 Np. J. Koral, *Kulturowe aspekty polskiego bezrobocia*, Warszawa 2009.

41 Np. A. Koronowski, *Kwadratura euro*, Toruń 2013.

42 Np. R. Wiśniewski, *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej*, Warszawa 2016.

43 S. Sudoł, *Nauki o zarządzaniu*, Warszawa 2012, s. 38-40.

44 R.W. Griffin, *Podstawy zarządzania organizacjami*, tłum. M. Rusiński, Warszawa 2014, s. 6.

zarządzania podstawą do działań powinny być wartości i potrzeby klientów, które mają wpływ na decyzje o dystrybucji ich dochodów. Podstawową wiedzą winna być zatem wiedza o klientach, o ich potrzebach, preferencjach (obecnych i przyszłych). To z niej powinny wynikać przyjmowane strategie działania.

Współczesnemu zarządzaniu towarzyszy duża dynamika zmian zarówno w otoczeniu, jak i w samych organizacjach, coraz większa globalizacja, którą w dużym stopniu ułatwiają współczesne technologie. Wymusza to potrzebę daleko idącej sytuacyjności w działaniu, szacowania ryzyka, a nawet intuicyjności.

Ważną rolę obecnie i w organizacjach przyszłości spełniają i będą spełniać menedżerowie. Muszą się oni charakteryzować wysoką wiedzą i praktycznymi umiejętnościami z zakresu zarządzania, ekonomii, finansów, prawa, administracji, socjologii, psychologii, informatyki, metod numerycznych itd. Stąd w Instytucie Socjologii Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, poza realizowanymi od 2011 r. studiami licencjackimi na kierunku ekonomia, od roku akademickiego 2017/2018 uruchomione zostały społeczno-humanistyczne studia magisterskie Ekonomia menedżerska, przygotowujące do pracy menedżerskiej w biznesie oraz organizacjach non-profit (administracji publicznej i innych).

Właściwie dobrana kadra kierownicza powinna posiadać umiejętności ciągłego adaptowania się do zmian otoczenia, a nawet wyprzedzania tych zmian. Powinna być przygotowana do wykonywanej pracy profesjonalnie, co wiąże się z posiadaniem szerokich kompetencji i doświadczenia zawodowego. Należy jednak pamiętać, iż nabyte umiejętności nie są ponadczasowe i z biegiem lat ulegają dezaktualizacji. Niezbędne okazuje się zatem ich uzupełnianie zgodnie z wymaganiami, jakie stawia przyjęta oraz stale modyfikowana strategia działania. Dobra znajomość otoczenia zewnętrznego i wewnętrznego organizacji pozwala kadrze kierowniczej na czas zareagować na zmiany, a gdy zachodzi potrzeba wyprzedzać je, planować działania, wprowadzać je w życie, pobudzać ludzi w taki sposób by wykonywali powierzone im działania efektywnie, czerpali z tego satysfakcję i zwiększali tym samym wartość organizacji.

W latach 80. i 90. XX w., obok wielu dyskusji na temat treści kierowania, zarządzania, administrowania, dowodzenia, rządzenia, przedmiotem dyskusji było: kim jest menedżer, oraz czy termin menedżer można jednoznacznie przetłumaczyć na słowo kierownik. Można było usłyszeć takie poglądy, że nie każdy kierownik to menedżer, że menedżer to kierownik wnoszący pewną wartość dodaną, że menedżerem jest każda osoba mająca uprawnienia decyzyjne w odniesieniu przynajmniej do jednego zasobu organizacji. Dyskutowano na ten temat m.in. w Zakładzie Organizacji i Zarządzania PAN (Bohdan Gliński), Akademii Leona Koźmińskiego (Andrzej Koźmiński, Bogdan Wawrzyniak, Jolanta

Szaban), w Wyższej Szkole Zarządzania i Marketingu (Bohdan Gliński, Bolesław Rafał Kuc, Leszek Krzyżanowski)[45].

Dyskusja w dużym stopniu była wywołana przez książkę *The Effective Executive*, w której Peter F. Drucker przedstawił pogląd, że w nowoczesnej organizacji menedżerem jest każdy pracownik umysłowy, który z tytułu swojego stanowiska lub wiedzy odpowiada za wkład pracy, wpływający fizycznie na zdolność organizacji do uzyskania osiągnięć. Uważa też, że jest wielu menedżerów, którzy nie są kierownikami; że wielu ludzi jest zwierzchnikami innych (często wielu), a mimo to w minimalnym stopniu wywierają wpływ na zdolność do osiągnięć (przykładowo dotyczy to brygadzistów)[46].

Najczęściej używając terminu menedżer, kojarzymy go z organizacjami biznesowymi, a więc nastawionymi na zysk. Mogą to być duże, średnie, małe przedsiębiorstwa o różnym poziomie umiędzynarodowienia i różnym okresie funkcjonowania na rynku. Obok organizacji for-profit funkcjonują organizacje non-profit. Szczególną rolę odgrywa administracja publiczna (rządowa, samorządowa) oraz tzw. organizacje pozarządowe świadczące usługi na rzecz obywateli. O znaczącej roli organizacji non-profit w XXI w. wspomina m.in. Peter F. Drucker.

Słusznie zauważa on, że nowe wyzwania nie dotyczą tylko sfery biznesu, ale także sfery non-profit. Stąd zarządzanie jest specyficzną i wyróżniającą się cechą każdej organizacji. Przy tym sektor, który osiągnął w XX w. największy wzrost nie należał do biznesu – wzrost ten nastąpił w sektorze administracji publicznej, w służbie zdrowia, edukacji, w obszarze bezpieczeństwa. Podobnych tendencji, przede wszystkim rozwoju nie nastawionego na zysk sektora publicznego, należy się spodziewać w XXI w.[47]

W świetle zachodzących pod wpływem wdrażania idei *new public management* zmian w organizacjach non-profit, biorąc pod uwagę przedstawione wyżej definicje, można także i tu mówić o menedżerach. Co więcej, minister, starosta, wójt, rektor uczelni, dyrektor szpitala publicznego, dowódca jednostki wojskowej, biskup diecezjalny, ksiądz proboszcz są również menedżerami. Zmiany w zakresie zarządzania organizacjami non-profit wymuszane są przez dynamicznie rozwijające się organizacje biznesowe, stanowiące ich otoczenie, ale też przez korzystających z usług świadczonych przez te organizacje, które wymuszane są przez obywateli.

Umiejętności menedżerów zależą od posiadanego wykształcenia i doświadczenia. Zdaniem Michała Dąbka, w nowej rzeczywistości, po zmianach

45 Wcześniej m.in. Stanisław Kowalewski w książce *Przełożony – podwładny w świetle teorii organizacji* (1984) próbował zdefiniować, kim jest kierownik, wskazując, że jest to osoba o dużych uprawnieniach władczych w zakresie określania celów działania, przyjmowania i zwalniania pracowników, określania ich stawek uposażenia itd.

46 Zob. polskie wydanie: *Menedżer skuteczny*, tłum. J. Górski, J. Szyfter, Warszawa 1994, s. 17-19.

47 P.F. Drucker, *Zarządzanie w XXI wieku*, tłum. B. Kacprzyńska, Warszawa 2000, s. 8-9.

ustrojowych, jakie zaszły w Polsce na przełomie lat 80. i 90. XX w. szczególną wagę należy przywiązywać do profesjonalizmu i kompetencji[48]. W rzeczywistości te dwa terminy są do siebie zbliżone, a przedstawiane w literaturze przedmiotu definicje zawierają wspólne elementy – szczególnie w zakresie pożądanych umiejętności.

Profesjonalistami nazywamy tych, którzy osiągają wysokie wyniki w ujęciu jakościowym i ilościowym, których działanie jest ponadprzeciętne. Charakterystyczną cechą profesjonalistów jest ich wysoki poziom wiedzy, umiejętność właściwego gospodarowania zasobami organizacji (ludzkimi, rzeczowymi, finansowymi, informacyjnymi) dla potrzeb realizacji celów strategicznych i wynikających z nich celów operacyjnych. Kompetencje menedżerskie są najczęściej rozumiane jako skumulowane doświadczenie związane z wykonywanym zawodem. Nie oznacza to jednak posiadania przez nich pełnej wiedzy eksperckiej, z której menedżerowie muszą korzystać.

Liczba kluczowych kompetencji menedżera i ich waga zależy od wielu czynników, m.in. od czynników przestrzenno-czasowych dotyczących organizacji, od miejsca stanowiska menedżerskiego w strukturze organizacyjnej, rodzaju prowadzonej działalności itd. Są one przedmiotem wielu badań, w tym dysertacji doktorskich. Przykładowo dla menedżerów najwyższego szczebla są to: znajomość rynków (otoczenia) i ich wymagań, zdolność ustalania priorytetów, zdolności organizatorskie, realizm w działaniu, konsekwencja w postępowaniu, umiejętność mobilizowania pracowników, umiejętność diagnozowania stanu organizacji, przedsiębiorczość, innowacyjność, zdolność do działań projakościowych, zdolność szacowania i podejmowania ryzyka, umiejętność trafnego przewidywania, wiarygodność w oczach podwładnych, zdolność zarządzania konfliktami, zrównoważenie emocjonalne, zdolność do intensywnej pracy, odporność na naciski zewnętrzne, umiejętność zarządzania własnym czasem, skłonność do uczenia się, odpowiedzialność, sprawność intelektualna, umiejętność planowania, umiejętność delegowania uprawnień itd. Dla menedżerów najniższego szczebla są to przede wszystkim: umiejętność współpracy z zespołem w zakresie realizowanych celów i zadań, umiejętność oddziaływania na zachowanie pracowników.

Inny zbiór kompetencji można skonstruować dla menedżerów funkcjonalnych. I tak dla menedżerów finansowych będą to: umiejętność myślenia koncepcyjnego, umiejętność scalania i interpretacji danych, umiejętność posługiwania się systemami informatycznymi, wiedza z zakresu finansów i rachunkowości, umiejętności analityczne, zdolność do pracy pod presją, zdolność do logicznego myślenia, umiejętność jasnego przekazywania informacji, dokładność

48 M. Dąbek, *Menedżerowie okresu transformacji. Problemy, potencjał, rozwój*, Wrocław 2002, s. 130-134.

i obiektywizm ocen, cierpliwość, odpowiedzialność, rzetelność i skrupulatność, stanowczość w postępowaniu, otwartość na nowe wymagania, zdolności twórcze, racjonalność w podejmowaniu decyzji, zdolność do uczenia się na błędach, pracowitość. Z kolei dla menedżerów marketingu są to: bezpośredniość i łatwość nawiązywania kontaktów, optymistyczne nastawienie do działania, komunikatywność, odporność psychiczna, szybka orientacja w sytuacji, wiedza z zakresu marketingu, umiejętność motywowania podwładnych, zdolność tworzenia zespołów zadaniowych, zdolność manipulowania zachowaniem innych, sprawność intelektualna, elastyczność, umiejętność prowadzenia rozmów handlowych, zdolności analityczne, łatwość przystosowania się do nowości, zdolność do przewodzenia, umiejętność inicjowania zmian, zrównoważenie emocjonalne, umiejętność zarządzania czasem, niezależność, zdolności negocjacyjne, wytrwałość, przedsiębiorczość, skłonność do uczenia się itd.[49]

Z punktu widzenia menedżerów funkcjonujących w instytucjach publicznych szczególną uwagę przywiązuje się do umiejętności podejmowania decyzji, komunikacji ustnej i pisemnej, wykorzystywania zasobów i środków, planowania i ustalania priorytetów, przydzielania zadań, kierowania zespołem, działania zgodnego z polityką urzędu, umiejętności tworzenia relacji międzyludzkich[50]. Menedżerowie instytucji publicznych mają mniejszą swobodę działania od menedżerów funkcjonujących w biznesie.

Przedstawione wyżej kompetencje menedżerskie zaliczane są najczęściej do kompetencji zarządczych. Poza nimi wyróżniane są m.in. kompetencje intelektualne, interpersonalne (społeczne), osobowościowe. W pewnym stopniu nakładają się one na kompetencje menedżerskie.

Należy jednak pamiętać, iż nie ma na świecie dwóch jednakowych organizacji, środowisk, a nawet zdarzeń. Stąd trudno jest jednoznacznie wyróżnić uniwersalne pożądane cechy menedżerów, zapewniające wysoką sprawność działań w przyszłości. Jedynie na wysokim poziomie ogólności można mówić o pożądanym sposobie zarządzania zespołami ludzkimi, opartym na ukierunkowaniu na zadania i wyniki oraz na właściwe stosunki międzyludzkie (Robert Blake, Jane Monton, Anne Adams McCanse, Paul Hersey, Ken Blanchard). Natomiast i tu na poziomie szczegółów (okres funkcjonowania zespołu, charakter i struktura zadań, wiedza i umiejętności pracowników, uprawnienia władcze kierujących, ich autorytet rzeczywisty, stosunki między pracownikami i kierującymi) będzie występowało daleko idące zróżnicowanie.

Literatura dostarcza opisów różnych modeli zarządzania uwzględniających miejsce ich implementacji w układzie przestrzennym. Przedstawiane są modele

49 Tamże, s. 134-135.

50 M. Lisiecki, *Klasyczne i nowe metody organizacji i zarządzania. Teoria i praktyka*, Warszawa 2001, s. 238-243.

amerykańskie, azjatyckie, europejskie, globalne itd.[51] Towarzyszą im opisy sylwetek menedżerów w różnych rejonach geograficznych. Przy tym za Peterem F. Druckerem warto podkreślić, że dobry menedżer musi być skuteczny (musi doprowadzać do robienia tego, co należy), musi umieć zarządzać swoim czasem, powinien skupić się na pytaniach – co mogę wnieść do organizacji, jak wydobyć produktywność z zasobów ludzkich, koncentrować czas, siły i środki wokół zadań, umieć podejmować decyzje. Stwierdza on także, że efektywności można i trzeba się nauczyć[52].

Podstawową rolą menedżera jest stworzenie zespołu, który będzie realizował cele wynikające z rzeczywistych, zmieniających się potrzeb otoczenia, który będzie osiągał sukcesy. Sukces to nie tylko rozwój, to także przetrwanie na konkurencyjnym rynku czy też korzystne wycofanie się z obszarów nierozwojowych. W dużym stopniu menedżer uzależniony jest od właściwego zarządzania wiedzą, zarządzania jakością, innowacyjności działań. Sukcesy osiągamy też dzięki intuicji oraz podejmowaniu ryzyka m.in. w zakresie dywersyfikacji działań. W procesach uczenia przyszłych menedżerów bycia sprawnym ważne jest odwoływanie się do biografii tych, którzy osiągali sukces.

Zakończenie

Przeszłość, teraźniejszość oraz przyszłość dróg rozwoju ekonomii – a także innych nauk ekonomicznych i nauk o zarządzaniu – należy wiązać z krytycznym podejściem i oceną dominujących doktryn (teorii) ekonomicznych. Jeśli w okresie po II wojnie światowej do początku lat 80. XX w. był nią keynesizm, to dla kolejnych lat drugiej dekady XXI w. stał się neoliberalizm. Obie te teorie były nie tylko teoriami ekonomicznymi, ale również teoriami organizacji systemów gospodarczych i politycznych.

Kryzys paradygmatu racjonalności i humanizmu uświadamia ciągle potrzebę przywołania nowej dominującej teorii ekonomicznej. Jej poszukiwania wynikają z coraz powszechniejszego przekonania, że roli dominującej teorii nie jest zdolny pełnić w dotychczasowej formule neoliberalizm, jak i nowe wcielenie neokeynesizmu, bowiem żaden z nurtów współczesnej myśli ekonomicznej nie jest w stanie wyjść ze sfery idei i przejść do rzeczywistości. Sytuacja ta potęguje jednocześnie narastanie nierówności społecznych i ekonomicznych. Motywuje ona jednak do zmian, a w ślad za tym do poszukiwania nowych paradygmatów, takich które lepiej rozwiązywały by problemy współczesnego świata.

Rozważania podejmowane przez ekonomię wymagają odniesienia się do trzech domen: pierwszej – człowieka wraz z otaczającym go światem, jego działań

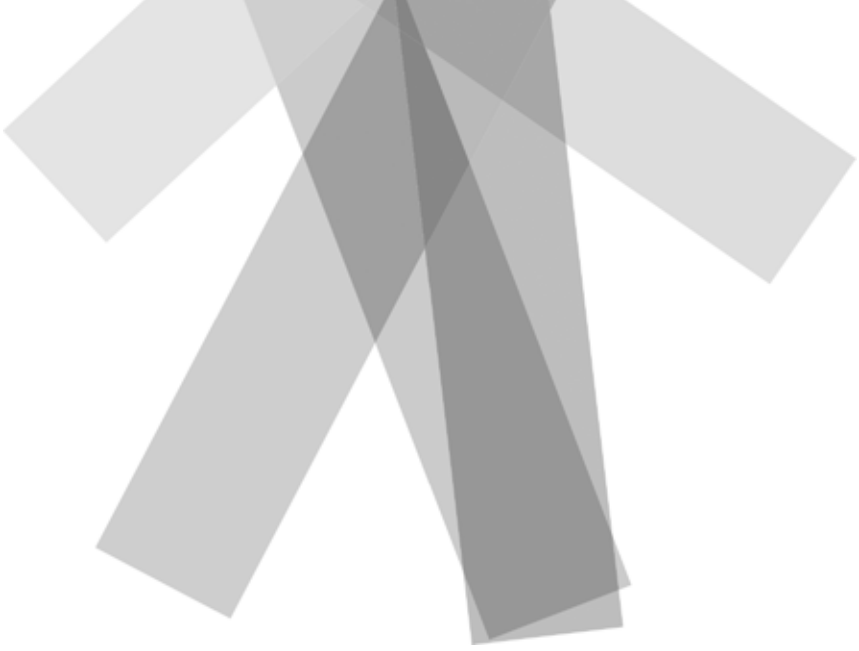
51 M. Rozkwitalska, *Zarządzanie międzynarodowe a modele zarządzania: amerykański, azjatycki, europejski, globaln*y, „Organizacja i Kierowanie" 2008, nr 2(132), s. 79-98.

52 P.F. Drucker, *Menedżer…*, dz. cyt., s. 181-189.

przekształcających przyrodę, jego wytworów oraz ich wzajemnego przenikania; drugiej – otoczenie społeczne i przyrodnicze, w którym człowiek przebywa; trzeciej – świata idei, dzięki której człowiek rozpoznaje się w otaczającej rzeczywistości. Dopiero na tle przenikających się domen człowiek (społeczeństwo) jako podmiot gospodarujący, w oparciu o poznanie, swoją wiedzę i doświadczenie, identyfikuje w nim swoje miejsce, tworząc jednocześnie podstawy paradygmatu ekonomii w warstwach: aksjologicznej, epistemologicznej i ontologicznej.

Cechą współczesnej nauki o zarządzaniu jest jej interdyscyplinarność zarówno w obszarze teorii, jak i praktyki. Poza własnym dorobkiem naukowym jest wykorzystywana wiedza z obszarów: ekonomii, finansów, administracji, socjologii, psychologii, prawa, matematyki, informatyki, techniki itd. Przedmiotem badań nauk o zarządzaniu jest funkcjonowanie oraz rozwój przedsiębiorstw, administracji publicznej i innych organizacji non-profit z punktu widzenia pracy wykonawczej, zarządzania w ujęciu całościowym, cząstkowym, funkcjonalnym, stosunków międzyludzkich, metod i technik organizacji i zarządzania itd. Badanie przeszłości służy formułowaniu zasad sprawnego działania w przyszłości, które będą zawsze miały charakter względnie obowiązujący (sytuacyjny).

Szczególnie ważną rolę obecnie i w organizacjach przyszłości spełniają i będą spełniać menedżerowie, którzy muszą się charakteryzować wysoką wiedzą i praktycznymi umiejętnościami z różnych obszarów nauki i praktyki. Stąd w szkołach wyższych uruchamiane są kierunki studiów o profilu społeczno-humanistycznym – ekonomia menedżerska. Taki kierunek studiów od roku akademickiego 2017/2018 jest prowadzony w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przez Instytut Socjologii Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych.



12

Elżbieta Bojanowska, Joanna Truszkowska
Instytut Socjologii

Praca socjalna jako profesja przeciwdziałająca i rozwiązująca problemy społeczne

Wiek XIX i początek wieku XX to okres rewolucji przemysłowej, a w konsekwencji ogromnych zmian dotyczących zarówno sposobu życia, jak i pracy. To czas, kiedy na skutek procesów industrializacji i urbanizacji zmieniały się ówczesne społeczeństwa czy istniejący porządek społeczny, to wreszcie narodziny kwestii socjalnej. To wszystko dało początek naukowego namysłu nad problemami społecznymi, w tym z zakresu pracy socjalnej[1].

W 1900 r. Simon Patten użył po raz pierwszy określenia *social workers*. Początków XX w. sięga również tradycja kształcenia pracowników socjalnych w Polsce. W 1907 r. w Królestwie Polskim powstały pierwsze kursy społeczne, a w latach 20. XX w. Helena Radlińska organizowała kształcenie pracowników służb społecznych i oświatowych. Jako profesor Wolnej Wszechnicy Polskiej w 1925 r. utworzyła Studium Pracy Społeczno-Oświatowej, gdzie początkowo kształcono na poziomie studiów podyplomowych, zaś od 1936 r. na poziomie magisterskim w dziedzinie nauk pedagogicznych.

Zmiany technologiczne, ekonomiczne i społeczno-kulturowe, jakie dokonały się w XX w., doprowadziły do przeobrażeń w niemal każdej sferze życia społeczno-gospodarczego, przyczyniając się do zmiany starych i powstania nowych problemów społecznych. Jednocześnie powstało wiele koncepcji i teorii problemów społecznych, w tym klasyfikacja dokonana przez Earla Rubingtona i Martina Weinberga, którzy wymienili w porządku chronologicznym powstałe teorie: patologii społecznej, dezorganizacji społecznej, konfliktu

1 Należy jednak podkreślić, iż myślenie kategoriami problemów było cechą myślenia potocznego różnych społeczeństw na przestrzeni dziejów.

wartości, dewiacji, naznaczania społecznego, krytycznej oraz konstrukcjonistycznej perspektywy[2].

Według Krzysztofa Frysztackiego warunkiem determinującym zaistnienie problemu społecznego jest stan świadomości. Pojawiające się i narastające poczucie niepokoju, zagrożenia, sprzeciwu to mechanizmy identyfikowania problemów oraz nadawania im społecznego charakteru[3]. Z kolei Ronald Maris podkreślał, że problemy społeczne mogą być zdefiniowane jako ogólne wzory zachowania ludzkiego lub warunków społecznych, które są postrzegane jako zagrożenia dla społeczeństwa przez znaczącą liczbę ludności, przez silne grupy bądź przez charyzmatyczne jednostki. Przy czym są to zagrożenia które mogą być rozwiązane czy też którym można jakoś zaradzić[4]. Stefan Nowak uważał, że badacz „może […] dostrzec pewien problem społeczny, tj. rozbieżność między tym, co jest, a tym, czego by się chciało, czy też między rzeczywistym a uznawanym za właściwy stanem rzeczy – nawet wtedy, gdy z istnienia tego problemu nie zdają sobie sprawy członkowie danej zbiorowości"[5].

Do głównych problemów społecznych (wyzwań społecznych) we współczesnej Polsce można zaliczyć m.in.: zmiany w strukturze demograficznej, w tym starzenie się społeczeństwa, niesamodzielność, niepełnosprawność, choroby psychiczne, migracje, ubóstwo, bezdomność, przestępczość, przestępczość zorganizowaną, handel ludźmi czy uzależnienia. I właśnie te kwestie są zarówno przedmiotem nauczania na kierunku praca socjalna w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, jak i przedmiotem debat i publikacji, o czym będzie poniżej.

Praca socjalna to wyjątkowy zawód, który wymaga interdyscyplinarnego przygotowania, dopełnionego empatią i gotowością do pracy z człowiekiem w trudnej sytuacji. Zgromadzenie Ogólne Federacji Pracowników Socjalnych i Międzynarodowego Stowarzyszenia Szkół Pracy Socjalnej w dniach 14-16 lipca 2014 r. w Melbourne przyjęło definicję pracy socjalnej, stwierdzając, iż jest to „profesja oparta na praktyce i akademicka dyscyplina, która promuje zmianę społeczną i rozwój, społeczną spójność oraz empowerment i wyzwolenie ludzi […]. Praca socjalna oparta na własnych teoriach, naukach społecznych i humanistycznych oraz na rdzennej wiedzy angażuje ludzi i struktury społeczne do występowania przeciwko życiowym trudnościom i na rzecz poprawy ludzkiego bytu"[6].

2 E. Rubington, M. Weinberg, *The Study of Social Problems: Seven Perspectives*, New York 2003.

3 K. Frysztacki, *Problemy społeczne*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 205.

4 Tenże, *Socjologia problemów społecznych*, Warszawa 2009, s. 20.

5 S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 1985, s. 29.

6 http://ifsw.org/policies/indigenous-peoples [dostęp dn. 14 VII 2017 r.].

Debata nad pracą socjalną jako dyscypliną akademicką toczy się od początku lat 80. XX w. Jednocześnie polska praca socjalna, szczególnie w zakresie kształcenia, kształtowana była przez ostatnie blisko 30 lat zarówno przez myśl europejską (głównie brytyjską, francuską i niemiecką), jak i amerykańską. Należy również zaznaczyć, iż niezwykle ważne jest to, co podkreśla Walter Lorenz, iż badania i tworzenie nowej wiedzy o pracy socjalnej stanowią ważny etap do kształtowania jej tożsamości naukowej[7].

W tę optykę wpisuje się również praca socjalna na UKSW. Kierunek ten został uruchomiony w Instytucie Socjologii w roku akademickim 2011/2012. Studenci Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, którzy go wybierają, otrzymują solidne przygotowanie do profesjonalnego wypełniania obowiązków, m.in. poprzez zajęcia z obszarów psychologii, socjologii, pedagogiki, prawa i podstaw nauk o zdrowiu. Swoje zainteresowania mogą rozwijać wybierając jedną ze specjalności: Praca z osobami zagrożonymi wykluczeniem społecznym i Instytucjonalna pomoc rodzinie i społecznościom lokalnym oraz z bogatej puli przedmiotów fakultatywnych, w tym wykładów monograficznych i przedmiotów ogólnouczelnianych.

Nasza oferta dydaktyczna jest odpowiedzią na potrzeby dynamicznie zmieniającego się rynku pracy w obszarze pomocy społecznej. Program kształcenia konsultowany jest z przedstawicielami Wydziałowej Rady Biznesu oraz studentami, tak by w jak największym stopniu łączył potrzeby pracodawców z oczekiwaniami młodych adeptów tego niezmiernie wymagającego zawodu. Przygotowujemy więc studentów do pracy w środowisku rodzinnym, borykającym się z różnymi trudnościami, i społeczności lokalnej, której oddziaływanie ma istotne znaczenie dla jakości funkcjonowania człowieka.

Zawód pracownika socjalnego wymaga szczególnych umiejętności i interdyscyplinarnego przygotowania, dlatego zajęcia prowadzone są przez wysokiej klasy specjalistów. Są to zarówno teoretycy, specjalizujący się w eksploracji obszarów wchodzących w zakres oddziaływania pomocy społecznej, jak też praktycy. Ci ostatni realizują ćwiczenia, które mają na celu nauczenie studentów warsztatu, metod i narzędzi wykorzystywanych w pracy socjalnej. Dużą wagę przywiązujemy do implementowania do programów kształcenia innowacyjnych narzędzi, znajomość których pozytywnie wyróżnia naszych absolwentów na rynku pracy. Oferta dydaktyczna wzbogacana jest licznymi przedsięwzięciami, w tym konferencjami, seminariami czy debatami, które w znaczący sposób wzbogacają i uatrakcyjniają możliwości poszerzania wiedzy i zdobywania

7 W. Lorenz, *Social Work Education in Europe – towards 2025*, referat wygłoszony na międzynarodowej konferencji European Association of Schools of Social Work (EASSW), Mediolan 2015: http://www.tara.tcd.ie/bitstream/handle/2262/79217/EASSW%20Milan%20conference%20-%20Social%20Work%20Education%20in%20Europe-%20towards%202025%20Abstract%20BOOK%20ISBN%209788890975318.pdf?sequence=1&is [dostęp dn. 14 VII 2017 r.].

nowych kompetencji[8]. Do studentów kierujemy też ofertę wykładów otwartych i warsztatów uatrakcyjniających ofertę dydaktyczną i umożliwiających zdobycie nowych umiejętności[9]. Ze względu na formułę spotkań mogą w nich uczestniczyć wszyscy zainteresowani poszerzeniem swoich kompetencji.

Studenci mają też możliwość czynnego udziału w pracach Koła Naukowego Studentów Pracy Socjalnej. W ramach jego działalności podejmują szereg ważnych inicjatyw, służących wdrażaniu studentów do aktywnego udziału w procesie wspierania osób, które znalazły się trwale lub przejściowo w trudnej sytuacji życiowej. Studenci pod opieką wykładowców organizują spotkania z praktykami zarówno na uczelni, jak i podczas wizyt studyjnych. Podejmują też ciekawe inicjatywy popularyzujące wiedzę i przyczyniające się do niwelowania stereotypów dotyczących osób z niepełnosprawnościami, udostępniając m.in. instalację sensoryczną CUBE czy też współorganizując projekcję filmu nominowanego w 2017 r. do nagrody Amerykańskiej Akademii Filmowej *Życie animowane* (reż. Roger Ross Williams). Członkowie Koła aktywnie włączają się w ogólnopolskie akcje charytatywne, np. Szlachetna Paczka, jak też organizują własne przedsięwzięcia na rzecz potrzebujących, w tym zbiórki zabawek i przyborów szkolnych.

Studenci w toku studiów zobligowani są do zrealizowania praktyk, kiedy to mają możliwość zapoznania się z funkcjonowaniem instytucji pomocy społecznej i specyfiką zawodu pracownika socjalnego oraz zawodów pokrewnych. Wielu studentów poza praktykami podejmuje w tych instytucjach działalność wolontaryjną, a po ukończeniu studiów podejmują w nich pracę.

Działalność naukowo-dydaktyczną kierunku praca socjalna dopełniają publikacje pracowników, cenione wśród badaczy i praktyków zajmujących się

8 Wśród tego typu dodatkowych przedsięwzięć należy wymienić trzy konferencje międzynarodowe *Praca Socjalna w perspektywie XXI wieku* z następującymi podtytułami: *Niepełnosprawność. Praca. Rodzina* (3 XII 2014 r.), *Ubóstwo. Praca. Zdrowie* (2 III 2016 r.), *Niesamodzielność. Relacje Międzypokoleniowe. Wsparcie społeczne* (31 V 2017 r.), a także innych międzynarodowych spotkaniach naukowych: *Praca Socjalna wobec żałoby i straty. Aspekty interdyscyplinarne* (5 V 2015 r.), *Razem wobec wyzwań opieki u kresu życia* (1 VI 2016 r.), *Praca socjalna wobec sytuacji kryzysowych. Aspekty interdyscyplinarne* (7 VI 2017 r.). Wspomnieć wypada też o Międzynarodowym Seminarium Pracy Socjalnej: *Kryzys – Praktyka – Dialog* (9 VI 2015 r.). Organizowano także konferencje ogólnopolskie m.in.: *Rodzinny kontekst zdrowia, choroby, starości i niepełnosprawności* (3 VI 2014 r.), XXV Zjazd Stowarzyszenia Szkół Pracy Socjalnej i Seminarium Naukowe *Praca Socjalna. Kształcenie. Profesja. Dyscyplina naukowa* (21-23 X 2015 r.).

9 Dotychczas zrealizowaliśmy m.in. cykl spotkań zatytułowanych: *Społeczny i indywidualny odbiór starości*, *Rodzinne domy zastępcze*, *Idea wolontariatu. Pomoc potrzebującym w chorobie nowotworowej*, *Promocja wolontariatu. Skrzydlaty wózek*, *Savoir-vivre z osobami z niepełnosprawnością*, *Wolontariat jako wsparcie specjalistyczne dziecka przebywającego w rodzinie zastępczej*, *Towarzyszenie rodzicom w przeżywaniu żałoby po stracie dziecka nienarodzonego*, *Komunikacja w chorobie Alzheimera z zastosowaniem metody walidacji*, *Jak prowadzić grupy wsparcia dla osób w żałobie*, *Nie widzę, nie słyszę… komunikacja bez słów, komunikacja bez obrazów*, *Kiedy odchodzą anioły… Dziecko utracone – dziecko niezapomniane*.

pomocą społeczną[10]. Ostatnia z książek *Żałoba i strata, ujęcie interdyscyplinarne*, która ukazała się pod redakcją Joanny Kurtyki-Chałas i Joanny Truszkowskiej w 2016 r. (Wydawnictwo UKSW) została nominowana do Nagrody Wydawnictw Katolickich Feniks 2017.

Dotychczasowe doświadczenie dydaktyczne, dokonania naukowe zespołu prowadzącego zajęcia ze studentami, a także zmieniająca się rzeczywistość społeczna w Polsce i w Europie, przynosząca coraz to nowe wyzwania, potwierdzają, że praca socjalna w kontekście uniwersyteckiej teorii powiązanej z praktyką wykonywania zawodu winna być nadal rozwijana.

10 Np. *Rodzina: dobro uniwersalne*, red. U. Bejma, Warszawa 2015; *Praca socjalna wobec wyzwań współczesności*, red. E. Bojanowska, M. Kawińska, t. 1, Warszawa 2015, t. 2, Warszawa 2016; *Praca socjalna jako dyscyplina naukowa? Współczesne wyzwania wobec kształcenia i profesji*, red. M. Kawińska, J. Kurtyka–Chałas, Warszawa 2016; *Wsparcie rodziny wyzwaniem dla społeczeństwa i Kościoła*, red. W. Guzewicz, J. Łodzińska, A. Mikucki, S. Strękowski, Ełk 2016.



13

Tomasz Skibiński SAC
Instytut Nauk Historycznych

Między praktyką św. Ambrożego z Mediolanu a prawodawstwem cesarza Honoriusza. Przyczynek do historii wykupu jeńców w Zachodnim Cesarstwie Rzymskim

Zintensyfikowane najazdy barbarzyńskie na Cesarstwo Rzymskie oraz krwawe walki, jakie miały miejsce począwszy od ostatniego ćwierćwiecza IV w., wśród wielu problemów przyniosły ze sobą wzrost liczby jeńców rzymskich, którzy dostali się do niewoli i konieczność podejmowania działań zmierzających do ich uwolnienia. Wykup jeńców („redemptio")[1] jest obszernie poświadczony w źródłach, zwłaszcza chrześcijańskich, a wiele aspektów z nim związanych przedstawia w swych dziełach biskup Mediolanu św. Ambroży (ok. 339-397)[2].

1 Zagadnienie wykupu jeńców w późnym antyku zostało przeanalizowane w obszernej, nie opublikowanej rozprawie doktorskiej przedstawionej na Uniwersytecie w Strasburgu w 2009 r.: H. Huntzinger, *La captivité de guerre en Occident dans l'Antiquité tardive (378/507)*: https://www.academia.edu/3122731/La_captivit%C3%A9_de_guerre_en_Occident_dans_lAntiquit%C3%A9_tardive_378-507_War_captivity_in_Late_Antique_Occident_378-507 [dostęp dn. 7 II 2016 r.]. Wieloaspektową syntezę dotyczącą więźniów rzymskich w niewoli barbarzyńskiej przedstawia V. Neri, *I prigionieri romani dei barbari nella società dell'Occidente tardoantico (IV-VI sec.)*, w: *Movilidad forzada entre la Antigüedad clásica y tardía*, a cura di M. Vallejo Girvés, J.A. Bueno Delgado, C. Sánchez-Moreno Ellart, Alcalá de Henares 2015, s. 75-90. Zob. także: M.V. Sanna, *Ricerche in tema di redemptio ab hostibus*, Cagliari 1998; taż, *Nuove ricerche in tema di postliminium e redemptio ab hostibus*, Cagliari, 2001; J. Kolendo, *Les Romains prisonniers de guerre des Barbares au I et II siècles*, „Index. Quaderni camerti di studi romanistici" 1987, nr 15, s. 227-234; M. Wójcik, *Wykup jeńców w Listach Grzegorza Wielkiego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego" 2004, nr 7, s. 263-273; taż *Dobra na rzecz wykupu jeńców w rzymskim prawie poklasycznym*, „Roczniki Nauk Prawnych" 2004, nr 14, s. 155-169. O aspektach prawnych tego zagadnienia zob. literaturę wskazaną w: V. Neri, dz. cyt., s. 76, przyp. 2.

2 Biskupem Mediolanu został w 374 r. Warto zwrócić uwagę, że to okres bardzo zmienny i bogaty w wydarzenia, począwszy od intensyfikacji ruchów plemion zadunajskich, poprzez przyjęcie Gotów w granicach cesarstwa w roku 376, tragedię Adrianopola i działania cesarza Teodozjusza Wielkiego, a skończywszy na pierwszych latach rządów jego synów i następców, Arkadiusza i Honoriusza. Podstawowe informacje na temat Ambrożego zob.: M.G. Mara, *Ambrogio di Milano*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1, a cura di A. Di Berardino, Genova-Milano 2006, kol. 229-235; L. Małun-

Jak już zwrócono w literaturze przedmiotu uwagę, państwo rzymskie, zarówno władza centralna, jak i lokalna, miała na tym polu dość ograniczoną rolę[3]. Jednym z ważnych działań w tym zakresie były dekrety cesarza Honoriusza (384-423), syna Teodozjusza Wielkiego, pierwszego władcy Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego[4].

Mimo młodego wieku cesarza w chwili objęcia tronu (w początkowym okresie faktyczne rządy sprawował w jego imieniu Stilicho) historia zapisała Honoriusza jako wybitnego władcę Zachodu w burzliwym okresie po śmierci Teodozjusza Wielkiego w 395 r. Był to czas naznaczony intensywnymi, brzemiennymi w skutki i często tragicznymi najazdami barbarzyńskimi na ziemie rzymskie[5], a wykup jeńców był bardzo poważnym wyzwaniem dla młodego cesarza.

Niniejszy artykuł przedstawia działania związane z wykupem jeńców, jakie podejmował św. Ambroży z Mediolanu, o których sam przekazał informacje w swoich dziełach, niejednokrotnie wyjaśniając ich słuszność i broniąc przed zarzutami różnych środowisk. W drugiej części artykułu zostaną omówione prawne działania cesarza Honoriusza, zwłaszcza w kontekście problemów sygnalizowanych przez Ambrożego.

Działania Ambrożego

Biograf św. Ambrożego, Paulin z Mediolanu, pisał o trosce biskupa o biednych i jeńców[6], jednak to dzieła samego św. Ambrożego najlepiej ukazują jego działalność na rzecz jeńców i przedstawiają zabiegi związane z ich wykupem. O ile też w początkowych latach swego episkopatu św. Ambroży podkreślał niepewność i tragizm bieżących wydarzeń, a odczytując ich sens, dostrzegał w nich zapowiedzi końca czasów[7], o tyle po kilku latach podejmował zagadnienia bardzo praktyczne, związane z aktualną sytuacją. Jednym z nowych, pilnych wyzwań stał się problem wykupu jeńców rzymskich, którzy w toku działań wojennych i ataków barbarzyńskich dostali się do niewoli. Konieczność wykupu jeńców biskup motywował przede wszystkim losem, jaki im zagrażał: „bo któż mógłby być tak niemiłosierny, tak okrutny, nieczuły, żeby nie podobało mu się wykupywanie ludzi od śmierci, niewiast od gorszego niż śmierć zhańbienia przez barbarzyńców,

owiczówna, *Ambroży*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 411-415.

3 V. Neri, dz. cyt., s. 81.

4 Flawiusz Honoriusz w wieku 2 lat został mianowany konsulem rzymskim, a 23 I 393 otrzymał tytuł Augusta i tym samym został współwładcą cesarstwa.

5 Pod jego panowaniem Cesarstwo Zachodnie doświadczyło m.in. najazdów Wizygotów Alaryka na Italię, których kumulacją było zdobycie Rzymu w 410 r., najazdu Radagajsa w 405 r., a w następnym przełamania *limesu* na Renie przez Wandalów, Alanów i Swebów, którzy po prawie trzech latach pobytu w Galii przenieśli się na Półwysep Iberyjski.

6 Paulinus Diaconus, *Vita sancti Ambrosii*, ed. A.A.R. Bastiaensen, Milano 1975, 38,4, s. 102.

7 A. Chauvot, *Opinions romaines face aux barbares au IVe siècle ap. J.-C.*, Paris 1998, s. 435-437.

ratowanie młodzieńców i chłopców, a nawet dzieci od zarazy bałwochwalstwa, którym kalały swe dusze z obawy przed śmiercią”[8].

Jak można zauważyć w tekście, św. Ambroży powołuje się na względy humanitarne i religijne. Wskazane przez niego zagrożenia nie wydają się tylko retorycznym zabiegiem, ale rzeczywistością. Mordowanie dorosłych mężczyzn i uprowadzanie w niewolę kobiet i dzieci miało miejsce często w trakcie walk prowadzonych w starożytności[9] i było podyktowane tym, że mężczyźni stanowili zagrożenie, natomiast dzieci rosnąc, a kobiety rodząc, zwiększały liczbę walczących[10]. Ambroży zauważa też zagrożenia dla nieuformowanych religijnie młodzieży i dzieci, którzy dostając się do niewoli byli narażeni na uczestnictwo w kultach pogańskich. Tak więc argument religijny był kolejnym, który biskup przytoczył, wzywając do podejmowania wysiłków zmierzających do wykupienia jeńców.

Także gdzie indziej św. Ambroży przywoływał te same względy humanitarne – ratowanie mężczyzn od śmierci, a kobiet od gwałtów – ale podkreślał także aspekty rodzinne i patriotyczne. Wykupowanie jeńców to łączenie rodzin[11] oraz przywracanie obywateli ojczyźnie[12].

Biskup Mediolanu nie pozostawał tylko przy teoretycznych rozważaniach i apelach, ale – jak wspomina w *De officiis* – podejmował konkretne działania w celu uzyskania środków na wykup jeńców. O ile jednak słuszność wykupu jeńców była – jak się wydaje – powszechnie uznawana, nie można powiedzieć tego samego o sposobie pozyskania na ten cel środków finansowych. Ambroży nakazał bowiem w tym celu pokruszyć naczynia liturgiczne, co wzbudziło sprzeciw, a sam biskup spotkał się z nienawiścią[13]. Jego działania nie podobały się arianom, lecz powód tego dostrzegał on raczej w napięciach panujących między nimi a stronnictwem katolickim, niż w samym fakcie sprzedaży pokruszonych naczyń

8 „Quis autem est tam durus, immitis, ferreus, cui displiceat quod homo redimitur a morte, femina ab impuritatibus barbarorum, quae grauiores morte sunt, adulescentulae uel pueruli uel infantes ab idolorum contagiis quibus mortis metu inquinabantur?”. Ambrosius Mediolanensis, *De officiis*, ed. M. Testard, w: *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. 15, Turnhout 2001, II,28,136, s. 146. Polskie tłum.: K. Abgarowicz, przekład przejrzeli J. Sajdak, J. Wikarjak: Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych,* Warszawa 1967, s. 158.

9 W tekście św. Ambroży wzywa do ratowania następujących grup osób: *homo* – *femina* – *adulescentulae uel pueruli uel infantes*. To wyliczenie sugeruje, że rozumiał tu *homo* nie jako „człowiek”, lecz jako „mężczyzna”, w opozycji do *femina*. Obronę przed pierwszym zagrożeniem w powyższym tekście należy więc rozumieć jako „wykupywanie mężczyzn od śmierci”.

10 V. Neri, dz. cyt., s. 76. Tam też źródła poświadczające tę praktykę.

11 Brak poszanowania dla więzów rodzinnych to powszechny w źródłach zarzut wobec barbarzyńców. Zob. np. tamże, s. 77.

12 „Summa etiam liberalitas, captos redimere, eripere ex hostium manibus, subtrahere neci homines, et maxime feminas turpitudini, redimere parentibus liberos, parentes liberis, ciues patriae restituere”. Ambrosius Mediolanensis, *De officiis*…, dz. cyt., II,15,70, s. 122.

13 „Nos aliquando in inuidiam incidimus quod confregerimus uasa mystica ut captiuos redimeremus”. Tamże, II,28,136, s. 146.

przeznaczonych do liturgii[14]. Choć nie napisał wprost o odbiorze tej decyzji w środowisku katolickim, z dalszych jego słów wynika, że wymagała ona wyjaśnień wobec wiernych: „Jakkolwiek dokonaliśmy tego nie bez pewnej słuszności, to wobec ludu postąpiliśmy w ten sposób, że przyznaliśmy się do tego i oświadczyliśmy, iż należało raczej dusze Panu zachować niż złoto"[15].

Następnie św. Ambroży obszernie wyjaśnił priorytety Kościoła i wyłącznie służebne znaczenie bogactwa, a więc także cennych naczyń liturgicznych. W obszernej argumentacji powołał się m.in. na przykład Chrystusa, który rozsyłał apostołów bez złota. Zauważył też niepewność majątku Kościoła, które może być zrabowane jak złoto i srebro Świątyni Jerozolimskiej w czasie najazdu asyryjskiego. Przywołał też perspektywę sądu ostatecznego, w której ważniejsza jest pomoc ubogim i potrzebującym niż przechowywanie złota. Na koniec wskazał na św. Wawrzyńca, który właśnie ubogich uważał za skarby Kościoła[16].

Ten obszerny fragment, w którym jak refren pojawiają się teksty o potrzebie wykupowania jeńców, przytaczające przede wszystkim argumentację eschatologiczną[17], wskazuje, że działania biskupa wymagały wyjaśnień przede wszystkim przed katolikami. To właśnie ich musiał przekonywać o słuszności idei, a przynajmniej dostarczyć im argumentów do dyskusji z tymi, którzy takie zarzuty stawiali. W teologicznej perspektywie św. Ambroży porównał wykupienie z niewoli barbarzyńskiej z wykupieniem z niewoli grzechu, a więc wykupienie jeńców z odkupieniem przez Chrystusa[18]. Argumentacja to posłużyła do udowodnienia słuszności podjętych działań i tego, że: „Sakramenty mogą się obejść bez złota; […] Chlubą naczyń poświęconych jest to, że za ich cenę wykupuje się jeńców. To są naprawdę cenne naczynia, które dusze wykupują od śmierci"[19].

Sam Ambroży nigdzie tego wprost nie stwierdził, ale obszerna argumentacja przytoczona w *De officiis* dowodzi, że z pewnością do niego był kierowany zarzut,

14 Tamże.

15 „Quam causam nos etsi non sine ratione aliqua gessimus tamen ita in populo prosecuti sumus ut confiteremur multo que fuisse commodius adstrueremus, ut animas Domino quam aurum seruaremus". Tamże, II,28,137, s. 146 (polskie tłumaczenie: Święty Ambroży z Mediolanu, dz. cyt., s. 158).

16 Tamże, II,28,137-141, s. 146-148.

17 „Nonne dicturus est Dominus: Cur passus es tot inopes fame emori? Et certe habebas aurum, ministrasses alimoniam. Cur tot captiui deducti in commercio sunt, nec redempti ab hoste occisi sunt? Melius fuerat ut uasa uiuentium seruares quam metallorum". Tamże, II,28,137, s. 147. „Quam pulchrum ut, cum agmina captiuorum ab Ecclesia redimuntur, dicatur: Hos Christus redemit! Ecce aurum quod probari potest, ecce aurum utile, ecce aurum Christi quod a morte liberat, ecce aurum quo redimitur pudicitia, seruatur castitas". Tamże, II,28,138, s. 147.

18 „Tunc uas dominici sanguinis agnoscitur cum in utroque uiderit redemptionem, ut calix ab hoste redimat quos sanguis a peccato redemit. Quam pulchrum ut, cum agmina captiuorum ab Ecclesia redimuntur, dicatur: Hos Christus redemit!". Tamże (polskie tłum.: Święty Ambroży z Mediolanu, dz. cyt., s. 158).

19 „Aurum sacramenta non quaerunt; […] ornatus sacramentorum redemptio captiuorum est". Tamże.

który retorycznie przytacza w przykładzie św. Wawrzyńca: „Nie powinieneś był wydawać skarbów Kościoła i sprzedawać naczyń liturgicznych"[20].

Sam biskup podzielał część trosk swych oponentów i zwracał uwagę na konieczność wykluczenia niebezpieczeństwa profanacji, dlatego też kazał najpierw wykorzystać naczynia niepoświęcone, które – jak informuje – także rozbijano na części i przetapiano. Jeśli był brak takich naczyń, nie wahał się użyć już poświęconych: „Trzeba uważać, żeby żaden kielich liturgiczny nie wydostał się z kościoła w niezmienionym swoim kształcie, gdyż kielich przeznaczony do świętych obrzędów mógłby służyć do niegodziwych praktyk. Dlatego wewnątrz kościoła szukano najpierw naczyń, których jeszcze nie poświęcono; potem rozbijano je na drobne części, wreszcie przetapiano i w małych kawałkach rozdawano ubogim. Służyły one również do wykupywania jeńców. Jeżeli zaś brak naczyń nowych i takich, których prawdopodobnie jeszcze nie poświęcono, wolno, moim zdaniem, użyć z czystym sumieniem wszystkich, a to w celach wyżej wymienionych"[21].

Biorąc pod uwagę koszty wykupu jeńców[22], św. Ambroży nawoływał do hojności, jaka winna charakteryzować kapłanów. Podejmowanie tych działań widział także w kontekście liczby jeńców: „Wielka to również szczodrobliwość wykupywać jeńców […]. Takie wypadki są zbyt dobrze znane ze spustoszenia, jakie nawiedziło Ilirię i Trację. Iluż wtedy jeńców wszędzie można było wykupić na całym tym obszarze! Jeśliby się ich zwołało, nie pomieściłaby ich jedna prowincja"[23].

Retoryczne stwierdzenie o liczbie jeńców, których nie pomieściłaby prowincja, nawiązuje – jak wynika z tekstu – do dobrze znanych czytelnikom wydarzeń, jakie się rozegrały w Ilirii i Tracji. Wykup jeńców z tego terenu był też – zdaniem św. Ambrożego – nie tylko konieczny (co widzieliśmy wyżej), ale także możliwy,

20 „Non debuisti erogare thesauros Ecclesiae, uasa sacramentorum uendere". Tamże, II,28,141, s. 148 (polskie tłum.: Święty Ambroży z Mediolanu, dz. cyt., s. 159).

21 „Opus est ut de Ecclesia mystici poculi forma non exeat ne ad usus nefarios sacri calicis ministerium transferatur. Ideo intra Ecclesiam primum quaesita sunt uasa quae initiata non essent; deinde comminuta, postremo conflata, per minutias erogationis dispensata egentibus, captiuorum quoque pretiis profecerunt. Quod si desunt noua, et quae nequaquam initiata uideantur, in huiusmodi – quos supra dixi – usus, omnia arbitror pie posse conuerti". Tamże, II,28,143, s. 149 (polskie tłum.: Święty Ambroży z Mediolanu, dz. cyt., s. 160).

22 Jak już zauważono, źródła rzadko podają cenę wykupu. Wiemy jednak, że koszty wykupu jeńca sięgały wysokości kilkuletnich zarobków, zależnie od uposażenia i pozycji wykupowanego, a także okresu, jaki spędził w niewoli. Ok. 440 r. Attyla żądał 8 do 12 solidów za więźnia, co stanowiło trzyletnie zarobki niższych magistratów, a czteroletnie robotnika. Należy podkreślić, że wysoka pozycja społeczna uwalnianego znacznie podnosiła koszty jego wykupu. R. Bratož, *La Chiesa aquileiese e l'Illirico occidentale al tempo di Cromazio*, w: *Chromatius of Aquileia and His Age*, a cura di P.F. Beatrice, A. Persic, Turnhout 2011, s. 127, przyp. 78. Jak zobaczymy w dalszej części artykułu, w 408 r. prawodawstwo cesarskie określi je na 5 lat pracy.

23 „Summa etiam liberalitas, captos redimere […]. Nota sunt haec nimis Illyrici uastitate et Thraciae: quanti ubique uenales erant toto captiui orbe! Quos si reuoces, unius prouinciae numerum explere non possint?" Ambrosius Mediolanensis, *De officiis*..., dz. cyt., II,15,70, s. 122 (polskie tłumaczenie: Święty Ambroży z Mediolanu, dz. cyt., s. 135n.).

a niekiedy prawdopodobnie i oczekiwany przez barbarzyńców. Ci bowiem, choć zdaniem biskupa nie „okazywali żadnych ludzkich uczuć litości", przyjmowali okup kierowani chciwością[24].

Choć to barbarzyńcy byli pozbawieni ludzkich uczuć, św. Ambroży skupiał się na rozwiązywaniu problemów leżących po stronie rzymskiej i sygnalizował te, które pojawiły się w nowej sytuacji właśnie w tym środowisku. Zwracał więc uwagę na położenie ludzi wykupowanych z niewoli i nierzadką praktykę, polegającą na ograniczaniu wolności wykupionych z niewoli do czasu zwrotu poniesionych na wykup kosztów: „Byli jednak i tacy, którzy nawet jeńców wykupionych przez Kościoły ponownie chcieli wtrącać w niewolę, ludzie gorsi niż samo pojmanie, gdyż krzywym okiem patrzyli na miłosierdzie okazane przez innych. Gdyby sami dostali się do niewoli, musieliby służyć innym mimo poczucia wolności, a gdyby ich sprzedano, nie mogliby się uchylać od posług niewolniczych; i tacy ludzie chcą innych pozbawić wolności, choć sami nie potrafiliby wydobyć się z niewoli, chyba żeby ich nabywcy spodobało się przyjąć za nich okup. Nie byłoby to jednak zerwaniem niewoli, lecz wykupieniem"[25].

W powyższym apelu św. Ambroży zwrócił uwagę przede wszystkim na bardzo trudną sytuację uprowadzonych w niewolę ludzi, wskazując, że bez materialnej pomocy innych nie byli oni w stanie sami odzyskać wolności. Jako biskup troszczył się też o moralną formację chrześcijan, z których niektórzy – jak podkreślał – niechętnie patrzyli na miłosierdzie okazywane więźniom. Ludzie ci oczekiwali też pełnego zwrotu kosztów wykupu od uwolnionych oraz uważali ich do tego czasu za niewolników. Jak w wielu innych dziełach św. Ambroży zwrócił więc uwagę na moralne znaczenie czynów ludzkich i ich konsekwencje społeczne[26].

Możemy tu jednak dostrzec także pośrednie zwrócenie uwagi na potrzebę systemowego rozwiązania bardzo ważnego i masowego problemu, jakim w tym czasie stawał się wykup jeńców, co dotychczas bywało pozostawione inicjatywie prywatnej[27]. Bez prawnych rozwiązań jeńcy pozbawieni pomocy przyjaciół albo rodziny[28] nie mogli zmienić swego statusu, a wykupieni z niewoli w praktyce stawali się niewolnikami.

---

24 „Praecipua est igitur liberalitas redimere captiuos – et maxime ab hoste barbaro qui nihil deferat humanitatis ad misericordiam nisi quod auaritia reseruauerit ad redemptionem". Tamże, II,15,71, s. 122.

25 „Fuerunt tamen qui et quos Ecclesiae redemerunt, in seruitutem reuocare uellent, ipsa grauiores captiuitate qui inuiderent alienam misericordiam. Ipsi si in captiuitatem uenissent, seruirent liberi; si uenditi fuissent, seruitutis ministerium non recusarent. Et uolunt alienam libertatem rescindere qui suam seruitutem non possent rescindere, nisi forte pretium recipere emptori placeret, in quo tamen non rescinditur seruitus, sed redimitur". Tamże, II,15,70, s. 122 (polskie tłum.: Święty Ambroży z Mediolanu, dz. cyt., s. 136).

26 D. Kasprzak, *Tematyka społeczna w pismach św. Ambrożego z Mediolanu*, „Vox Patrum" 2012, t. 57, s. 277.

27 R. Bratož, dz. cyt., s. 125.

28 W dziele *O Tobiaszu* św. Ambroży informuje o zadłużaniu się rodzin u lichwiarzy celem uzyskania

Ambroży był też świadkiem wydarzeń, które stawały się na tyle poważne, że wymagały ingerencji władzy państwowej, lecz sam nie doczekał się ich prawnego rozwiązania. Zmarł w 397 r., zaledwie dwa lata po Teodozjuszu Wielkim, u początku rządów jego synów Arkadiusza i Honoriusza. Po 11 latach od śmierci biskupa Mediolanu władze cesarskie podejmą jednak te zagadnienia i wskażą prawne rozwiązania przynajmniej niektórych problemów.

Prawodawstwo Honoriusza

Na prawodawstwo cesarza Honoriusza dotyczące wykupu jeńców składają się trzy teksty prawne datowane na 10 grudnia 408 r., wydane wspólnie z cesarzem Wschodu Teodozjuszem II[29]. Miało to miejsce krótko po śmierci Stilichona[30], w następstwie której liczni barbarzyńcy zamieszkujący Italię i częściowo zasymilowani padli ofiarą rzezi, a Alaryk po nieudanych negocjacjach z Honoriuszem wkroczył do Italii[31]. Sam cesarz w tym czasie czasowo rezydował w Mediolanie, ale treść dekretów – choć wydanych w okresie szczególnego zagrożenia Italii – była na tyle szeroka, że generalnie odpowiadała sytuacji cesarstwa w początkach V w.[32]

Pierwszy z dekretów został przekazany w *Codex Theodosianus* (10.10.25). Jest to krótki dekret sygnalizujący masową ucieczkę ludności z terenów *Illyricum* w obliczu zagrożenia związanego ze spodziewanym najazdem barbarzyńskim („cum […] barbaricus speraretur incursus"). Prawodawcy stwierdzają, że mają wtedy miejsce ataki na wolność uciekinierów i próby niegodziwego wpędzania ich w niewolę, ale nie precyzują, kim byli inicjatorzy tych działań. Zalecają wreszcie adresatowi dołożenie starań w celu ochrony wspomnianej grupy[33].

środków na wykup bliskich z niewoli. Ambrosius Mediolanensis, *De Tobia*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 32,2, ed. C. Schenkl, Vindobonae 1897, 3,9, s. 522. Inne źródła dotyczące wykup jeńców przez rodzinę i przyjaciół zob. V. Neri, dz. cyt., s. 83.

29 Adresatem wszystkich dekretów jest „Theodorus, Praefectus Praetorio Italiae et Illyrici". Na jego temat zob. *Theodorus 9*, w: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2 (395-527), ed. J.R. Martindale, Cambridge 1980, s. 1086 i nn. Warto zwrócić uwagę, że Teodozjusz II, który został w tym samym roku cesarzem, zastępując swego ojca Arkadiusza, liczył wtedy 8 lat, a wszystkimi sprawami państwa zajmował się prefekt Antemiusz (Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 67, ed. J.P. Migne, Parisis 1864, VII,1, kol. 740 (polskie tłum.: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, wstęp E. Wipszycka, oprac. A. Ziółkowski, Warszawa 1986, s. 497). Na temat Antemiusza zob. *Anthemius 1*, w: *The Prosopography…*, dz. cyt., s. 93-95.

30 Został obalony 14 VIII 408 r. i osiem dni później stracony. H. Wolfram, *Historia Gotów,* tł. R. Darda-Staab, I. Dębek, K. Berger, Warszawa-Gdańsk 2003, s. 183. Na temat Stilichona zob.: *Stilichon*, w: M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001, s. 333-387.

31 H. Wolfram, dz. cyt., s. 183.

32 R. Bratož, dz. cyt., s. 128.

33 „Cum per Illyrici partes barbaricus speraretur incursus, numerosa incolarum manus sedes quaesivit externas, in cuius ingenuitatem adsidua petitorum solet libido grassari eique illicite iugum servitutis imponere. Igitur praescriptum tua sublimitas recognoscat, ut Illyricianos omnes, quos patria complectitur vel alia quaelibet terra susceperit, petere non liceat". *Codex Theodosianus*, w: *Theodosiani*

Zdecydowanie bardziej rozwinięty i konkretny, ale już bez odniesień geograficznych, jest inny dekret tych samych cesarzy przekazany przez *Constitutiones Sirmondianae* (16) oraz w skróconej wersji przez *Codex Theodosianus* (5.7.2).

W wersji sirmondiańskiej dekret poprzedzony jest wstępem, nawiązującym do działań podjętych już przez cesarzy, a polegających na ukaraniu winnych publicznych krzywd i pomszczenie bólu pokrzywdzonych oraz wyrażającym pilną potrzebę działań zbrojnych i prawnych („armis et legibus") w celu przyjścia mieszkańcom prowincji z pomocą w odzyskaniu wolności[34]. Stąd – kontynuuje *Constitutio* – zabiegi związane z prowadzonymi działaniami militarnymi, a także ustalenia prawne. To bardzo ogólne nawiązanie do krzywd i bólu ofiar staje się jaśniejsze w świetle dalszych postanowień, które są już przekazane przez obie wersje dokumentu.

Konstytucja stanowi najpierw, że nikt nie ma prawa przetrzymywać wbrew woli ludzi, przynależących do różnych prowincji, niezależnie od ich płci, wieku i stanu, którzy zostali uprowadzeni w niewolę w czasie napadów barbarzyńskich, lecz ci spośród nich, którzy tego pragną, mają pełną swobodę powrotu do dawnych miejsc zamieszkania („ad propria")[35]. Jak możemy się domyślać, biorąc przede wszystkim pod uwagę dalsze postanowienia konstytucji, chodzi o Rzymian uprowadzonych w niewolę i z niej uwolnionych przez różnego rodzaju działania. Prawodawca określa także warunki, na jakich powrót jeńców ma się dokonać, biorąc pod uwagę fakt, że same zabiegi związane z uwolnieniem i przyjęciem jeńców pociągały za sobą niemałe koszty. Te, jak zaznaczono wyżej i jak wynika także z samego dekretu, sięgały wysokości kilkuletnich zarobków. Interesujące jest zastrzeżenie, że wrócić mogą ci, którzy tego pragną („ad propria redire cupientibus libera sit facultas"). Wynika z tego, że byli tacy, którzy z różnych przyczyn nie chcieli powracać do dawnych siedzib albo woleli pozostać wśród barbarzyńców.

Co do wydatków poniesionych przez wykupujących na odzież i wyżywienie dla wyzwolonych, konstytucja odwołuje się do ludzkiej solidarności („humanitatis sit praestitum") i nie wymaga ich zwrotu, zachęcając, by dobry czyn nie został splamiony żądaniem wyrównania kosztów, które być może zostały już

Libri XVI cvm Constitvtionibvs Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianvm pertinentes consilio et avctoritate Academiae litterarvm regiae borvssicae, ed. Th. Mommsen, P.M. Meyer, vol. I.2, Berolini 1905, 10.10.25, s. 546.

34 „Punitis auctoribus mali publici laesorum quidem dolori dedimus ultionem, sed provincialibus nostris libertatis restituendae festinatione sentimus uno eodemque tempore armis et legibus consulendum". *Constitutiones Sirmondianae*, w: *Theodosiani Libri XVI cvm Constitvtionibvs Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianvm pertinentes consilio et avctoritate Academiae litterarvm regiae borvssicae*, ed. Th. Mommsen, P.M. Meyer, vol. I.2, Berolini 1905, 16, s. 920.

35 „Diversarum homines provinciarum cuiuslibet sexus, condicionis, aetatis, quos barbarica feritas captiva necessitate transduxerat, invitos nemo retineat, sed ad propria redire cupientibus libera sit facultas". *Codex Theodosianus*..., dz. cyt., 5.7.2, s. 223. Zob. także *Constitutiones Sirmondianae*..., dz. cyt., 16, s. 920.

zrównoważone służbą. Wyjątek stanowią jednak i wymagają zwrotu wydatki poniesione na wykup jeńców od barbarzyńców. Prawodawca argumentuje ten wymóg bardzo pragmatycznie, stwierdzając, że perspektywa wysokich strat finansowych kupującego mogłaby prowadzić od odmowy wykupu tych, którzy znajdują się w potrzebie, czyli w niewoli. Wykupiony jeniec ma więc obowiązek zwrócić kupującemu koszty wykupu, a jeśliby to było dla niego niemożliwe, winien zrównoważyć wyzwolicielowi poniesione wydatki poprzez pięcioletnią pracę na jego rzecz, jednak z zachowaniem przez ten czas wolności. Po pięciu latach wykupiony odzyskiwał pełną wolność, pod warunkiem, że się w niej urodził[36]. Na podstawie tych norm mają powrócić do swych siedzib wszyscy, którym na podstawie dawnych praw przysługuje prawo *postliminium*[37]. Obok powyższych argumentów międzyludzkiej solidarności i nakazów prawnych wersja sirmondiańska konstytucji przytacza także motywacje religijne takich działań. Dodaje bowiem, że jeśliby wykupujący uważali okres pięciu lat służby za zbyt krótki na zrekompensowanie wydatków, winni rozważyć niepewność ludzkiego życia i pamiętać, że przez swój czyn zdobywają zasługi wobec Boga[38].

Za nieprzestrzeganie tego prawa została też przewidziana surowa kara: zarządcy, dzierżawcy albo pełnomocnikowi, który działając pod nieobecność właściciela, próbowałby ograniczyć przestrzeganie prawa, groziła kara zesłania do kopalń albo wygnanie, natomiast właścicielowi utrata majątku na rzecz państwa oraz wygnanie[39]. Sankcje prawne przewidziane w konstytucji są z jednej strony dowodem znaczenia problemu dla prawodawców, ale z pewnością także

36 „Quibus si quicquam in usum vestium vel alimoniae impensum est, humanitati sit praestitum, nec maneat victualis sumptus repetitio: exceptis iis, quos barbaris vendentibus emptos esse docebitur, a quibus status sui pretium propter utilitatem publicam emptoribus aequum est redhiberi. ne quando enim damni consideratio in tali necessitate positis negari faciat emptionem, decet redemptos aut datum pro se pretium emptoribus restituere aut labore, obsequio vel opere quinquennii vicem referre beneficii, habituros incolumem, si in ea nati sunt, libertatem". *Codex Theodosianus*..., dz. cyt., 5.7.2, s. 223. Zob. także *Constitutiones Sirmondianae*..., dz. cyt., 16, s. 920-921.

37 „Reddantur igitur sedibus propriis sub moderatione, qua iussimus, quibus iure postliminii etiam veterum responsis incolumia cuncta servata sunt". *Codex Theodosianus*..., dz. cyt., 5.7.2, s. 223. Zob. także *Constitutiones Sirmondianae*..., dz. cyt., 16, s. 921. *Ius postliminii* – prawo rzymskie określające, że obywatel powracający z niewoli nieprzyjacielskiej odzyskiwał wszystkie dawne prawa, znajdujące się w czasie jego niewoli w zawieszeniu, przez sam fakt powrotu z zamiarem dalszego przebywania w państwie rzymskim. M. Kuryłowicz, A. Wiliński, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu,* Warszawa 2013, s. 90.

38 „Nec honestas emptoribus quinquennii tempus ad compensationem maioris forsitan pretii datum ingemiscat exiguum, quia humanae vitae fragilitas forte intra metas potest temporis constituti deficere nec ad legis beneficium pervenire. Credant saltim perditum casibus, quod humanitate detulerint, licet humana misericordia deo iudice quod alteri tribuit, sibi praestet". *Constitutiones Sirmondianae*..., dz. cyt., 16, s. 921.

39 „Si quis itaque huic praecepto fuerit conatus obsistere actor, conductor procuratorque, dari se metallis cum poena deportationis non ambigat; si vero possessionis dominus, rem suam fisco noverit vindicandam seque deportandum". *Codex Theodosianus*..., dz. cyt., 5.7.2, s. 223-224. Wersja przekazana przez *Constitutiones Sirmondianae* jest nieco obszerniejsza w sformułowaniu, ale oddaje te same postanowienia. *Constitutiones Sirmondianae*..., dz. cyt., 16, s. 921.

niebezpieczeństwa nieprzestrzegania postanowień. Są one pierwszym bardzo ważnym elementem, który miał zapewnić skuteczność postanowieniom.

Drugim są wykonawcy postanowień cesarskich. Konstytucja określa bowiem, że nad wykonaniem prawa („ut facilis exsecutio proveniat") miały czuwać dwie grupy osób. Pierwszą byli chrześcijanie. Ta część konstytucji przekazana w Kodeksie Teodozjańskim mówi ogólnie o chrześcijanach znajdujących się na pobliskich terenach („christiani proximorum locorum"), natomiast *Constitutiones Sirmondianae* zlecają wykonanie prawa kapłanom chrześcijańskim, którzy w pobliżu tych miejsc mają kościoły („christianae sacerdotes, vicinorum et proximorum locorum ecclesias retinentes"), motywując to też faktem, że wykonanie prawa jest bliskie ich stylowi życia („quorum moribus congruit effectus talium praeceptorum"). Drugą grupą są członkowie rad miejskich („curiales"), którzy winni czuwać nad wykonaniem prawa i w razie potrzeby upomnieć sędziów o jego wymogach. Także w tym wypadku za nieprzestrzeganie prawa jest przewidziana kara w wysokości 10 funtów złota[40].

* * *

Dzieła św. Ambrożego z Mediolanu i prawodawstwo cesarza Honoriusza są świadectwem podjęcia w Zachodnim Cesarstwie Rzymskim problemu wykupu jeńców z niewoli barbarzyńskiej na różnych etapach i w różnych środowiskach. Samo zjawisko niewoli wojennej i wykupu jeńców było obecne w całej rzymskiej historii, jednak intensywne ataki barbarzyńskie i walki, jakie miały miejsce począwszy od ostatniego ćwierćwiecza IV w., sprawiają że urasta ono do niespotykanych wcześniej rozmiarów i nabiera szczególnego znaczenia.

Ambroży z Mediolanu jest świadkiem wrażliwości społecznej i kościelnej, bowiem podejmował praktyczne zagadnienia związane ze zmieniającą się sytuacją cesarstwa począwszy od drugiego dziesięciolecia swego episkopatu, czyli od połowy lat 80. IV w. Wtedy też zaczął zwracać uwagę na konieczność wykupu jeńców, motywując ją względami humanitarnymi, rodzinnymi, religijnymi i patriotycznymi.

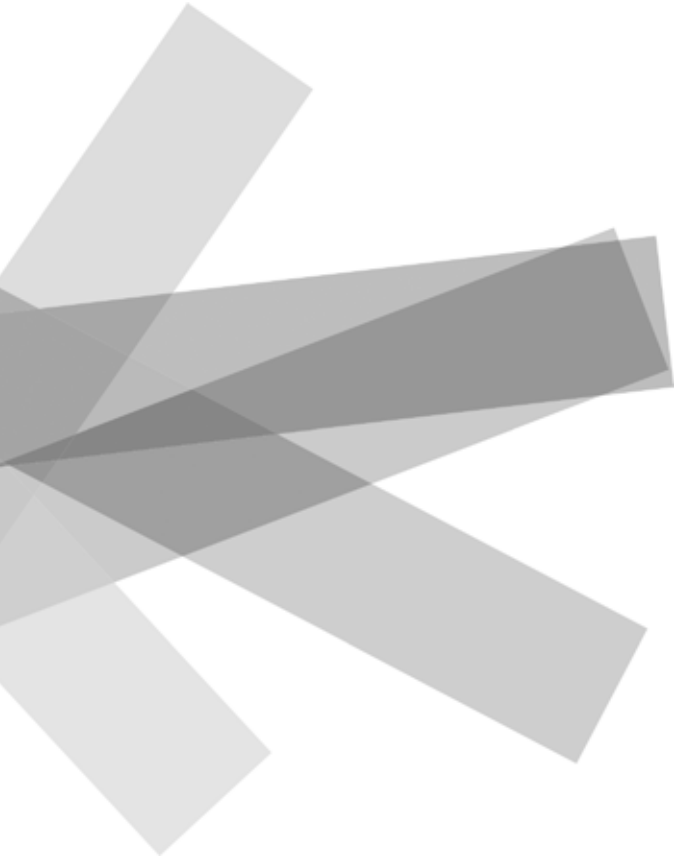
W swych dziełach sygnalizował dwa ważne problemy, jakie pojawiały się w realizacji tego wezwania. Pierwszy dotyczył sposobów pozyskania środków na wykup jeńców. Oprócz zachęt do szczodrobliwości biskup podjął bardzo konkretną decyzję sprzedaży kruszców pochodzących z naczyń liturgicznych i przeznaczenia pozyskanych środków na dzieło charytatywne, w tym na wykup jeńców, co jednak nie spotkało się z powszechnym zrozumieniem i wymagało

40 „Et ut facilis exsecutio proveniat, christianos proximorum locorum volumus huius rei sollicitudinem gerere. curiales quoque proximarum civitatum placuit admoneri, ut emergentibus talibus causis sciant, legis nostrae auxilium deferendum; ita ut noverint rectores universi, decem libras auri a se et tantundem a suis apparitionibus exigendum, si praeceptum neglexerint". *Codex Theodosianus*..., dz. cyt., 5.7.2, s. 224. Zob. także *Constitutiones Sirmondianae*..., dz. cyt., 16, s. 921.

uzasadnienia. Biskup zwraca się tu do środowisk katolickich i używa przede wszystkim argumentów teologicznych.

Drugi problem miał szerszy zasięg i inną naturę. Wynikał z prób wtrącania w niewolę jeńców, którzy zostali wykupieni od barbarzyńców, a nie byli w stanie zwrócić kosztów wykupu. Biskup, czuły na problemy społeczne, apelował więc do ludzkiej wrażliwości wykupujących, lecz możemy w jego twórczości dostrzec także zwrócenie uwagi na potrzebę systemowego rozwiązania. Pojawiło się ono 11 lat po jego śmierci w aktach prawnych regulujących niektóre zagadnienia związane z wykupem jeńców wojennych. Zostały one wydane w 408 r. wspólnie przez Honoriusza i Teodozjusza II. Cesarze nakazywali ochronę uciekinierów z terenów dotkniętych najazdami i podejmowali ustalenia, dotyczące przede wszystkim problemu ograniczania wolności jeńców wykupowanych z niewoli barbarzyńskiej. W świetle prawa wykupiony jeniec miał obowiązek zwrócić koszty wykupu albo zrównoważyć je pięcioletnią służbą na rzecz wykupującego, w trakcie której jednak zachowywał wolność. Koszty żywności i utrzymania prawodawcy uznali za dar wynikający z międzyludzkiej solidarności, a względami religijnymi motywowali ograniczenie służby do pięciu lat. Dla zapewnienia skuteczności prawa obwarowali je wysokimi karami i wskazali wykonawców w osobach chrześcijan oraz urzędników miejskich.

Cesarskie prawodawstwo podjęło tylko jeden z aspektów zagadnienia i nie rozwiązało wszystkich problemów związanych z wykupem jeńców, stanowiło jednak ważny punkt odniesienia dla późniejszych działań. Pozostanie nim także w toku dynamicznych zmian społecznych i politycznych, jakie będą miały miejsce na Zachodzie w następnych dziesięcioleciach, kiedy dokonywać się też będzie stopniowa integracja przybyszów z *barbaricum* ze społeczeństwem upadającego na tych terenach cesarstwa.



14

Przemysław Mrozowski
Instytut Historii Sztuki

Wpływ fundatorów na program ikonograficzny i formę zamawianego dzieła – casus brązowych płyt nagrobnych w Polsce późnego średniowiecza

Do najsłabiej rozpoznanych, ważnych, a jednocześnie trudnych zadań w procesie badania genezy dzieła sztuki – dzieła pojmowanego w całej jego złożoności, nie tylko jako owoc aktu twórczego artysty, ale też jako odpowiedź na oczekiwania i potrzeby mniej lub bardziej licznej społeczności lub konkretnej jednostki[1] – należy kwestia wpływu zleceniodawców na program ideowy i formy realizowanych ich sumptem fundacji. Jest to pytanie, na które szczególnie trudno znaleźć odpowiedź w sferze dokonań artystycznych europejskiego średniowiecza, przede wszystkim ze względu na ograniczony społecznie zasięg funkcjonowania pisma, a tylko źródła pisane, konfrontowane z zachowanymi dziełami, mogą dać – ograniczony zresztą – wgląd w przebieg tego typu relacji między twórcą a zleceniodawcą. Stąd pewnie prace poświęcone tej problematyce są stosunkowo rzadkie[2], choć otwierają perspektywy na ciekawe obszary poznania historycznego i artystycznego. Takim obszarem jest z pewnością zagadnienie wpływu fundatorów w Polsce późnego średniowiecza na formy i programy ikonograficzne

1 Takie pojmowanie złożoności genezy dzieła sztuki sformułował Aleksander Gieysztor na Międzynarodowym Kongresie Historii Sztuki w Berlinie w lipcu 1992 r. A. Gieysztor, *Art et historie, histoire et historien*, w: *Künstlerischer Austauch. Artistic Echange. Akten des XXVII. Internationalen Kongreses für Künstgeschichte*, Berlin 1993, s. 25-28.

2 Stosunkowo wszechstronnie tę problematykę udało się zarysować Iris Kalden, śledząc organizację warsztatu Tilmana Riemenschneidera: *Tilman Riemenschneider – Werkstatattelier in Würzburg. Beiträge zur Organisation einer Bildschnitzer- und Steinbildhauerwerkstatt im ausgehenden Mittelalter*, Ammersbek bei Hamburg 1990; wiele informacji zestawia Sophie Cassagnes: *D'art et d'argent. Les artistes et leur clients dans l'Europe du Nord (XIVe – XVe siècle)*, Rennes 2001. Zob. też *L'artiste et le clerc. La commande artistique des grandes ecclésiastiques à la fin du Moyen Âge (XIVe – XVIe siècle)*, ed. F. Joubert, Paris 2006.

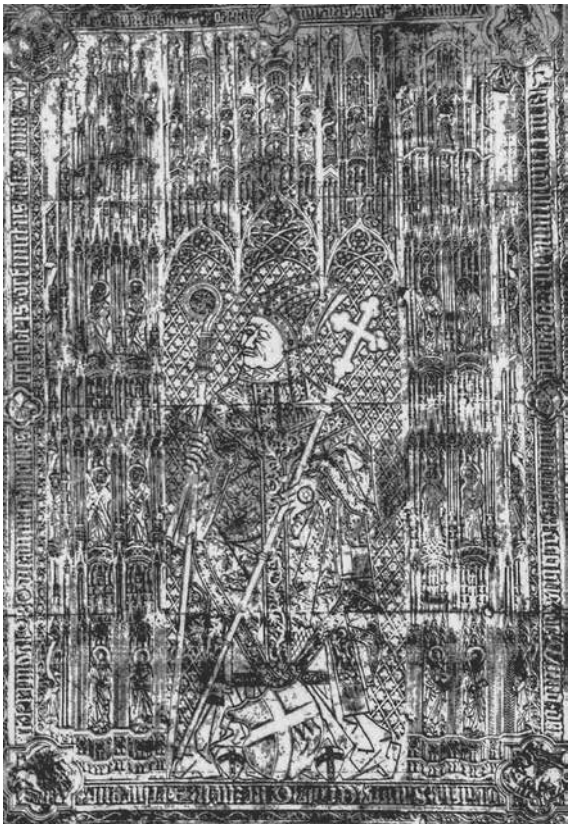
płyt nagrobnych ze spiżu – bardzo elitarnych zamówień artystycznych, których realizacja wymagała niemałych starań i poważnych środków finansowych.

Zdawać by się zatem mogło, że fundatorzy, podejmując decyzję o sprawieniu sobie lub bliskim bardzo kosztownego nagrobka z brązu, mieli oczekiwania sprecyzowane i rezerwowali sobie znaczący wpływ na jego program ideowy i artystyczny. Co do oczekiwań – nie ma podstaw, aby wątpić, że miały one wymiar konkretny – ugruntowany przez znane zleceniodawcom wyobrażenia, pełniące rolę pierwowzorów zamówienia. Splendor, jaki zapewniała zmarłemu komemoracja blaskiem spiżowej płyty, łączył się przecież z koniecznością poniesienia wydatków po wielokroć większych niż w przypadku nagrobka z łatwo dostępnego kamienia[3]. Decyzje finansowe tego rzędu nawet najbardziej zasobni fundatorzy musieli podejmować z roztropną rozwagą, toteż można przypuszczać, że byli w pełni świadomi efektów swego zamówienia. Bardziej dyskusyjny okazuje się tymczasem stopień skonkretyzowania tych oczekiwań oraz rzeczywisty wpływ zleceniodawców na program przedstawień. Zamówienia bowiem na płyty nagrobne z brązu realizowane były z reguły w pracowniach dalece wyspecjalizowanych, dysponujących nie tylko odpowiednim przygotowaniem technologicznym, ale też okrzepłym w tradycji warsztatowej repertuarem ikonograficznym czy wręcz – gotowymi schematami. Przekazy pisane – jedyne pewne źródła, dające bezpośredni wgląd w proces formułowania koncepcji dzieła – są w Polsce niestety rzadsze niż w innych krajach średniowiecznego *uniwersum*, a przy tym zwykle bardziej lakoniczne, jeśli chodzi o konstytutywne elementy programu. Co za tym idzie, mimo drobiazgowości niektórych ustaleń wymykają się jednoznacznym interpretacjom.

Do daleko posuniętej ostrożności w tym względzie zdają się też skłaniać, rzadkie zresztą, możliwości konfrontacji zachowanego dzieła i dotyczącej jego powstania umowy pomiędzy fundatorem a twórcą. Warto sięgnąć po przykład z Niemiec: opracowanie w renomowanym warsztacie Vischerów w Norymberdze aplikowanej spiżowym wizerunkiem zmarłego kamiennej płyty nagrobnej biskupa bamberskiego, Georga II Marschalka von Ebneth, poprzedziła w 1505 r. dość dokładna umowa, zawierająca dyspozycje, które powinny zapewnić tej fundacji indywidualny efekt końcowy. Odlew miał być sporządzony w oparciu o przygotowany pod okiem zleceniodawcy *visierung* autorstwa malarza bamberskiego Wolfganga Katzheimera[4]. Tymczasem nagrobek Georga II Marschalka, zachowany w katedrze bamberskiej, bardzo niewiele – w istocie tylko herbami

3 Ceny bywały tu drastycznie zróżnicowane: za prostą kamienną o nieustalonym programie płytę Jakub z Zalesia miał zapłacić w 1496 r. 8 florenów, podczas gdy arcybiskup Wojciech Jastrzębiec za płytę brązową sprowadzaną w 1426 r. z Brugii aż 400 marek srebra, zaś podobna płyta arcybiskupa Jana ze Sprowy sprowadzona w 1463 r. z Wrocławia kosztować miała 172 floreny. P. Mrozowski, *Polskie nagrobki gotyckie,* Warszawa 1984, s. 59-60.

4 I. Kalden, dz. cyt., s. 62, 69.



1 | Płyta nagrobna arcybiskupa Jakuba z Sienna, ok. 1480 r., katedra w Gnieźnie. Fot. ze zbiorów autora

i napisem – różni się od nieco wcześniejszych płyt jego poprzedników: Heinricha III von Trockau z 1501 r. i Veita I von Pommersfeldena z 1503 r., powstałych również w pracowni Vischerów i zachowanych w Bambergu. Choć więc podjęto starania zmierzające do indywidualizacji zamówienia, zaakceptowano dzieło niemal seryjne, na którego program wpływ zleceniodawcy okazał się bardzo mizerny, mimo wskazówek, które wnosić miał *visierung* Wolfganga Katzheimera[5].

A jednak tylko źródła tego rodzaju, ustalające zobowiązania wykonawcy, pozwalają określić stopień zainteresowania fundatora programem dzieła i jego wpływ na efekt końcowy. Wyjątkowym nasyceniem szczegółów wyróżnia się umowa spisana 18 października 1462 r. pomiędzy reprezentantami arcybiskupa gnieźnieńskiego, Jana ze Sprowy, a kamieniarzem i odlewnikiem wrocławskim,

5 Iris Kalden przypuszcza, że *visierung* Katzheimera służyć miał indywidualizacji podobizny Marschalka. Tamże, s. 69.

Jodokiem Tauchenem[6]. Precyzja niektórych ustaleń zawartych w kontrakcie zdaje się wskazywać na wcześniejsze i chyba nie najlepsze doświadczenia arcybiskupa z zamówieniami realizowanymi w warsztacie wrocławskiego lapicydy[7]. Być może zresztą umowa stanowiła reklamację nieudanej realizacji wcześniejszego zamówienia Jana ze Sprowy. Zwraca się w niej bowiem uwagę na oczywiste zdawałoby się szczegóły technologiczne: a to na dostateczną wytrzymałość i grubość płyty, a to, by odlew sporządzony był z mocnego metalu, miejscami z domieszką srebra („metalo durabilis scilicet ex argento mixto cupro fundere"). Niewątpliwie Jan ze Sprowy miał też bardzo konkretne wyobrażenie, jak ma wyglądać jego portret na nagrobku, żądał bowiem, aby wizerunek odlano w całości („ab infula usque infra") na osobnym segmencie („de novo in bonis integris et claris tabulis"). Ponadto tablica ta miała być gładka i nie wystawać ponad inne segmenty, ale łączyć się z nimi tak, aby podziały nie były widoczne, sugerując, że płyta nagrobna jest całością („unus lapis apparebit qui integer")[8].

Co do programu ikonograficznego instrukcje Jana ze Sprowy były wprawdzie szczegółowe, ale wobec zaginięcia zamówionej płyty oraz wskazanych w umowie jej pierwowzorów, są one stosunkowo mało czytelne, aby jasno określić indywidualne cechy dzieła. Z umowy wyłania się jednak wyraźnie podstawowy sposób komunikowania wykonawcy przez fundatora swoich oczekiwań i określenia programu nagrobka – arcybiskup stale odwoływał się do wskazanych Jodokowi Tauchenowi konkretnych pierwowzorów, które odlewnik miał powtórzyć: przechowywanych wówczas w katedrze gnieźnieńskiej płyt poprzedników Jana ze Sprowy na urzędzie, czyli arcybiskupów Mikołaja Trąby i Wojciecha Jastrzębca.

Jan ze Sprowy był konkretny i wymagający – domagał się od Jodoka Tauchena, aby jego „ymago" było „lineare sculptam et figurare in facie bone compositionis, crinibus brevibus et simplicibus" – a zatem wizerunek miał być ryty płasko, zaś twarz przedstawiona dobrze, z krótkimi włosami i podobna. Arcybiskup żądał więc podobieństwa, choć nie wiemy, czy nie miało ono sprowadzać się tylko do wspomnianych w umowie krótkich włosów? Oczekiwał też, aby artysta, prezentując go na nagrobku, skompilował wskazane mu pierwowzory: samo ujęcie postaci „in manibus et pedibus" miało nawiązywać „ad simultidinem persone figurate in lapide domini Nicolai", czyli do wizerunku na płycie Mikołaja Trąby, atrybuty zaś – paliusz i krzyż – do płyty Wojciecha Jastrzębca („ad instar sepulchri domini Jastrzembiecz").

Jak mogło wyglądać takie przedstawienie, jeśli przyjąć, że Jodok Tauchen trzymał się ściśle wskazówek Jana ze Sprowy, trudno dociec. Nie wiadomo, czy chodziło tu tylko o atrybuty i ich wielkość, czy np. o sposób trzymania krzyża, co

6 Pełna edycja źródła: A. Schultz, *De vita atque operibus magistri Jodoci Tauchen lapicide wratislaviensis seculo XV° florenis,* Wratislaviae [1864], s. 21-23.

7 Tak przypuszczał monografista Jodoka Tauchena. Tamże, s. 23.

8 Tamże, s. 22.



2 | Płyta nagrobna Łukasza Górki, ok. 1488 r., katedra w Poznaniu.
Fot. ze zbiorów autora

mogło dać rezultat przypominający przedstawienie arcybiskupa Jakuba z Sienna na jego płycie z ok. 1480 r. zachowanej w Gnieźnie (il. 1). Sprowski zwracał też baczną uwagę na czytelność i rozmieszczenie na nagrobku swych herbów: te w narożach miały być wyraźniejsze i piękniejsze niż pokazane odlewnikowi na wcześniejszych płytach, zaś ten umieszczony pod stopami większy („in maiori quantitate")[9].

Jak wynika z kontraktu, Jodok Tauchen miał zapoznać się dokładnie ze wskazanymi mu pierwowzorami podczas swego pobytu w Gnieźnie. Z Wrocławia do Gniezna nie było jednak daleko, zamówienie poważne – odlewnik mógł zatem udać się w podróż, aby wysłuchać zaleceń fundatora. Tymczasem określenie

9 Dbałość Jana ze Sprowy o dobrą stylizację heraldyczną swoich znaków rodowych potwierdza tablica erekcyjna z ufundowanej przezeń kaplicy Wniebowzięcia Panny Maryi, zachowana w katedrze gnieźnieńskiej. P. Mrozowski, *Polskie tablice erekcyjne z wieków XIV i XV*, „Studia Źródłoznawcze" 1990, nr 12, t. 32-33, s. 98.



3 | Płyta nagrobna biskupa Uriela Górki, ok. 1496 r., katedra w Poznaniu. Fot. ze zbiorów autora

programu dzieła przez wskazanie wykonawcy mniej lub bardziej konkretnego wzoru do naśladowania było najczęściej praktykowanym sposobem, mającym prowadzić do uzyskania efektu pożądanego przez zleceniodawcę. Gdy w 1426 r. arcybiskup Wojciech Jastrzębiec przedstawiał kapitule gnieźnieńskiej swoje dyspozycje dotyczące pochówku, przypomniał również, iż jego nagrobek został już zamówiony w Brugii „ad instar lapidis Johannis Archie[piscopi] Zuchywilk"[10]. Nie wiadomo jednak, jakich sposobów użył, aby pozyskać w Brugii dzieło zgodne ze swymi oczekiwaniami, skoro wskazana przezeń jako pierwowzór płyta Jana Suchegowilka znajdowała się w Gnieźnie, a trudno przypuszczać, aby w 1426 r. funkcjonował jeszcze warsztat, w którym powstała i mogła być znana

10 *Acta capitulorum gnesnensis, posnaniensis et vladislaviensis (1408 – 1530),* wyd. B. Ulanowski, w: *Monumenta Medii Aevi Historica res gestas Poloniae illustrantia*, t. 13, Kraków 1894, nr 1602.

– sprowadzona bowiem została z Flandrii przed śmiercią arcybiskupa w 1374 r.[11] Wykonawca miał więc niewiele możliwości, aby usatysfakcjonować fundatora wiernym powtórzeniem przywołanego pierwowzoru. Chyba że przesłano mu z Polski dokładny przerys płyty Jana Suchegowilka. Być może jednak Jastrzębcowi zależało tylko na ogólnym podobieństwie zamawianego nagrobka do dzieł, które ukształtowały jego wyobrażenia pośmiertnej komemoracji godnej tradycji arcybiskupów Gniezna. Musiał mieć jakoś sprecyzowane swe oczekiwania, skoro nie powołał się na wzór bliższej czasowo płyty swego poprzednika, Mikołaja Trąby, lecz wskazał na wzorzec bardziej archaiczny. Czy zresztą bez określenia programu płyty zdecydowałby się na bardzo znaczny wydatek 400 marek srebra w monecie pruskiej?[12] Tyle bowiem kosztować go miał import z renomowanych pracowni brugijskich. Można wątpić.

Na taką wszakże ewentualność zdaje się wskazywać późniejsza o niemal 100 lat umowa kanonika Jana Karnkowskiego z odlewnikiem krakowskim Hanuszem o wykonanie nagrobka zmarłego w 1524 r. Dersława Zaliwskiego, burgrabiego krakowskiego i kuchmistrza królewskiego[13]. Program tej płyty – ongiś w kolegiacie sandomierskiej[14], od dawna zaginionej – określono zdecydowanie bardziej ogólnikowo przez odwołanie się do wzorców norymberskich („ad modum Nurymbergensem"), co zresztą świadczy o skali importów do Polski dzieł z pracowni Vischerów i sile ich społecznego oddziaływania. Omawiając wizerunek Dersława Zaliwskiego, poprzestano tylko na zwróceniu uwagi, że ma to być postać w zbroi, jaka powinna być na nagrobku rycerza („armati figuram, ut fieri solet in sepulchris militum"[15]). Cała reszta, wraz z „omnia neccesaria", była dla obu stron jasna, bez wchodzenia w szczegóły owych ciekawych bez wątpienia „neccesariów".

Przy dużej różnicy w stopniu nasycenia szczegółami obu kontraktów wyłania się z ich analizy dość klarowna struktura tych elementów programu, na które wpływ rezerwowali sobie fundatorzy. Przede wszystkim to właśnie do nich należała decyzja podstawowa, określająca założenia programu – o upamiętnieniu zmarłego podobizną, a w konsekwencji – również o doborze środków służących jego identyfikacji: odpowiedniego stroju, atrybutów i rekwizytów stanowych. Rzecz jasna fundatorzy decydowali też o programie heraldycznym memorii i treści napisu, a ewentualnie, przynajmniej od końca XV w., także o kroju inskrypcji. W umowie Jana Karnkowskiego z Hanuszem pominięto wprawdzie

11 *Janka z Czarnkowa Kronika Polska,* wyd. J. Szlachtowski, w: *Monumenta Poloniae Historica,* t. 2, Lwów 1872, s. 715.

12 *Acta capitulorum...*, dz. cyt., nr 1602.

13 *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu,* t. 3, wyd. B. Przybyszewski, Kraków 1970, nr 338.

14 Napis z płyty Zaliwskiego: B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, wyd. J. Turowski, Kraków 1858, s. 323.

15 *Wypisy źródłowe...*, dz. cyt., nr 338.

większość szczegółów, ale pamiętano, aby tytuły zmarłego Dersława były „litteris Italicis scripto"[16].

W zachowanych umowach pominięto natomiast problem architektonicznego obramienia wizerunku – rozpiętej ponad zmarłym arkady lub rozbudowanego baldachimu. Nie można jednak wątpić, że ten element kompozycji był zbyt ważny zarówno ideowo, jak też ze względu na pracochłonność, a tym samym zwiększone koszty, aby decyzje w tej kwestii pozostawiano wyłącznie do uznania wykonawcy. Zresztą same zachowane dzieła zdają się przynosić istotne w tym względzie wskazówki, czego przykładem vischerowskie płyty Łukasza i Uriela Górków z ok. 1488 i 1496 r. w katedrze poznańskiej[17] (il. 2-3). Czyż nie decyzją ich fundatora, biskupa Uriela (il. 3), daje się tłumaczyć obecność na tych nagrobkach obramienia architektonicznego o bardzo rozbudowanej strukturze, zdecydowanie obcego płytom wychodzącym z warsztatu Vischerów w ostatnich dekadach XV stulecia[18]? Biskup musiał wskazać wykonawcy nie tylko ogólną koncepcję, ale chyba też konkretny pierwowzór – wcześniejszą płytę biskupa Andrzeja z Bnina z ok. 1459 r., również w katedrze poznańskiej[19]. Zbyt wiele podobieństw łączy obramienia na tych płytach, zwłaszcza Łukasza Górki i Andrzej z Bnina (il. 2, 4), aby uznać je za kwestię przypadku. Uporczywe trzymanie się Uriela Górki tradycyjnych schematów to postawa typowa dla ambitnego fundatora – wielmoży, którego wyobrażenia o magnificencji należnej możnowładczym nagrobkom kształtowały wcześniejsze przedstawienia zmarłego, prezentującego się w rozbudowanej arkadzie, w końcu XV w. jednak już przestarzałe.

O przywiązaniu polskich fundatorów do tych tradycyjnych, niekiedy wręcz archaicznych rozwiązań, świadczy jednak przede wszystkim płyta Andrzeja z Bnina (il. 4), której architektoniczne obramienie stanowić mogło ewentualny wzór dla nagrobka Łukasza Górki (il. 2). Wyjątkowość tego przedstawienia polega nie tylko na obecności rozbudowanego obramienia, ile na niezwykle sztywnym ujęciu postaci biskupa, ciasno wtłoczonej w kadr arkady. Program płyty ma genezę flandryjską z XIV w.[20], ale problem nie tkwi w archaizującym schemacie jej kompozycji, lecz w zadziwiająco daleko posuniętym zapóźnieniu stylowym podobizny Andrzeja z Bnina, który sprawił sobie ten nagrobek – jeśli wierzyć

16 Tamże.

17 P. Mrozowski, *Polskie nagrobki…*, dz. cyt., s. 219-20, nr kat. I 98, I 99; J. Jarzewicz, *Katalog*, w: tenże, A. Karłowska-Kamzowa, B. Trelińska, *Gotyckie spiżowe płyty nagrobne w Polsce. Studia o formie i treściach ideowych*, Poznań 1998, s. 106-109, nr XXX i XXXI.

18 A. Labuda, *Wielkopolskie płyty „Vischerowskie". Z zagadnień czasu powstania, autorstwa i stylu*, „Kronika Miasta Poznania" 1991, nr 3/4, s. 56. Nieco ostrożniej o relacjach łączących obramienia na obu płytach: J. Jarzewicz, *O motywach architektonicznych na trzech brązowych nagrobkach w katedrze poznańskiej*, w: tenże, A. Karłowska-Kamzowa, B. Trelińska, dz. cyt., s. 23.

19 P. Mrozowski, *Polskie nagrobki…*, dz. cyt., s. 218-219, nr kat. S. 104–106, nr kat. XXIX.

20 J. Jarzewicz, *O motywach…*, dz. cyt., s. 25-26.



4 | Płyta nagrobna biskupa Andrzeja z Bnina, ok. 1459 r., katedra w Poznaniu
Fot. ze zbiorów autora

zapisce w aktach kapitulnych – za życia[21]. Tymczasem dla jego wizerunku nie da się już wskazać współczesnych analogii. Zdaje się wręcz aplikacją rozwiązania utrzymanego w konwencji estetycznej o stulecie wcześniejszej. Czy to także można tłumaczyć wolą fundatora i siłą oddziaływania wskazanego przezeń pierwowzoru?

Kult przeszłości nie był wprawdzie obcy sztuce schyłkowego średniowiecza, ale wyrażał się przede wszystkim w tematach przedstawień oraz ich ewentualnym ujęciu w uświęconych tradycją kanonach ikonograficznych. Świadoma archaizacja stylu przedstawienia to jednak zjawisko wyjątkowe. Zapóźnienie stylowe podobizny Andrzeja z Bnina nie było efektem zamierzonym, bardziej prawdopodobne wydaje się, iż wynikało z nazbyt wiernego powtórzenia archaicznego pierwowzoru przez twórcę, wywodzącego się spoza kręgu renomowanych

21 *Acta capitulorum,* dz. cyt., nr 66.



5 | Płyta nagrobna Piotra Kmity, ok. 1505 r., katedra na Wawelu w Krakowie. Fot. ze zbiorów autora

pracowni. Tylko bowiem rzemieślnik, który realizował tego rodzaju zlecenia okazjonalnie, mógł tak biernie podporządkować formy rozwiązaniom wskazanym mu przez fundatora – nie tylko program płyty, ale też styl przedstawienia.

O ile jednak nie wydaje się, aby historyzujące ujęcie podobizny było rezultatem oczekiwań Andrzeja z Bnina, o tyle trzeba postawić pytanie o jego wpływ na dobór niektórych, perfekcyjnie zresztą wydobytych szczegółów, np. zestawu motywów zdobiących szaty biskupa: sceny Zwiastowania na infule, medalionów z obliczem Chrystusa i wizerunkami proroków na kolumnie ornatu czy wreszcie tarczy herbowej na parurze alby. Jak wskazuje umowa Jana ze Sprowy z Tauchenem, fundatorzy bardzo często zwracali uwagę na tego rodzaju detale.

Na wspomnianej już gnieźnieńskiej płycie Jakuba z Sienna brakuje szczegółów odbiegających od standardowych rozwiązań. Owszem, jej rozbudowana architektura obramienia to ok. 1488 r. pewien anachronizm, zrozumiały jednak, jeśli zważyć, że dzieło stanowi ostatnie i jedyne ocalałe ogniwo w długim

łańcuchu gnieźnieńskiej tradycji brązowych płyt arcybiskupich. Dzieło powstało zapewne „ad instar" wskazanego wykonawcy nagrobka któregoś z poprzedników Jakuba z Sienna[22], na co zdaje wskazywać także nietypowe ujęcie postaci: dołem stojącej frontalnie, ale torsem, a zwłaszcza głową, silnie zwróconej w prawo – jakby powtórzone z dwóch różnych przedstawień. Wydaje się, że o tej, odbiegającej od zwyczajowej frontalności postawie, mogła zadecydować wola zleceniodawcy, któremu niewątpliwie zależało, aby lepiej wyeksponować oba insygnia władzy metropolitów Gniezna: pastorał, na którym Jakub wspiera się prawicą, oraz trzymany w lewej dłoni krzyż.

Trzeba też zwrócić uwagę na odbiegające od standardów oblicze zmarłego, ujęte zdecydowanie en trois quarts, potraktowane wprawdzie sumarycznie, ale o wyraźnych cechach indywidualnych: ostro zarysowanym podbródku, szerokich ustach, wydatnym garbatym nosie oraz wydłużonych, jakby nieco skośnych oczach. Tylko brak wiarygodnej podobizny porównawczej Jakuba nie pozwala uznać tego przedstawienia nagrobnego za wizerunek portretowy. U schyłku średniowiecza bowiem także w Polsce fundatorom zależało na podobieństwie oblicza, jak można sądzić z umowy Jana ze Sprowy z Tauchenem. Oczywiście nie należy w tej kwestii jednocześnie oczekiwać zgodności z kategoriami cechującymi portret nowożytny[23]. Choć więc oblicze Jakuba z Sienna na jego płycie nie jest może jeszcze podobizną w pełni wiarygodną, trudno zaprzeczyć, że jej twórca zadał sobie niemało trudu, aby potraktować je indywidualnie. Możemy przypuszczać z dużym prawdopodobieństwem, że z woli zleceniodawcy.

Rys mniej lub bardziej sugestywnej indywidualizacji oblicza daje się także dostrzec na innych płytach brązowych, przede wszystkim niektórych importach z norymberskiej pracowni Vischerów. Ich stopień wiarygodności portretowej może być wprawdzie dyskusyjny, ale nie sposób przyjąć, iż bez wpływu i udziału zleceniodawców cechy jednostkowe nie mogłyby tak sugestywnie wyróżniać twarzy Uriela Górki (il. 3), Piotra Kmity[24] (il. 5), Fryderyka Jagiellończyka[25] (il. 7) czy wreszcie Andrzeja Szamotulskiego (il. 6)[26]. Zwłaszcza oblicze Szamotulskiego przykuwa uwagę daleko zaawansowanym stopniem indywidualizacji popartej zresztą podobieństwem do innego wizerunku wojewody – na jego obrazie

22 P. Mrozowski, *Polskie nagrobki…*, dz. cyt., s. 34-35.

23 Tenże, *Przesłanie symboliczne portretu w kulturze Polski średniowiecznej,* w: *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym,* przew. kom. red. R. Michałowski, Warszawa 1997, s. 206.

24 P. Mrozowski, *Polskie nagrobki…*, dz. cyt., s. 184, nr kat. I 33; J. Jarzewicz, *Katalog…*, dz. cyt., s. 80 82, nr kat. XI.

25 P. Mrozowski, *Polskie nagrobki…*, dz. cyt., s. 185-187, nr kat. I 35; J. Jarzewicz, *Katalog…*, dz. cyt., s. 78-80, nr kat. X.

26 P. Mrozowski, *Polskie nagrobki…*, dz. cyt., s. 229-230, nr kat. I 115; J. Jarzewicz, *Katalog…*, dz. cyt., s. 116-1188, nr kat. XXXVII. Przekonania o indywidualizacji twarzy na tych nagrobkach nie podziela najnowszy monografista dokonań warsztatu Vischerów: S. Hauschke, *Die Grabdenkmäler der Nürnberger Vischer-Werkstatt (1453–1544)*, Berlin 2006, s. 179-181, nr 12, s. 245-247, nr 59, s. 306-309, nr 97, s. 198-200, nr 25.

wotywnym z Szamotuł[27]. Nie udało się ustalić mechanizmów i mediów, które pozwalały osiągać fundatorom zamierzone przez nich cele w postaci indywidualizacji fizjonomicznej wizerunku nagrobnego. Jej źródłem mogły być przesyłane z Polski *visierungi* albo samodzielne podobizny. Nie było to przecież niemożliwe, choć zachowane świadectwa tego rodzaju praktyk pochodzą dopiero z drugiej połowy XVI w.

Wpływ fundatora na program memorii mógł uwidaczniać się także na inny sposób. Przykładem nagrobek Fryderyka Jagiellończyka w katedrze wawelskiej, sprawiony mu przez brata, króla Zygmunta Starego w 1510 r.[28] (il. 7-8). Indywidualny charakter tego zamówienia nie budzi wątpliwości i wynika choćby z lokalizacji nagrobka, która zadecydowała o niezwykłym kształcie prostej, skrzyniowej tumby, wpuszczonej częściowo w schody wielkiego ołtarza katedry[29]. Odlanie czterech elementów składających się na ten nagrobek wymagało dostarczenia wykonawcy dość dokładnych wskazówek: wymiarów płyt oraz obrysu schodów.

Zapewne także wola fundatora zadecydowała o umieszczeniu na frontowej plakiecie sceny adoracji Maryi z Dzieciątkiem przez kardynała polecanego Jej przez patrona diecezji i Królestwa – św. Stanisława (il. 8). Zwykle tego rodzaju przedstawienia, komentowane epitafijnym napisem, wisiały ponad nagrobkiem[30]. W tym przypadku, pewnie ze względu na lokalizację pseudotumby na osi chóru katedry, zdecydowano się na umieszczenie epitafium bezpośrednio w strukturze nagrobka. Można sądzić, że również zróżnicowanie środków technicznych: odlanie płyty frontowej i bocznych w płaskorzeźbie i zastosowanie na płycie wierzchniej grawerunku, wynikało z uwarunkowań lokalizacji. Leżąca przed ołtarzem płyta nie mogła przecież przeszkadzać w sprawowaniu liturgii. Postawić można pytanie, czy także rozbudowaną arkadę zamykającą wizerunek kardynała uznać można za świadectwo odejścia od praktyki warsztatowej Vischerów, której źródłem były oczekiwania królewskiego fundatora. Indywidualny program potraktowanej przestrzennie arkady z umieszczonymi w jej filarach wizerunkami świętych Wojciecha i Stanisława, patronów obu diecezji, którymi rządził Fryderyk, jak też rozmieszczone w narożach herby z przyporządkowanymi im dokładnie insygniami władzy zdają się świadczyć na rzecz dokładnych wskazówek zleceniodawcy.

Czy również program jednego z najbardziej indywidualnych przedstawień na płycie Andrzeja Szamotulskiego został opracowany przy udziale fundatora (il. 6)? Trudno dać tu odpowiedź rozstrzygającą, ale istnieją przesłanki, które zdają się na to wskazywać. Chodzi o jej niezrealizowany do końca program

27 P. Mrozowski, *Portret w Polsce u progu nowożytności,* w: *Sztuka około 1500. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki,* Warszawa 1997, s. 199-212, szczególnie 202-205.

28 Zob. przypis 25.

29 P. Mrozowski, *Polskie nagrobki...*, dz. cyt., s. 111-112, nr kat. I 35.

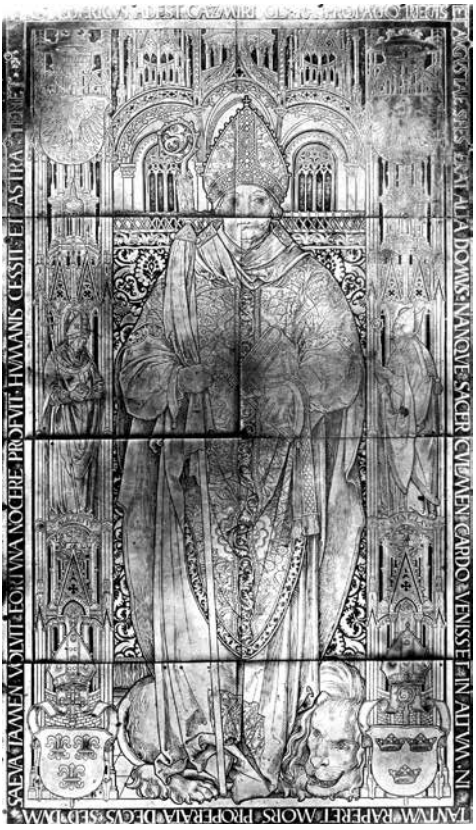
30 Zestawione przykłady zob. tamże, s. 126-127.



6 | Płyta nagrobna Andrzeja z Szamotuł, ok. 1511 r., kościół pw. św. Stanisława w Szamotułach
Fot. ze zbiorów autora

heraldyczny i pozbawioną godła tarczę w prawym (heraldycznie lewym) dolnym narożu płyty. Stanowiła ona zagadkę dla badaczy. Próbowano ją interpretować jako świadectwo plebejskiego pochodzenia macierzystej babki wielkopolskiego wielmoży[31]. Czy jednak dbający o prestiż fundator – niezależnie, czy był nim sam Andrzej Szamotulski, czy też jego córka Katarzyna lub zięć, Łukasz II Górka – pozwoliłby sobie na tego rodzaju ostentację niejasnej genealogii jednego z najpotężniejszych panów polskich przełomu XV i XVI w. Mając świadomość nie najlepszego urodzenia babki macierzystej wojewody, można było poprzestać na prezentacji tylko jednego, dwóch lub trzech herbów. Tego rodzaju konfiguracje były przecież znane obyczajom heraldycznym i stosowane w praktyce warsztatowej

31 J. Szymański, *Heraldyka brązowych płyt nagrobnych z Poznania i Szamotuł*, „Kronika Miasta Poznania" 1991, nr 3/4, s. 83.



7 | Płyta wierzchnia nagrobka kardynała Fryderyka Jagiellończyka, 1510 r., katedra na Wawelu w Krakowie. Fot. ze zbiorów autora

Vischerów[32]. Można też było stworzyć dla plebejskiej babki herb fikcyjny, jeśli by nie miała własnego, co w przypadku córki mieszczańskiej nie jest przecież oczywiste. Tymczasem zleceniodawcy wyraźnie zależało na pełnym wywodzie heraldycznym, podkreślającym nienaganność urodzenia Andrzeja Szamotulskiego w dwóch pokoleniach po mieczu i po kądzieli.

Oczywiście można założyć wątpliwą hipotezę, że to sam twórca płyty zadecydował o rozmieszczeniu czterech herbów w jej narożach. Czy jednak fundator zdecydowałby się wówczas na wykupienie dzieła, które zamiast podnosić prestiż rodziny, utwierdzałoby w pamięci społecznej informację o nienajlepszym pochodzeniu matki wielmoży z Szamotuł? Bardziej wiarygodną wydaje się hipoteza, że

32 Przykładem płyty prezentującej zmarłego z pojedynczym herbem może być nagrobek Feliksa Paniewskiego w kościele Dominikanów w Poznaniu, a z dwiema tarczami herbowymi płyta kanonika Pawła Szydłowieckiego na Wawelu, z trzema Bernarda Lubrańskiego w katedrze poznańskiej. P. Mrozowski, *Polskie nagrobki…*, dz. cyt., nr I 103, I 34, I 100.



8 | Plakieta frontowa nagrobka kardynała Fryderyka Jagiellończyka, 1510 r., katedra na Wawelu w Krakowie.
Fot. ze zbiorów autora

zleceniodawcą i fundatorem płyty był sam Andrzej Szamotulski i on określił jej program heraldyczny. Dzieło jednak zostało zrealizowane już po jego śmierci, co sprawiło, iż nie dopilnowano przesłania do Norymbergii stosownych informacji, toteż tarcza z herbem babki macierzystej wojewody pozostała pusta.

Czy także urzekająca naturalność kontrapostu Andrzeja Szamotulskiego jest efektem jego osobistego zainteresowania sztuką Albrechta Dürera i wskazania przezeń ewentualnych pierwowzorów przedstawienia wśród drzeworytów norymberskiego mistrza[33]? Pytanie to otwiera frapujący problem ewentualnego wpływu fundatorów na artystyczny efekt fundacji. Jest to zagadnienie zdecydowanie mniej rozpoznane i przez to bardziej dyskusyjne niż kwestia programu ikonograficznego. Wymagałoby też podjęcia systematycznych i gruntownie pogłębionych badań nad wrażliwością estetyczną elity społecznej w Polsce późnego średniowiecza. Tymczasem można sobie pozwolić tylko na ostrożny osąd, że wpływ fundatorów na poziom artystyczny nagrobków ograniczał się do wyboru twórcy lub warsztatu, którego dorobek był im znany, zaś renoma dawała rekomendację, że zamówione tam dzieło spełni pokładane w nim oczekiwania.

33 A. Karłowska-Kamzowa, *Spiżowa płyta nagrobna wojewody Andrzeja Szamotulskiego*, w: J. Jarzewicz, taż, B. Trelińska, dz. cyt., s. 41-42. O wykorzystaniu drzeworytów Dürera w przedstawieniu Szamotulskiego zob. S. Hauschke, dz. cyt., s. 74-75.

Wymagało to niewątpliwie pewnej erudycji artystycznej. Jak daleko jednak mogła ona sięgać – nie wiadomo. Z jednej strony wysoko można ocenić stopień orientacji artystycznej Zygmunta Starego, fundatora płyty Fryderyka Jagiellończyka (il. 7-8), a pewnie też Uriela Górki (il. 3) czy Andrzeja Szamotulskiego (il. 6), z drugiej zaś strony przywołać należy osobę biskupa Andrzej z Bnina (il. 4), znanego przecież z szerokiej działalności fundacyjnej. Akceptując wszakże stanowczo przestarzałe ujęcie swej podobizny na nagrobku, dał świadectwo swego przywiązania do rozwiązań stereotypowych. Liczyło się dla niego przede wszystkim przesłanie ideowe fundacji[34]. Nagrobek z brązu musiał spełniać dlań wymogi reprezentacji i technologicznej doskonałości, problematykę języka form traktował drugoplanowo. Stosowne formy zapewniać miała renoma pracowni, do której kierowano zlecenie. To właśnie decyzję o imporcie nagrobka z Brugii czy Norymbergii, świadczącą o erudycji artystycznej fundatorów, uznać można za ich wkład w wybór właściwego dla ich ambicji języka form.

Jednak nawet w pracowniach najbardziej renomowanych powstawały dzieła, które świadczą, że ich zleceniodawcy nie odczuwali głębszej potrzeby indywidualizacji przedstawienia i samych form. Bardzo okazała podobizna nagrobna biskupa wrocławskiego Jana Rotha odlana została w pracowni prowadzonej przez Piotra Vischera Starszego z tego samego modelu, który przeszło 20 lat wcześniej posłużył jego ojcu, Hermanowi, do realizacji bamberskiej płyty biskupa Georga von Schaumburga[35]. Mimo upływu lat i ewolucji stylu ujęcie zmarłego nadal satysfakcjonowało zarówno fundatora, jak i odlewnika, który dumnie opatrzył je sygnaturą „gemacht zu nurmberg fon mir peter fischer im 1496 jahr".

34 Bardzo dobitnym świadectwem tego braku dbałości Andrzeja z Bnina o poziom artystyczny finansowanych przezeń dzieł jest tablica erekcyjna z 1463 r., ufundowana dla kościoła w rodowym Bninie. P. Mrozowski, *Polskie tablice…*, dz. cyt., s. 100-101, nr kat. 16.

35 J. Jarzewicz, *Katalog…*, dz. cyt., s. 130-131.



15

Louis D. Nebelsick
The Institute of Archaeology

"Finding Luther". Towards an Archaeology of the Reformer and the Earliest Reformation.
An introduction to "Luther Archaeology"

As a member of the Institute of Archaeology of the UKSW in Warsaw with an intense interest in the archaeology of religion, it was a pleasure and privilege to represent the University in an international exhibition project "Here I Stand" in the run up to the 500th anniversary of Luther's publication of his 95 theses. An important focus of the exhibitions in New York, Minneapolis and Atlanta was to serve as a forum for the results of cutting edge archaeological research into the biography of Martin Luther and the origins of the Reformation[1]. In this article I would like to explore the results of two crucial excavations: the dig in the courtyard of his boyhood home in Mansfeld and the excavation in the backyard of his residence in Wittenberg. The investigation of these sites in which the Reformer resided and worked in, revealed such a wealth of new and unexpected information about the lifestyle of the Reformer, his family, and his close associates, that the term "Luther archaeology" was coined to sum up the results of their excavations and their analysis.

1 Three US exhibitions to Luther's life and legacy were held more or less contemporaneously between October 2016 and January 2017 in Minneapolis Institute of Art (*Martin Luther: Art and the Reformation* 9 30 2016-1 15 2017), Morgan Library & Museum in New York (*Word and Image: Martin Luther's Reformation* 9 7 2016–1 22 2017) and the Pitts Theology Library Atlanta (*Martin Luther, Lucas Cranach and the Promise of Salvation* 9 11 2016–1 17 2017). They were accompanied not only by a catalogue volume *Martin Luther. Treasures of the Reformation*, but also a wide ranging essay volume *Martin Luther and the Reformation* (both books ed. by H. Meller, S. Rhein, U. Kretzschmar, M. Eberle, K. Feldman, C. Bailey, published in Dresden 2016).



1 | Pipe clay swan figure excavated near Luther's birth place, late 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

The reason that the results of Luther archaeology are becoming widely appreciated as a crucial new source to evaluate the life and domestic ambience of the Reformer is the fact that despite the reams of paper that have been devoted to his biography, little or nothing was known that was verifiable about Martin Luther's family background and childhood. His daily life as a theology professor and family man in Wittenberg has remained equally obscure, as does the domestic material culture that accompanied his entire life span[2].

Finding young Martin – Excavations in Eisleben and Mansfeld

Luther archaeology is focussed on three Central German towns Eisleben, where Luther was born and died, Mansfeld, where he spent his childhood, and of course Wittenberg, where he spent more than 30 years, first as a monk, then as a professor and finally as the leader of the Reformation. His birth and death place in Eisleben (museum since 1693 and 1863), his parents' home in Mansfeld (museum since 1885) and his residence in Wittenberg (museum since 1655, significantly

2 On the role of everyday life in Martin Luther and his property relations on the basis of his works: M. Treu, *"Wie der Hund auf das Fleisch" – Theologie und Alltag bei Martin Luther*, in: *Luthers Lebenswelten. Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte 1*, ed. H. Meller, S. Rhein, H.-G. Stephan, Halle 2008, p. 365–367.



2 | Digital reconstruction of the façade of the Luder home in Mansfeld, c. 1500. Digitale Archäologie/Freiburg Brsg

expanded in 1877) have attracted visitors since the Reformer's death and were maintained and gradually turned into or rebuilt as publicly accessible memorials in the 17th to 19th centuries. This not only singles them out as examples of the earliest museums dedicated to a single person in Europe, but also, ironically, clearly as sites of the memorial cult and pilgrimage, something that the Reformer had so roundly condemned. An important side effect of their dedication as memorials was the preservation of the architectural and archaeological substance so intimately associated with the Reformer's life. And it was on these sites that excavations revealing Luther's material cultural legacy began.

In Eisleben excavations along the Lutherstraße (Luther Street) in 2005 and 2006[3] revealed the foundations of the original house, where Luther was born in 1483, destroyed by fire in 1689. It was a modest house and its reconstruction as the grand patrician's residence shows now as Luther´s birth house in 1689 was a reflex of Luther's veneration rather than of historical realities. An early modern pipe clay figure of a swan (fig. 1), one of Luther's heraldic symbols[4], excavated

3 Ch. Matthes, *Ausgrabungen als stadttopografische Untersuchungen innerhalb und im Umfeld des „Luthergeburtshauses" in Eisleben*, in: ibidem, p. 79–89; idem, *Die archäologische Entdeckung des Luthergeburtshauses in Eisleben*, in: *Fundsache Luther, Begleitband zur Landesausstellung vom 31. Oktober 2008 bis zum 26. April 2009 im Landesmuseum für Vorgeschichte*, ed. H. Meller, Halle 2008, p. 114–119.

4 Derived from Luther's own exegesis of Jan Hus' statement at his martyrdom: „Today you are burning a goose [Czech Hus] however in a hundred years time you will hear a swan sing." V. Joestel, *Luther und das Mansfelder Land – Legenden und ihre Hintergründe*, in: *Martin Luther und Eisleben*, ed. R. Knape, Leipzig 2007, p. 404–411; *Luther mit dem Schwan: Tod und Verklärung eines großen Mannes. Katalog zur Ausstellung in der Lutherhalle Wittenberg anläßlich des 450. Todestages von Martin Luther vom 21. Februar bis 10. November 1996*, ed. M. Treu, Berlin 1996.



3 | Hand-made marbles from the excavated pit at the Luder home in Mansfeld, c. 1500. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

from the grounds of a neighbouring property, makes it likely that pious Protestants were being plied with cheap souvenirs just like their Catholic forebears had been at saints' reliquary shrines[5].

Martin Luther, who would later proudly call himself a Mansfeld native, spent his childhood in this burgeoning mining town between 1484 and 1497. In 2002 the town became the initial focus of "Luther-Archaeology", when rescue excavations revealed substantial structures in the vacant lot next to the humble house that has traditionally been designated as Luther's parents' i.e. Hans and Margarethe Luder's (Luther's) home[6]. In 2003 excavations inside the empty middle lot revealed a building pit, which had been filled with debris and a wealth of finds that can be intimately associated with the Luder family[7]. The impact, that

5 *Fundsache Luther…*, op. cit., p. 324-326 (cat. no. F 35); *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 376 (cat. no. 388).

6 Summary accounts include: K. Balfanz, *Die Stadt im Tal – baubegleitende archäologische Untersuchungen in Mansfeld-Lutherstadt*, „Archäologie in Sachsen-Anhalt" 2005, no. 3, p. 271–277; A. Stahl, *Historische Bauforschun g an Luthers Elternhaus in Mansfeld*, in: *Luthers Lebenswelten…*, op. cit., p. 167–175; idem, B. Schlenker, *Lutherarchäologie in Mansfeld. Ausgrabungen und baubegleitende Bauforschungen am Elternhaus Martin Luthers*, in: *Fundsache Luther…*, op. cit., p. 57–62.

7 In 15th and 16th centuries German names were spelled ad hoc and "th" could be equivalent to "t" or "d". Thus the Luther's name could be, and was, spelled a variety of ways. Martin's later day decision to choose the spelling Luther may have been influenced by his briefly held notion to adopt the name



4 | Belt mount in the shape of a Gothic D from the excavated pit at the Luder home in Mansfeld, late 15th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

the excavations and flanking architectural and archival research into Luther's parents' home have had on the perception of young Martin's youth and the social position of his family, has been enormous[8]. It has thoroughly revised the widely-held view, championed by the Reformer himself in his table talks, that his father, Hans Luder, began his career in the Mansfeld as a hands-on miner of lowley peasant descent, and that during his childhood his poor mother brought home firewood on her back[9]. On the one hand excavations and archival research demonstrated that the humble looking cottage, traditionally designated as Luther's home, is the surviving left wing of an ostentatious residence which was largely demolished in 1807 by the Napoleonic authorities of the Kingdom of

Eleutherius as a Greek/Humanist nom de plume but also because the word "Luder" (which can mean thug or pimp) had a derogatory sound to it. B. Moeller, K. Stackmann, *Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen*, Göttingen 1981; J. Udolf, *Warum änderte Martin Luther seinen Namen?*, Heidelberg 2016.

8 See, for instance: H. Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2016; H. Schwarz, *True Faith in the True God. An Introduction to Luther's Life and Thought*, Augsburg 2015, p. 8.

9 For traditional stories about Luther's youth: G. Wartenberg, *Martin Luthers Kindheit, Jugend und erste Schulzeit in frühen biografischen Darstellungen des Reformators*, in: *Martin Luther und Eisleben…*, op. cit., p. 143–162. For his own accounts: A. Bartmuß, *Die Tischreden als Quelle für Luthers Kindheit und Jugend*, in: ibidem, p. 121–142.



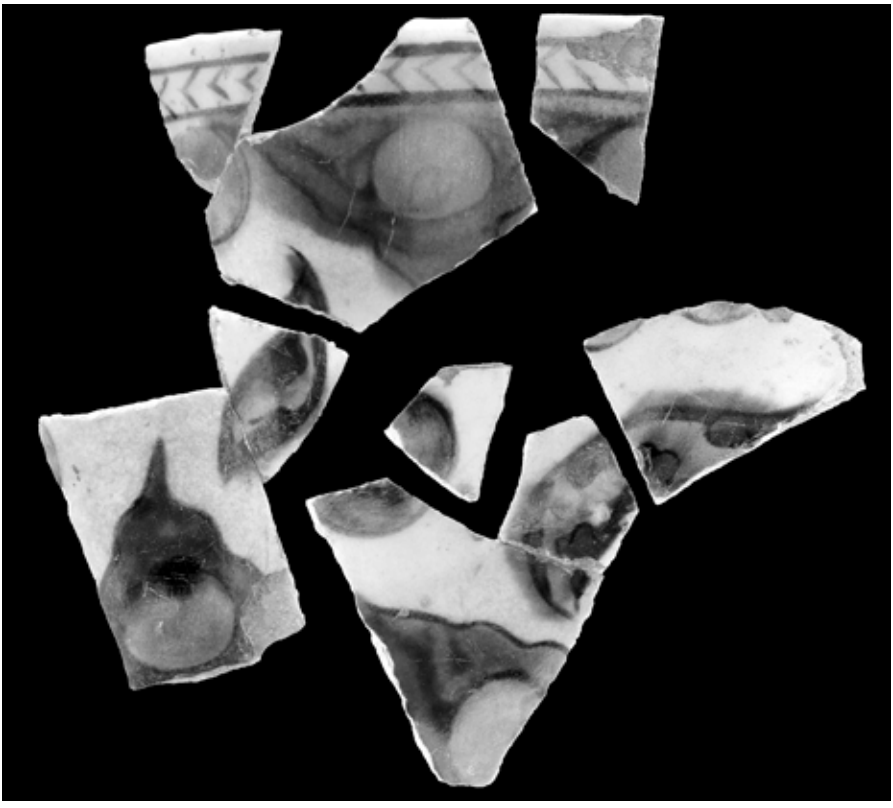
5 | Recent photo of the Luther's house in Wittenberg.
State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt,
photo Marc Ritchie

Westphalia[10] (fig. 2). Moreover, the rubbish filled construction pit that dates to the turn of the 16th century contained an unusually rich archaeological assemblage. Its contents included remains of opulent meals made up of high quality meat[11], as well as imported fruits[12]. Bird whistles and songbird bones show that

10 See *Luther in Mansfeld: Forschungen am Elternhaus des Reformators*, ed. H. Meller, Halle 2007; A. Stahl, op. cit., p. 167–175; idem, B. Schlenker, op. cit., p. 120–123; *Mansfeld – Luther(s)stadt*, ed. H. Meller, Halle 2015; A. Stahl, B. Schlenker, *Luther in Mansfeld: Excavations and Accompanying Architectural Research on Martin Luther's Parents' Home*, in: *Martin Luther and the Reformation…*, op. cit., p. 57–62. For Napoleonic regency in Mansfeld see N.P. Todorov, *Le transfert du modèle administratif napoléonien en Allemagne. enjeux et héritages*, in: *Savoirs et métiers de l'État au XXe siècle. France et* États *germaniques, Travaux interdisciplinaires et plurilingues 24*, ed. B. Krulic, Frankfurt am Main 2014, p. 13-31. Christian Philipsen sees the erection of the marie in the courtyard of the Luther house as an intentional attemnt toharness the site´s authority.

11 See H.J. Döhle, *Tierreste aus Küchenabfällen der Familien Hans Luder in Mansfeld und Martin Luther in Wittenberg*, in: *Luthers Lebenswelten…*, op. cit., 330–333; A. Stahl, B. Schlenker, *Luther in Mansfeld: Excavations…*, op. cit., p. 62; *Fundsache Luther…*, op. cit., p. 174–176 (cat. no. C24–C25).

12 M. Hellmund, *Die Familie Martin Luthers und die Pflanzenwelt*, in: *Luthers Lebenswelten…*, op. cit., p. 356.

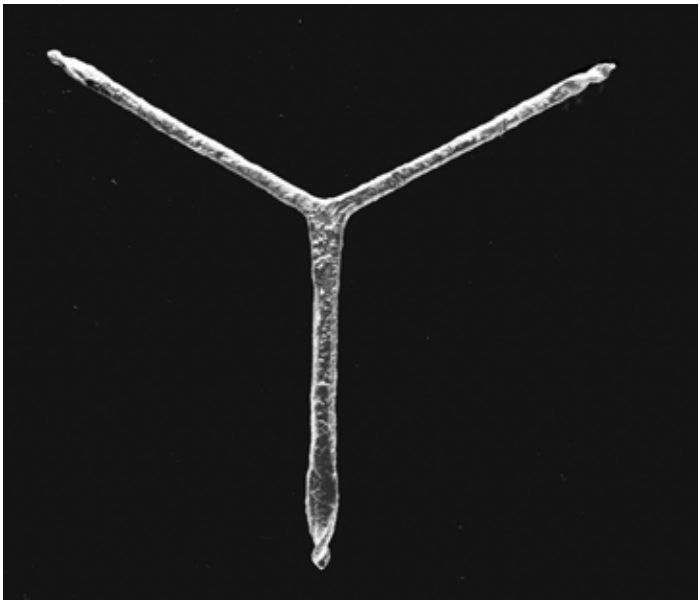


6 | Fragment of a polychrome I jug made in Iznik from Luther's house in Wittenberg, first half of the 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

the Luder children were probably snaring birds for the festive table. Large numbers of bones from both locally caught and imported salt water fish, however, show that the pious Luders also observed church ordained fasting days[13]. Children's playthings, such as handmade marbles (fig. 3), whistles and a bone bowling pin may even have a direct relationship to young Martin and his siblings[14]. The women of the house are represented by rich clothing accessories including both

13 D. Heinrich, *Fischkonsum in Luthers Elternhaus als Spiegel für Fischerei und Fischhandel in der frühen Neuzeit*, in: ibidem, p. 342–344; A. Stahl, B. Schlenker, *Luther in Mansfeld: Excavations…*, op. cit., p. 63; *Fundsache Luther…*, op. cit., p. 178 (cat. no. C 28). 16th century miners augmented their income by fishing: H.J. Döhle, *Schwein, Geflügel und Fisch – bei Luthers zu Tisch*, in: *Luther in Mansfeld: Forschungen…*, op. cit., fig. 22.

14 B. Schlenker, *Archäologie am Elterhaus Martin Luthers*, in: *Luther in Mansfeld: Forschungen…*, p. 72–79; A. Stahl, idem, *Luther in Mansfeld: Excavations…*, op. cit., p. 65f. For the marbles: *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 22 (cat. no. 2). For the bowling pins: ibidem, p. 24 (cat. no. 3). Both shown in action in Pieter Bruegel the Elder's masterpiece "Children's Games" from 1560 (Kunsthistorisches Museum Wien).



7 | Woodworker's hand drill from Luther's house in Wittenberg, first half of the 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

tiny "grotesque" mascaron sow on spangles in earliest renaissance style[15] and an ostentatious elegant strap mount shaped like a gothic D (Martin had a sister called Dorothea)[16] (fig. 4). Unusual finds include remains of plants such as black henbane and Saint John's wart used for homely medicine and domestic magic[17]. Masses of slag[18] found among the rubbish are a testimony to the ecological havoc the mining, in which Martin's father, Hans Luder, was so heavily involved in[19]. Massive deforestation caused by the need to feed the fires of the foundries and

15 See ibidem, p. 34 (cat. no. 15).

16 B. Schlenker, *Archäologie…*, op. cit., p. 62–67; A. Stahl, idem, *Luther in Mansfeld: Excavations…*, op. cit., p. 67; most recently *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 37 (cat. no. 18).

17 M. Hellmund, *Pflanzenfunde aus der Luthergrube*, in: *Luther in Mansfeld: Forschungen…*, p. 358-360. For Luther's attitude to witches and witchcraft and its tragic legacy: *Unschuldig – Hexenverfolgung südlich des Thüringer Waldes: über 500 recherchierte Fälle aus dem 16. und 17. Jahrhundert Untermaßfeld*, ed. K. Lehmann, Wehry-Verlag 2012.

18 B. Schlenker *Archäologie…*, op. cit., p. 92–94; A. Stahl, idem, *Luther in Mansfeld: Excavations…*, op. cit., p. 65; *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 43 (cat. no. 24).

19 *For the Mansfeld copper mining field in general see: Mansfelder Schächte und Stollen, bearbeitet und mit einer Einführung von Michael Fessner*, ed. H. Meller, Halle 2015; H. Fessner, *Mining and Metallurgy in Mansfeld Land in the Time of Martin Luther*, in: *Martin Luther and the Reformation…*, op. cit., p. 48–55. For Hans Luder's personal involvement: idem, *Die Familie Luder in Möhra und Mansfeld. Archivalische* Überlieferungen *zum Elternhaus von Martin Luther*, in: *Fundsache Luther…*, op. cit., p. 78–85; for its environmental impact: H. Küster, *Landscape Usage in Mansfeld Land*, in: *Martin Luther and the Reformation…*, op. cit., p. 42–45.

shore up the mine shafts lead to blistering hot slags being used to heat water instead of rare firewood. Finally, it is interesting to note the presence of pipe clay pilgrim's souvenirs such as the figure of a female saint but also a signal Horn from the famous pilgrimage hub, the reliquary at Aachen. It is interesting to note that Martin Luther, who would later in life vehemently reject the saving power of relics and the pilgrimages associated with them, came from a family which owned an "Achhorn" which was a keepsake from one of Europe's main pilgrimage centres[20].

Clearly this rubbish pit was filled with garbage from a prosperous household and this underscores the fact that Hans Luder's was a member of the increasingly educated and self-confident entrepreneur class that was emerging and thriving in the protoindustrial mining regions, such as the Mansfeld copper fields. Their ascendance was at the same time exploding the ridged confines of Medieval hierarchies and thus calling traditionally God given patterns of authority and privilege into question. These tensions also extended to the physical environment in which Martin spent his youth. Far from being a bucolic paradise bearing the immutable stamp of god's creation, Mansfeld's countryside was rapidly being deforested, degraded by manmade technology and industry to the brink of ecological crisis. These fundamental tensions between the world embodied in medieval church doctrine and the social and ecological realities at the turn of the 16th century may have nurtured Martin Luther's decision to question traditional church doctrines as a student and monk[21].

Finding Family Luther – Excavations in the Luther House's garden

After taking his vows as an Augustinian monk and his theological studies in Erfurt, a whirlwind career saw brother Martin arriving in Wittenberg as a simple monk and scholar in 1508 and being buried there as the de facto leader of northern European Christendom in 1546. Remarkably, he would live in the same house throughout (fig. 5). It was originally the residential tract of the "Schwarzes Kloster" ("Blackfriars' Abbey") built by his Augustinian order in 1503 as the representative four story tall headquarters of the newly founded Wittenberg University[22]. Next to the prince elector's palace at the opposite end of town, it was the largest residence in Wittenberg. Initially Martin Luther would have called a

20 B. Schlenker *Archäologie…*, op. cit., p. 96–99; A. Stahl, idem, *Luther in Mansfeld: Excavations…*, op. cit., p. 67; *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 26 (cat. no. 6). For the role of pilgrimage in Luther's youth: H. Kühne, *Zwischen Totschlag und Tourismus. Spuren von Wallfahrt und Pilgerschaft im mitteldeutschen Umfeld Luthers*, in: *Luthers Lebenswelten…*, op. cit., p. 378–387.

21 For religious, intellectual and social tensions leading to the reformation: S. Ozment, *The Age of Reform: 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven 1980; H. Oberman, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh 1986; B. Hamm, *Bürgertum und Glaube, Kontren einer städtischen Reformation*, Göttingen 1996; *Renaissance and Reformation*, ed. J.A. Patrick, London-Singapore 2007.

22 See Ch. Burger, *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren*, Tübingen 2014, p. 23.



8 | Green glazed pottery inkstand from Luther's house in Wittenberg, first half of the 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

simple cell his home, later as a university professor and district vicar he would have enjoyed larger quarters. When he returned to Wittenberg after hiding in Wartburg in 1522 he moved into the abandoned and partly desolate building. Ten years later the prince elector, who, with Luther's approbation, was seizing the church's vast properties[23], presented Martin Luther, who had married the escaped nun Katharina von Bora, the cloister and its estate as their own. The Luthers resided there with their 5 children, a host of servants, dependents, and boarders as well as a varying number of overnight guests. In fact, the Luther family, in particular Katharina, were running a complex and remarkably successful lodging and publishing business[24]. After the Reformer's death, the family fortune

23 For the confiscation of church property: W. Zöllner, *Der Untergang der Stifter und Klöster im sächsisch-thüringischen Raum währen des Reformationszeitalters*, in: *450 Jahre Reformation*, ed. L. Stern, M. Steinmetz, Berlin 1967, p. 157–169. The Reformer had proposed that the prince elector should benefit from the confiscation of church lands but that town cloisters be transformed into public schools: M. Luther, *Ordnung eines gemeinen Kastens. Radschlag, wie die geistlichen Güter zu handeln sind*, in: idem, *Werke*, Bd. 12, Weimar 1891, p. 11.

24 For the crucial role of Katharina Luther in running the Luthers' residence and estates: *Katharina von Bora, die Lutherin. Aufsätze anläßlich ihres 500. Geburtstages*, ed. M. Treu, Wittenberg 1999; R.H. Bainton, *Katharina von Bora*, in: *Women of the Reformation in Germany and Italy*, ed. idem, Minneapolis 2007, p. 23–44.

eroded to the point that they could not afford to maintain their opulent home. In 1564 the Wittenberg University bought and extensively renovated the building.

In 2004–05 a rescue excavation took place in the Luther House's garden, in reality a thin strip of land between the Luther's house and Wittenberg's adjacent defensive rampart which had once been the town's moat. The dig was carried out in preparation for sinking the garden's surface in order allow visitors access the house's cellar vaults. To their surprise, the archaeologists found foundations of a tower which included a latrine which is thought to have housed the abbot's chambers followed by Luther's study. It was the site of his crucial revelation the so called "tower experience"[25]. Most of the 30.000 finds from layers of rubbish which had been used to gradually fill the hollow of the old town ditch back of the house can be dated to the time during which the Luther family was in residence[26]. A small coin hoard whose latest members were struck in 1562/63 from the upper layers of the fill indicates that the rubbish deposition may have pinnacled during the renovations after the house was sold in 1564 and the remainder of the Luther family´s interior furnishings were cast out the back windows.

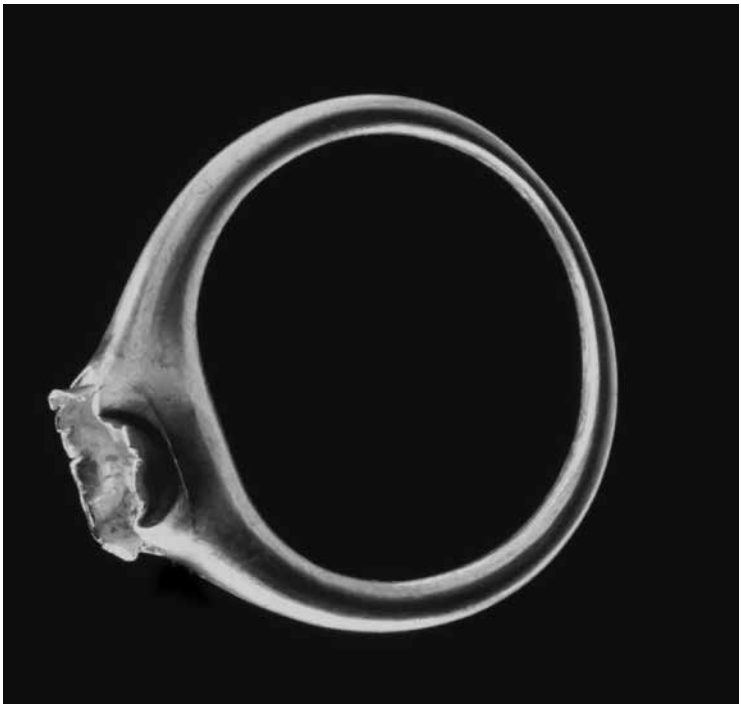
The finds from the garden that can be confidently attributed to the Luther period serve to illustrate and elaborate on what we know about Luther's unique family life. We know, for instance, that Martin Luther appreciated and collected precious goblets and glasses, some of which have survived in various collections as real and alleged contact relics of the Reformer[27]. Luther's collection is likely to have celebrated his paradigmatic reform of the mass, giving all believers access to mass wine proffered in precious chalices[28]. At the same time, it was also a domestic paraphrase of reliquary collections such as the Wittenberg or Halle

25 M. Gutjahr, *Wie protestantisch ist Luthers Müll? Die Konfessionalisierung und ihre Auswirkungen auf die materielle Alltagskultur des 16. Jahrhunderts*, in: *Religiosität in Mittelalter und Neuzeit*, ed. M. Untermann, Paderborn 2011, p. 43–50. For Luther's miraculous "Tower Experience": W.D.J. Cargill Thompson, *The Problem of Luther's "Tower Experience" and Its Place in His Intellectual Deve Lopment*, in: *Religious Motivation. Biographical and Sociological Problems for the Church Historian*, ed. D. Baker, Oxford 1978, p. 187–211; V. Leppin, *Becoming a Reformer*, in: *Martin Luther and the Reformation…*, op. cit., p. 86-91.

26 Preliminary reports on this exacavation include: H.-G. Stephan, *Lutherarchäologie: Funde und Befunde aus Mansfeld und Wittenberg. Gedanken und Materialien zur Erforschung der Lebenswelt des Reformators und zur Alltagskultur Mitteldeutschlands im 16. Jh.*, in: *Luthers Lebenswelten…*, op. cit., p. 17–73. R. Schmitt, M. Gutjahr, *Das ‚Schwarze Kloster' in Wittenberg. Bauforschung und Archäologie im und am Kloster der Augustiner-Eremiten und Wohnhaus Martin Luthers*, in: *Fundsache Luther…*, op. cit., p. 132–139; M. Gutjahr, *Wie protestantisch…*, op. cit., p. 43–50; idem, *The First Protestant Parsonage? Luther's House and Household According to Archaeological Evidence*, in: *Martin Luther and the Reformation…*, op. cit., p. 165–172.

27 For a series of glasses and precious vessels traditionally said to have belonged to Luther: *Fundsache Luther…*, op. cit., p. 310–318; see also M. Gutjahr, *„Non cultus est, sed memoriae gratia". Hinterlassenschaften Luthers zwischen Reliquien und Relikten*, in: ibidem, p. 101–103.

28 For the crucial role of Luther's break with the Catholic mass for his Reformation: L.P. Wandel, *The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy*, Cambridge 2006. For the retention of precious goblets for Lutheran communion: J.M. Fritz, *Das evangelische Abendmahlsgerät in Deutschland. Vom Mittelalter bis zum Ende des Alten Reiches*, Leipzig 2004.



9 | Golden finger ring from Luther's house in Wittenberg, first half of the 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

Heiltum amassed by Saxony's prince elector and archbishop which abounded in sacred precious vessels[29]. It is against this background that a series of remarkable finds can be contextualized. They include sherds of Venetian "latticino goblets", superbly crafted "Murano" glasses, embellished with milky white filigree, found among the backyard rubbish. Other fragments of precious vessels that were probably donated by wealthy devotees, include a polychrome south German ewer, an elegant cup of Venetian faience[30] and, remarkably, the neck of a precious polychrome faience jug from Ottoman Iznik (fig. 6), which Luther possibly knew was ancient Nicaea[31]. This would be particularly fitting as he had institutionalized the use of the Nicene Creed, promulgated in the town's basilica in 323 AD, in Protestant liturgy.

29 For the Saxon reliquary collections: K. Merkel, *Die Reliquien von Halle und Wittenberg, ihre Heiltumsbücher und Inszenierung*, in: *Cranach. Meisterwerke auf Vorrat. Die Erlanger Handzeichnungen der Universitätsbibliothek. Bestands- und Ausstellungskatalog*, ed. A. Tacke, Nürnberg 1994, p. 37–50. For the ragged interface between sacred reliquary („Heiltum") and secular art collections: S. Laube, *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum*, Berlin 2011.

30 See *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 257–259, 269.

31 Ibidem, p. 257 (cat. no. 260).

A three armed woodworkers hand drill (fig. 7) may reflect Luther's historically witnessed decision to take up carpentry and order woodworking tools[32]. In doing so he was, like many powerful men of his day, including his own Prince, piously emulating the carpenter from Nazareth and his humble stepfather Josef[33].

A series of other finds that uniquely represent family Luthers' remarkable household, which doubled as the scriptorium of the Reformation, are the many writing utensils which were recovered by the archaeologists. These includes many bone handles of penknives used to sharpen writing quills[34] and the many fragments of green glazed pottery inkstands[35]. These multi-component artefacts (fig. 8) include the inkwell itself and a small bowl for the fine sand used to soak up excess ink and stop smearing when the writer's sleeve inevitably brushed the freshly written page as well as an oval tub to hold the quills. All are mounted onto a broad circular 20-25 cm wide disk with crenelated rim to keep ink and quills from, spilling, dripping, dropping and making a mess. They were made by local potters and sold on the market place for a pittance. Interestingly very few have been found in excavations outside the Luthers House[36].

Another testimonial to the almost frenzied consultation of scripture, concordances, dictionaries and commentaries that must have accompanied the prodigious literary output of Luther's household are the many book fittings and clasps which would have regularly become loosened and fallen off the crumbling leather covers. In many cases when books were rebound the fittings would have wandered into the rubbish together with the tattered remains of the binding[37].

Finally, before considering the domestic iconography which characterized the material culture of the Luther's household, it is worth reflecting on a find which can be associated with Katharina Luther[38]. A golden ring which originally sported a "cabochon" gem mounted in a claw-like serrated setting[39] (fig. 9). It is very tempting to relate this find to a small domestic drama related by Martin Luther to a onetime ally, the theologian Wolfgang Capito from

32 Ibidem, p. 262 (cat. no. 267).

33 I. Ludolphy, *Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463–1525*, Göttingen 1984, p. 78–79.

34 *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 247 (cat. no. 241).

35 Ibidem, p. 247 (cat. no. 239–240).

36 H.-G. Stephan, *Keramische Sonderformen in Mittelalter und Neuzeit*, „Denkmalpflege und Forschung in Westfalen" (*Keramik auf Sonderwegen. 37. Internationales Hafnerei-Symposium, Herne 19. bis 25. September 2004*) 2007, Bd. 44, p. 1–16. See R. Kluttig-Altmann, *Archäologische Funde von Grundstücken der Familie Cranach in Wittenberg*, in: *Das ernestinische Wittenberg. Spuren Cranachs in Schloss und Stadt. Wittenberg-Forschungen 3*, ed. H. Lück et al, Petersberg 2015, p. 367.

37 *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 250–251 (cat. no. 245–248).

38 For domestic pottery: H.-G. Stephan, *Lutherarchäologie…*, op. cit., p. 25–44; animal bones: H.-J. Döhle, *Tierreste…*, op. cit., p. 329–335; fish remains: D. Heinrich, op. cit., p. 337–345; vegetable food: M. Hellmund, *Die Familie…*, op. cit., p. 347–361.

39 Lucas Cranach the Elder, Katharina von Bora 1526, Wartburg-Stiftung Eisenach, in: Cranach Digital Archive: http://lucascranach.org/DE_WSE_M0064/image [7 8 2017].



10 | Late Gothic stove tile with depiction of St. Dorothy from Luther's house in Wittenberg, late 15th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

Strasbourg who was trying to resolve the escalating disputes between Luther and the western European reformers and had given Katherina a golden ring during faltering negotiations to bridge the widening schism between Western and Central European reformers in 1536[40]. She thought "it had been stolen, or that she herself had lost it from carelessness" and was deeply troubled, Luther reported. He finally advised Capito to abstain from such lavish gift giving to his wife in the future in order to prevent similar disappointments, and besides, Christ's blessing was enough wealth for both of them. Obviously, there is more to this episode than an exceptional, somewhat jealous flare-up in what was universally considered to have been a harmonious and successful marriage. On the one hand, it reflects the personal nature of the discord between Luther's

40 For the Alsatian reformers' frustrated attempts to bridge the ever widening doctrinal gap between the leaders of the central German Reformation and the more radical western European reformers: J.M. Kittelson, *Wolfgang Capito. From humanist to reformer*, Leiden 1975.

reformation and the much more radical western European paths to reform. On the other, it shows Martin and Katharina enjoying the status of a princely pair receiving lavish personal gifts in order to facilitate diplomacy[41]. These are just a few selected highlights from the vast material archive documenting the material culture of Luther's household. While the objects tell stories, which harmonize with written accounts, they also go much further as they allow us to be very concrete about the unique physical ambience, oscillating between patrician lifestyle and scholarly diligence in which Luther and his family lead their lives.

Perhaps one of the jarring aspects of images of Late Medieval and Reformation interiors are the long bare walls of private quarters but also rooms with representational and public character[42]. Occasionally there are single small paintings of the Saviour or Mary meant for personal devotion. In scholars' households, surprisingly small bookshelves make an appearance as well as straps which could hold anything from papers to flowers against the drab wall's surface. These frugally decorated domestic spaces stood in absolute contrast to the avalanche of imagery that confronted the worshipers in sacred spaces which were incrusted with a multilayered figurated palimpsests of holy images. It was only in the 17th century that pictures of all kinds began to clutter the living room walls of burghers assiduously imitating the art collections of the nobility[43]. There was however a remarkable exception that stood out against this almost ascetic approach to domestic decor, large free standing tiled stoves whose glazed tiles had been figurated with molded reliefs since the 14th century. These stoves were imposing, at times more than two-meter-tall structures made up of a rectangular lower stove holding the firing chamber or stokehole surmounted by an upright drum or box shaped upper stove in which the hot smoke and gasses would meander before entering the chimney, heating up the tiles which would radiate warmth all day[44]. These upright elements became the focus of decoration, particularly on their tops which could be accentuated with a band of figured tiles surmounted by elaborately molded cornices and

41 *Fundsache Luther…*, op. cit., p. 238 (cat. no. E 10); *Luther's Works. 55 Volumes*, St. Louis 1957-1986, no. 2365 – letter to Wolfgang Fabricius Capito.

42 For Dürer's and Cranach's variations on the theme of St. Jerome or Cardinal Albrecht in his study which shows a small icon as the only element of wall décor: B. Brinkmann, *Cranach*, London 2007, 254.

43 For bourgeois art collections in 17th century Central Europe: H.U. Thamer, *Der Bürger als Sammler in der frühen Neuzeit*, in: *Bürgertum und Kunst in der Neuzeit*, ed. idem, Köln-Weimar-Wien 2002, p. 99–113. This also included modest households: M. Bogucka, *Die Kunstsammlungen in Danzig in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als soziologische und psychologische Erscheinung*, in: *„Kopet uns werkbytyden". Beiträge zur hansischen und preußischen Geschichte; Festschrift für Walter Stark zum 75. Geburtstag*, ed. N. Jörn et al., Schwerin 1999, p. 245–250.

44 For the development and classification of tiled stoves: R. Franz, *Der Kachelofen. Entstehung und kunstgeschichtliche Entwicklung vom Mittelalter bis zum Ausgang des Klassizismus*, Graz 1981.

crenellations. In some cases, the whole upper stove was encrusted with figurated tiling[45].

Even though they were lavishly decorated, these stoves were treated as expendable. When tiles cracked under the fierce heat of the fire they were torn out and replaced, on average once every 20 to 40 years. Thus, stove tile fragments can be found in almost any hole dug into the soil of a medieval town in central Europe, and archaeologists supported by art historians use them as a resource to judge the aesthetic and iconographic ambience of those responsible for the rubbish they excavate and to analyze the changes in domestic imagery through time[46].

In Wittenberg, the tilers responsible for these elaborately decorated stoves worked out of nearby Bad Schmiedeberg which lays 25 km southwest of the town in the midst of the thickly forested Dübener Heide. Excavations have revealed both wasters and models for Wittenberg tiles in late medieval and renaissance workshop yards[47]. Stove tiles from their workshops abound in the Luther House's refuse. 4.000 fragments of stove tiles were recovered, making up 10% of all finds[48], deriving from the many stoves that kept not only the family but also the many guests and boarders warm during the pinnacle period of the little Ice Age's rough winters[49].

Analyzing the iconography of these tiles is particularly interesting against the background of Martin Luther's ambivalently supportive attitude towards images. He would not condemn "those who destroy divine and idolatrous images. But images for memorial and witness, such as crucifixes and images of saints, are to be tolerated." (AE 40, 91). While this would lead to the modification of religious figurative iconographies in Central Europe it went short of the whole scale rejection of religious figuration in the West[50].

---

45 For late medieval figurated stove tiles in late medieval and Renaissance Central Europe: K. Strauss, *Die Kachelkunst des 15.bis 17. Jahrhunderts in europäischen Ländern*, Bd. 3, München1983; J. Hallenkamp-Lumpe, *Studien zur Ofenkeramik des 12. bis 17. Jahrhunderts anhand von Bodenfunden aus Westfalen-Lippe*, Mainz 2006.

46 For the role of stove tiles in domestic iconography and culture transfer: D. Gaimster, *Pots, Prints and Protestantism. Changing Mentalities in the Urban Domestic Sphere*, in: *The Archaeology of the Reformation 1480–1580*, ed. idem, R. Gilchrist, Leeds 2003, p. 122–144; idem, *Archaeology of an Age of Print? Everyday Objects in an Age of Transition*, in: *Everyday objects: Medieval and Early Modern Material Culture and its Meanings*, ed. T. Hamling, C. Richardson, Farnham 2010, p. 133–144; E. Ring, *Confessionalization in the Domestic Sphere During the 16th Century. Archaeology and Reformation*, in: *Historical Archaeology in Central Europe*, ed. N. Mehler, Rockville 2013, p. 167–183.

47 See two articles: R. Kluttig-Altmann, *Lutherkacheln aus Schmiedeberg* and *Produzent und Markt. Die Identifizierung keramischer Produkte des Spätmittelalters und der Frühneuzeit aus Bad Schmiedeberg im Wittenberger Fundbild*, in: *Fokus. Wittenberg. Die Stadt und ihr Lutherhaus. Multidisziplinäre Forschungen über und unter Tage*, ed. H. Meller et al., Halle 2015, p. 13-18, 245-295.

48 V. Schwartz, *Die ältere Geschichte des Lutherhauses im Spiegel der Kachelfunde*, in: *Luthers Lebenswelten…*, op. cit., p. 209–222; H.-G. Stephan, *Lutherarchäologie…*, op. cit., p. 47–63.

49 B.M. Fagan, *The Little Ice Age. How Climate Made History, 1300–1850*, New York 2001.

50 For Luther's attitude to iconography against the background of iconoclasm: M. Stirm, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh 1977. For its impact on contemporary European art: S. Ozment, *The*

Seen against this background the domestic iconography of Martin Luther´s house is obviously highly interesting, as his followers, who hung on his every word, will clearly have noted and emulated his iconographic choices.

It is interesting to note that the residential tract of the "Black Cloister" (Wittenberg´s newly founded Augustinian Monastery) which Martin Luther entered as a monk in 1512, contained at least one representative Erfurt type late gothic stove[51] which was probably disassembled during the period of the Luther family's residence[52]. Most of the fragments discovered in the excavations are very small but the surviving images all show busts of saints and their attributes cast in high relief in a niche with a gable crowned with sprigs of gothic florals. An almost complete example depicts one of the "Virgines Capitales", St. Dorothy of Caesarea, set against a tendril-decorated background, imitating the ubiquitous cloth of honour and holding her basket and flower attributes[53] (fig. 10). Other surviving "niche tile" fragments from this series show St. Margaret of Antioch with dragon, St. Anne as well as other mainly female saints. A knight in armour may show St. George or St. Maurice. These ornate tiles will have been lined up in one or more registers on the upper oven. Both orange and green tiles were combined which would have given the stove an eye-catching polychrome aspect. Identical tiles from refuse pits of a tiler's kiln in nearby Bad Schmiedeberg show the local pedigree of the stove and further fragments of these high-quality tiles found in Wittenberg show that wealthy burghers also heated their sitting room with such ostentatious stoves[54]. These registers of high relief busts clearly imitate the iconography of late gothic carved altars which show rows of saints in elaborately framed niches[55]. In the case of Wittenberg Augustinian Monastery this ostentations stove, which was probably installed shortly after it was founded, will have been the focus of the devotions of resident monks, probably including young brother Martin, and their guests. In domestic contexts stoves of this type must be seen in the context of intense

Serpent and the Lamb. Cranach, Luther, and the Making of the Reformation, New Haven 2011. For Saxon protestant imagery: Ch.C. Christensen, *Princes and Propaganda. Electoral Saxon Art of the Reformation*, Kirksville 1992.

51 For the elegant Erfurt stove of 1473: R. Franz, *Der Kachelofen. Forschungen und Berichte des Institutes für Kunstgeschichte der Karl-Franzens-Universität Graz 1*, Graz 1969, p. 53.

52 M. Gutjahr, *Wie protestantisch…*, op. cit., p. 45; K. Strauss, *Die Kachelkunst des 15. und 16. Jahrhunderts in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Strasbourg 1966, pls. 6–12; U. Lappe, *Ein Fund mit spätmittelalterlichen Ofenkacheln aus der alten Universität in Erfurt*, Alt-Thüringen 2003, p. 206–233.

53 *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 118 (cat. no. 99).

54 R. Kluttig-Altmann, *Produzent…*, op. cit., p. 266–268.

55 Examples in: W. Hentschel, *Sächsische Plastik um 1500*, Dresden 1926; R. Kahsnitz, *Carved Splendor. Late Gothic Altarpieces in Southern Germany, Austria and South Tirol*, Los Angeles 2006; S. Schellenberger, *Bildwerke des Meisters HW Entwicklungen der spätgotischen Skulptur zwischen Raumkonstruktion und Graphik*. Diss HU Berlin: http.//edoc.hu-berlin.de/dissertationen/schellenberger-simona-2005-05-02/HTML/front.html [8 19 2017].



11 | Polychrome stove tile with depiction of "Eve" from Luther's house in Wittenberg, first half of the 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

private piety which is a hallmark of urban elite religiosity on the eve of the Reformation[56]. After 1517 the oven may well have become a redundant reminder of an unloved past and in what may have been a minor act of iconoclasm it was thoroughly demolished and its splintered tiles thrown onto the back yard rubbish tip.

A worthy successor to this stove was a richly decorated polychrome, and thus expensive, ostentatious stove crowned with a cornice emblazoned with Saxon heraldry and arches featuring *putti* and classicizing figures holding goblets[57]. Its body was encrusted with a complex figurative programme. The

56 For its reflection in art: S. Ringbom, *Devotional Images and Imaginative Devotions. Notes on the Place of Art in Late Medieval Private Piety*, "Gazette des Beaux-Arts" 1969, vol. 73, p. 159–70; R.W. Scribner, *Popular Piety and Modes of Visual Perception in Late-Medieval and Reformation Germany*, "Journal of Religious History" 1989, vol. 15, p. 448–469.

57 H.-G. Stephan, *Lutherarchäologie…*, op. cit., p. 59–60 figs. 68–69.



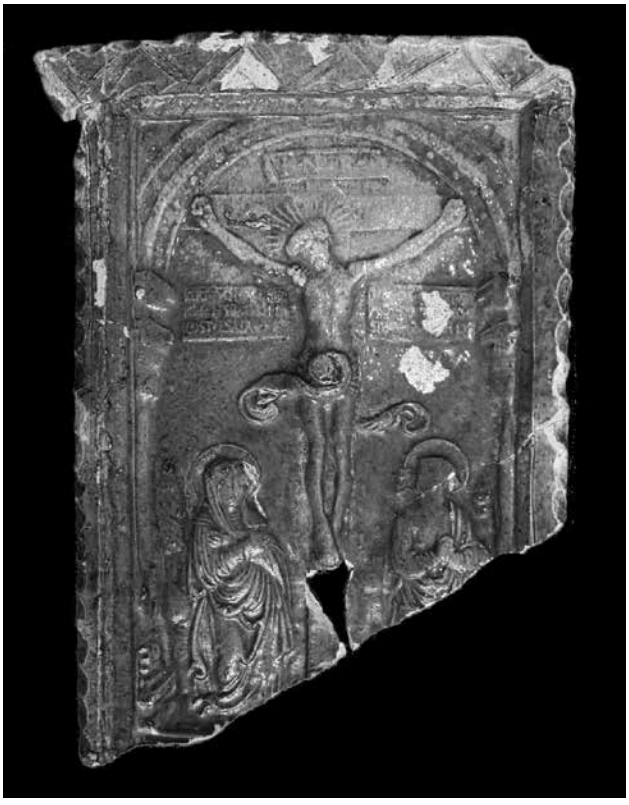
12 | Polychrome stove tile with depiction of a prince from Luther's house in Wittenberg, first half of the 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

best-preserved tile shows the bust of a young woman rustically dressed with a leather smock gathered with a vine and inscribed with the name "Eve" and an enigmatic "H" framed by an elaborate renaissance arch (fig. 11). Other tiles from this stove included portraits of Biblical and current rulers and coats of arms[58]. Fragments inscribed with the year 1536 date the construction of this representative stove, which must have featured prominently in Luther's household.

While in some cases the origins of the motifs on these polychrome oven tiles are obscure, the well-preserved tile showing Eve cradling Adam's skull and clutching the golden apple[59] is copied almost exactly from a print "12 Women of the Old Testament" made by the prolific Nüremberg woodcutter and printer

58 Ibidem, p. 56–58 figs. 65–67.

59 *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 258–260 (cat. no. 262–263).



13 | Front of a wall fountain with crucifixion scene from Luther's house in Wittenberg, first half of the 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo Juraj Lipták

Eberhard Schön around 1530[60]. In fact, it is its mirror image as it was traced directly onto the mould by the mould maker. The juxtaposition of Eve, the apple and her husband's skull will have evoked complex conflated reactions in the eyes of this tile's beholders. On one side by succumbing to temptation Eve has subjected mankind to the dominion of death, but on the other hand Adam's skull will also come to lie beneath Jesus' cross and be washed clean of sin by the Saviour's blood. Further badly fragmented tiles closely copy Schön's depiction of the tyrants Adonibeseck (Adoni-Besek) and Ebimalech (Abimalech) from his series of the 12 cruel tyrants of the Old Testament first published in 1531[61]. Both

60 M. Geisberg, *The German single leaf woodcut. 1500-1550*, York 1974, fig. 1073 (Erhard Schön *Women of the Old Testament*, woodcut). For the theological implications of Eve: K.M. Crowther, *Adam and Eve in the Protestant Reformation*, Cambridge 2010, p. 88–90.

61 H.-G. Stephan, *Lutherarchäologie…*, op. cit., p. 55–56, figs. 65a–65b. For Schön's print: N. Schneider, *Historienmalerei. vom Spätmittelalter bis zum 19. Jahrhundert*, Köln 2010, p. 20 fig. 3 or http://www.

image series, which illustrated poems by the enormously popular Nüremberg author Hans Sachs, may have been mounted in parallel registers complementary contrasting each other. Negative exempla such as these evil Old Testament rulers have their place on ostentatious objects as an admonition to the mighty. Interestingly, identical stove tiles were found in the palace of one of Luther's most powerful opponents, the embattled Cardinal Albrecht of Brandenburg, in Halle[62]. It seems likely that both leaders chose a non-divisive Old Testament iconography for their ostentatious stoves during the lull in Protestant-Catholic antagonism after the Diet of Augsburg in 1530[63].

Other polychrome tiles, which may have belonged to this stove, display coats of arms, in one case of the Protestant Palatinate, and what are probably reigning Princes brandishing hunting spears (fig. 12). Less costly green glazed tiles from the Luther house garden also show ruler's portraits including Luther's ally Prince Ottheinrich of the Palatinate. This remarkable iconographic focus on political authority can, like Luther's goblet collection, be seen within the context *imitatio imperii* (emulating the powerfull), which accompanied Luther's heady rise to power. The Reformer's sponsor Prince Frederick the Wise had an "ancestral room" (Stammstube) in the western tower of his Wittenberg palace containing portraits of ancestors, allies and emblematic coats of arms.

Summing up the evidence from the stove tiles, one can see drastic shifts in domestic iconography from a focus of saintly devotion in the abbey to demonstrations of social status in the living rooms of Luther's home. Interestingly, New Testament images are completely absent from the surviving polychrome stove tiles. Ostentatious stoves served as the warm focus of familial and amicable conviviality, and Luther may have seen them as to secular a setting for Gospel imagery.

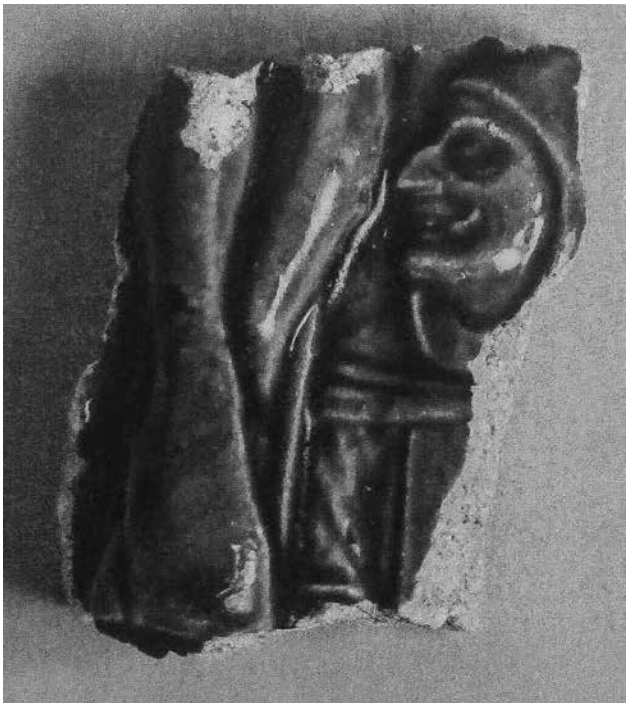
Besides the stove tiles the second most common bearer of iconography in Luther's household were green glazed hanging lavabos or wall fountains made of pottery[64]. Fragments of 22 such objects were found during excavations in the Luther House's garden. They have a box shaped cistern which can hold 1–2 l. of water. When in use, the tap hole at the bottom was fitted with a small cast bronze spigot. The fronts of these fountains were elaborately decorated and their removable lids had the shape of pitched roofs. Two lateral hooks were used to fix it onto parallel pegs on the wall or oven. In the latter case, of course, warm water would

virtuelles-kupferstichkabinett.de/zoomed.php?signatur=30316 [8 19 2017].

62 *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 259 (cat. no. 263–264).

63 G.G. Krodel, *Law, Order, and the Almighty Taler. The Empire in Action at the 1530 Diet of Augsburg*, "The Sixteenth Century Journal" 1982, vol. 13, p. 75–106.

64 S. König, *Wandbrunnen – Wasserblasen – Wasserkästen*, in: *Keramik in Mitteldeutschland. Stand der Forschung und Perspektiven. 41. Internationales Hafnerei-Symposium des Arbeitskreises für Keramikforschung in Dresden, Deutschland, vom 21. September bis 27. September 2008*, ed. S. Krabath, V. Bittner, Dresden 2012, p. 431–472; H.-G. Stephan, *Lutherarchäologie…*, op. cit., p. 3–31; R. Kluttig-Altmann, *Archäologische…*, op. cit., 396–397.



14 | Fragment of a wall fountain with caricature of a Jew from Luther's house in Wittenberg, first half of the 16th c. State Office for Heritage Management and Archaeology Saxony-Anhalt, photo K. Brüning

pour out of the spigot. On festive occasions, this water could even be scented. With a bowl lying beneath them, these fountains were used for hand washing before and after meals but could also be used for other practical purposes, in the Luther household, for instance, to mix ink when writing.

The almost universal absence of running water in domestic households led medieval Europeans to develop various solutions for performing hygienically and ritually required ablutions. In the 15th century pitchers or fancifully moulded aquamaniles were gradually being replaced by stationary hanging sheet metal lavabos and of course the more affordable examples made of glazed pottery. Inspired by cultivated Italian lifestyles, wall fountains became increasingly popular in late medieval southern Germany and were introduced to Saxony by the early 16th century.

Made by the same tilers who were producing stove tiles, these water fountains could also be richly decorated. Interestingly, however, while the stove tiles are illustrated with a wide range of motifs, all the lavabos found to date in Wittenberg were decorated with a religious and clearly protestant iconography focused on the crucifixion. Lavabos with decipherable decor from the Luther

House's garden include a carefully crafted example[65] that shows the Saviour in his death throws framed by columns and an embossed classicizing arch (fig. 13). In a strictly symmetrical composition Jesus' animated loincloth curls above the heads of his distraught mother looking up to him at the left and St. John the Evangelist looking towards the Virgin at the right. Clearly the moment is being shown when the dying Christ calls to his Mother saying: "Woman, here is your son", and to his beloved disciple "Here is your mother" (John 18, 26-27). While the sign bearing the mocking INRI fixed to the top of the cross is easily read, the panels to the right and left of the Saviour, which quote scripture in Luther's German, are all but illegible. This is due to the fact that the fountain's matrix had been moulded from an older tile blurring not only the script but also the protagonists' faces. An important part of the fountain's imagery involves its missing bottom, which will have shown Adam's skull at the base of the cross just above the tap hole. Of course, this iconography is ideally suited for a water fountain in Luther's household. On the one hand, the person washing her or his hands was confronted with the image of the blood of the martyred saviour washing Adam's bones free of sin and could sense the saving power of baptism running through her or his hands. In cases where ink was being mixed the metaphor of water hallowed by Christ's martyrdom would be enmeshed in the sacred mission of translating and disseminating God's word.

The style and iconography of this piece combines pre-Reformation formulae such as the hieratic symmetrical structure of the composition and the presence of the standing Madonna and apostle replete with halos as seen in late 15th century broadsheets such as those of Albrecht Dürer and Martin Schöngauer[66]. Christ's writhing billowing loincloth, evoking the vortex of spiritual tension at the Passion of Christ is a 15th century Flemish invention but was employed by both the elder and the younger Cranachs well into the 16th century[67]. But it is the panels emblazoned with scripture that clearly show the Reformation pedigree of the piece.

Clearly this and other water fountains adorned with images related to the passion of Christ reflect a leitmotif of protestant doctrine. That is that images once characteristic for public sacred space and ritual processes reserved for clergy were removed to the domestic setting. In this case, it involves the domestication of the fonts of holy water, sanctified by the priest. Sacramental agency was thus shifted from clergy to the believer. In the case of the water fountains the

65 *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 245 (cat. no. 238).

66 Dürer's woodcut broadsheet of the Crucifixion with Mary and John of 1493: H. Mielke, *Albrecht Dürer. Druckgraphik*, Berlin 1970, p. 14, no. 4. Martin Schöngauer's *Small Crucifixion* 1473: H. Wendland, *Martin Schöngauer als Kupferstecher*, Berlin 1907, no. B.23.

67 For the history and interpretation of Christ's animated loin cloth in the Cranachs' crucifixion scenes: S. Ozment, *The Serpent…*, op. cit., p. 36–42.



15 | Stove tile, provenance unclear, probably from Central Germany with a bust of Martin Luther, first half of the 16th c. Art Museum Schloß Moritzburg Halle, photo Juraj Lipták

confrontation of the believer with the iconography of Christ's agony could evoke the bond of grace between sinner and saviour and thus hallow the water flowing into her or his hands.

A small but disturbing fragment of a green glazed wall fountain found in the Luther House's garden shows the crossed feet of the crucified Saviour on the cross next to the profile of a leering head with hawk beak nose deeply sunk eyes and lips pulled back to jeer (fig. 14)[68]. This hideous head carries a peaked hood: a complicated costume with puffy arms, shoulder straps and what seems to be an apron covers the figure's upper body. The fact that the complete scene cast in the same mould survives in Nüremberg allows us to reconstruct the scene exactly. A variant of the crucifixion created by protestant Wittenberg foremost artist Lucas Cranach the elder for his visual sermon *Law and Grace* is shown with

68 *Martin Luther. Treasures…*, op. cit., p. 357 (cat. no. 370).

Christ flanked on his right by the kneeling sinner accompanied by an Old Testament John the Baptist and witnessed by a prophet. On the left demonic louts are crowded hurling insults at the martyred saviour. This latter detail, which the artist never painted, is shown on late medieval altars and inevitably includes a mocking Jew[69]. Our figure with his pointed hood clearly is denoted as Jewish, his complicated costume may even show him to be a temple priest (Caiaphas?). In medieval imagery, Jews are only distinguished from *Gentiles* by the badges and headgear they were forced to wear or devilish attributes such as horns and tails. Influenced by humanism, Renaissance artists increasingly focused on what they saw as typical facial physiognomies capturing expressions of emotion but also including grossly stereotypic renderings of the features of social outcasts. Thus, this hideous face which was meant to toughly vilify a Jewish witness to the crucifixion can be seen in the context of the emergence of viciously anti-Semitic caricatures and tropes which haunt us to this day[70]. It is a disturbing thought that Martin Luther may have washed his hands with and watered his ink from this divisive fountain[71].

Finally, it is worth considering how this remarkably varied reformation inspired iconography was communicated to the rustic tilers in isolated potters, towns like Bad Schmiedeberg. There are clear similarities between the many historiated book titles and the tiles composition, that is a central motive framed by renaissance a scalloped head recess or coffered arch resting on ornate columns (see figs 11-13) [72]. The print revolution not only transported the word to a vast audience hungering for change but also a completely new world of images inspired by humanist artists attempts to envision the glories of classical antiquity including its architecture and increasingly find new images to transport the reformation. The craftsmen who cut the wooden blocks for book titles and broad sheets were also involved in carving wooden reliefs and negative models and which could then be used to produce relief images which other craftsmen could use to form anything from tiles, cast iron grates, leather book bindings

69 For mocking Jews in medieval crucifixion compositions, for instance on a crucifixion of Martin Schöngauer, see H. Wendland, op. cit., p. 30 no. B.24.

70 For the reconstruction of the wall fountain's front see M. Gutjahr, *Lutherarchäologie*, in: *Mitteldeutschland im Zeitalter der Reformation. Interdisziplinäre Tagung vom 22. bis 24. Juni 2012 in Halle (Saale)*, Halle 2014, p. 24. For anti-Semitic Late Medieval and Renaissance imagery: B. Blumenkranz, *Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst*, Stuttgart 1965; D.E. Katz, *The Jew in the Art of the Italian Renaissance*, Philadelphia 2008.

71 For Martin Luther's initially ambivalent and later hateful attitude towards Jews: Th. Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, p. 156-158. For the domestic context of Martin and indeed Katharina Luther's anti-Semitism: P. von der Osten-Sacken, *Martin Luther's Position on Jews and Judaism*, in: *Martin Luther and the Reformation…*, op. cit., 323–330; D.P. Bell, *Martin Luther, the Jews, and Judaism. Theology and Politics in Context*, in: ibidem, p. 331–339.

72 Further examples from Wittenberg include Martin Luther *Ein Sermon von dem newen Testament: das ist von der heyligen Messe Wittenburgk 1520* probably designed by Ehrhard Schön see: M. Luther, *Eine Hochzeit predigt, uber den spruch zun Hebreern am. XIII. Capitel*, Wittenberg 1531.

and even papier-mâché reliefs. Professional itinerant mold makers working from casts were able to supply even remote craftsmen communities with the newest imagery. Nürenberg but also Wittenberg, the site of Cranach's bourgeoning workshop and the vortex of the European print industry were obvious sites for this fluid transfer of imagery and its mass craft production. By the mid 16th century Reformation inspired iconography and portraits of Martin Luther (fig. 15) could be found on stoves, papier-mâché reliefs on book covers and furniture in homes as far away as Scandinavia and the eastern Baltic[73].

Conclusion

While archaeology can and has done little to address theological issues surrounding the Reformation, excavations in Luther's residences have provided crucial new evidence for understanding the domestic ambience of the Reformer and the domestic impact of his reform. Moreover, it provides us with fascinating new resources to assess the biography and private life of Martin Luther which is so patchily attested by written sources. In doing this, it also allows us to make a thick description of Martin Luther's material culture and the ideological, social and aesthetic forces that shaped it.

73 E. Ring, *Von der Grafik zum Kachelofen. Beispiele aus der Hansestadt Lüneburg. Tagung Nürnbe*rg, in: *Heiß diskutiert – Kachelöfen. Geschichte, Technologie, Restaurierung*, Nürnberg 2011, p. 57-64; D. Gaimster, *Saints and Sinners: the Changing Iconography of Imported Ceramic Stove-Tiles in Reformation England*, in: *Lost and Found: Essays on Medieval Archaeology for H.J.E. van Beuningen*, ed. D. Kicken et al., Rotterdam 2000, p. 142–151; idem, *Archaeology…*, op. cit., p. 133–144.



16

ks. Wojciech Zawadzki
Instytut Nauk Historycznych

Relacje katolicko-luterańskie w Malborku w XVI-XVII w.

Malbork pod względem demograficznym i ekonomicznym pozostawał w przeszłości w cieniu wielkich miast pruskich: Gdańska, Torunia, Królewca i Elbląga, a jednak w strukturze administracyjnej Prus pełnił kluczową rolę. W latach 1309-1457 zamek malborski był siedzibą wielkich mistrzów i najważniejszych dostojników zakonu krzyżackiego, a miasto urosło wówczas do rangi stolicy państwa krzyżackiego w Prusach i głównego ośrodka politycznego, wojskowego i skarbowego w regionie[1].

Na nowożytnych dziejach Malborka zaważył podpisany 19 października 1466 r. drugi pokój toruński. Inkorporowano wówczas do Królestwa Polskiego Pomorze Gdańskie, ziemię chełmińską i michałowską, Żuławy Wielkie i Małe, Powiśle oraz Warmię. Ten rozległy teren nazwano Prusami Królewskimi, a w jego granicach znalazł się także Malbork. Miasto straciło wprawdzie status ośrodka stołecznego, ale zachowało istotną funkcję administracyjną. Prusy Królewskie podzielono bowiem na trzy województwa: pomorskie, chełmińskie i malborskie. Województwo malborskie pod względem terytorialnym było najmniejszym pruskim województwem, złożonym z czterech powiatów (sztumski, dzierzgoński, elbląski, malborski), ze stolicą w Malborku.

1 M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach*, Gdańsk 1986, s. 265, 272-273; W. Długokęcki, *Elita władzy miasta Malborka w średniowieczu*, Malbork 2004, passim.

W Prusach Królewskich wojewodowie posiadali jednocześnie starostwo grodzkie obejmujące całe województwo, byli więc zarazem wojewodami i starostami grodzkimi. Wojewoda malborski zarządzał starostwem grodzkim w Dzierzgoniu. Gdyby więc mówić o właściwej stolicy województwa, to byłby nim nie Malbork, lecz pobliski Dzierzgoń. Malbork natomiast przez pewien czas był siedzibą starosty generalnego Prus Królewskich, a gdy ten urząd został zniesiony, rządził nim starosta malborski. Czasami urząd ten łączono z urzędem wojewody. W latach 1467-1772 urzędowało ogółem 26 wojewodów malborskich oraz 33 starostów malborskich[2].

W XVI w. w Malborku ulokowali się kolejni urzędnicy królewscy. Dobra ziemskie zamku na terenie Żuław oddano w zarząd ekonomom malborskim. Spraw finansowych, ale także politycznych i religijnych, miał pilnować podskarbi ziem pruskich. W Malborku rezydowała pierwsza polska admiralicja – Komisja Morska. Ze średniowieczną warownią w okresie nowożytnym związany był także urząd wójta i burgrabiego.

Zamek w Malborku w XVI i XVII w. miał duże znaczenie militarne, gdyż był głównym arsenałem Prus Królewskich. Należał do kilku polskich fortec (Kamieniec Podolski, Częstochowa, Kudak nad Dnieprem, Dyament nad Dźwiną), w których stale utrzymywano załogę wojskową. Komnaty zamkowe w Malborku od XVI w. były też zwyczajowym miejscem pobytu królów polskich, przybywających do Prus Królewskich[3].

O kluczowej roli Malborka w administracji regionalnej i strukturze samorządowej świadczy fakt, że miasto to na przemian z Grudziądzem i Tczewem było miejscem posiedzeń rady pruskiej, czyli najwyższych organów władzy w Prusach Królewskich. W jej skład wchodzili wojewodowie, kasztelanowie, podkomorzowie, biskupi warmiński i chełmiński oraz przedstawiciele trzech wielkich pruskich miast. W najważniejszych sprawach biskupi warmińscy, jako prezesi ziem pruskich, zwoływali dwa razy w roku do Malborka lub Grudziądza sejmik generalny pruski. Uczestniczyli w nim członkowie rady pruskiej, wybrani przez szlachtę posłowie i przedstawiciele pruskich miast i miasteczek. Starszeństwo wśród przedstawicieli mniejszych miast przysługiwało zawsze burmistrzom malborskim. Sejmik generalny Prus Królewskich w przedstawionym

2 *Urzędnicy Prus Królewskich XV-XVIII wieku*, opr. K. Mikulski, w: *Urzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII-XVIII wieku. Spisy*, red. A. Gąsiorowski, Wrocław 1990, s. 6-32, 109-111; K. Górski, *Starostowie malborscy w latach 1457-1510. Pierwsze półwiecze polskiego Malborka*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu" (dalej: „Roczniki TNT") 1960, t. 63, passim; tenże, *Dzieje Malborka*, Gdańsk 1973, s. 121-122, załącznik III i V; S. Achremczyk, *Województwo malborskie*, w: *Ziemia malborska – zręby zapomnianej tożsamości*, red. J. Hochleitner, P. Szwedowski, Malbork 2014, s. 15-38; W. Długokęcki, *Organizacja starostwa malborskiego w pierwszym okresie rządów Zygmunta I Starego w świetle ordynacji dla zamku malborskiego*, w: *Ziemia malborska...*, dz. cyt., s. 53-72.

3 P. Czaplewski, *Senatorowie świeccy, podskarbowie i starostowie Prus Królewskich 1454-1772*, „Roczniki TNT" 1919-1921, t. 25-28, s. 132-135; W. Zawadzki, *Zakony w Pomezanii w XVII-XIX wieku*, Olsztyn-Elbląg 2013, s. 40-41.

kształcie funkcjonował do połowy XVII w.[4] Jednocześnie niezwykle skomplikowana pozostawała sytuacja religijna w Malborku, która w zasadzie była odzwierciedleniem stosunków międzywyznaniowych, panujących na terenie całego województwa.

Po zakończeniu wojny trzynastoletniej z zakonem krzyżackim patronat nad kościołami malborskimi, w tym nad kościołem parafialnym św. Jana, przeszedł na królów polskich. W latach 1467-1534 trwały prace renowacyjne przy tej świątyni. Miasto do 1525 r. należało do diecezji pomezańskiej, przedzielonej od 1466 r. granicą państwową między polskimi Prusami Królewskimi i resztkami państwa krzyżackiego. Jednak w 1478 r. biskupem pomezańskim został Polak, biskup chełmiński Wincenty Kiełbasa. Za jego rządów, ale też po śmierci tego biskupa, dochodziło do nieustannych konfliktów polityczno-religijnych między starostami malborskimi a krzyżakami.

Nauka Marcina Lutra szybko znalazła zwolenników w całych Prusach Królewskich, w tym także w mieście nad Nogatem. Już w 1526 r. malborska Rada Miasta przyjęła pierwszego luterańskiego predykanta, gdańszczanina i ekzakonnika Jakuba Knadego. Jego zwolennicy skupili się wówczas przy kaplicy św. Jerzego. Knade rychło został zatrudniony przez rajców malborskich jako kapelan. Władze miejskie rozpoczęły równocześnie dyskryminację duchowieństwa katolickiego. Od końca 1525 r. nowo ustanowiony przez króla Zygmunta Starego proboszcz malborski Mikołaj Schoenborn przez wiele lat bezskutecznie zabiegał o oficjalne zatwierdzenie przez sprotestantyzowaną Radę Miejską. Tej ostatniej mogło nie spodobać się, że Schoenborn był delegatem królewskim do zwalczania protestantyzmu w Malborku i okolicy. W dokumentach archiwalnych z 1552 r. duchowny ten nazywany jest także oficjałem malborskim. W XVI w. urząd oficjała w Malborku z nominacji biskupów chełmińskich pełniło jeszcze trzech innych znanych kapłanów, Grzegorz Bötticher (1529-1543), Mikołaj Łączyński (1562-1571) oraz Bartłomiej Laubich (1581-1601)[5].

W dokumencie z 10 listopada 1525 r., prezentującym Mikołaja Schoenborna na probostwo malborskie, król Zygmunt Stary w surowych słowach wystąpił do Rady Miasta przeciw rodzącemu się w mieście protestantyzmowi: „Dowiedzieliśmy się, że działa tam mnich apostata, a prócz niego dwaj polscy predykanci,

4 K. Górski, *Dzieje Malborka…*, dz. cyt., s. 122-123; S. Achremczyk, *Życie sejmikowe Prus Królewskich w latach 1647-1772*, Olsztyn 1999, passim; tenże, *Malbork miastem obrad sejmików generalnych Prus Królewskich*, w: *Jezuici w Malborku a życie religijne na terytorium diecezji pomezańskiej w okresie nowożytnym*, red. J. Hochleitner, Malbork 2014, s. 61-82.

5 W Malborku w pierwszej połowie XVI w. nauczał w duchu luterańskim także eksfranciszkanin Walenty. Biblioteka Gdańska PAN (dalej jako BGd PAN), nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 60-63, 66, 78; M. Biskup, *Über die Anfänge der lutherischen Reformation im Königlichen Preußen*, w: *Das Preußenland als Forschungsaufgabe*, hrsg. B. Jähnig, G. Michels, Lüneburg 2000, s. 279; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie oficjalatu pomezańskiego w latach 1525-1821*, Elbląg 2009, t 1 *Studium prozopograficzne*, s. 6, 242, t. 2 *Słownik*, s. 30, 152, 222; tenże, *Zakony w Pomezanii…*, dz. cyt., s. 42.

głoszący ziejące zarazą dogmaty luterskie, zwodzący ludzi łatwowiernych, napawający ich nienawiścią i pogardą dla prawdziwej wiary i religii. Pod pretekstem Ewangelii wzniecają wśród tłumów knowania, karmią je niezwykłościami, znoszą całkowicie dawne obrządki i ceremonie, deprawują dobre obyczaje, przyzwalają na grzechy, tak mieszają ze sobą sprawy duchowe i doczesne, że gdyby teraz nie przeciwstawiło się tym niecnym i zwodniczym dogmatom, mogłyby one przynieść szkodę wam i waszym poddanym. Stąd też my, pilnie wypełniając nasz obowiązek staramy się o usunięcie z naszego Królestwa i z Ziem, do niego należących owej sekty luterańskiej, której znieść nie mogą umysły i słyszeć nie chcą ludzie prawi a która tyle pożarów wznieciła w wielu okolicach Niemiec, skąd nie można już jej usunąć. Rozkazujemy wam z całą surowością prawa, byście natychmiast, po przeczytaniu tego naszego dokumentu, na podstawie naszego polecenia schwytali owego mnicha apostatę, razem z wymienionym tu predykantem polskim, uwięzicie ich w zamku i to pod karą czterech tysięcy imperiałów węgierskich, jak również pod najsurowszym gniewem naszym Królewskim, jeżelibyście tego zaniedbali"[6]. Rada Miasta Malborka, jak wykazały późniejsze dzieje miasta, nie przejęła się królewskimi pogróżkami.

W trosce o materialną substancję kościoła parafialnego w Malborku król w 1526 r. oddał proboszczom malborskim osiem włók ziemi w pobliskim Wielbarku. Ziemia ta wcześniej bezprawnie została zagarnięta przez okolicznych chłopów, lecz z rozkazu władcy miała natychmiast być zwrócona Schoenbornowi. W przyszłości dotacja plebańska w Wielbarku stanie się przedmiotem licznych konfliktów między protestanckimi rolnikami i rajcami a katolickimi proboszczami malborskimi[7].

Szybkiemu rozwojowi protestantyzmu w XVI w. w Malborku i w okolicy, sprzyjał brak jednoznacznych rozstrzygnięć dotyczących przynależności diecezjalnej pięciu dekanatów dawnej diecezji pomezańskiej, które po 1466 r. znalazły się w granicach Prus Królewskich. Pretensje do przejęcia dekanatu malborskiego, dzierzgońskiego, nowostawskiego, sztumskiego i żuławskiego, zgłaszali bezskutecznie biskupi warmińscy. Uważali, że przyznanie im terenu Wielkich i Małych Żuław oraz Powiśla będzie rekompensatą za stratę dużego obszaru diecezji warmińskiej włączonego do luterańskich Prus Książęcych. Szybko odrzucona została propozycja utworzenia z pięciu pozostałych przy katolicyzmie pomezańskich dekanatów w Prusach Królewskich autonomicznej diecezji, bowiem obowiązek jej uposażenia finansowego spadłby na króla. Do połowy XVI w. brakowało jednoznacznego rozstrzygnięcia co do kościelnych losów pięciu powiślańskich i żuławskich dekanatów, chociaż stopniowo zwyciężał pomysł przyłączenia ich do diecezji chełmińskiej. Ostateczną decyzję podjęto dopiero na synodzie

6 BGd PAN, nr 3057. *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 58-59.

7 Tamże, s. 5-6, 58-59, 63-64.

prowincjonalnym w Piotrkowie 19 maja 1577 r. Biskupi polscy pod przewodnictwem prymasa Jakuba Uchańskiego zwrócili się do króla z prośbą o zajęcie się sprawą dwóch pruskich biskupstw: pomezańskiego i sambijskiego. Ostatecznie papież Grzegorz XIII, zatwierdzając uchwały synodu piotrkowskiego, zaakceptował włączenie Wielkich i Małych Żuław oraz Powiśla do diecezji chełmińskiej. Odtąd nieprzerwanie do 1821 r. biskupi chełmińscy troszczyli się o sprawy wyznaniowe również w Malborku.

Dla wzmocnienia kontroli nad życiem religijnym w pięciu nowo przejętych dekanatach pomezańskich, być może już pod koniec XVI w. a najpewniej w 1601 r., biskup chełmiński erygował oficjalat malborski. Wyznaczeni duchowni, odznaczający się powszechnym szacunkiem i stosownym wykształceniem, nadzorowali w tych dekanatach całokształt życia religijnego, kwestie obyczajowe, relacje międzywyznaniowe, troskę o obiekty sakralne oraz sprawowali według przyznanych uprawnień sądownictwo. Istotną rolą oficjałów pomezańskich było powstrzymanie rozwoju protestantyzmu na Żuławach i Powiślu oraz trzymanie w ryzach posłuszeństwa dysydenckich duchownych. W latach 1601-1821 urzędowało ogółem 27 oficjałów pomezańskich. Przynajmniej 11 z nich było równocześnie proboszczami w Malborku. Wszyscy jednak oficjałowie mieli olbrzymi wpływ na sytuację religijną w Malborku, który był największym miastem na terenie oficjalatu pomezańskiego[8].

Kiedy w 1577 r. teren województwa malborskiego przekazano pod jurysdykcję biskupów chełmińskich, sytuacja miejscowych protestantów uległa radykalnej zmianie. Zamykano ich świątynie, odmawiano prawa działalności duszpasterskiej pastorom i zobowiązywano do świadczeń finansowych na rzecz kościołów i duchownych katolickich. Sytuacja ta niekiedy miała znamiona ucisku lub nawet prześladowania religijnego. Z punktu widzenia strony katolickiej była to jednak konieczna forma obrony przed postępującą falą protestantyzmu. Ponadto odpowiadała ona sytuacji prawnej obowiązującej w Prusach Królewskich i w całej Rzeczypospolitej. Luteranizm i kalwinizm były od XVI w. wyznaniami religijnymi tolerowanymi w Polsce, ale przywilej religii panującej przysługiwał wyłącznie katolicyzmowi. Z tego powodu chociaż w Prusach Królewskich istniało wiele dysydenckich świątyń, nie powstała na tym terenie ani jedna parafia luterańska lub kalwińska. Wszystkie ośrodki innowiercze zgodnie z obowiązującym prawem funkcjonowały w ramach parafii katolickich. Dlatego też zgodnie z obowiązującą zasadą *quidquid est in parochia est etiam de parochia* proboszczami wszystkich protestantów w Prusach Królewskich formalnie byli miejscowi proboszczowie katoliccy. To ich musieli dysydenci prosić o zgodę na chrzest lub ślub sprawowany we własnym obrządku i we własnej dysydenckiej świątyni. Z tego tytułu proboszczom katolickim przysługiwała stosowana opłata.

8 W. Zawadzki, *Oficjalat pomezański w latach 1601-1821*, „Zapiski Historyczne" 2007, t. 72, z. 1, s. 23-52.

Nie trzeba uzasadniać, że taki system prawny budził powszechny sprzeciw wśród protestantów Prus Królewskich, również w Malborku, i z tego powodu był nieustannie nieprzestrzegany[9].

Zobowiązania luteran wobec parafii katolickich zostały przypomniane przez króla malborżanom 16 listopada 1543 r., nakazującego remont katolickiej plebanii: „Zygmunt z Bożej łaski Król etc, Sławetnym Burmistrzom i Radzie naszego Miasta Malborka. Wierni i umiłowani, przesyłamy wam wyrazy łaski królewskiej. Starożytne prawo i zwyczaje od dawna stosowane w obojgu Żuław stanowią, że lud, który należy do kościoła parafialnego, do poszczególnych kościołów, właśnie tym kościołom podlega, remontuje kościoły i domy parafialne. Wy również należycie do parafii i jesteście podlegli jej prawom. Nakazujemy wam byście wyremontowali i odbudowali plebanię malborską, bowiem proboszcz, którego niedawno otrzymaliście, głosi, że jest ona pogrążona w ruinie"[10].

Nie było w nowożytnym Malborku zgody religijnej również wśród miejscowych protestantów. Podobnie jak w wielu pruskich miastach na przełomie XVI i XVII w., bogate malborskie mieszczaństwo skłaniało się ku kalwinizmowi, podczas gdy pospólstwo i rzemieślnicy pozostawali wierni luteranizmowi. Około 1600 r. kalwini w Malborku zdobyli przewagę w Radzie Miejskiej i zaczęli wprowadzać własne porządki. Zdecydowali o usunięciu ołtarzy z luterańskiego kościoła św. Jerzego, co wywołało wzburzenie większości malborżan. Na prośbę pospólstwa interweniował w tej sprawie król Zygmunt III, który nakazał przywrócenie dawnego porządku. Kalwini zostali zmuszeni do przeniesienia swych nabożeństw do kamienicy w rynku. Z dużą niechęcią i nietolerancją malborscy luteranie traktowali również mennonitów. Uznawali to wyznanie religijne za protestancką sektę i odmawiali członkom wspólnoty mennonickiej przyznania pełni praw miejskich.

W XVI i XVII w. społeczeństwo Malborka stanowiło mozaikę narodowościową, społeczną i religijną. Istniało w tym mieście jednocześnie kilka ośrodków władzy. Obok protestanckiej Rady Miejskiej, reprezentowanej przez kolejnych burmistrzów, w zamku malborskim urzędowali starostowie, ekonomowie i burgrabiowie wyznania katolickiego lub protestanckiego. Duży zakres władzy duchownej i świeckiej posiadali oficjałowie pomezańscy. Nie zawsze jasno zdefiniowany i przestrzegany był rozdział kompetencji i zakres uprawnień posiadanych przez malborskich urzędników. Bardzo często na tym tle dochodziło do konfliktów, spotęgowanych przez religijne i narodowościowe odmienności[11].

24 kwietnia 1569 r. ewangelicy w Malborku oraz na obszarze Żuław Malborskich, uzyskali od Zygmunta Augusta przywilej religijny. Król pozwolił

9 W. Zawadzki, *Zakony w Pomezanii...*, dz. cyt., s. 43.

10 BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 77-78.

11 Archiwum Diecezji Elbląskiej (dalej jako ADE) *Superintendentura Malborska* 4, k. 5v; W. Zawadzki, *Zakony w Pomezanii...*, dz. cyt., s. 43-44.

malborskiej Radzie Miasta obsadzać stanowiska nauczycieli w miejscowej szkole i przyjmować Komunię Świętą pod dwiema postaciami w kościele św. Jerzego. Przyczyną konfliktów stała się natomiast zgoda królewska na sprawowanie nabożeństw luterańskich również w katolickim kościele parafialnym św. Jana. Wprawdzie nabożeństwa miały być odprawiane w tej świątyni tylko przy ołtarzu Męki Pańskiej, a komunię pod dwiema postaciami mogli otrzymywać wyłącznie chorzy i starcy, w praktyce jednak do czasów Zygmunta III w kościele farnym w sposób niekontrolowany na przemian sprawowano liturgię katolicką i protestancką. Proces wytoczony przez biskupa chełmińskiego, domagającego się usunięcia luteran z katolickiej świątyni, został wygrany na drodze sądowej i w 1598 r. protestanci musieli zwrócić zajmowaną dotąd farę[12].

Zachowało się kilka odpisów dokumentów procesowych w sprawie zwrotu katolikom malborskiego kościoła parafialnego św. Jana. Jedno z pism z datą roczną 1598 prezentuje linię obrony luteran wzbraniających się przed oddaniem świątyni. Rada Miasta Malborka w pozaprocesowym piśmie kierowanym wprost do króla starała się wykazać, że zarówno aktualny proboszcz malborski Tomasz Bandt[13], jak i biskup chełmiński Piotr Tylicki, nie mają prawnego tytułu, by ubiegać się o restytucję kościoła. Pierwszy bowiem, ich zdaniem, nie otrzymał formalnie prezenty królewskiej i instytucji biskupiej na beneficjum parafialne, drugi zaś jako biskup chełmiński nie miał prawa decydować o świątyni, która od najdawniejszych czasów należy do diecezji pomezańskiej i tym samym nie podlega jego jurysdykcji. Rajcy malborscy przekonywali króla: „Najważniejsze jest to, by problematykę naszą, ujętą w trzech rozdziałach, przyjęto i przekazano Waszej Królewskiej Mości, a następnie przekazano Konwentowi Generalnemu wszystkich ordynków, o co pokornie prosimy. Zależy nam na tym szczególnie z tego względu, że posiadanie kościoła przez Miasto Malbork uzasadnione jest przywilejami i prawem publicznym wszystkich ordynków. […]. Pragnąc bliżej ukazać to zagadnienie, pokrótce je omówimy, nie nadając mu mocy procesowej, lecz pragnąc, by Wasza Królewska Mość mogła je trafniej ocenić.

Pierwszy rozdział poświęcony jest osobie Wielebnego Proboszcza Miasta Malborka, dążącego do odebrania miastu malborskiego kościoła parafialnego. Miasto zarzuciło mu brak kompetencji nadanej przez Waszą Królewską Mość i zgodnej z prawem. Prawo głosi przecież, że bez prezentacji patrona nikt nie może być dopuszczony do jakiegokolwiek beneficjum, a bez instalacji nie może tego beneficjum wziąć w posiadanie. Jednakże gdy rzeczony proboszcz przybył do Malborka w dniu 9 w roku 1596, w miesiącu marcu i rozpoczął już w sierpniu zmagania, nie posiadał jeszcze ani dekretu promocji, ani też instytucji. Nie mógł

12 ADE *Superintendentura Malborska* 4, k. 3-6v; BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 16; K. Górski, *Dzieje Malborka…*, dz. cyt., s. 156.

13 Obszernie na temat tego duchownego zob. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 1 *Synteza dziejów*, Malbork 2012, s. 108-109.

więc działać na tej zasadzie, na jakiej działają proboszczowie. Nie mógł być partnerem naszym w sądzie konsystorialnym, gdy rozpatrywano tam naszą sprawę, nie mógł wówczas przedstawić żadnego, uprawniającego go dokumentu, a jeżeli w pewnym czasie go otrzymał, to przedstawił go już po ustawowym terminie.

To samo można powiedzieć o akcie instytucji, czyli prawnym objęciu parafii. Powód nie miał prawnej instytucji, przybywając do Malborka, nie znano nawet jego nazwiska, lecz wśród tych, którzy wyznają religię rzymską znany był nie jako stały proboszcz, lecz przysłany tu tymczasowy wikariusz. Wprawdzie przywiózł ze sobą jakieś prywatne listy od Najprzewielebniejszego Biskupa Chełmińskiego, lecz nie było w nich żadnej wzmianki o prezentacji i instytucji. Nie można było uznać, że w tego rodzaju liście zawarte jest wyżej wspomniane prawo. Prezentacja, dokonana przez kogokolwiek innego, niż Jego Królewską Mość lub bez jego szczególnego upoważnienia, nie ma mocy prawnej. […]. W tym czasie, kiedy Pleban rozpoczął swoją akcję, nie miał odpowiednich kompetencji. Czynności jego należy uznać za niezgodne z prawem, ponieważ, jeżeli ktoś buduje na słabym fundamencie, nie wzniesie dobrej budowli. To, co od początku było nieważne, nie może z biegiem czasu stać się ważnym […].

Drugi rozdział będzie poświęcony współuczestnictwu w sporze Księdza Biskupa, przeciw czemu podnosimy poważne zarzuty, mimo całego szacunku, jaki okazujemy Najprzewielebniejszemu Księdzu Biskupowi. Wyjaśniliśmy już, że parafia malborska od chwili swego założenia należy do diecezji pomezańskiej, co można udowodnić na podstawie najstarszych dokumentów, gdyby zaszła taka potrzeba. Najdostojniejszy Ksiądz Biskup Chełmiński, współuczestnicząc w sporze, nie występuje w roli Biskupa Chełmińskiego, lecz Administratora Pomezańskiego, podczas gdy jasne jest, że parafia malborska należy do Kościoła pomezańskiego. Również jasne jest, że Najdostojniejszy Ksiądz Biskup Chełmiński nie włada ani siedzibą biskupstwa pomezańskiego, ani jego kościołem katedralnym, ani też nie posiada tytułu jako właściwy biskup pomezański, a przecież to wszystko jest konieczne dla okazania pełnych praw biskupich. Stąd też nie może udzielić prawnej asystencji proboszczowi"[14].

Pismo Rady Miasta Malborka nie przekonało króla do jej racji. Sąd królewski nakazał zwrot kościoła farnego św. Jana katolikom, a ponieważ luteranie ociągali się z wykonaniem wyroku, dekret królewski z 28 maja 1598 r. wzywał ich ponownie do stawienia się przed sądem: „Sławetni Burmistrzowie, Rajcy, Wójtowie, Ławnicy i cała Społeczność naszego Miasta Malborka, wy wszyscy i poszczególni zostaliście dokumentem naszym wezwani do stawienia się przed sądem królewskim. Powodem tego wezwania było to, że nie usłuchaliście naszego rozkazu i nie zwróciliście Proboszczowi Malborskiemu Kościoła Parafialnego oraz

14 BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 83-84, 85-92.

wszystkich dóbr i dochodów tej Parafii. Skutkiem tego zostaliście obłożeni karą w wysokości 20.000 złotych węgierskich"[15].

Prawdopodobnie kolejny pozew sądowy i wysoka kara pieniężna zmusiły malborskich luteran do uległości. 3 czerwca 1598 r. o godzinie trzeciej w domu urzędującego wtedy burmistrza Israela Beuthela[16] podpisano dokument przekazania katolikom własności kościelnej. Wraz z kościołem farnym oddano proboszczowi malborskiemu ziemię w Wielbarku, kaplicę Nadbramną oraz dochody ze sprawowania sakramentów i pogrzebów. Miasto nadal wzbraniało się przed zwrotem m.in. kościelnych utensyliów, szkoły, browaru przy ul. Kowalskiej, budynku nazywanego św. Hieronim oraz trzech domów, zajmowanych przez aptekarza, muzykanta, polskiego kantora i dzwonnika. Było także kilka niezwróconych domów kościelnych sprzedanych przez miasto osobom prywatnym. W przyszłości wszystkie te nieruchomości staną się przedmiotem sporów kolejnych proboszczów z Radą Miasta. Wspomniany dokument zawiera jednak kluczową dla malborskich katolików informację: „Na żądanie księdza proboszcza wręczano mu do rąk klucze od kościoła"[17].

W 1618 r. do Malborka zostali sprowadzeni przez biskupa chełmińskiego Jana Kuczborskiego jezuici. Stopniowo powiększali posiadany w mieście majątek, aż w 1666 r. za zgodą króla Jana Kazimierza uzyskali na własność kościół zamkowy Najświętszej Maryi Panny wraz z kryptą św. Anny. W Malborku i okolicy zakonnicy rozpoczęli intensywną akcję duszpasterską zarówno w środowisku katolickim, jak i innowierczym. „Ich praca misyjna miała charakter ofensywny, chętnie podejmowali dialog międzykonfesyjny, pojawiali się w środowiskach luterańskich z posługą kapłańską i nauką katolicką, przyjmowali do Kościoła katolickiego w ciągu roku dziesiątki osób"[18]. Budziło to zrozumiały niepokój luterańskiego magistratu i mieszczan malborskich. Zdarzały się więc akty wandalizmu, waśni, rywalizacji, ale nigdy czynnej przemocy. Trzeba też odnotować, że nie brakuje przykładów wzajemnej współpracy i relacji partnerskich. Z reguły jednak malborscy jezuici i rajcy zachowywali wzajemną rezerwę i dystans[19].

Relacje katolicko-luterańskie w Malborku były szczególnie napięte w latach 1626-1635 oraz 1655-1660, czyli podczas dwóch wojen szwedzkich. Wojny te

15 Tamże, s. 65-66.

16 Syn rajcy malborskiego Jakuba Beuthela. Kształcił się od 30 I 1567 r. w Królewcu, w 1568 r. we Frankfurcie, od 15 VII 1569 r. w Wittenberdze. Burmistrz w Malborku w 1598 r. M. Pawlak, W. Długokęcki, *Studia uniwersyteckie malborczyków do 1773 roku*, Bydgoszcz 2004, s. 83.

17 Do pierwszego sporu sądowego o niezwróconą katolikom w 1598 r. własność parafialną w Malborku doszło już w 1603 r. BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 1-5, 65.

18 W. Zawadzki, *Zakony w Pomezanii od średniowiecza do 1945 roku*, w: *Jezuici w Malborku…*, dz. cyt., s. 28-30.

19 *Dzieje malborskiej rezydencji Towarzystwa Jezusowego 1647-1744*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, passim; W. Zawadzki, *Zakony w Pomezanii…*, dz. cyt., s. 87-95, 104-107; tenże, *Zakony w Pomezanii od średniowiecza…*, dz. cyt., s. 28-30.

zaciążyły na negatywnym postrzeganiu protestantów nie tylko w mieście nad Nogatem i w Prusach Królewskich, ale na terenie całej Rzeczypospolitej. Wydarzenia w trakcie obu wojen doprowadziły do traktowania protestantów jako kolaborantów i zdrajców. Ówczesna opinia społeczna nieprzychylna lub wręcz wroga polskim dysydentom znajdowała często wsparcie ze strony katolickich biskupów i duchownych parafialnych, szczególnie w Prusach Królewskich. Trzeba jednak zaznaczyć, że działania odwetowe strony katolickiej bywały nieraz odpowiedzią na rzeczywistą sympatię i współpracę między szwedzkim okupantem a luterańską ludnością. Bywało tak i w Malborku.

W 1626 r. protestanci w Malborku witali króla szwedzkiego Gustawa Adolfa jako swego religijnego wyzwoliciela i współwyznawcę luteranizmu. Z miasta, ratując życie, uszli w przebraniu jezuici i księża diecezjalni. Sygnał do walki z katolicyzmem w Malborku i na Żuławach dał Gustaw Adolf, który 19 lipca 1626 r. osobiście siekierą wyłamał drzwi do malborskiego kościoła parafialnego św. Jana i polecił, by odtąd sprawowano w nim liturgię ewangelicką. Miejscowi luteranie, zdając sobie sprawę ze zmienności losów wojny, woleli na wszelki wypadek nadal gromadzić się w kościele św. Jerzego. W latach 1626-1629 świątynia farna była szwedzkim kościołem garnizonowym. Po 1629 r. podczas pobytu w mieście Brandenburczyków popadła w ruinę. W okresie okupacji szwedzkiej i krótko po jej zakończeniu powstały nowe ewangelickie wspólnoty w wielu miejscowościach oficjalatu pomezańskiego, m.in. w 1627 r. w Jeziorze, 1629 r. w Pręgowie, 1635 r. Lichnowach, 1637 r. Kończewicach, 1638 r. Lipince, 1646 r. w Palczewie. Działo się to przy jednoczesnym prześladowaniu katolików, którym na całym tym terenie odbierano świątynie[20].

24 lutego 1634 r. król Władysław IV potwierdził protestantom, „szczególnie w kraju pruskim", tolerancję religijną. W podobnym duchu utrzymany był rozejm ze Szwedami podpisany 12 września 1635 r. w Sztumskiej Wsi. Nie przeszkodziło to jednak malborskim katolikom energicznie rewindykować zabrane podczas wojny nieruchomości i uprawnienia. Rewizorzy, którzy przybyli do Malborka 16 sierpnia 1636 r., w kilkunastu punktach wyliczyli Radzie Miejskiej zarzuty i roszczenia:

> „1. Dlaczego dopuszczają do nabożeństw kalwińskich, wbrew zakazowi jego Królewskiej Mości? 2. Dlaczego luteranie zniszczyli kościół parafialny? Powinni zwrócić go w takim stanie, w jakim go przejęli. 3. Dochód, który

20 Archiwum Diecezji Pelplińskiej (dalej jako ADP), C 12, k. 71v-74v; A. Hartwich, *Geographisch-historische Landesbeschreibung deren dreyen im Pohlnischen Preußen liegenden Werdern als des Danziger- Elbings- und Marienburgischen*, Königsberg 1722 (*Nachdruck von R. Zacharias, Preußen unter Nachbarn. Studien und Quellen*. Bd 3, hrsg. H. Rothe, S. Spieler, Frankfurt/M 2002), s. 81-82; E. Dormann, *Geschichte des Kreises Marienburg*, Danzig 1862, s. 26-38; A. Mańkowski, *Zdobycie zamku malborskiego przez Szwedów*, „Zapiski TNT" 1923, t. 1, s. 5 i nn; M. Józefczyk, *Pomezania w czasie I wojny szwedzkiej (1626-1636)*, „Studia Elbląskie" 2010, t. 11, s. 8-9; tenże, *Kościoły malborskie w I połowie XVII wieku*, w: *Jezuici w Malborku...*, dz. cyt., s. 48-49.

przyjęli w czasie zasekwestrowania kościoła wynosi około 6 milionów florenów polskich. 4. Niech zwrócą kościołowi legaty pieniężne, a zwłaszcza kielich, wykonany przez katolickiego złotnika Pawła Schachta i przekazany w testamencie, oraz srebrny dzban o pojemności jednego *stofa*, darowany kościołowi przez pewnego mieszczanina, przeniesione do kościoła św. Jerzego. Niech oddadzą również zabrane kościołowi drewno do wypalania cegieł. 5. Niech Rada odda kościołowi srebra bractw i cechów, które od niepamiętnych czasów były przechowywane w zakrystii, a które Rada zabrała w czasie wojny. 6. Niech odda również zielony welon z głównego ołtarza, który zabrali predykanci. 7. Wywiezione drewno, deski i piec wapienny niech oddadzą. 8. Niech zwrócą pieniądze pobrane przez siebie za korzystanie z dzwonów. 9. Dlaczego dzwony na dzwonnicy są uszkodzone? 10. Jakim prawem zawładnęli domem kościelnym, znajdującym się w pobliżu kościoła koło dzwonnicy? 11. Niech zwrócą ciągle jeszcze przywłaszczony łaszt wapna. 12. Niech zwrócą Kaplicę Nadbramną Marii Panny wraz z jej całym wystrojem i przyległymi mieszkaniami. 13. Prowizorzy szpitala na Podzamczu niech zwrócą dochody i w przyszłości niech nie mieszają się do zarządzania szpitalem. 14. Dlaczego zrujnowali dom na cmentarzu, który z woli Najprzewielebniejszego Biskupa należał do Ojców Jezuitów i materiał z tego domu obrócili na swoje potrzeby?"[21].

Zachował się odpis odpowiedzi udzielonej przez malborskich rajców. Świadczy on, że był pisany raczej z pozycji siły niż w poczuciu winy. Luteranie odpierali punkt po punkcie katolickie zarzuty:

„1. Niedawna deklaracja Waszego Królewskiego Majestatu z dnia 11 stycznia 1635 roku, ogłoszona w Gdańsku zezwala naszemu Magistratowi na przyznanie kalwinistom swobodnego wyznawania wiary i na nieprzeszkadzanie w ich nabożeństwach. Nadto Wielmożny Pan Starosta, niezadowolony z tej deklaracji odesłał całą tę sprawę do Waszej Królewskiej Mości i czeka na dekret wykonawczy sądu królewskiego. 2. Luteranie nie zdewastowali kościoła, lecz raczej, gdy był już bliski runięcia zakonserwowali go i przyozdobili. Zakupiono organy, wyremontowano sąsiednie budynki, też zagrożone runięciem, korzystając z rady doświadczonych architektów. To właśnie Przewielebny Ksiądz Oficjał dopuścił do takiej ruiny, mimo że otrzymywał na cel ich utrzymania 50 marek. Rada wydała również na remont kościoła kilka milionów florenów. 3. Rada nic nie wie o takich dochodach. Nie były one tak wysokie, jak obecnie pobiera Przewielebny Ksiądz Oficjał, do czego zmuszona dokładać Rada ze swoich dochodów. 4. Kielich Pawła Schachta

21 AD, C 12, k. 93; BGd PAN, nr 3057. *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 68-69; E. Dormann, *Geschichte des Kreises Marienburg…*, dz. cyt., s. 26-38; *Kirchliche Altertümer von Marienburg*, "Pastoralblatt für die Diözese Ermland" 1906, Bd. 38, s. 28; M. Józefczyk, *Pomezania w czasie I wojny szwedzkiej…*, dz. cyt., s. 12-13.

jest obecnie czyszczony. Srebrny dzban został darowany kościołowi luterańskiemu nie przez mieszczanina katolickiego, lecz przez matronę luterańską. Na wywiezieniu drewna i desek Rada w niczym nie skorzystała, przeciwnie zwiozła wiele podobnego materiału dla uratowania kościoła od ruiny. 5. Wszelkie srebro znajduje się w zakrystii, pod kluczem tak Rady, jak i cechów, jest tam bezpieczne, co można sprawdzić. Rada dziwi się, że w ogóle można postawić taki zarzut, skoro dostęp do srebra jest możliwy jedynie za zgodą Przewielebnego Księdza Oficjała. 6. Predykanci stanowczo zaprzeczają, jakoby mieli zabrać welon z głównego ołtarza. 7. Podczas okupacji szwedzkiej, na rozkaz szwedzkiego gubernatora deski zostały zabrane i częściowo przekazane żołnierzom, który rozdali je różnym znajomym, natomiast te bezwartościowe rozdano sługom miejskim, wartościowe już dawno zostały rozkradzione, albo też wymienione na gorsze. 8. Dochody z dzwonów prowizorzy rozliczali kwartalnie z Przewielebnym Księdzem Oficjałem i mają jego pokwitowania. 9. Co do uszkodzenia dzwonów na dzwonnicy, Rada nie ma o tym żadnych wiadomości. 10. Dom ten od niepamiętnych czasów był sprzedawany i kupowany, należał więc do swoich właścicieli, będąc zawsze pod jurysdykcję cywilną i nigdy Kościół nie miał co do niego żadnych praw i do tej pory nie posiada. 11. O wiele więcej niż jeden łaszt wapna zużyto na remonty kościoła. 12. Szwedzcy żołnierze podczas okupacji zmieniając katolicką załogę urządzili tam swoją wartownię i zdewastowali kościół. Z tego też względu nie uwzględniano tego w traktacie pokojowym, ani też nie można żądać odszkodowania od miasta. 13. W tej sprawie należy porozumieć się z prowizorami, którzy zarządzają dwoma częściami szpitala. 14. Jest powszechnie wiadome, że podczas przypadkowego zaprószenia ognia, (pewien katolik był sprawcą) ten dom spłonął i w czasie pożaru stanowił niemałe zagrożenie dla kościoła. Postanowiono wówczas, że wspólnymi siłami wszystkich mieszkańców zagasi się pożar i uwolni kościół od podobnego niebezpieczeństwa"[22].

Specyfiką malborskich relacji międzywyznaniowych było zawieranie ugód w sprawach religijnych pomiędzy Radą Miasta a kolejnymi katolickimi proboszczami. Pierwsza taka znana ugoda została podpisana z ks. Mikołajem Łączyńskim 7 lutego 1571 r. Interesujący jest fragment tej transakcji, który wymienia dni, kiedy to luteranie będą mogli sprawować uroczyste nabożeństwa w katolickiej świątyni parafialnej. Miał to być: trzeci dzień styczniowych świąt, Obrzezania Pańskiego, Epifanii, Nawrócenia św. Pawła, w lutym w dniu oczyszczenia Maryi Panny i św. Mateusza Apostoła, w marcu w Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny, w kwietniu w Wielkanoc sprawowano nabożeństwo trzydniowe, w maju św. Filipa i Jakuba, we Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego oraz

22 BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 69-71.

trzydniowe nabożeństwo Bożego Ciała, w czerwcu św. Jana Chrzciciela oraz św. Piotra i Pawła, w lipcu Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny i św. Apostoła Jakuba, w sierpniu św. Wawrzyńca, Wniebowzięcia Panny Maryi i św. Bartłomieja, we wrześniu Narodzenia Panny Maryi, św. Apostoła Mateusza, w rocznicę poświęcenia kościoła oraz w niedzielę po uroczystości św. Michała, w październiku św. Szymona Judy, w listopadzie Wszystkich Świętych, św. Marcina, św. Katarzyny i św. Apostoła Andrzeja, w grudniu św. Mikołaja, Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, św. Tomasza Apostoła, Narodzenia Pańskiego, św. Szczepana oraz św. Jana Apostoła. Jednak nie wiadomo, jak interpretować zapisane w ugodzie ustalenie, że „w te właśnie dni predykanci będą mogli prowadzić swoje nabożeństwa *cum Domino Parocho*"[23].

W latach 1608-1628 obowiązywała w mieście transakcja zawarta pomiędzy rajcami malborskimi a ks. Hermannem Weiherem. Nie znamy jednak jej treści, a fakt sporządzenia takiej umowy został odnotowany w późniejszym dokumencie[24]. Z kolei ks. Piotr Winkler próbował zawrzeć ugodę z luteranami w Malborku już w 1647 r., ale z nieznanych powodów nie została wtedy sfinalizowana. Podobny dokument powstał w 1649 r. Szczegółowe zapisy dotyczyły niemal wyłącznie spraw majątkowych i finansowych, ale nie wiadomo, czy weszły one w życie. Zapewne po kilku latach pertraktacji dopiero 11 stycznia 1650 r. został podpisany przez obie strony ostateczny tekst transakcji. Pismo jest sygnowane przez proboszcza Winklera, kilku malborskich rajców oraz zewnętrznych mediatorów, kanonika płockiego Jana z Leszna, Stanisława Balińskiego i Andrzeja Malanowskiego.

W 1654 r. sporządzono nowy projekt ugody między ks. Winklerem a Radą Miasta, ale nie ma dowodów, że weszła ona w życie. Zapewne jej nie zrealizowano, bo wkrótce wojska szwedzkie zajęły miasto[25].

---

23 Zachował się odpis umowy sporządzonej po 1608 r., dotyczącej zasad przyjaznego korzystania z kościoła parafialnego przez katolików i luteran. W trzech pierwszych punktach zawarto szczegółowe przepisy: „Ołtarz główny i zakrystia będą należały do katolików, natomiast ołtarz pod chórem i zbita tam z desek przybudówka będą w posiadaniu ewangelików. Poza tym korzystanie z kościoła jest na równi dozwolone dla wyznawców obu obrządków. Katolicy mogą korzystać z niego w czasie porannym aż do godziny dziewiątej, ewangelicy od godziny dziewiątej do dwunastej. W czasie popołudniowym, od dwunastej do drugiej mogą korzystać katolicy, natomiast ewangelicy od godziny drugiej do czwartej. Obydwie strony winny zachować pokój i zgodę. Kaznodzieje winni powstrzymywać się od wzajemnych obelg, nauczać z wszelką łagodnością Słowa Bożego, nie przeszkadzać sobie wzajemnie i nie dawać przyczyny do nieporozumień. W wymienionych wyżej godzinach, każda ze stron, bez sprzeciwu drugiej strony ma prawo do głoszenia kazań, odmawiania modlitw, sprawowania sakramentów, błogosławienia małżeństw, czyli sprawowania wszelkiego kultu Bożego, zarówno w dni świąteczne, jak i powszednie". Tamże, s. 19-23; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., t. 2, s. 152.

24 BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 45; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., t. 2, s. 258; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych...*, dz. cyt., s. 109-111.

25 BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 11, 23-24, 45-47, 48-49, 50-52; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., t. 2, s. 268.

Dnia 4 października 1661 r. została podpisana bardzo krótka, bo zaledwie dwupunktowa ugoda z oficjałem pomezańskim i proboszczem malborskim Pawłem Kazimierzem Kanigowskim. Obie strony umówiły się w sprawie finansowania remontów parafialnych, w tym także domów przy ul. Garncarskiej[26].

Po zakończeniu drugiej wojny szwedzkiej i podpisaniu pokoju oliwskiego w 1660 r., w nieznanych bliżej okolicznościach pojawił się w Malborku biskup Stanisław Gianotti, sufragan kijowski[27]. W mieście pozostał krótko, bo tylko w latach 1662-1663, pełniąc urząd proboszcza malborskiego i oficjała pomezańskiego. Biskup natychmiast przystąpił do rewindykacji majątku kościelnego i usunięcia z miasta luterańskich predykantów. W piśmie z 10 maja 1662 r. żądał, by rajcy zwrócili należne proboszczowi pieniądze pozyskane z racji pogrzebów oraz zburzyli domy nielegalnie dobudowane do świątyni parafialnej. Ponadto domagał się zwrotu tysiąca florenów zdeponowanych w magistracie przez wyruszającego na wojnę Marcina Kamieńskiego, setnika królewskiego, które w przypadku jego śmierci miały być przekazane kościołowi parafialnemu. Na koniec przypominał, że sakrament chrztu i małżeństwa może być sprawowany w mieście nad Nogatem wyłącznie w kościele parafialnym.

Kilka zachowanych pism biskupa Gianottiego dotyczy prób usunięcia luterańskich duchownych z miasta. I tak w dokumencie z 12 czerwca 1662 r. polecił wszystkim kapłanom katolickim duszpasterzującym na terenie oficjalatu pomezańskiego, również tym z Malborka, by na polecenie instygatora „stawili się osobiście u niego i wykazali mu gorliwych malborskich predykantów sekty luterskiej"[28]. Przy tym oficjał surowo zabronił luteranom dalszej działalności, a jeśli nadal będą chrzcić, grzebać zmarłych czy udzielać ślubów, zapłacą wysoką grzywnę.

Księża katoliccy wypełnili polecenie biskupa, gdyż kilka dni później Gianotti wzywał Adama Henryka Rohde i Jana Cirlina, malborskich predykantów luterańskich, by stawili się w wyznaczonym terminie przed sądem oficjalskim w Malborku. Wezwani nie pojawili się jednak przed oficjałem dla wysłuchania wysuwanych przeciwko nim zarzutów, dlatego zostali ekskomunikowani. Katoliccy księża mieli ogłosić mieszkańcom miasta, „aby unikali tych predykantów, jako dotkniętych zaraźliwą chorobą. Nie powinni z nimi rozmawiać ani do nich zagadywać, zdejmować czapek dla ich uhonorowania, ani tym bardziej okazywać im przyjaźni. W przeciwnym przypadku popadną *ipso facto* w tę samą

26 BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 11, 24-25; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., t. 2, s. 112.

27 Biskup fesseński, sufragan kijowski, kanonik regularny św. Augustyna. Po studiach w Rzymie został kanonikiem i prepozytem św. Jana w Gnieźnie. W 1654 r. prepozyt kościoła pw. św. Jadwigi w Krakowie i sekretarz królewski. Dnia 1 XII 1659 r. prekonizowany biskupem tytularnym Fessei. Proboszcz kościoła pw. św. Jana w Malborku i oficjał pomezański w latach 1662-1663, od 1663 r. oficjał gdański. Doktor teologii. Zmarł w 1681 r. W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., t. 2, s. 74-75.

28 BGd PAN, nr 3057 *Miscellanea Mariaeburgensia collecta studio Davidis Benigke J.U.D.*, s. 31-32.

ekskomunikę”[29]. Ponieważ pozwani nadal ignorowali oficjała zostali przez niego wyklęci 1 sierpnia 1662 r.

Na przełomie czerwca i lipca 1662 r. rozpoczęła się intensywna wymiana pism między biskupem Gianottim a Radą Miasta. Powodem było wejście na drogę prawną oficjała i proboszcza malborskiego, domagającego się restytucji własności parafialnej. Dnia 2 lipca 1662 r. biskup skierował obszerny protest przeciw magistratowi: „W obecności Sądu Królewskiej Ekonomii Malborskiej stawił się osobiście Najprzewielebniejszy Ksiądz Stanisław Gianotti, Biskup Fesseński, Kanonik Gnieźnieński, Archiprezbiter Malborski, Wikariusz w Sprawach Duchowych, Oficjał Generalny Pomezański i zarazem Sekretarz Jego Królewskiej Mości i złożył protest przeciwko Sławetnemu Magistratowi i Społeczności Miasta Malbork, że po objęciu Prepozytury, czyli Archiprezbiteratu Kościoła Malborskiego, zgodnie z zakresem swego obowiązku, pouczył Magistrat, że będzie dbał o dobra, czyli dochody Kościoła, które nie powinny być pomniejszane, lecz o ile to możliwe należy je powiększyć. Biorąc to pod uwagę, pragnie przywrócić stan posiadania i godność tego kościoła, czyniąc to samo, co przed nim czynili jego Poprzednicy, którzy zawsze i wszędzie protestowali, sprzeciwiając się Magistratowi i Społeczności wspominanego miasta, żądając zwrotu ziemi parafialnej, cmentarza otaczającego kościół, ziemi znajdującej się pod dzwonnicą i przylegającej do murów kościoła. Tę ziemię i posiadłości Magistrat przywłaszczył sobie bezprawnie, pozbawił własności ich prawnych właścicieli. W żaden sposób nie chce zwrócić, trzymając je bezprawnie i nie zważając na protesty proboszczów.

Na terenie dawnej posiadłości kościelnej znajdują się obecnie sklepy z chlebem i mięsem i to w bezpośredniej styczności z murami dzwonnicy. Do murów samego kościoła przylegają domy, co uwłacza godności miejsca świętego, stwarzające niebezpieczeństwo pożaru i przeszkadzające w prowadzeniu procesji, które właśnie z tego względu nie mogą być przeprowadzane wokół kościoła. Z tego też względu strzegąc swoich praw i nie dopuszczając do ich zmniejszenia Najprzewielebniejszy Ksiądz Protestujący żąda zwrotu tej ziemi wraz z wszystkimi przynależnościami, zamknięcia i opieczętowania sklepów z chlebem i mięsem tak jak zgodnie z jego pismem z poniedziałku, dnia 12 czerwca zostały zamknięte i opieczętowane na czas przyjazdu Wielmożnych Panów Komisarzy, do których jako do obrońców praw kościelnych i tym razem się odwołuje.

Tenże Magistrat, gdy przybyła Komisja Królewska, o przybyciu której został powiadomiony, zwołał do ratusza plebs i rozpoczął wystąpienia przeciw Najczcigodniejszemu Protestującemu, wysłał na sporne tereny kościelne swoich uzbrojonych predykantów i ich zwolenników, którzy przy wielkim zbiegowisku plebsu i jego aplauzie, a zarazem zgorszeniu wierzących w Chrystusa zerwali pieczęcie,

29 Tamże, s. 26-30.

zawieszone przez Najprzewielebniejszego Protestującego, kierując w dodatku przeciw niemu niewybredne pogróżki.

Takie postępki nie tylko naruszyły prawa Najczcigodniejszego Protestującego, jako prawnego władcy zarówno kościoła, jak i ziemi, lecz również okazały wzgardę wspomnianej całej Komisji Królewskiej i jej poszczególnym członkom, z których rady powinien Magistrat skorzystać. Magistrat i społeczność miasta dopuściły się obrazy Najczcigodniejszego Protestującego i ubliżyły mu zrywając jego pieczęć Biskupa, dostojnika kościelnego, który odczuł zagrożenie swego życia, jak również życia swoich współpracowników, takie bowiem pogłoski dochodziły ze strony zbuntowanego tłumu. Stąd też w każdy dostępny sobie sposób i korzystając z przysługującego mu prawa Najczcigodniejszy Protestujący składa skargę przeciwko sprawcom tych krzywd, nieprawości, zamachów i poniesionych przez siebie szkód i wydatków, w szczególny sposób oskarża ich za zerwanie i spostponowanie swojej pieczęci biskupiej i za ten szczególnie postępek żąda surowej kary sądowej. Będzie prowadził dalej to postępowanie protestacyjne i zastrzega sobie, że w każdym miejscu i w każdym czasie będzie, zgodnie z prawem troszczył się o odzyskanie dóbr kościelnych"[30].

Nie pomogła reprotestacja miasta Malborka z 3 lipca 1662 r. Dnia 27 lipca 1662 r. król Jan Kazimierz podpisał w Warszawie pozew królewski przeciwko magistratowi malborskiemu, w którym w 24 punktach nakazywał restytucję dóbr i uprawnień katolickich w mieście. Reprezentanci miasta mieli stawić się w tej sprawie w terminie czterech tygodni w sądzie asesorialnym w Warszawie[31].

Rajcy malborscy zmuszeni prawnie do ustąpienia odwoływali się 16 sierpnia 1662 r. do łaski i pomocy biskupa chełmińskiego Andrzeja Olszowskiego. Przywoływali dotychczasową, doskonałą ich zdaniem, współpracę z duchowieństwem malborskim, zaburzoną przez pojawienie się w mieście nowego proboszcza i oficjała Stanisława Gianottiego. Malborżanie szczególnie dotkliwie odczuli nałożone wysokie kary pieniężne, ekskomunikę predykantów i zakaz sprawowania przez nich funkcji duszpasterskich oraz wytoczony im proces sądowy w Warszawie. O tym, jak energicznie i skutecznie działał oficjał Gianotti na podległym mu terenie, świadczy puenta listu malborskich rajców: „Waszej Najprzewielebniejszej Dostojności nie jest tajne, że w podobnej sytuacji znajduje się nie tylko to nieszczęsne miasto, lecz również inne miasta, które pogrążone w procesach mają jednak nadzieję polepszenia sytuacji"[32].

Prawdopodobnie odwołanie się rajców malborskich do biskupa chełmińskiego przyniosło oczekiwany skutek, bo w ostatnich tygodniach 1662 r. biskup Gianotti wypracował z Radą Miasta propozycję ugody. Biskup zobowiązywał

30 Tamże, s. 26-30, 31-32.

31 Tamże, s. 36-42.

32 Tamże, s. 25-26.

się wycofać wszystkie zarzuty wymienione w powództwie królewskim, druga zaś strona akceptowała większość żądań proboszcza. Rychło jednak Stanisław Gianotti zorientował się, że pertraktacje prowadzone przez Radę Miasta są z jej strony sprytnym wybiegiem i grą na zwłokę. Luteranie nie mieli zamiaru z czegokolwiek rezygnować i ustępować katolikom. Dlatego 19 stycznia 1663 r. w Urzędzie Ekonomii Malborskiej ponownie stawił się Stanisław Gianotti, który „złożył uroczysty protest, twierdząc, że Magistrat i Społeczność ukazywały mu złudną nadzieję przyszłej ugody pragnąc jedynie odwieść go od prowadzenia procesu"[33]. Jest to ostatnia znana z dokumentów czynność prawna tego oficjała i proboszcza w mieście nad Nogatem. Zapewne wkrótce odszedł do Gdańska, gdzie został oficjałem pomorskim. Sprawa malborżan toczyła się mimo to dalej, gdyż Jan Kazimierz wystawił 16 października 1663 r. kolejny pozew miasta przed sąd królewski[34].

Sytuacja religijna w Malborku i w większości miast w Prusach Królewskich, od drugiej połowy XVII w. aż po rok 1772, stała się przewidywalna i nie podlegała jakimś radykalnym zmianom. Nie powtórzyła się już ofensywa katolicyzmu na tym terenie z przełomu XVI i XVII w. Naturalnym trzonem protestantyzmu w miastach nieodmiennie pozostawało niemieckie mieszczaństwo. Żywioł polski i katolicki, również w Malborku, wywodził się głównie z plebsu, stanowił niewielką liczebnie grupę i nie miał na tyle sił, by modelować w mieście sytuację religijno-społeczną. Nie mogli jej zmienić nawet polscy urzędnicy, biskupi i księża katoliccy oraz lokalna polska szlachta, bo chociaż dysponowali wieloma instrumentami prawnymi, przez większość społeczeństwa postrzegani byli jako obcy w pruskiej krainie. Nie pomogło także przybycie do Malborka rzutkich jezuitów, którzy wprawdzie dbali o prowadzenie w mieście i okolicy misji katolickich, ale nie zaniedbywali też troski o własny byt materialny.

Wieki XVII i XVIII były w Malborku i innych pruskich miastach widownią ustawicznych sporów i utarczek międzywyznaniowych, z których zwycięsko wychodził raz katolicyzm, a innym razem luteranizm. Strona katolicka nieustannie przypominała swój status religii państwowej i dominującej, zaś strona luterańska zabiegała o status religii tolerowanej, a wykorzystując wybiegi prawne i wpływy na dworze królewskim, stale poszerzała zakres tolerancji. W Malborku i w innych miastach Prus Królewskich luterańskie magistraty i mieszczaństwo już na przełomie XVI i XVII w. z dysydentów przekształciły się w decydentów. Sto lat później widoczny już był kryzys polityczny w całej Rzeczypospolitej, która stawała się „państwem pozornie własnym"[35].

33 Tamże, s. 57.

34 Tamże, s. 25-26, 54-57.

35 M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych*..., dz. cyt., s. 19-30, 305-310, 335-347.



17

Waldemar Gliński
Instytut Nauk Historycznych

Chasydzi w polityce wyznaniowej Królestwa Kongresowego w latach 1815–1824

Początki chasydyzmu na ziemiach polskich wiążą się z działalnością wędrownego kaznodziei Izraela ben Eliezer Baal Szem Towa (1700-1760) prowadzoną na Podolu. Jego doktryna była próbą połączenia tradycji talmudycznej, kabały i żydowskiego mistycyzmu. Naczelnym pojęciem wprowadzonym do duchowości chasydzkiej była idea *dewekut* – „przylgnięcia", „zespolenia się" człowieka z Bogiem. Przy tym *dewekut* osiąga się nie na drodze umartwienia i ascezy, ale radosnej afirmacji życia i uwielbienia Boga poprzez taniec i śpiew, a także ekstatyczną modlitwę, pełną uniesienia i zachwytu.

Bardzo szybko chasydyzm rozwinął się na pozostałych obszarach Rzeczypospolitej. Jego pojawienie się w Polsce centralnej historiografia wiąże z działalnością Samuela Szmelkego Horowica (1726–1778), rabina w Ryczywole. Nieco bardziej udokumentowana jest aktywność jego ucznia – Lewi Izaaka (1740–1810), cadyka z Berdyczowa, który w latach 1772–1785 działał w centralnej Polsce jako rabin Żelechowa[1].

Zanim omówimy problem polityki wyznaniowej prowadzonej wobec tej grupy religijnej, wyjaśnimy wprowadzone granice chronologiczne. O ile pierwsza cezura – rok 1815 nie wymaga wyjaśnień, o tyle rok 1824 przyniósł chasydom mieszkającym na terenie Królestwa Polskiego zasadnicze zmiany i uznany może być za ważną cezurę rozgraniczającą. We wrześniu 1823 r. do rąk księcia namiestnika Józefa Zajączka wpłynął raport dowódcy żandarmerii w Parczewie, pułkownika Dolfusa, na temat istniejącej w tej miejscowości żydowskiej sekty „husytów". Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego

1 I. Schiper, *Przyczynek do dziejów chasydyzmu w Polsce*, Warszawa 1992, s. 19–73.

(KRWRiOP) zleciła Komisji Województwa Podlaskiego przeprowadzenie śledztwa w celu ustalenia charakteru i specyfiki sekty „husytów". Konsekwencją tych działań było wydanie w marcu 1824 r. zarządzenia namiestnikowskiego, sprowadzającego się w praktyce do zakazu chasydom zgromadzeń w osobnych domach modlitwy, czyli *sztyblach*. W wyniku odwołania się przywódców chasydzkich od tego rozporządzenia powołano osobną deputację do szczegółowego zbadania specyfiki ruchu chasydzkiego. Owocem jej prac był obszerny materiał, dzięki któremu pracownicy administracji państwowej mogli wyrobić sobie opinię na temat tej grupy wyznaniowej. Ostatecznie namiestnik Królestwa Polskiego 30 sierpnia 1824 r. wydał reskrypt zezwalający chasydom na osobne zgromadzenia liturgiczne, co było ostatecznym przypieczętowaniem chasydzkich dążeń separatystycznych[2].

Zasygnalizowany w tytule przedział chronologiczny 1815–1824 obejmuje zatem ten okres, gdy administracja Królestwa Polskiego nie posiadała jeszcze pełnych informacji dotyczących istniejącej już od ponad półwiecza osobnej grupy religijnej. Świadczy o tym pojawiająca się w materiałach źródłowych terminologia i nazewnictwo. Chasydów określano mianem: „kitajowców", „husytów", „michałków". Wprawdzie już w okresie Sejmu Czteroletniego opinia publiczna mogła zapoznać się z pierwszym pogłębionym opracowaniem dotyczącym chasydów, napisanym przez baskila Menachema Mendla Lefina z Satanowa (wzywał w niej do zlikwidowania sekty chasydzkiej), niemniej jednak po kilkudziesięciu latach broszurka ta była już zapomniana i wśród pracowników administracji państwowej brakowało wiedzy na temat separatyzmu chasydzkiego i jego przyczyn[3].

Od chwili jej napisania nastąpił też szybki ilościowy rozwój chasydyzmu na ziemiach centralnej Polski. Na przełomie XVIII i XIX stulecia liczni i wpływowi przywódcy chasydzcy pojawili się w Kozienicach, Lelowie, Przysusze, Chełmie, Wieniawie, Lublinie. Zaczęły się wokół nich tworzyć struktury i instytucje właściwe ruchom religijnym. Marcin Wodziński szacuje, że w początkach Królestwa Polskiego zwolennicy chasydyzmu nie stanowili jeszcze 10% ludności żydowskiej na tym terenie, niemniej jednak tworzyli już liczącą się siłę społeczną[4].

Religia mojżeszowa zajmowała na wyznaniowej mapie Królestwa Polskiego znaczące miejsce. Decydowała o tym przede wszystkim liczebność ludności żydowskiej. Po wyznaniach chrześcijańskich Żydzi stanowili najliczniejszą grupę religijną, a po Kościele rzymskokatolickim zajmowali, pod względem liczebności wyznawców, drugą pozycję. Trudno jest obecnie dokładnie ustalić sytuację demograficzną tej populacji, gdyż materiały źródłowe nie są miarodajne. W pierwszym ćwierćwieczu XIX w. administracja państwowa nie rejestrowała

2 M. Wodziński, *Władze Królestwa Polskiego wobec chasydyzmu. Z dziejów stosunków politycznych*, Wrocław 2008, s. 85–118.

3 N. Sinkoff, *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence 2004, s. 84–95.

4 M. Wodziński, dz. cyt., s. 50.

bowiem całości zjawisk demograficznych zachodzących wśród Żydów, którzy celowo unikali urzędowego zapisu, aby ominąć przepisy prawne zakazujące im osiedlania się w niektórych rejonach kraju lub też aby uchylić się od obowiązku płacenia podatków. Innym czynnikiem, który należy brać pod uwagę, analizując dane statystyczne, jest ruch migracyjny, intensywny szczególnie w pierwszych latach istnienia Królestwa Polskiego[5]. Mając na względzie te zastrzeżenia, przyjąć należy dane statystyczne publikowane w literaturze przedmiotu jako informacje o charakterze przybliżonym, pomocne jednak w ustaleniu zjawisk demograficznych, zachodzących w szerszej perspektywie historycznej.

W 1816 r. na terenie Królestwa Polskiego mieszkało 243 tys. Żydów, co stanowiło 8,7% ogółu ludności. W 1820 r. administracja państwowa odnotowała 297,9 tys. Żydów mieszkających na obszarze Królestwa, co stanowiło 8,5% ogółu ludności, a w 1825 r. 355,7 tys.–9,1% ogółu mieszkańców[6]. Jeżeli przyjmiemy wskaźnik wzrostu ludności żydowskiej z roku 1816 jako 100,0, to w 1820 r. wzrósł on do 122,6, a w 1825 r. do 146,3. Tak wielki przyrost demograficzny ludności żydowskiej (ponad 46%) w ciągu pierwszych 10 lat istnienia Królestwa Polskiego uzasadnić należy przyjęciem zaniżonych danych statystycznych w 1816 r. W tym samym okresie wzrost demograficzny ludności chrześcijańskiej wynosił 39%. Jeśli jednak nawet z rezerwą przyjmiemy statystykę z roku 1816, skonstatować można większą dynamikę demograficzną ludności żydowskiej aniżeli chrześcijańskiej: w okresie od 1816 do 1825 r. obserwujemy zwiększenie stopy procentowej Żydów w stosunku do ogółu mieszkańców Królestwa z 8,7% do 9,1%. O większej prężności demograficznej Żydów świadczą dane dotyczące szerszego okresu historycznego: w 1865 r. na ziemiach Królestwa Polskiego mieszkało 719,1 tys. Żydów, co stanowiło 13,5% ogółu mieszkańców. W porównaniu z rokiem 1816 nastąpił przyrost tej populacji sięgający 294,8%. Nawet jeżeli uwzględnimy zastrzeżenie o zaniżonej statystyce z 1816 r., spowodowanej migracją wewnętrzną i unikaniem przez Żydów rejestracji, stwierdzić należy na podstawie danych statystycznych z kolejnych lat, że ta grupa wyznaniowa należała do najbardziej dynamicznych pod względem demograficznym, a co za tym idzie, jej znaczenie stale wzrastało[7].

Status prawny Żydów określony w prawodawstwie Księstwa Warszawskiego podtrzymany został w Królestwie Polskim. Konstytucja z 27 listopada 1815 r. w art. 11 przyznawała równość wobec prawa jedynie ludności chrześcijańskiej. Normy konstytucyjne były w tej dziedzinie rozwinięciem i kontynuacją art. 10 Statutu Organicznego z 1 grudnia 1815 r., stwierdzającego że prawa obywatelskie

5 S. Askenazy, *Z dziejów Żydów polskich w dobie Księstwa Warszawskiego*, „Kwartalnik Poświęcony Badaniom Przeszłości Żydów w Polsce" 1912, t. 1, z. 1, s. 8-9.

6 A. Eisenbach, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku. Studia i Szkice*, Warszawa 1983, s. 138.

7 Tenże, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972, s. 62-63.

przysługują jedynie tym mieszkańcom, którzy w Księstwie Warszawskim korzystali z tychże praw lub byli wpisani do ksiąg obywatelskich[8].

Wraz z ilościowym rozwojem ruchu chasydzkiego coraz częściej dochodziło do konfliktów wewnątrz społeczności żydowskiej. Poszczególne *cheremy* skierowane przeciwko chasydom zawierały m.in. zakaz utrzymywania oddzielnego domu modlitwy. Chasydzi stosowali bowiem liturgię sefardyjską, gdy tymczasem tradycyjni Żydzi polscy liturgię aszkenazyjską. Odmienności liturgiczne siłą rzeczy przyczyniały się do nasilenia dążeń separatystycznych. Nie one były jednak istotnymi przyczynami konfliktu. Żydowscy krytycy „sekty" chasydzkiej podnosili argumenty ekonomiczne. Absencja chasydów w synagodze gminnej wiązała się ze spadkiem dochodów z czytania Tory, skarbonek, dzierżawy ławek, podatków gminnych i składek nadzwyczajnych[9]. Starano się zatem przymusić „odszczepieńców" do powrotu na wspólne zgromadzenia, odwołując się do administracji państwowej, która w ten sposób włączona została w wewnętrzne spory gminy żydowskiej. Być może taki był kontekst wydania przez władze austriackie w 1792 r. rozporządzenia dla Galicji Wschodniej, a w 1798 r. dla Galicji Zachodniej, zezwalającego chasydom na zakładanie osobnych domów modlitwy po wniesieniu do skarbu rocznej opłaty w wysokości 25 złotych reńskich. Była to też jedyna decyzja administracji państwowej dotycząca chasydów, wydana przed powstaniem Królestwa Kongresowego. Nie znamy bowiem analogicznych rozporządzeń podejmowanych przez administrację pruską, rosyjską lub władze Księstwa Warszawskiego[10]. Została ona bardzo szybko zapomniana, bo gdy doszło do nowych konfliktów na tle *sztybli* chasydzkich, administracja Królestwa Kongresowego nie miała żadnego pojęcia na temat sekty „kitajowców".

Do pierwszej takiej ingerencji, odnotowanej w materiale źródłowym, doszło w związku z doniesieniami złożonymi do Komisji Wojewódzkiej w Płocku. Prawdopodobnie na skutek donosu przedstawicieli miejscowej gminy żydowskiej Komisja ta podjęła 18 kwietnia 1818 r. decyzję zakazującą organizowanie zgromadzeń liturgicznych w prywatnych domach, uzasadniając ją następującymi argumentami:

1. wznoszenie czci Bogu dokonywać się powinno w miejscu do tego przeznaczonym, ze względu na podniosłość aktu religijnego;
2. nabożeństwa przeprowadzane w domach prywatnych mogły przyczyniać się do powstawania niebezpiecznych sekt i rodzić wśród wyznawców niezgodę;

8 *Konstytucje polskie*, wyd. M. Handelsman, Warszawa 1922, s. 48; H. Izdebski, *Ustawa Konstytucyjna Królestwa Polskiego z 1815 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 203-204.

9 Ch. Shmeruk, *Chasydyzm i kahał*, w: *Materiały z konferencji „Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej". Międzywyznaniowy Zakład Historii i Kultury Żydów w Polsce. Uniwersytet Jagielloński 22-26 IX 1986 r.*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1986, s. 60.

10 M. Wodziński, dz. cyt., s. 51.

3. ogłoszenia rządowe podawane do wiadomości wiernych napotykały przeszkodę w dotarciu do wszystkich obywateli Królestwa - tych, którzy gromadzą się w prywatnych domach;
4. organizowanie tego rodzaju zgromadzeń wiąże się z niebezpieczeństwem nadużyć i oszustw finansowych.

Trzy dni po zamknięciu *sztybli* chasydzi płoccy odwołali się od decyzji. Przed przedstawicielami władzy państwowej uzasadniali odprawianie osobnych nabożeństw poza bożnicami tym, że ich modlitwy trwały dłużej. Zdaniem jednak Komisji Województwa Płockiego wyjaśnienie to nie mogło usprawiedliwiać pokątnych zgromadzeń, tym bardziej że urzędnicy nie widzieli różnic pomiędzy Żydami a chasydami. W sprawie tej 1 czerwca 1818 r. skierowano do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pismo, oczekując opinii władz wyznaniowych[11].

Ta z kolei poleciła 9 czerwca 1818 r. władzom wojewódzkim zbadanie powodów odprawiania przez chasydów osobnych nabożeństw[12]. Po wydaniu przez Komisję Województwa Płockiego zakazu przeprowadzania przez chasydów modlitw w domach prywatnych, Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego otrzymała 5 czerwca 1818 r. prośbę podpisaną przez dziesięciu przedstawicieli tego kierunku religijnego o anulowanie decyzji. Autorzy petycji odwołali się do postanowień konstytucyjnych, gwarantujących tolerancję dla wszelkich wyznań[13].

Wspomniany list wraz ze swoją opinią władze wojewódzkie przekazały Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego 17 czerwca 1818 r. Stwierdzono, że pomiędzy starozakonnymi a chasydami istniały różnice obrzędowe oraz dzieliła te grupy wzajemna nienawiść. Informowano również, iż grupa chasydów w województwie płockim jest bardzo liczna, w każdym mieście posiadali oni oddzielne domy modlitwy i pomimo zakazów rządowych, opłacając niższych urzędników policyjnych, potrafili separować się od innych starozakonnych[14].

Władze województwa płockiego ponowiły 18 czerwca swój zakaz, a ponieważ przez okres prawie czterech miesięcy nie otrzymały odpowiedzi od Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, zwróciły się 8 sierpnia i 25 września 1818 r. z apelem o przyspieszenie decyzji[15].

---

11 Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej jako AGAD), Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego (dalej jako CWWKP), *Akta Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego tyczące się sekty starozakonnych kitaiowcami zwanych. Ogólne*, sygn. 1869, s. 1-4.

12 Tamże, s. 5.

13 Tamże, s. 10-11.

14 Tamże, s. 6-8.

15 Tamże, s. 12, 14.

Powodem tak długiej zwłoki w podjęciu przez centralne władze wyznaniowe decyzji w sprawie *sztybli* płockich było przeprowadzenie przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego badań dotyczących różnic wyznaniowych, dzielących chasydów i żydów ortodoksyjnych. Komisja poprosiła Ezechiela Hogego (1791–1860) i Abrahama Sterna (1769–1842) – dwóch konsultantów żydowskich, należących do obozu haskali, o zaopiniowanie konfliktu, jaki wydarzył się w Płocku.

Raport Ezechiela Hogego niestety nie zachował się, ale prawdopodobnie zawarta w nim ocena nie była dla chasydów pochlebna. Również raport Sterna, przedstawiony władzom wyznaniowym 29 września 1818 r., w krytycznym świetle ukazywał chasydów. Padły w nim zarzuty sprowadzające się do umacniania wśród ludności żydowskiej ciemnoty i fanatyzmu[16]. W oparciu o te opinie 2 października 1818 r. Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego udzieliła władzom wojewódzkim odpowiedzi. Stwierdzono, że ponieważ chasydzi nie różnią się od innych Żydów, „przeto nabożeństwo w bożnicach publicznych razem z innymi odprawiać mogą. Pod względem zatem religijnym „kitajowcy" nie mają słusznego powodu, aby im pod pozorem nabożeństw wolno było zgromadzać się w domach prywatnych"[17].

Tymczasem zupełnie inna w tej sprawie była opinia namiestnika królewskiego, zakomunikowana 10 listopada 1818 r. Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Powołując się na zasady tolerancji oraz różnice obrzędowości pomiędzy chasydami a innymi starozakonnymi, namiestnik nie zamierzał zabraniać im zgromadzeń w domach prywatnych[18]. Władze wyznaniowe skierowały zatem 14 listopada do Józefa Zajączka uzasadnienie swojego stanowiska, sformułowane w postaci trzech punktów:

1. różnice obrzędowe, zdaniem KRWRiOP, polegały wyłącznie na długości trwania nabożeństw;
2. w innych miastach ludność chasydzka nie wystąpiła z wnioskiem o uznanie osobnych bożnic;
3. udzielenie zezwolenia chasydom płockim będzie precedensem i może być powodem tworzenia się różnych sekt żydowskich.

Z tych powodów Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wnioskowała o zmianę decyzji namiestnika i niewyrażenie zgody na tworzenie przez chasydów osobnych bożnic[19]. Sprawa ta stała się tematem obrad Rady Administracyjnej 24 listopada 1818 r. Podczas dyskusji Stanisław Kostka

16 M. Wodziński, dz. cyt., s. 64–65.

17 AGAD, CWWKP, *Akta Komisji …*, sygn. 1869, s. 15.

18 Tamże, s. 16.

19 Tamże, s. 20.

Potocki podtrzymał swoje stanowisko, a namiestnik także nie dał się przekonać, odwołując się do konstytucyjnej zasady tolerancji religijnej.

Decyzja gen. Józefa Zajączka zakończyła definitywnie spór w sprawie *sztybli* płockich. Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego poinformowała 28 listopada 1818 r. władze województwa płockiego o opinii namiestnika z 10 listopada i poleciła zastosowanie się do niej[20]. Komisja wojewódzka jeszcze raz wystąpiła 12 grudnia 1818 r. z obroną swego stanowiska, zwracając uwagę na to, że wydanie zezwolenia na zgromadzenia w domach prywatnych może być powodem naruszenia porządku publicznego[21]. Odpowiadając na te zastrzeżenia 19 grudnia 1818 r., władze wyznaniowe stwierdzały: „jeżeli komisja wojewódzka zbieranie się po różnych domach na nabożeństwa sądzi być przeciwne porządkowi policyjnemu wypada przedmiot ten przedstawić do decyzji Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policji"[22].

Decyzja Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 10 listopada 1818 r. nie posiadała jednak znaczenia w skali całego kraju. Ograniczała się ona wyłącznie do województwa płockiego. Postanowienie namiestnikowskie zostało przesłane jedynie do Komisji tego województwa, administracja terenowa pozostałych siedmiu województw nie otrzymała go, a ponieważ nie zostało ono też oficjalnie opublikowane, nikt poza pracownikami płockiej administracji państwowej nie mógł się z jego treścią zapoznać. Świadczą o tym liczne analogiczne problemy zgłaszane przez komisje wojewódzkie, w których donoszono o tym, że starozakonni skarżyli się na „sektę" chasydzką, której przedstawiciele opuszczali wspólne zgromadzenia liturgiczne i zakładali osobne domy modlitwy. Zdarzenia takie miały miejsce w 1821 r. w Suwałkach, gdzie po doniesieniu Komisji Wojewódzkiej Stanisław Staszic w imieniu centralnych władz wyznaniowych wydał zakaz osobnych zgromadzeń. W 1822 r. Komisja Województwa Krakowskiego złożyła zapytanie o legalność prywatnych domów modlitwy i otrzymała od ministra Stanisława Grabowskiego odpowiedź negatywną. Podobnie w 1820 r. Żydzi łascy wystąpili do Komisji Wojewódzkiej ze skargą na współwyznawców, którzy opuścili wspólne zgromadzenia i założyli prywatny dom modlitwy. Nie znamy ostatecznej decyzji Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w tej sprawie, symptomatyczne jednak jest to, że żaden urzędnik ani w związku z tym wydarzeniem, ani z podobnymi przywołanymi powyżej nie odwoływał się do decyzji podjętej przez namiestnika Józefa Zajączka w Radzie Administracyjnej 28 listopada 1818 r.[23]

20 Tamże, s. 21.

21 Tamże, s. 22-23.

22 Tamże, s. 25.

23 M. Wodziński, dz. cyt., s. 71–72.

O indolencji administracji terenowej oraz absolutnej nieznajomości złożoności stosunków wyznaniowych wśród ludności żydowskiej świadczą też wydarzenia, jakie miały miejsce w 1817 r. w Olkuszu oraz w 1820 r. w Częstochowie. Pierwszy z tych przypadków wiązał się ze sprawą sądową wniesioną do sądu olkuskiego przez Jakuba Brülla, który oskarżył Michała Friedmana i jego współwyznawców o pobicie. Ponieważ sąd olkuski dopatrywał się w tym zajściu oprócz zwykłego użycia przemocy także naruszenia konstytucyjnej zasady tolerancji religijnej, poproszono Komisję Wojewódzką w Krakowie o informację na temat sekty „michałków", która zgodnie z zeznaniami Jakuba Brülla przybrała nazwę od imienia oskarżonego w toczącym się sporze Michała Friedmana. Na zlecenie Komisji Wojewódzkiej śledztwo w sprawie objął komisarz obwodowy, który przesłuchał świadków: Jakuba Brülla, rabina z Piły Jozuego Landaua oraz rzeczoznawcę do spraw żydowskich Zyskinda Rozenheima. Na podstawie tych zeznań ustalono, że w sporze chodzi o grupę wyznaniową nazywaną też „husytami", czyli chasydami. Różnice pomiędzy tą grupą a tradycyjnymi starozakonnymi sprowadzać miały się wyłącznie do obrządków liturgicznych. Jakub Brüll zapytany o szkodliwość społeczną chasydów poprosił o cztery dni zwłoki. Prawdopodobnie chodziło nie tyle o zebranie niezbędnych informacji, ile o uzyskanie czasu na przeprowadzenie konsultacji w gminie olkuskiej, a nawet omówienie sporu z przedstawicielami olkuskich chasydów. Dążono zapewne do zakończenia sporu, aby w ten sposób uniknąć kłopotliwej ingerencji administracji państwowej. Po złożeniu raportu komisarza obwodowego do Komisji Wojewódzkiej sprawa została zakończona. Ani organom państwowym, ani też samym Żydom nie zależało na jej kontynuowaniu[24].

Konflikty wewnątrz gminy żydowskiej, pojawiające się w związku z ujawnianiem separatyzmu chasydzkiego, po zaangażowaniu władz państwowych bywały często wygaszane przez samych Żydów, którzy chcieli uniknąć ingerencji państwa. Tak też zakończył się konflikt powstały w 1820 r. Częstochowie wokół odmowy przez władze gminne prawa do korzystania z tamtejszej mykwy przez chasydów. Burmistrz Częstochowy sprawę przekazał do Komisji Województwa Kaliskiego, a ta rozpoczęła własne śledztwo, przesłuchując poszczególnych przedstawicieli zwaśnionych stron i prosząc dr. Schönfelda, rzeczoznawcę w sprawach żydowskich, o wydanie w tej sprawie własnej opinii. W przekazanych przez niego wnioskach stwierdzono, że nie ma przeszkód, aby z gminnej mykwy mogli korzystać obydwie zwaśnione strony. Całą zgromadzoną dokumentację wraz z opinią Schönfelda komisja kaliska przesłała do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, prosząc o podjęcie przez centralne władze wyznaniowe stosownej decyzji. Ministerstwo orzekło, że chasydzi mają takie samo prawo do mykwy jak inni Żydzi, a kwestie nadzoru sanitarnego

24 Tamże, s. 73–76.

zleciło przekazać władzom policyjnym. Zanim ministerstwo podjęło swoją decyzję, zwaśnione strony doszły do porozumienia korzystnego dla chasydów. A zatem w tej sprawie po zainteresowaniu się administracji państwowej sami Żydzi dochodzili do porozumienia, unikając kłopotliwego dla nich ingerowania urzędników państwowych[25].

Analizując wymienione powyżej wydarzenia, ujawniające konflikty wewnątrz systemu kahalnego, spowodowanego wzrostem aktywności chasydów, oraz rozpatrując stosunek administracji państwowej do tych wydarzeń, można sformułować pewne ogólne wnioski. Pierwszy dotyczy znikomego stopnia zrozumienia problemu chasydzkiego przez administrację państwową. Chasydzi nadal postrzegani byli jako „sekta", grupa bardzo elitarna, reprezentująca ekstatyczny nurt judaizmu. Nakładały się na to także złożone okoliczności przeobrażeń polityczno-państwowych na przełomie XVIII i XIX w. oraz w początkach wieku XIX. Ustawiczne wojny okresu napoleońskiego przyczyniały się do tego, że administracja państwowa, zajęta bieżącymi problemami, nie miała czasu na prowadzenie polityki społecznej, tym bardziej w odniesieniu do tak złożonych problemów jak konflikt wewnątrzkahalny pomiędzy chasydami a tradycyjnymi wyznawcami judaizmu. Dodać należy, że okres niepokojów, wojen i destabilizacji sprzyjał osłabianiu więzi wewnątrzkahalnych. *Sztyble* chasydzkie w Łasku, Częstochowie, Olkuszu powstały w czasie wojen napoleońskich. W okresie umacniania się aparatu państwowego po powstaniu Królestwa Kongresowego poszczególne kahały starały się wzmacniać osłabiony autorytet, odwołując się do administracji państwowej, co jednak nadal postrzegane było przez obydwie strony konfliktu jako niepewne, a nawet niebezpieczne tworzenie precedensu zaangażowania czynnika nieżydowskiego. Dlatego też niejednokrotnie wycofywano się z tej drogi rozwiązywania sporów.

25 M. Wodziński, *Chasydzi w Częstochowie. Źródła do dziejów chasydyzmu w centralnej Polsce*, „Studia Judaica" 2005, t. 8, s. 284–285.



18

Marcin Zarzecki
Instytut Socjologii

Teoria i prakseologia propagandy w komunikacyjnym modelu transakcyjnym

Wieloznaczność warstw komunikacyjnej i ideologicznej propagandy, obejmującej zarówno fakty ontyczne, fakty psychiczne, jak i fakty społeczno-kulturowe, sprawia, że metodologiczną koniecznością jest ich analizowanie za pomocą kategorii analitycznych oraz metod wypracowanych w różnych dziedzinach wiedzy. Należy jednak zaznaczyć, że nawet badania o charakterze interdyscyplinarnym nie umożliwią sformułowania uniwersalnej i powszechnie akceptowanej definicji, spełniającej przy tym w pełni kryterium demarkacji. Paradoksalnie wyklucza to zaawansowana specjalizacja współczesnej nauki, która powoduje, iż zwięzłe i jasne określenie zakresu znaczeniowego terminu „propaganda" zdeterminowane będzie zawsze specyficzną dla każdej dyscypliny perspektywą oglądu badanej rzeczywistości, i analizą działań komunikacyjnych. Jednocześnie należy dostrzec komunikacyjny aspekt działań propagandowych związanych z technikami komunikacji masowej.

Propaganda, ze względu na kryterium klasyfikacji, typologizowana jest w różnych zestawieniach, przy czym próba skonstruowania zamkniętej taksonomii stanowi wyzwanie metodologiczne, które zostało wielokrotnie podjęte, ale ostatecznie nie skonkludowane[1]. Propaganda może przybierać formę agitacji, dążąc do stymulowania zmian w strukturze społecznej czy też w systemie

1 G. Jovett, V. O'Donnell, *Propaganda and Persuasion*, Thousand Oaks–London–New Dehli 2006, s. 16.

władzy, lub odwrotnie – propaganda może pełnić funkcję integratywną, służąc do utrzymania społecznego status quo[2].

Jacques Ellul jako przykład propagandy agitacyjnej podaje przedrewolucyjną propagandę leninowską, propagandę w trakcie rewolucji bolszewickiej oraz propagandę porewolucyjną w ZSRR. Cechą charakterystyczną ujawnienia propagandy agitacyjnej jest sytuacja występowania wyraźnej opozycji i asymetrycznej opinii publicznej w znacznym stopniu nieprzychylnej źródłu propagandy. Z kolei jako egzemplum propagandy integracyjnej Jacques Ellul proponuje propagandę funkcjonującą w bloku sowieckim oraz propagandę federalną USA[3].

Bogusława Dobek-Ostrowska do kategorii funkcjonalnych typów propagandy (agitacyjnej i integracyjnej) dodaje propagandę informacyjno-interpretacyjną oraz dezinformacyjno-demaskatorską. W przypadku pierwszej jej cechą charakterystyczną jest łączenie komunikacyjnej funkcji przekazu informacji z wykorzystaniem określonych heurystyk interpretacyjnych, służących do uzyskania konkretnego efektu, jakim jest legitymizacja lub delegitymizacja władzy. Propaganda dezinformacyjno-demaskatorska odwołuje się do ambiwalentnych cech przekazu propagandowego jako instrumentu walki politycznej: fałszowania faktografii ,albo wykazywania manipulacji w przekazach komunikacyjnych adwersarza[4].

Typologia ze względu na kryterium zakresowe i rodzajowe treści obejmuje propagandę społeczną, polityczną, ekonomiczną, zdrowotną, naukową, edukacyjną i sportową. Propagandę społeczną Jacques Ellul określa mianem subpropagandy, czyli wstępnego, aranżacyjnego etapu podejmowanych działań przed implementacją propagandy politycznej. Idea propagandy społecznej, nazywanej socjologiczną, została zaprezentowana już w definicyjnym rozdziale analizy propagandy. W interpretacji Jacquesa Ellula propaganda polityczna jest rodzajem techniki wywierania wpływu na obywateli przez sprawujących władzę (grupy interesu, elity intelektualne i gospodarcze), dążących do zdobycia/utrzymania władzy. Podstawowym celem, niejako wyróżnikiem propagandy politycznej jest opracowanie i wykorzystanie technik wpływu społecznego dla zmiany postaw lub ich modyfikacji korzystnej z perspektywy określonych instytucji[5].

Według Michała Szulczewskiego propaganda polityczna to: „działanie informacyjno-perswazyjne skierowane na organizowanie społecznych zachowań wobec aktualnych problemów; wypowiadanie się z określonych pozycji ideowych; proponowane czytelnikowi czy słuchaczowi przyjęcie jakiegoś punktu widzenia; wreszcie wypowiadanie się nie tyle o faktach, ile z powodu faktów"[6].

2 G.H. Szanto, *Theater and Propaganda*, Austin 1978, s. 10.

3 T.J. Smith, *Propaganda. A Pluralistic Perspective,* New York 1989, s. 52 i nn.

4 S. Kuśmierski, *Teoretyczne problemy propagandy i opinii publicznej*, Warszawa 1980, s. 108.

5 J. Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, New York 1965, s. 35-38.

6 H.M. Kula, *Propaganda współczesna. Istota. Właściwości,* Toruń 2005, s. 103.

Formą propagandy politycznej jest propaganda wyborcza, bazująca na technikach marketingu politycznego i wyborczego. Jej celem jest zwielokrotnienie atrybutów sukcesu elekcyjnego[7].

Analogicznie propaganda ekonomiczna opiera się na instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych formach implementacji konkretnego systemu ekonomicznego w świadomości obywateli w celu zwiększenia poziomu jego akceptacji, np. systemu wolnorynkowego lub gospodarki centralnie sterowanej. Z kolei propaganda zdrowotna dąży do zwiększenia poziomu wiedzy i przestrzegania standardów zdrowotnych członków społeczeństwa wraz z aprobatą dla systemu ubezpieczeń zdrowotnych. Propaganda naukowa dąży do zwiększenia poziomu akceptacji konkretnego paradygmatu w dziedzinie lub dyscyplinie wiedzy, a propaganda edukacyjna narzuca określony model wiedzy o społeczeństwie i świecie przez ideologicznie skonstruowany program dydaktyczny. Propaganda sportowa zmierza do promocji sukcesów sportowych, nawet jako argumentu posiadania przewagi na niwie politycznej[8].

Podział form propagandy ze względu na jej źródła na jawną, ukrytą i od nieznanego nadawcy odpowiada popularnemu podziałowi na propagandę białą, czarną i szarą. Przez propagandę białą rozumiemy typ przekazu pochodzącego od klarownych i znanych źródeł. Nadawca w propagandzie białej jest jednoznacznie identyfikowany ze względu na wykorzystywanie komunikatów zawierających instytucjonalne etykiety. Przykładem propagandy białej są działania komunikacyjne, których źródłem było Radio Moskwa, Radio Wolna Europa, Radio Głos Ameryki lub działania komunikacyjne realizowane w ramach olimpijskich inicjatyw sportowych[9].

Propaganda czarna jest antypodą propagandy białej i bazuje na konieczności ukrycia, zamaskowania źródła (nadawcy). Przykładem funkcjonowania propagandy czarnej są programy radiowe Ferdonneta w Radiu Stuttgart, radio Gustaw Zygfryd I, radiostacja The New English Broadcasting Station, Radio Free Hungary itd.[10] Garth Jovett oraz Victoria O'Donnell do czarnej propagandy zaliczyli dezinformację opartą na dwóch modelach działań komunikacyjnych. Przez praktyki dezinformacyjne określa się „fałszywe, niekompletne albo zwodnicze informacje przekazywane i potwierdzane dla indywiduów, grup lub krajów"[11]. Z kolei model źródła deflekcyjnego zakłada totalną konspirację inspiratora przekazu przez konstrukt fałszywego, pozornie wiarygodnego nadawcy. Model legitymizujący źródło propagandy polega na imputowaniu przekazu w wiarygodnym

7 Tamże.

8 J. Ellul, dz. cyt., s. 35-38.

9 G. Jovett, V. O'Donnell, dz. cyt. s. 17.

10 Tamże, s. 19 i nn.

11 R.H. Shultz, R. Godson, *Dezinformatsia: Active Measures in Soviet Strategy*, Washington 1984, s. 41.

źródle i powoływaniu się na nadawcę jako w pełni rzetelnego oraz obiektywnego transmitera komunikatu. W zasadzie model legitymizujący źródło bazuje na konspiracji prawdziwego nadawcy komunikatu przez przypisanie źródła jego pochodzenia innemu, bardziej wiarygodnemu nadawcy, a następnie na powoływanie się przez propagandystę na obiektywne, zewnętrzne źródło[12].

Propaganda szara to z kolei sposób przekazu komunikatu, w którym nadawca może być znany albo jest pozornie znany. Natomiast sam przekaz jest dwuznaczny i wątpliwy. W marketingu wyborczym szara propaganda przybiera postać reklamy negatywnej[13].

Ze względu na grupy docelowe wyróżniamy propagandę zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwsza koncentruje działania na społeczeństwach obcych państw, np. w ramach prowadzonej wojny psychologicznej, a druga kieruje przekaz ideologiczny do obywateli kraju, na terenie którego znajdują się instytucje propagandowe[14].

Kryterium formy upowszechniania treści pozwala na wyodrębnienie propagandy bezpośredniej (interpersonalnej), pośredniej (impersonalnej) i zapośredniczonej przez tzw. nowe media. Propaganda interpersonalna jest najstarszą formą działań propagandowych, w których dominują relacje typu *face to face* z bezpośrednim występowaniem sprzężenia zwrotnego. Do jej form zalicza się spotkania audytoryjne, a także *canvassing*, czyli systematyczny, bezpośredni kontakt z grupą docelową powszechnie stosowany podczas kampanii politycznych, gdzie zespół kampanijny udaje się do prywatnych mieszkań w określonym obszarze geograficznym w ramach nawiązania osobistej interakcji z wyborcami. Propaganda impersonalna bazuje na wykorzystaniu środków masowego przekazu, takich jak radio, kino czy telewizja dla zwiększenia efektywności i zasięgu oddziaływania przekazu propagandowego[15]. Bogusława Dobek-Ostrowska propagandę impersonalną wiąże z rozwojem środków komunikacji masowej, a propagandę zapośredniczoną przez nowe media z rozwojem komunikowania sieciowego[16].

W analizach socjologicznych funkcjonowanie propagandy w przekazie pionowym i poziomym utożsamia się z teorią dwustopniowego przekazu i na tej podstawie wyróżnia się propagandę wertykalną i horyzontalną. Propaganda horyzontalna „dotyczy grup pierwotnych i szerszych grup społecznych, jak rodzina, środowiska zawodowe, szkoła, krąg przyjaciół i znajomych. Działa w ich wnętrzu, tam gdzie nie ma organizacji, ustalonych zasad, przywódców oraz gdzie wszyscy

12 H.M. Kula, dz. cyt., s. 101.

13 Tamże.

14 B. Dobek-Ostrowska, *Propaganda jako forma komunikowania*, w: *Teoria i praktyka propagandy*, red. taż, J. Fras, B. Ociepka, Wrocław 1997, s. 223.

15 H.M. Kula, dz. cyt., s. 94 i nn.

16 B. Dobek-Ostrowska, *Propaganda…*, dz. cyt., s. 227 i nn.

członkowie mają równy status"[17]. Horyzontalność przekazu propagandowego jest konsekwencją wykorzystywania interpersonalnych kanałów komunikacji.

Propaganda wertykalna jako przeciwieństwo horyzontalnej wykorzystuje zstępne, hierarchiczne kanały komunikacji. Znajdują się w niej „zwarte struktury, liderzy, technicy, szefowie, przywódcy religijni bądź polityczni, dyrektorzy, różnego rodzaju autorytety. […] Jest to typ propagandy silnie scentralizowanej. Dysponuje aparatem wykonawczym, nastawionym na działalność zewnętrzną, tj. na oddziaływanie na jednostki pozostające poza strukturami organizacji"[18].

Podział ze względu na zależność w czasie między przekazem a wydarzeniami, których dotyczy, umożliwia wyodrębnienie propagandy antycypacyjnej, ukierunkowanej na zapowiadanie faktów przed ich zaistnieniem. Przykładem są kampanie promujące wizyty osób publicznych, aranżujące określony – pozytywny lub negatywny – sposób przyjęcia przez ogół społeczeństwa. Z kolei głównym celem propagandy towarzyszącej jest objaśnianie, niejako interpretacja zjawisk i procesów w czasie rzeczywistym przez pryzmat wersji wydarzeń korzystnej dla propagatora. Propaganda *post factum* (następcza) wykorzystuje wydarzenia minione, dokonując ich interpretacji z perspektywy satysfakcjonującej nadawcę[19].

Ze względu na kryterium, jakim są nośniki komunikatów propagandowych, typologizujemy propagandę na wizualną, audytywną oraz audiowizualną. W ramach propagandy wizualnej wyróżniamy propagandę prasową (reklamy, ogłoszenia, plakaty, wkładki, dodatki prasowe, prasę partyjną i możliwość wykupowania przestrzeni prasowej), propagandę zewnętrzną stałą (billboardy, megaboardy, plakaty w miejscach publicznych, murale, graffiti polityczne), propagandę zewnętrzną ruchomą (reklama polityczna na środkach transportu, ale także koszulki wyborcze) oraz propagandę adresowaną do indywidualnego wyborcy (ulotki, wewnętrzne materiały partyjne, *mail campaigne*, *post campaigne*).

Propaganda audytywna to rodzaj propagandy wykorzystującej lokalne i ogólnokrajowe stacje radiowe. Jednak fundamentem współczesnego działania komunikacyjnego jest propaganda audiowizualna obejmująca kino (np. filmografia Leni Riefenstahl, sowieckie kino propagandowe z klasycznym filmem agitacyjnym *Pancernik Potiomkin*, wojenne produkcje amerykańskie Walta Disneya) i telewizję (spoty wyborcze, telewizyjne reklamy polityczne – *private*, nieodpłatne audycje wyborcze partii politycznych – *publicity* i wydarzenia medialne – *media events*)[20].

17 Tamże, s. 223.

18 Tamże, s. 224.

19 H.M. Kula 2005, dz. cyt., s. 96 i nn.

20 B. Dobek-Ostrowska, dz. cyt., s. 228-231.

Tradycja badania propagandy jako systemu wynika z aplikacji do teorii polityki idei funkcjonalizmu w wersji Talcotta Parsonsa[21]. Systemowa orientacja w studiach nad propagandą utożsamiana jest także z identyfikacją i funkcjonowaniem tzw. mechanizmu ideologicznego społeczeństwa. Stanowi on „łączną funkcję wszystkich instytucji społecznych, politycznych i kulturalnych mogących wywierać wpływ na świadomość ludzi"[22]. Składowymi mechanizmu ideologicznego społeczeństwa są: instytucje edukacyjne i wychowawcze, partie polityczne i organizacje społeczne, organizacje kulturalne i artystyczne, media masowe, wydawnictwa, organizacje sportowe itd. Według Stanisława Kuśmierskiego jedynym demarkatorem między mechanizmami ideologicznymi a systemem propagandowym jest intencja działania poszczególnych instytucji, przy założeniu, że statusowe funkcje instytucji zawierają klarowną intencję działań propagandowych. Zatem do systemu propagandowego zaliczamy organizacje partyjne, media masowe oraz instytucje publiczne, które prowadzą jednoznaczną działalność propagandową, ale już instytucje artystyczne zaliczamy do systemu propagandowego pod warunkiem prezentacji sztuk agitacyjnych[23].

Wydaje się, że socjolog założył w swoim opisie systemu propagandowego istnienie jedynie formalnych instytucji, prowadzących świadomą, także statutową działalność propagandową. Brak w tej definicyjnej deklaracji instytucji i organizacji, które działania propagandowe wyraźnie realizują, ale wskazują na swój obiektywizm ideologiczny lub na funkcjonowanie w obszarze pozapolitycznych oddziaływań. Z perspektywy systemowej analizy propagandy (zawierającej także wyraźny przekaz marksistowski) cennym jest określenie systemu propagandy jako uporządkowanego zbioru „twierdzeń stanowiących ideową podbudowę propagandy oraz całokształtu zasad organizacyjnych, norm i reguł obowiązujących w dziedzinie pracy propagandowej"[24]. Z kolei koncepcja Lesława Wojtasika wiąże z systemem propagandy normy i wartości, a z propagandy czyni zorganizowany mechanizm transmisji wzorców aksjonormatywnych do społeczeństwa jako całości lub partykularnie do klas społecznych i/lub kategorii społeczno-zawodowych.

Propaganda interpretowana jako system rozpatrywana być może ze względu na funkcje lub dysfunkcje, jakie pełni w systemie społecznym. Podstawowymi wartościami działań systemu propagandowego są integracja społeczna i dążenie do efektywności w realizacji celów. Integracja społeczna wynika z zasadniczej roli propagandy w systematycznym oraz zorganizowanym przekazie idei, wartości i norm regulujących życie społeczne i gwarantujących utrzymywanie się

21 S. Kuśmierski, dz. cyt, s. 109.

22 Tamże, s. 111.

23 Tamże, s. 112.

24 L. Wojtasik, *Zarys psychologii propagandy*, „Zeszyty Naukowe" 1973, nr 1, s. 51.

ładu społecznego. Transmisja wzorców normatywnych ma nie tylko prowadzić do unifikacji jednostek w społeczeństwie, ale również do zakreślania normatywnych ram działań społecznych i wskazania punktów odniesienia dla zbiorowej aktywności. Integracyjna funkcja propagandy zawiera wątek społecznotwórczy, ponieważ propaganda dostarcza typowych i akceptowalnych wzorców zachowań opartych na dominującym systemie aksjonormatywnym. Są to punkty odniesienia normatywnego dla jednostek w społeczeństwie lub w jego segmentach, ale też aspirujących do przynależności do konkretnej kategorii społecznej.

Trudno nie zgodzić się z tezą Stanisława Kuśmierskiego o zależności skutecznego i efektywnego działania systemu propagandowego od poziomu rozbieżności między preferowanymi wzorcami społecznych zachowań i norm a wzorcami akceptowanymi w poszczególnych segmentach społecznych, np. w klasach społecznych lub grupach środowiskowo-zawodowych[25].

Propaganda analizowana jako sieć powiązanych instytucji społecznych łączy się z pojęciem systemu, w skład którego wchodzi przekaz ideologiczny, środki i techniki wdrażania propagandy oraz instytucje propagandy[26]. W ramach systemu propagandowego wyodrębnić należy cztery filary konstytuujące propagandę jako część prawno-formalnego systemu politycznego: rynek polityczny, towar polityczny oraz reguły funkcjonowania rynku politycznego i cenę politycznego towaru[27].

Rynek polityczny określany jest przez próbę kategoryzacji sfery polityki jako działalności społecznej, której cechą podstawową jest zdobycie, utrzymanie oraz sprawowanie władzy. Ujmowanie rynku politycznego przez pryzmat komercyjnych działań zakłada zawarcie w wizji propagandy systemu postaw, które upodabniają wybory polityczne z wyborami sensu stricto rynkowymi. Jak rynek dóbr i usług w pełni funkcjonuje w rzeczywistości pozbawionej centralizacji nadzoru dystrybucji środków i usług, tak rynek polityczny może być organizowany jedynie w warunkach społeczeństwa obywatelskiego i systemu demokratycznego[28].

Teoria propagandy zakłada interpretację rynku politycznego jako płaszczyzny transakcyjnej, opartej na komunikacji, w ramach której następuje mniej lub bardziej symetryczna wymiana politycznego towaru – przekazu ideologicznego. Socjologia wiedzy, która w swoich założeniach odwołuje się do społecznie wytwarzanej wiedzy, w tym ideologii jako głównego przedmiotu badań i analiz, pełni rolę teorii dostarczającej uzasadnień dla badania systemu propagandy w kategoriach wymiany idei. Zdaniem Jerzego Muszyńskiego koncepcja rynku politycznego jest immanentną składową teorii propagandy, a jej demarkatory

25 S. Kuśmierski, dz. cyt., s. 127.

26 B. Ociepka, *System propagandowy*, w: *Teoria…*, dz. cyt., s. 46n.

27 Szerzej na ten temat: J. Muszyński, *Teoria marketingu politycznego*, Warszawa 2004.

28 Tamże, s. 72.

winny zakładać następujące elementy: obszar terytorialny jako przedmiot transakcji, funkcjonowanie według praw podaży i popytu, cykliczność w horyzontach czasu, zaangażowanie instytucji publicznych, akty sprzedaży-zakupu towarów politycznych przez osoby prawne, nabywanie przez osoby prywatne, uczestnictwo struktur państwowych, legalizm i zakorzenienie działań transakcyjnych w obowiązujących normach prawnych i regułach gry społecznej[29].

Rynek polityczny obejmuje więc nadawców i odbiorców komunikatów ideologicznych, przy czym role w procesie komunikacji definiowane są kompetencjami prawnymi stron. Z tego względu aktywną rolę na polskim rynku politycznym pełnią organy państwa – Prezydent RP, Marszałek Sejmu, Prezes Rady Ministrów, Państwowa Komisja Wyborcza, Krajowe Biuro Wyborcze, okręgowe komisje wyborcze, wojewódzki komisarz wyborczy, terytorialne komisje wyborcze i obwodowe komisje wyborcze. Strukturalnie do najważniejszych podmiotów transakcji komunikacji przekazu ideologicznego na rynku politycznym należą partie polityczne. Bezpośrednio komunikują one swój przekaz ideologiczny do odbiorców, którymi są reprezentanci segmentów elektoralnych, również członkowie rynku politycznego.

Nieodłączną składową systemu propagandowego są media i każdy system propagandowy konstytuuje właściwy dla siebie model medialny[30]. Ów związek uwidacznia się w koncepcji Jaya G. Blumlera i Michaela Gurevitcha dotyczącej funkcji mediów masowych w systemach politycznych. Wspomniani badacze wyodrębnili dwa autonomiczne modele funkcjonowania mediów masowych, w sensie rozróżnienia relacji komunikacyjnych między partiami politycznymi (także personalnie – politykami) a przedstawicielami mediów.

Model adwersarzy zakłada permanentny konflikt między stronami komunikacji, stanowiący jedyny sposób zagwarantowania pozbawionego wpływów przekazu komunikacyjnego, którego odbiorcą jest tzw. opinia publiczna. Model adwersarzy dosyć jednoznacznie ruguje możliwość kooperacji między klasą polityczną a mediami, przy czym istnienie konfliktu między stronami komunikacji jest konsekwencją kontrolnej funkcji agend medialnych oraz dominowania relacji opartych na wzajemnej podejrzliwości. Jednocześnie badacze wskazują na deficyty modelu, spośród których najważniejszym jest brak empirycznych podstaw uzasadniających realność poczynionych założeń. Wątpliwość budzą trzy elementy modelu, które zakłócają jego funkcjonalność komunikacyjną. Po pierwsze, relacje oparte na konflikcie czynią niedostępnym, a w najlepszym razie redukują dostępność do materiałów, które w wymiarze dyskursu politycznego są kluczowe. Po drugie, permanentny konflikt, dominacja w relacjach podejrzliwości, skutkuje brakiem działań kooperatywnych, które dla komunikacji i jakości

29 Tamże, s. 75.

30 B. Ociepka, dz. cyt., s. 49.

przekazu są istotne. I wreszcie po trzecie, brak współpracy prowadzi do wykluczenia z działań komunikacyjnych idei wzajemnego zrozumienia uczestników procesu komunikacyjnego[31].

Antypodą modelu adwersarzy jest model transakcji, który objaśnia relację między instytucjami politycznymi lub klasą polityczną a agendami medialnymi w kategoriach teorii wymiany społecznej. Model ten zakłada typ relacji między stronami, który oparty jest na rodzaju umowy społecznej, na sformalizowanych, ale głównie niesformalizowanych wymianach korzyści; na kontrakcie zakładającym pozyskiwanie atrakcyjnych informacji w zamian za korzystny przekaz mediów. Wymiana uzasadniona jest celowością działań politycznych i pragmatyzmem mediów masowych. Prowadząc do zintegrowania celów oraz do pojawienia się funkcjonalnej wzajemności, partie polityczne dystrybuują swój przekaz ideologiczny zawarty w doktrynach politycznych. Przez obecność w przestrzeni dyskursu publicznego konstruują lub podtrzymują swój wizerunek, a przedstawiciele mediów otrzymują w zamian komunikaty, które po redakcyjnym przekształceniu stają się częścią społecznego zasobu wiedzy. Pragmatyzm mediów masowych jest właściwie ich realizmem i zadeklarowaniem współzależności oraz budowaniem relacji zapewniających systematyczny dopływ komunikatów – aktualnych, atrakcyjnych i systematycznych. Model umożliwia monitorowanie zasad kooperacji między stronami, analizy symetrii korzyści, a w przypadku stwierdzenia jej braku zastosowania modelu adwersarzy. Istotną konsekwencją zaaprobowania w analizach tego modelu jest traktowanie go jako normatywnego probierza wymiany między instytucjami politycznymi a agendami medialnymi. Stanowi on wzorzec odniesienia poprawności wzajemnych relacji. Do deficytów modelu Blumler i Gurievitch zaliczyli niemożność interpretacji zjawisk i procesów politycznych, skoncentrowanie się na pozaformalnych typach relacji między instytucjami oraz brak możliwości rozpoznania normatywnych oddziaływań na przedstawicieli tzw. klasy medialnej[32]. Model transakcji w większym stopniu niż model adwersarzy nadaje się do operacjonalizacji. Z tego względu dysponujemy przykładami jego empirycznych weryfikacji, np. w badaniach Michaela Grossmana i Francisa Rourke amerykańskiego systemu prezydenckiego i prasy politycznej[33].

Propozycja Blumlera i Gurievitcha zainspirowała francuskiego socjologa polityki Jeana Mouchona do zbudowania autorskich modeli relacji instytucji politycznych i organizacji medialnych. Autor skonstruował cztery modele: wymiany, nierzeczywisty, agory oraz interaktywny.

---

31 J. Blumler, M. Gurevitch, *The Crisis of Public Communication*, London 1995, s. 27-29.

32 Tamże, s. 29-31.

33 B. Dobek-Ostrowska, *Miejsce i rola mediów masowych w systemach demokratycznych*, w: *Media masowe w systemach demokratycznych. Teoretyczne problemy i praktyczny wymiar komunikowania politycznego*, red. taż, Wrocław 2003, s. 25.

Model wymiany przypomina model transakcji Blumlera i Gurievitcha, ale poszerzono w nim ilość stron tworzących relacje o publiczność. Kontakty między stronami nie są symetryczne ze względu na uprzywilejowaną pozycję instytucji politycznych i organizacji medialnych względem publiczności – głównego odbiorcy komunikatów politycznych. Z kolei w modelu nierzeczywistym publiczność zostaje całkowicie zanegowana, a jej rolę przejmują omnipotentne organizacje medialne, przypisujące sobie prawo do reprezentacji publiczności w dyskursie publicznym. Model opisuje stan relacji dwustronnej, w której publiczność jest jedynie retorycznym podmiotem działań politycznych. Według Jeana Mouchona nierzeczywistość modelu wynika z pozoru dyskusji, jaką propaguje, która jednak nie kształtuje debaty publicznej. Ekskluzja jednego z czołowych podmiotów dyskusji, instrumentalizacja aktora życia publicznego prowadzi do ukonstytuowania formy dialogu pozbawionego integracyjnej funkcji. Nierzeczywistość modelu to w ujęciu autora także intencjonalne zrezygnowanie z poprawności komunikatu jako instrumentu przekazu ideologii na rzecz spektakularności i atrakcyjności przekazu. Funkcja integrująca zostaje substytuowana przez funkcję mobilizującą, opartą na monoperspektywicznej wizji rzeczywistości. W konsekwencji debata traci swój sens, staje się narzędziem wpływu i jako taka jest przez Jeana Mouchona uznana za przejaw patologii relacji mediów do władzy politycznej. Model agory reprezentowany jest z kolei przez systemy medialne, których działanie ogranicza się do roli mediatorów między instytucjami politycznymi a obywatelami. Model agory wskazuje na integracyjny związek mediów i władzy politycznej, ale postuluje neutralność ideologiczną organizacji medialnych i skoncentrowanie się na warsztatowej skuteczności. Model interakcyjny, a właściwie model egalitarny, stanowi punkt referencji dla każdej relacji media masowe – instytucje polityczne – publiczność (obywatele). Funkcja mediów dotyczy jedynie pośrednictwa między stronami debaty publicznej. Redukcja roli mediów masowych prowadzić ma do obiektywności przekazu, do zablokowania aspiracji uczestnictwa w walce o władzę i zwiększenia kontroli nad jakością i prawdziwością komunikatów[34].

Badania Jeana Mouchona potwierdziły występowanie każdego z modeli w systemach politycznych, ale ujawniły współwystępowanie modeli w jednym społeczeństwie oraz konkretnym systemie politycznym. Co intrygujące, liczba obserwowanych modeli warunkuje poziom rozwoju instytucji demokratycznych i stopnia podmiotowości obywatelskiej. W przypadku koincydencji czterech modeli mamy do czynienia z dojrzałym systemem demokratycznym oraz z rozwiniętym społeczeństwem obywatelskim, zaś monopol jednego z modeli wskazuje na wysoki poziom kontroli rynku mediów[35].

34 Tamże, s. 26.

35 Tamże.

W systemie propagandowym istnieje powiązanie miedzy modelem funkcjonowania mediów a ideologią. Każdy system ideologiczny zawiera w sobie określony model mediów, przy czym powyższe dosyć szczegółowe typologie powinny być dla zrozumienia tego powiązania zagregowane. Przykłady typologii prezentuje nam Osmo Wiio, Fred Seaton Siebert, Theodore Peterson i Wilbur Schramm.

Według Osmo Wiio komparatystyka historyczna systemów demokratycznych i autorytarnych umożliwia zbudowanie typologii dwukategorialnej: układ zamknięty versus układ otwarty. Układ zamknięty funkcjonowania mediów dotyczy reżimów autorytarnych i totalitarnych, natomiast układ otwarty funkcjonowania mediów masowych obejmuje systemy demokratyczne lub demokratyczno-liberalne. Kryterium podziału nie wynika bezpośrednio z kategoryzacji systemów politycznych, ale bardziej z typowych dla nich charakterystyk, w tym: dostępu do mediów i medialnego kompleksu infrastruktury, wolności korzystania z mediów, w sensie nieorganicznego odbioru komunikatów i niezależnej ich produkcji oraz wolności mediów jako naczelnej idei prawno-normatywnej wyznaczającej ramy funkcjonowania mediów masowych.

Zamknięty układ medialny ogranicza wolny dostęp do środków produkcji, reglamentuje dostęp do komunikatów medialnych i cenzuruje produkcję komunikatów oraz kwestionuje wolność mediów jako absolutną wartość systemu medialnego. Propaganda w układzie zamkniętym przyjmuje postać propagandy państwowej, wykluczając z systemu propagandowego pozapaństwowe formacje polityczne (partie i organizacje polityczne), a tym bardziej niezależne grupy interesu.

Odpowiednio otwarty układ medialny, charakteryzujący demokratyczne i liberalne społeczeństwa i systemy polityczne, apoteozuje zliberalizowaną koncepcję wolności mediów. System propagandowy w układzie otwartym jest wieloaspektowy – wraz z propagandą państwową występuje propaganda różnych grup lobbystycznych, propaganda organizacji zrzeszających obywateli we wspólnotach terytorialnych, propaganda instytucji finansowych itd. Osmo Wiio przypisuje społeczeństwom demokratycznym jako naturalną cechę, permanentną walkę interesów, realizowaną w ramach obowiązującego prawa w warunkach wolnej konkurencji. Idea wolnej konkurencji jest tworzona przez dostęp do systemu propagandowego, a przekazy propagandowe stanowią podstawę otwartego rynku mediów. Konkurencja opinii prowadzi do konkurencji w systemie propagandowym, bowiem każda z grup interesu działa w środowisku nasycenia komunikatami, opiniami i poglądami, a także w środowisku nadinkulturacji działaniami propagandowymi. Propaganda państwowa gwarantuje zwiększone prawdopodobieństwo skuteczności działań komunikacyjnych przez finasowanie mediów publicznych, ale rozwój mediów komercyjnych stanowić ma „przeciwwagę" dla prób zmonopolizowania systemu propagandowego przez państwo.

W przeciwieństwie do układu zamkniętego, w układzie otwartym aspekty przemocowe, z wyjątkiem przemocy symbolicznej, są redukowane przez system prawny, a przypadki łamania idei wolności i równorzędności wypowiedzi mają być piętnowane ze względu na destabilizację systemu. W otwartym układzie medialnym propaganda pełni funkcję gwaranta swobody wypowiedzi, prezentacji poglądów i opinii, względnie symetrycznej rywalizacji grup interesów oraz wielopłaszczyznowego kształtowania opinii publicznej przez ukazanie różnych uczestników walki politycznej i różniących ich przekazów ideologicznych[36].

Fred Seaton Siebert, Theodore Peterson i Wilbur Schramm wprowadzili do systemu propagandowego cztery tzw. teorie prasy, które odpowiadają czterem modelom integracji mediów masowych z ideologiami. W ujęciu badaczy relacje mediów masowych do struktury społecznej i systemu ideologicznego są asymetryczne. Media posiadają ograniczony wpływ na rekonstrukcję struktury społecznej, raczej adaptują się do niej niż przekształcają. Tym samym dominacja w społeczeństwach określonych ideologii społeczno-politycznych determinuje funkcjonowanie mediów masowych. Dodatkowo zależność mediów od ideologii warunkowana jest podejściem antropologicznym, relacją instytucji państwowych do organizacji społecznych oraz głównymi tendencjami epistemologicznymi, czy szerzej społeczną wiedzą i gwarancjami dostępu do niej. Propozycja Sieberta, Petersona i Schramma lokuje konkretne modele w określonych epokach historycznych ze względu na znaczenie dla rozwoju mediów masowych przemian gospodarczo-technologicznych[37].

Pierwszy wyodrębniony model, nazywany autorytarnym, swoje początki miał w społeczeństwie angielskim w XVI w. Ideologicznie bazuje na koncepcji absolutyzmu Platona, Machiavellego czy Hobbesa, pełniąc głównie funkcję uprawomocniającą władzę absolutną. Rola mediów cenzurowana jest przez system patentów i zezwoleń. W modelu tym aprobuje się działania prewencyjnej cenzury, zwłaszcza w przypadku jakichkolwiek podejrzeń związanych z podważaniem władzy, zakłada prywatną lub publiczną własność mediów masowych i zdecydowanie promuje państwo kosztem swobód i wolności jednostek.

Model drugi, określany mianem liberalnego, historycznie jest związany z krajami anglosaskimi końca XVII w. Filozoficznych podstaw udzielają mu rozważania Miltona, Locka i Milla. Kluczową funkcją tego modelu jest nadzór nad instytucjami sprawującymi władzę, ale także zapewnienie rozrywki dla społeczeństwa. Możliwość publikacji idei jest warunkowana jedynie posiadanymi zasobami ekonomicznymi – ów system medialny zakłada działanie na rynku komercyjnych dóbr i usług. Kontrola nad mediami gwarantowana jest przez mechanizmy samoregulacji rynku medialnego, a także przez skuteczny system

36 B. Ociepka, dz. cyt., s. 50 i nn.

37 Tamże, s. 49.

prawny. Jedynie obszary tematyczne, które prowadzą do obrazy moralności lub zagrażają bezpośrednio porządkowi społecznemu oraz ładowi państwowemu, podlegają restrykcjom i cenzurze państwowej. Własność mediów zdominowana jest przez sektor prywatnych właścicieli i inwestorów, ponieważ przekaz medialny traktowany jest jako rodzaj działalności gospodarczej, przynoszącej oczekiwane zyski ekonomiczne, a w przypadku strat finansowych ów obszar działalności jest redukowany. Model ten zakłada prymat jednostki nad społeczeństwem i jest gwarantem kontroli jednostek nad zakusami autorytaryzmów.

Model trzeci, tzw. model społecznej odpowiedzialności, ukształtował się w Stanach Zjednoczonych w XX w. Oparty jest na ideach zawartych w dokumentach *Commission on the Freedom of the Press*. Media pełnią w nim funkcję dostarczyciela rozrywek, ale także są platformą wymiany idei i dyskursywnego rozwiązywania sporów. Model ten zakłada pełną swobodę i wolność wypowiedzi, niereglamentowaną przynależnością do dominujących klas społecznych i nie ograniczaną przez prawne restrykcje. Do jedynych form kontroli nad instytucjami medialnymi i przekazem medialnym zalicza się działania tzw. opinii publicznej oraz obywatelskie protesty odbiorców medialnych treści. W obrębie modelu cenzura ma wymiar głównie nieformalny, a państwowe instytucje kontroli ingerują jedynie w przypadku łamania praw jednostek lub propagowania treści prowadzących do jednoznacznych zagrożeń dla społeczeństwa. Własność mediów bazuje na sektorze prywatnym, przy czym możliwe jest wsparcie państwowe, jeżeli pojawi się ryzyko utraty cennych zasobów społecznych przez dane media generowanych. Opisywany model funkcjonuje w sytuacji prymatu społeczeństwa nad jednostką, ale prymatu uzasadnianego zachowaniem pełni jednostkowych wolności. Potencjalne sprzeczności między społeczeństwem a jednostką redukowane są przez koncepcję „dobra ogółu".

Ostatnim wyróżnionym modelem jest model komunistyczny, charakteryzujący rolę mediów państwowych w bloku sowieckim z elementami specyficznymi także dla ideologii narodowego socjalizmu w Niemczech. Model bazuje na filozoficzno-ideologicznych koncepcjach heglizmu, marksizmu i leninizmu oraz na ideach marksistowskich komentatorów materializmu dialektycznego. Jedynym celem istnienia mediów państwowych jest legitymizacja rządzącej partii politycznej i zagwarantowanie akceptacji przez społeczeństwo jedynej poprawnej ideologii. Dystrybucja przekazów medialnych zdominowana jest przez funkcjonariuszy partyjnych, a każdy typ komunikatu podlega kontroli. Państwowa cenzura obejmuje szczególnie komunikaty, które krytykują cele partii. System medialny opiera się na własności publicznej ze względu na prymat społeczeństwa i struktur państwowych nad jednostką[38].

38 Tamże, s. 51-53.

Prawna analiza kompetencji podmiotów politycznych wprowadzających towar polityczny na rynek polityczny pozwala określić normatywne ramy funkcjonowania tego rynku, ale z perspektywy socjologii nie stanowi koniecznego elementu badania przy założeniu braku intencyjnych ograniczeń, wykluczających kategorie społeczne z legalnej walki o władzę i możność narzucenia określonego przekazu ideologicznego w walce wyborczej. Organami wprowadzającymi towar polityczny na rynek są komisje wyborcze (wszystkich poziomów) łącznie z krajowym biurem wyborczym. W Polsce kompetencje wyborcze owych instytucji politycznych zawarte są w ordynacjach wyborczych do Sejmu i Senatu, rad gmin, rad powiatów i sejmików wojewódzkich, a także w ustawie o wyborze prezydenta RP i wyborach wójtów, burmistrzów oraz prezydentów miast. Do konstytutywnych celów propagandy jako systemu należy rozpowszechnianie przekazu ideologicznego, który zawsze ma charakter komunikatu. Jest on dostarczany poprzez formy językowe – informacyjne i perswazyjne. Transakcyjne podłoże systemu propagandowego ujawnia się w działaniach politycznych (wyborczych), zawierających składowe triady komunikacyjnej: źródła, komunikatu i odbiorcy. Poprzez pryzmat modelu transakcyjnego ukazane związki ideologii i propagandy w walce o władzę wydają się oczywiste, a socjologia podkreśla rolę propagandy w zideologizowanym konflikcie, prowadzącym do kontroli instytucji socjalizacji, w tym rodziny, religii i mediów, dla narzucenia dominującego systemu ideologicznego. Celem jest oczywiście utrzymanie i reprodukcja struktur władzy na poziomie aprobowanych w społeczeństwie wartości, norm i przekonań. Integracja propagandy i ideologii prowadzi do unifikacji systemu propagandy, szczególnie w wersji propagandy integracyjnej oraz propagandy mobilizacyjnej (agitacyjnej). W pierwszym przypadku propaganda opiera się na działaniach komunikacyjnych, których skutki prowadzą do uprawomocnienia istniejącego systemu władzy, zaś w przypadku propagandy agitacyjnej ideologia pełni funkcję stymulatora kontestujących system władzy działań dla obalenia lub pozbawienia legitymizacji ideologii dominującej.

Indeks osób związanych z ATK/UKSW w Warszawie

Abgarowicz Grzegorz 68
Adamczuk Lucjan 63
Archer Margaret S. 79-80
Babjak Ján 16
Bachman Klaus 63
Bäcker Roman 63
Bajda Piotr 61, 68, 147, 149
Balcerowicz Leszek 63
Balicki Janusz 4, 17, 57, 59-60, 67, 153-164, 171, 200-201, 208
Baluk Walenty 63
Banaszak Marian 8, 13, 20, 30
Bania Zbigniew 4, 17, 51, 131-138
Barański Marek 29
Barcz Jan 63
Baszkiewicz Jan 61, 63
Bąk Tadeusz 78
Bejma Urszula 83, 87, 235
Bingen Peter 63
Böckenförde Ernst W. 63
Bojanowska Elżbieta 4, 17, 66, 83-84, 87, 231-235
Bonikowska Małgorzata 63
Borkowski Wojciech 127
Broda-Wysocki Piotr 61, 63, 68
Brzezińska Monika 68, 147-148
Brzeziński Wojciech 127
Bukalska Izabela 78, 87
Buława Andrzej 33
Burgoński Piotr 68, 159, 171, 179-180, 187, 202, 208
Buzek Jerzy 16, 63
Cebul Krzysztof 68, 147-148, 159
Cenckiewicz Sławomir 33
Chałubiński Mirosław 84
Chęć Ewa 45
Choczyński Marcin 75, 87
Chrościcki Juliusz A. 39
Chrudzimska-Uhera Katarzyna 37, 43-46, 48, 50-51, 138
Ciszewski Wojciech 58
Czajka Magdalena 45
Czajkowski Michał 58
Czaputowicz Jacek 63
Czyż Anna Sylwia 7, 39, 50-51, 134, 138, 342
Dembiński Paul 62-63
Drozd Jarosław 68
Dudek Antoni 63, 68, 171
Dylus Aniela 4, 17, 53-72, 159, 169-171, 173-174, 179, 192, 208, 216
Dziekoński Stanisław 4, 7-9, 78
Dziuba Andrzej F. 76
Dziurok Adam 33
Dżbik Bogusława 29
Erdman Jerzy 29
Erdö Peter 16
Fedyszak-Radziejowska Elżbieta 63
Firlit Elżbieta 63
Folga-Januszewska Dorota 46
Friszke Andrzej 63
Fritsch Freiherr Rüdiger von 63
Gasparski Wojciech 63
Gawin Dariusz 63
Gąsowski Andrzej 68, 161, 171, 184-185, 208
Gierycz Michał 68, 171, 180-181, 187, 194-197, 202-203, 205, 208
Glemp Józef 25
Gliński Waldemar 5, 18, 32, 313-321
Gładziuk Nina 67
Głódź Sławoj Leszek 16
Gocłowski Tadeusz 63
Gowin Jarosław 2, 63, 169
Górecki Henryk Mikołaj 16

Górski Artur 61
Grabiec Jan 63
Graczyk Waldemar 27, 30
Gronkiewicz-Waltz Hanna 62-63
Grosfeld Jan 65-67, 161, 171, 181-182, 201-203
Grzegorczyk Andrzej 63
Grzybkowska Teresa 41
Grzybowska-Walecka Katarzyna 68
Gulbinowicz Henryk 63
Gutowska Krystyna 114, 126
Gutowski Bartłomiej 4, 17, 37-51, 134, 342
Guze Justyna 47
Hall Aleksander 63
Hausner Jerzy 63
Her Wacław 39
Hetzer Roland 16
Igielski Maciej 58
Isensee Joseph 16
Janocha Michał 47
Jarecki Piotr 63
Jarentowski Marek 68
Jaroń Anna 68
Juros Helmut 8, 54-57, 59-60, 62-68, 168-170, 172-173, 193, 207
Kacprzak Monika 187
Kaczanowski Piotr 63
Kaczmarczyk Łukasz 68, 171
Kaczmarski Henryk J. 44
Kaczorowski Paweł 67, 171, 190
Kaczorowski Ryszard 16, 30
Kaczyński Lech 30
Kalisiak Jerzy 62
Kamiński Tadeusz 8, 13, 21, 61, 66, 68, 171, 174-177
Kaszycki Marek 39
Kawińska Martyna 79, 84, 86-87, 235
Kęsik Grzegorz 68, 342
Kieżun Witold 63
Klaus Václav 16
Klimski Wojciech 75
Kłoczowski Jerzy 63
Kobielus Stanisław 42, 47
Kobyliński Zbigniew 4, 17, 91-92, 105, 111-128
Kolarska-Bobińska Lena 63
Kołakowski Leszek 63, 137
Komorowski Piotr 78
Koperek Jerzy 65, 169
Koral Jarosław 8, 13, 21, 61, 66, 82, 86, 223
Korczyński Tomasz 87
Korec Jan Chryzostom 16
Koronowski Adam 223
Kosmol Piotr 57
Kotowska-Wójcik Olga 79, 87
Kowal Paweł 63
Kowalewska-Piwowarczyk Marta 45
Koziński Bartosz 148
Krahel Taduesz 27
Krasnodębski Zdzisław 63
Król Eugeniusz 63
Kruszyński Tadeusz Albin 37-39
Krzyżanowski Lech 44
Kula Marcin 63
Kułakowski Jan 63
Kurtyka-Chałas Justyna 84, 87, 235
Kuźniar Roman 63
Kwieciński Antonii 38-39, 99
Latawiec Piotr 43
Lech Jacek 4, 17, 91-109
Legutko Ryszard 63
Lehmann Karl 16
Lendzion Kinga 79, 87
Lewandowski Janusz 62
Lewek Antonii 37, 42-43
Lewicki Jakub 51
Lewińska Beata 46-47, 49
Liedtke Antoni 16, 99
Linek Anna 86-87
Lipowicz Irena 62-63
Lisiecki Marek 4, 17, 82, 211-229
Lisowska Małgorzata 41

Lobkowicz Nicolaus 63
Luty-Michalak Marta 78-79, 84, 87, 342
Łatak Kazimierz 8, 13, 21, 24, 26-27
Łodzińska Jolanta 84, 87, 235
Maciszewska Małgorzata 28
Mádl Ferenc 16
Majkowski Władysław 77, 86-87
Makowski Tomasz 33
Mandziuk Józef 25, 27, 29-30
Marcol Alojzy 57
Markocka Magdalena 87
Markowski Radosław 63
Marszalska Jolanta Małgorzata 7, 26
Matuszewski Paweł 68
Mazowiecki Tadeusz 63
Mazurkiewicz Piotr 56, 61, 63, 65, 68, 71, 158-159, 169, 171, 177-178, 188-189, 192, 194-195, 205-206, 208
Ménudier Henri 63
Michalski Krzysztof 63
Mierzwiak Jerzy 44
Mik Cezary 63
Mikołajczyk Zbigniew 68
Milewski Dariusz 12, 24, 46, 342
Modzelewski Karol 63
Moisan-Jabłońska Krystyna 39, 134
Mołdawa Tadeusz 61
Morawińska Agnieszka 41, 47
Morka Mieczysław 47
Mrozowski Przemysław 5, 18, 51, 249-264
Muszyński Henryk 63
Myszor Jerzy 26
Myszor Wincenty 8, 13, 20, 26, 63
Naimski Piotr 63
Najder Zdzisław 63
Nalewajko Ewa 67
Naumowicz Józef 26
Nawrot Edward 28
Nebelsick Louis D. 5, 18, 267-292
Necel Wojciech 161
Nosowski Jerzy 39
Nosowski Zbigniew 63
Nossol Alfons 63
Nothelle-Wildfeuer Ursula 66
Nycz Kazimierz 2, 63
Ochocki Andrzej 4, 17, 63, 75-88, 223
Odziemkowski Janusz 26, 30-31, 33
Okrasa Włodzimierz 81, 84, 86-87, 217
Okroy Grzegorz 57
Olbrycht Jan 63
Olechowski Andrzej 63
Olszewski Andrzej K. 37, 39, 41-45
Olszewski Bartosz H. 84, 87
Orłowski Witold 63
Otok Stanisław 66-67
Ozdowski Jerzy 57
Ozorowski Edward 42
Panek Bernard Bronisław 28
Papciak Kazimierz 61
Pasierb Janusz St. 8, 38-40, 42, 134
Pawlik Kazimierz 68
Pawlus Małgorzata 68, 159, 171
Pawłowski Krzysztof 63
Peck Anna 68, 171, 182-184, 208
Pieńkowski Jakub 148
Pieronek Tadeusz 63, 170, 180
Pikulik Jerzy 8, 28
Piwowarczyk Norbert 342
Pniewski Zenon 57
Podolski Henryk Cz. 43
Pokora Jakub 44
Pol Jan 68
Poniatowski Stanisław 29
Popiel Jan 39
Potasińska Anna 79
Potocki Andrzej 86
Pöttering Hans Gert 63
Prokopowicz Dariusz 342
Przeciszewski Marcin 63
Przekaziński Andrzej 42-43

Rauscher Anton 63
Rokita Jan Maria 63
Romaniuk Hanna 29
Roszkowski Wojciech 63
Rotfeld Adam 63
Rozalska Agnieszka 84
Rudowski Andrzej 61, 68, 148, 159, 171
Rumianek Ryszard 12, 23, 30
Ruszkowski Paweł 68, 78
Rutkowska Grażyna 121
Rybiński Krzysztof 63
Rychard Andrzej 63
Rydliński Bartosz 171
Safjan Marek 63
Salij Jacek 58
Saryusz-Wolski Jacek 63
Seweryński Henryk 63
Skibiński Tomasz 5, 18, 237-247
Skolimowska Anna 68, 148-149, 171
Skorowski Henryk 8, 13, 21, 23, 57-59, 62-67, 78, 81, 146, 216
Skrodzka Agnieszka 50
Smolar Aleksander 63
Smyrski Bogusław 43
Sobański Remigiusz 62
Sosnowska Joanna 45
Sowiński Sławomir 4, 17, 53, 61, 63, 67-68, 167-209
Spieker Manfred 63
Sroczyńska Maria 82, 86-87
Stachowiak Bartosz 222
Stachowiak Zenon 4, 17, 82-83, 211-229
Staniszkis Jadwiga 63
Stanley Benjamin 68
Stanula Emil 8, 13, 20, 26, 28
Stawiński Jerzy 63
Stawrowski Zbigniew 67, 171, 189-190
Stępień Jerzy 63
Stępkowska Katarzyna 187
Stopniak Franciszek 8, 27, 30
Strykowski Stanisław 235
Suchocka Hanna 16, 62-63
Sulkowski Mariusz 68, 171
Sulowski Stanisław 61
Sułkowski Mariusz 159
Sutor Bernhard 63
Szacki Jerzy 62, 63
Szczygło Aleksander 63
Szymanek-Deresz Jolanta 63
Szymonik Kazimierz 8
Śledzińska Klaudia 86-87
Święcicki Andrzej 60, 76-77
Tazbir Tadeusz 63
Tomko Jozef 16
Trojanowska-Strzęboszewska Monika 68, 160, 171
Truszkowska Joanna 4, 17, 66, 78, 83-84, 87, 231-235
Trzeciak Mieczysław 77
Turski Łukasz 63
Twarowski Mieczysław 41
Uertz Rudolf 66
Ujazdowski Kazimierz 63
Ulicka Grażyna 61
Urbańczyk Przemysław 120
Vyšata Karolina 50
Waldenfels Hans 16
Wallas Tadeusz 63
Weiss Szewach 63
Węgrzecki Janusz 68, 171, 187-188, 190-191
Wielecki Krzysztof 78-79, 81, 84, 158, 217
Wiraszka Marta 46-51
Wiśniewski Rafał 78, 82, 86-87, 223
Wojtas-Jarentowska Kinga 68, 147-148
Wojtaszczyk Konstanty A. 61, 147, 158, 193
Wolff-Powęska Anna 63
Wołk Agnieszka 79
Wójtowicz Andrzej 81, 86-87, 217
Wróblewska-Skrzek Joanna 87
Wrześniak Małgorzata 44, 46-47

Wyczawski Hieronim Eugeniusz 8, 24, 27, 30, 40
Wysocki Artur 78, 87, 216
Wysocki Jacek 105, 126-127
Wysocki Wiesław Jan 4, 8, 13, 17, 21, 23-34
Wyszyński Stefan 18, 54, 58, 76
Zaborski Marcin 68
Zamiatała Dominik 68, 171
Zanussi Krzysztof 57, 63
Zaręba Sławomir H. 4, 7, 11-18, 21, 78, 82, 86-87, 216-217
Zarzecki Marcin 5, 7, 18, 78-79, 87, 217, 323-336
Zawada Piotr 86-87
Zawadzki Wojciech 5, 18, 295-311
Zbudniewek Janusz 26, 28
Zdaniewicz Witold 8, 77, 79
Zdzieborska Anna 50
Zembrzuski Tadeusz 63
Zenderowski Radosław 4, 17, 53, 61, 67-68, 141-151, 159, 170-171, 192, 198-199, 208
Zieleniec Josef 63
Ziemer Klaus 66-67, 161, 171
Zięba Maciej 63
Zoll Andrzej 63
Zollitsch Robert 16
Zuberbier Andrzej 58
Zwolan Agata 63
Zwoliński Piotr 28
Żaryn Jan 30-31, 33
Żurek Magdalena 342
Życiński Józef 62-63
Żyro Tomasz 67

Redakcja, opracowanie indeksu i fotografii:
Anna Sylwia Czyż

Współpraca:
Bartłomiej Gutowski (IHS)
oraz **Grzegorz Kęsik (IP),**
Marta Luty-Michalak (IS),
Dariusz Milewski (INH),
Dariusz Prokopowicz (IS),
Magdalena Żurek (IA)

Korekta:
Norbert Piwowarczyk

opracowanie graficzne:
Sławomir Krajewski

Fotografie, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z Archiwum UKSW w Warszawie, a fotografie dziekanów WNHiS z ich archiwów domowych.

Warszawa, 2017

ISBN 978-83-7982-287-4

© UKSW Warszawa

NARODOWE CENTRUM KULTURY

© Narodowe Centrum Kultury

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego.