

# **Koło Historii**

Czasopismo afiliowane z Instytutem Historii  
Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

### **Redakcja**

Kamil Michaluk (redaktor naczelny), Damian Podoba (redaktor tematyczny),  
Angelika Babiarcz (redaktor językowy), Natalia Kopytko (redaktor językowy),  
Michał Krzyżanowski (redaktor językowy)

### **Rada Naukowa**

Arkadiusz Adamczyk (UJK-Filia Piotrków Trybunalski),  
Cristina González Caizán (UW), Grzegorz Jawor (UMCS),  
Patrycja Jakóbczyk-Adamczyk (UJK-Filia Piotrków Trybunalski),  
Krzysztof Kania (UMK), Robert Litwiński (UMCS), Janusz Mierzwa (UJ),  
Imre Molnár (MSZ Republiki Węgier), Ivan Monolatij (Narodowy Uniwersytet  
Przykarpacki w Iwanofrankiwsku), Xavier Móreno Juliá (Uniwersytet Rovira  
i Virgili Tarragona), Jacek Piotrowski (UWr), Marek Sioma (UMCS),  
Dariusz Słapek (UMCS), Andrej Tóth (Uniwersytet Śląski w Opawie),  
Marek Woźniak (UMCS)

### **Adres Redakcji**

Koło Naukowe Historyków Studentów UMCS w Lublinie  
Instytut Historii  
pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4a  
20-031 Lublin  
[www.knhs.umcs.lublin.pl/kh.php](http://www.knhs.umcs.lublin.pl/kh.php)

# Koło Historii

numer 15



Lublin 2014

### **Recenzenci**

dr Konrad Bobiatyński, dr Wiesław Bondyra, dr Csilla Gizińska,  
dr hab. Dariusz Kupisz, dr hab. Paweł Pieniążek, prof. UŁ,  
dr hab. Monika Rzczycka, prof. UG, prof. zw. dr hab. Ilona Skupinska-Løvset,  
dr Zdzisława Specht-Abramiuk, prof. zw. dr hab. Janusz Szczepański,  
dr Mirosław Szumiłło, dr Jerzy Ternes, dr Michał Tomaszek, dr Roman Wysocki,  
dr Joanna Złotkiewicz-Kłębukowska

### **Tłumaczenia na język angielski**

Edyta Sudak

### **Tłumaczenia na język niemiecki**

Luiza Malendowska

### **Tłumaczenia na język rosyjski**

Hanna Kaubasiuk

© Copyright by Koło Naukowe Historyków Studentów UMCS

**ISSN 1505-8530**

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa

### **Skład i okładka**

AZKO Anna Kowalczyk

**Druk** – „Elpil”, ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

**Nakład** – 140 egzemplarzy

## Od Redakcji

Oddajemy Czytelnikom piętnasty numer periodyku naukowego „Koło Historii”, który ukazuje się od 1998 r. pod stałą opieką merytoryczną Dyrekcji Instytut Historii oraz władz dziekańskich Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Czasopismo, redagowane i wydawane staraniem członków Koła Naukowego Historyków Studentów UMCS, daje możliwość prezentacji dorobku naukowego zarówno studentom będącym jego członkami, jak również reprezentantom kierunków humanistycznych innych uczelni wyższych z kraju i zagranicy. „Koło Historii” umożliwi im stałe doskonalenie warsztatu naukowego, czemu służą recenzje tekstów dokonywane przez pracowników naukowych w stopniu doktora i wyższym. Nad poziomem merytorycznym czuwa Rada Naukowa w skład której wchodzi historycy z Czech, Hiszpanii, Polski, Ukrainy i Węgier.

Treść artykułów odzwierciedla zainteresowania badawcze Autorów artykułów. W aktualnym numerze przeważają artykuły powstałe na bazie wystąpień ze zorganizowanej przez KNHS UMCS ogólnopolskiej studencko-doktoranckiej konferencji „Motyw śmierci i umierania – od starożytności po dzień dzisiejszy”. Cieszy również fakt, że udało nam się zgromadzić teksty z tak różnych dziedzin jak historia, archeologia, literaturoznawstwo, teologia czy filmoznawstwo. Autorami są reprezentanci ważnych ośrodków akademickich w Polsce: Lublina, Warszawy, Łodzi i Gdańska.

Piętnasty numer „Koła Historii” w niczym nie ustępuje edycjom wcześniejszym. Także w nim ważne miejsce zajmują działy prezentujące recenzje wydawnicze, miscellanea i sprawozdania z ważnych wydarzeń. Szczególną troską otaczamy edytorską i redakcyjną szatę prezentowanego czasopisma. Naszą ambicją jest, aby synteza profesjonalnego poziomu wydawniczego i równie wysokiej jakości merytorycznej tekstów pozwoliła na rozwój naszego periodyku tak, aby stał się on cenioną w środowisku marką. Służyć temu będą również nasze starania o wpisanie go na listę czasopism punktowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Dziękujemy opiekunowi KNHS dr. hab. Markowi Siomie, który wspierał nas radą i służył pomocą podczas procesu przygotowywania piętnastego numeru „Koła Historii”. Podziękowania należą się również członkom Rady Naukowej i Recenzentom artykułów niniejszego numeru, których cenne wskazówki i uwagi pozwoliły podnieść poziom merytoryczny wydawanego przez nas periodyku

Redakcja wyraża nadzieję, że szesnastoletnia tradycja edycji studenckiego periodyku naukowego „Koło Historii” w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie zostanie nie tylko utrzymana, ale będzie rozwijana przez następców.

Redakcja



## Spis treści

Od Redakcji .....	5
-------------------	---

### ARTYKUŁY

#### JUSTYNA DWORNIAK

Rzymskie spojrzenie na śmierć. Pogrzeb i rytualne oczyszczenie w okresie Republiki i <i>Imperium Romanum</i> na przykładzie miasta Rzym. ....	13
---	----

#### ŁUKASZ KOSIŃSKI

Rytuał śmierci i pogrzebu opata we wczesnej hagiografii irlandzkiej na przykładzie <i>Vita Sancti Columbae</i> . ....	23
---	----

#### JAN GAWRON

Napoić krwią bogów, czyli jak wyglądały mexickie ofiary z ludzi .....	31
---	----

#### PAULINA RUDNIK

<i>Słodka śmierć od obsydianowego noża, czyli rzecz o mexickich świętach Toxcatl i Panquetzalitzli</i> .....	41
--	----

#### TOMASZ KROK

Motywy śmierci przedstawiony na kartach <i>Malleus Maleficarum</i> .....	49
--	----

#### IWONA GÓRNICKA

Obraz sarmackiej ceremonii pogrzebowej w świetle wybranych źródeł narracyjnych .....	59
--	----

#### EWELINA POWROŹNIK, MAŁGORZATA MOSKAŁ

Rzecz o królewskim ceremoniale pogrzebowym epoki Wazów na przykładzie uroczystości funeralnych Zygmunta III i Konstancji. ....	69
--	----

#### KAMIL MICHALUK

Święci i niewinnego życia... <i>Sarmaci w Rzepisze</i> F. S. Jezierskiego na tle poglądów historiozoficznych polskiego Oświecenia .....	77
---	----

<b>DAMIAN PODOBA</b>	
Wojewoda Jeremi Wiśniowiecki wobec powstania Chmielnickiego . . . . .	87
<b>MICHAŁ KRZYŻANOWSKI</b>	
Masakra w Teintsin jako przykład konfliktu kulturowego w okresie dynastii Qing . . . . .	97
<b>JOANNA ŁASZCZ</b>	
Trzy śmierci w „Bajce starego prokuratora” Michaiła Arcybaszewa . . . . .	107
<b>ARIEL ORZEŁEK</b>	
Kontrowersje wokół próby samobójczej gen. Kazimierza Sosnkowskiego w maju 1926 roku . . . . .	115
<b>ANDRZEJ DĄBROWSKI</b>	
Oblicza śmierci w obozach koncentracyjnych (na przykładach z KL Dachau i KL Lublin) . . . . .	125
<b>GRZEGORZ BEDNARCZYK</b>	
Naukowcy w służbie śmierci. O metodach eliminacji wrogów politycznych ZSRR . . . . .	135
<b>JOWITA MRÓZ</b>	
Oblicza śmierci w filmach Ingmara Bergmana . . . . .	143
<b>AGNIESZKA BARÁTKA</b>	
<i>Wystawa róż</i> – Istvána Örkénya historie o umieraniu . . . . .	153
<b>MARTA NOWAK</b>	
Wpływ buddyzmu na postrzeganie śmierci podczas ludobójstwa w Demokratycznej Kampuczy . . . . .	163
<b>DANUTA STASIAK</b>	
Wszyscy podlegają prawu śmierci. Morte moris – śmiercią umrzesz . . . . .	173



## MISCELLANEA

### **SYLWIA SZYC**

Sprawa powrotu do ojczyzny dzieci oraz młodzieży północnokoreańskiej przebywającej w Polsce w latach 1951–1959 w świetle wybranych dokumentów ..... 185

## RECENZJE

### **ARIEL ORZEŁEK**

Ireneusz Wojewódzki, *Kazimierz Sosnkowski podczas II wojny światowej. Księżę niezłomny czy Hamlet w mundurze?*, Warszawa 2009, ss. 631 ..... 197

### **ANGELIKA BABIARZ**

Michał Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i coda*, Kraków 2012, ss. 332 ..... 203

### **JOANNA KOZYRA**

*Pozycja prawna kobiet w dziejach*, red. Stanisław Rogowski, Wyd. Kolonia Limited, Wrocław 2010, ss. 266 ..... 211

### **KATARZYNA MATYJASIK**

*Kościół Katolicki w Polsce. Organizacja, zarządzanie, funkcje społeczne*, red. nauk. Mirosław K. Szpakowski, Wydawnictwo Knowledge Information Center, Zamość 2013, ss. 225 ..... 216

## SPRAWOZDANIA

### **MICHAŁ KRZYŻANOWSKI**

Sprawozdanie z XXII Ogólnoposkiego Zjazdu Historyków Studentów  
w Gdańsku ..... 223

### **GRZEGORZ SADECKI**

Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Studencko-Doktoranckiej  
Konferencji Naukowej „Motyw śmierci i umierania – od starożytności  
po dzień dzisiejszy” ..... 224

### **EWA ZIELIŃSKA**

Sprawozdanie z konkursu *Małe ojczyzny* w relacjach bliskich.  
Edycja druga: *Sport w mojej małej ojczyźnie też ma ciekawą historię* ..... 225

# ARTYKUŁY



JUSTYNA DWORNIAK

Łódź

## Rzymskie spojrzenie na śmierć. Pogrzeb i rytualne oczyszczenie w okresie Republiki i *Imperium* *Romanum* na przykładzie miasta Rzym

Rzymskie podejście do grzebania zmarłych w epoce Republiki i wczesnego Imperium (okres od około 250 r. p.n.e. do 250 r. n.e.) zostało określone w dużej mierze przez różne przekonania religijne i kulturowe, a także wiarę w dalsze istnienie duszy po śmierci oraz koncepcję „śmierci jako zanieczyszczenia życia”<sup>1</sup>. Ponadto, procedury prawne i inne przepisy były silnie uzależnione od względów praktycznych higieny<sup>2</sup>. W niniejszym artykule chciałabym przedstawić rzymskie spojrzenie na śmierć i pogrzeb z perspektywy religijnej jako rytuału, ale także poruszyć kwestie kulturowe i prawne oraz odnieść się do zagadnienia higieny, które jest ściśle związane z omawianym tematem. Chociaż zakres podawanych informacji ogranicza się do samego Rzymu, rozumianego jako miasto, można przyjąć, że wszelkie zagadnienia dotyczą także innych miast Imperium i obszarów Półwyspu Apenińskiego w danym okresie.

Poglądy religijne dotyczące dalszego istnienia lub całkowitego zniknięcia duszy po śmierci zawsze odgrywały decydującą rolę w sposobie, w jaki zmarły był traktowany. Ważna była także wiara, że dusza zmarłego może wywierać dobry lub zły wpływ na jego rodzinę oraz potomków. Dlatego tak dużo czasu Rzymianie poświęcali na odpowiednie przygotowanie zmarłego oraz godne pochowanie ciała. Jak można się spodziewać, kwestia ta nie była jednolita w starożytnym Rzymie.

Przekonania religijne zmieniły się na przestrzeni wieków, a pełne *spectrum* poglądów panujących w omawianym okresie na terenie miasta Rzymu zaczyna się od koncepcji mówiącej, że nie istnieje życie po śmierci, do stwierdzenia, że dusza po śmierci nie umiera wraz z ciałem<sup>3</sup>. Przykłady tej ostatniej myśli widoczne są szczególnie w chrześcijańskiej wizji<sup>4</sup> życia po życiu. J. M. C. Toynbee w swojej książce *Death and burial in the Roman world*<sup>5</sup> jest zdania, że za sprawą znaczenia

---

<sup>1</sup> Lucretius, *De Rerum natura*, III. 1087–1094; Diogenes Laertios, *Epicurus*, 10.125.

<sup>2</sup> H. Lindsay, *Death-pollution and funerals in the city of Rome*, [w:] *Death and disease in the ancient city*, red. V. M. Hope, E. Marshall, London 2000, s. 152–173; L. Cilliers, *Public health in Roman legislation*, *Acta Classica* 1993, v. 36, s. 2.

<sup>3</sup> Lucretius, *De Rerum natura*, III. 1087–1094; Diogenes Laertios, *Epicurus*, 10.125.

<sup>4</sup> K. Hopkins, *Death and renewal. Social studies in Roman history*, Cambridge 1983, s. 226–233.

<sup>5</sup> J. M. C. Toynbee, *Death and burial in the Roman World*, London 1971, s. 34–36.

*manes* (duchy przodków), zdecydowana większość obywateli rzymskich mocno wierzyła w formę życia po śmierci, więc Rzymianie mieli potrzebę zapewnienia, że dusza w zadowalający sposób uwolni się od martwego ciała poprzez odpowiednie rytuały. To przekonanie określało charakter obrzędów pogrzebowych, które obejmowały zarówno pochówek jak i kremację. Rzymianie wierzyli, że niekompletna kremacja lub pogrzeb mogą prowadzić do potępienia duszy, która wiecznie będzie wędrować<sup>6</sup>. Jak wspomina Swetoniusz, duch cesarza Kaliguli dręczył ludność przez dłuższy czas po jego pośpiesznej i niekompletnej kremacji, czytamy: „[...] *cadaver eius clam in hortos Lamianos asportatum et tumultuario rogo semiambustum leui caespite obrutum est* [...]”<sup>7</sup> – „[...] jego martwe ciało potajemnie zostało przeniesione do ogrodów Lamii<sup>8</sup>, na lichym stosie na w pół spalono i zakryto cienką warstwą ziemi [...]”<sup>9</sup>.

Z kolei Tacyt w swoich *Annales* wspomina, że Neron unikał obszaru Misenum, ponieważ dźwięk trąb i lamentu słyszany był przy grobie jego zamordowanej matki Agrypiny, po jej zbyt szybkim pogrzebie, czytamy: „[...] *et erant qui crederent sonitum tubae collibus circum editis planctusque tumulo matris audiri* [...]”<sup>10</sup> – „[...] i byli tacy, którym wierzyli, że słyszą dźwięk trąby wznoszący się dookoła wzgórze i lament dochodzący z grobu matki [...]”.

Niezależnie od kwestii religijnych, „śmierć jako zanieczyszczenie życia” z kulturowego punktu widzenia wiązała się ze sposobem traktowania zmarłych<sup>11</sup>. Jak pisze J. Bodel w swoim artykule *Dealing with the dead: undertakers, executioners and potter's fields in ancient Rome*: „śmierć dla Rzymian była nieczysta i zanieczyszczała żywych”<sup>12</sup>. To zanieczyszczenie trwało przez okres żałoby (zwykle było to 9 dni) i mogło być zakończone jedynie za pomocą określonego sposobu oczyszczania. Wierzono, że śmierć ma negatywny wpływ na stosunki międzyludzkie, doprowadza do tymczasowego braku kontaktu z bogami i może zagrozić funkcjonowaniu miasta. Ci, którzy byli dotknięci obcowaniem ze śmiercią, nie mogli składać ofiar i sprawować niektórych funkcji publicznych (np. poświęcać budynków)<sup>13</sup>. Zatem ważne było, aby kapłani (szczególnie kapłani Jowisza) i inni urzędnicy publiczni nie mieli styczności ze zmarłymi. Prawo przewidywało wyjątki od tej reguły, w przypadku śmierci w domach kapłanów lub urzędników państwowych<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 168.

<sup>7</sup> Suetonius, *Caligula*, 59.

<sup>8</sup> Nazwa pochodzi od rodziny Aelia Lamiae, założycieli Formiae (dzisiejsza Formia, miasto leżące na terenie Lacjum), mającej ogrody na Eskwilinie. Było to ulubione miejsce odpoczynku Kaliguli.

<sup>9</sup> Tłumaczenie własne.

<sup>10</sup> Tacitus, *Annales*, XIV.10.

<sup>11</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 152–173.

<sup>12</sup> J. Bodel, *Dealing with the dead: undertakers, executioners and potter's fields in ancient Rome* [w:] *Death and disease in the ancient city*, red. V. M. Hope, E. Marshall, London 2000, s. 128–149.

<sup>13</sup> J. Ciechanowicz, *Rzym ludzie, budowle*, Warszawa 1987, s. 24. Ciechanowicz w tym przypadku przytacza historię Marka Horacjusza Pulwillusa, któremu przypadł w udziale przywilej poświęcenia świątyni Jowisza na Kapitolu 13 września 509 r. p.n.e. Rodzina współrządzącego z nim Publiusza Waleriusza Publikoli uciekła się do podstępny, chcąc przeszkodzić Pulwillusowi. W momencie trwania ceremonii Horacjusz otrzymał list z wiadomością o śmierci syna. Według wierzeń, poświęcenia świątyni nie mogła dokonać osoba, w której domu znajdowało się ciało zmarłego; Zob. także Livius, 8.7.

<sup>14</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 154. Urzędnicy państwowi – *duoviri aedi dedicandae*.

Zanieczyszczenie mogło dokonać się poprzez dotyk, a w przypadku kapłanów przez kontakt pośredni, np. patrząc na zmarłego. Według dawnych wierzeń dusze zmarłych znajdowały się w białym grochu<sup>15</sup>, nie wolno było go spożywać ani dotykać *flaminom*<sup>16</sup>. Śmierć dzieci niedojrzałych płciowo zgodnie z tradycją nie była uważana za nieczystą, o ile ciało zostało pochowane lub skremowane tej samej nocy<sup>17</sup>. Za sprawą ustawy Tyberiusza, w czasie wojny oficerowie mogli otrzymać odszkodowanie od zanieczyszczenia spowodowanego przez śmierć<sup>18</sup>. Natomiast ludzie, którzy zajmowali się przygotowaniem pogrzebów oraz kaci byli uznani za nieczystych i musieli żyć w izolacji<sup>19</sup>. Pojęcie zanieczyszczenia śmierci częściowo opiera się na wierzeniach religijnych, ale należy pamiętać, że od samego początku wiązało się ono także ze względami higienicznymi<sup>20</sup>.

Z biegiem czasu przepisy prawne dotyczące omawianego tematu stały się mniej rygorystyczne i zastąpiono je innymi środkami. Pod koniec II w. znaczenie pojęcia śmierci jako zanieczyszczenia życia zostało osłabione<sup>21</sup>.

Gdy Republika dobiegała końca, liczba ludności w Rzymie wynosiła około 750 tys. mieszkańców, natomiast u szczytu swojej potęgi Rzym osiągnął liczbę ponad miliona zamieszkujących. Wiadomo, że Romę nawiedziło kilka epidemii, które przyniosły śmierć wielu ludziom. Miały one miejsce w 208 i 205 r. p.n.e., a następnie w 187 i 180 r. p.n.e.<sup>22</sup>. We wczesnym okresie Cesarstwa także odnotowano przypadki epidemii, w latach 23–22 p.n.e., 54 r. n.e. oraz 65 r. n.e. Swetoniusz podaje, że jesienią 65 r. n.e. odnotowano 30 tys. zgonów<sup>23</sup>. W 125 r. n.e. Italię nawiedziła epidemia Arosius, a 40 lat później epidemia Antoninów<sup>24</sup>, w czasie której zmarła 1/3 ludności w niektórych miejscach. Usuwanie zmarłych było zatem ciągłym problemem w Rzymie. W świetle obowiązujących norm kulturowo-religijnych oraz problemu higieny, zaczęto prawnie regulować sposoby pochówków. Niektóre z wcześniejszych przepisów można znaleźć już w prawie XII tablic (lata 451–449 p.n.e.)<sup>25</sup>. Ustawy te mówiły, że jedynie w wyjątkowych przypadkach (np. Westalek bądź zasłużonych obywateli) pochówki lub kremacja mogły odbywać się

---

<sup>15</sup> Pytagores uważał, że nie należy spożywać grochu, ponieważ tępi zmysły. Groch używany był także przy rytuałach o czym wspomina Pliniusz Starszy, zob. Plinius, *Historia Naturalis*, XVIII. 118–119.

<sup>16</sup> Plinius, *Historia Naturalis*, XVIII. 118–119.

<sup>17</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 156.

<sup>18</sup> Dio Cassius, LVI. 31.3; Tacitus, *Annales*, I 62.

<sup>19</sup> J. Bodet, *op. cit.*, s. 134–135.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 134, 148–149.

<sup>21</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 166, 169, 172–173.

<sup>22</sup> F. P. Retief, L. Cilliers, *Epidemics in antique Rome en ander Mediterreense lande* [w:] S. A. Tydskrif vir Natuurwetenskap en Tegniek 1999, vol. 18, s. 17–23; F. P. Retief, L. Cilliers, *Epidemics of the Roman Empire, 27 BC-476 AD* [w:] S. A. Medical Journal 1999, vol. 90, s. 267–272.

<sup>23</sup> Suetonius, *Nero*, C. 39.

<sup>24</sup> *Plaga Antoninów*, zwana także *Plagą Galena* nawiedziła Imperium Rzymskie w latach 165–180. Została ona przywleczona przez powracające ze wschodu legiony. Istnieją dwa główne źródła informacji o zarazie Antoninów. Galen, nadworny lekarz cesarza Marka Aureliusza, wymienia niektóre z jej objawów, natomiast inne informacje zostały zawarte w listach Marcusa Corneliusa Fronto, który był nauczycielem Marka Aureliusza. Źródła mówią, że epidemia pojawiła się najpierw w czasie rzymskiego oblężenia Seleucji zimą 165–166, zob. M. Sicker, *The Struggle over the Euphrates Frontier. The Pre-Islamic Middle East*, Greenwood 2000, s. 169. Jak podaje Ammianus Marcellinus zaraza rozprzestrzeniła się aż po Galię i wzdłuż terenów leżących nad Renem.

<sup>25</sup> R. Düll, *Das Zwölfartefelgesetz. Texte, Übersetzungen und Erläuterungen*, München 1971, s. 56.

w obrębie murów miejskich (*pomerium*). Natomiast dzieci poniżej czterech dni mogły być pochowane na terenie domu. Dalsze przepisy z Prawa Dwunastu Tablic zabraniały nadmiernego okazywania żałoby na pogrzebach, m. in. kobiety nie mogły ranić paznokciami swoich policzków<sup>26</sup>.

Późniejsze prawa zakazywały, np. stosowania mirry w procesie balsamowania oraz pracy niewolników przy pochówku, jednak ten przepis był bardzo często naruszany<sup>27</sup>. W II w. n.e. Hadrian zakazał wszelkich kremacji i pochówków w obrębie 3 km od murów miejskich<sup>28</sup>. Okresowe zmiany w prawodawstwie, spowodowane przez uchwały senatu i cesarskie dekrety, zmieniały z czasem te postanowienia<sup>29</sup>.

Jak wiemy efektywny pogrzeb zmarłego był bardzo ważny dla starożytnych Rzymian i podobnie jak wiele innych rzeczy – był prawnie uregulowany. Nawet osoba zadłużona miała prawo do godnego pochówku, a jego koszty w takiej sytuacji miały priorytet przed kosztami zadłużenia<sup>30</sup>. W celu usprawnienia wszelkich czynności związanych z pogrzebem stworzono *collegia* (towarzystwa pogrzebowe), które zapewniały honorowy pochówek poprzez regularne składki. Zrzeszały one przede wszystkim ludzi biedniejszych, zwanych *tenuiores*, niewolników, wyzwolenców czy rzemieślników. Należały do nich także grupy religijne. Czasami *familia* w ramach takiego *collegium* oferowała spotkania towarzyskie pod egidą bogatego mecenasa. Przynoszono wówczas bukłaki wina jako formę zapłaty za wejście<sup>31</sup>. Stowarzyszenia te rozwinęły się w dużej mierze dzięki koncepcji zanieczyszczenia życia poprzez śmierć. Zakłady pogrzebowe i pracujący w nich ludzie byli uważani za nieczystych w konsekwencji częstego obcowania ze zmarłymi. Wobec tego, za sprawą swoich usług *collegia* uwalniały od zmyy, jaką była śmierć<sup>32</sup>. Prawdopodobnie opłacano je z publicznych pieniędzy<sup>33</sup>. Z racji tego, że ludzie pracujący dla tych stowarzyszeń obcowali ze zmarłymi, musieli mieszkać poza murami miasta. Stopniowo wspólnota *collegiów* znalazła swoje miejsce poza bramą Eskwilinu, na obszarze lasu Libitiny<sup>34</sup>. Rzeczy potrzebne do pogrzebu, takie jak bandaże, kadzidła, mary czy pochodnie można było zakupić u *collegiów*<sup>35</sup>. Od miejsca swojej siedziby stowarzyszenia zajmujące się pochówkami zostały nazwane *libitinarii*<sup>36</sup>. Od czasów Augusta *libitinarii* zajmowali się usuwaniem zwłok z ulic, a także czynnościami niezbędnymi w czasie pogrzebu<sup>37</sup>. Nosili zwykle czarne ubrania i kapełusz, z niewyjaśnionych powodów nie byli dopuszczani do łaźni w porze nocnej.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>27</sup> Cicero, *De legibus*, II.24.

<sup>28</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 170.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 169–172; O. F. Robinson, *Ancient Rome*, London 1992, s. 124–126.

<sup>30</sup> V. M. Hope, *Contempt and respect [w:] Death and disease in the ancient city*, red. V. M. Hope, E. Marshall, London 2000, s. 106–107; E. Fleig, *Zrytualizowana polityka. Znaki, gesty i władza w starożytnym Rzymie*, Poznań 2013, s. 50–54.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 107; K. Hopkins, *op. cit.*, s. 211–216.

<sup>32</sup> Horatius, *Saturae*, II.16.19; J. Bodet, *op. cit.*, s. 135–144.

<sup>33</sup> J. Bodet, *op. cit.*, s. 140.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 136. Według Plutarcha Libitina była pierwotnie patronką obrzędu pogrzebowego, a las został nazwany jej imieniem we wczesnych latach II w. p.n.e., zob. Plutarchus, *Numa C.* 12.1.

<sup>35</sup> Plutarchus, *Quaestiones Romana*, c.23; Varron, *De lingua Latina*, v.35; Martianus, x. 97.2.

<sup>36</sup> J. Bodet, *op. cit.*, s.136.

<sup>37</sup> *Ibidem*.



*Dissignatores* (przewodniczyli procesji pogrzebowej) również wywodzili się z tej grupy<sup>38</sup>. Choć *dissignatores* i *praecones* (występowali także jako heroldzi oraz licytatorzy) cieszyli się wyższym statusem niż zwykli grabarze, według *Tabula Heraclensis*<sup>39</sup> byli najniższymi służbami społecznymi<sup>40</sup>.

W okresie środkowego i późnego Imperium używano nazwy *funerarii* i należeli do tej grupy różni funkcjonariusze: *pollinctores* – odpowiedzialni za przygotowanie ciała, używali pudru do twarzy, aby zamaskować zmiany spowodowane przez śmierć<sup>41</sup>; *vespillones* – tragarze, którzy transportowali zwłoki ubogich, zwykle w nocy<sup>42</sup>; *fossores* byli grabarzami<sup>43</sup>; *ustores* wykonywali kremację<sup>44</sup> a *farbi sandapillarum* wytwarzali trumny<sup>45</sup>. W początkach Republiki w domach zmarłych urzędowały także *praeeficae* – żałobniczeki<sup>46</sup>, które towarzyszyły orszakowi razem z muzykami grającymi na fletach, zwanymi *tibicines*<sup>47</sup>. W skład takiego orszaku wchodził również grający na rogach, czyli *tubicines*, aktorzy i tancerze<sup>48</sup>.

W *Lex Libitina Puteolana*<sup>49</sup> można znaleźć informacje mówiące, że grabarz czasami musiał pracować jako kat (*carnifex*) przy egzekucjach, które odbywały się nieopodal Eskwilinu (miejsce to zostało specjalnie przeznaczone na publiczne egzekucje)<sup>50</sup>.

Dla przeciętnego Rzymianina idealnym zakończeniem ziemskiej wędrówki była honorowa śmierć i godny pochówek. Sam pogrzeb był związany ze statusem społecznym, a niekiedy również z przyczyną śmierci. Typowy *funus* rzymskiego obywatela z klasy wyższej jest dobrze udokumentowany, natomiast mniej wiadomo na temat uboższej części społeczeństwa rzymskiego, dlatego w swoim artykule

<sup>38</sup> Horatius, *Epistula*, I.7.6; Seneca, *De beneficiis*, VI.38.4.

<sup>39</sup> Inaczej *Lex Iulia municipalis*. Tekst dotyczy różnej tematyki, część odnosi się do samego miasta Rzymu, ale przeważają zapiski dotyczące gmin i zarządzania koloniami. Wśród przepisów zawartych w tej ustawie znaleźć można te poświęcone dystrybucji ziarna, administracji, przepisów budowlanych i części odnoszące się do wyborów lokalnych władz. Autorstwo cezara jak i data powstania (80–34 r. p.n.e.) tej ustawy są dyskusyjne. Ustawa zachowała się na dwóch brązowych tablicach odnalezionych nieopodal Heraklei w 1732 r. Obecnie tabliczki znajdują się w Muzeum Narodowym w Neapolu., zob. M. H. Crawford, *Roman Statutes*, London 1996, s. 355–391; A. Berger, *Encyclopedic dictionary of Roman Law*, New York 1953, s. 554 (hasło: *Lex Iulia municipalis*). B. Sitek, *Tabula Heraclensis. Tekst, tłumaczenie, komentarz*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn 2006, s. 5.

<sup>40</sup> J. Bodel, *op. cit.*, s. 140.

<sup>41</sup> Plautus, *Poenulus*, l.63.

<sup>42</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 166.

<sup>43</sup> Catullus, XXII.10–11.

<sup>44</sup> Cicero, *Pro Milone*, 33.

<sup>45</sup> Martianus, II.61.3–4; Juvenalis, VIII. 175–176.

<sup>46</sup> Varro, *De lingua Latina* VII.70.

<sup>47</sup> Cicero, *De legibus* II.59.

<sup>48</sup> Suetonius, *Caesar* c.84; *idem*, *Vespasianus* c.19.

<sup>49</sup> *Lex Libitina Puteolana* – pochodząca z I w. p.n.e. i utrzymująca się do ok. 14 r. n.e. ustawa dotycząca regulacji prawnych odnoszących się do przedsiębiorstw handlowych, w tym domów pogrzebowych. Przepisy dotyczyły osób, cen i wszelkich czynności związanych z pochówkiem na terenie Kampanii. Tabliczka została znaleziona w Pozzuoli (dawne Puteoli), nieopodal Neapolu. Obecnie znajduje się w Muzeum Narodowym w Neapolu, zob. M. Carroll, *Spirits of the Dead: Roman Funerary Commemoration in Western Europe*, Oxford 2006, s. 78; J. Bodel, *op. cit.*, s.136; J. Bodel, *The organization of the funerary trade at Puteoli and Cumae*, *Libitina* 2004, vol. 3, s. 147–172.

<sup>50</sup> J. Bodel, *op. cit.*, s. 140; Plautus, *Pseudolus* l.332; Cicero, *Pro Rabirio*, V.15.

pragnę przytoczyć informacje o pochówkach, które będą dotyczyły bogatszej warstwy obywateli Rzymskiego Imperium.

Rytuał cechujący przejście między śmiercią a wiecznym życiem rozpoczynał się w domu zmarłego i był silnie związany z wpływem skutków zanieczyszczenia przez śmierć. Zakres rytuału określony był przez status społeczny i świadomość kulturową rodziny zmarłego. Procedura opisana poniżej mogła być typowa dla klasy średniej i wyższej rzymskich obywateli. Moment śmierci tradycyjnie rozpoznawano przez ostatnie tchnienie. Słowa, które wtedy wypowiedział zmarły, miały duże znaczenie<sup>51</sup>. Pierwszym krokiem *funus translaticium* było ucałowanie zmarłego przez bliską osobę, aby złapać uciekającą duszę. Jak pisze Swetoniusz, po ostatnich słowach Augusta: *Liuiā, nostri coniugii memor uiuē, ac uale!* (Żyj i pamiętaj o naszym małżeństwie, bądź zdrowa...<sup>52</sup>), Liwia ucałowała go, a ten wydał ostatnie tchnienie<sup>53</sup>. Następnie jeden z członków rodziny zamykał oczy zmarłemu i rozpoczynało się *conclamatio*. Wiązało się to z ciągłym wypowiadaniem imienia zmarłego aż do kremacji bądź pochówku, aby uzyskać zapewnienie, że zmarły rzeczywiście nie żyje, a także w celu wskazania, że procedura dla odpowiedniego pochówku – *iusta sepultura* – została rozpoczęta. W dalszej części ciało zmarłego było myte i perfumowane przez krewnych lub *pollinctores*<sup>54</sup>. Czasami umieszczano monetę w ustach jako opłatę dla mitycznego przewoźnika Charona. Zmarłych z niższej klasy owijano zazwyczaj w czarną tkaninę, ale preferowano białą togę, jeśli nie była zbyt droga<sup>55</sup>. Ciało ozdabiano wszelkimi emblematami i wyróżnieniami, które zmarły zdobył za życia (wieńce, oznaki władzy). Gałęzie cyprysu lub sosny górskiej (*picea montis*) wbijano w ziemię przed drzwiami jako ostrzeżenie, że w domu znajduje się zmarły<sup>56</sup>. Następnie *kładziono ciało (expositio)* na marach w atrium domu, z nogami skierowanymi ku drzwiom<sup>57</sup>. Wokół zwłok umieszczano zazwyczaj kwiaty, kadzidła i pochodnie. W zamożnych domach nie mogło zabraknąć także żałobników (*praeficae*) oraz muzyków (*tibicines* i *tubicines*). *Praeficae* i inne żałobniczki nosiły czarne szaty i miały rozpuszczone włosy posypane popiołem<sup>58</sup>.

Na początku konduktu pogrzebowego zwanego *pompa*, organizowanego zazwyczaj na drugi dzień po śmierci, ciało było wyprowadzane z domu (*exsequiae*) przez zebranych gości.

<sup>51</sup> E. Stauffer, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950, s. 33–35. Por. także, *exitus clarorum virorum*, które obejmują prace na temat literackiej stylizacji śmierci znanych ludzi, głównie ofiar tyranii: śmierć Katona (Plutarchus, *Cato*, 68ff) i Seneki (Tacitus, *Ann.* 15, 60ff.). Nazwa wywodzi się od Plinius, Ep. 8, 12, 4, gdzie pisze on o *exitus illustrium virorum* Titinius Capito. Cynceron z kolei odnosi się do retoryki porównując *exitus clarissimorum virorum nostrae civitatis (odejście najwybitniejszych mężów naszego miasta)* jako *exempla consolati*.

<sup>52</sup> A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 1986, s. 28.

<sup>53</sup> Swetoniusz, *Augustus*, 99.1.

<sup>54</sup> J. M. C. Toynbee, *op. cit.*, s. 42. *Pollinctor* wykonywał także maskę pośmiertną z gipsu lub gliny, następnie odlewał z wosku i malował. Maską zwaną *imago cera* była nakładana zmarłemu na czas wystawienia zwłok na widok publiczny, por. O. Jurewicz, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1968, s. 33.

<sup>55</sup> Juvenalis, III.171–80.

<sup>56</sup> Plinius, *Historia Naturalis*, XVI.40.139. Zwłoki trzymano w domu od trzech do siedmiu dni, zob. O. Jurewicz, *op. cit.*, s. 33.

<sup>57</sup> Terentius, *Phormio*, I.97.

<sup>58</sup> Tacitus, *Annales*, III.2.

W przypadku pogrzebów cesarzy i innych ważnych osobistości (które, według Cicerona były pokrywane przez państwo<sup>59</sup>), procesja często przybierała charakter karnawału<sup>60</sup>. Tradycyjnie zatrudniano aktorów, którzy wykonywali satyryczne tańce, aby odstraszyć złe duchy, natomiast inni mieli na sobie woskowe maski (*imagines*) przedstawiające przodków zmarłego, którzy piastowali wysoki urząd. W czasach Augusta, *imagines* czasem zastępowano marmurowym popiersiem zmarłego, które niesiono w procesji<sup>61</sup>. Mowę i zachowanie zmarłego naśladowali także aktorzy i mimowie<sup>62</sup>. Na Forum, zwłoki umieszczano w jego centrum, gdzie odbywała się pochwała (*laudatio*) oraz wystąpienie na mównicy (*rostra*), najczęściej najstarszego syna<sup>63</sup>. W późniejszych czasach (ok. I w. n. e.) rola *pompae* spadła i pochwałę na Forum zastąpiono ceremonią przy krematorium lub grobowcu<sup>64</sup>.

Na pogrzebach zwykłych obywateli kondukt pogrzebowy przechodził bezpośrednio na cmentarz lub do krematorium. W przypadku zmarłych z wyższych klas, maryl (*feretrum*) niesione były przez sześciu do ośmiu członków rodziny lub gości ubranych na czarno. Pochód prowadził niekiedy *dissignator* w towarzystwie opłaconych muzyków<sup>65</sup> i *praeficae*. Wśród niższej klasy *sandapila*, czyli trumna służyła jako maryl i niesiona była przez 4 płatnych tragarzy zwanych *sandapilarii* lub *vespillones*<sup>66</sup>. Przy grobie lub krematorium odbywała się krótka ceremonia, podczas której posypywano ciało niewielką ilością ziemi. Następnie usuwano *os resectum*<sup>67</sup> (w celach późniejszego pochówku) przed kremacją<sup>68</sup>. Dalej następowała krótka pochwała zmarłego (*laudatio*) razem z modlitwą. Tradycyjnie nakładano na ciało mieszaninę gipsu przed umieszczeniem go w sarkofagu, trumnie lub grobowcu<sup>69</sup>. Niekiedy usuwano z trumny bądź sarkofagu kości, aby trzymać je w małym pojemniku lub *ossuarium*<sup>70</sup>. Ci, którzy nie mogli sobie pozwolić na trumny, chowani byli w dołach (*fossae*) w pozycji leżącej lub z podkurczonymi nogami<sup>71</sup>.

<sup>59</sup> Cicero, *Oratio Philippicae*, IX.7.

<sup>60</sup> J. M. C. Toynbee, *op. cit.*, s. 55–56; H. Lindsay, *op. cit.*, s. 164–165.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 46–48.

<sup>62</sup> Jak pisze Swetoniusz (Vespasianus, c.XIX), mim Favor przedstawił skąpstwo Wespazjana w czasie jego pogrzebu, pytając herolda ile będzie kosztować procesja, na co Wespazjan miał zapytać czy może zostać wrzucony do Tybru, żeby zmniejszyć opłaty.

<sup>63</sup> Suetonius, *Caesar*, C.6.

<sup>64</sup> Apul., *Met.*, IV.18; Dio Cassius, LXI.7.

<sup>65</sup> Orszak zaczynało 10 muzykantów, których liczba została ustalona przez Prawo XII Tablic i nie mogła być przekroczona, zob., O. Jurewicz, *op. cit.*, s. 33.

<sup>66</sup> Niewolnicy często pracowali jako tragarze i transportowali zwłoki także w nocy, zob. Martialis, VIII.75. W takich wypadkach używano specjalnych latarni, aby zapewnić nie tylko dostateczną ilość światła, ale także (zgodnie z tradycją), aby utrzymać złe duchy jak najdalej, zob. H. Lindsay, *op. cit.*, s. 155–156.

<sup>67</sup> *Os resectum* – przed kremacją odcinano palec, który był symbolem wcześniejszej inhumacji, kiedy reszta ciała miała być poddana kremacji. Wiąże się on także z przeświadczeniem, że ciało powinno być nakryte ziemią, a w przypadku kremacji musiało to być chociaż część ciała. Dlatego później *os resectum* było zakopywane, zob. także, H. Lindsay, *op. cit.*, s. 165; E. J. Graham, *Becoming persons, becoming ancestors. Personhood, memory and the corpse in Roman rituals of social remembrance*, Archaeological Dialogues 2009, vol. 16, s. 51–74; V. Hope, *Death in ancient Rome: a source book*, New York 2007.

<sup>68</sup> Varron, *De lingua Latina* V.23.

<sup>69</sup> J. M. C. Toynbee, *op. cit.*, s. 48–54.

<sup>70</sup> J. Bowker, *The complete Bible handbook*, London 1998, s. 363.

<sup>71</sup> J. M. C. Toynbee, *op. cit.*, s. 48–50.

Po pogrzebie Rzymianie odwiedzali groby szczególnie w dzień narodzin zmarłego oraz podczas rzymskiego święta zmarłych zwanego *Parentalia*, które miało miejsce w dniach 13–21 lutego. Wówczas przynoszono lampy oliwne, kwiaty (zwłaszcza róże) i urządzano uczty<sup>72</sup>. Natomiast w czasie *Lemuriów* obchodzonych co roku w dniach 9, 11 i 13 maja dokonywano obrzędów o północy, aby ułagodzić zmarłych i wszelkie złe duchy.

Prawo Dwunastu Tablic ze względów higienicznych zabroniło pochówków czy kremacji w obrębie murów miejskich (*pomerium*), z czasem doprowadziło to do powstania *loca religiosa* (formalne cmentarze) oraz *loca publica* (cmentarze należące do ludności w ogóle)<sup>73</sup>. Na *loca religiosa*, często usytuowanych obok głównych dróg wiodących z Rzymu, można było wykupić miejsca przeznaczone na rodzinne grobowce. Od czasów Augusta budowano w tych miejscach także *columbaria* – nisze, w których składano urny z popiołami<sup>74</sup>. Na *Campus Martius*, także poza *pomerium*, w Mauzoleum Augusta chowano cesarzy i inne wybitne postacie<sup>75</sup>. Od VIII w. p.n.e. kremacja została przyjęta wraz z pochówkiem jako jeden z właściwych sposobów chowania zmarłych. Dopiero w końcu I w. n.e. pochówek stał się częstszy niż kremacja<sup>76</sup>. W celu uniknięcia obrażeń od ognia, *ustrinae*, czyli krematoria budowano poza murami miasta. *Ustrinae* prawdopodobnie były tak wyposażone, aby mogły palić zwłoki bez przerwy przez 7 lub 8 godzin. Masowa kremacja odbywała się także w komunalnych krematoriach<sup>77</sup>. Prochy umieszczano w specjalnych urnach lub ołowianych pojemnikach, które przechowywano w domu, grobowcu lub *columbarium*.

W starożytnym Rzymie praktykowano specyficzny rytuał przewidziany przez prawo, który miał na celu oczyścić rodzinę zmarłego od skutków styczności ze śmiercią. Jednak pod koniec II w. n.e. przepisy te wyszły z użycia<sup>78</sup>. W gestii głównego beneficjenta po zmarłym leżało zapewnienie, że wszelkie czynności oczyszczające są przestrzegane. Ucztę przy grobie (*silicernium*<sup>79</sup>) przygotowywano w dni specjalnie do tego przeznaczone (*parentalia*, urodziny zmarłego), a jedzenie i napoje musiały znajdować się przez cały czas na grobie, aby zmarłemu nie brakowało posiłku<sup>80</sup>. Wszyscy, którzy brali udział w pogrzebie, musieli poddać się rytualnemu oczyszczaniu jeszcze w tym samym dniu, za pomocą procesu zwanego *suffitio*, który zakładał obmycie się wodą z dodatkiem gałązek laurowych. Dom

<sup>72</sup> Przykłady takich uczt przy grobie zmarłego można spotkać w nekropolii Isola Sacra, gdzie grobowce były specjalnie przystosowane do uczt ze zmarłymi. Na temat *parentaliów* pisze także J. M. C. Toynbee, *op. cit.*, s. 61–64.

<sup>73</sup> Cicero, *De legibus* II.58; J. Bodel, *op. cit.*, s. 134.

<sup>74</sup> Przykład takiego kolumbarium można znaleźć w Isola Sacra na terenie Ostia Antica, zob. H. Lindsay, *Eating with the Dead: the Roman Funerary Banquet [w:] Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and the Roman World*, red. I. Nielsen, H. Nielsen, Aarhus 1998, s. 72; K. Hopkins, *op. cit.*, s. 211–216; J. Bodel, *op. cit.*, s. 133–134.

<sup>75</sup> V. M. Hope, *op. cit.*, s. 109; J. M. C. Toynbee, *op. cit.*, s. 48–50.

<sup>76</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 168; J. M. C. Toynbee, *op. cit.*, s. 33–42.

<sup>77</sup> J. Bodel, *op. cit.*, s. 133.

<sup>78</sup> H. Lindsay, *op. cit.*, s. 166–169.

<sup>79</sup> Festus, 294.

<sup>80</sup> Cicero, *De legibus* II.22.55; Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XVI.4.4; Juv. V.85.

zamiatano specjalną miotłą. Następnie rozpoczynał się okres żałoby trwający 9 dni, kończący się ucztą przy grobie zmarłego (*cena novendialis*) i libacją za duchy przodków (*manes*)<sup>81</sup>.

W rzymskim świecie śmierć postrzegano jako formę zanieczyszczenia życia. Powodowała unikanie członków rodziny zmarłego w okresie bezpośrednio poprzedzającym 9-dniową żałobę. Obrzędy oczyszczania i ofiary musiały być wykonywane przez rodzinę, aby ułagodzić zmarłego i usunąć zanieczyszczenie. Kapłani czy inne osoby pełniące ważne funkcje w państwie nie mogli obcować ze śmiercią, która dawała możliwość świętowania poprzez urządzenie wystawnych pogrzebów i w późniejszym czasie w celu zachowania pamięci o zmarłym podczas uczty przy grobach. W powyższy sposób z czysto religijnego aspektu, śmierć w początkach Imperium stała się komercyjna, gdyż była pretekstem do pokazania swojego statusu społecznego. To z kolei doprowadziło ok. 250 r. n.e. do całkowitej zmiany postrzegania śmierci jako zanieczyszczenia i zatraciło swój dawny charakter.

#### **The Roman view on the concept of death. The funeral and ritual purification during the times of the Republic and the Roman Empire**

The Roman approach during the times of the Republic and the beginnings of the Roman Empire (250 BC – 250 CE) was very often affected by various religious and cultural beliefs. The way in which Romans honored the deceased was connected with the respect towards the concept of immortal soul and the concept of death. What is more, procedures and legal regulations connected with the funeral were closely associated with practical reasons, concerning hygiene. In the intended article I would like to present the Roman view on the death and the funeral, not only from the religious perspective as a ritual but also concerning cultural and legal issues. However, the scope of the mentioned information is limited only to Rome, treated as a city, so we can assume that any mentioned issues may also concern other Roman cities and areas in the given period. The intended paper will be based on information from foreign-language literature, Polish literature and Ancient sources. As a preliminary remark, I will discuss the religious and cultural aspect concerning the Roman view of the existence in immaterial world and the way Romans perceived death and its concept. Furthermore, I will discuss the matters concerning the funeral, cemeteries and cremation. At the end, I will present conclusions based on the previously mentioned information and my own findings.

#### **Tod im römischen Blick. Beerdigung und rituelle Säuberung während der Republik und Imperium Romanum am Beispiel von römischer Stadt**

Römische Einstellung zum Tod und zu der Beerdigung am Anfang der Römischer Kaiserzeit (das sind die Jahre von ungefähr 250 v.Chr. bis 250 u.Z.) wurde sehr oft durch verschiedene religiöse und kulturelle Gesinnungen geprägt. Die Römer hatten Respekt vor dem Tod und vor dem Konzept, dass die Seele auch nach dem Tod existiert. Die Prozeduren und die juristischen Regelungen, die die Beerdigungen betrafen, waren sehr stark mit der Frage der Hygiene verbunden. Im geplanten Artikel möchte ich den Tod und die Beerdigung im römischen Blick aus religiöser

---

<sup>81</sup> J. M. C. Toynbee, *op. cit.*, s. 50–54.

und auch kultureller und juristischer Sicht zeigen. Obwohl die besprochenen Informationen nur Rom (als Stadt) betreffen, seien jegliche Fragen auch für andere römische Städte richtig. Das geplante Referat bezieht sich auf die Informationen aus fremdsprachiger und polnischer Literatur, dazu kommen auch klassische Quellen. Zuerst bespreche ich den religiös-kulturellen Aspekt, der römische Ansichten zum Thema Existenz nach dem Tod auch betrifft. Es wird vor allem die Konzeption des Todes besprochen. Dann bespreche ich die Fragen der Beerdigung, Friedhöfen und Einäscherung. Zu guter Letzt werden die Schlussfolgerungen aufgrund der früheren Informationen und meine eigene Meinung dargestellt.

### **Римский взгляд на смерть. Похороны и ритуальное очищение во времена Республики и Imperium Romanum на примере города Рима**

Римское отношение к смерти и самим похоронам в эпоху Республики и начала Римской империи (это были годы от ок. 250 д.н.э. до 250 г.н.э.) часто определялось разными религиозными и культурными убеждениями. То, каким образом римляне чтили умерших, следовало также из уважения к концепции существования души после смерти и концепции самой смерти. Кроме того процедуры и юридические регулирования, касающиеся похорон, были очень связаны с соображениями чисто практическими, относящимся к гигиене. В плановой статье автор хотел бы представить римский взгляд на смерть и похороны с перспективы не только религиозной, как ритуал, но также затронуть культурный и юридический вопрос. Несмотря на то, что масштаб обсуждаемой информации ограничивается только до самого Рима, понимаемого как город, можно принять, что любые вопросы на эту тему относятся также к другим римским городам и территориям в этот период времени. Плановый реферат опирается на информацию из литературы иностранной, польской и на древних источниках. Автор начинает вступление с обсуждения религиозно-культурного аспекта, который будет касаться римских взглядов на тему существования в мире нематериальном и того, как римляне воспринимали саму смерть и её концепцию. Позже автор переходит к анализу вопросов, связанных с самими похоронами, кладбищами и кремацией. Под конец будут представлены выводы на основе ранее указанной информации и собственные наблюдения автора статьи.

ŁUKASZ KOSIŃSKI

Lublin

## Rytuał śmierci i pogrzebu opata we wczesnej hagiografii irlandzkiej na przykładzie *Vita Sancti Columbae*

We wczesnym średniowieczu w klasztorach irlandzkich powstała liczna i niezwykle ciekawa literatura hagiograficzna. Praktycznie każdy klasztor posiadał swoją legendę o założycielu zgromadzenia, a poszczególni hagiografowie prześcigali się w ukazywaniu etapów z ich życia. Mimo rozmaitych tradycji, które miały wpływ na powstanie wielu z tych dzieł można odnaleźć pewien wzorzec, zgodnie z którym przedstawiany był każdy święty irlandzki. Należy do niego chociażby śmierć świętego, którą pomimo zaburzonej w hagiografiach chronologii zwykle przedstawiano na końcu dzieła. Wiele tych opisów było charakterystycznych dla licznych świętych działających w Irlandii we wczesnym średniowieczu. Za przykład posłużą nam sylwetki takich świętych jak Kolumba Starszy, Patryk z Armagh, Comgall z Bangor czy Kieran z Clonmacnoise.

\*

Niniejsze rozważania należy zacząć od *Vita Sancti Columbae* spisane przez opata Iony Adamnana pod koniec VII wieku. Zgodnie z jego przekazem, gdy upłynęło 30 lat od przybycia świętego na Ionę, Kolumba udał się do kościoła i położył na ołtarzu, wierząc, iż właśnie nadszedł jego czas. Wtedy zjawił się anioł i powiedział Kolumbie, że umrze dopiero za cztery lata. Całą scenę zaś widzieli dwaj uczniowie świętego – Luigne moccu Blai oraz Pilu. Kolumba Przyjmując słowa przekazane przez wysłannika Bożego, nakazał swym mnichom, by nikomu nie wyjawiali tego, co widzieli<sup>1</sup>. W niniejszym przekazie widzimy zatem dość niezwykle zjawisko, gdy święty myli się całkowicie, co do czasu swej śmierci i dopiero pojawienie się anioła koryguje ten błąd. W hagiografii typowym przykładem ukazania niezwykłości świętego było raczej przeczuwanie własnej śmierci. W tym przypadku z pozoru zastanawiający i dość niejasny jest ów fragment, tym bardziej, iż Kolumba często przewidywał późniejsze losy różnych ludzi, których spotykał na swej drodze. W hagiografii względnie często wielkość Boga ukazywana jest przez wyższość nad Jego sługami.

---

<sup>1</sup> Adomnan III 22, *Life of saint Columba*, ed. by R. Sharpe, London 1995, s. 223–225.

Jak przekazuje nam dalej Adamnan, gdy minęły cztery kolejne lata, święty udał się na zachodnią część wyspy do pracujących tam mnichów. Następnie rzekł, iż zamierzał od nich odejść już podczas świąt Wielkanocnych<sup>2</sup>, lecz nie chciał ich w tym czasie zasmucać i pozostał dłużej<sup>3</sup>. Powiedział także do swych braci: „nie ujrzyście mnie więcej, pośród tych pól”<sup>4</sup>. Mnisi zaczęli wówczas głośno lamentować, a święty pocieszył braci mówiąc, iż jest dumny z ich pracy<sup>5</sup>. Udał się następnie do spichlerza i pobłogosławił go, dzięki czemu nigdy nie zabrakło pożywienia dla klasztoru<sup>6</sup>. Sługa świętego, Diarmuit, pomógł świętemu wejść na wzgórze, na którym Kolumba pobłogosławił całą wyspę, a jak dawniej wierzone, od czasu ukąszenia, żmije nie szkodzą bydłu ani ludziom<sup>7</sup>. Święty powiedział także: „choć to miejsce jest małe i pozbawione znaczenia, będzie ono cieszyć się wielką czcią nie tylko ze strony królów i ludu Szkocji, lecz również ze strony władców obcych, barbarzyńskich narodów i ich poddanych. Także święci innych Kościołów będą otaczać je niezwykłą czcią”<sup>8</sup>. Ponadto rzekł do Diarmuita, iż zdradzi mu pewien sekret. Było to bowiem jego *sabbathum*, czyli odpoczynek<sup>9</sup> i tego dnia musiał odejść w środku nocy<sup>10</sup>.

Gdy święty zmęczony podróżą zatrzymał się na chwilę, by odpocząć, podszedł do niego stary koń, który nosił mleko dla mnichów. Zwierzę zaczęło toczyć pianę z pyska i gorzko lamentować. Diarmuit chciał przepędzić konia, lecz Kolumba powstrzymał go twierdząc, iż wie o zbliżającym się odejściu opata od świętego. Zwierzęciu zaś wiedzę przekazał Pan i wybrano je do tej misji. Po tych słowach święty pobłogosławił starego konia<sup>11</sup>. Kolumba udał się następnie do swej celi, by tam oddać się ulubionej czynności – przepisywania ksiąg. Święty miał wtedy kopiować psalm 33. Nie skończył go jednak, wiedział bowiem, iż resztę dzieła dopisze za niego jego sługa, mnich Baithene<sup>12</sup>.

Diarmuit udał się do kościoła, gdy dzwony klasztorne wybiły północ. Będąc wewnątrz, zawołał: „Ojczy jesteś tam?”. Następnie spostrzegł świętego leżącego na ołtarzu. Podszedł do niego, a po chwili przybyli pozostali bracia<sup>13</sup>. Święty Kolumba umierał dumnie<sup>14</sup>, wyglądał jakby spał z otwartymi oczami. Światłość wypełniła

<sup>2</sup> Dniem świętego Kolumby jest 9 czerwca. Nie jest więc tak, iż święty nie ma żadnego wpływu na chwilę swojej śmierci.

<sup>3</sup> *Adomnan III* 23, s. 225.

<sup>4</sup> W. Falarski, *Podróże po Irlandii monastycznej*, Poznań 2006, s. 152.

<sup>5</sup> *Adomnan III* 23, s. 225.

<sup>6</sup> J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 49.

<sup>7</sup> L. Menzies, *Saint Columba of Iona, a study of his life, his life, and his influence*, London 1920, s. 189; J. Strzelczyk, *Iroszkoci ...*, s. 49.

<sup>8</sup> J. Przybył, Święty Kolumba. Misjonarz cudotwórca opat. W 1400 rocznicę śmierci, *Rocznik Teologiczny*, t. XLI z. 1–2 1999, s. 100.

<sup>9</sup> M. Starowieyski, *Siwek świętego Kolumby [w:] Spotkania i wędrówki*, Pelplin 2003, s. 260.

<sup>10</sup> *Adomnan III* 23, s. 226–227.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 227.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 228; J. Strzelczyk, *Iroszkoci...*, s. 50.

<sup>13</sup> *Adomnan III* 23, s. 230.

<sup>14</sup> Dzięki pomocy anioła Axala, święty miał wyglądać cały czas młodo. Por. L. Gregory, *O świętym Brendanie żeglarzu tudzież o innych świętych i bohaterach Irlandii*, Kraków 1998, s. 40.



wówczas świątynię i zdawało się, że bije ona od świętego<sup>15</sup>. Dzięki pomocy Diarmuita, Kolumba podniósł rękę i pobłogosławił ostatni raz swych mnichów<sup>16</sup>. Bracia zaczęli rzewnie płakać i podobno cała społeczność Iony zgromadziła się wokół ołtarza<sup>17</sup>. Wprawdzie Adamnan przekazał, że już po niedługim czasie od śmierci świętego, wieść o tym zdarzeniu dotarła do wszystkich zgromadzeń w Irlandii<sup>18</sup>. Niemniej jednak, zgodnie z późniejszą tradycją, pewnego dnia na Ionę przybył mnich, który chciał widzieć się ze świętym Kolumbą. Bracia, którzy wyszli na brzeg, musieli przekazać mu, że ich opat odszedł kilka dni wcześniej<sup>19</sup>.

Uroczystości pogrzebowe po śmierci świętego trwały trzy dni i trzy noce<sup>20</sup>. Nie pojawili się jednak na nich mnisi z Irlandii, gdyż (jak przewidział święty), szalał wówczas wielki sztorm, który uniemożliwił im dotarcie na Ionę<sup>21</sup>. Adamnan przekazał nam również, iż po złożeniu świętego do grobu, ciało Kolumby zaczęło świecić<sup>22</sup>. W innym miejscu autor *Vita* pisał jednak, że zgodnie z zaleceniami świętego, jego ciało złożono do łodzi i puszczono w morze<sup>23</sup>. O szczątkach świętego Kolumby powstało wiele legend, a w krótkim czasie po śmierci świętego<sup>24</sup>, Iona stała się miejscem licznych pielgrzymek<sup>25</sup>. Co prawda, Adamnan nie mówi wiele o miejscu spoczynku Kolumby. Pisał jedynie, iż był to grób przykryty kamieniem, na którym święty miał niegdyś spać. Skromny pochówek świętych był charakterystyczny dla iroszkockiej hagiografii<sup>26</sup>. Późniejsza tradycja mówi o istnieniu na Ionie kaplicy, w której znajdowały się dwa groby: świętego Kolumby<sup>27</sup> oraz opata Biaithena, zabitego przez wikingów w 825 r., notabene za to, że nie chciał zdradzić miejsca spoczynku świętego Kolumby<sup>28</sup>. Jeszcze inna legenda głosi, iż ciało Kolumby złożone do łodzi, dotarło na północ Irlandii. Zgodnie z tym przekazem, krowa zeszła na brzeg i polizała łódź, po czym cudownie zaczęła dawać trzy razy więcej mleka. Pasterz chcąc wyjaśnić całą sytuację, udał się za krową i odkrył szczątki Kolumby<sup>29</sup>.

<sup>15</sup> J. Strzelczyk, *Iroszkoci...*, s. 50. Podobnie świeciło ciało Cuchulaina, gdy umierał. Por. M. Heaney, *Za dziewiątą falą, Księga legend irlandzkich*, Kraków 1996, s. 157. Analogii z bohaterami Ulsteru znajdujemy o wiele więcej. Conchobar, podobnie jak święty miał być poetą. Por. K. Meyer, *The death tales of the Ulster heroes*, Dublin 1937, s. 19.

<sup>16</sup> *Adomnan III 23*, s. 230.

<sup>17</sup> W. Montalembert, *Saint Columba Apostle of Caledonia*, New York 1868, s. 134.

<sup>18</sup> *Adomnan III 23*, s. 230.

<sup>19</sup> L. Menzies, *Saint Columba of Iona, a study of his life, his times, and his influence*, London 1920, s. 193.

<sup>20</sup> T. O'Loughlin, *Celtic theology, Humanity, World and God in Early Irish Writings*, London 2000, s. 177.

<sup>21</sup> W. Falarski, *op. cit.*, s. 153.

<sup>22</sup> *Adomnan III 23*, s. 231.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 232.

<sup>24</sup> Kult świętego Kolumby rozpowszechniony był także na kontynencie. Nie ma jednak wzmianek odnoszących się do świętego przed końcem VII wieku, co wskazuje na duży wpływ *Vita Sancti Columbae* na powstanie tradycji o Kolumbie. Por. J. M. Picard, *Adomnan's Vita Columbae and the cult of Columcille in Continental Europe*, Proceedings of the Royal Irish Academy, vol. 98 1998, s. 2.

<sup>25</sup> L. Menzies, *op. cit.*, s. 193.

<sup>26</sup> T. M. Charles-Edwards, *Early christian Ireland*, Cambridge 2000, s. 349.

<sup>27</sup> Mieszkańcy Iony, aż do XVIII wieku twierdzili, iż ciało Kolumby złożone jest na ich wyspie. *Adomnan of Iona*, ed. by R. Sharpe, s. 374. Dla potwierdzenia przytaczali legendy, w których król norweski Magnus odwiedził Ionę w 1098 r., by zobaczyć szczątki świętego. Por. *Adomnan of Iona*, s. 375.

<sup>28</sup> L. Menzies, *op. cit.*, s. 194.

<sup>29</sup> Kolumba miał być także złożony do grobu wraz ze świętą Brygidą i Patrykiem. Pisał o tym Gerald z Walii, który w 1148 r. odwiedził Downpatrick i twierdził, iż widział grób trójki świętych. Por. W. Falarski, *op. cit.*, s. 153.

Gdy mieszkańcy okolic Ardmacha decydowali, gdzie powinni złożyć ciało świętego, ziemia nagle rozstała się, wyznaczając miejsce jego pochówku<sup>30</sup>.

Przytoczona wyżej legenda pozostaje jedynie elementem tradycji o Kolumbie, niewiele mówiącym o faktycznym losie szczątków świętego. Nie wiemy bowiem nic o tym, by ciało Kolumby zostało przeniesione jeszcze w VI wieku, co może świadczyć, iż na początku złożono szczątki faktycznie na Ionie<sup>31</sup>. Zdaje się także, że niektóre z relikwii Kolumby po raz pierwszy mogły zostać przeniesione przed jednym z najazdów wikingów na Ionę, z lat 795, 802, 806 i 825<sup>32</sup>. Wiadomo, iż szczątki Kolumby z pewnością znalazły się w północnej Brytanii w roku 818, dzięki działaniom opata Cellacha<sup>33</sup>. Mogły jednak powrócić na Ionę, bądź zostały wysłane do Irlandii, gdyż dzięki rocznikom irlandzkim, wnosić możemy, iż część ze szczątków świętego powróciła do Szkocji w latach 829–831<sup>34</sup>. Następnie relikwie Kolumby zostały przeniesione w 849 r. do Dunkeld – serca nowego szkocko-piktyjskiego państwa<sup>35</sup>. Alex Woolf pisał nawet, iż złożenie szczątków Kolumby w Dunkeld może być wynikiem *damnatio memoriae* wcześniejszej działalności świętego Niniana na tym terenie<sup>36</sup>. Nie wdając się dokładniej w opisywany problem należy powiedzieć, że niektóre z legend potwierdzały, iż kości świętego złożono w tak zwanym Relikwiarzu z Monymusk ważnym insygnium w późnośredniowiecznej Szkocji.

Niepewna jest również data śmierci świętego. Najczęściej przyjmuje się też, iż Kolumba zmarł w 597 r. Datę tą potwierdzają *Roczniki z Innisfallen*, w których napisano, że święty odszedł w niedzielę wieczorem, a było to 35 lat od podróży z Irlandii w 76 roku jego życia<sup>37</sup>. Niemniej w rocznikach irlandzkich, informacje o śmierci Kolumby można znaleźć pod wieloma datami. Podobny do przytoczonego przed chwilą zapis spotkamy pod rokiem 592 w *Rocznikach Czterech Mistrzów*<sup>38</sup>. W *Annalach z Tigernach* śmierć Kolumby zapisano pod rokiem 593<sup>39</sup>. W *Rocznikach z Ulsteru* znajdujemy dwie takie informacje pod rokiem 595 oraz 601<sup>40</sup>. Rok 595 jako ten, w którym zmarł Kolumba był najczęściej podawany w rocznikach. Wiadomość o śmierci świętego pod tą datą znajdziemy również w *Chronicon Scotorum* i *Annales Cambriae*<sup>41</sup>.

<sup>30</sup> L. Gregory, *op. cit.*, s. 43–44.

<sup>31</sup> *Adomnan of Iona*, s. 34.

<sup>32</sup> M. Dillon, H. Chadwick, *Ze świata Celtów*, Warszawa 1975, s. 177.

<sup>33</sup> CS 818, *Chronicon Scotorum* [w:] CELT, <http://www.ucc.ie/celt/published/T100016/index.html>, dostęp 15.05.2014.

<sup>34</sup> CS 829; *AU 829, Annals of Ulster* [w:] CELT, <http://www.ucc.ie/celt/published/T100001A/index.html>, dostęp 15.05.2014; *AU 831*. Por. J. Fraser, *From Caledonia to Pictland: Scotland to 795*, Edinburgh 2009, s. 369.

<sup>35</sup> I. Bradley, *Celtic christianity, making myths and chasing dreams*, Edinburgh 2003, s. 22.

<sup>36</sup> A. Woolf, *Dun Nechtain, Fortiu and the geography of the Picts*, *The Scottish Historical Review*, vol. 85 2006, s. 199.

<sup>37</sup> *AI 597, Annals of Innisfallen* [w:] CELT, <http://www.ucc.ie/celt/published/T100004/index.html>, dostęp 15.05.2014.

<sup>38</sup> *AFM 592, Annals of Four Masters* [w:] CELT, <http://www.ucc.ie/celt/published/T100005A/index.html>, dostęp 15.05.2014.

<sup>39</sup> *AT 593, Annals of Tigernach* [w:] CELT, <http://www.ucc.ie/celt/published/T100002A/index.html>, dostęp 15.05.2014.

<sup>40</sup> *AU 595, AU 601*.

<sup>41</sup> CS 595.

Pozostała po Kolumbie tradycja obfituje w cudowne zdarzenia z udziałem świętego z Iony. Kolumba sprawił wiele cudów, nawrócił licznych pogan, a także założył zgromadzenia, zarówno w Irlandii, jak i na pobliskich wyspach. Święty znany był ze swej działalności dyplomatycznej, dzięki czemu odgrywał ważną rolę w polityce państw północnych wybrzeży Morza Irlandzkiego w VI wieku. Był też wybitnym uczonym, znanym ze swego zamiłowania do literatury.

W powyższym opisie śmierci i pogrzebu świętego Kolumby Starszego szczególnie istotny jest motyw „podwójnej śmierci”. Święty Kolumba zwykle bez problemu i dokładnie przewidywał losy napotkanych przez siebie ludzi. W swoim przypadku jednak mylił się, co miało służyć ukazaniu wyższości Boga przez pryzmat działalności świętego. Jeszcze inny aspekt stanowią ukazane w *Vita Sancti Columbae* cuda, jak również bogata symbolika, która wiązała się z nimi. Na przykładzie dzieła Adamnana można zauważyć, że opat przed swą śmiercią powinien pożegnać się z całą wspólnotą, potwierdzając w ten sposób, iż był duchowym ojcem dla swych mnichów.

\*

Zaprezentowany dokładny opis śmierci świętego Kolumby jest zdecydowanie najpełniejszym tego typu przekazem powstałym w ramach Kościoła iroszkockiego. Niemniej jednak, każdy żywot świętego musiał posiadać jasne zakończenie, które zwykle stanowiła śmierć świętego i wydarzenia następujące bezpośrednio po niej. I tak na przykład Muirchu, autor żywota świętego Patryka z Armagh pisał, że Patryk udał się do Armagh, gdy dowiedział się od anioła o bliskiej śmierci<sup>42</sup>. Na drodze został jednak zatrzymany, a anioł Wiktor powiedział mu, że musi wrócić do Saul i tam oczekiwać na śmierć. Zgodnie ze słowami Muirchu, miejscem spoczynku Patryka miało być Dun Lethglaisse, dziś zwane DownPatrick<sup>43</sup>. Za najpewniejszą datę śmierci świętego uznaje się rok 461, w którym odnotowano to wydarzenie w Rocznikach Ulsterskich<sup>44</sup>. Podobnie jak w przypadku świętego Kolumby widać, iż Patryk mylił się odnośnie szczegółów własnej śmierci, które przekazuje mu dopiero wysłannik Boga. Przykład taki należy uznać za dość charakterystyczny, skoro także święty Patryk zwykle nie miał problemów z przewidywaniem dalszych losów swoich towarzyszy.

\*

Wiele podobieństw w opisie śmierci z przedstawionymi powyżej wykazują również inne wczesne hagiografie irlandzkie, takie jak chociażby anonimowy żywot świętego Ciarana z Clonmacnoise. Duchowny ten przewidział, że zachoruje i umrze w czasie epidemii. W związku z tym postanowił pożegnać się z trzodą

---

<sup>42</sup> K. Panuś, *Święty Patryk*, Kraków 2004, s. 73. Muirchu II 4–5, *Vita Patricii* [w:] *Św. Patryk. Pisma i najstarsze żywoty*, red. J. Strzelczyk, Źródła monastyczne, t. 29, Kraków-Tyniec 2003 s. 148–149.

<sup>43</sup> K. Panuś, *op. cit.*, s. 73–75.

<sup>44</sup> *AU 461*.

klasztorną m. in. z koniem, który służył mu przez wiele lat. Pobłogosławił także całą swoją wspólnotę, zaś bracia śpiewali psalmy, gdy ten umierał<sup>45</sup>.

Ponadto przed śmiercią anioł objawił się świętemu Ciaranowi<sup>46</sup>. Zabrał on duszę świętego do nieba<sup>47</sup>. Aniołowie byli obecni również przy śmierci świętego Comgalla z Bangor<sup>48</sup>. Cudowne zdarzenia miały miejsce także po śmierci świętego Barry. Przez 12 dni niebo było bowiem bezchmurne nad miejscem jego pochówku<sup>49</sup>. Podobnie w przypadku świętego Patryka – przez 12 dni po jego śmierci słońce miało nie zachodzić<sup>50</sup>.

\*

Bardzo ważny aspekt stanowi kwestia stosunku świętych do śmierci. Jak zostało wyżej zaprezentowane – nawet jeśli duchowni nie byli w stanie przewidzieć jej dokładnie to nigdy nie obawiali się, okazując swą wielką wiarę. To bardzo kontrastuje z postawą wielu postaci przedstawionych w hagiografiach irlandzkich, którzy w przeciwieństwie do nich zawsze lękali się śmierci. Mnisi nie byli zatem pewni zbawienia, co charakteryzowało także literaturę pogańską. Za przykład tego zjawiska posłużyć mogą opisy leczenia wiernych przez duchownych iroszkockich, będące wynikiem zarówno wpływów dzieł chrześcijańskich, jak i tradycji pogańskiej. Czerpali z nich autorzy żywotów świętych iroszkockich. Jest to też zdecydowanie jeden z popularniejszych toposów, które można zaobserwować w niniejszych dziełach, dlatego wystarczy ograniczyć się jedynie do kilku najbardziej charakterystycznych jego przykładów. Należy zacząć od tradycji opiewającej czyny Comgalla z Bangor. W jego żywocie zapisano, iż pewnego razu w klasztorze zjawił się Kolumba Starszy. Jeden z uczniów opata Iony był podobno bardzo chory, a święty Comgall porzucił swe obowiązki, by go uzdrowić<sup>51</sup>. Kolumban Młodszy, mnich iroszkocki działający na kontynencie, również miał uleczyć wielu wiernych. Zgodnie z przekazem Jonasza z Bobbio, do świętego przybył m. in. człowiek, który prosił, by ten uratował jego umierającą żonę. Kolumban pomodlił się i dzięki temu kobieta powróciła szybko do pełni sił<sup>52</sup>. Święty, dbając o swych zakonników, pewnego razu przyjechał do klasztoru w Luxeuil, gdyż mieszkający tam mnisi ulegli ciężkiej chorobie. Następnie bez chwili wahania nakazał im pracę w polu. Jednak nie wszyscy bracia uwierzyli w zapewnienia Kolumbana o niezwykłości tego zadania, więc

<sup>45</sup> J. Ryan, *Irish monasticism, origins and early development*, Dublin 1992, s. 402.

<sup>46</sup> *Vita Ciarani of Saighir 29* [w:] *Vitae Sanctorum Hiberniae*, ed. by Ch. Plummer, vol. 1, Dublin 1997, s. 107.

<sup>47</sup> *Vita Ciarani of Saighir 31*, s. 108.

<sup>48</sup> *Vita Comgalli 18* [w:] *Vitae Sanctorum Hiberniae*, ed. by Ch. Plummer, vol. 2, Dublin 1997, s. 9.

<sup>49</sup> *Vita Sancti Barri 24* [w:] *Vitae Sanctorum Hiberniae*, ed. by Ch. Plummer, vol. 2, Dublin 1997, s. 20.

<sup>50</sup> *Muirchu II 8*, s. 150–151.

<sup>51</sup> *Vita Comgalli 41*, p. 16. O tej podróży wspomniano również w żywocie świętego Cainnecha z AchadBó. Por. *Vita Sancti Cainnici 16* [w:] Ch. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, vol. 1, Dublin 1997, p. 158.

<sup>52</sup> *Vita Columbani 7*, s. 194–195. Żywot Kolumbana został spisany niedługo po śmierci świętego, który jak wiemy – zmarł w 615 roku. Jonasz przybył zaś do Bobbio najpewniej w 618 r. Korzystał więc bezpośrednio z relacji braci żyjących w zgromadzeniu za czasów Kolumbana. Por. *Święty Kolumban Pisma*, [w:] *Pisma Starożytności chrześcijańskie Pisarzy 60*, oprac. J. Strzelczyk, Warszawa 1995, s. 74.

tylko ci, którzy to uczynili, zostali przez świętego uleczeni<sup>53</sup>. Kolumba Straszy miał uzdrawiać wiernych także na większą skalę. Gdy przebywał na Ionie, siedząc na jednym ze wzgórz, dostrzegł chmurę, która pojawiła się nad Irlandią<sup>54</sup>. Przewidział, iż przyniesie ona straszną chorobę zarówno ludziom, jak i bydłu<sup>55</sup>. Poleciał wówczas jednemu ze swoich uczniów, niejakiemu Silnanowi, by ten przygotował się do podróży. Następnie wysłał go w miejsce zarazy z chlebem, który poświęcony został przez maczanie go w wodzie i mógł dzięki temu uratować ludzi przed śmiercią. Silnan, gdy tylko przybył do Irlandii, znalazł sześciu umierających w męczarniach chrześcijan, którym pomógł za pomocą darów przekazanych przez świętego. Widać zatem, że na teologię wczesnego kościoła iroszkockiego miało wpływ także pogaństwo. Wystrzegano się bowiem śmierci, a obowiązkiem świętego była ochrona przed nią wiernych<sup>56</sup> w przeciwieństwie do świętych, którzy zawsze dumnie zwracali się ku śmierci, godząc się na wszystko, co wynika z woli Bożej. Można to zauważyć szczególnie w zestawieniu z zachowaniem świętego Ciarana z Clonmance. Jak zostało wyżej wspomniane – duchowny ów, gdy tylko przewidział, że umrze z powodu choroby, nie próbował leczyć się czy prosić Boga o uzdrowienie, lecz zgodził się na wszystko, co zostało mu zesłane przez Pana.

Na powyższych przykładach widać, że śmierć świętych w opisach hagiograficznych była silnie zrytualizowana. Każdy wybitny duchowny musiał bowiem do ostatniej chwili okazywać wielką gorliwość wiary i bez sprzeciwu godzić się na swą śmierć w przeciwieństwie do zgromadzonych w klasztorach braci, którzy opłakiwali odejście świętego. Ponadto hagiografowie wielokrotnie zaznaczyli, iż święci przywidywali własne odejście, kolejny raz dowodząc swojej niezwykłej roli w Kościele. Tak jak w przypadku wielu innych etapów ich życia, w momencie śmierci miały miejsce liczne cuda. Szczątki świętych były niezwykle, gdyż dosyć często przytaczano legendy świadczące, iż zostały one w cudowny sposób przeniesione, czy też wierzono, że leczą wszelkie choroby. To wyjaśnia dlaczego śmierć świętego w opisach najstarszych hagiografii irlandzkich wieńcząca niezwykłą opowieść o danym świętym, miała podkreślać jego wcześniejsze czyny i bliskość Boga, której ten doświadczył. Stanowiło to początek kultu tegoż duchownego, w przypadku opisywanych w tekście świętych ma duży wpływ również dziś.

---

<sup>53</sup> *Vita Columbani* 12, s. 198–199.

<sup>54</sup> Ciekawe, że zgodnie z innym motywem, zawartym w *Vita Sancti Columbae*, Iona była pierwszą wyspą, której nie widziano z Irlandii, a przez to zamieszkanie na niej było formą porzucenia uroków Zielonej Wyspy na rzecz posługi Bożej.

<sup>55</sup> Podobnie w 549 r. Irlandię nawiedziła epidemia żółtej febry, która pochłonęła wiele ofiar. Por. T. M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, s. 292. Czy też w roku 551, co poświadcza *Chronicon Scotorum*. Por. CS 551.

<sup>56</sup> Śmierć jako droga do zbawienia nie jest tak oczywista, jak w dziełach spisanych na wielu innych schrytlanizowanych terenach. Taką dualistyczną koncepcję ciała widać także w przypadku innych utworów średniowiecznych. Por. J. C. Schmitt, *Gest w średniowiecznej Europie*, Warszawa 2006, s. 223. Trzeba tu bowiem odróżnić śmierć świętych, którzy są z nią pogodzeni, a niejednokrotnie też ją przewidują, od śmierci prostych wiernych, którzy lękają się jej i proszą duchownych o ratunek. Na tę drugą postawę wpływ mogło mieć pogaństwo pozbawione idei zbawienia.

### **The ritual of death and funeral of an abbot in the Irish early hagiography on the example of *Vita Sancti Columbae***

A lot of interesting hagiographic literature was created in the monasteries of the early medieval Ireland. Monks from the individual monastic centers were competing in portraying the life and activity of saints. Many magnificent works, which survived until our times, were created on the Green Island. Thanks to them we can assume how the model of holiness looked like. One of its elements was the description of the hagiography heroes' death. It was created in accordance with the accepted scheme which consisted of miracles happening at the time of the saint's death. The abbot's funeral was ritualized in the same way which proved the extraordinary nature of the given cleric. The hagiographic descriptions include such information as a supernatural transfer of the saint's bones or the fact that those bones had outstanding healing power. This is the way in which the hagiographic legend was created. It also gave an opportunity to the spread of cult. In this text we will focus on the tradition concerning the activity of the one of the biggest clerics of the early medieval Ireland, namely Saint Columba.

### **Ritual des Todes und der Beerdigung eines Abtes in der frühen irischer Hagiographie am Beispiel von *Vita Sancti Columbae***

In Klöstern des frühmittelalterlichen Irland entstand zahlreiche und interessante hagiographische Literatur. Die Mönche aus den einzelnen monastischen Einrichtungen stellten das Leben und Tätigkeiten der Heiligen dar. In Irland entstanden damals viele wunderbare Werke die bis heute existieren. Dank ihnen können wir ein gewisses Muster des Heiligtums bemerken. Eines seiner Elementen war die Beschreibung des Todes von Helden in der Hagiographie. Diese Beschreibung hatte ein gewisses Schema. Ein wichtiges Ritual war auch die Beerdigung eines Abtes, die Ungewöhnlichkeit der Geistlichen beweist. In den hagiographischen Beschreibungen befinden sich oft Informationen über die übernatürliche Verlagerung der sterblichen Überresten eines Heiligen. Auf diese Weise entstand die hagiographische Legende, die Verbreitung des Heiligenkults ermöglicht. In meinem Artikel wurden Tätigkeiten von Columban von Iona beschrieben.

### **Ритуал смерти и похорон аббата в ранней ирландской агиографии на примере *Vita Sancti Columbae***

В монастырях раннесредневековой Ирландии была создана многочисленная и интересная агиографическая литература. Монахи из отдельных монастырских кругов соревновались в оказании жизни и деятельности святых. В это время на Зелёном острове было создано множество великолепных творений, которые сохранились до сегодняшнего дня. Благодаря им мы можем разглядеть определённый образец святости. Одним из его элементов было описание смерти героев агиографии. Такое описание всегда создавалось согласно принятой схеме, которую составляли чуда, происходящие в момент смерти святого. Аналогично ритуализированными были похороны аббата, доказывающие удивительность этого священника. В агиографических описаниях часто встречаются сведения о сверхъестественном перенесении останков святого либо факт того, что они имели удивительную силу исцеления. Таким образом строилась агиографическая легенда, которая делала возможным распространение культа. В этом тексте мы сконцентрируемся на традиции, свидетельствующей о деятельности одного из величайших священников раннесредневековой Ирландии, а точнее святого Колумбы.

JAN GAWRON

Lublin

## Napoić krwią bogów, czyli jak wyglądały mexickie ofiary z ludzi

Ociekające codziennie krwią ściany świątyń, stopy czaszek i kości oraz przebrzydłe bałwany żądające śmierci tysięcy niewinnych istnień – taki obraz religii rdzennych mieszkańców Meksyku wyłania się z hiszpańskich relacji podboju Meksyku. Jeden z jego uczestników, Bernal Diaz del Castillo pisał, „że przykro jest słuchać o tylu Indianach i Indiankach zabijanych na ofiarę, których nachodziliśmy we wszystkich miejscowościach i na drogach”<sup>1</sup>. Patrząc z perspektywy Europejczyka, którego system wartości opiera się na moralności chrześcijańskiej, mordowanie tysięcy niewinnych ludzi aby napoić krwią swoich bogów jest rzeczą dalece niezrozumiałą. Aby choć trochę zrozumieć sens ludzkich ofiar składanych przez rdzennych mieszkańców Meksyku, warto prześledzić wyglądały w rzeczywistości i jak podchodzili do nich sami Mexicowie.

Okoliczności, w których Aztekowie składali ludzkie ofiary, były różne. Pierwsza z nich to chęć uświetnienia najważniejszych wydarzeń z życia państwowego – jak intronizacja nowego władcy czy poświęcenie nowej budowli. I tak np. władca Ahuiztotl<sup>2</sup> kazał złożyć w ofierze 20 tys. ludzi z okazji inauguracji Wielkiej Świątyni *Hutzilopochtli* w Tenochtitlanie. Pierwszych dwóch jeńców zabili własnoręcznie królowie Tenochtitlanu i Texcoco<sup>3</sup>, dalej to krwawe dzieło kontynuowali już kapłani, co zajęło im cztery dni<sup>4</sup>. Ofiary z ludzi składano bogom również wówczas, kiedy

---

<sup>1</sup> B. Diaz del Castillo, *Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, tłum. A. L. Czerny, Warszawa 1962, s. 81.

<sup>2</sup> Ahuiztotl – władca Mexiców w latach 1486–1502, stryj Montezumy II. W czasie swojego panowania prowadził liczne wojny, podbijając okolice dzisiejszej Gwatemali. Militarne sukcesy pozwalały mu zdobywać wielkie ilości jeńców, przeznaczonych na ofiarę dla bogów. M. Leon Portilla, *Dawni Meksykanie*, Kraków 1976, s. 102. W czasie pokoju, gdy brakowało jeńców, wówczas organizowano tzw. wojny kwietne. Toczone je między najlepszymi wojownikami Mexiców i sąsiednich państweczek: Choluli, Tlaxcali i Huexotzinco. Walczono na śmierć i życie, jednak ich głównym celem było zdobycie jeńców. Wojny kwietne nie miały zwycięzców i można było je przerwać w dowolnym momencie. Wówczas wojska przeciwników rozchodziły się, zabierając ze sobą zdobytych podczas zmagania jeńców. T. Łepkowski, *Historia Meksyku*, Wrocław 1986, s. 82.

<sup>3</sup> Królem Texcoco był wówczas Netzahualpilli, panujący w latach 1473–1515. T. Łepkowski, *op. cit.*, s. 75.

<sup>4</sup> Podczas tej uroczystości złożono jeńców branych do niewoli przez okres 4 lat. I. Clendinnen, *Aztekowie. Próba interpretacji*, Warszawa 1996, s. 96; K. Banek, *Historia religii. Religie niechrześcijańskie*, Kraków 2007, s. 433.

pytano się ich o radę<sup>5</sup>. Jak pisał B. Diaz del Catillo, „co dzień zabijano im na ofiarę młodzieńców, aby otrzymać od nich odpowiedź, jak należy z nami postąpić”<sup>6</sup>.

Jednak największe ilości jeńców zabijano podczas cyklicznych świąt związanych z osiemnastomiesięcznym kalendarzem. Każdy z miesięcy był poświęcony jednemu z głównych bogów i wówczas obchodzono święta ku jego czci. Rytuał składania ofiary wyglądał różnie, w zależności od bóstwa, któremu dana uroczystość była poświęcona<sup>7</sup>. Najczęściej stosowaną formą była ta, która dziś powszechnie jest kojarzona z religią Mexiców. Tak opisywał ją D. Duran: „Wkroczyło pięciu kapłanów i zwrócili się do pierwszego jeńca stojącego w kolejności... Poprowadzili go do miejsca, gdzie oczekiwał najwyższy kapłan i zmusili, aby stanął obok kamienia symbolizującego boga Słońca. Następnie rzucili go plecami na ów kamień. Jeden z nich chwycił jego prawe ramię, inny lewe; jeden trzymał prawą nogę, inny lewą. Piąty kapłan zacisnął na szyi sznur, tak że jeńiec nie mógł się poruszać. Wówczas najwyższy kapłan unosił kamienny nóż i zadawał ofierze cios w piersi. Otwierał je i wydobywał serce, które wznosił na wysokość rąk kierując ku Słońcu. Gdy serce ostygło, rzucał je do niewielkiego zagłębienia, krwią skrapiał posąg boga”<sup>8</sup>.

Jak zauważył P. Carrasco, „obrzędek wyrywania serca z ofiary wynikał z utożsamienia przez Mexiców serca z duszą. Kapłan, który wyrywał serce ofierze poświęconej słońcu, podnosił je do góry i przemawiał do niego”<sup>9</sup>. Oparzy z ciepłego, ociekającego krwią serca unosić miały ku Słońcu wiadomość o złożonej mu ofierze<sup>10</sup>.

Po zakończeniu tego obrzędu, ciało ofiary spychano z piramidy, aby bezwładnie stoczyło się po schodach. Kiedy znalazło się już na dole, starcy zanosili je do osób zajmujących się ćwiartowaniem zwłok i rozdzielaniem ich części<sup>11</sup>. Czaszki były nadziewane na kołki na specjalnych stojakach, kończyny zaś, jak pisał B. Diaz del Catillo, „zjadają jakby u nas wołowinę w rzeźni, a nawet sprzedają to mięso porcięte na kawałki w jatkach na targach”<sup>12</sup>. Jeśli wierzyć relacjom konkwistadorów, Mexicowie wielokrotnie grozili im, że zostaną zabici i ugotowani. Za każdym razem podawali oni sposób w jaki ciała ofiar miały zostać przyrządzone. Mogły one być zjedzone na trzy sposoby: z czekoladą, z czosnkiem, bądź też z solą, papryką i pomidorami<sup>13</sup>.

Praktykowanie przez Mexiców kanibalizmu nie było jednak spowodowane względami kulinarnymi, czy stosowaną przez nich dietą. Nie chodziło im o spożywanie mięsa zwykłego śmiertelnika, lecz człowieka, który przemienił się dzięki

<sup>5</sup> K. Banek, *op. cit.*, s. 434.

<sup>6</sup> B. Diaz del Castillo, *op. cit.*, s. 103.

<sup>7</sup> A. Caso, *Naród Słońca*, Kraków 1974, s. 62.

<sup>8</sup> D. Duran, *Relacja z podróży do kraju Azteków*, cyt. za Z. Skrok, *W poszukiwaniu Eldorado i ziemi obiecanej*, Warszawa 1985, s. 12. Por. B. Diaz del Castillo, *op. cit.*, s. 149; F. T. de Benavente, *Historia Indian z Nowej Hiszpanii*, frag., [w:] *Kronikarze kultur prekolumbijskich*, tłum. i red. M. Sten, Kraków 1988, s. 165–166.

<sup>9</sup> P. Carrasco, *La sociedad de Mexico antes de la conquista* [w:] *Historia de Mexico*, El Colegio de Mexico, 1976, s. 255, cyt. za: M. Sten, *Malowane księgi dawnych narodów Meksyku*, Kraków 1980, s. 24–25.

<sup>10</sup> B. Levy, *Konkwistador. Hernan Cortes, Montezuma i ostatnie dni Azteków*, Poznań 2010, s. 75–76.

<sup>11</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, Warszawa 1996, s. 95.

<sup>12</sup> B. Diaz del Castillo, *op. cit.*, s. 81.

<sup>13</sup> H. Thomas, *Podbój Meksyku*, Katowice 1998, s. 340, 345; B. Diaz del Castillo, *op. cit.*, s. 132.



rytuałowi w istotę boską<sup>14</sup>. Uczta ta miała charakter komunii z bóstwem, które obdarzało jej uczestników swoimi łaskami<sup>15</sup>.

Tajemnicą jednak pozostaje, co działo się z pozostałymi częściami ciała ofiary. B. Diaz del Catillo pisał, że karmiono nimi dzikie zwierzęta, trzymane w tym celu w Tenochtitlanie<sup>16</sup>. Jednak w przypadku świąt, podczas których składano w ofierze tysiące ludzi, takie rozwiązanie mogło okazać się niewystarczające. Należy również odrzucić możliwość topienia zwłok w pobliskich jeziorach, bowiem stanowiły one cenne źródło wody pitnej. Być może, jak uważa I. Clendinnen, palono je, choć nie potwierdzają tego żadne źródła<sup>17</sup>.

Jak już wcześniej zaznaczono, opisany wyżej sposób składania ofiar z ludzi był najczęściej praktykowany. Ze względu na dość krótki czas jego wykonywania, wykorzystywano go podczas świąt pochłaniających największą ilość istnień. Do takich niewątpliwie należały uroczystości poświęcone najbardziej krwiożerczym bóstwom, a więc bogu nieba dziennego i wojny *Huitzilopochtli* oraz bogu nocnego nieba, życia i śmierci *Tezcatlipoca*<sup>18</sup>. Wtedy właśnie stosowano ów najprostszy sposób uśmiercania, który wbrew pozorom był chyba najbardziej korzystny dla ofiar, właśnie ze względu na dość szybką śmierć.

Skoro jednak wyrwanie bijącego serca człowiekowi przyjmie się za najłagodniejszy rodzaj ofiar, to jak wyglądały te najbardziej okrutne? Do takich trzeba na pewno zaliczyć te, które składano bóstwu ognia *Huehuetotlowi*. Był to jeden z najstarszych bogów meksykańskiego panteonu, którego kult sięgał jeszcze II w. p.n.e. Świadczy o tym nawet samo imię boga, które tłumaczy się jako „Bóg stary”, dlatego przedstawiano go zawsze jako starca<sup>19</sup>. Jeńców przeznaczonych na złożenie w ofierze *Huehuetotlowi* czekała wyjątkowo bolesna śmierć – mocno ich wiązano i wrzucano w ogień. Na tym jednak ich męka się nie kończyła, bowiem ciężko poparzeni, lecz wciąż żywi byli wyciągani z płomieni i dopiero wtedy uśmiercano ich w tradycyjny sposób, przez wyrwanie serca<sup>20</sup>.

Bardzo wyszukany charakter miały ceremonie związane z równonocą wiosenną, przypadające w drugim miesiącu mexickiego roku, zwanym *Tlacaxipeualitztl*, czyli „odzieranie ludzi ze skóry”<sup>21</sup>. Był to czas poświęcony *Xipe Totecowi*, „naszemu panu zmieniającemu skórę”, zwanego również *Yoalli tlauana*, „pijakiem nocnym”. W mitologii mexickiej występuje on jako bóg roślinności, młodych pędów kuku rydzy i ożywczego deszczu. Podczas nocy pije on wino z agawy (*pulque*) i rano budzi się wraz z przyrodą, a zmiana skóry na skóry ofiar symbolizuje odmianę ziemi na wiosnę, kiedy to pokrywa się nową roślinnością<sup>22</sup>.

Właśnie podczas święta miesiąca *Tlacaxipeualitztl* składano mu ofiary na kamieniu nazywanym przez Hiszpanów „gladiatorским”. Taki rodzaj śmierci był

<sup>14</sup> M. Sten, *op. cit.*, s. 25.

<sup>15</sup> A. Caso, *op. cit.*, s. 67.

<sup>16</sup> B. Diaz del Castillo, *op. cit.*, s. 149.

<sup>17</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 97.

<sup>18</sup> S. Śliwa, *Religie rodzime Ameryki [w:] Zarys dziejów religii*, red J. Keller, Warszawa 1986, s. 230.

<sup>19</sup> A. Caso, *op. cit.*, s. 40.

<sup>20</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 103.

<sup>21</sup> H. Thomas, *op. cit.*, s. 297.

<sup>22</sup> T. Milewski, *Elementy panteistyczne religii Azteków*, „Roczniki Filozoficzne”, s. 28.

niejako zaszczytem dla jeńca, ponieważ dostąpić jej mogli tylko najodważniejsi wojownicy<sup>23</sup>. Na czym ona polegała? Ofiara była przewiązywana w pasie sznurem, umocowanym do cylindrycznego kamienia, sięgającego jej mniej więcej do pasa, o średnicy ok. 1,5 m. Kamień ten był umieszczony na kamiennym podium o wysokości porównywalnej ze wzrostem przeciętnego człowieka. Tak wyglądała arena walki. Aby podkreślić rytualny charakter zmagania, poprzedzała je procesja „bogów”, czyli najwyższych kapłanów wyposażonych w atrybuty poszczególnych bóstw, którzy zajmowali miejsca wokół tego kamiennego kręgu. Ofiara przed walką spożywała wino z agawy, a jej opiekun przebrany za niedźwiedzia wręczał mu cztery sosnowe pałki do rzucania oraz bojową maczugę. Problem tkwił w tym, że nie była ona tradycyjnie wyposażona w ostrza z obsydianu, lecz tylko ozdobiła piórami. Tak uzbrojony jeńiec zajmował miejsce na kamieniu do którego był przywiązany i podejmował walkę kolejno z czterema najlepszymi wojownikami Mexiców, uzbrojonymi już w zwykłe maczugi z ostrzami, z których dwóch było rycerzami Orła, a dwóch rycerzami Tygrysa<sup>24</sup>.

Czas walki z każdym z przeciwników był prawdopodobnie ściśle wyznaczony, więc wojownicy musieli go jak najlepiej wykorzystać. Ofiarę można było dość łatwo obalić jednym celnym ciosem w kolano czy kostkę. Jednak jeżeli któryś z wojowników uczyniłby to, wówczas nie tylko przerwałby przedwcześnie cały spektakl, a sam okryłby się niesławą. Musieli więc oni wykazać się całym swoim kunsztem władania bronią, aby tak nacinać skórę ofiary kamiennymi ostrzami, aby cała spłynęła krwią (proces ten nazywano „obdzieraniem”) i ostatecznie padła ze utraty krwi i wyczerpania<sup>25</sup>. Jeśli nie udało się tego dokonać owym czterem wojownikom, wówczas zjawiał się piąty, przeważnie mańkut i ten kończył dzieło<sup>26</sup>. Wycieńczoną skrajnie ofiarę, będącą żywym obrazem supremacji Mexików, czekała już tylko śmierć przez wydarcie serca.

Nie wieńczyło to jednak całego rytuału. Kiedy wojownik dokonał swojego życia, a jego serce zostało spalone w orlim naczyniu, odcinano mu głowę, wykorzystywaną później w tańcu kapłanów. Tykwę z krwią z klatki piersiowej ofiary otrzymywał ten, który dostarczył ofiarowanego jeńca. Miał on przenieść ją przez miasto, po drodze mażąc krwią usta wszystkich kamiennych bożków znajdujących się w nim. Następnie powracał do swojej dzielnicowej świątyni, aby tam obedrzeć ze skóry i poćwiartować ciało ofiary. Po tym urządzano ucztę z mięsa zmarłego wojownika, której zdobywca ofiary mógł tylko się przyglądać, pobielony kredą i przystrojony piórami, aby wyglądał jak skazany na śmierć<sup>27</sup>.

Jak pisał Fray Torbio de Benavente, Mexicowie „skóry te wciągali na siebie, rozcięte z tyłu, na plecach i na ramionach, przylegały one tak ciasno jak kaftan lub spodnie; w tym tak strasznym i przerażającym stroju tańczyli; spomiędzy jeńców wojennych, których składano w ofierze, w Meksyku wybierano na ten dzień tego, który wśród nich był panem i dostojnikiem; w zdartą z niego skórę stroili

<sup>23</sup> A. Caso, *op. cit.*, s. 66.

<sup>24</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 100; A. Caso, *op. cit.*, s. 66.

<sup>25</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 100.

<sup>26</sup> A. Caso, *op. cit.*, s. 66.

<sup>27</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 100–101.

wielkiego pana Meksyku, Montezumę, i on bardzo poważny tańczył w tym stroju, w przekonaniu, że w ten sposób służy demonowi, którego czczono owego dnia; siła ludzi przeglądała się temu jako czemuś niezwykłemu, bo wśród innych plemion, zamiast wielkiego pana, ubierali się w te skóry inni dostojnicy<sup>28</sup>. Po zakończeniu uroczystości skóry ofiar przechowywano w specjalnym otworze zalanym wodą, znajdującym się w świątyni Yopico<sup>29</sup>.

Walki na kamieniu gladiatorским jako jedyne pozwalały wierzyć ofierze w możliwość ocalenia życia. Podczas walki nie obejmował jej zakaz zabijania wojowników i sprawnie operując ciężką przeciw maczugą, mogła powalić kolejnych przeciwników<sup>30</sup>. Znany jest przypadek tlaxcalańskiego wojownika Tlahuicole, który zwyciężył wszystkich pięciu przeciwników. W dowód uznania darowano mu życie, a nawet ofiarowywano naczelné dowództwo sił meksykańskich w walce z ludem Tarasków. Tlahuicole jednak zrezygnował z tego przywileju. Skąd taka, jak się wydaje, sprzeczna z rozsądkiem decyzja? Meksycowie głęboko wierzyli, że schwytany na polu bitwy wojownik był wybrańcem boga wojny *Huitzilopochtli*, który to sam wybrał go na swoją ofiarę. Kiedy więc wojownik został schwytany w niewolę, nie mógł się z niej wyzwolić, bo oznaczałoby to przeciwstawienie się woli boga. Dlatego Tlahuicole, mimo iż proponowano mu nie tylko życie ale i wielkie przywileje, wolał raczej pozwolić złożyć się w ofierze *Huitzilopochtli*, niż skorzystać z prawa łaski<sup>31</sup>.

Z kultem *Xipe Toteca* wiązał się również inny sposób składania ofiar. Jeńca przywiązywano do wysoko postawionej ramy i miotano w niego strzały tak długo, dopóki nie umarł. Spływająca na ziemię krew z ran ofiary miała ją uczynić urodzajną i sprowadzić na nią urodzajny deszcz<sup>32</sup>.

Składanie ofiar nie ograniczało się jednak tylko do mężczyzn. Podczas dożynkowego święta *Ochpanitzli*, czyli „Zamiatania Dróg”, ofiarowywano Matce Bogów *Teteo Innan* kobietę. Miała ona odgrywać rolę bogini. Jednak przed śmiercią musiała znosić nieustanne popychanie i szarpanie przez gromadę znachorek, który w ten sposób znęcały się nad nią całymi dniami. Kiedy więc wstępowała w swojej ostatniej drodze po stopniach piramidy na spotkanie z kapłanami, była już prawie nieprzytomna<sup>33</sup>. Po wyrwaniu serca kapłan uroczystie ściągał skórę z jej ciała i wdziewał ją na siebie, a następnie tak przystrojony gonił wojowników. Wśród uciekających znajdował się również władca Meksyków, który przekazywał później insygnia rycerzom orła i jaguara, bowiem owa gonitwa ulicami miasta uznawana była za inaugurację sezonu wojen<sup>34</sup>. Podobny rytuał, polegający na przywdziewaniu skóry zdartej z zabitej dziewczyny przez kapłana miał miejsce podczas

<sup>28</sup> F. T. de Benavente, *op. cit.*, s. 167

<sup>29</sup> H. Thomas, *op. cit.*, s. 355.

<sup>30</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 100.

<sup>31</sup> A. Caso, *op. cit.*, s. 66.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 65. W podobny sposób składano ofiarę bogini nieczystości *Tlazolteotl*, z tym że w tym przypadku do przywiązanej do słupa ofiary miotano oszczyepy. Zob. K. Mikoś, *Boginie deszczu. Studium porównawcze*, Kraków 1997, s. 51–52.

<sup>33</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 109.

<sup>34</sup> H. Thomas, *op. cit.*, s. 229.

święta ku czci *Xochiquetzal*<sup>35</sup>, bogini miłości, płodności, rozpusty i zakochanych<sup>36</sup>. W inny sposób natomiast składano niewolnicę personifikującą boginię młodej kukurydzy *Xilonen*. Ofierze, którą podczas uroczystości kapłan nosił na swoich plecach, ścinano głowę, co miało symbolizować odcięcie kaczana kukurydzy od rośliny<sup>37</sup>. Zważywszy na fakt, że broń Meksyców służyła raczej do rąbania niż do cięcia, taka śmierć niekoniecznie była błyskawiczna<sup>38</sup>.

Ostatnia grupa ofiar to małe dzieci składane bóstwu deszczu i błyskawic *Tlalokowi* podczas pierwszego miesiąca roku *Alt Caualo*. Dlaczego właśnie taki wiek ofiar? Otóż Tlalok stworzył sobie do pomocy wielu mniejszych *Tlaloków*, którzy zajmowali się rozdzielaniem wód i sprowadzaniem deszczu na ziemię<sup>39</sup>. Właśnie uosobieniem tych małych *Tlaloków* miały być dzieci<sup>40</sup>, które urodziły się pod konkretnym znakiem, a także wyróżniał je „wicherek” we włosach. Prawdopodobnie były one wybierane przez kapłanów nadających im imiona i wykupywane od matek jeszcze przed ich odstawieniem od piersi, choć nie wiadomo, czy już wtedy przechodziły one pod opiekę kapłanów. Owa sprzedaż w przypadku ludzi uboższych mogła mieć charakter wymuszony, ponieważ trudno było kapłanom odmówić<sup>41</sup>. Tylko bogaci mogli się wykupić od tego obowiązku, ofiarując w zamian niewolników<sup>42</sup>. Kapłani przetrzymywali dzieci przez kilka tygodni przed śmiercią, a kiedy nadchodził dzień święta, ubierano je we wspaniałe stroje i przynoszono w lektykach do świątyni *Tlaloka*. W momencie śmierci dzieci musiały płakać, by wskazać bogu o co dokładnie chodzi ludziom. Aby je do tego zmusić, często wyrwano im paznokcie i dopiero wtedy podrzynano im gardła. *Tlalok* mógł się z łatwością domyślić o co prosili go kapłani, bo zapewne łez wówczas nie brakowało. Oprócz dzieci, płakali również i widzowie wzruszeni ich ostatnią drogą<sup>43</sup>.

Zaskakujące jest, że przeznaczeni na śmierć jeńcy nie buntowali się, lecz sami szli na miejsce kaźni. Aby zrozumieć dlaczego tak się działo, należy zastanowić się nad tym, jak sami Meksycowie zapatrywali się na ofiary z ludzi. Składanie bogom serca i krwi ludzkiej nie wynikało z okrucieństwa i chęci zemsty Meksyców, wręcz przeciwnie, jeniec był uważany za wysłannika ludzi mającego przedstawić ich pragnienia bogom. Istota ofiary ludzkiej wynikała z idei współpracy człowieka z bogami<sup>44</sup>. Była to forma podziękowania za ofiarę z własnej krwi, jaką złożył *Quetzalcoatl* w krainie śmierci, aby móc stworzyć nowego człowieka<sup>45</sup>. Za ten

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 414.

<sup>36</sup> K. Mikoś, *Boginie deszczu...*, s. 43–44.

<sup>37</sup> A. Caso, *op. cit.*, s. 47.

<sup>38</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 103.

<sup>39</sup> S. Śliwa, *op. cit.*, s. 226.

<sup>40</sup> H. Thomas, *op. cit.*, s. 247.

<sup>41</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 103–104.

<sup>42</sup> H. Thomas, *op. cit.*, s. 297.

<sup>43</sup> Wyrwane paznokcie wrzucano do jeziora, które zamieszkiwał potwór Ahuitzotl, odżywiający się paznokciami topielców. I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 104; H. Thomas, *op. cit.*, s. 297. H. Thomas podaje jeszcze jeden sposób, w jaki składano dzieci Tlalokowi. Otóż zamykano je w świętej grocie, gdzie umierały z głodu. H. Thomas, *op. cit.*, s. 247. Z sercami ofiar złożonych Tlalokowi wypływano na środek jeziora i tam wrzucano je do wody. K. Mikoś, *Boginie deszczu...*, s. 40–41

<sup>44</sup> A. Caso, *op. cit.*, s. 65.

<sup>45</sup> K. Banek, *op. cit.*, s. 432.

wielki dar oraz wszelkie dobrodziejstwa otrzymywane stale od bogów należało się im odwdziżyć tym samym, a więc krwią ludzkich ofiar<sup>46</sup>. Służyła ona bogom za pokarm, którzy bez niego nie mogli istnieć, a co za tym idzie, nie mogli również zapewnić istnienia życia na ziemi. Jak słusznie zauważyła M. Sten, „był to rodzaj zaczarowanego koła: człowiek nie mógł istnieć bez bogów, ale także bogowie nie mogli istnieć bez tego, co człowiek miał najcenniejsze: krwi i serca”. Składanie ofiar ludzkich miało zatem służyć umacnianiu i odradzaniu się bóstwa, w które wcielała się ofiara<sup>47</sup>.

Boski pokarm znajdujący się w ludzkiej krwi był potrzebny przede wszystkim Słońcu, które toczyło codziennie walkę z siłami ciemności. Trzeba więc było ciągle poić je tym drogocennym napojem, aby zapewnić mu siłę, niezbędną do kolejnych zwycięstw<sup>48</sup>. Jeśliby zaniedbano tego obowiązku, Słońce mogłoby już nie wzejść kolejnego dnia, na Ziemi zaś zapanowałyby demony zła, a ostatecznie świat przestałby istnieć<sup>49</sup>. Dostarczanie pokarmu Słońcu wydaje się być zresztą podstawowym celem istnienia ludzi. Pewne wzmianki w przekazach źródłowych mówią wyraźnie, że pierwsze istoty ludzkie w ostatniej epoce zostały stworzone właśnie w tym celu, aby Słońce miało siłę oświetlać ziemię, a więc żeby świat mógł istnieć<sup>50</sup>.

Drogę po schodach piramidy ułatwiały ofiarom zapewne również mexicka wizja życia pośmiertnego. Otóż na równi z wojownikami na polu bitwy dostępowały one zaszczytu zamieszkania w Domu Słońca w Niebie. Zmarli znajdowali się tam przez cztery lata, po których przemieniali się we wspaniałe upierzone ptaki i wielkie motyle. W takiej postaci powracali na ziemię, aby spijać nektar z kwiatów. Wynika z tego, że bogowie na równi traktowali krew przelaną podczas bitwy, jak i tą która spływała z kamienia ofiarnego. Na pewno jednak dużo korzystniej było wojownikowi umrzeć od obsydianowego noża, niż dożyć sędziwego wieku, bowiem zmarli śmiercią naturalną trafiali do *Mictlanu*, czyli „Miejsca Śmierci”. Nie dość, że człowiek wiódł tam marną egzystencję, musiał ciężko pracować w uciążliwych warunkach i z głodu żywił się tym, co na ziemi jest niejadalne, to jeszcze w drodze do tej krainy czekały na niego niebezpieczeństwa: np. mógł zostać unicestwiony przez dwie zderzające się góry<sup>51</sup>.

Tak więc śmierć na kamieniu ofiarnym była rzeczą chlubną, na równi traktowaną ze śmiercią na polu bitwy. Jeniec, który został przeznaczony na ofiarę, przyjmował swój los ze stoicyzmem, jako źródło chwały<sup>52</sup>. Do okrutnej śmierci był odpowiednio przygotowywany psychicznie, a w ostatnich dniach życia często

<sup>46</sup> S. Śliwa, *op. cit.*, s. 230.

<sup>47</sup> M. Sten, *op. cit.*, s. 25.

<sup>48</sup> K. Banek, *op. cit.*, s. 432–433.

<sup>49</sup> Z. Skrok, *op. cit.*, s. 11. Do Domu Słońca w Niebie (*In Ichan Tonatiuh Ilhuicac*) trafiały również kobiety zmarłe w połogu oraz kupcy, którzy stracili życie w trakcie pełnienia czynności związanych z zawodem. Zmarli mogli trafić jeszcze do jednego miejsca – *Tlalocanu* („Miejsca Tlaloka”). Również i to miejsce, kojarzone z górą, było krainą wiecznego szczęścia i obfitości. Dostawały się do niego ofiary poświęcone *Tlalokowi*, a także zmarli w wyniku porażenia piorunem, utonięcia, chorób skóry i zakaźnych oraz artretyzmu i puchliny. *Ibidem*.

<sup>50</sup> K. Mikoś, *Wątki soteriologiczne w wierzeniach Azteków*, „*Studia Religioznawcza*”, z. 31 (1998), s. 91.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 91–92.

<sup>52</sup> J. Soustelle, *Cuatro Soles*, cyt. za: M. Sten, *op. cit.*, s. 25p.

traktowano go wręcz jak boga i wznoszono do niego błagania o łaskę<sup>53</sup>. Choć więc zdawał sobie sprawę, że jego czas już niedługo nadejdzie, to mógł go wykorzystać bardzo intensywnie, dostępując przywilejów niedostępnych dla zwykłego śmiertelnika.

Jednak na wypadek, gdyby samo przygotowanie mentalne nie wystarczyło, na ostatnią drogę ofiarom podawano środki odurzające. Oficjalnie Meksycy przyznawali się tylko do podawania tzw. „wody obsydianowego noża”. Według D. Durana były to popłuczyny po zakrwawionych nożach ofiarnych zmieszane z napojem *chocolatl*, które pod wpływem zakłęb wprowadzały ofiary w pogodny nastrój. I. Clendinnen, odrzuciła jednak taką możliwość i w „wodzie obsydianowego noża” widziała raczej odmianę sfermentowanego soku z agawy (*pulque*) z dodatkiem ziół o charakterze odurzającym<sup>54</sup>. Jako że ostateczny etap przygotowania jeńca na śmierć należał do obowiązków kapłanów i był ściśle tajny, również i środki podawane ofiarom przed wejściem na piramidę pozostają tajemnicą. Można tylko przypuszczać, że stosowali oni zapewne jakieś rodzaje grzybków halucynogennych i innych ziół ograniczających świadomość człowieka. Tak otumaniona ofiara posłusznie wykonywała polecenia kapłanów i sama wchodziła po kamiennych schodach na spotkanie z bogami<sup>55</sup>.

Podsumowując, należy zwrócić uwagę, że te wszystkie okrutne metody składania ofiar z ludzi nie wynikały z upodobania Meksyców do tortur i okrucieństwa. Były one spowodowane obawą przed końcem świata w wypadku, kiedy Słońce nie miałyby siły by po raz kolejny pokonać siły ciemności. Były one próbą zabezpieczenia się przed gniewem spragnionych bogów. Dlatego potrzeba było napoić ich składając najcenniejszą daninę, z ciepłej krwi i bijącego serca.

### To give the gods' blood to drink, in other words how the Aztec human sacrifices looked like

The Mexico inhabitant's image of religion included walls of sanctuaries which were dripping with blood, stacks of skulls and bones, and nasty idols demanding death of the thousands of innocent beings. It was a result of the Spanish account of the conquest of Mexico. One of its participants, Bernard Diaz Del Castillo wrote, *it is upsetting to hear about so many Indians and Indian women, who we met in many cities and roads, were killed for sacrifice* (Castillo 1962:81). From the European's perspective, whose value system is based on Christian morality, killing thousands of innocent people to feed gods with their blood is very incomprehensible. To understand the sense of Mexico inhabitant's human sacrifices a little it is recommended to find out how in fact it looked like and how it was treated by the Aztecs.

---

<sup>53</sup> M. Sten, *op. cit.*, s. 24.

<sup>54</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 98.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

### Götter mit Blut tränken – wie sahen mexikanische Menschenopfer aus?

Die blutrünstigen Wände der Gotteshäuser, eine große Menge von Schädeln und Knochen und dazu scheußliche Götzen, die Tod der Unschuldigen fordern – so war das Bild von mexikanischer Religion als Folge der spanischen Beziehungen in der Zeit der Eroberung von Mexiko. Einer von Mitgliedern, Bernal Diaz del Castillo schrieb: „*dass es einem sehr Leid tut zu hören, wie Indianer und Indianerinnen zum Opfer gebracht werden.*“ Aus europäischer Sicht haben wir vor allem mit christlicher Moral zu tun und der Mord an Tausenden von unschuldigen Menschen ist für uns unverständlich. Um besser den Sinn der Menschenopfer zu verstehen, sollten wir beschatten, wie die Morde in Wirklichkeit aussahen und wie die Einstellung von Mexikanern dazu war.

### Напоить кровью богов или как выглядели ацтекские человеческие жертвоприношения

Ежедневно обтекающие кровью стены храмов, гряда черепов и костей, а также мерзкие идола, жаждущие смерти тысяч невинных созданий – именно таким открывается нам образ религии коренных жителей Мексики из испанских отчётов о завоевании Мексики. Один из его участников, Берналь Диас дель Кастильо писал, «что жаль слушать о стольких индейцах и индеанках принесённых в жертву, которых мы находили во всех населённых пунктах и на дорогах». Смотри с точки зрения европейца, система ценностей которого основывается на христианской морали, убийство тысяч невинных людей для того, чтобы напоить кровью своих богов, является вещь абсолютно необъяснимой. Чтобы хоть немного понять смысл человеческих жертв, приносимых коренными жителями Мехико, следует проследить, как они в действительности выглядели и как относились к ним сами ацтеки.





PAULINA RUDNIK

Lublin

## **Słodka śmierć od obsydianowego noża<sup>1</sup>, czyli rzecz o mexickich świętach Toxcatl i Panquetzaliztli**

Życie religijne Mexiców, zwanych potocznie Aztekami, ściśle powiązane było ze stosowanym przez nich kalendarzem. Podczas każdego z osiemnastu miesięcy uroczyste obchodzono święta poświęcane różnym bogom. Najważniejsze znaczenie wśród czczonych bóstw posiadali trzej bracia: *Quetzalcoatl* jako bóg współtwórca świata, *Tezcatlipoca* – bóg nocnego nieba, życia i śmierci oraz *Huitzilopochtli* – bóg nieba dziennego, wojny i słońce w zenicie<sup>2</sup>. Ostatni z nich, cieszący się chyba największą popularnością, określany był wręcz mianem narodowego boga Azteków. Jak podawały wierzenia, to właśnie on wyznaczył drogę ich przodkom z północy do Meksyku<sup>3</sup>. Ów bóg w wierzeniach ludu pełnił bardzo ważną rolę, w związku z toczoną przez Słońce każdego dnia bitwą z ciemnością. *Huitzilopochtli*, jako wyobrażenie tej życiodajnej gwiazdy, potrzebował więc „pożywienia”, aby miał siłę pokonać zło. Pokarm w postaci wyrwanego ofierze bijącego wciąż serca, mieli dostarczać mu ludzie<sup>4</sup>.

Święta o których traktuje niniejszy artykuł, a więc *Toxcatl* i *Panquetzaliztli*, poświęcone były bogom *Huitzilopochtli* i *Tezcatlipoca*. Podczas tych uroczystości, poprzez liczne rytuały, chciano ukazać wszechobecną siłę bogów wojny i zniszczenia. Nieocenionym źródłem do badań nad świętami *Toxcatl* i *Panquetzaliztli* są relacje indiańskich świadków świetności imperium Mexiców oraz jego upadku, zebrane przez Bernardina de Sahagun. Na tym właśnie dziele, znanym pod tytułem *Codice Florentino*, w głównej mierze oparte będą niniejsze rozważania<sup>5</sup>.

Przyjmuje się tezę, że święto *Toxcatl*, hucznie celebrowane piątego miesiąca roku, było najważniejszą z corocznych ceremonii kręgu kulturowego Mexiców<sup>6</sup>. Jak relacjonował Bernardino de Sahagun, święto „przypadało w pobliżu niedzieli

---

<sup>1</sup> H. Thomas, *Podbój Meksyku*, Katowice 1998, s. 334.

<sup>2</sup> M. Frankowska, *Mitologia Azteków*, Warszawa 1987, s. 329; K. Banek, *Historia religii. Religie niechrześcijańskie*, Kraków 2007, s. 426; I. Clendinnen, *Aztekowie. Próba interpretacji*, Warszawa 1996, s. 109.

<sup>3</sup> K. Banek, *op. cit.*, s. 426.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 433.

<sup>5</sup> B. de Sahagun, *Codice Florentino*, frag., tłum. M. Sten [w:] *Zmierzch Azteków. Kronika Zwyciężonych. Indiańskie relacje o podboju Meksyku*, oprac. M. Leon-Portilla, Warszawa 1967; *Idem, Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, book 2, *The Ceremonies*, part III Santa Fe – New Mexico 1951.

<sup>6</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s.109.

wielkanocnej, a dokładnie kilka dni po<sup>7</sup>. Miało ono w zasadzie charakter ciągły, bowiem u kresu każdego święta wybierano młodzieńca nazywanego *ixiptla*, czyli „obrazem boga<sup>8</sup>”, którego czczono przez cały rok, aż do kolejnej uroczystości<sup>9</sup>. Mógł nim zostać mężczyzna w przedziale wiekowym 16–17 lat<sup>10</sup>, spełniający kilka podstawowych warunków. Według relacji Bernardina de Sahagun musiał to być mężczyzna o „uczciwej twarzy, dobrego zrozumienia i czystego ciała – był smukły jak trzcina, [...] dobrze zbudowany nie za gruby, nie korpulentny, ani bardzo mały, ani nie za wysoki. [...] Ten, który został wybrany, był bez żadnych defektów<sup>11</sup>”.

Owy *ixiptla* wybierany był spośród 10 kandydatów pochodzących z kręgu kulturowego Meksyców. Wszystkich tych młodzieńców odpowiednio przygotowywano do odegrania roli *Tezcatlipoki*, by na końcu wybrać najlepszego aktora. Zwycięstwo w tej wewnętrznej rywalizacji oznaczało przedłużenie życia o rok – pokonanych uśmiercano. Wybranego młodzieńca w piękne szaty i klejnoty ubierał sam władca Meksyców, co oznaczało, iż sam „najwyższy” oddaje się w ręce „bożka<sup>12</sup>”. Przez cały okres do następnego święta *ixiptla* otaczano kultem, dekorowano go kwiatami, twarz malowano w kolorze czarnym, a jego długie rozpuszczone włosy wskazywały na stan świętości. Młody *Tezcatlipoca* nosił złote sandały ozdobione uszami ocelota, a nogi jego przyozdobione były złotymi dzwoneczkami<sup>13</sup>. Po ulicach Tenochtitlanu „wybraniec” poruszał się wraz ze swoją ośmioosobową świtą<sup>14</sup>, będącą w rzeczywistości jego strażą, grając na piszczałkach. Dzięki temu mieszkańcy miasta słyszeli kiedy się zbliżał i mogli wyjść mu na spotkanie, by uczcić go ofiarą z kolejnych kwiatów.

Wraz z rozpoczęciem miesiąca *Toxcatl*, a więc na dwadzieścia dni przed samą uroczystością *ixiptlowi* obcinano jego długie włosy sięgające pasa i ubierano go w strój przynależny doświadczonym wojownikom. Rytuał ten oznaczał przejście młodzieńca w stan dojrzałości, dlatego otrzymywał on wówczas cztery dziewice za żony, wywodzące się prawdopodobnie z niewolnic i równie dobrze jak on przygotowane do odegrania swojej roli. Owe „żony” przybierały kolejno imiona czterech bogiń: młodej kukurydzy (*Xilonen*), kwiatów i erotycznej miłości (*Xochiquetzal*), soli (*Huixtocihuatl*) oraz czystej wody (*Atlantonan*)<sup>15</sup>.

Przez ostatnie pięć dni święta *Toxcatl* ów *Tezcatlipoca* zostawał rzeczywistym władcą i panem miasta. Był to dla niego ostatni w życiu okres zabaw i radości, dlatego pozwolono mu ze świtą ucztować i bawić nawet w najświętszych miejscach. W ostatnim dniu młodzieniec odpływał wraz ze swoim otoczeniem na niewielką wyspę, gdzie znajdowała się świątynia *Tezcatlipoki*. Tam, pożegnawszy się

<sup>7</sup> B. de Sahagun, *Florentine Codex...*, s. 9.

<sup>8</sup> Miano *ixiptla* nie było przypisane do niego na wyłączność ponieważ w przypadku innych świąt pojęcie to używane było również w stosunku do przedmiotów czy kilku osób, które odgrywały jego rolę.

<sup>9</sup> B. Levy, *Konkwistador. Hernan Cortes, Montezuma i ostatnie dni Azteków*, Poznań 2010, s. 181.

<sup>10</sup> K. Banek, *op. cit.*, s. 434.

<sup>11</sup> B. de Sahagun, *Florentine Codex...*, s. 64.

<sup>12</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s.110.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Składała się ona z czterech „paziów” i czterech „opiekunów młodzieży” z domów wojowników.

<sup>15</sup> A. Caso, *Naród Słońca*, Kraków 1974, s. 62.

z żonami, w towarzystwie wojowników udawał się w paradnym orszaku w stronę piramidy<sup>16</sup>. To on sam wybierał moment w którym uda się do świątyni, gdzie czekali na niego kapłani. Po stopniach piramidy wspinał się dobrowolnie, będąc odpowiednio psychicznie przygotowanym na śmierć<sup>17</sup>. Na szczycie spoglądał na lud i łamał flet. Następnie raczył się przygotowywanym przez kapłanów napojem. Prawdopodobnie był to wywar z grzybków halucynogennych lub tzw. „woda obsydianowego noża”, po której wypiciu zapadał w stan odrętwienia. Kapłani zdejmowali z młodzieńca wspaniałe szaty w które był ubrany, po czym rzucali go na kamień ofiarny, chwyтали go za kończyny i głowę, a jeden z nich za pomocą obsydianowego noża rozcinał klatkę piersiową i wrywał bijące jeszcze serce<sup>18</sup>. Obrzęd ten miał oznaczać, że ci, którzy są bogaci za życia i używają rozkoszy, muszą nieodwołalnie skończyć w biedzie i bólu<sup>19</sup>. Serce *ixiptla* wrzucano do ognia, gdzie spalało się w ofierze Słońcu. Z bezwładnego już ciała obcinano kończyny i głowę, którą wbijano na pał<sup>20</sup>.

Głównym bohaterem święta *Toxcatl* był bez wątpienia młody *Tezcatlipoca*. Warto jednak również zwrócić uwagę na same przygotowania do święta, kiedy to kobiety formowały posąg boga *Huitzilopochtli*. Figura ta była ulepiona z masy zawierającej zmielone ziarna amarantusa z dodatkiem miodu oraz krwi świeżo zabitych ofiar<sup>21</sup>. Proces formowania posągu tak opisywał Bernardin de Sahagun: „Kiedy nadali masie kształt ludzki, przystroili figurę piórami i na twarzy zrobili nieodzowny ornament, czyli linie, które przecinały twarz blisko oczu. Ozdobili ją [...] zausznicami w kształcie węży, z których zwisały kółka z cierniami. [...] Ozdoba nosa była ze złota, wyłożona drogocennymi kamieniami: w kształcie złotej strzały, [...] zwiślał z niej pierścień z cierniami. [...] Głowę przystroili w magiczny kask z piór kolibrów. Potem nałożyli bożkowi [...] hełm z najcenniejszych piór w kształcie stożka zwężającego się ku górze. [...] Szyję ozdobili mu piórami żółtych papug. [...] Jego płaszcz w kształcie liścia pokrzywy, pomalowany na czarno, w pięciu miejscach ma wplecione pęczki orlich piór. Całą postać owijają płaszczem malowanym w trupie czaszki i piszczele, [...] cały jest malowany w czaszki, uszy, serca, jelita, żebra, piersi, ręce, nogi. Na plecach ma chorągiewkę z papieru krwistej barwy, [...] zakończona jest ostrzem ofiarnym. Ma tarczę z bambusa w czterech miejscach ozdobioną najdelikatniejszymi piórami orlimi. [...] Chorągiewka na plecach, tak jak chorągiewka na tarczy, jest pomalowana na kolor krwi. Do tarczy są umocowane cztery strzały. Na ramieniu ma niby bransoletkę opaskę ze skóry kojota, z której zwisają krótkie papierowe wstęgi<sup>22</sup>. Tak wyglądający posąg boga ustawiany był u stóp Wielkiej Świątyni w Tenochtitlanie.

Kiedy do zebranych w mieście Mexiców docierała wiadomość o złożeniu ofiary z *Tezcatlipoki*, która dokonywała się przecież w odosobnieniu, mieszkańcy

<sup>16</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 110.

<sup>17</sup> Nie jest wykluczone, że podawano mu lekkie narkotyki, aby zagłuszyć lęk przed śmiercią.

<sup>18</sup> B. Levy, *op. cit.*, s. 181.

<sup>19</sup> A. Caso, *op. cit.*, s. 63.

<sup>20</sup> B. Levy, *op. cit.*, s. 181.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>22</sup> B. de Sahagun, *Codice Florentino ...*, s. 121–122.

poznawali już nowego *ixiptla*. Gdy rozbrzmiewał więc dźwięk fletu nowego *Tezcatlipoki*, wybranego na następny rok, Meksykanie rozpoczynali na dziedzińcu Wielkiej Świątyni rytualny Taniec Węża. Prowadził go młodzieniec wybrany razem ze złożonym już w ofierze *ixiptla*, który przybierał imię *Titlachauan*. Jednak ów taniec miał być już ostatnią rozrywką w jego życiu. W wybranym przez siebie momencie opuszczał taneczny korowód i wstępował po stopniach piramidy, na której czekał na niego kapłan z obsydianowym nożem. Jego obciętą głowę umieszczano obok głowy *Tezcatlipoki*<sup>23</sup>.

Święto *Panquetzaliztli*, czyli „Wzniesienia Sztandarów”<sup>24</sup>, przypadało natomiast w piętnastym miesiącu azteckiego kalendarza<sup>25</sup>. Już na czterdzieści dni przed jego rozpoczęciem kapłani pościli i odprawiali różnego rodzaju praktyki pokutne, m.in. nacinając język czy małżowiny uszne<sup>26</sup>. B. de Sahagun wskazuje również na inną ciekawą praktykę: mianowicie kapłani „udawali się o północy całkiem nago w góry ciągnąc za sobą gałęzie”<sup>27</sup>.

Same obrzędy rozpoczynały się drugiego dnia miesiąca *Panquetzaliztli* od śpiewania pieśni zwanych *canticles*, poświęconych *Huitzilopochtli*, oraz tańców na dziedzińcu jego świątyni. Według relacji Sahaguna „Mężczyźni i kobiety tańczyli razem. Zaczynali te *canticles* po południu, a kończyli około dziesiątej. Te tańce i śpiewy trwały 20 dni”<sup>28</sup>.

Tak jak w przypadku święta *Toxcatl*, tak również podczas przygotowań do *Panquetzaliztli* wnoszono z ciasta posąg boga wojny. Tym razem jednak ustawiano go nie u podnóża piramidy, lecz w samej świątyni<sup>29</sup>. Jednak istotą każdej mexickiej uroczystości było składanie ofiar z ludzi. Podczas święta „Wzniesienia Sztandarów” ofiarowywano *Huitzilopochtli* jeńców wojennych oraz niewolników, zakupionych na tak zwanym „targu”. Tylko bogatsi obywatele miasta mogli pozwolić sobie na taki zakup i złożyć w swoim imieniu ofiarę bogom<sup>30</sup>. Wybranych na ten cel niewolników czekało tzw. kąpanie. B. de Sahagun tak opisuje to wydarzenie: „A kiedy dziewiąty dzień przed świętem nastąpił, wtedy byli obmywani świętą wodą, uroczyste obmywane były ofiary, następnie Ci, którzy mieli umrzeć jako jeńcy”<sup>31</sup>.

Przygotowane ofiary kropione były świętą wodą, a ceremonię tą wykonywano u stóp świątyni *Huitzilopochtli*. Tam również otrzymywali papierowe szaty oraz ozdoby. Zgodnie z relacją Sahaguna to właśnie w tych szatach mieli umrzeć. Następnie malowano ich ręce od dłoni po łokieć i nogi od stóp do kolan na niebiesko, a tułów pokrywano pasami w tym samym kolorze. Twarze ich barwiono natomiast

<sup>23</sup> *Idem, Florentine Codex...*, s. 73; I. Clendinnen, *op. cit.*, s.114.

<sup>24</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s.106.

<sup>25</sup> B. de Sahagun, *Florentine Codex...*, s. 27.

<sup>26</sup> F. T. de Benavente, *Historia Indian z Nowej Hiszpanii*, frag. [w:] *Kronikarze kultur prekolumbijskich*, tłum. I oprac. M. Sten, Kraków 1988, s 165.

<sup>27</sup> B. de Sahagun, *Florentine Codex...*, s. 130.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>29</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s.247.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s.106.

<sup>31</sup> B. de Sahagun, *Florentine Codex...*, s. 130.

w poziome pasy błękitne i żółte, a w nos władano specjalne wtyczki wykonane ze strzały<sup>32</sup>.

Jak pisał Sahagun na pięć dni przed uroczystością, „[...] Ci którzy posiadali niewolników oraz starcy plemienni rozpoczęli ucztę. Jedli tylko w południe, kąpali się zaś o północy”. Po czterech dniach zaczynało tańczyć, tak jak w przypadku święta *Toxcatl*, Taniec Węża. Według opisu de Sahaguna, „w tańcu udział brały wykąpane ofiary, ich właściciele, Ci którzy ich kąpali, Ci którzy mieli przejąć ich ciała, jak również Ci którzy mieli znosić ich ciała z piramidy, gdy zostaną zabici. Taniec zaś mieli zakończyć kiedy konchy muszli zostaną wypalone o północy”<sup>33</sup>.

Oficjalne rozpoczęcie owego święta przypadało na moment, kiedy najwyższy kapłan wybiegał ze świątyni niosąc wizerunek boga Paynal. Zbiegał on z piramidy na dół, do miejsca przypominającego boisko do gry w piłkę. Tam zabijał cztery ofiary. Gdy pozbawił je życia, ciągnął ich ciała po boisku. Wyglądało to tak, jakby malował boisko ich krwią<sup>34</sup>. Kapłan przemieszczał się pochłaniając na swej drodze kolejne ofiary. Rytuał ten można określić jako jeden wielki krwawy marsz, ponieważ w międzyczasie odbywały się również potyczki pomiędzy „wykąpanymi niewolnikami” a jeńcami wojennymi<sup>35</sup>. Gdy kapłan zbliżał się do stóp piramidy wraz ze swoim orszakiem, wojownicy dokonywali kradzieży insygniów *Huitzilopochtli*, wykonanych „z piór, z otworem pośrodku”<sup>36</sup>. Następnie przekazywali je sobie, wykonując czynność przypominającą przekazywanie sztafety i wbiegali na szczyt piramidy do świątyni, by tam rzucić je przed posągami *Huitzilopochtli* wykonanym z ciasta<sup>37</sup>. Według przekazu Bernardina de Sahagun „Ci, którzy przybyli jako pierwsi, niosąc insygnia, rzucili je na widok *Huitzilopochtli*. [...] Tam padli na ziemię, byli bardzo słabli, leżeli dysząc”<sup>38</sup>. Kapłan ognia, aby ocucić wycieńczonych wysiłkiem wojowników, nadcinał ich uszy krzemienym nożem. Gdy oprzytomnieli, zabierali ze sobą kawałek posągu z ciasta i schodzili z piramidy<sup>39</sup>. Posilenie się pokarmem z figury boga było więc nagrodą dla najlepszych. Rytuał ten nazywano *teoqualo*, czyli ceremonią „jedzenia boga”<sup>40</sup>. Jednak ów przywilej pociągał za sobą pewne konsekwencje. Mężni wojownicy, którzy spożyli ciało *Huitzilopochtli*, musieli odtąd żyć w umartwieniu, bowiem owa konsumpcja powodowała, że stawali się jego niewolnikami. Ta myśl udęczała ich na tyle, iż sami szukali sposobności, by oddać swoje życie panu śmierci<sup>41</sup>.

Święto „Wzniesienia Sztandarów” pochłaniało ogromne ilości składanych ofiar. Warte podkreślenia jest, że ofiarom podawano boski napój, zwany niebieskim winem, który spożywano w dużych ilościach<sup>42</sup>. Samo złożenie ofiary wyglądało na-

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>35</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 249.

<sup>36</sup> B. de Sahagun, *Florentine Codex...*, s. 135.

<sup>37</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s.249.

<sup>38</sup> B. de Sahagun, *Florentine Codex...*, s. 135.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> I. Clendinnen, *op. cit.*, s. 247.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s.248.

<sup>42</sup> B. de Sahagun, *Florentine Codex...*, s. 137.

stępująco „na kamieniu kładli na plecach te nieszczęsne ofiary z wypiętą klatką piersiową, bo miały związane ręce i nogi, główny kapłan lub jego zastępca dokonywali ofiary, czasami było tych nieszczęśników tylu, a oni byli tak bardzo zmęczeni, że zastępowali ich, [...] następnie nożem otwierają z dużym wysiłkiem sztywno napiętą pierś nieszczęśnika i śpiesznie wyjmują mu serce<sup>43</sup>. Serce wkładano do specjalnego naczynia i wznoszono ku słońcu, a pozyskaną krwią namaszczano usta bożka<sup>44</sup>. Postępowanie z ciałem ofiary zależało od jej statusu społecznego. Jeśli był to jeńiec wojenny, to jego ciało zrzucano ze szczytu piramidy, a ten kto je pochwycił, urządzał wystawną ucztę, podczas której zjadano ciało ofiary. Jeżeli natomiast ofiara była niewolnikiem, znoszono ją ze schodów świątyni gdzie oddawano je tak zwanym „krewnym”. Oni również świętowali, lecz mniej wystawnie, niż w przypadku ofiary jeńca wojennego<sup>45</sup>.

Jak widać, oba święta *Toxcatl* i *Panquetzalitzli* łączyło nie tylko czczone podczas nich bóstwa, ale również wspólne elementy ceremonii. Podczas obu uroczystości formowano z ciasta posąg *Huitzilopochtli*, którego spożycie oznaczało powstanie nierozzerwalnych więzi z bożkiem, a w rezultacie pewną śmierć. Wspólnym punktem obchodów obu świąt był również rytualny Taniec Węża. Zarówno *Toxcatl* i *Panquetzalitzli* pochłaniały ludzkie ofiary, choć ta druga uroczystość była bardziej krwawa.

#### Sweet death by obsidian knife, in other words the Aztecs celebrations *Toxcatl* and *Panquetzalitzli*

The Aztec holidays *Toxcatl* and *Panquetzalitzli* were celebrated in fifth and fifteenth month of the eighteen months calendar. They were dedicated to the god of war and Sun in the zenith – *Huitzilopochtli* and the god of the night sky – *Tezcatlipoc*. During the celebrations people wanted to show the omnipresent power of the gods of war and destruction by various rituals. Preparations for *Toxcatl* took a year after the last *Toxcatl* feast during which people pick *ixiptl*, a perfectly beautiful man who became an incarnation of the god *Tezcatlipoc*. During *Panquetzalitzli*, also called The Hanging of Banners, people sacrificed war prisoners to *Huitzilopochtli*. One of their celebrations was creating a *Huitzilopochtli* sculpture. The consumption of this statue symbolized the creation of an unbreakable bond with an idol which resulted in certain death. Feasts were also connected with a lot of victims and due to that fact they were classified as one of the bloodiest Aztec rituals

#### Der süße Tod aus Obsidian-Messer. Mexikanische Feste *Toxcatl* und *Panquetzalitzli*

Mexikanische Feste *Toxcatl* i *Panquetzalitzli* wurden im fünften und fünfzehnten Monat des achtzehnmonatigen Kalenders zelebriert. Sie wurden dem Kriegsgott – *Huitzilopochtli* und dem Gott der Nacht – *Tezcatlipoca*, gewidmet. Zahlreiche Rituale stellten allgegenwärtige Macht der Kriegsgötter dar. Die Vorbereitungen zum Fest dauerten das ganze Jahr. Am Ende des vorigen

<sup>43</sup> F. T. de Benavente, *op. cit.*, s 165–166.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s.166

<sup>45</sup> *Ibidem*.

Festes Toxcatl wurde ein Ixiptla gewählt. Das musste ein junger, gut aussehender Mann sein. Er verkörperte den Gott Tezcatlipoca. Während Panquetzalitzli (das bedeutet „die Fahnen hochhalten“) wurden Kriegsgefangenen und Sklaven zum Opfer gebracht. Eines der Feste war auch die Formung der Statue von Huitzilopochtli. Das bedeutete für Mexikaner untrennbare Bindung mit der Gottheit und im Endergebnis auch den sicheren Tod. Die mexikanischen Feste wurden als die blutigsten Bräuche betrachtet.

### **Сладкая смерть от обсидианового ножа или речь об ацтекских праздниках Тошкатль и Панкецалистли**

Ацтекские праздники Тошкатль и Панкецалистли, имеющие место в пятом и пятнадцатом месяце восемнадцатимесячного календаря, были посвящены богу войны и солнца в зените – Уицилопочтли, а также богу ночного неба – Тескатлипоке. Во время церемоний празднующим хотелось продемонстрировать вездесущую силу богов войны и разрушения путём многочисленных ритуалов. Приготовления к празднику Тошкатль длились год, когда под конец предыдущего праздника Тошкатль выбирали молодого юношу безукоризненной красоты, который становился воплощением бога Тескатлипока. Во время праздника Панкецалистли, то есть Поднятия флага, в жертву богу Уицилопочтли приносили военнопленных и рабов. Одной из церемоний было создание статуи Уицилопочтли, потребление которой означало возникновение неразрывной связи с богом, а в результате верную смерть. Праздники поглощали также огромное количество жертв, из-за чего их считают самыми кровавыми ацтекскими обрядами.





TOMASZ KROK

Warszawa

## Motyw śmierci przedstawiony na kartach *Malleus Maleficarum*

*Malleus Maleficarum*, czyli *Młot na Czarownice* napisany przez dominikańskiego inkwizytora Henryka Kramera wraz (jak zwykle się podawać<sup>1</sup>) z zakonnikiem i dziekanem katedry teologii w Kolonii Jakubem Sprengerem, wydany po raz pierwszy w 1486 roku, pozostaje do dnia dzisiejszego najbardziej znaną księgą dotyczącą polowań na czarownice. Ten niezwykle twór wydrukowany zaledwie w trzy dekady po Biblii Gutenberga doczekał się, w przeciągu kilkudziesięciu lat od pierwszego wydania, aż 35 kompletnych wznowień w wielu językach<sup>2</sup> stając się księgą, nie tyle popularną w wąskiej dziedzinie pogranicza magii i demonologii, ale także podręcznikiem inkwizytorskim, który można było bez problemu znaleźć w bibliotekach ówczesnych elit intelektualnych<sup>3</sup>. Przez niektórych badaczy uznawany jest dzisiaj za dowód na ograniczone horyzonty kleru nacechowane wieloma uprzedzeniami na czele z głębokim lękiem przed kobietami i ich seksualnością – czyli mizoginizmem<sup>4</sup>.

Głównym i prawdopodobnie jedynym autorem *Malleusa* był dominikanin Henryk Kramer, niecieszący się poważaniem wśród dostojników kościelnych. Zakonnikowi przypisywano wybitnie negatywny stosunek do kobiet oraz infantylność w tematyce seksualności<sup>5</sup>, a jego obrazu dopełnił epizod z 1482 r., gdy został on skazany za kradzież sreber i pieniędzy<sup>6</sup>. Wyraźnie nadwyreżoną reputację Kramera ratował fakt, iż był on zagorzałym zwolennikiem władzy papieskiej – w czasie, gdy we wspólnocie Kościoła narastały sympatie dla idei koncyliaryzmu<sup>7</sup>. To właśnie poparcie ówczesnego papieża Sykstusa IV, który namaścił go na czołowego

---

<sup>1</sup> Nowsze badania zakwestionowały jednak jego udział w powstaniu dzieła. Prawdopodobnie Kramer posłużył się tylko nazwiskiem Sprengera – szanowanego teologa, aby nadać swemu dziełu walorów „naukowych”. H. P. Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft*, Manchester 2003, s. 11–14.

<sup>2</sup> T. W. Griffon, *Historia okultyzmu*, Kraków 1992, s. 18.

<sup>3</sup> J. Putek, *Mroki Średniowiecza*, Warszawa 1985, s. 164.

<sup>4</sup> Zdaniem autorów monografii *Male Witches in Early Modern Europe* – L. Apps i A. Gow'a już sam tytuł księgi Kramera, a dokładnie jej drugi człon *maleficarum* (w łac. żeński rzeczownik w liczbie mnogiej określający osobę uprawiającą magię/czary, czyli czarownice) oznaczał, iż inkwizytor uznawał proceder uprawiania czarów za domenę kobiet. L. Apps, A. Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester 2003, s. 3–5.

<sup>5</sup> M. Komar, *Czarownice i inni*, Kraków 1980, s. 15.

<sup>6</sup> H. P. Broedel, *op. cit.*, s. 13.

<sup>7</sup> J. Krzyżaniakowa, *Koncyliaryści, heretycy i schizmatycy: W państwie pierwszych Jagiellonów*, Kraków 1989, s. 7.

inkwizytora na obszarze Górnych Niemiec sprawiło, iż dominikanin stał się samodzielnym ekspertem w dziedzinie polowań na czarownice<sup>8</sup>. Jego kariera w charakterze łowcy czarownic zakończyła się totalną klęską w tej dziedzinie, czego dowodem było zagrożenie wybuchem powstań ludowych w miejscach, w których działał<sup>9</sup>. Kramer, gdy utracił już resztki autorytetu, udał się w 1486 r. na wygnanie do Salzburga. To właśnie tam rozpoczął on pracę nad swoim opus magnum, które jak twierdzi amerykański historyk, autor monografii zatytułowanej: *Polowania na Czarownice* R. W. Thurstona, powstawało pod wpływem niepowodzeń i miało być zemstą za „gorycz porażki”<sup>10</sup>. Kramer kontynuował w późniejszych latach karierę samozwańczego demonologa, fałszując w międzyczasie listy wydziału teologii uniwersytetu w Kolonii, które miały popierać jego „wysublimowane” metody. W 1490 r. kwalifikacje inkwizytora podważył jego własny zakon (dominikanie); w rok później koordynował on jeszcze procesy czarownic w Norymberdze. Ostatnie lata życia zakonnik spędził w Czechach, gdzie zmarł w 1505 roku<sup>11</sup>.

Wpływ na proceder polowań, trwający w niektórych obszarach aż do połowy XVIII wieku, jaki miała omawiana w niniejszym artykule księga jest dyskusyjny. Wielu dawnych badaczy przypisywało jej wręcz wiodącą rolę w przyczynieniu się do zaostrzenia kursu przeciwko domniemanym czarownicom. Za ilustrację powyższej tezy mogą posłużyć słowa historyka i dyplomaty, pierwszego rektora amerykańskiego Uniwersytetu Cornell – Andrew Dicksona White’a, które wypowiedział do studentów w 1878 r., iż *Malleus*: „[...] spowodował więcej cierpienia niż jakkolwiek inna książka na świecie”<sup>12</sup>. Kolejnym, tym razem rodzimym przykładem, może być fragment popularnej swego czasu silnie nacechowanej antyklerykalizmem książki J. Putka z 1935 r. zatytułowanej *Mroki Średniowiecza*, w której autor podejmując temat *Młota na Czarownice*, pisze o: „[...] bezgranicznym morzu ubóstwa umysłowego, fanatyzmu i okrucieństwa, które odżyły Polsce w XVII wieku pod wpływem «Młota», tego dokumentu «cywilizacji zakonnej» dorównującego przykładom barbarzyństwa Dalekiego Wschodu”. W książce zatytułowanej *Czarownice – dzieje procesów o czary* z 1963 r. autorstwa holenderskiego prof. dziennikarstwa Kurta Baschwitza pisze, że *Młot* to „[...] najbardziej przerażająca książka w dziejach piśmiennictwa europejskiego”<sup>13</sup>. W swoim dziele z 1970 r. *The Manufacture of Madness* psychiatra Thomas S. Szasz pisze o *Malleus Maleficarum* jako o księdze prezentującej rodzaj religijno-naukowej teorii o męskiej supremacji nad kobietami jako reprezentantkami gorszej, przepełnionej grzechem i niebezpiecznej płci<sup>14</sup>. Znana radykalna działaczka feminizmu Andrea Dworkin,

<sup>8</sup> R. Kieckhefer, Średniowieczna herezja i inkwizycja od jurysdykcji indywidualnej do zinstytucjonalizowanej, w: *Inkwizycja Papieska w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. P. Kras, Kraków 2010, s. 49; M. Harris, *Krowy, święte, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, Warszawa 1985, s. 206.

<sup>9</sup> R. Thurston, *Polowania na Czarownice. Dzieje prześladowań czarownic w Europie i Ameryce Północnej*, Warszawa 2008, s. 86.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> H. P. Broedel, *op. cit.*, s. 13–14.

<sup>12</sup> R. Thurston, *op. cit.*, s. 83–84.

<sup>13</sup> K. Baschwitz, *Czarownice - dzieje procesów o czary*, Warszawa 1999, s. 81.

<sup>14</sup> T. S. Szasz, *The manufacture of madness: a comparative study of the inquisition and the mental health movement*, Syracuse 1997, s. 8.

posługując się *Młotem* jako głównym źródłem wiedzy w tej kwestii, określiła zwalczanie czarownic: „ludobójstwem kobiet zastosowanym jako strategia kontroli społecznej”<sup>15</sup>.

Badacze, a w szczególności historycy, którzy zajmują się dziś tematyką polowań na czarownice, nie stawiają już obecnie tak radykalnych tez dotyczących tej księgi, ponieważ nie mają one odbicia w rzeczywistych danych. Świadczą o tym m. in. ustalenia amerykańskiego badacza Briana P. Levack’a, który zauważył, iż przykładowo publikacja *Malleusa* we Włoszech „[...] zbiegła się z dostrzegalnym zmniejszeniem liczby rozpraw”<sup>16</sup>, a wspomniany już R. Thurston odnotował, iż podobnie było w Szwajcarii, gdzie po ukazaniu się księgi również spadła liczba procesów o czary<sup>17</sup>. Ponadto wiemy, iż pierwsze reakcje na tezy Kramera były w znacznej mierze negatywne, a *Malleusa* nie wznawiano w okresach intensyfikacji polowań na czarownice<sup>18</sup>.

Nie oznacza to jednak, iż *Młot* był dziełem nieznaczącym. Był istotny z kilku oczywistych powodów: odbił się szerokim echem nie tylko w kręgach katolickich, ale stał się też przewodnikiem protestanckich łowców czarownic zajmujących się demonologią<sup>19</sup>; wpłynął znacząco na metody prowadzenia śledztw<sup>20</sup>; był inspiracją dla wielu późniejszych publikacji o tematyce czarostwa<sup>21</sup> oraz pokazywał tendencje, które panowały wówczas zarówno w środowisku kościelnym, jak i w ówczesnym społeczeństwie. To właśnie na tym ostatnim zagadnieniu skupię się, omawiając treść pierwszego polskiego przekładu *Malleus Maleficarum* z 1614 r. – Stanisława Ząbkowica wznowionego w 1992 r. i opracowanego pod redakcją Roberta Lewandowskiego na podstawie krakowskiego wydania z 1614 r.<sup>22</sup>.

Zamierzam zająć się analizą tego źródła pod kątem występującego w nim zbioru domniemych zbrodni popełnionych przez czarownice, wykorzystujące czary oraz klątwy służące do destrukcji ludzi oraz zwierząt<sup>23</sup>. W katalogu tym jak w zwierciadle odbijają się psychozy, stereotypy i fobie składające się na mentalność ówczesnego społeczeństwa stanowego w późnośredniowiecznej Europie.

Chcąc usystematyzować występujące w księdze zarzuty względem czarownic, zaczniemy od pobieżnego omówienia konstrukcji dzieła Kramera, składającego się z trzech części. Pierwsza z nich składa się z szeregu świadectw mających uświadomić odbiorcy istnienie czarów i czarownic. Druga opisuje praktyki osób uprawiających czary i sposoby przeciwstawiania się im. Część trzecia zawiera zasady postępowania prawnego przeciwko czarownicom. Przekład Ząbkowica zawiera dwie części księgi z wyłączeniem ostatniej, zawierającej jak wspomniano powyżej

<sup>15</sup> R. Thurston, *op. cit.*, s. 124; zob. szerz. A. Dworkin, *Woman Hating*, Nowy Jork, 1974, s. 130–132.

<sup>16</sup> B. P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, Wrocław 2009, s. 80.

<sup>17</sup> R. Thurston, *op. cit.*, s. 101.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>19</sup> K. Baschwitz, *op. cit.*, s. 81.

<sup>20</sup> Przykładowo zdaniem K. Baschwitz, autor/autorzy *Malleusa* zalecali Inkwizytorom przeprowadzanie śledztw możliwie szybko, aby: „[...] nie dać przeciwnikom czasu na namysły, obiekcje i zastrzeżenia”. *Ibidem*, s. 75.

<sup>21</sup> J. Putek, *op. cit.*, s. 164.

<sup>22</sup> H. Kramer, J. Sprenger, *Młot na czarownice*, red. R. Lewandowski, Wrocław 1992.

<sup>23</sup> Czarownica: „[...] ludziom bydłu i urodzajom ziemskim szkodziła”. *Ibidem*, s. 150.

procedurę sądową – jej analiza wydaje się jednak zbędna uwzględniając potrzeby niniejszego artykułu, ponieważ jego istotą jest wyłącznie zaprezentowanie aspektów postrzegania potencjalnego śmiertelnego zagrożenia ze strony czarownic przez duchowieństwo, które z kolei miało dużą siłę oddziaływania na ówczesne społeczeństwo<sup>24</sup>.

Praktyki magiczne wyrządzające szkodę znano pod łacińską nazwą *maleficia*. Jak pisze wspomniany już B. P. Levack: „Ten typ magii tworzyły zabójstwa [...], zadawanie dzieciom choroby przez recytowanie zaklęć, ściąganie gradu na płony [...] wywoływanie pożaru [...] czy też wywołanie impotencji u nowożeńca”<sup>25</sup>. Czary były – jak dowodzi francuski historyk Christophe Regina specjalizujący się w badaniu kobiecej przemocy w aspekcie historycznym i społecznym – „jednym z najmniej uchwytnych rodzajów przemocy, których dawniej najbardziej się obawiano”<sup>26</sup>. Zdaniem B. Malinowskiego cytowanego przez autora monografii poświęconej postaci *Diabła* Alfonso M. Di Nole, czary mogły stanowić sposób wyjaśniania zła i kryzysów egzystencjalnych wraz z ich skutkami (śmierć, choroby, utrata potencji seksualnej). „Jeśli tę hipotezę Malinowskiego odniesiemy do ogólniejszej teorii religii i mitu” – rozpoczyna swój wywód Di Nola – „to zobaczymy w czarownictwie swoisty wybieg, dzięki któremu liczne kultury sprowadzają do akceptowalności to, co zasadniczo jest przypadkowe i nie do zaakceptowania (śmierć choroby itd.) genezę zła przypisując źródłu demonicznemu”<sup>27</sup>.

Lista występków uczynionych przez osoby uprawiające magię wymieniona na kartach *Młota na Czarownice* obejmowała zabójstwa: mężczyzn, zwierząt, a przede wszystkim dzieci. Podane przez Kramera przykłady nie obejmują jednak kobiet jako niewinnych ofiar, które padłyby ofiarą czarostwa. Być może był to rezultat wspomnianej już wcześniej nienawiści autora do płci przeciwnej – bądź też uznał on, że główne sprawczynie całego zła – niewiasty nie zasługują na uwagę<sup>28</sup>.

Przejdźmy zatem do analizy przypadków zadawania śmierci za pomocą czarów przedstawionych na łamach omawianej księgi. Poczynając od dorosłych mężczyzn jednym ze sposobów ich uśmiercania zdaniem Kramera było wykorzystanie zjawisk meteorologicznych, a w tym przypadku wyładowań elektrycznych, jak pisał zakonnik: „[...] trzech towarzyszków w drodze będących, dwaj piorunem są zabici, a trzeci przestraszony: gdy głosy na powietrzu wołające usłyszał: Zabijmy i onego. Drugi głos odpowiedział: Nie możemy, bo dziś, Słowo ciałem stało się, sły-szał, zrozumiał iż dla tej przyczyny, że Mszej ś. słuował, a na końcu jej Ewangeliej Jana świętego: Na początku było słowo, zachowany był”<sup>29</sup>. Takie wytłumaczenie powyższego zjawiska, które ówczesny człowiek nie mógł sobie wyjaśnić w żaden

<sup>24</sup> M. Komar, *op. cit.*, s. 19.

<sup>25</sup> B. P. Levack, *op. cit.*, s. 15.

<sup>26</sup> Ch. Regina, *Przemoc kobiet. Historia społecznego tabu*, Warszawa 2013, s. 112.

<sup>27</sup> A. M. Di Nola, *Diabeł*, Kraków 2013, s. 234.

<sup>28</sup> K. Deschner w swoim dziele zatytułowanym *Krzyż Pański z Kościołem*, cytuje twórcę Malleusa: „Istnieje więcej kobiet niż mężczyzn, splamionych kacerstwem czarownictwa. Dlatego też słuszną jest rzeczą mówić o kacerstwie nie czarowników, ale czarownic, ażeby otrzymały nazwę a potiori; i niech pochwalony będzie Najwyższy, że do dziś tak dobrze strzeże przed tą okropnością rodzaj męski”. K. Deschner, *Krzyż Pański z Kościołem*, Gdynia 1994, s. 238.

<sup>29</sup> H. Kramer, J. Sprenger, *op. cit.*, s. 25–26.

racjonalny sposób niż – uznając to za działanie szatana czy też Boskiej Opatrzności było zresztą dosyć powszechne, o czym świadczy nawet osobny rozdział *Młota* zatytułowany *O sposobie którym grady i wielkie niepogody pobudzać także piorunami z błyskawicami bić na ludzie i bydło zwykli*, w którym autor pisze, iż: „Co się zaś tknie piorunu, który częstokroć ludzie i bydło zabija, zboża i gumna pali, aczkolwiek jest rzecz nie tak dalece jasna, dla tego, że bez czarownicy często się to przytrafia za Bożym dopuszczeniem [...]”<sup>30</sup>.

Kolejnym skutecznym sposobem przenoszenia na tamten świat było zsyłanie chorób, tym razem przykład dotyczy kata, który szykował drewno na stos do spalania czarownic: „[...] gdy czarownicy siepacz, abo kacik na stos drew dla spalania od ziemi podnosił, rzekła mu czarownica: dam ci zapłatę, i tak chuchnąwszy na jego twarz, zaraz go sprośny trąd po wszystkim ciele opanował, dla którego prędko po tym umarł”<sup>31</sup>. Takie tłumaczenie dla występowania schorzeń można wyjaśnić wciąż jeszcze żywą pamięcią o epidemii dżumy z XIV wieku<sup>32</sup>; istotny problem stanowił również wspomniany w powyższym przykładzie trąd, który uznawany był za karę Boską za grzechy<sup>33</sup>, a rozprzestrzenianie się podobnych chorób uważano za skutek klątwy czy jak pisze B. P. Levack: „[...] ingerencję szatańską w sprawy świata”<sup>34</sup>.

Henryk Kramer poświęcił również sporo miejsca w swojej księdze zagadnieniu czarowników, którzy byli łucznikami zadającymi śmierć: „strzałami noszonymi przez szatana”<sup>35</sup>. Łuk był bronią szczególnie zniechęconą przez Niemców, bowiem pamiętali oni sromotną porażkę z 1477 r. zadaną im przez Szwajcarów wykorzystujących potencjał łucznictwa<sup>36</sup>. Użyty w polskim wydaniu *Młota* termin *strzelec*, mógł dotyczyć również kuszników, którzy od dawna cieszyli się złą opinią<sup>37</sup>, a także użytkowników broni palnej – zaczęła ona zyskiwać na znaczeniu u schyłku średniowiecza (czego przykładem mogło być wykorzystywanie rusznic przez heretycką (!) armię husycką w latach 1419–1434<sup>38</sup>). Kramer spośród złego postępowania strzelców-czarowników wyróżnia przykłady: „[...] występku w strzelcach czarownikach, którzy w dzień uroczysty obchodzenia męki Zbawiciela naszego, to jest w Wielki Piątek, pod ten czas gdy się msza odprawuje, mają obraz męki Pańskiej, do którego jako do celu jakiego strzelają; [...] jako uczynkiem, tak i słowy wiary odstępują, i do szatana przystają; Po trzecie iż trzy albo cztery postrzały w obrazie męki Pańskiej czynią, żeby także wiele ludzi, na każdy dzień mogli zabić; Czwarta, iż w tej swojej sprawie upewnieni są od szatana, takim wszakże sposobem, że wprzód potrzeba, żeby widzieli tego, którego zabić chcą, a po tym

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>32</sup> R. Thurston, *op. cit.*, s. 39.

<sup>33</sup> S. N. Brody, *The disease of the soul: leprosy in medieval literature*, Ithaca 1974, s. 136–137.

<sup>34</sup> B. P. Levack, *op. cit.*, s. 93.

<sup>35</sup> „Takowy tedy gdziekolwiekby był zamknięty, ustrzec się nie może, żeby strzały od czarownika wypuszczone, za sprawą szatańską nie miały ustrzelać ciała jego”. J. Sprenger, *op. cit.*, s. 42.

<sup>36</sup> B. P. Levack, *op. cit.*, s. 95.

<sup>37</sup> Przykładowo: „[...] zachodnie rycerstwo odrzucało wszelkie formy walki na odległość”, w tym używanie kuszy. J. Flori, *Rycerze i rycerstwo w średniowieczu*, Poznań 2003, s. 86–87.

<sup>38</sup> A. Paner, *Jan Žižka z Trocnova*, Gdańsk 2002, s. 267–269.

żeby umysł swój, i wolą do zabicia jego zupełnie przyłożyli [...]; Piąta, tak nieomylnie strzałę z łuku wypuszczają, że i grosz z głowy zjąc mogą, głowy namniej nie obraziwszy, toż uczynić mogą z ruśnice by największej. Szósta, iż przysięgę czynią szatanowi, oddając mu się z duszą i z ciałem, żeby takowe rzeczy sprawować mogli<sup>39</sup>.

Domniemanymi ofiarami czarownic miały być także zwierzęta. W tym miejscu podobnie jak w analizowanym pokrótce przykładzie wyjaśniania genezy śmiertelnych chorób u ludzi, trzeba było wytłumaczyć powody pomoru wśród przedstawicieli braci mniejszej. Kramer wychodził przeto z założenia, iż skoro czarownice: „[...] szkodzą ludziom. Zatem zwierzętom, które są własnością ludzi także mogą szkodzić<sup>40</sup>. W XIV rozdziale z I części księgi zatytułowanym: *O sposobie którym w bydle wielką szkodę czynią*, czytelnikowi zostaje przedstawiona historia czarownic z Rawensburga, które (choć Kramer nie podał w tym miejscu żadnego motywu ich działania) przyczyniły się do śmierci zwierząt hodowlanych: „Tak abowiem czarownice w Rawensburgu spalone za powodem szatańskim, gdzie najlepsze konie abo bydło było, czarami zabijały. I gdy były pytane, którymby sposobem takowe rzeczy sprawowały? odpowiedziała z nich jedna, imieniem Agnieszka, iż pod prog obory, abo Stajnie, pewne rzeczy zakopywamy. A gdy spytano coby za rzeczy, odpowiedziała, że rozmaitych zwierząt kości. Dalej pytana, czyjemby to imieniem czyniły, odpowiedziała w imię diabła i wszystkich inszych szatanów. Ale i druga imieniem Anna, która gdy jednemu z mieszczan dwadzieścia koni, i trzy, jednego po drugim czarami swymi umorzyła<sup>41</sup>.

Epidemie wśród zwierząt, czyli epizootie występowały wówczas z wielką częstotliwością i oznaczały klęski głodowe – w tym przypadku również idealnym kozłem ofiarnym uśmierającym lęki i niepokoje społeczne okazały się być czarownice.

Wymieniając śmiertelne ofiary sług szatana w *Malleus Maleficarum* Kramer najwięcej miejsca poświęca dzieciom, które miały być atakowane z największą zaciętością. Poczynając od opisów napadów na nienarodzone dzieci, gdzie autor księgi przytacza dwie historie: pierwsza z nich dotyczy czarownika imieniem Stadlin: „[...] przezwiskiem w Biskupstwie Lauzaneńskim pojmanym, który przyznał się, że w pewnym domu, gdzie mąż z żoną wspólnie mieszkali swymi czarami w żywocie żony siedmioro dzieci jedno po drugim zabił, także zawsze przez wiele lat poronić niewiasta musiała<sup>42</sup>. Druga opowiadała historię czarownicy z Rychschofen – miała ona wywołać poronienie u żony pewnego zamożnego pana: „[...] czarownica nadeszła i panią witając żywota się jej obiema rękoma dotknęła i natychmiast pani poczuła dziecię z boleścią w żywocie obracające się. Strwożona tedy do domu się wróciła i wszystko jako się działo babie opowiedziała, która z narzekaniem zawołała mówiąc: Ach biedaż mnie, jużście dziecię stracili. Co się tak przy porodzeniu pokazało. Abowiem ani zupełnie poroniła, jedno z lekka sztuki głowy, rąk nóg, z siebie wypuszczała<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> H. Kramer, J. Sprenger, *op. cit.*, s. 151–152.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 84.

Kolejną kwestią były ofiary z noworodków, które składane były przez czarownice służące jako akuszerki, o czym przekonuje nas fragment *Młota*: „Z jednego miasteczka do drugiego, dla babienia przy połogu jednej białejgłowy wezwana była, gdzie odprawwszy posługę do domu się wracała: wyszedłszy tedy za bramę, z trafunku z ręcznika abo tuwalnie którą opasana była, ramięczko dziecięcia świeżo urodzonego wypadło. Co obaczywszy którzy przy bramie siedzieli, rozumiejąc że śroć mięsa leżał, skoro ona przeminęła, podnieśli, ale pilnie się przypatrując, z członków poznali rękę albo ramięczko dziecięce. Dawszy tedy o tym znać urzędnowi i znalazzsy, że dziecko nie chrzczone umarło, które ramięczka nie miało, pojmano czarownicę na próbę dano, gdzie występki swój przyznała, przydawszy, że dzieczonek prawie bez liczby wytraciła”<sup>44</sup>. Proceder ten miała zresztą potwierdzić jedna z kobiet oskarżonych o czarostwo: „[...] łatwo się domyślić może co za przyczynę ta baba czarownica miała, domagać się do posług przy połogu jeno żeby dzieciątko abo zabiła, abo szatanowi oddała”<sup>45</sup>.

Położne często posądzano o bycie czarownicami. Tłumaczono tym wzrost dzieciobójstwa i aborcji, gdyż sądzono, że akuszerki składały dzieci w ofierze diabłu<sup>46</sup>. Czarownice służące podczas porodów miały dokonywać swych zbrodni m. in. za pomocą igły wbijanej w czaszkę noworodka. Jak pisał Kramer: „[...] w Biskupstwie Bazyljskim w miasteczku Dann czarownica spalona zeznała, że więcej niż czterdzieści dziełek zabiła tym sposobem, że gdy z żywota wychodziły, igłę w główki ich przez ciemię aż do mózgu wpychała”<sup>47</sup>.

Czarownice dokonywały również na dzieciach aktów kanibalizmu<sup>48</sup>. Autor wspomina wręcz o zwierzęcych skłonnościach do zjadania malutkich dzieci<sup>49</sup>. Przytaczając odkrycia niejakiego Jana Nidera, inkwizytora, który zeznał, iż czarownice zjadały często swoje własne dzieci<sup>50</sup>. Innym przykładem wymienionym w *Malleusie* było przesłuchanie, dokonane na jednej z domniemanych czarownic przez sędziego Piotra z Botylgen: „Drugi przykład tenże przydając. Głośna rzecz była między ludźmi z powieści Piotra sędziego w Botylgen, że w Berneńskiej ziemi trzynastcie niemowiętek czarownice zjadły, za czym rząd srodze karał takowych krwie rozlewców. Gdy tedy Piotr pytał niektórej pojmanej czarownicy korymby sposobem dzieczonek małe jadły odpowiedziała, że takim sposobem: Na niemowiętka nie krzczone osobliwie czyhamy (abo też i krzczone) zwłaszcza krzyżem ś. nie przeżegnane, i modlitwami nie obwarowane (uważ to czytelniku, iż za poduszczeniem szatańskim nawęcej czyhają na niekrzczone dzieczonek, żeby do krztu nie przychodziły). Te tedy w kolebkach, abo przy boku matek ich leżące obrzędami naszymi zabijamy: które [...] z grobów potajemnie kradniemy i w kotle warzymy aż

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>46</sup> B. P. Levack, *op. cit.*, s. 195–197.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>48</sup> „W myśl innego przekonania, przypisywanego warstwom wykształconym [...] Czarownice bardzo często poświęcały Diabłu dzieci, spożywały ich zwłoki i inne diabelskie specjały w czasie uczt[...]”. *Ibidem*, s. 46–47.

<sup>49</sup> „Tak między szkodzącymi są jedne najgorsze, wszystkie insze czary, które w inszych potrosze się znajdują spawujące, a są te, które nad skłonność natury ludzkiej, abo raczej wszystkich bydłat: niemowiętka, to jest maluchne dzieczonek jeść i pożywać zwykły”. H. Kramer, J. Sprenger, *op. cit.*, s. 46.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 50.

gdy kości odpadną wszystko ciało się rozplynie z gęstszej materii czyniemy maść, naszej nauce potrzebną i pojazdom służącą: resztą zaś napełniamy flaszki, albo bułkaczek, z którego gdy się kto napije przydawszy nieco ceremonii, zaraz stawa się uczestnikiem i uczonym w naszej sekcie<sup>51</sup>.

Dochodzimy tu do kolejnego aspektu zadawania śmierci w zamiarze użycia martwego ciała w celach magicznych. Geneza tej idei jest nie do końca znana, a została ona zaczerpnięta przez autora *Młota* z księgi zatytułowanej *Formicarius*, autorstwa wspomnianego już dominikanina Johanna Nidera z 1435 r. Pisał on o sektach, których członkowie wyrzekając się wiary chrześcijańskiej gotowali mięso zamordowanych dzieci z jakiego przygotowali później napój podawany neofitom i maść o wielkiej sile chcącym przystąpić do sekty<sup>52</sup>. Owa maść miała służyć do smarowania twarzy i ciała – dzięki jej właściwościom czarownice unosiły się potem w powietrze<sup>53</sup>. Nie wiadomo, na ile był to wymysł inkwizytorów, którzy sugerowali rzekomym czarownicom zeznania, a na ile były to pozostałości z legend i tradycji znanych ówczesnemu społeczeństwu<sup>54</sup>.

Innym sposobem uśmiercania dzieci było podstępne wysysanie im krwi przez czarownice pod postacią kotów: „[...] przed trzema laty w łóżnicy swojej dobrze zamkniętej nocy jednej, dwa wielcy kotowie pokazali się, czyhając na jedno ich dziecię, których oni ponieważ spali nie postrzegli, aż skoro dziecię krzyczeć poczęło. Już abowiem prawie wyssali byli krew z dziecięcia onego, gdy się rodzicy ocknęli, z której przyczyny w krótkim czasie dziecię wysechszy umarło<sup>55</sup>. P. Rutkowski, szczegółowo zajmujący się zagadnieniem motywu kulturowego powszechnej wiary w istnienie i działanie demonicznych zwierząt w okresie polowań (XVI–XVIII w.), w swojej książce *Kot czarownicy. Demon osobisty w Anglii wczesnonowożytnej* twierdzi, iż: „Wszechobecność zwierząt w otoczeniu ludzi, z którymi w nieuchronny sposób nieustannie wchodziły w jakąś interakcję, miała najprawdopodobniej przemożny wpływ na ugruntowanie się i utrzymywanie wierzeń o demonicznych zwierzętach<sup>56</sup>”.

\*

*Młot na czarownice*, używany przez wiele lat w charakterze podstawowego podręcznika dla inkwizytorów i sędziów mających rozstrzygać w sprawach uprawiania magii, bez wątpienia stanowi dziś bezcenne źródło dla różnej maści badaczy, poczynając od historyków i antropologów przez socjologów oraz filozofów, na psychologach kończąc. Niezależnie od tego, czy odegrał on kluczową rolę

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 50–51.

<sup>52</sup> R. Thurston, *op. cit.*, s. 79.

<sup>53</sup> B. P. Levack, *op. cit.*, s. 70–71.

<sup>54</sup> G. Cocchiara autor *Dziejów folklorystyki w Europie*, pisał iż autor *Malleus Maleficarum* „[...] opanowany był właściwie przez jedno tylko uczucie, a mianowicie pasję folklorysty, zajętego gromadzeniem współczesnych sobie zabobonów by wreszcie, w oparciu o pisma kanonistów i komentatorów, uznać je za zjawiska heretyckie i na nie wyrok nieodwołalnie potępiający”. G. Cocchiara, *Dzieje folklorystyki w Europie*, Warszawa 1971, s. 61.

<sup>55</sup> H. Kramer, J. Sprenger, *op. cit.*, s. 95.

<sup>56</sup> P. Rutkowski, *Kot czarownicy. Demon osobisty w Anglii wczesnonowożytnej*, Kraków 2012, s. 153.



w prześladowaniu grupy, którą określano wówczas zbiorczo mianem *maleficarum*, czy też – jak skłaniają się ku temu niektórzy badacze – wagę nadano mu dopiero na przełomie XIX i XX w. – niewątpliwie oddaje on ducha swej epoki: niespokojnych czasów przepełnionych wojnami i epidemiami rodzącymi uprzedzenia, przemoc oraz śmierć...

W swoim artykule starałem się ukazać w jaki sposób ówczesne społeczeństwo postrzegało zjawisko śmierci przez pryzmat stale podgrzewanego przez teoretyków demonologii chrześcijańskiej zagrożenia *maleficium*. Możemy uznać, iż *Młot* doprowadził do tego, przed czym miał pierwotnie przestrzegać, czyli do wierzenia przez lud w szereg zabobonów, niemających zazwyczaj nic wspólnego z tradycją chrześcijańską...

### The motif of death as portrayed in *Malleus Maleficarum*

The famous *The Hammer of Witches* written by father Heinrich Kramer, which was published for the first time in 1487, was to be the essential course book for inquisitors and judges adjudicating in cases of practicing magic. It served as a guide to the customs of the supposed witches. Regardless the fact of playing a key role in the persecution of a group, which was then called *maleficarum*, or its importance at the turn of the XIV and XVIII centuries, this book definitely reflects the spirit of its epoch. This was a restless time, full of wars and epidemics causing prejudices, violence and death... The work of dubious quality was on everyone's lips. It caused a thing which it should prevent, namely people started to believe in superstitions preventing them from magic. *Malleus Maleficarum* can be definitely considered as a priceless work for researches from various fields of science. In this article, this source is analyzed for the motifs of death, connected with using magic to destroy men, women, children and animals. The author is trying to find out where all the concerns, accusations and also descriptions of rituals practiced by witches came from.

### Todesmotiv in Karten „*Malleus Maleficarum*“

„Der Hexenhammer“ wurde von Heinrich Kramer geschrieben und zum ersten Mal 1487 herausgegeben. Das Werk sollte ein Lehrbuch für Inquisitoren und Richter sein, die über Zauberei entschieden. Das Buch enthielt Informationen über die Bräuche der Hexen. Es war hilfreich während Hexenverfolgungen, die anders als *maleficarum* genannt wurden. An der Wende des XIX und XX Jahrhunderts wurde das Buch zum Geist der Epoche. Es war in aller Munde. Viele Menschen interessierten sich für damalige Kriege und Epidemien, deswegen fingen sie an selbst zu bezaubern und an dem Aberglauben anzuhängen. *Malleus Maleficarum* ist eine Quelle für die Forscher. In dem Artikel analysiere ich Prozesse der Zauberei, die zum Tod der Männer, Frauen, Kinder und Tiere führten. Der Autor beschreibt die Rituale der Hexen nach Informationen aus *Malleus Maleficarum*.

### Мотив смерти на страницах „*Malleus Maleficarum*“

Знаменитый «Молот ведьм», написанный отцом Генрихом Крамером и впервые изданный в 1487 году, должен был быть основным учебником для инквизиторов и судей, рассматривающих дела занятия магией. Трактат выполнял функцию путеводителя по обычаям

мнимых ведьм. Независимо от того, сыграл ли он основную роль в преследовании группы, которую в те времена определяли общим названием *maleficarum*, или придали ему важности только на рубеже XIX/XX в. – он несомненно передаёт дух времени. Это было тревожное время, переполненное войнами и эпидемиями, порождающими предубеждения, насилие и смерть... Произведение сомнительного качества было у всех на устах. Оно привело к тому, от чего первоначально должно было предостерегать – к практикованию народом ряда суеверий, целью которых была защита от колдовства. *Malleus Maleficarum* без сомнения сегодня является бесценным источником для исследователей разных областей. В реферате данный источник анализируется под углом встречающихся в нём мотивов смерти, проявляющихся в процессе использования колдовства для уничтожения мужчин, женщин, детей и животных. Автор пытается ответить на вопрос, откуда берут своё начало страхи и обвинения, появляющиеся в *Malleus Maleficarum*, а также откуда на страницах этой книги взялись точные описания ритуалов ведьм.

IWONA GÓRNICKA

Lublin

## Obraz sarmackiej ceremonii pogrzebowej w świetle wybranych źródeł narracyjnych

Tematem niniejszej pracy jest przedstawienie pogrzebu sarmackiego. Ówczesne pochówki w niczym nie przypominały dzisiejszego sposobu żegnania zmarłych. W swym przebiegu bliższe były przedstawieniu teatralnemu lub wesołemu towarzyskiemu spotkaniu. Mamy bowiem do czynienia z wystawnymi i okazałymi ceremoniami, które zazwyczaj trwały kilka dni<sup>1</sup>. Rodzina oraz krewni zmarłego nie żalowali pieniędzy i czasu na przygotowanie odpowiedniej ceremonii. Wzorem stawały się dla nich uroczystości funeralne królów, które, w miarę swoich możliwości finansowych, adaptowali. Czasem przygotowanie takiej uroczystości kończyło się dla rodziny zmarłego poważnymi kłopotami finansowymi z powodu zadłużania się na ten cel<sup>2</sup>. Jednak z drugiej strony przygotowanie skromnej ceremonii pozbawionej owej teatralności niosło ze sobą kłopoty innego rodzaju – posądzenie o skąpstwo lub co gorsza – o przywłaszczenie sobie pieniędzy przeznaczonych przez nieboszczyka na pochówek<sup>3</sup>. Skromność ceremonii godziła również w prestiż i pozycję zajmowaną przez daną rodzinę, gdyż uroczystość ta odzwierciedlała sytuację materialną oraz społeczną rodziny. Innymi słowy można stwierdzić, iż od ceremonii pogrzebowej często zależała dalsza obecność w towarzystwie<sup>4</sup>. Bogata oprawa ceremonii oddawała również majestat zmarłego, była traktowana jako obowiązek godnego pożegnania zmarłego przez krewnych. Z tego powodu typowy pogrzeb powinien był zgromadzić jak największą liczbę zarówno duchownych, jak i ważnych osobistości oraz krewnych. W tym celu opracowano specjalny wzór zaproszeń rozsyłanych do poszczególnych osób<sup>5</sup>. W treści takiego zaproszenia zawiadamiano o zgonie oraz zapraszano na uroczystości pogrzebowe. Wiązała się z tym również kolejna cecha tego typu pochówków, mianowicie znaczny odstęp czasowy występujący pomiędzy momentem zgonu a pochówkiem. W większości wypadków czas ten wynosił kilka dni, a nawet miesięcy. Zdarzały się przypadki, iż okres ten wynosił ponad rok. Rodzina potrzebowała tego cza-

---

<sup>1</sup> Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 203–204.

<sup>2</sup> J.A. Chrościcki, *Pompa funebris – z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974, s. 54–55.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 56–57.

<sup>4</sup> B. Żuromskaitė, *Pompa funebris. Teatralność pogrzebu sarmackiego* [w:] <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5090> [dostęp: 10 maja 2014]

<sup>5</sup> J.A. Bystróż, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI–XVIII*, Warszawa 1996, s. 96–97.

su na odpowiednie przygotowanie ceremonii. W szczególności odnosiło się to do zamówienia odpowiednich materiałów, zakup świec, lamp oraz innych potrzebnych rzeczy<sup>6</sup>. Czas potrzebny był również na możliwość zaproszenia jak największej liczby żałobników. Ponieważ nie istniała wtedy poczta, zaproszenia rozwozili gońcy, a to, podobnie jak przybycie gości, wymagało czasu. Ceremonie odbywały się pośród huków armat, bicia dzwonów czy też salw muszkietów. Zdarzały się także łączone ceremonie pogrzebowe, jeśli w trakcie przygotowań jednej ceremonii zmarł inny krewny<sup>7</sup>.

Cechą typową dla tego typu ceremonii było również wygłaszanie długich kazań, których treść bardzo często nie odzwierciedlała jednak prawdziwego obrazu zmarłego. Ich celem było ukazanie zmarłego w jak najlepszym świetle – jako dobrego obywatela, patrioty czy też katolika<sup>8</sup>. Teksty wygłoszonych kazań rozdawano zgromadzonym gościom, a nierzadko zlecano ich druk. Na uroczystościach tych zwyczajem było łamanie oręża wojskowego, laski marszałkowskiej, rozbijanie pieczęci czy też chorągwi – zależnie od stanowiska zajmowanego przez zmarłego<sup>9</sup>. Jeśli zmarły był ostatnim z rodu, niszczone także tarczę herbową. Na pogrzebach wojskowych, zwykle po zakończonej mszy, do kościoła wjeżdżał na koniu *archimimus*, który spadał przy katafalku<sup>10</sup>. Rycerz ten był w pełnym uzbrojeniu, był on uosobieniem zmarłego, dlatego starano się, by zawsze w pewnym stopniu, choćby z postury, przypominał go. Kruszył on kopię przed katafalkiem, po czym z hukiem spadał na ziemię. Zwyczaj ten praktykowany był jeszcze w połowie XVIII wieku<sup>11</sup>. Układ i przemarsz konduktu żałobnego także nie był przypadkowy. W typowym konduktie na czele kroczyły kampanie wojsk lub żołnierzy ze spuszczoneymi sztandarami, później kolejno duchowni, rumaki w żałobnych kapach oraz wóz z ciałem zmarłego. Wokół trumny natomiast kroczyli słudzy zmarłego, za nimi zaś krewni i przyjaciele<sup>12</sup>.

Nieodzownym elementem uroczystości pogrzebowych było wystawianie ciała zmarłego na widok publiczny. Służyły do tego katafalki. Były one wielkie, bogato zdobione, czasem stanowiły jakby odrębną kaplicę stworzoną we wnętrzu kościoła – tzw. *castrum doloris*.

Zwyczajem była też organizacja tzw. styp, które odbywały się po uroczystościach żałobnych. Przeradzały się one często w wesołe przyjęcie lub spotkania towarzyskie. W trakcie ich trwania organizowano bowiem różnego rodzaju atrakcje, na przykład występy zespołów czy przedstawienia teatralne. Plagą tych spotkań było nadużywanie alkoholu, co często doprowadzało do bijatyk, które nie raz kończyły się śmiercią jej uczestników<sup>13</sup>. Jeśli zaś dochodziło do łączenia ceremonii pogrzebowych, to wtedy miały miejsce przerwy między uroczystościami

<sup>6</sup> J. A. Chrościcki, *op. cit.*, s. 45–49.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 53–55.

<sup>8</sup> J. A. Bystroń, *op. cit.*, s. 104–105.

<sup>9</sup> M. Bogucka, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, Warszawa 1994, s. 57–58.

<sup>10</sup> J. Chrościcki, *op. cit.*, s. 50–52.

<sup>11</sup> J. A. Bystroń, *op. cit.*, s. 108–109.

<sup>12</sup> B. Żuromskaitė, *Pompa funebris. Teatralność pogrzebu sarmackiego* [w:] <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5090> [dostęp: 10 maja 2014]

<sup>13</sup> Z. Kuchowicz, *Obyczaje ...*, s. 209–210.

– tzw. *intermezza*, w czasie których organizowano polowania oraz innego typu rozrywki<sup>14</sup>.

Ważną rolę odgrywały portrety trumienne. Ich celem było ukazanie zmarłego jako osoby żyjącej. Zazwyczaj były wykonywane na miedzianej lub ołowianej blasze. Często towarzyszyły im inskrypcje o charakterze epitafijnym<sup>15</sup>.

Tak przedstawiał się typowy przebieg uroczystości. Przejdźmy teraz do bardziej szczegółowego obrazu, którego dostarczają nam źródła. Są to najczęściej pamiętniki lub diariusze, w których uczestnicy danej uroczystości spisywali swoje uwagi i spostrzeżenia.

Jako pierwszy przykład posłuży opis ceremonii pogrzebowej hetmana Stanisława Koniecpolskiego, która została uznana za wzorcową i służyła jako punkt odniesienia dla pozostałych. Opis przebiegu pogrzebu dostarcza nam „Dyariusz Pogrzebu Jaśnie Wielmożnego J. M. P. Stanisława na Koniecpolu Koniecpolskiego, Kasztelana Krakowskiego, Hetmana Wielkiego Koronnego w Brodach odprawionego 31 kwietnia 1646 roku”. Diariusz ten znajduje się w Pamiętnikach o Koniecpolskich wydanych przez S. Przyłęckiego. Hetman Stanisław Koniecpolski zmarł bowiem w nocy z 10 na 11 marca 1646 r., a ceremonia odbyła się ostatniego dnia kwietnia tegoż roku<sup>16</sup>. Ceremonia ta wyróżnia się nie tylko ogromnym rozmachem i okazałością, ale również dbałością o najdrobniejszy szczegół – począwszy od układu konduktu żałobnego po przystrojenie koni kroczących w tymże kondukcie. Sama uroczystość rozpoczęła się od wyprowadzenia ciała hetmana z piwnic zamkowych na zewnątrz, aby przybyli goście mogli oddać mu ostatni hołd. Na placu zamkowym stały w dwóch szeregach chorągwie piechoty. Gości witał syn zmarłego – Aleksander Koniecpolski. Trumna znajdowała się zaś na czterostopniowym katafalku, przystrojonym czarnym i czerwonym suknem, który umieszczono na wozie przykrytym czarnym kirem. Uwagę przykuwał również wygląd trumny. Była ona obita ćwiekami i przykryta czarnym aksamitem ze złotym szerokim pasem umieszczonym dookoła. Na trumnie, w nogach, znajdował się srebrny krzyż, zaś w głowie trumny umieszczono wielką srebrno-złotą tablicę z herbem zmarłego. Nie mogło zabraknąć również symboli władzy hetmańskiej zmarłego kanclerza. Dlatego też znajdujemy tam buławę osadzoną turkusami, szablę oprawioną w złoto z rubinami, szyszak zdobiony diamentami oraz kitę i karwasze. Wszystkie te bogato zdobione insygnia dodawały majestatu i podkreślały pozycję zmarłego. Również droga do zamku, jak i brama wjazdowa przystrojone były kirem.

Po wyprowadzeniu odbyło się pierwsze kazanie wygłoszone przez kanonika łuckiego, po czym kondukt żałobny wyruszył w drogę do kościoła. Układ i przemarsz konduktu był odpowiednio przygotowany, brak było przypadkowości, która mogłaby – z powodu dużej liczby gości – przerodzić się w chaos. Na czele konduktu znajdowały się oddziały dragońskie, których żołnierze szli pieszo, niosąc

<sup>14</sup> J. Chrościcki, *op. cit.*, s. 53–55.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 68–71.

<sup>16</sup> *Dyariusz pogrzebu Jaśnie Wielmożnego J. M. P. Stanisława na Koniecpolu Koniecpolskiego Kasztelana Krakowskiego, Hetmana Wielkiego Koron. W Brodziech (Brodach) dnia 31. A aprilis, Anno 1646 odprawionego* [w:] *Pamiętniki o Koniecpolskich: przyczynek do dziejów polskich XVII wieku*, oprac. S. Przyłęcki, Lwów 1842, s. 293–295.

muszkiety zwrócone ku dołowi. Za nimi podążały cechy, niosące świece. Kolejnymi uczestnikami byli ubodzy i żebracy w liczbie około 200, następnie duchowni i zakonnicy. Na ceremonię przybyło 26 popów, 3 protopopów oraz ok. 142 zakonników<sup>17</sup>. Byli wśród nich: franciszkanie, karmelici, bernardyni czy też dominikanie. Nie mniejszą liczbę stanowili również księża katoliccy, jednak ich liczby świadek uroczystości nie podaje. Na końcu podążał z krzyżem biskup łucki – Gębicki. Kolejnymi uczestnikami konduktu były konie – starannie wyselekcjonowane, wybrano bowiem najdoskonalsze okazy. Było ich dwanaście, szły w dwóch rzędach, w pełnym uzbrojeniu husarskim. Każdy z nich okryty był kapą w innym odcieniu m.in. w czerwonym, zielonym czy też białym. Sześć z nich okryto czaprakami. Przy każdym z koni znajdowało się po dwóch masztalerzy – również w uzbrojeniu. Uwagę przykuwał koń idący przy trumnie zmarłego, który był przystrojony najokazalej, należał bowiem do zmarłego hetmana Koniecpolskiego.

Następnym punktem konduktu, który przykuwa uwagę jest postać Piotra Komorowskiego, rotmistrza kozackiego<sup>18</sup>. Wystąpił on w pełnej zbroi hetmańskiej, z kopią i mieczem. Był reprezentantem zmarłego hetmana. Wybrano właśnie jego, ponieważ posturą najbardziej przypominał nieboszczyka. Dopiero za tymi wszystkimi uczestnikami znajdowała się trumna zmarłego, a za nią syn hetmana oraz przybyli goście. W *Diariuszu* wymieniono kilka z najważniejszych osób przybyłych na uroczystości, byli to m.in: poseł od króla Władysława IV – Jakub Sobieski – kasztelan krakowski, poseł od królewicza Karola – Krzysztof Opaliński – wojewoda poznański, poseł od Księcia Wielkiego Księstwa Litewskiego – X. Zamojski, książę wojewoda ruski – Jeremi Wiśniowiecki, Stanisław Potocki – woj. podolski, Krzysztof Koniecpolski – woj. bełzki, pan Kamieniecki i inni<sup>19</sup>. Było także wielu przedstawicieli ziem ruskich, podolskich, wołyńskich i duża liczba braci rycerskiej.

Po przybyciu do kościoła wniesiono katafalk, a przy trumnie umieszczono niezliczoną liczbę świec i lamp. Przy ciele zmarłego pełniona była przez wiernych oraz poddanych hetmana warta – przez dzień i noc. Wnętrze kościoła było odpowiednio przygotowane. Wybito je czerwonym adamaszkiem. Mszę celebrował biskup łucki, kazanie wygłosił tutejszy proboszcz Jan Teresowski. Kazanie to – z racji zasług i poważania jakim cieszył się hetman – było długie i pełne pochlebnych opinii. Po zakończeniu kazania i wypełnieniu wszelkich obrzędów przy trumnie miało miejsce zwyczajowe kruszenie kopii. Do kościoła wjechał na koniu pan Brodnicki<sup>20</sup>. Miał on, zgodnie ze zwyczajem, rozkruszyć kopię o podstawę katafalku. Niestety jednak ogrom ludzi i blask świec spłoszył konia, który zaczął kierować się w stronę łąw z żałobnikami. Powstało zamieszanie, ale na szczęście po kilku chwilach udało się wyprowadzić zwierzę. Obrzęd ten nie został już dokończony, a ciało hetmana zostało złożone do grobu przy dźwięku bicia dzwonów i salwach armatnich. Po zakończeniu uroczystości nastąpiło składanie kondolencji oraz za-

<sup>17</sup> *Diariusz pogrzebu Jaśnie Wielmożnego...*, s. 294.

<sup>18</sup> *Diariusz drugi pogrzebu Stanisława Koniecpolskiego, Hetmana Wielkiego Koronne, Kasztelana Krakowskiego, w Brodach, Roku 1646*, [w:] *Pamiętniki o Koniecpolskich...*, s. 295–296.

<sup>19</sup> *Diariusz pogrzebu Jaśnie Wielmożnego...*, s. 293–295.

<sup>20</sup> J. Zakrzewski, *362 rocznica śmierci hetmana Stanisława Koniecpolskiego* [w:] <http://www.tpk-konieczpol.strefa.pl/koniecpolski.htm> [dostęp: 15 maja 2014]

proszono przybyłych żałobników na obiad. Następnego dnia również odprawiono mszę – celebrował ją biskup wołoski, po czym część zgromadzonych rozpoczęła rozjeżdżać się do domów tak, że dnia trzeciego na mszy byli już obecni prawie wyłącznie domownicy<sup>21</sup>. Była to więc ceremonia pełna majestatu, w pełnej krasie ukazująca owy przepych uroczystości pogrzebowych. Jednak w odniesieniu do osoby zmarłego, który wielce zasłużył się dla Rzeczypospolitej, owa uroczystość mogła być potraktowana jako swego rodzaju oddanie ostatniego hołdu wielkiemu człowiekowi. Niestety nie zachowały się rachunki z tejże uroczystości, więc nie możemy określić, ile dokładnie kosztowała ta ceremonia. Wprawdzie A. S. Radziwiłł szacował koszty na ok. 100 000 zł, ale znawcy tego okresu odrzucili te szacunki jako zbyt przesadzone i niewiarygodne<sup>22</sup>.

Kolejnego opisu przebiegu ceremonii pogrzebowej dostarcza nam Marcin Matuszewicz, kasztelan brzeski, który w swoim „Diariuszu życia” przekazuje relacje o pochówku swego ojca Jerzego, starosty stokliskiego. Nie jest to ceremonia tak okazała jak pogrzeb hetmana Koniecpolskiego, jednak wyróżnia się ona czasem od momentu zgonu do pochówku oraz liczbą zgromadzonych<sup>23</sup>. Ojciec kasztelana zmarł na przełomie lipca i sierpnia 1754 r., z powodu gangreny. Wśród czynności wykonanych bezpośrednio po zgonie było odpowiednie przygotowanie ciała i wystawienie go w izbie stołowej, gdyż już najbliżsi sąsiedzi zaczęli się schodzić, aby pożegnać zmarłego. Księża marianie (ojciec kasztelana był fundatorem tego kościoła) odprawiali nabożeństwa żałobne. Następnego dnia syn zmarłego zawiadomił wszystkie okoliczne kościoły i klasztory o zgonie swego ojca, posyłając im również pieniądze na trzydniowe nabożeństwa oraz bicie dzwonów. Powoli również zaczęli się zjeżdżać goście pogrzebowi.

Ciało zostało wystawione na katafalku, który umieszczony został na specjalnie zamówionych saniach. Umożliwiło to szybszy i sprawniejszy transport do kościoła. Gdy kondukt przybył do kościoła, został powitany przez zakonników krzyżem, następnie wygłosili oni krótką przemowę i przenieśli trumnę na katafalk do kościoła. Msza celebrowana była przez księdza I. Buchowieckiego, kanonika łuckiego oraz surogatora konsystorza janowskiego. Matuszewicz podjął gości obiadem, po którym część żałobników wróciła do swoich domów. Zdumiewający jest fakt, iż choć śmierć nastąpiła w 1754 r., pogrzeb odbył się dopiero w 1755 r. W tym czasie kasztelan brzeski odwiedzał znajomych, zawiadamiając ich o śmierci ojca i wysyłał zaproszenia na uroczystości pogrzebowe. Gromadził również rzeczy niezbędne do ceremonii, np. świece, lampy czy też materiały potrzebne do przyozdobienia wnętrza kościoła. Wykonywał przy tym zwykłe codzienne czynności – brał udział w sejmikach, czynnie uczestniczył również w organizacji wesela swego brata<sup>24</sup>. Do opisu ceremonii powraca w swym diariuszu w marcu 1775 r., kiedy to mają miejsce główne uroczystości pogrzebowe<sup>25</sup>. Swą relację z tego wydarzenia rozpoczyna wyrażeniem zadowolenia, iż udało mu się zgromadzić na ceremonii

<sup>21</sup> *Dyariusz pogrzebu Jaśnie Wielmożnego...*, s. 292 – 300.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 303–304.

<sup>23</sup> M. Matuszewicz, *Diariusz życia mego*, t. 1: 1714–1757, Warszawa 1876, s. 476–480.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 486.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 480–490.

dużą liczbę duchownych. Obecnych było 324 księży obrządku łacińskiego oraz 150 grecko-unickiego. Kazanie wygłosił sprowadzony z Lublina jezuita – ks. Kamiński<sup>26</sup>. Kazanie to było bardzo długie i bogate treściowo. Oprócz zwyczajowych pochwał jezuita przedstawił w nim dość szczegółowo genealogię przodków zmarłego, wymieniając jego najznakomitszych krewnych wraz z funkcjami, które sprawowali. Podał również herby, którymi się legitymowali. Można przypuszczać, iż ten fragment kazania był stworzony specjalnie na potrzeby tej uroczystości i służył tak naprawdę kasztelanowi, a nie zmarłemu ojcu. Zarzucano bowiem Marcinowi nieszlachectwo, ukazanie pochodzenia miało zaś wykazać przybyłym, iż są to bezpodstawne pomówienia. Pogrzeb był ku temu doskonałą okazją, gdyż w naturalny sposób zgromadził dużą liczbę krewnych i znakomitych dostojników. Również z tego powodu na ceremonii obecny był wysłannik kanclerza litewskiego, który po uroczystościach skrzętnie spisał wszelkie inskrypcje oraz symbole herbowe znajdujące się w kościele, a odnoszące się do rodziny kasztelana. W swej relacji autor bardzo dużo miejsca poświęcił treści kazania, pominął jednak przebieg ceremonii, który z pewnością był typowy dla owych czasów. Po pogrzebie odbyła się tradycyjna stypa – chleb żałobny. Następnego dnia odbyła się kolejna z mszy żałobnych, którą celebrowali marianie<sup>27</sup>. Po kolejnym zakończonym obiedzie kasztelan zaczął wypłacać duchowieństwu i zakonnikom zapłatę należną za przybycie. Każdemu wypłacał sumy zgodnie z pełnioną przez niego godnością. Jednak z powodu dużej liczby duchowieństwa zabrakło mu pieniędzy potrzebnych na uregulowanie należności. Musiał się z tego powodu zapożyczyć<sup>28</sup>. Koszty ceremonii przewyższyły bowiem jego szacunki. Po uregulowaniu wszelkich zobowiązań zakonnicy i duchowieństwo zaczęły powracać do swych domów, część gości pozostała jednak jeszcze przez kilka dni. Do tego czasu kasztelan brzeski musiał ich utrzymywać, zapewnić im mieszkanie oraz pożywienie. Pomimo konieczności zadłużenia się, kasztelan był zadowolony z przygotowanej przez siebie uroczystości. Udało mu się bowiem przygotować godną uroczystość, pozwalającą w odpowiedni sposób pożegnać swego ukochanego ojca.

Następnym, równie ciekawym, przykładem jest ceremonia funeralna księżnej Anny z Sanguszków Radziwiłłowej<sup>29</sup>. Również ta uroczystość była przygotowana z wielką starannością, nie szczędzono na nią środków i czasu. Jest to ciekawy przykład, który ukazuje, w jaki sposób żegnano zmarłych właścicieli rozległych dóbr<sup>30</sup>. Opisuje zwyczaje, które nie były powszechne, a odgrywały ważną rolę w tejże ceremonii. Za przygotowanie tej ceremonii odpowiedzialny był syn zmarłej – wojewoda wileński oraz hetman wielki litewski Michał Kazimierz Radziwiłł. Księżna zmarła w 1746 r., a uroczystości pogrzebowe odbyły się w roku

<sup>26</sup> M. Bogucka, *op. cit.*, 58–59.

<sup>27</sup> M. Matuszewicz, *op. cit.*, s. 491–501.

<sup>28</sup> K. Koehler, *Pogrzeb sarmacki* [w:] <http://www.palus-sarmatica.pl/index.php/lista/161-pogrzeb-sarmacki> [dostęp: 11 maja 2014]

<sup>29</sup> W. Karkucińska, *Radziwiłłowa Anna Katarzyna (1676–1746)* [w:] *PSB* t. 30, Kraków 1987, s. 384–387.

<sup>30</sup> F. Wolański, *Radziwiłłowskie uroczystości funeralne w XVII wieku na tle zwyczajów pogrzebowych w Rzeczypospolitej* [w:] *Socialinių tapatumų reprezentacijos. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kultūroje*, red. G. Jankevi-čiūtė, Wilno 2010, s. 422–424.



następnym i trwały aż pięć dni. Ceremonia ta jest również przykładem uroczystości łączonej, ponieważ zbiegła się ze śmiercią jej wnuka – Mikołaja Krzysztofa. Postanowiono połączyć te ceremonie. Główny etap przygotowań uroczystości rozpoczął się w styczniu 1747 r. Wiosną rozpoczął się kilkumiesięczny przejazd ciała zmarłej przez wszystkie majątki radziwiłłowskie, który trwał do września. Zwyczaj ten interpretowany jest jako uroczyste pożegnanie właściciela dóbr z jego majątkami. Nabiera on szczególnego znaczenia w przypadku księżnej, ponieważ była ona zasłużona w zarządzaniu i gospodarowaniu należącymi do niej włościami. Po zakończeniu swego pochodu orszak przybył do Użanki, gdzie żałobnicy zostali podjęci obiadem. Następnie udali się na pierwszą z mszy odprawionych w intencji zmarłej, po czym wyruszyli z konduktem do Nieświeża. Kondukt żałobny otwierały prywatne wojska radziwiłłowskie, następnie kroczyli zarządcy poszczególnych dóbr należących do ordynacji. Za nimi szli przedstawiciele bractw i cechów oraz duchowni. Krewni oraz przyjaciele podążali za nimi w karetach, z których wyszli na ostatnim etapie drogi, aby wyjść naprzeciw witającym go zakonnikom. Wóz, na którym umieszczona była trumna, pokryty był aksamitnym karmazynowym całunem, zaprzęgnięto do niego 8 koni, dookoła których kroczyło 12 mężczyzn z pochodniami<sup>31</sup>. Równie uroczyste było powitanie orszaku przed kościołem, gdzie wygłoszono kolejne kazanie, po którym nastąpiła uroczysta prezentacja dostojników przybyłych na uroczystości. Podczas przebiegu tej ceremonii bardzo ważną rolę odegrał wystrój kościoła, za który odpowiedzialny był nadworny architekt syna zmarłej – Maurycy Pedetti<sup>32</sup>. Duże znaczenie w tej kompozycji odgrywało światło. Już od bramy kościoła rozmieszczone były lampy. Wnętrze kościoła oraz ołtarz wybity był karmazynowym aksamitem. Ołtarz przyozdobiono dużą ilością świec oraz lamp oliwnych. W celu podkreślenia roli światła podczas ceremonii często przywieszano w kościele dodatkowo lustra, aby jeszcze mocniej zaakcentować blask świec i lamp. Jeśli chodzi o wnętrza kościoła warto również zwrócić uwagę na pokrycie ścian różnobarwnymi materiałami m.in. fioletowym czy też karmazynowym. Na ścianach umieszczono epitafia oraz emblematy heraldyczne przedstawiające przynależność danego rodu oraz jego pochodzenie<sup>33</sup>.

Sam przebieg ceremonii zgodny był z ogólnie przyjętym schematem. Kazania wygłaszane były przez bernardynów, dominikanów oraz jezuitów. Po zakończonych uroczystościach odbył się tzw. chleb żałobny – uroczysty obiad po którym krewni zmarłej rozdali jałmużnę ubogim, którzy w zamian za to mieli wstawiać się za zmarłą podczas swych modlitw. Jak więc widzimy, ceremonia księżnej Anny miała bogatą oprawę, która została dokładnie przemyślana i przygotowana. Same uroczystości trwały zaś pięć dni, na co, z powodu wiążących się z tym kosztów, mogli sobie pozwolić tylko najbogatsi przedstawiciele magnaterii.

Obraz omówionych tutaj ceremonii nie był jednakże jedynym powszechnie funkcjonującym i nie wszystkie ceremonie pogrzebowe były tak okazałe. Niektórzy za życia zastrzegali sobie w testamencie, iż pragną skromnej ceremonii. Taka

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 424–426.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 425–430.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 427.

miała być uroczystość hetmana Stanisława Żółkiewskiego, który zastrzegł w swoim testamencie, że chce być pochowany bez „pompy pogrzebowej”<sup>34</sup>. Jedynym jego życzeniem było to, aby – gdy polegnie na polu bitwy – jego trumnę przykryć szkarłatnym materiałem, symbolizującym przelanie krwi dla ojczyzny<sup>35</sup>. Przykładem może być również ceremonia Lwa Sapiehy, wojewody wileńskiego. On również umieścił w swym testamencie dyspozycje związane ze swoim pogrzebem. Miał on być urządzony zgodnie z chrześcijańską skromnością. Zabronił urządzania zwyczajowego spektaklu pogrzebowego oraz przesadnego przyozdabiania kościoła<sup>36</sup>.

Często jednak, nawet mimo umieszczenia w testamencie zalecenia o skromnym pogrzebie, rodzina omijała ten zapis. Zazwyczaj wtedy organizowano dwa pogrzeby – jeden skromny – zgodny z wolą zmarłego, a drugi już w całej okazałości i majestacie. Tak zrobił Jan Sobieski po śmierci swojej matki, która nie życzyła sobie wystawnego pogrzebu. Dla podkreślenia tego faktu, na katafalku umieścił napis, na skromnej uroczystości „*Sic mater voluit*”, zaś podczas wystawnego pogrzebu: „*Sic filiom decuit*”<sup>37</sup>. Urządzenie okazałego pogrzebu wiązało się bowiem z potwierdzeniem jego prestiżu oraz majestatu zmarłej osoby. Skromna uroczystość była źle postrzegana. Można nawet stwierdzić, iż od jakości wyprawionego pogrzebu zależała dalsza pozycja krewnych zmarłego w danej społeczności<sup>38</sup>. Dlatego podwójne pogrzeby nie były niczym niezwykłym. W taki sam sposób postąpili krewni Walentego Fredry czy też Aleksandra z Rytwian Zborowskiego<sup>39</sup>. Był to kompromis pomiędzy spełnieniem ostatniej woli zmarłego a zachowaniem własnego statusu<sup>40</sup>. Warta uwagi jest również postawa duchowieństwa wobec okazałych uroczystości pogrzebowych. Część duchownych przeciwstawiała się tym ceremoniom, zwykle dając temu wyraz podczas niedzielnych kazań. W ich treściach nawoływali magnatów do urządzania skromnych uroczystości, aby pieniądze mogli przeznaczyć na cele dobroczynne, charytatywne czy też jałmużnę. Jednak nie podejmowali radykalnych kroków w celu przeciwdziałania tym praktykom. Sami bowiem czerpali korzyści z organizacji tych uroczystości, dlatego chętnie na nie przybywali. Liczyli również na jakiś zapis ze strony zmarłego lub otrzymanie sówitej zapłaty za wygłoszenie kazania na uroczystości pogrzebowej<sup>41</sup>. Możemy więc zauważyć, że interes osobisty duchownych górował nad ich powinnościami duszpasterskimi.

Jak widzimy, okres baroku był specyficznym czasem, w którym przywiązywano wielką wagę do ceremonii pogrzebowej. Tak okazały sposób żegnania zmarłych może być postrzegany jako przejaw ówczesnej mentalności. Teatralizację uroczystości funeralnych można traktować jako osławianie śmierci. Wystawne, tłumne

<sup>34</sup> J. A. Bystroń, *op. cit.*, s. 98–99.

<sup>35</sup> Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 345–346.

<sup>36</sup> M. Bogucka, *op. cit.*, s. 60–61.

<sup>37</sup> W. Łoziński, *Życie polskie w dawnych wiekach*, Kraków 1974, s. 215–217.

<sup>38</sup> M. Bogucka, *op. cit.*, s. 60.

<sup>39</sup> W. Łoziński, *op. cit.*, s. 215–217.

<sup>40</sup> Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego...*, s. 346.

<sup>41</sup> B. Żuromskaitė, *Pompa funebris. Teatralność pogrzebu sarmackiego* [w:] <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5090> [dostęp: 10 maja 2014]

ceremonie odbywające się w blasku świec i pochodni w pewien sposób zmniejszały grozę towarzyszącą śmierci<sup>42</sup>. Godne pożegnanie ukochanego rodzica czy też brata pozwalało łatwiej pogodzić się z jego stratą. Zbigniew Kuchowicz w swej książce „Człowiek polskiego baroku” stwierdza nawet, iż taka wystawność pogrzebów była niejako antidotum oraz ucieczką ze strefy cienia w blask życia. Stanowiła odbicie podświadomej walki ze śmiercią, która, choć była nieuchronna, mogła stać się godniejsza lub łatwiejsza<sup>43</sup>.

Sądzę, że najlepszym podsumowaniem niniejszego zagadnienia będą słowa badacza staropolskich obyczajów W. Łozińskiego, który stwierdził, iż „każdy pogrzeb wielkiego stylu łączył się z ceremoniami, które były wspaniałym i wstrząsającym widowiskiem, a miały symbolizować dostojność zmarłego i majestat śmierci”<sup>44</sup>.

### The portrayal of Sarmatian funeral ceremonies in the light of narrative sources

The Sarmatian funeral ceremonies were full of the rich decor. They often were more similar to a merry social event than to a funeral full of reverie. In most of the cases those ceremonies had a typical scheme but there were also the ones which had special characteristics differentiating them from other funerals. Such examples are included in this paper. The funeral of Hetman Stanisław Koniecpolski gained a reputation of a model ceremony due to its attention to details and richness. A ceremony prepared by M. Matuszewicz was not alike others because of the number of clerical guests and the time elapsing between the moment of the father's death and his funeral. Duchess Anne from Sanduszko family's funeral ceremonies portrayed the way of taking leave from rich people. Apart from such luxurious funerals, there were also modest and full of reverie ones. People included their will concerning burial in a testament drawn during their lifetime. If a family was afraid of losing their social position or prestige and disagreed with the deceased then two ceremonies were prepared – the modest one requested by the author of testament and a luxurious one picked by the family.

### Das sarmatische Bild der Trauerfeier im Lichte der ausgewählten Erzählquellen

Sarmatische Trauerfeiern erinnerten in ihren Verlauf eher an die lustige Verabredung anstatt an die traurige Feierlichkeit. Sie hatten ein typisches Schema, aber einige Sachen waren unterschiedlich. Diese wurden in meiner Arbeit beschrieben. Beispielweise galt die Beerdigung von Heerführer Stanisław Koniecpolski als vorbildliche Feier mit festgelegten Einzelheiten und Details. Die Zeremonie wurde von M. Matuszewicz vorbereitet. Sehr viele Geistlichen nahmen an der Feier teil. Die Trauerfeiern von Fürstin Anna Sanguszko Radziwiłłowa zeigen die Art von Verabschiedung von Besitzern der einzelnen Güter. Neben diesen kostbaren Veranstaltungen, feierte man auch bescheiden und mit Nachdenklichkeit. Noch zu Lebzeiten vermachte man den letzten Willen testamentarisch. Stimmt die Familie mit den Willen eines Verstorbenen nicht zu, organisiert sie zwei Feste – ein bescheidenes für den Verstorbenen und ein erhobenes, prächtiges für die Verwandtschaft.

<sup>42</sup> Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego...*, s. 348–349.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 350–355.

<sup>44</sup> W. Łoziński, *op. cit.*, s. 127.

### Образ сарматской похоронной церемонии в аспекте выбранных повествовательных источников

Сарматские похоронные церемонии были полны богатым оформлением. В своём развитии действий они часто напоминали скорее весёлую встречу знакомых, чем траурную церемонию. В большинстве своём похороны проходили по типичной схеме, однако также были примеры, которые отличались на фоне остальных. Именно такие примеры обсуждаются в этом реферате. Похороны гетмана Станислава Конецпольского приобрели репутацию образцовой церемонии благодаря тщательности в деталях и богатству. Церемония, подготовленная Мартином Матушевичем, отличилась числом собравших на ней священников, как и временем, отделяющим момент смерти его отца от его похорон. Похоронные торжества княгини Анны Радзивилл из рода Сангушко демонстрируют способ прощания с владельцами обширных имений. Бок о бок с такими дорогостоящими церемониями проходили также скромные церемонии, полные раздумья. Пожелания, какой должна быть похоронная церемония, записывались в завещаниях, составленных ещё при жизни завещателя. Если семья, опасаясь утраты социальной позиции или престижа, не соглашалась с последней волей умершего относительно скромных похорон, тогда организовались двойные церемонии: скромная, соответствующая желанию умершего, и вторая, полная величия и роскоши, соответствующая установкам родственников.

EWELINA POWROŹNIK, MAŁGORZATA MOSKAL

Lublin

## Rzecz o królewskim ceremoniale pogrzebowym epoki Wazów na przykładzie uroczystości funeralnych Zygmunta III i Konstancji

Od zarania dziejów uroczystości pogrzebowe monarchów budziły wielkie zainteresowanie. W XVII-wiecznej Rzeczypospolitej przybrały charakter pewnego rodzaju misterium, którego podniosłość była tym większa, że dotyczyła najważniejszej osoby w państwie. W Polsce tego okresu pogrzeb zmarłego monarchy stanowił dodatkowo jeden z elementów uroczystości koronacyjnych nowo wybranego elekta, po nim następowała procesja ekspiacyjna na Skalkę, właściwa koronacja i homagium mieszczańskie<sup>1</sup>. Można zatem powiedzieć, że ceremonia koronacyjna miała w Polsce podwójny wymiar – żałoby po śmierci panującego monarchy, ale też radości wynikającej z zakończenia okresu interregnum.

Ceremonia pochówku królewskiego była odzwierciedleniem pewnego modelu tego typu uroczystości. W poniższym artykule chcielibyśmy przyjrzeć się przebiegowi uroczystości pogrzebowych pierwszego Wazy na tronie polskim – Zygmunta III i jego żony Konstancji, chcąc przy tym ukazać symboliczny i teatralny charakter tego typu wydarzeń w XVII-wiecznej Polsce. Zanim jednak do tego przejdziemy, spróbujemy pokrótce przedstawić proces powstawania schematu uroczystości funeralnych w okresie poprzedzającym epokę wazowską w Polsce.

Pierwsze wzmianki opisujące tzw. *ordo funebris regis Poloniae* pochodzą z okresu średniowiecza, a dokładniej dotyczą pochówku Kazimierza Wielkiego. Należy zaznaczyć, że panująca wówczas sytuacja polityczna sprawiła, że odprawione zostały dwa pogrzeby monarchy – pierwszy w kilka dni po śmierci króla, drugi – po przybyciu do Krakowa jego następcy, Ludwika Węgierskiego. Drugi pogrzeb miał znacznie bardziej uroczystą oprawę i jak podaje M. Rożek, wzorowany był na uroczystości funeralnej Karola Roberta. Jako analogiczny element wymienia m.in. wprowadzenie postaci ludzkiej wyobrażającej osobę monarchy zamiast wykorzystywanych w krajach zachodnioeuropejskich woskowych kukieł<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Procesja ekspiacyjna – pokutna pielgrzymka elekta na Skalkę dla uczczenia relikwii św. Stanisława. G. Lengnich, *Prawo pospolite Królestwa Polskiego*, Kraków 1836, s. 89; Homagium mieszczańskie – uroczysty hołd mieszczański, który odbywał się dzień po koronacji na specjalnie ustawionym na Rynku podium. M. Rożek, *Uroczystości w barokowym Krakowie*, Kraków 1976, s. 17.

<sup>2</sup> M. Rożek, *Groby królewskie w Krakowie*, Kraków 1977, s. 63–64.

Ceremoniał pogrzebowy Kazimierza Wielkiego stał się wzorcem dla późniejszych uroczystości, które z upływem czasu ulegały pewnym modyfikacjom i przeobrażeniom. W 1548 roku, po śmierci Zygmunta Starego, został ułożony nowy porządek pochówku królewskiego. *Ordo pompae funebris serenissimi Sigmundi Regis Piloniae* opracowane przez biskupa Maciejowskiego charakteryzowało się większym przepychem oraz wydłużeniem uroczystości pogrzebowych do trzech dni. Według tego schematu odprawiono także pogrzeby Zygmunta Augusta i Stefana Batorego<sup>3</sup>, natomiast nieco odmiennie wyglądał pochówek pierwszego Wazy na tronie Rzeczypospolitej oraz jego małżonki.

Uroczystości funeralne Konstancji i Zygmunta odbyły się w tym samym czasie, mimo że zgon królowej nastąpił 10 miesięcy wcześniej niż króla<sup>4</sup>. Powodem takiego rozwiązania była choroba monarchy, która nasiliła się po śmierci żony i zachwiała stanem zdrowia Zygmunta do tego stopnia, że kilkakrotnie zaistniała konieczność przełożenia daty pogrzebu Konstancji. Sam król w następujący sposób opisał swój stan po śmierci małżonki: „O Droga Konstancjo! I moje dni także ukróciła”<sup>5</sup>. Słowa te okazały się prorocze, gdyż śmierć króla nastąpiła 30 kwietnia 1632 r., w czasie gdy Rzeczpospolita ogarnięta była już żałobą po śmierci monarchini<sup>6</sup>.

Wiadomość o odejściu panującego od 45 lat króla wstrząsnęła społeczeństwem szlacheckim. W wielu miastach Rzeczypospolitej rozpoczęto odprawianie nabożeństw żałobnych za duszę Zygmunta III, natomiast na Zamku Królewskim w Warszawie podjęto przygotowania do oficjalnych uroczystości. Żałobny nastrój miało akcentować specjalne udekorowanie komnat mieszkalnych i izby sejmowej czarnym sukniem, a także charakterystyczne stroje przebywających w zamku dygnitarzy oraz dworzan i służby. Jak podaje B. Fabiani: „Dygnitarze nosili suknie polskiego kroju z czarnego aksamitu i małą czapkę, paniom i pannom szyto czarne sukienne płaszcze na futrze, dworzanom – peleryny z kapturami. Rycerstwo z królewskich chorągwi przywdziewało czarne zbroje, nosiło czarne proporce, a siwe konie jeźdźców pozbawiano wszelkich ozdób, nic prócz czarnych kapturów [...] piechota nadworna otrzymywała czarne peleryny do kolan [...] Słowem, pod koniec XVI w. w okresie żałoby wszystko na Zamku było tylko czarne lub białe”<sup>7</sup>.

Zgodnie ze zwyczajem, zwłoki Zygmunta zostały zabalsamowane<sup>8</sup>, a następnie, jak podają zapiski kanclerza wielkiego litewskiego Albrychta Stanisława Radziwiłła „po południu [...] ciało króla po królewsku przybrano. Kapa była jedwabna biała, złotem wyszywana. Dalmatyka biała rękawice i trzewiki, na kształt biskupich, korona na głowie z Moskwy przywieziona [...] w rękę insygnia [...] Ciało w tym pokoju, gdzie przedtem król zwykł publicznie mszy świętej słuchać [...] Pokój ten

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>4</sup> Konstancja zmarła 10 lipca 1631 r. w Warszawie. Por. W. Kaczorowski, *Koronacja Władysława IV w roku 1633*, Opole 1992, s. 9.

<sup>5</sup> A. S. Radziwiłł, *Rys panowania Zygmunta III*, przeł. E. Kotłubaj, wyd. J. Byliński, W. Kaczorowski, Opole 2011, s. 128.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>7</sup> B. Fabiani, *Na dworze Wazów w Warszawie*, Warszawa 1988, s. 141.

<sup>8</sup> W epoce nowożytnej balsamowanie zwłok ograniczało się do otwarcia jamy brzusznej i wyjęcia wnętrzności, a następnie kąpieli solnej i zasypiania ciała chmielem, ziołami i bawełną. Po wykonaniu tych czynności przystępowano do właściwych uroczystości funeralnych. M. Rożek, *Groby królewskie...*, s. 172–173.

obity drogim obiciem, tkaniną ze złotem. Baldachim na czerwonym gruncie złotem i perłami sztucznie wyrobiony, stół, na którym ciało królewskie złożone było, nakryty aż do ziemi materią na kształt kobierca złotymi perłami haftowaną. Krzyż duży srebrny stał przed nogami, po bokach sześć lichwiarzy srebrnych poźłości-stych<sup>9</sup>. Obok katafalku królewskiego ustawiono ołtarz, przy którym codziennie odprawiano mszę św. Przy ciele zmarłego postawiono straż i pełniono dyżury<sup>10</sup>.

W sali tej ciało Zygmunta III spoczywało od 30 kwietnia do 7 maja, kiedy to zostało przeniesione do izby, która „czarnym suknem wszystka obita była”<sup>11</sup>. Charakterystyczny wystrój obu pomieszczeń, w których spoczywało ciało monarchy, nawiązywał do rozpowszechnionego w Europie francuskiego ceremoniału pogrzebowego, który przewidywał odprawianie uroczystości w dwóch salach – pogrzebowej, spełniającej funkcję liturgiczną i paradnej, mającej funkcję reprezentacyjną<sup>12</sup>.

W dniu 15 maja ciało Zygmunta III zostało przeniesione z sali paradnej do kaplicy zamkowej, gdzie spoczęło obok zwłok Konstancji. Przebywać tam miało do czasu wyznaczenia przez sejm elekcyjny terminu pogrzebu pary królewskiej w Krakowie. Do tego czasu przy trumnach Zygmunta i Konstancji powołano wartę honorową, którą pełnili wyznaczeni przez senat dygnitarze<sup>13</sup>.

Podczas obrad sejmu elekcyjnego wyznaczono termin pogrzebu pary królewskiej na 24 stycznia 1633 r.<sup>14</sup> Uroczystość eksportacji ciał z Warszawy do Krakowa<sup>15</sup> rozpoczęła się 7 stycznia<sup>16</sup>. Pierwszym jej elementem było odprawienie żałobnej mszy świętej przy trumnach Zygmunta i Konstancji, po czym przystąpiono do przekazania insygniów króla i królowej dygnitarzom państwowym, którzy zostali wcześniej wyznaczeni do niesienia ich w czasie żałobnego pochodu. Następnie ciała pary monarszej zostały wyniesione z kaplicy zamkowej i ustawione na czarno przybranych wozach, stojących przy dziedzińcu zamkowym.

---

<sup>9</sup> A. S. Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce. T. 1. 1632–1636*, przeł. i oprac. A. Przyboś, R. Żelewski, Warszawa 1980, s. 112.

<sup>10</sup> B. Fabiani, *Życie codzienne na Zamku Królewskim w epoce Wazów*, Warszawa 1996, s. 199.

<sup>11</sup> A. Grabowski, *Dawne zabytki miasta Krakowa*, Kraków 1850, s. 203.

<sup>12</sup> Sala pogrzebowa (*salle funebre*) – na jej ścianach zawieszono były czarne tkaniny, panował w niej mrok, a oświetlone były tylko ołtarze i ciało zmarłego; sala paradna (*salle d'honneur*) – w niej nie wystawiano się ciała zmarłego króla, ale tylko trumnę z jego portretem, dekoracja sali była pogodniejsza i ograniczała się do błękitnych zasłon ze złotem. W Rzeczypospolitej zwyczaj francuski bywał nieco modyfikowany, zaś od II poł. XVII w. to samo pomieszczenie stanowiło zarówno salę pogrzebową, jak i paradną. A. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974, s. 128–130.

<sup>13</sup> W skład warty honorowej weszli: Jakub Zadzik – kanclerz wielki koronny i biskup chełmiński, Stanisław Radziejowski – wojewoda łęczycki, Łukasz Opaliński – marszałek wielki koronny i Albrycht Stanisław Radziwiłł – kanclerz wielki litewski. W Kaczorowski, *op.cit.*, s. 12.

<sup>14</sup> Spośród par królewskich epoki Wazów jedynie Zygmunt i Konstancja mieli wspólny pogrzeb, zarówno żony Władysława IV, jak i Jana Kazimierza zmarli przed swoimi mężami i wcześniej je chowano. S. Ochmann-Staniszevska, *Dynastia Wazów w Polsce*, Warszawa 2006, s. 213. Wszystkie zostały pochowane na Wawelu. *Ibidem*, s. 226.

<sup>15</sup> Zwyczaj chowania władców Polski w Krakowie ugruntował się od czasu Władysława Łokietka; ciała królów, którzy zmarli poza Krakowem, były sprowadzane do miasta w celu pochówku. G. Lengich, *op. cit.*, s. 87., M. Rożek, *Polskie koronacje i korony*, Kraków 1987, s. 62.

<sup>16</sup> A. Grabowski, *Dziennik przeprowadzenia ciał króla Zygmunta III i królowej Konstancji do Krakowa oraz pogrzebu ich tamże R. 1633*, [w:] *Idem, Ojczyście spominki*, t. 1, Kraków 1845, s. 63. Zwłoki królowej spoczywały w Warszawie 556 dni, natomiast Zygmunta III – 252 dni. W Kaczorowski, *Koronacja Władysława IV...*, s. 20.

Na dziedzińcu zaczynał formować się kondukt żałobny, którego początek tworzyli przedstawiciele niższych warstw, następnie podążali: reprezentanci bractw i zakonów różnych reguł, kapela królewska, nuncjusz apostolski Honorat Visconti w towarzystwie biskupów, marszałek wielki koronny i marszałek wielki litewski, nadworny koronny i nadworny litewski, dygnitarze niosący insygnia Zygmunta III, za którymi na wozie jechała trumna króla. Pomiędzy nią a trumną Konstancji podążały osoby niosące insygnia monarchini. Dalej swoje miejsce mieli członkowie rodziny królewskiej – Jan Kazimierz, Jan Albert, Karol Ferdynand, Aleksander Karol i Anna Katarzyna<sup>17</sup>. Za nimi kroczyli senatorowie, licznie przybyła do Warszawy szlachta oraz mieszkańcy miasta. Trasa konduktu biegła od Zamku Królewskiego do granic miasta, gdzie część osób biorących udział w pochodzie, w tym nuncjusz papieski i senatorowie, zakończyła swój udział, natomiast pozostali udali się karetami do Ujazdowa, który stanowił pierwszy punkt postoju na drodze z Warszawy do Krakowa.

W Ujazdowie trumny pary królewskiej zostały przeniesione pod namiot, który spełniał nie tylko funkcje ochronne, ale też sakralne, ponieważ odprawiano w nim dalsze nabożeństwa za dusze Zygmunta i Konstancji. Podobnie czyniono w miejscach kolejnych noclegów, którymi były m.in. Piaseczno, Radom, Kielce, Pińczów. 20 stycznia kondukt przybył do Łobzowa, podmiejskiej rezydencji królewskiej, gdzie ciała monarsze miały oczekiwać na dzień pogrzebu. Od momentu wyruszenia z Warszawy 7 stycznia do dotarcia do Łobzowa, kondukt pokonał trasę długości ok. 280 kilometrów<sup>18</sup>.

Wyznaczony przez sejm elekcyjny termin pogrzebu pary królewskiej został przesunięty na 4 lutego z powodu złego stanu zdrowia królewicza Władysława, który dopiero 24 stycznia wyruszył z Warszawy. Wieczorem 3 lutego, po uroczystym wjeździe elekta do Warszawy, ciała pary monarszej zostały przewiezione z Łobzowa do dworu Montelupich na Kleparzu, gdzie następnego dnia w godzinach rannych uformował się kondukt żałobny zmierzający do katedry wawelskiej<sup>19</sup>. Według relacji A. S. Radziwiłła: „otwierali [go] mieszczanie i wszyscy duchowni. Potem szło sześciu biskupów, siódmy prymas, za nimi konno trzydziestu trzech chorążych różnych ziem wioząc swe chorągwie, wreszcie dwaj wielcy chorążowie, jeden litewski, drugi koronny, również dzierżyli chorągwie. Teraz postępowali różni urzędnicy, następnie senatorowie, podskarbi wielki koronny z kluczami przykrytymi czarnym jedwabiem, my dwaj kanclerze i dwaj podkanclerzowie z pieczęciami Korony i W. Ks. Litewskiego podobnie okrytymi, a za nami czterej

<sup>17</sup> Władysław nie był obecny z powodu choroby. W. Kaczorowski, *Koronacja Władysława IV...*, s. 20.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>19</sup> Zwyczaj łączenia koronacji z pogrzebem poprzednika wytworzył się w XIV w. Opnie kiedy dokładnie wyklarowała się ta tradycja, są podzielone. M. Rożek podaje rok 1333, kiedy po śmierci Władysława Łokietka przeprowadzono najpierw koronację Kazimierza, a potem urządzono pogrzeb zmarłego króla, natomiast A. Gięsztor uznał rok 1370 jako datę wyznaczającą po raz pierwszy związek tych dwóch aktów. M. Rożek, *Polskie koronacje...*, s. 53., A. Gięsztor, *Spektakl i liturgia – polska koronacja królewska*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod. red. B. Geremka, Wrocław 1978, s. 11. Dopiero od Władysława IV przyjęto zwyczaj, zgodnie z którym koronacja następcy odbywała się po uprzednim pochówku zmarłego monarchy. G. Lengnich, *op. cit.*, s. 86.



marszałkowie z laskami opuszczonymi ku ziemi”<sup>20</sup>. Tak jak w Warszawie, kondukt otwierali reprezentanci niższych warstw, następnie przedstawiciele cechów miejskich i duchowieństwa, za nimi zaś kroczyła kapela królewska. Kolejne miejsce zajmowali jadący konno chorążcy wojewódzcy i powiatowi, następnie chorążcy wielki koronny i chorążcy wielki litewski, po których kroczyli duchowni kościoła unickiego.

Za członkami episkopatu podążał natomiast *archimimus*, czyli osoba wyobrażająca postać zmarłego władcy<sup>21</sup>, obok niego zaś giermek niosący proporzec ozdobiony herbami Korony, Litwy, Szwecji, Gotlandii oraz Wazów. Za nimi niesiono insygnia władcy i na czarno ozdobionym wozie wieziono trumnę zmarłego. Struktura konduktu żałobnego Konstancji wyglądała podobnie. Za obu trumnami szła rodzina zmarłych, za krewnymi podążali senatorowie i posłowie przybyli na sejm koronacyjny oraz mieszczanie krakowscy.

Należy zaznaczyć, że trasa konduktu żałobnego monarchy była niezmienna i wiodła przez następujące miejsca: od Kleparza przez Barbakan, Bramę Floriańską, ulicę obok Kościoła Mariackiego do Rynku, następnie zaś ulicami Grodzką, Senacką i Kanoniczną – do wzgórza wawelskiego i katedry<sup>22</sup>. Przed katedrą kończyła się świecka część uroczystości pogrzebowych pary monarszej. Do kościoła św. Stefana mogły wejść jedynie osoby uprawnione, wyróżnione w specjalnym protokole.

Świątynia została specjalnie udekorowana na czas mszy żałobnej. Na ławkach i ścianach dominował naturalnie kolor czarny, stanowiący niejako kontrast wobec trumien królewskich, które były przykryte czerwonym sukniem. Trumny Zygmunta i Konstancji zostały ustawione przed ołtarzem, na tzw. *castrum doloris*<sup>23</sup>, wokół którego zebrali się ludzie ubrani w żałobne stroje i trzymający w dłoniach zapalone świece. Po dwóch stronach *castrum doloris* swoje miejsca zajmowali: następca zmarłego monarchy oraz pozostali członkowie rodziny, a także dygnitarze koronni i litewscy oraz przedstawiciele duchowieństwa katolickiego i unickiego.

Mszę żałobną sprawował prymas Jan Wężyk, natomiast kazanie pogrzebowe wygłosił wytypowany wcześniej przez Władysława, biskup płocki Stanisław Łubieński. Mowy pogrzebowe były w tym okresie nieodłącznym elementem uroczystości funeralnych i przeważnie przeradzały się w obszerny wywód na temat zasług zmarłego<sup>24</sup>. Podobnie było w opisywanym przypadku. Biskup przypomniał w kazaniu najważniejsze wydarzenia panującego 45 lat Zygmunta Wazy, eksponując

<sup>20</sup> A.S. Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach...*, s. 277.

<sup>21</sup> Po raz pierwszy osoba wyobrażająca zmarłego monarchę pojawiła się na pogrzebie Kazimierza Wielkiego w 1370 r., prawdopodobnie z inicjatywy Ludwika Węgierskiego, który nawiązał w ten sposób do uroczystości pogrzebowych swojego ojca Karola Roberta z 1342 r. Od czasu pogrzebu Zygmunta Starego w 1548 r. zwyczaj ten wpisał się na stałe do tradycji ceremoniału pogrzebowego nie tylko monarchów, ale też hetmanów polskich. E. Śnieżyńska-Stolot, *Dworski ceremoniał pogrzebowy królów polskich w XIV wieku*, [w:] *Sztuka i ideologia XIV wieku. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk*, Warszawa 1975, s. 90.

<sup>22</sup> M. Rożek, *Uroczystości...*, s. 22–23.

<sup>23</sup> *Castrum doloris* – to bogato dekorowana struktura kilkukondygnacyjna używana na pogrzebach władców i dostojników państwowych, używana od II poł. XVI w.; W. Łoziński, *Życie polskie w dawnych wiekach*, Kraków 1978, s. 214.

<sup>24</sup> J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wieki XVI–XVIII*, t. 2, Warszawa 1994, s. 105–109.

przy tym cechy króla jako polityka, ale też zwykłego człowieka, przede wszystkim pobożność i bogobojność monarchy. Podobnie scharakteryzował zmarłą królową.

Po kazaniu miał miejsce szereg symbolicznych gestów i scen, które nadawały uroczystości znamion podniosłego przedstawienia teatralnego. Pierwszym takim gestem było przeniesienie insygniów królewskich z trumny Zygmunta do głównego ołtarza, co miało być tożsame z powrotem ziemskiej władzy monarchy do Boga, od którego, jak wówczas wierzono, władca wcześniej ją otrzymał<sup>25</sup>. Po tym następował symboliczny akt oficjalnego zakończenia rządów monarchy, który rozpoczynał *archimimus*, kruszący kopię<sup>26</sup>, dając tym samym sygnał dla urzędników państwowych, aby przystąpili do niszczenia oznak godności, jakie otrzymali od króla<sup>27</sup>. Giermek towarzyszący *archimimusowi* rzucał na ziemię tarczę i hełm oraz łamał drzewce proporca z herbami króla, kanclerze i podkanclerzy rozbijali o posadzkę pieczęcie, a marszałkowie łamali swe laski.

Ostatnim elementem uroczystości pogrzebowych pary monarszej, było przeniesienie ich trumien do kaplicy zygmuntońskiej, gdzie zostały spuszczone po sznurach do grobu. Po tym akcie uczestnicy ceremonii wrócili do katedry, gdzie została odśpiewana pieśń *Salve Regina*, tradycyjnie towarzysząca tego typu uroczystościom. Pieśń ta kończyła ceremonię pogrzebową pary monarszej.

Powyższy obraz pozwala na stwierdzenie, że uroczystości związane z pogrzebami królów i królowych miały szczególną pozycję w ceremoniale dworskim. Począwszy od Zygmunta III i Konstancji ich charakter uległ jednak znacznym przeistoczeniom. Przede wszystkim skrócono uroczyste obchody związane z pochówkiem do jednego dnia<sup>28</sup>. W znacznym stopniu zredukowano też elementy takie jak procesja po kościołach krakowskich, ograniczając się jedynie do pochodu w kierunku katedry wawelskiej, gdzie odprawiano nabożeństwo żałobne poprzedzające złożenia w kryptach<sup>29</sup>. W pochodzie z trumnami królewskimi zabrakło także strojnie przybranych koni, które w poprzednich stuleciach przeznaczone były jako ofiary dla kościoła po odbytej ceremonii<sup>30</sup>. Struktura pochodu żałobnego nie uległa zmianie na pogrzebach kolejnych Wazów. Mimo skromniejszej oprawy ceremonii pogrzebowych Zygmunta i Konstancji, nadal forma tych uroczystości pozostawała przykładem obchodów żałobnych praktykowanych po śmierci monarchów. Na powyższym wzorze opierano się podczas późniejszych obchodów funeralnych odprawianych po śmierci monarchów, co jest dowodem jego aprobaty jako modelu tego rodzaju uroczystości<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> W. Kaczorowski, *op. cit.*, s. 34.

<sup>26</sup> Zwyczaj kruszenia kopii w trakcie uroczystości pogrzebowych dotyczył także hetmanów. Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie w XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 208.

<sup>27</sup> A. Grabowski, *op. cit.*, s. 65. Niszczenie oznak godności to element zakorzeniony w ceremoniale pogrzebowym monarchy od czasu średniowiecza. B. Lengnich, *op. cit.*, s. 89., E. Śnieżyńska-Stolot, *op. cit.*, s. 94.

<sup>28</sup> W przypadku poprzednika Zygmunta III – Stefana Batorego – ceremonia pogrzebowa trwała trzy dni. *Pogrzeb króla Stefana Batorego w Krakowie*, [w:] A. Grabowski, *Starożytności historyczne polskie*. T. 1, Kraków 1840, s. 67–73.

<sup>29</sup> W. Kaczorowski, *Pompa funebris pary królewskiej – Zygmunta III Wazy i Konstancji w Krakowie*, [w:] *Weseła, chrzciny i pogrzeby w XVI–XVIII wieku. Kultura życia i śmierci*, pod red. H. Suchojady, Warszawa 2001, s. 257.

<sup>30</sup> E. Śnieżyńska-Stolot, *op. cit.*, s. 95.

<sup>31</sup> W. Kaczorowski, *Koronacja Władysława IV...*, s. 49.

### **A report on a royal funeral of Vasa's epoch on the example of the burial of Sigismund III and Constance**

A regal funeral ceremony of Polish rulers is dated back to the medieval period. First such references relate to the funeral of Casimir III the Great. The article focuses on a form of this funeral ceremony during the reign of Vasa dynasty in the Republic of Poland, with a particular focus on Sigismund III and Constance's burial. Authors focused on depiction of the process of the bodies export from Warsaw to Cracow and then on the course of the ceremony. The authors highlighted memorable things in the ceremony such as the role of sermons which served as paean in honor of the deceased ruler. The paper also focuses on a particular connection between the burial of the deceased king and the election of his successor. The summary gives a closer look on the evolution of Polish ruler's funerals across the centuries, which included the shortening of those celebrations and more modesty. Those changes attained its final shape during the reign of the Vasa dynasty.

### **Königliche Trauerfeiern zu Zeiten der Wasa-Dynastie am Beispiel von Beerdigung von Sigismund III. Wasa und Constanze**

Königliche Trauerfeiern der polnischen Herrscher hatte ihre Anfänge schon im Mittelalter. Die ersten Informationen über die Beerdigung handeln vom Begräbnis des Kasimir III. Im Artikel wurde die Form der Trauerfeier in Republik Polen beschrieben, mit großer Berücksichtigung auf die Beerdigung von Sigismund III und Constanze. Es wurde die Verlegung der Körper von Warschau nach Krakau beschrieben, nächstens wurde der Verlauf der Feier dargestellt. Der Autor unterstreicht, dass die Rolle der Predigt sehr wichtig war. Die Predigt galt als Lob für einen verstorbenen Monarch. Der Autor berücksichtigt eine besondere Verbindung zwischen der Beerdigung eines Herrschers und der Wahl von Nachfolger. In der Zusammenfassung wurde die Entwicklung von Beerdigungen in Republik Polen beschrieben. Die Trauerfeiern wurden kürzer und bescheidener. Diese Veränderungen erreichten ihre definitive Form am Ende der Regierung von Familie Wasa.

### **Речь о королевской похоронной церемонии эпохи Вазов на примере погребальных торжеств Сигизмунда III и Констанции**

Королевская похоронная церемония польских правителей своими корнями восходит к временам средневековья. Первое упоминание, касающиеся похорон правителя, относится к погребению Казимира Великого. Данный реферат концентрируется на форме, которую приняла погребальная церемония во время правления Вазов в Речи Посполитой, особенно принимая во внимание похороны Сигизмунда III и Констанции. Авторы сосредотачиваются на представлении хода переноса тел из Варшавы в Краков, а затем на ходе собственно торжества. Подчёркивается важная роль проповедей, которые исполняли роль пана в честь покидающего мир монарха, как и других элементов, придающих необыкновенный характер этому обычаю. Внимание уделяется также особой связи, которая существовала между похоронами умершего правителя и выбором его наследника. Подводя итоги, авторы рассматривают эволюцию, которая произошла на протяжении истории в погребальной церемонии польских правителей, заключающуюся в т.ч. в сокращении чествований и их более скромном оформлении. Эти изменения приняли свою окончательную форму именно во времена правления Вазов.



KAMIL MICHALUK

Lublin

## Święci i niewinnego życia... *Sarmaci* w *Rzepisze*<sup>1</sup> F. S. Jezierskiego na tle poglądów historiozoficznych polskiego Oświecenia

Postać Franciszka Salezego Jezierskiego<sup>2</sup>, choć nie doczekała się pełnej, a tym bardziej najnowszej biografii<sup>3</sup>, na ogół bywa znana stosunkowo dobrze z uwagi na wyraziste<sup>4</sup> poglądy odnoszące się zarówno do spraw społecznych, jak i politycznych. Podczas krótkiej kariery publicysty<sup>5</sup>, będąc nieodrodnym synem swojej epoki, odnosił się on krytycznie do spraw dotyczących bardzo różnych dziedzin życia, a także elementów ówczesnej kultury. Argumenty te, którym ton nadawała u Jezierskiego oświeceniowa dbałość o możliwie głębokie reformy w duchu utilitarnym, nie trafiały jednak w jakąś próżnię. Ich treść ścierała się w różnorodny sposób ze zjawiskiem, które w ostatniej ćwierci XVIII stulecia w dalszym ciągu promieniowało na liczne elementy życia społecznego – z sarmatyzmem.

Nie można przy tym jednak przeoczyć faktu, iż łatwo tutaj o pewne spłycczenie zagadnienia poprzez przeciwstawianie sarmackiego rzekomo obskurantyzmu,

---

<sup>1</sup> Ostatnie wydanie dzieła w zbiorze z 2005 roku, z uwagi na nadmierne językowe uwspółcześnienia, wydaje się jednak być mniej odpowiednie od tego z 1790 r. Dlatego też w dalszym toku będę posługiwał się cytatami ze starszego wariantu utworu. F. S. Jezierski, *Rzepicha matka królów, żona Piasta, między narodami sarmackimi słowiańskiego monarchy tej części ziemi, która się nazywa Polska*, Warszawa 1790; *Idem, Rzepicha matka królów, żona Piasta, między narodami sarmackimi słowiańskiego monarchy tej części ziemi, która się nazywa Polska* [w:] Tenże, *Trzy utwory z czasów Sejmu Wielkiego*, oprac. B. Treger, Kraków-Warszawa 2005, s. 147–264.

<sup>2</sup> *Polski Słownik Biograficzny* (dalej *PSB*), t. XI, s. 150–152.

<sup>3</sup> Chyba najpełniejszy zarys poglądów, ale w dużej mierze i działalności Jezierskiego, dała w swojej książce Janina Wojnar-Sujecka. Praca ta jest jednak prześiknięta ideologią marksistowską i właściwie jedynie brak nowocześniejszego odpowiednika sprawia, iż tak często ma ona zastosowanie. Zob. J. Wojnar-Sujecka, *Franciszek Salezy Jezierski. Zarys poglądów*, Warszawa 1956.

<sup>4</sup> Starsza literatura, choćby wyżej przytaczane dzieło J. Wojnar-Sujeckiej, celowała w ogłaszanie roli, jaką Jezierski miał odgrywać w „ataku na feudalizm”. Dzisiaj wiemy już, że pomimo dość zdecydowanych wystąpień, pozostawał on raczej politycznym realistą, choć dość radykalnym to jednak przestrzegającym chociażby przed zgubnymi konsekwencjami rewolucji we Francji. Jak sam pisał: „Przyłożywszy do tego porywczosć Francuzów i zapędy gwałtowne, bardzo długo latarnie w Paryżu mogą służyć miasto szubienicy. Nabycie wolnego rządu dla Francji może tyle pomóc, co uzdrowienie chorującego na nogi, gdy mu podagrę przeprowadza do piersi”. F. S. Jezierski, *Co się teraz dzieje w Warszawie?* [w:] *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, red. S. Sierpowski, Wrocław 2010, s. 90. Zob. też: *Ibidem*, s. 71–127 i inne; Ż. Kormanowa, *Wstęp* [w:] W. Smoleński, *Kuźnica Kołłątajowska*, Warszawa 1949, s. 5–7.

<sup>5</sup> Trwającej zaledwie niepełne trzy lata. J. Wojnar-Sujecka, *op. cit.*, s. 5.

reformatorskiemu i nowoczesnemu stylowi oświeconych<sup>6</sup>. Wobec tego F. S. Jezierskiego należałoby uznać za wroga ideologii sarmackiej, co nie przeszkadzało mu jednak w dokonaniu bardzo ciekawej i twórczej manipulacji u samych źródeł sarmackiego mitu. Ta zaś, najpełniejszy wyraz znalazła w jednej z jego powieści historycznych – *Rzepisze matce królów*.

Powstrzymując się od nazbyt szczegółowej analizy samej treści utworu, należy zaznaczyć, iż wątki sarmackie znalazły w nim miejsce przede wszystkim w odniesieniu do dokonanego przez Jezierskiego swoistego przeformułowania tzw. „najazdowej teorii powstania państwa polskiego”<sup>7</sup>. Zgodnie z nią to Sarmaci (zdaniem publicysty), utożsamiani z chłopami i mieszczanami, byli pierwotnymi mieszkańcami ziem nad Wisłą, podbitymi później przez walecznych, ale wprowadzających niesprawiedliwość społeczną Słowaków (Słowian). Ci zaś, ujarzmili dwie pozostałe grupy o sarmackim pochodzeniu i licznych cnotach, doprowadzając państwo na skraj upadku<sup>8</sup>.

W związku z tym, Jezierski uderzał w swojej książce przede wszystkim w same podstawy bytu sarmackiej ideologii, oczywiście w jej właściwym, szlacheckim wydaniu – wszak to rządy szlachty miały zakończyć się katastrofą, z której państwo mogły wydzwignąć jedynie moralne cnoty, posiadane *de facto* przez przedstawicieli ludu<sup>9</sup>. Nie można dać się zwieść sprawnemu pióru Jezierskiego, które zawłaszczyło dla swych koncepcji elementy dawniejszych, szlacheckich wy tłumaczeń własnego pochodzenia<sup>10</sup>. Paradoksalnie, w utworze Jezierskiego to raczej Sarmaci prezentowali cechy przeciwstawne kulturze sarmackiej w jej tradycyjnym, szlacheckim kontekście.

Traktując sarmatyzm jako pewne zjawisko czy może raczej ujmując jego trwanie jako proces, można mu nadać status „długiego trwania”, analogiczny do tego,

<sup>6</sup> Był to pewien stereotyp wyrosły z dziewiętnastowiecznych sporów o przyczyny upadku I Rzeczypospolitej. Obrósł on zresztą w pokaźną liczbę pobocznych przejawów, uproszczeń czy krzywdzących sądów odnośnie czasów saskich czy utożsamiania sarmatyzmu z barokiem. Zob. Sz. Askenazy, *Epoka saska 1696–1763* [w:] *Pamiętnik III Zjazdu Historyków Polskich w Krakowie*, Kraków 1909, s. 1; J. Staszewski, *Kultura polska w kryzysie XVIII w.*, [w:] *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVII i XVIII w.*, red. M. Bogucka, Warszawa 1989, s. 235–259; H. Olszewski, *Epoka saska w ocenie historiografii polskiej* [w:] *Między wielką polityką a szlacheckim partykularyzmem. Studia z dziejów nowożytnej Polski i Europy*, red. K. Wajda, Toruń 1993, s. 13–29. Trudno zatem tutaj mówić o postępowości czy wsteczności samego sarmatyzmu u schyłku I Rzeczypospolitej, co zasygnalizował już J. Maciejewski, a dowiódł w swoich badaniach choćby Ł. Kądziała. Zob. J. Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początki formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego* [w:] *Problemy literatury polskiej okresu oświecenia. Seria druga*, red. Z. Goliński, Wrocław 1977, s. 15; Ł. Kądziała, *O potrzebie badań nad dziejami Targowicy*, „Przegląd Historyczny”, R. 80, 1989, s. 367–376; *Idem, Fryderyk Moszyński w insurekcji kościuszkowskiej*, Warszawa 2004, s. 8–9. Bardzo użyteczną typologię osiemnastowiecznego powieściopisarstwa opracował choćby S. Snopek w swojej książce. Zob. S. Snopek, *Oświecenie. Szkice do portretu epoki*, Warszawa 1999, s. 193–195.

<sup>7</sup> Zob. T. Chrzanowski, *Wędrowniki po Sarmacji Europejskiej. Eseje o sztuce i kulturze staropolskiej*, Warszawa 1988, s. 7–29, A. F. Grabski, *Mysł historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 16–23, 97, 192–212.

<sup>8</sup> W. Smoleński, *Szkoły historyczne w Polsce*, Wrocław 1952, s. 18 i nast.

<sup>9</sup> T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*, Warszawa 1975, s. 209–211.

<sup>10</sup> Zob. T. Chrzanowski, *op. cit.*, s. 7–29; M. Karpowicz, *Sztuka oświeconego sarmatyzmu*, Warszawa 1986, s. 146–149.

w jaki F. Braudel chciał widzieć swoją „historię materialną”<sup>11</sup>. Mimo, iż zaczerpnięcie tego pomysłu z dzieł francuskiego badacza może być jedynie intuicyjne<sup>12</sup>, jednak nie jest bezzasadne. Nie odwołując się tutaj do tej długiej listy historyków skłonnych aprobować w takiej czy innej wersji koncepcję tzw. „oświeconego sarmatyzmu”, można ukazać pewne jego cechy w ramach zestawienia bohaterów rodzimych oświeceniowych powieści z tymi, których wykreował Jezierski w *Rzepiszce*<sup>13</sup>. Należy wyjść z założenia, iż u schyłku Rzeczypospolitej rodzima powieść tworzyła się na bazie prób i błędów – dzieł bardziej i mniej udanych. Tym niemniej – twierdzenie, iż celem Krasickiego, Krajewskiego<sup>14</sup> czy Jezierskiego było dążenie do „scottowskiego” ideału, rodzi poważne obawy o ahistoryczność całej koncepcji. Wydaje się, że bardziej trafne byłoby przyjęcie tezy o użytkowym znaczeniu treści zawartej w utworach powieściowych – głównie parenetycznym oraz publicystycznym<sup>15</sup>.

Mimo, iż nie ma tutaj miejsca na ich dogłębną analizę – obecną zresztą w literaturze przedmiotu<sup>16</sup> – to cechy powieściowych bohaterów występujących kolejno u Krasickiego, Krajewskiego i Kossakowskiego<sup>17</sup> pozwalają na pewne niezbędne uogólnienia stanowiące punkt wyjściowy dla badań nad *Rzepichą* Jezierskiego. Otóż, nie sposób nie zauważyć, że w znacznej większości posiadają one zestaw cech nawiązujących do sarmatyzmu. Niespecjalnie chyba istotne są tutaj szczególne różnice w ogólnym przedstawieniu podobnych postaci, np. Doświadczyńskiego, Podstolego i Zdarzyńskiego. Na tle powyższych koncepcji, wcześniejszych od *Rzepichy*, przedstawiała się ona jako znacząco inna i nietypowa. Autor, wbrew

<sup>11</sup> Zob. F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII w.*, t. 2, Gry wymiany, Warszawa 1992, s. 581–584.

<sup>12</sup> F. Braudel odnosił się w swoich badaniach do przemian związanych z kształtowaniem się kapitalizmu i ujętych w jego koncepcji historii materialnej. Tutaj chodzi zaś o sarmatyzm, zjawisko wieloaspektowe, choć nacechowane odmiennie od tych badanych przez Braudela. Wspólnym mianownikiem jest natomiast fakt, iż w obu przypadkach mamy do czynienia z pewnym procesem czy zjawiskiem przewodnim, takim, które oddziałuje i rzuca cień na najistotniejsze procesy zachodzące w badanym okresie na danym terenie.

<sup>13</sup> Zob. *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1977, s. 157–159. Zaś zdaniem T. Jeske-Choińskiego, jednego z pierwszych historyków polskiego powieściopisarstwa historycznego, udziałem rodzimych autorów były próby w dziedzinie powieściowej, gdzie „[...] występują nazwiska historyczne. Tylko nazwiska, o tem bowiem, iż powieściopisarz historyczny powinien się starać odtworzyć tło i psychologię danej epoki, nie mieli nasi poprzednicy Waltera Scotta wyobrażenia”. Dzisiaj taki osąd wydaje się jednak razić ahistorycznością. T. Jeske-Choiński, *Historyczna powieść polska. Studium krytyczno-literackie*, Warszawa 1899, s. 12–15.

<sup>14</sup> Mowa tutaj o Michale Dymitrze Krajewskim (imię świeckie – Tadeusz), żyjącym w latach 1746–1817 pijarze, działaczu oświatowym i literacie. Do jego najsłynniejszych dzieł należały powieści historyczne – *Podolanka wychowana w stanie natury, życie i przypadki swoje opisująca* (1784), *Wojciech Zdarzyński życie i przypadki swoje opisujący* (1785) oraz *Pani Podczaszyna. Tom drugi Przypadków Wojciecha Zdarzyńskiego* (1786). Zob. I. Łossowska, *Michał Dymitr Krajewski, Zarys monograficzny*, Warszawa 1980.

<sup>15</sup> Zob. W. Smoleński, *Kuźnica...*, s. 68–70; J. Wojnar-Sujecka, s. 14; T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek świąteł. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, s. 248–253; Z. Libera, *Wiek oświecony. Studia i szkice z dziejów literatury i kultury polskiej XVIII i pocz. XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 34–35.

<sup>16</sup> M. Klimowicz, *Literatura Oświecenia*, Warszawa 1988, s. 71–73, 95–101.

<sup>17</sup> Chodzi tutaj o Józefa Kazimierza Korwina Kossakowskiego, biskupa inflanckiego (1738–1794), który był autorem dwóch powieści. *PSB*, t. XIV, s. 168–272; J. K. Kossakowski, *Xiądz Pleban*, Warszawa 1786; *Idem, Obywatel*, Warszawa 1788.

twierdzeniom starszej literatury<sup>18</sup>, nie rezygnował w niej ze swoistej oświeceniowej licencji na wcielenie się przede wszystkim w rolę nauczyciela<sup>19</sup>, jednakże inaczej rozkładał akcenty.

Wobec tego warto rozpatrywać powieść Jezierskiego również w kontekście długofalowych oddziaływań. Nie mógł on przecież przewidywać rychłej katastrofy reformatorskich zamierzeń, która najpierw rzuciła jego dzieło w otchłań zapomnienia, później zaś – szybko zdewaluowała jego radykalny charakter<sup>20</sup>. Aby odpowiedzieć sobie na pytanie: na czym polegał ten ostatni? – należy zastanowić się szerzej nad aparatem krytycznym, jakim posłużył się Jezierski tworząc swoją historiozofię zawartą w *Rzepiszce*<sup>21</sup>.

Już na wstępie trzeba stwierdzić, że to Oświecenie ustanowiło zręby takiej krytyki historycznej, którą można uznać za naukową<sup>22</sup>. Historiografia oświeceniowa, przynajmniej od czasu Godfrieda Lengnicha można u nas o takiej śmiało mówić<sup>23</sup>, wprowadziła tu nowe jakości. Nie oznacza to jednak, że jej rozwój miał charakter linearny. Nie przypadkiem wymieniany Lengnich zdecydował się na odważny krok, używając wobec „dziejów bajecznych” określenia „fabulosa” – „bajki”<sup>24</sup>, na co nie pozwolili sobie jego późniejsi następcy, śmiało czerpiący z wyobrażeń „oświeconego sarmatyzmu”. Oczywiście na ich czele należy postawić A. Naruszewicza, nazwanego owym „tytanem nowoczesnej historiografii”<sup>25</sup>. Niezależnie od tego, kogo przyjąlibyśmy za wzór – za szczególnie reprezentatywne dla tejże historiografii trzeba uznać pojęcia „historyzmu” i „krytycyzmu”<sup>26</sup>. Natomiast za wzór miały tutaj posłużyć nauki przyrodnicze – zamierzano badać struktury, porządkując przy tym chaotyczną wielość faktów<sup>27</sup>.

<sup>18</sup> Zob. T. Mikulski, *Ze studiów nad Oświeceniem. Zagadnienia i fakty*, Warszawa 1956, s. 64.

<sup>19</sup> Zob. M. Vovelle, *Człowiek Oświecenia*, Warszawa 2001, s. 155–157; T. Kostkiewiczowa, *Z daleka i z bliska. Studia o Wieku Oświecenia*, Warszawa 2010, s. 77; P. Wasyluk, *Oświeceniowa idea postępu. Przedmiot wiary czy wiedzy?* [w:] *Festiwal filozofii*, t. 4, *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, red. B. Banasiak, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2012, s. 141.

<sup>20</sup> Pewien ładunek nowych, dość głęboko egalitarnych odniesień społecznych, które niosła w sobie *Rzepicha*, bardzo szybko stał się mało konkurencyjny w stosunku do radykalizującej się myśli politycznej i publicystyki powstania kościuszkowskiego i części późniejszej emigracji. Zob. L. Szczerbicka-Ślęk, *Mit Piastów w literaturze XVI–XVIII w.* [w:] *Piastowie w dziejach Polski. Zbiór artykułów z okazji trzechsetnej rocznicy wygaśnięcia dynastii Piastów*, red. R. Heck, Wrocław 1975, s. 242–245.

<sup>21</sup> A. F. Grabski, *Mysł...*, s. 243–244.

<sup>22</sup> Nie oznacza to, iż wcześniej ona nie występowała – jednak tradycyjnie sarmacka i szlachecka historiozofia posiadała tutaj kilka elementów szczególnych. Za S. Snopek można wśród nich wymienić – 1) ograniczenie się wyłącznie do stanu szlacheckiego jeśli chodzi o wywód przodków, 2) tendencje do ukazywania wyłącznie przeszłości poszczególnych rodów, 3) inspiracje czerpane z Antyku, 4) podatność na wyszukiwanie „exemplów moralnych” i dydaktyzm oraz 5) przeświadczenie, iż historia zmierza ku wyraźnemu, zwykle religijnemu celowi. S. Snopek, *op. cit.*, s. 48.

<sup>23</sup> Stosuje się bowiem do Lengnicha zaproponowane przez A. F. Grabskiego kryterium, w myśl którego „Historia historiografii rodzi się [...] z uświadomionej potrzeby rewizji historiografii [...]”. A. F. Grabski, *Orientacje polskiej myśli historycznej. Studia i rozważania*, Warszawa 1972, s. 9.

<sup>24</sup> G. Lengnich, *Historia Polona a Lecho ad Augusti II mortem*, Lipsk 1740, s. 1–2.

<sup>25</sup> S. Snopek, *op. cit.*, s. 7.

<sup>26</sup> Pierwszy z nich oznaczał żywe zainteresowanie przeszłością „dla przyszłości”, ale zupełnie inne od dawniejszego, domagające się zastosowania aparatu badawczego, który pomógłby oddzielić fakty od konfabulacji – tak przejawiać miał się oświecony krytycyzm. *Ibidem*, s. 44.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 45–46.



Dyskusja na temat prawdziwości głównych bohaterów „dziejów bajecznych” wypełniła zainteresowania następców Lengnicka, mimo tego, iż nie byli oni raczej kontynuatorami ideowymi gdańszczanina. Główne spory toczyły się o Lecha, nieco mniej istotne ogarniały kwestie Popiela, Wandy i Kraka. Jako, że niniejszy artykuł nie jest w głównej mierze poświęcony badaniu historiograficznych wyobrażeń początków państwa polskiego, ale raczej ich publicystycznemu wykorzystaniu pod koniec XVIII stulecia, pozwolę sobie jedynie na minimalną charakterystykę tych kwestii – odsyłając zainteresowanych do rozprawy K. Bartkiewicza<sup>28</sup>.

Najbardziej reprezentatywną postawę, o ile można w ogóle o takiej mówić, przyjął chyba Adam Naruszewicz. W jego licznych dziełach i korespondencji przewijały się przede wszystkim echa koncepcji nakazującej „bajecznych dziejów uprzątnięcie”, a więc wysoko ceniącej sobie krytycyzm poznawczy, co z kolei miało pozwolić na „powiedzenie narodowi skąd przyszedł, gdzie siedzi i jak urósł”<sup>29</sup>. Tym ustaleniom towarzyszyło wyeliminowanie postaci Lecha, Popiela, Krakusa i Wandy jako fikcyjnych. Jedynie postać Piasta pozostała u biskupa smoleńskiego na marginesie zainteresowań – towarzyszył temu jednak znamienity warunek. Otóż, powodem przyjęcia jego osoby jako historycznej nie były wzmianki źródłowe, lecz pośrednia tradycja piastowska, związana uprawomocnieniem pamięci o domniemanych przodkach, przekazywanej wśród ich historycznych potomków<sup>30</sup>.

Na tle powyższych koncepcji warto zaprezentować sposób, w jaki Jezierski skonstruował swój model dziejów bajecznych w *Rzepisze*. Cenne informacje można znaleźć zwłaszcza w pierwszej części powieści, stylizowanej na naukową<sup>31</sup>. W bardziej istotne kwestie literat wprowadzał czytelnika poprzez znaczące stwierdzenie, iż „Uciśnienie narodu od narodu, nastąpienie ludzi na ludzi, to jest najokropniejszym dziełem przepuszczającej opatrności, i nie masz w porządku natury widomej nic okrutniejszego, jak gdy ta sama krew, co płynie w żyłach całego narodu [...] poburza serca milionów ludzi jednych, naprzeciw drugim [...]”<sup>32</sup>. Powyższe stwierdzenie było swego rodzaju mottem ideowym, ciężącym wymownie nad dalszym tokiem opowieści.

Już od samego początku widoczna jest u Jezierskiego duża erudycja – próbując uzasadnić powyższe stwierdzenie, należy zwrócić uwagę na fakt, iż powoływał się on na przykłady zaczerpnięte z dziejów Izraela, Troi i Rzymu<sup>33</sup>. Właśnie

---

<sup>28</sup> Należy wyliczyć trzy sposoby traktowania powyższego zagadnienia: 1) skrajnie redukcjonistyczny, wprowadzający „dzieje ojczyste” od Mieszka (wspomniany Lengnick), 2) podtrzymujący w różnych wariantach historyczne istnienie Lecha i Piasta jako podstawę, często również ukazujący w podobny sposób dzieje Kraka i Wandy (najjaskrawiej wybrzmiewały tu poglądy K. Jabłonowskiego) oraz 3) utrzymujący jedynie pewną część legendarnych relacji dotyczących początków państwowości za prawdziwe (bardzo szeroka gama autorów – przede wszystkim A. Naruszewicz, I. Krasicki, wreszcie H. Kołłątaj, S. Trembecki, F. S. Jezierski i inni). Zob. K. Bartkiewicz, *Oświeceniowe spory i dociekania wokół początków narodu polskiego* [w:] Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze, red. J. Topolski, Łódź 1981, s. 290–342; J. A. Jabłonowski, *Lechi et Czechi*, cz. I–II, Lipsk 1771; S. Kleczewski, *Sarmatia Europea*, Lwów 1769.

<sup>29</sup> K. Bartkiewicz, *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby Oświecenia*, Poznań 1979, s. 66.

<sup>30</sup> *Idem*, *Oświeceniowe spory...*, s. 323–324.

<sup>31</sup> T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek...*, s. 248.

<sup>32</sup> F. S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 5–6.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 7.

na peryferiach rzymskiego imperium, wśród krajów ledwie znanych Rzymianom, miały znajdować się „Śląsk i Polska”, które „nazywali Sarmacją”<sup>34</sup>. Zaś szczytem zwycięstw Rzymian miało stać się pokonanie przez Trajana Daków i właśnie Sarmatów, którzy ozdobili jego triumf. I tutaj nie szczędził Jezierski ważnych uwag – „Naród Sarmatów historia [...] udaje za ludzi barbarzyńskich, [...] atoli gdy tak się widzieć dają uzbrojeni i przybrani w triumfie Traiana [...], nie wiem jak to pogodzić z ich nędzą i dzikością [...]”<sup>35</sup>. Z tego spostrzeżenia wysnuł wniosek, że pozostając na rozległych terenach nad Wisłą i Dnieprem, Sarmaci musieli prezentować zróżnicowany poziom rozwoju. Przede wszystkim ci, którzy zamieszkiwali tereny przyległe do Morza Czarnego, mieli osiągnąć szczególnie wiele – dzięki przenikaniu na te tereny cywilizacji greckiej<sup>36</sup>.

Przekonanie o niejednorodnym rozwoju poszczególnych części Sarmacji wyraził Jezierski w stwierdzeniu, że „[...] Sarmaci obywatele Polski dopiero za Kazimierza Wielkiego zaczynają mieć prawa pisane [...] Litwa dopiero za Władysława Jagiełły, zaczyna poznawać Wiarę Chrześcijańską, i w butach chodzić [...]”<sup>37</sup>. Według Jezierskiego, nie był to jednak powód do wstydu czy poczucia niższości. Uzasadniał to następująco – „[...] gdy który męzny wódz rzymski [...] odprawiał wjazd zwycięski do stolicy świata, wśród płaczu, wzdychania i jęków zwyciężonych [...] jeden z prostych Sarmatów cieszył się z takiego znowu zwycięstwa, że niedźwiedzia zabił [...]. A gdy Grek i Rzymianin przemyślał sobie moderować, jak się ubrać w kosztowne szkarłaty i purpury, w Sarmacie już była myśl spokojna, i skóra zabitego niedźwiedzia zastąpiła potrzebę odzieży”<sup>38</sup>. Tego typu opisy, ukazujące arkadyjski obraz dawnej Sarmacji, stworzyły u Jezierskiego pierwszy w rodzimej literaturze fakt występowania russoistowskiej utopii, zlokalizowanej na ziemiach polskich<sup>39</sup>. Jej tropem podążały w *Rzepisze* dalsze opisy życia pierwotnych mieszkańców ziem nad Wisłą, choćby i te, gdzie Grecy i Rzymianie biegli w sztuce poezji i filozofii, mieli ustępować prostemu Sarmacie, który to „[...] dla swojej zabawy słuchał śpiewającego słowika, a naśladując go w czuciach serca i podobieństwie głosu, przyłożywszy do ust fujarkę wydawał jej muzyką wzywaniem rozkoszy pod cnotliwym miłości zawiązkiem”<sup>40</sup>. W gruncie rzeczy tak prezentował się u Jezierskiego opis życia pierwotnych Sarmatów, urastający do wspomnianego modelu utopii, tzw. „prymitywistycznej”<sup>41</sup>. Podobny obraz pracowitego, choć uboższego i cnotliwego życia prezentowały pierwszoplanowe postaci dzieła Jezierskiego – Rzepicha, jej mąż Piast,

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>36</sup> Charakterystyczna była natomiast argumentacja Jezierskiego dotycząca starożytności Kijowa. Jak pisał – „Kijow, stolicę najdawniejszą tamtych krajów, pokazuje nam historia już w wieku dziewiątym jako miasto [...] najbogatsze [...] w kilku więc wiekach niepodobna, aby się miał Kijów wyrobić tak potężnym, jeżeli był stolicą dzicy”. Przekonanie to opierało się więc na wnioskowaniu uprawdopodobniającym, raczej na braku źródeł, niżeli ich krytyce. Podobnie pisał też odnośnie innych miast polskich. F. S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 33–34.

<sup>37</sup> F. S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 19.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 21–22.

<sup>39</sup> M. Klimowicz, *Człowiek polskiego oświecenia wobec historii [w:] Studia z dziejów oświaty i kultury umysłowej w Polsce XVIII–XIX w.* red. R. Dutkowska, J. Dybiec, L. Hajdukiewicz, Wrocław 1979, s. 14.

<sup>40</sup> F. S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 23.

<sup>41</sup> S. Snopek, *op. cit.*, s. 57.

oraz syn Siemowit<sup>42</sup>. którym Miały one być wyniesione z prostego stanu do władzy nad państwem, dzięki cechom mającym jednak charakter opozycyjny – ostro kontrastowały ze stanem chaosu w księstwie, powodowanym przez niemoralność jego dotychczasowych władców<sup>43</sup>.

Zaś tymi, w zamierzczłym średniowieczu, mieli zostać bitni Słowacy, czyli Słowianie. Korzystając z wielkiej wędrówki ludów i stanu wojny, który wypowiedziały Rzymowi plemiona germańskie i sami Sarmaci, a według Jezierskiego była ona daleko bardziej usprawiedliwiona od konfliktów jemu współczesnych<sup>44</sup>, to właśnie Słowacy opuścili swą ciasną i ubogą ojczyznę dla zagarnięcia sarmackich pól i lasów<sup>45</sup>. W związku z tym, Jezierski przypuszczał, iż zdobywcy stanowili ze zwycięzonymi pewnego rodzaju wspólnotę językową, dzięki której potrafili wkrótce stworzyć jedną społeczność<sup>46</sup>. Niemniej jednak, ich panowanie nad sarmackimi chłopami i mieszczanami miało wszelkie znamiona gwałtu i wyzysku – „[...] lud słowiański posiadał kraj cudzy gwałtem [...] obdarzywszy się korzyściami zbytniego zwycięstwa, zabrał Sarmatom ziemię i wolność, podniósł się niesprawiedliwością nad stan swojej natury, właściciela ziemi przywiązując do ziemi pod nazwiskiem poddanego wiecznego [...] przemieniwszy człowieka na rzecz należącą do człowieka”<sup>47</sup>.

Powyższy cytat streszcza właściwie całą koncepcję najazdowej teorii powstania państwa polskiego w wariacie, jaki zawarł w swoim dziele Jezierski. Czy była to konstrukcja związana z pozostałymi publicystycznymi wypowiedziami utalentowanego księdza, świadczyć może choćby pobieżne zestawienie jej z tonem pozostałych pism Jezierskiego<sup>48</sup>. Mimo, iż przedstawione w dalszym toku powieści postaci Rzepichy, Piasta i Siemowita, tak kluczowe z punktu widzenia odrodzenia się państwowości, reprezentowały pochodzenie sarmackie, ich panowanie miało pewien szczególny wymiar. Przede wszystkim położyło ono kres anarchii możnowładców i przywróciło równowagę – Siemowit, jako monarcha, obok zdolności militarnych, miał zapewnić państwu rolniczy dobrobyt, do czego z kolei konieczny był pewien społeczny *consensus*. Wobec tego należy rozpatrywać *Rzepichę* jako szczególny twór. Z jednej strony zrywała ona z linią zaprezentowaną przez bohaterów powieści Krasickiego czy Kossakowskiego, która stosunkowo nawiązywała do ideałów szlachecko – sarmackich w postaci „sarmatyzmu oświeconego”. Nawet można stwierdzić, iż pomimo zapożyczenia nazewnictwa z dawniejszych koncepcji, to właśnie w powieści Jezierskiego sarmatyzm w pewien sposób doczekał się

<sup>42</sup> T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek...*, s. 251–252.

<sup>43</sup> Słowianie mieli bowiem szybko podzielić rządy w kraju pomiędzy możnowładców, bardziej dbających o własną część władzy, niżeli o całość. Był to pewien charakterystyczny motyw całej twórczości F. S. Jezierskiego. Zob. J. Wojnar-Sujecka, *op. cit.*, s. 108–122. Por. W. Smoleński, *Kuźnica...*, s. 54–61; T. Kostkiewiczowa, *Publicystyka Franciszka Salezego Jezierskiego z lat 1788–91. Z zagadnień literackiej perswazji [w:] Sejm Czteroletni i jego tradycje*, red. J. Kowecki, Warszawa 1991, s. 126–137.

<sup>44</sup> Uważał on, iż w dawniejszych wojnach chodziło o przeżycie F. S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 24–27.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 27–28.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 29–30.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 30–31.

<sup>48</sup> Por. F. S. Jezierski. *Wybór pism*, oprac. J. Ziomek, Warszawa 1952.

jasno określonego końca swojej kulturowej ciągłości<sup>49</sup>. Jednakże spoglądając pod kątem dziejów społecznych – wątki antyszlacheckie w powieści Jezierskiego miały charakter pewnego domagania się nowoczesnie rozumianej sprawiedliwości społecznej<sup>50</sup>. Pogłębiały one podziały społeczne tylko do pewnego stopnia – raczej w celu przebudowania społeczeństwa, niżeli wywołania rewolucji<sup>51</sup>.

Nie wdając się w opisy cech głównych bohaterów powieści Jezierskiego, które nie są dla omawianych problemów niezbędne, należy jeszcze dokonać próby uporządkowania historiozoficznych ustaleń Jezierskiego. Najłatwiej zaś sprostac temu dzięki wyszczególnieniu stosunku literata i publicysty do tych postaci kojarzonych z „dziejami bajecznymi”, których krytykę podjęło rodzime Oświecenie<sup>52</sup>. Przede wszystkim z ziem Sarmacji wyodrębnił on Państwo Chrobacji, które miało jego zdaniem objąć „[...] część Rusi Czerwonej, zawierało przy tym województwo krakowskie, część Śląska i Morawy [...]”<sup>53</sup>. Zatem można je utożsamiać z plemiennym państwem Wiślan, jednak ważniejszy był fakt, iż jego monarchą miał być (według Jezierskiego) Krakus, założyciel Krakowa. Istotne, że pisarz odwoływał się tutaj do wiedzy zaczerpniętej z dzieła Wincentego Kadłubka, co już samo w sobie zawiera istotne znaczenie – Oświecenie z reguły nieufne było wobec tegoż dziejopisa, utożsamianego właśnie z pewną „bajecznością”<sup>54</sup>. Jeśli chodzi o stosunek Jezierskiego wobec tejsze postaci, to uważał on, iż „Srogi byłby postępek krytyki przeciwko tej pewności, że Krakus był na świecie. [...] moglią jego pogrzebu pod Krakowem jest [...] prawdą, gdy wieśniak mieszkaniec tamtej ziemi wskazuje przez tysiąc lat i twierdzi, tu leży Krakus, nie może mieć prawa krytyka [...] zagrażać temu”<sup>55</sup>. Pewnego rodzaju wnioskowanie „z wieści gminnej” było stałym elementem krytyki Jezierskiego – może ono rodzić podejrzenia odnośnie występowania u publicysty wątków ideowych, które niebawem w pełni rozkwitną w romantyzmie<sup>56</sup>. Autor *Rzepichy* uznawał wszakże za możliwe, iż ów Krakus, władca sarmacki, panował w Królestwie Chrobacji, miał córkę Wandę i był założycielem Krakowa<sup>57</sup>. Nic jednak nie łączyło go z polską tradycją państwową poza faktem, że pamięć o nim

<sup>49</sup> Oczywiście na długo potem występowali epigoni sarmatyzmu w postaci choćby H. Rzewuskiego i jego *Pamiętek Soplicy*, jednak to Jezierski jako pierwszy zaprezentował całościową negację sarmacko – szlacheckiego historyzmu.

<sup>50</sup> Tutaj właśnie należy doszukiwać się swoiście rozumianego egalitaryzmu Jezierskiego – choć nie był on zgoła rewolucjonistą, to w nie odwoływał się już do sztywnych podziałów stanowych społeczeństwa feudalnego. Dość podobnych argumentów używali też inni działacze tzw. *Kuźnicy*, choćby sam H. Kołłątaj. Zob. M. Pasztor, *Hugo Kołłątaj na Sejmie Wielkim w latach 1791–1792*, Warszawa 1991, s. 71–85.

<sup>51</sup> K. Michaluk, *Dawne dzieje i szlachecko – mieszczański kompromis? Polityczne funkcje nawiązań do przeszłości w pismach Kuźnicy Kołłątajowskiej z lat 1788–1791*, „Kolo Historii” 2012. z. 12, s. 69–70.

<sup>52</sup> Zob. J. Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*, Wrocław 1968, s. 32–35, 42, 52–54, 57.

<sup>53</sup> F. S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 35–36.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 37–38.

<sup>56</sup> I. Łossowska, *Tradycja i nowoczesność dydaktycznej powieści Oświecenia w Polsce. Studia i szkice*, Warszawa 2002, s. 50.

<sup>57</sup> F. S. Jezierski, *Rzepicha...*, s. 38–39.

podzieliły między siebie i na nowo przeformułowały tradycje kronikarskie – polska i czeska<sup>58</sup>.

Kolejną postacią z rodzimego *panteonu*, Lecha, utożsamiał Jezierski z nazwą *Lechici*, nadawaną później Polakom przez sąsiadów<sup>59</sup>. O jego osobie twierdził, że „[...] ciężko się o tym dowiedzieć, ponieważ początki wszystkich powstających Narodów okryte są baśniami [...]”<sup>60</sup>. W następnych partiach opisu dodawał jednak: „Jeżeli coś z pod cieniów mitologii [...] ludzie mogą dobywać pamiątki wielkich ludzi [...], czemuż mieć Lecha bytność na świecie za niepodobieństwo? Musiał ktoś być na czele tej epoki gdy zakładano Gniezno, gdy w tej części Sarmacji zaczynało się panowanie Słowaków [...]”<sup>61</sup>. Taki stosunek świadczy o pewnej elastyczności krytycyzmu Jezierskiego wobec źródeł – postrzegał on Lecha jako postać symboliczną, swego rodzaju herosa, być może założyciela miasta, co w zadziwiający sposób zbliżyło go do niektórych współczesnych teorii wyjaśniających „dzieje bajeczne”<sup>62</sup>.

Ostatnia z rodzimych postaci „mitycznych” – Popiel, potraktowana została w *Rzeczysie* w analogiczny sposób. Jak pisał Jezierski: „[...] bajka o śmierci Popiela, i o myszach pożerających go, jest przypowieścią o jakimś Królu tyranie, ujętą podaniem z ust do ust [...] to dało okazję, że ta bajka posiadała część historii o dziejach pierwiastkowych polskich”<sup>63</sup>. Zatem Jezierski dokonywał tutaj swoiście elastycznej, czulej na interpretacyjne niuanse krytyki, gdzie wprawdzie trudno znaleźć żelazną konsekwencję, jednak można doszukać się całościowego ujęcia „dziejów bajecznych”, w gruncie rzeczy pierwszego w naszej literaturze<sup>64</sup> i choćby już z tego powodu – cennego.

Zamiast podsumowania i niejako – dla zamknięcia sformułowanych wywodów, warto jeszcze odnieść się do zaprezentowanego przez Richarda Butterwicka w jednym z jego artykułów<sup>65</sup> podziału dotyczącego rozbieżności pomiędzy kosmopolityzmem i patriotyzmem w kulturze oświecenia. Wyróżnił tam trzy typy postaw: 1) kosmopolityzm „republiki literatów”, 2) patriotyzm reformatorski, a także 3) nacjonalizm państwowy i etniczny. Stanisława Augusta sytuował on pomiędzy „republiką literatów” a „opcją reformatorską”. Gdzie w tej typologii postaw umieścić należy Jezierskiego?

Jeśli zaklasyfikować poglądy monarchistów doby Sejmu Wielkiego podobnie jak stanowisko ostatniego monarchy, zaś członków stronnictwa patriotycznego, przesunąć na pozycje reformatorskie, oczywiście w wielkim uogólnieniu, wówczas Jezierskiemu pozostaje chyba umiejscowienie pomiędzy drugą a trzecią opcją. Z jednej strony idee reformy państwa stały się duchem sprawczym jego działalności, był dla nich w stanie przyjmować nawet daleko idące kompromisy. Z drugiej

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 39–40.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>62</sup> Zob. J. Banaszekiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986, s. 40 i następn.

<sup>63</sup> F. S. Jezierski, *Rzeczysie...*, s. 53.

<sup>64</sup> S. Snopek, *op. cit.*, s. 202.

<sup>65</sup> R. Butterwick, Stanisław Poniatowski patriota oświecony kosmopolita, „Wiek Oświecenia” 1999, nr 15, s. 43.

jednak – był on apostołem tego, co można nazwać świtem nowoczesnego narodu – dokonywał tego także na polu kultury. W długofalowej perspektywie – swoją rolę miała tutaj odegrać także jego *Rzepicha*. Kto wie – być może pomyślana jako przyszły narodowy epos.

### **Innocent saints... Sarmatians in F.S. Jezierski's *Rzepicha* against the background of historiosophic views of the Polish Enlightenment**

During the Old Polish period the most essential argument in public debates were also historiosophic views which were often close to creating characteristic state and national mythology. Until the last quarter of XVIII century their meaning was determinative and they influenced validation and consolidation of state order. The events of Stanislaw August Poniatowski's period, in particular the consequences of the Bart Confederation, had an impact on new searches concerning the Sarmatian myth. F.S. Jezierski was acting very bravely in this area of interest. In his book *Rzepicha*, Jezierski had almost completely restructured those concepts and he also gave them ideological, social and political meaning. The presented article focuses on the significance of the previously mentioned events in building the contemporary nation and why it happened via the so-called historical novel.

### **Sarmaten in „Rzepicha“ von F.S. Jezierski im Vergleich mit historiosophischen Ansichten der polnischen Aufklärung**

Die historiosophischen Ansichten, die oft mit Entstehung der staatlichen und nationalen Mythologie verbunden werden, bilden ein wesentliches Argument in öffentlichen Debatten. Bis zum letzten Viertel des XVIII Jh. hatten sie eine maßgebende Bedeutung – sie hatten Einfluss auf Rechtskraft und Konsolidierung der Regierung. Die Konföderation von Bar und andere Ereignisse zu damaligen Zeiten beeinflussten die Suche nach sog. „sarmatischen Mythen“. Am tapfersten in dieser Aufgabe war Franciszek Salezy Jezierski. In seinem Roman *Rzepicha* hat er seine Vorstellungen umgeformt und ihnen neue politische, ideologische und gesellschaftliche Bedeutung gegeben. In seinem Artikel versucht der Autor zu antworten, auf welche Weise *Rzepicha* das moderne Volk verändert hat.

### **Святые и невинной жизни... Сарматы в Жепихе Ф.С. Езерского на фоне историософических взглядов польского Просвещения**

Историософические взгляды, соприкасающиеся нередко с созданием своеобразной сословной мифологии или даже национальной, также в старопольском периоде являлись важным аргументом в общественных дебатах. До последней четверти XVIII века он имел решающее значение – влиял на узаконение и консолидацию сословного порядка. События станиславовских времён, в особенности эхо падения Барской конфедерации, повлияли на новые поиски «в источниках сарматского мифа». Среди них наиболее смело вёл себя Франтишек Салезий Езерский, который в своей повести Жепиха эти представления практически полностью переформулировал, придавая им другой идейный, общественный и политический штрих. О том, каким образом это могло иметь значение в создании современного народа и почему это произошло посредством т.наз. исторической повести, рассказывает представленная статья.

DAMIAN PODOBA

Lublin

## Wojewoda Jeremi Wiśniowiecki wobec powstania Chmielnickiego

Zaporoże było niespokojnym terenem leżącym nad dolnym Dnieprem. Wielokrotnie zjawiali się tam w łupieżczych wyprawach Tatarzy z Krymu. Mieszkający tam Kozacy byli przeciwwagą dla zagrożenia tatarskiego. Mieszkańcami Zaporozża byli głównie Rusini, chociaż w odniesieniu do omawianego okresu nie możemy mówić o jako takiej świadomości narodowej, inna ludność w szybkim czasie asymilowała się z nimi. Rzeczpospolita nie miała oporów, by korzystać z siły Kozaków w wypadkach odwetowych na tereny zajmowane przez Złotą Ordę. Dowódcami takich wypraw często byli dostojnicy królewscy – starostowie i wojewodowie<sup>1</sup>.

W 1569 r. zawarto Unię Brzeską, w konsekwencji której powstały obozy unitów i dyzunitów, mających odmienne poglądy odnośnie władzy zwierzchniej nad kościołem prawosławnym. Ci pierwsi przychylali się do podlegania papieżowi, drudzy woleli zwierzchnictwo patriarchy konstantynopolitańskiego lub moskiewskiego. Interesy Rzeczpospolitej i Kozaków zaczęły więc być rozbieżne, co zaowocowało wybuchem powstań kozackich<sup>2</sup>.

Bunt Kozaków rozpoczęły się już pod koniec XVI wieku. Pierwszym buntownikiem był Krzysztof Kosiński, który swoje działania rozpoczął w 1591 r. Kolejnym powstaniem dowodził Semen Nalewajka. Wybuchło ono w 1594 r. i trwało dwa lata. Nalewajko został zdradzony przez Kozaków, a następnie – 11 kwietnia 1597 r. – stracony w Warszawie. Historia XVII-wiecznych powstań kozackich zaczęła się w 1625 r. od powstania Żmajły, który nie zgadzając się z postanowieniami Unii Brzeskiej, zaczął rozmowy z carem Michałem Romanowem. Pięć lat później – w 1630 r. – bunt przeciw Rzeczpospolitej podniósł Taras Fedorowicz, który na czele „wypiszczyków” usuniętych z rejestru walczył o „wolności kozackie”<sup>3</sup>. Kolejnym buntownikiem był Iwan Michałowicz zwany Sulimą. Powstanie nie było długie, ponieważ sami Kozacy pojмали Sulimę i wydali go w ręce wojsk koronnych<sup>4</sup>. W 1637 r. Pawłuk, czyli Paweł Michnowicz But, zażądał by Kozaczyzna była zarządzana niezależnie od Rzeczpospolitej. Jego rewolta trwała do 24 grudnia kiedy to,

---

<sup>1</sup> M. R. Drozdowski, T. Chynczewska-Hennel, *Kozaczyzna w Rzeczpospolitej XVI-XVII w.*, [w:] *Spółczeństwo staropolskie. Seria Nowa Tom 1. Spółczeństwo a polityka*, Warszawa 2008, s. 165–220.

<sup>2</sup> W. A. Serczyk, *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku*, Kraków 2008, s. 178–179.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 308–311.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 333–334.

już po pojmaniu przywódcy, starszyzna kozacka przystała na warunki wysunięte przez hetmana Potockiego. W działaniach wojennych związanych z tym powstaniem Wiśniowiecki nie brał udziału, ponieważ prawdopodobnie zajęty był staraniem się o rękę Gryzeldy Zamoyskiej<sup>5</sup>. Do boju ruszył dopiero w 1638 r., kiedy bunt podnieśli hetmanowie Ostrzanin i Hunia. Było to pierwsze zbrojne starcie księcia z Kozakami.

Na Ukrainę ciężkie czasy nadeszły wraz z 1647 r., kiedy zaognił się, trwający od Unii Brzeskiej, spór między unitami i dyzunitami. Kozacy zaczęli coraz głośniej sprzeciwiać się decyzji sejmu odnośnie schłopienia ich. Rejestr kozacki ustalony był w tym czasie na 6 tysięcy, jednak żołnierzy zaciągniętych do armii było więcej. Hetmanem wojsk obrano Iwana Barabasza. Chmielnicki pełnił przy nim funkcję pisarza-sekretarza, na którego barkach spoczywał obowiązek prowadzenia spisów. Kozacy spodziewali się rychłej wojny z Turcją, rokującej nadzieje znacznych korzyści i łupów. Sytuacji tej przyglądał się hetman koronny Potocki, który wypowiedział się przeciwko wojnie z Turkami.

Zapalnikiem buntu była właśnie porażka króla Władysława IV w sejmowym sporze o wojnę, a także osobista hańba, jakiej doznał Chmielnicki za sprawą podstarościego czechryńskiego Czaplńskiego, który odebrał mu dobra ziemskie oraz ukochaną kobietę. Chmielnicki wznowił kontakty z Tuhaj-bejem, któremu chan Islam Girej nieoficjalnie przyzwolił na wsparcie buntu. Potocki był zwodzony zarówno przez Kozaków, jak i chana, ponadto zadufany w sobie uznał, że poradzi sobie na czele swojego 6-tysięcznego wojska.

W wydarzeniach tych ważną rolę ograć miał wojewoda ruski Jeremi Michał Korybut Wiśniowiecki, książę na Wiśniowcu, Łubniach i Chorolu. Urodzony w 1612 r. w Łubniach szybko stracił najbliższą rodzinę. Gdy miał około 7 lat, zaopiekował się nim stryj – Konstanty Wiśniowiecki. Po odebraniu jezuickiego wykształcenia młody książę postanowił zmienić wyznanie z prawosławnego na katolicyzm. Pozostał w nim jednak szacunek dla Cerkwi prawosławnej. Zanim zaangażował się w tłumienie powstania Chmielnickiego, brał udział w wojnie polsko-rosyjskiej w latach 1632–1634 oraz walczył z Tatarami w latach 1640–1646. Ta wojna przyniosła mu wielką sławę i posłuch w wojsku, gdyż wykazał na niej, że jest zręcznym żołnierzem i dobrym dowódcą jazdy.

Niesławą okrył się, kiedy w 1644 r. bezprawnie zajął królewską Rumno należącą do Adama Kazanowskiego. Podobno powodem była wieść o śmierci marszałka, jednak zanim informacja została potwierdzona, Jarema zajął miasto. Kazanowski, jako bliski przyjaciel króla, doprowadził do postawienia Wiśniowieckiego przed sądem, ten jednak nie stawił się na rozprawie. Konsekwencją zajazdu był wyrok banicji nałożony na Jeremiego Wiśniowieckiego, który już w kolejnym roku udowodnił na sejmie, że zajęte dobra prawnie należą się jemu<sup>6</sup>. W kolejnych latach wojewoda uczestniczył jeszcze w sporze o Hadziacz z Konięcpolskim. W międzyczasie toczył też spór z Radziwiłłami o opiekę nad dobrami Eugenii – wdowy

<sup>5</sup> R. Romański, *Książę Jeremi Wiśniowiecki*, Warszawa 2009, s. 252.

<sup>6</sup> J. Komuda, *Warchoły i pijanice czyli poczet hulltajów z czasów Rzeczypospolitej Szlacheckiej*, Lublin 2004, s. 94–95.



po Januszu Wiśniowieckim. Oba spory w drodze sądowej i sejmowej zakończyły się niepomysłnie dla Jeremiego, przy czym w tym drugim wypadku sytuacja skomplikowała się na tyle, że Eugenia opuściła swojego nowego męża Aleksandra Radziwiłła i oddała się już dobrowolnie pod opiekę Wiśniowieckiego, który okazał jej łaskę i ujął się za nią w kwestii długów<sup>7</sup>.

Wiosną 1648 r. z całą mocą wybuchło powstanie Bohdana Chmielnickiego. W tym czasie Wiśniowiecki był już wojewodą ruskim. Nominacja ta przyznana mu została dwa lata wcześniej, po śmierci Stanisława Koniecpolskiego.

Do Wiśniowieckiego przybyło poselstwo chana krymskiego proszące o wydanie uprzednio zatrzymanych posłów zmierzających do Moskwy. Wojewoda okazał się przenikliwy i zauważył, że posłowie wysyłani do niego oraz do hetmana Potockiego mają tylko uspić czujność Rzeczypospolitej, by Kozacy zebrali siły. Mikołaj Potocki nie był tak rozważny. Co prawda wyruszył naprzeciw siłom buntowników, jednak nie wiedział jak są one liczne, ani że wspierają je Tatarzy. Podzielił swoją armię na trzy części. Dowództwo nad jedną z nich otrzymał syn hetmana, Stefan. Został on pokonany pod Żółtymi Wodami i wzięty do niewoli, gdzie wkrótce zmarł od ran. Wiśniowiecki, nie czekając na wieści, wyruszył na czele 6-tysięcznego oddziału, aby odnaleźć siły hetmana i do nich dołączyć. Dopiero 27 maja do wojska Wiśniowieckiego dotarła wieść o klęsce Mikołaja Potockiego pod Korsuniem<sup>8</sup>. Wiśniowiecki wielokrotnie wysyłał posłańców do hetmana, aby zasięgnąć informacji, gdzie ma stawić się ze swoimi siłami. Jednak hetman zignorował księcia i był zbyt ufny w swoje siły. Kiedy Jarema przybył w pobliże pola bitwy, zorientował się, jak wielki pogrom spotkał wojska królewskie. Będąc daleko od stolicy, Jarema nie wiedział, że króla już nie ma między żywymi, więc podejmując dalszy marsz na Czernihów, wysłał królowi informację o klęsce Potockich. Mieszkańcy Czernihowa nie usłuchali Wiśniowieckiego, ufni, że ich twierdza oprze się kozakom. Kiedy tylko wojska książęce odeszły, na ich miejsce przyszli buntownicy i oblegli miasto. Druga część sił kozacko-tatarskich ruszyła za Wiśniowieckim. Kozacy bez skutku oblegający Czernihów wezwali wojska ścigające Wiśniowieckiego na pomoc, więc książę mógł spokojnie dać swoim ludziom wytchnienie i wystosować do okolicznej szlachty wezwanie do walki przeciw buntownikom. Polityka wojewody Jeremiego nie pokrywała się z dążeniami kanclerza Ossolińskiego, który wzywał Wiśniowieckiego do powrotu z terenów kozackich. Kanclerz wyznaczył Adama Kisiela do prowadzenia negocjacji z Kozakami i wezwał Wiśniowieckiego do zaprzestania działań wojennych. Ten jednak nie dał za wygraną i wystosował do kanclerza list, w którym stwierdził, że lepiej umrzeć niż patrzeć jak „hultajstwo kozackie na przywróconych mu włościach panuje”. Zgodnie z postanowieniem, książę Jarema podjął działania, które miały podkopać dążenia do pokojowego zażegnania konfliktu. Najpierw udał się na sejmik w Żytomierzu, gdzie udało się osiągnąć to, iż szlachta kijowska zaprzestała wewnętrznych waśni w obliczu wspólnego wroga. Nie mógł natomiast liczyć na posiłki zbrojne.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 96–99.

<sup>8</sup> W. Tomkiewicz, *Jeremi Wiśniowiecki (1612–1651)*, Warszawa 1933, s. 183.

Kozacy złupili i zniszczyli w tym czasie Pohrebyszcze, do którego udało im się wkroczyć na skutek zdrady mieszczan. Kiedy Wiśniowiecki zobaczył owe zgłiszczca, nakazał przeprowadzić dochodzenie w poszukiwaniu winowajców. Nie otrzymawszy jasnych odpowiedzi, zrzucił odpowiedzialność na wójta i kilku miejskich dostojników, którym wymierzył straszną karę – śmierć na palu. Niedługo potem miał miejsce inny incydent, który ukazał gwałtowność i okrucieństwo księcia. Mały oddział wysłany w celu zdobycia prowiantu został wycięty przez Kozaków, którzy szturmem wzięli miasto Niemirów. Stało się tak znów z powodu zdrady wójta, który sam posłał po buntowników. Kiedy wieść ta dotarła do Wiśniowieckiego, ten nakazał w 1,5 tysiąca wojska zdobyć i zniszczyć miasto, nie bacząc czy mordowani są winni czy niewinni. Zemsta jednak nie udała się, ponieważ Kozacy ufortyfikowali się silnie w nowo zdobytym mieście. W całej Rzeczypospolitej brzmiały odgłosy klęski pod Korsuniem. Z wagi tamtej bitwy zdawał sobie również sprawę Chmielnicki, który starał się dyplomatycznie załagodzić sprawę. Opór dyplomacji skutecznie dawał sam Wiśniowiecki oraz wojewoda kijowski Tyszkiewicz, którego z pogromu w machnowskim zamku ocalił szybki rajd książęcego wojska. Po wielu naradach połączone siły wojewodów ruskiego oraz kijowskiego stanęły pod Konstantynowem. Naprzeciw zaledwie kilkutyśięcnej armii Rzeczypospolitej wyszedł Maksym Krzywonos ze swoim wojskiem liczonym na ponad 50 tysięcy ludzi. Ataman kozacki był bardzo konsekwentny w dążeniu do konfrontacji z Wiśniowieckim. Mówił podobno, że „nie przestanie go szukać wszędzie, choćby i w kościele”. Pod Konstantynowem rozegrał się bój dwóch najgroźniejszych ludzi na ówczesnej Ukrainie. Mimo ogromnej przewagi, wojska Krzywonosa przegrały, tracąc kilkanaście tysięcy ludzi. Wiśniowiecki błysnął swoim talentem dowodzenia, trzykrotnie rozbijając natarcie kozackie i ostatecznie zdobywając część artylerii usytuowanej na drugim brzegu Słuczy. Mimo statystycznie wygranej bitwy, Wiśniowiecki nakazał swoim wojskom odwrót, co okazało się mądrym posunięciem, ponieważ Kozacy mieli nadzieję związać wojska książęce walką do czasu przybycia Chmielnickiego. Armia Wiśniowieckiego z minimalnymi stratami, nie przekraczającymi dwóch setek ludzi, ruszyła pod Zbaraż. Chmielnicki nie chciał do tego dopuścić, miał więc nasłać na swojego przeciwnika swych ludzi, którzy mieli zadać księciu śmierć. Według relacji nieznanego autora dziesięciu ludzi przybyło z poselstwem do Wiśniowieckiego, ten jednak przyjął ich w pewnej odległości, nie dając łatwo wiary posłom i przywiezionym upominkom, które miały uspić czujność wojewody. Kiedy posłowie upili się, zaczęli opowiadać, że jeszcze tej nocy obóz polski padnie. Po dokładnym wypyтaniu przyznali, że przybyli z jasnym zadaniem zamordowania księcia. Wiśniowiecki nakazał wbić ich na pal, a sam ruszył w dalszy marsz ku Zbarażowi<sup>9</sup>. Po bitwie oskarżano kniazia Jaremə o to, że walką tą nie rozstrzygnął wojny, a uniemożliwił pokój – taką tezę za Konopczyńskim wysunął też Romuald Romański w biografii Wiśniowieckiego<sup>10</sup>.

Na ostrzu noża stanęła sprawa forsowana przez kanclerza Ossolińskiego, który w całej swej niechęci do Wiśniowieckiego mianował nowych regimentarzy:

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 220–221.

<sup>10</sup> R. Romański, *op. cit.*, s. 292.

Zasławskiego, Ostroroga i Koniecpolskiego<sup>11</sup>. Radą miało im służyć 35 wodzów spośród magnaterii i rycerstwa. Złośliwie twierdzono, że wystarczy to, aby przegrać nie jedną, a 35 bitew.

Zaostrzał się w tym czasie konflikt Wiśniowieckiego z Kisielem, który cały czas prowadził korespondencję z Chmielnickim. Rokowaniom pokojowym nieprzychylnie było również wojsko. Zwlekanie z walką mogło sprowadzić tylko posiłki tatarskie dla Chmielnickiego, co oczywiście nie było na rękę Rzeczypospolitej.

30-tysięczna armia koronna stanęła pod Piławcami. Nie jest pewne, kto faktycznie dowodził w tej bitwie. Mógł być to Wiśniowiecki, który miał dobre stosunki z obecnym tam Koniecpolskim oraz kilkoma innymi dowódcami, u boku których już walczył. Dziwne jest, że do ataku nie doszło od razu 21 września, co może sugerować, że dowodzeniem zajmował się ktoś inny, na przykład nowo mianowani regimentarze. Kolejnego dnia dochodziło tylko do sporadycznych potyczek. 23 września do armii koronnej doszły wieści o zbliżającej się ordzie tatarskiej. Spowodowało to panikę w szeregach polskich wojsk. Mimo interwencji Wiśniowieckiego armia wycofała się<sup>12</sup>. Była to totalna moralna porażka sił Rzeczypospolitej, które poszły w rozsypkę.

Wojewoda ruski przybył do Lwowa w towarzystwie jedynie kilkunastu żołnierzy. Po bitwie pod Piławcami stracił wszystko – zarówno majątek, jak i wojsko. Ponieważ do miasta zbliżali się Kozacy, załoga twierdzy poprosiła Wiśniowieckiego, by objął komendę nad obroną. Ten odmówił, ponieważ oficjalnie nie został mianowany regimentarzem i nie posiadał finansów na wystawienie oddziału. W końcu zgodził się na udział w naradzie, gdzie dosłownie błagano go, by wziął dowodzenie w swoje ręce. Jarema odmawiał, świadom, że Ossoliński może uznać to za zdradę i uzurpację władzy. Ugiął się dopiero, kiedy oficjalnie mianowany dowódca – Ostroróg – złożył urząd na ręce Wiśniowieckiego, a miasto zgodziło się zebrać fundusze na sfinansowanie wojska.

Jako pełniący funkcję regimentarza Wiśniowiecki stał się odpowiedzialny za całe państwo. Uznał, że najlepszym punktem oporu będzie najsilniejsza twierdza kraju, czyli Zamość. Kiedy Chmielnicki stanął pod Lwowem i dowiedział się, że Jaremy nie ma za murami twierdzy, miał podobno stwierdzić, że będzie go ścigał do skutku, choćby i do Gdańska. Za niedużym okupem Kozacy odstąpili od Lwowa i ruszyli na Zamość, który w tym czasie został już należycie przygotowany do oblężenia. Załoga złożona z ponad 4700 żołnierzy miała do dyspozycji setkę dział i potężne mury. Chmielnicki rozważnie stwierdził, że szturmem nie uda mu się zdobyć Zamościa i podjął rokowania. Oblężenie przeciągało się i w mieście zaczął panować głód. Również wojskom kozackim zaczęło się spieszyć, ponieważ nadchodziła zima, do której Chmielnicki nie był przygotowany. I tym razem za niewielką sumę Kozacy odstąpili spod murów<sup>13</sup>.

12 grudnia 1648 r. na króla Rzeczypospolitej wybrano Jana Kazimierza. Jedną z jego pierwszych decyzji było ogłoszenie amnestii dla powstańców i przywrócenie

<sup>11</sup> W. Kłaczewski, *Jerzy Ossoliński. Wielki Kanclerz Rzeczypospolitej*, Lublin 2011, s. 312.

<sup>12</sup> R. Romański, *op. cit.*, s. 302–304.

<sup>13</sup> R. Rogiński, *Zamki i twierdze w Polsce historia i legendy*, Warszawa 1990, s. 110.

przywilejów kozackich oraz zwiększenie rejestru. Sam Chmielnicki miał otrzymać buławę hetmańską. Był to swoisty policzek dla Wiśniowieckiego, który nie dość, że popierał Karola Ferdynanda jako pretendenta do tronu polskiego, to snuł już plany dalszych działań wojennych. Chmielnicki jednak nie dał się zjednać posłom i odrzucił propozycję pokoju, twierdząc, że rokować mógł jeszcze do momentu odwrotu spod Zamościa<sup>14</sup>. Słowa tymi potwierdził tylko to, o czym mówił Wiśniowiecki, kiedy upierał się przy konsekwentnym zwalczaniu buntu.

Rozejm został jednak zawarty 25 lutego 1649 r. w Perejaślawiu. Miał on trwać do 22 maja, a na jego mocy wojska koronne miały nie przekraczać granicy ustalonej na rzekach Prypeć i Horyń. Chmielnicki zażądał też, by król nie nadawał Wiśniowieckiemu tytułu regimentarza. To jednak nie był problem, ponieważ król słuchając kanclerza Ossolińskiego, nie miał zamiaru podnosić swojego politycznego przeciwnika do wyższej godności<sup>15</sup>.

Została zwołana rada senatorska, na której miała być poruszona kwestia zwołania pospolitego ruszenia. Księcia Jeremiego nie zaproszono. Był to jednak okres, kiedy wojewoda ruski zrozumiał, że agresją i otwartą opozycją wobec króla nic nie wskóra, a wręcz upodabnia się do buntownika, którego tak zwalczał.

Na 12 czerwca Wiśniowiecki ustalił termin zbrojnego zjazdu szlachty ruskiej w Wiśni. Nie wykroczył tym poza swoje kompetencje, jednak posunięciem tym wywołał niezadowolenie króla, gdyż monarcha uznał, że urażony Jarema postanowił zwołać rokosz. Do niczego takiego nie doszło, wręcz przeciwnie, Wiśniowiecki pojednał się z regimentarzami pomimo, że zgromadził siły zdolne na jeden rozkaz przejąć mizerne armie innych dowódców.

Wojsko koronne ruszyło do Zbaraża, gdzie z 10-tysięcznej armii, na skutek dezercji, dotarło nieco ponad 6 tysięcy żołnierzy. Widzieli oni w roli dowódcy tylko Wiśniowieckiego, toteż specjalnie po niego posłano. Była to ciężka próba, ponieważ książe został bez wojska i majątku, a ponadto żywił do króla urazę za brak nominacji na jakieś wojskowe stanowisko. Ostatecznie charakter wojownika wziął górę i książę wystawił nieliczny oddział za pożyczone pieniądze i udał się pod Zbaraż. Liczący 200 osób podjazd połączył się z podobnej wielkości oddziałem Czartoryskiego, a potem został uzupełniony zaciężnym wojskiem wynajętym dzięki pomocy finansowej Jana Sobiepana Zamoyskiego. Kiedy 1,5-tysięczny oddział stanął w Wiśniowcu, książę Jeremi nakazał szerzyć propagandową wieść, że ciągnie do Zbaraża na czele 15-tysięcznej armii. Mimo małej szansy na powodzenie, podstęp się udał. Tuż przed Zbarażem książę dostał kolejne posiłki i jego armia zwiększyła się dwukrotnie.

Wiśniowieckiemu przypadł honor i obowiązek dowodzenia obroną twierdzy – jako najbardziej doświadczonemu w bojach kresowych. Odrzucił jednak proponowaną mu buławę hetmana, ale przyjął argument, że może dowodzić jako czwarty regimentarz<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> R. Romański, *op. cit.*, s. 310.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 311.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 316.

10 lipca pod Zbarażem stanęła armia Chmielnickiego, z dużą przesadą liczona na 170 do 250 tysięcy Kozaków, wsparta siłami ordy tatarskiej liczącej od 100 do 150 tysięcy wojska. Obrońców twierdzy było zaledwie 8 tysięcy.<sup>17</sup> Walki trwały 45 dni. W oblężeniu – zarówno Kozacy, jak i Tatarzy – nie sprawdzali się tak dobrze jak w otwartym polu. Dla Chmielnickiego zdobycie Zbaraża było sprawą honorową, za murami znajdowali się bowiem jego najwięksi wrogowie – Wiśniowiecki, Koniecpolski i Czapliński.

Z głębi kraju z odsieczą szedł ku Zbarażowi król. W Zborowie – po krótkiej, niemal przegranej bitwie – za sprawą kanclerza Ossolińskiego zawarł z chanem tatarskim pokój, który musiał zaakceptować również Chmielnicki<sup>18</sup>. Na mocy tego układu ustalono, jakie tereny podlegać będą Kozakom i jakie prawa będą im przyznane. Istotnym postanowieniem była też kwestia wolności religii prawosławnej. Zapłacony miał zostać wysoki okup dla Tatarów i mogli oni splądrować część Ukrainy podczas powrotu na Krym<sup>19</sup>.

Po wyjściu ze Zbaraża wojsko Rzeczypospolitej spotkało się z królem we Lwowie. Jan Kazimierz wymógł na Wiśniowieckim i Ossolińskim zgodę. Książę za zasługi i jako zadośćuczynienie otrzymał dwa małe starostwa – nowotarskie i przasnyskie – przynoszące niewielki dochód. Szlachta domagała się większego odszkodowania dla bohatera, jakim stał się Wiśniowiecki<sup>20</sup>.

Król stanął w obliczu niebezpiecznej sytuacji. Część szlachty jawnie zaczęła mówić o rokoszu, jeśli król nie przyzna Wiśniowieckiemu buławy hetmańskiej. Władca Rzeczypospolitej ugiął się i 23 grudnia 1649 r. Jeremi Wiśniowiecki otrzymał buławę. Jednak był to awans tymczasowy, do momentu powrotu hetmanów z niewoli na Krymie. Mimo otrzymania tylko godności „pełniącego obowiązki hetmana”, Wiśniowiecki poparł króla na sejmie i przeforsował ustalenia traktatu zborowskiego<sup>21</sup>.

Książę, sam zrujnowany powstaniem, nie zapomniał o innych. Zażądał, by wypłacono odszkodowania tym, którzy stracili majątki ukraińskie. Sprzeciwił się temu kanclerz Ossoliński, co odrodziło jego konflikt z Wiśniowieckim. Tym razem jednak król stanął po stronie wojewody ruskiego<sup>22</sup>. Coraz rzadziej Jan Kazimierz korzystał z rad kanclerza<sup>23</sup>. Ta polityczna porażka spowodowała, że Ossoliński zachorował i umarł w sierpniu 1650 r. Rok 1650 był czasem statycznym. Nie podejmowano działań wojennych i dopiero w 1651 r. wojska Rzeczypospolitej i Kozaków spotkały się pod Beresteczkiem. Wiśniowiecki dowodził w bitwie lewym skrzydłem. Miał do dyspozycji kilka chorągwi lekkiej jazdy oraz wsparcie husarii Czarneckiego. Bitwa była kilkakrotnie wznawiana, a w sumie trwała trzy dni, od 28 do 30 czerwca. Później – do 10 lipca – wojska kozackie były w odwrocie i starały się negocjować. Król jednak stawiał twarde warunki, których Kozacy nie akceptowali.

<sup>17</sup> M. Franz, *Wojskowość Kozaczyzny Zaporoskiej w XVI–XVII wieku. Geneza i charakter.*, Toruń 2002, s. 220.

<sup>18</sup> B. Kaczmarczyk, *Bohdan Chmielnicki*, Wrocław 1988, s. 107.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>20</sup> R. Romański, *op. cit.*, s. 322.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 324.

<sup>22</sup> W. Tomkiewicz, *op. cit.*, s. 343–344.

<sup>23</sup> W. Kłaczewski, *op. cit.*, s. 350–353.

Siły polskie straciły ledwie kilkuset żołnierzy, zaś armię zaporoską spotkała klęska, a jej straty raczej przesadnie oceniono na blisko 40 tysięcy żołnierzy.

Po bitwie debatowano nad dalszymi krokami. Wiśniowiecki chciał przeprowadzić ostateczną kampanię przeciwko Chmielnickiemu. Wojsko stanęło pod Pawołoczą. Tuż za Dnieprem rozciągała się ojcowizna kniazia Jaremy, dlatego zależało mu na szybkim marszu i odbiciu swoich ziem. Kiedy pogoda zaczęła się psuć, trzeba było ją przeczekać. Po dniach ulewy nastąpiło ciepło. W obozie zaczęła się epidemia, której uległ sam Wiśniowiecki. Wódz zmarł po kilku dniach choroby – 20 sierpnia 1651 r. Podejrzewając otrucie, przeprowadzono na ciele księcia sekcję zwłok, jednak nic ona nie wykazała. Pogrzeb przeprowadzono ze szczerym żalem. Umierając, Jeremi Wiśniowiecki – wojewoda ruski, książę na Wiśniowcu, Łubniach i Chorolu oraz wybitny dowódca wojsk koronnych – ubolewał, że śmierć zabiera go w chorobie, a nie na koniu, na polu bitwy<sup>24</sup>.

Analizując informacje, do których możemy dotrzeć, trzeba uznać, że Jeremi Wiśniowiecki był osobą o niezwyklej charyzmie, a jego sukcesy wynikały zarówno z dobrego wykształcenia, jak i wrodzonego geniuszu taktycznego. Był on gwałtownikiem i okrutnikiem, jednak znakomicie dowodził wojskiem Rzeczypospolitej i miał wielki posłuch w armii oraz wśród szlachty. Król i kanclerz obawiali się rosnącej popularności księcia, mimo że ten nie przejawiał żadnych chęci na uzurpowanie sobie władzy. Zależało mu na stłumieniu buntu Chmielnickiego oraz zaprowadzeniu porządku na Ukrainie. Dziś określilibyśmy go pewnie mianem patrioty, chociaż nie brakuje opinii, że książę Wiśniowiecki był osobą, która poprzez swoje działania okryła Rzeczpospolitą hańbą. Nie można jedna zapomnieć o tym, że jego udział w bitwach zazwyczaj przynosił polskim siłom zwycięstwo. Śmierć zabrała go w wieku 39 lat, a więc kiedy był mężczyzną w sile wieku. Gdy go zabrakło, powstanie toczyło się dalej, do 1654 r., kiedy w Perejesławiu Bohdan Chmielnicki uznał zwierzchność Rosji nad Ukrainą. Walka Rzeczypospolitej ze zbuntowanymi Kozakami przerodziła się w oficjalną wojnę polsko-rosyjską. Czy doszłoby do tego, gdyby wojewoda ruski żył kilka lat dłużej? Takie rozważania wykraczają jednak poza granice nauki o historii, musimy więc trzymać się tego, co wiemy.

### Voivode Jeremi Wisniowiecki and his role Turing Khmelnytsky Uprising

Article focuses on the role of Prince Jeremi Wisniowiecki during the Cossack uprising (1648–54). The first part of the text describes a history of the previous Cossack insurgencies and the life of Jeremi Wisniowiecki. The other part focuses on the causes of a mutiny started by Bohdan Khmelnytsky, its course and Jeremi's action towards rebellious Cossacks. Author also mentions political contradictions between the dignitaries from the Republic of Poland which are also equally important. The key participant of those disputes was Jeremi Wisniowiecki who was against the Chancellor of the Crown, Jerzy Ossolinski and even against the king. The crown of the Republic of Poland was at stake in those conflicts. The text is written in a chronological order, including the battles of the uprising and the death of the Prince in circumstances which were understandable but not fully resolved. This paper is in some way a panegyric for Jeremi

<sup>24</sup> W. Tomkiewicz, *op. cit.*, s. 377–378.

Wisniowiecki, an outstanding military commander, politician and nobleman who was short-tempered but respected by people.

### Woiwode Jeremi Wiśniowiecki und Chmelnzykj-Aufstand

Der Artikel handelt von Jeremi Wiśniowiecki, der eine wichtige Rolle im Aufstand in Jahren 1648–1654 gespielt hat. Im ersten Teil des Textes wurde die Geschichte von Wiśniowiecki und Chmelnzykj-Aufstand besprochen. Der Aufstand wurde von Bohdan Chmielnicki ausgelöst. Weiter im Text lesen wir in allen Einzelheiten über die Gründe des Aufstands, seinen Verlauf und die Tätigkeiten von Jeremi gegen die Kosaken. Die Frage des politischen Streitigkeiten zwischen den Würdenträgern der Republik Polen ist auch sehr interessant. Wiśniowiecki war gegen Kanzler Jerzy Ossoliński. Für eine gewisse Zeitspanne war die Krone der Republik Polen der Einsatz des Konflikts. Der Text wurde chronologisch vom Aufstand bis zum Tod des Fürsten geschrieben. Der Artikel ist in gewisser Weise ein Lob für Jeremi Wiśniowiecki, der ein hervorragender Führer, Politiker und Adliger war. Er genoss Ansehen unter vielen Menschen.

### Воевода Иеремия Вишневецкий по отношению к восстанию Хмельницкого

Статья затрагивает вопрос роли, которую сыграл князь Иеремия Вишневецкий в казацком восстании в 1648–54 г. В первой части текста вкратце обсуждается история произошедших ранее казацких восстаний, а также история Вишневецкого. Последующий рассказ упоминает уже в больших подробностях о причинах восстания, вызванного Богданом Хмельницким, о ходе его событий и действиях Яремы против бунтующих казаков. Не менее важным вопросом, затронутым в этой статье, являются политические споры между сановниками Речи Посполитой, в которых первостепенное участие принимал Вишневецкий, против канцлера коронного Ежого Оссолинского или даже короля. Ставкой в этих конфликтах на протяжении некоторого времени была даже корона Речи Посполитой. Текст реферата хронологически проходит по временной линии, определённой битвами восстания, до самой смерти князя в понятных, хоть не до конца решённых условиях. Данная статья в какой-то степени является панегириком в честь Иеремии Вишневецкого, выдающегося вождя, политика и дворянина.





MICHAŁ KRZYŻANOWSKI

Lublin

## Masakra w Teintsin jako przykład konfliktu kulturowego w okresie dynastii Qing

„Na początku my mieliśmy ziemię, a wy Biblię. Teraz my mamy Biblię, a wy macie ziemię”, powiedział niegdyś Yomo Kenyatta<sup>1</sup>. Słowa kenijski polityka, mimo anegdotycznego wydźwięku, dość dobrze oddają charakter stosunku autochtonów do „nowej religii”, wkraczającej do życia społeczeństw Afryki, Azji i obu Ameryk razem z ekspansją zachodniego imperializmu. Niemal identyczna reakcja księga Gonga, wyrażona w stwierdzeniu, że przybysze z Zachodu będą mile widziani o ile przestaną wprowadzać na rynek chiński opium, zaś do chińskich miast i wsi – misjonarzy<sup>2</sup>. To dość instrumentalne użycie religii przez państwa zachodnie doprowadziło do zaostrzenia się stosunków na linii Chin-Zachód.

Wydarzenia z 21 czerwca 1870 r., które miały miejsce w mieście Tientsin, na północnym-wschodzie Chin, wywołały ożywioną reakcję zachodniej prasy – w wielu znanych gazetach, nawet australijskich, pojawiały się nagłówki informujące o „masakrze” czy „rzezi”. W jej wyniku zginęli dwaj francuscy urzędnicy, zamordowano kilkunastu europejskich misjonarzy i zakonnic, jak również kilkudziesięciu chińskich chrześcijan, ucierpiały także osoby postronne. Był to jeden z największych incydentów antymisjonarskich, zaś skala tego zjawiska ujawnia istnienie dość silnego konfliktu kulturowego. Dopiero powstanie bokserów przyćmi skalę tego wydarzenia.

Bazą pracy są przede wszystkim pozycje angielskie. Może to powodować zdziwienie ze względu na powiązanie wydarzeń z historią Francji, jednak przedstawienie relacji tych dwóch państw w oderwaniu od szerszej perspektywy uniemożliwi zrozumienie samego procesu zderzenia kultur, jaki miał miejsce w Chinach, a także jego konsekwencji. Oś Zachód-Wschód stanowi więc precyzyjniejszą wykładnię niżli przedstawienie problemu jedynie od strony relacji francusko-chińskich. Mimo to, szczegółowe informacje na ten temat odnaleźć można w „Notatkach na temat masakry w Tientsin”, autorstwa Ernesta Martina<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Szyjewski, *Etnologia religii*, „Nomos”, 2008, s. 537.

<sup>2</sup> W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław 1992, s. 452.

<sup>3</sup> E. Martin, *Notes sur le massacre de Tien-tsin : par le Dr Ch.-E. Martin*, Paris 1884.

## Zderzenie kultur i konflikt kulturowy

Wraz z tworzeniem się niejakich stref wpływów w skali globalnej, XIX-wieczne Chiny doświadczyły zderzenia kulturowego – niemal ze wszystkich stron docierały bowiem echa kultury zachodniej, coraz istotniej wpływającej również na sytuację wewnątrz państwa Qingów<sup>4</sup>. Od tej pory dwie kultury doświadczały możliwych efektów zderzenia. A. Szyjewski wymienia wśród nich dekulturację, akulturację i synkretyzację<sup>5</sup>. W przypadku XIX-wiecznych Chin mimo wszystko odrzucić można pierwszą opcję; rosnące wpływy gentry pozwalały również na rozwój neokonfucjańskiej ideologii. Przykładem, nieco skrajnym, synkretyzacji było powstanie tajpingów<sup>6</sup>, krwawo stłumione przez Chiny i traktowane przez Zachód z mieszanymi uczuciami. Wnioskiem, jaki nasuwa się, jest konieczność akulturacji, zauważona przez nowe chińskie elity. Proces ten niejako doprowadził do konfliktu kulturowego.

Konflikt kulturowy powoduje różnica między wartościami i wierzeniami uznanymi przez ludzi z odrębnych ośrodkowych kulturowych<sup>7</sup>. Dość częstym rezultatem tego typu starć bywają gwałtowne akty, wyrażające niemożność odnalezienia płaszczyzny porozumienia bądź sygnalizujące intensywność konfliktu. W przypadku relacji chińsko-zachodnich szczególną rolę odgrywała religia. Jak zauważa Szczepański: „Zjawiska nietolerancji religijnej, politycznej czy ideologicznej są związane z interesami grup, które w utrzymaniu priorytetu swoich wartości widzą warunek zabezpieczenia realizacji swoich interesów”<sup>8</sup>. O ile podkreśli się również (w przypadku konfliktu kulturowego) silną chęć podtrzymania wartości prezentowanych przez grupę, która wyczuwa możliwe zagrożenie, doskonale pasować będzie to do sytuacji XIX-wiecznych Chin. Owym „interese grup” była w tym przypadku stopniowo dochodząca do władzy gentry, reprezentowana przez Zeng Guofana. Odwoływanie się do dawnych wartości jedynie wspierało jej pozycję, jako kontynuatorów tysiącletniej spuścizny Cesarstwa. Chrześcijaństwo zaś prezentowało czynnik nowy, potencjalne zagrożenie.

By lepiej zrozumieć genezę wydarzeń z Tientsin, należy wyróżnić kilka czynników, które warunkowały relacje między przybyszami z Zachodu, nie tylko misjonarzami a mieszkańcami Chin.

Pierwsza warstwa owych czynników należy do historii politycznej. XIX wiek w Chinach nazywany jest również epoką nierównoprawnych traktatów. Polityka

---

<sup>4</sup> Stwierdzenie to dotyczy zwłaszcza sfery ekonomicznej i militarnej. Więcej na temat XIX-wiecznych zmian w gospodarce chińskiej można odnaleźć w artykule S. C. Thomasa na temat zmian w chińskiej ekonomii aż do 1960. Esencję zmian w zakresie wojskowości państwa Qingów przedstawił natomiast K. Gawlikowski. Zob. C. S. Thomas, *China's Economic Development from 1860 to the Present: The Roles of Sovereignty and the Global Economy*, „Forum on Public Policy: A Journal of the Oxford Round Table”, Forum on Public Policy, 2007; K. Gawlikowski, *Chiny wobec Europy*, Wrocław 1979.

<sup>5</sup> A. Szyjewski, *op. cit.*, s. 538.

<sup>6</sup> Na lepsze zapoznanie się z tematem pozwolić może lektura książki S. R. Platta, specjalizującego się historii Chin, jak również powstawaniu świadomości narodowej i społecznej. Zob. więcej: S. R. Platt, *Autumn in the Heavenly Kingdom: China, the West, and the Epic Story of the Taiping Civil War*, Atlantis, 2012.

<sup>7</sup> J. H. Turner., *Sociology*, Nw Jersey 2005, s. 87.

<sup>8</sup> J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 230.

wprowadzania ich w życie bądź powoływania do istnienia kojarzona jest zazwyczaj z dyplomacją kanonierki – polegającą na zobrazowaniu przeciwnikowi własnej siły, celem zmuszenia go do uznania danych żądań. Pierwszym z nich był traktat nankiński (29 sierpnia 1842), kończący I wojnę opiumową – oprócz ogromnych kontrybucji, nakładał na Chiny dynastii Qing również serię nakazów ekonomicznych. Tego typu układy były narzucane przez niemal każde liczące się państwo zachodnie – w tym również Francję, która odegrała w omawianych poniżej wydarzeniach najznacznieszłą rolę.

Inne zgoła czynniki zaobserwować można na duchowej płaszczyźnie. Taoizm i konfucjanizm, jak również buddyzm, prezentowały dość skomplikowane systemy, nie tylko religijne, ale również filozoficzne. Chrześcijański manicheizm został przeciwstawiony nieco bardziej szczegółowej analizie świata, perspektywach rozwijanych przez tysiące lat. Również postrzeganie świata przez Chińczyków utrudniało nieco narzucenie schematu kulturowego. W odróżnieniu od społeczeństw tradycyjnych (częściej spotykanych przez misjonarzy), Chińczycy byli świadomi konieczności inwestowania w przyszłość – gromadzenia zapasów i strategicznego planowania<sup>9</sup>. W relacjach z prymitywnymi społecznościami było to zazwyczaj przewagą zachodnią. Różnice w postrzeganiu świata ilustruje również przykład imperiów Inków – przybycie „białego człowieka” oznaczało potwierdzenie eschatologicznych wierzeń tej kultury o nadchodzącym końcu cywilizacji, wpływało więc destrukcyjnie<sup>10</sup>. Wyobrażenie Chińczyków na temat świata nie niosło za sobą takich konotacji – w Królestwie Środkowa wciąż panowało przeświadczenie o jego wyższości względem przybyszy.

### Kwestia religii w relacjach chińsko-zachodnich

Francja, w relacjach z Chinami, od samego początku koncentrowała swe dyplomatyczne wysiłki na osiągnięciu odpowiedniej pozycji jako tzw. protektora chrześcijaństwa. Negocjacje związane z traktatem w Whampoa (24 października 1844), prowadzone przez Francję, pozwoliły również przywrócić możliwość praktykowania chrześcijaństwa, zakazaną w 1724 – ograniczało się to jednak zazwyczaj do portów objętych postanowieniami traktatowymi. Dopiero układy z Tientsin, negocjowane w latach 1858–1860, ogłaszały wolność religijną w kwestii chrześcijaństwa. Wyraźnie też zaznaczono w nim rolę Francji – do jej ambasadora mieli zwracać się misjonarze i również jego jurysdykcji podlegali. To najbardziej znane z posunięć francuskiej dyplomacji, lecz nie jedyne – Francuzi negocjowali również kwestię wynajmowania ziemi i budynków w interiorze, transportu misjonarzy do wewnętrznych prowincji Chin<sup>11</sup>. Przy ówczesnej izolacji Chin były to duże sukcesy dyplomatyczne – pod sztandarem rozpowszechniania i ochrony religii, Francja zyskała zupełnie wyjątkową i cenną pozycję.

---

<sup>9</sup> A. Szyjewski, *op. cit.*, s. 539.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> W. Rodziński, *op. cit.*, s. 451.

Misjonarzy niejako nie obowiązywało więc prawo chińskie; wśród wielu warstw społecznych Królestwa Środka istniało przeświadczenie o niezasłużonym elitaryzmie tej grupy. Tuż przed wybuchem zamieszek w Tientsin, część państw zachodnich, w tym Francja, próbowało dojść do ustanowienia z Chinami konsensusu w tej sprawie – negocjacje dotyczyły zrównania statusu chrześcijaństwa z pozostałymi religiami, jak taoizm<sup>12</sup>. Tłem tych rozmów były doświadczenia poprzednich lat, gdy miały miejsce podobne incydenty co w roku 1870, lecz na znacznie mniejszą skalę. Za przykład podać można zamieszki z Yangzhou z 1868 r., pełnym protestanckich placówek brytyjskich, wywołane przez chińskie gentry; co prawda obyło się bez ofiar śmiertelnych, sami misjonarze nie zwrócili się nawet o pomoc brytyjskiej armii<sup>13</sup>. Co dziwniejsze, brytyjska opinia publiczna uznała działanie misjonarzy za szkodliwe dla interesu narodowego; po latach interwencji oczekiwano raczej okresu dobrej passy, nie kolejnego wschodniego sporu. Zmiana statutu duchownych miała pomóc zlikwidować jedną z przestrzeni konfliktu. Jednocześnie, zmniejszyłoby to wpływy Francji na terenie Chin. Incydent w Tientsin był więc niejako szczęściem w nieszczęściu dla tego państwa, udowadniał bowiem istnienie ogromnych różnic międzykulturowych.

### Odbiór działań misjonarskich. Wpływy chińskiej gentry

Następną warstwę czynników prezentują właśnie różnice kulturowe. Misjonarzy, również z wyżej wymienionych powodów, uważano za obcych, powiązanych silnie z narzucającymi warunki polityczne i ekonomiczne państwami Zachodu. O ile przesłedzenie zachowań samych misjonarzy daje wynik trudny do jednoznacznej interpretacji, to wniosek ten znajduje potwierdzenie w taktyce stosowanej przez hanowską gentry. Grupie tej, której wpływy ukształtowały się w ciągu tłumienia powstania tajpingów i II wojny opiumowej, zależało na wzmocnieniu tendencji konserwatywnych – silna pozycja własnych organów władzy, przywiązanie do tradycji i ideałów konfucjańskich, wszystkie te czynniki stawiały gentry w opozycji do misjonarzy, reprezentujących Zachód<sup>14</sup>. Wskazują na to pośrednie dowody jak fakt, że ogromna ilość materiałów propagandowych, szkalujących misjonarzy (i cudzoziemców) pochodziła z prowincji Hunan<sup>15</sup>. Ta zaś była domeną Zeng Guofana, naczelnego przedstawiciela chińskiej gentry.

<sup>12</sup> D. H. Bays, *A New History of Christianity in China*, Chichester 2011, b.s.

<sup>13</sup> J. K. Fairbank, *Patterns Behind The Tientsin Massacre*, „Harvard Journal of Asiatic Studies”, Vol. 20, No. 3/4 (Dec., 1957), s. 496–497.

<sup>14</sup> Sama nazwa grupy może być nieco myląca. Używa się jej przede wszystkim celem podkreślenia pewnego zjawiska – tworzenia się nowej siły w państwie Qingów, prezentowanej często przez urzędników i wojskowych wywodzących się z Hanów. Grupa ta skupiała w swych rękach część ziemi, jednak podstawową różnicą między jej angielskim imiennikiem była konieczność przejścia cesarskich egzaminów urzędniczych. Dość obszernie opracowanie na ten temat stworzył Zhongli Zhang – rozwiewa ono większość wątpliwości i pozwala dokładniej zapoznać się z działaniami oraz motywacjami tej części chińskiej społeczności. Zob. więcej: Z. Zhang, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, [online], [Dostęp: 16.06.2014], [Dostępne w Internecie: <https://archive.org/details/chinesegentry00zhan>].

<sup>15</sup> J. K. Fairbank, *op. cit.*, s. 499.

Również i powstanie tajpingów (1851–1864) miało swój wpływ na podejście gentry do misjonarzy. W bardzo ogólnym założeniu, tajpingowie prezentowali identyczną do przybyszy z Zachodu (mimo, że Europejczycy mieli bardzo mieszane uczucia względem powstańców). Lata, które zabrało stłumienie powstania, również musiały rzutować na psychikę tych ludzi.

Szczególnym powodzeniem cieszyły się jednak innego rodzaju zabiegi. Na temat misjonarzy i ich działalności pojawiło się mnóstwo legend – część spreparowanych, część powstała samoistnie.

Duża ich część dotyczyła działalności sierocińców zakładanych przez francuskich misjonarzy. W Chinach również istniały tego typu instytucje – zabójstwo dziecka, szczególnie płci męskiej, było surowo zabronione w Królestwie Środka, co znajdowało swe odzwierciedlenie tak w zarządzeniach państwowych, jak i naukach przekazywanych przez lokalne świątynie, gdzie surowo potępiano tego typu praktyki<sup>16</sup>. Jednakże, zwłaszcza na terenach wiejskich, działania o takim charakterze, często podyktowane aspektami ekonomicznymi, jak niemożliwość utrzymania rodziny, czy chęć jej ograniczenia, były nieco powszechniejsze. Najczęstszą praktyką było jednak oddanie dziecka do specjalnego przybytku. Z racji szczególnej aktywności misjonarzy właśnie na tych terenach, mniej zależnych od quasi-konfucjańskiego gentry, postanowiono wykorzystać właśnie tę niszę. Pozwalało to również zwiększyć liczbę przyszłych wyznawców, uzasadniając tym samym pracę misjonarzy – wychowankowie tych ośrodków dorastaliby przyjmując edukację i oświatę w duchu chrześcijańskim. Czasem miało to jednak kuriozalny kształt, zważywszy na wciąż wysoką śmiertelność dzieci nowonarodzonych. Jeden z misjonarzy w sposób następujący przedstawiał rezultat swych działań: „Z naszej strony, w tym roku oferujemy ponad osiem tysięcy małych aniołów, które odeszły do Nieba! Mają obowiązek dbać o Ciebie, a gdy dobra i czuła matka nie może pilnować swojej pociechy lub stawiasz wciąż chwiejnie swoje kroki na drodze cnoty, twoje aniołki będą tam, zmuszając do ucieczki demony, odganiając złe towarzystwo i złych słów, a inspirując Cię dobrych myśli i dobrych przykładów”<sup>17</sup>.

Misjonarze wyróżniali się wyglądem – byli rozpoznawani z daleka, prezentowali również mistykę szokującą dla Chińczyków. Przykładem jest zwłaszcza sakrament eucharystii. Transsubstancjacja, przeistoczenie, często pojmowane było dosłownie. W wyobrażeniach Chińczyków misjonarze nakłaniali do spożywania prawdziwego ciała i krwi. Również zmartwychwstanie Jezusa było przerażające – podobną otoczkę miały historie o chińskim demonie suszy, istocie powszechnie uważanej za przerażającą<sup>18</sup>. Dość prędko pojawiły się więc historie o misjonarzach spożywających oczy – rytualna czynność polegająca na zamknięciu oczu zmarłego była interpretowana jako wyszarpięcie owych oczu. Istniały również pogłoski o eksperymentach alchemicznych duchownych, w trakcie których używali części ciała porwanych.

---

<sup>16</sup> H. Harrison, *A Penny for the Little Chinese?: The French Holy Childhood Association in China, 1843–1951*, „The American Historical Review”, Vol. 113, No. 1 (Feb., 2008), s. 76.

<sup>17</sup> *Annales de l'Oeuvre de la Sainte Enfance* 27 (1876): 14, cyt. za: H. Harrison, *op. cit.*, s. 80.

<sup>18</sup> B. J. ter Haar, *Telling Stories: Witchcraft And Scapegoating in Chinese History*, Leiden 2006, s. 168.

Kwestia porwań dzieci przez misjonarzy również była nagłaśniana. Działo się tak, gdyż misjonarze często brali w opiekę wszystkie dzieci, które wydawały im się sierotami, zaś za dostarczenie ich do sierocińca oferowali pieniądze<sup>19</sup>. Z technicznego punktu widzenia, część dzieci faktycznie została porwana. Większość, trafiając do sierocińców, umierała już w pierwszym roku – co było powszechnym zjawiskiem w niemal wszystkich sierocińcach tego okresu – pozostałe często były chore, ślepe i kulawe. Również to tworzyło przerażający obraz dla chińskich interpretatorów. Widziano w misjonarzach siewców zarazy – znikanie dzieci potęgowało ten efekt.

Specyfikę miał także rytuał chrztu. Praktyka ochrzczenia dziecka przed śmiercią czasami była utożsamiana z wylaniem na niego trucizny. Obawa przed zatruciem przez misjonarzy była drugą co do popularności, zaraz po porwaniach<sup>20</sup>. Tu z kolei, nadmienić można również ogromny lęk przed zatruciem studni. Nie było to nowym zjawiskiem w Chinach. W okresie suszy studnie były jedynym źródłem tego drogiego płynu. W przypadku zarazy – tracono owe źródło poprzez zanieczyszczenie go. W Chinach XIX wieku istniał silny strach przed cholerą – wciąż żywa była pamięć zarazy z lat 1819–1821, która przywędrowała tam z Indii<sup>21</sup>. Silną przeciwwagą dla chrześcijaństwa był więc kult Marszałka Wena, bóstwa popularnego zwłaszcza w południowych Chinach, który nasilał się w trakcie kryzysowych sytuacji – przejawiał się on przede wszystkim w ochronie studni i innych źródeł wody przed zakażeniem. Ciągłe wojny, skutkujące zwiększoną możliwością zarazy czy głodu, były dobrym okresem dla rozwoju tego kultu.

Przykładów jest mnóstwo – na czele z niemoralnością spowiedzi, w trakcie której misjonarz pozostaje sam na sam z kobietą, co uważano za wysoce podejrzanę<sup>22</sup>. Wszystkie te czynniki tworzyły bardzo niestabilne środowisko dla działań misjonarskich, działały również destabilizująco na relacje z pozostałymi przybyszami z Zachodu.

Nie należy również nie doceniać nieco innego czynnika – mianowicie arogancji niektórych misjonarzy nie próbujących wcale poznać nowo zastanej kultury. Znacznie jednak większym problemem było dążenie przez nich do uzyskania kolejnych przywilejów (jak choćby przyrównania stanowiska biskupa do gubernatora prowincji) – co wykorzystywali także chińscy chrześcijanie.<sup>23</sup>

## Incydent w Tientsin

Spiętrzeniem tego narastania stereotypów i podejrzeń był właśnie incydent z Tientsin. Miasto to było nie tylko miejscem podpisania bardzo niekorzystnych traktatów II wojny opiumowej (1856–1860), ale również miastem okupowanym w trakcie tego konfliktu. W miejscu zniszczonej świątyni konfucjańskiej wzniesiono

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 169.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 170.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> J. K. Fairbank, *op. cit.*, s. 500.

<sup>23</sup> W. Rodziński, *op. cit.*, s. 451.

tam katedrę, co dodatkowo irytowało mieszkańców. Była ona celem ataków, jednak były to zjawiska incydentalne. Z początku lipca pochodzi jedna z pierwszych not w gazetach brytyjskich o wzmiankowanych wydarzeniach: „Otrzymałmy wiadomość telegraficzną z Tientsin datowaną na 25 dzień ubiegłego miesiąca; z jej treści wynika, że 21 czerwca miały miejsce rozruchy w Pekinie. Tłum, którego złość skierowana była przeciwko Francji i francuskim duchownym, zamordował sekretarza poselstwa, M. Rocheforta (będącego aktualnym charge d’Affairs), francuskiego konsula i wielu francuskich księży oraz Sióstr Miłosierdza. Katedra wzniesiona w wyniku rozmów traktatowych została spalona do gruntu. Trzech rosyjskich obywateli również zginęło w trakcie masakry, prawdopodobnie z powodu pomyłki [...]. 22 czerwca tłum, dopełniwszy swej żądzy zemsty, rozpierzchnął się. Jeżeli ten bardzo poważny incydent okaże się prawdziwym, rzeczą oczywistą będzie, iż francuska flaga musi zażądać natychmiastowych reparacji i ukarania winnych. Rosja, rzecz jasna, również będzie mieć takie prawa; nie jest prawdopodobnym, że inne kraje, które doświadczyły tej okropnej obrazy, powstrzymają się od udzielenia jak najsilniejszego moralnego wsparcia sprawie i ewentualnej pomocy materialnej wzmiankowanym mocarstwom w windykacji świętych funkcji dyplomatycznych, w obronie dobrego imienia państw europejskich i ochrony życia swoich poddanych, którzy doświadczyli owej masakry.”<sup>24</sup> Sam początek tekstu wskazuje na pewną chaotyczność przekazu. Nie jest wymieniona osoba Henriego Fontaniera, jednego z głównych bohaterów wydarzeń. W dodatku, sam początek tekstu wskazuje na Pekin, jako miejsce rozruchów, co podważa nieco wiarygodność autora. Dokumentuje to jednak pewną nieświadomość europejskiego odbiorcy wydarzeń – poświadcza to pośrednio istnienie konfliktu kulturowego. Nieznajomość tematu i relacji panujących w obcym państwie to wyraźny przykład niezrozumienia obu kultur, prezentujących zupełnie inne wartości. Następne wiadomości gazety w której ukazał się tekst są już typowymi wieściami z okresu, gdy o incydencie zrobiło się dość głośno, pojawiając się obok zwyczajnych informacji, w formie zazwyczaj śladowej<sup>25</sup>

Urzędnicy miasta Tientsin postanowili rozładować emocje, ujawniając nieprawdziwość opinii o kanibalizmie czy praktykach czarnoksięskich tubylców – miało się to stać przez przeprowadzenie wizytacji w sierocińcu<sup>26</sup>. Henri Fontanier, francuski konsul, sprzeciwił się jednak tej akcji, mimo że na zewnątrz czekał rozjuszony wpływ. Doszło do niepotrzebnej sprzeczki między francuskim urzędnikiem a jego chińskim odpowiednikiem – jej inicjatorem był Fontanier. Zachowała się następująca relacja jego zachowania: „Konsul stawał się coraz bardziej niecierpliwym wysokie słowa spadły, i M. Fontanier dobył miecza i uderzył nim w stół. Chungghow [jeden z urzędników] próbował go uspokoić, ale francuski konsul powiedział, że słyszał już, że jego życie zostanie mu odebrane przez tłum, i że na pewno Chung umrze pierwszy. Mówiąc tak, wystrzelił w kierunku Chungghow dwa razy z pistoletu, ale kule przeszły na wylot, raniąc urzędnika jedynie w ramię.”<sup>27</sup> Próbu-

<sup>24</sup> *Massacre of the French Subject in China*, Morning Post, 6 lipca 1870, s.4.

<sup>25</sup> „Morning Post”, 26 lipca 1870, s. 4.

<sup>26</sup> *China, The Massacre at Tientsin*, „The Sydney Morning Herald”, 3 września 1870.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

jąc się przebić przez tłum, Fontanier wypalił z broni palnej, zabijając Chińczyka. Stało się to sygnałem do zamieszek.

Fontanier dość prędko został porwany przez tłum – zamordowano go, a jego ciało wrzucono do rzeki. Jego zwłoki rozpoznano po inicjałach wyszytych na skarpetkach. Chwilę wcześniej zginął jego sekretarz, próbujący torować sobie drogę za pomocą broni białej<sup>28</sup>.

Prasa zachodnia z tego okresu dość dokładnie przebieg wydarzeń. Zamieszki wybuchały w różnych częściach miasta – z powodu rozmieszczenia odpowiednich placówek czy świątyń. Bardzo niedługo po śmierci Fontaniera napadnięta została misja lazarystów – obrabowano ją i zniszczono. Zginęła również trójka Francuzów w jej pobliżu.

Bardzo okrutnym wydarzeniem było zmuszenie kilkudziesięciu nawróconych na chrześcijaństwo Chińczyków do zgromadzenia się w budynku katedry. Następnie drzwi zatarasowano i podłożono ogień.

Niszczono kaplice, spalono gmach konsulatu francuskiego. Również kilka osób postronnych, przechadzających się po ulicy spotkała śmierć. Z wyjątkowym okrucieństwem potraktowano jednak siostry zakonne. Relacje opisują, że zerwano z nich ubrania, po czym zgwałcono. Po fakcie dokonano na nich bardzo brutalnych morderstw – odcinano piersi, wydlubowano oczy, rozpruwano ciała przy pomocy noży.

## Wpływ incydentu

Wydarzenia w Tientsin były efektem typowego konfliktu kulturowego, gdy jedna z kultur zaczęła mocniej określać swoją specyfikę, co doprowadziło w końcu do eskalacji przemocy – był to jednak efekt warunkowany działaniem obu stron. Jedynym powodem dla którego Francja nie wysłała do Chin korpusu ekspedycyjnego był wybuch wojny francusko-pruskiej – po incydencie w Tientsin czołowe zachodnie potęgi zaczęły gromadzić siły morskie w Chinach, oczekując kolejnego konfliktu, nie chcąc również stracić szans na rozszerzenie wpływów w tej części świata. Qingowie zadziałali szybko<sup>29</sup>. Zeng Guofana oddelegowano do przeprowadzenia śledztwa, które bardzo szybko zakończył, znajdując szesnastu winnych, skazano na śmierć. Zważywszy jednak na skalę zamieszek, istnieje prawdopodobieństwo że Zeng Guofana wyznaczył przypadkowe osoby, chcąc jedynie odciąć się od sytuacji<sup>30</sup>. We francuskiej prasie pojawiło się z kolei oficjalnie oświadczenie o przybyciu chińskiego posła, który w imieniu Cesarza oficjalnie przeprosił za poniesione szkody<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Nie oznacza to jednak tchórzliwego wycofania się w toku dyplomatycznych negocjacji. Fairbank podaje informacje o gotowości części chińskich elit do konfliktu. Jednak pokojowe rozwiązanie sprawy było korzystniejsze.

<sup>30</sup> J. K. Faribank, *op. cit.*, s. 452.

<sup>31</sup> Leicester Chronicle - Saturday 30 lipca 1870, [online], [Dostęp: 12.03.2014], [Dostępne w Internecie: <http://www.britishnewspaperarchive.co.uk/viewer/bl/0000173/18700730/023/0007>].



Pewną spuścizną po konflikcie jest dość gorzka opinia Geoga Thina o konieczności zachowania ciągłej ostrożności w kontaktach z Chinami: „Jest jednak coś więcej, co sprawia, że jeszcze goręcej rekomenduję zalecane przeze mnie praktyki. To uratuje życia. Nie tylko ni będzie więcej morderstw na cudzoziemcach, ale nie byłoby wojen, które zawsze się od nich zaczynają. Od czasu, gdy Chińczycy poznaliby, że śmierć cudzoziemca przyniesie natychmiastowy rewanz, nie byłoby więcej przelanej krwi cudzoziemskiej, ani też więcej chińskich wojen. Pokój w Chinach może być utrzymywany przez bycie zawsze jak najlepiej przygotowanym do uderzenia. Widzieliśmy, jak polityka tolerancji i akceptacji przeprosin i późniejszych odszkodowań się zakończyła. Zbyt żarliwi miłośnicy pokoju niech staną twarzą w twarz z faktem iż masakra przejdzie do pamięci potomności razem z Cawnpors i Czarną Dziurą z Kalkuty.”<sup>32</sup> W roku 1884 dość podobny incydent wywołał wojnę chińsko-francuską, toczącą się na terytorium Wietnamu. Tamtejsze rozruchy skierowane przeciw misjonarzom francuskim stały się dogodną przyczyną do wypowiedzenia wojny Chinom, oficjalnemu protektorowi Wietnamu, a tym samym zwiększeniu strefy wpływów francuskich. Charakterystycznym jest jednak, że pewne sprzeciwy względem nowej religii wnosili mieszkańcy samego Wietnamu, kojarząc go jedynie z wzrastającą potęgą zachodniego mocarstwa. Dla obu stron – Francji i Chin – wojna stała się manifestacją kulturowych różnic. Armia Czarnej Flagi, powstała w trakcie tłumienia powstania tajpingów, mimo niemal przestępczego charakteru, prezentowała falę zmian w chińskim militarystyce. Z kolei sama interwencja francuska, jako protektorki chrześcijaństwa, podkreślała jej zachodni charakter<sup>33</sup>.

Trzydzieści lat później, nieco podobny incydent do wydarzeń z Tientsinu, lecz formalnie bardziej zorganizowany, doprowadzi do tzw. powstania bokserów. Konflikt ten bardzo dokładnie pozwoli nakreślić ogromne różnice między Wschodem a Zachodem.

### Tianjin Massacre as an example of a cultural conflict during the reign of the Qing dynasty

This article addresses the issue of cultural differences between the West, represent by France and the East, represented by China. The culmination of events concerning this happening took place 21 June 1870 in Tientsin, on the north-east of China. It caused a lively reaction of the West press, many well-known newspapers, even the Australian ones, had headlines about Tientsin Massacre. As a result of this event, two French office workers died. Several European missionaries, nuns, a dozen Chinese Christians and outsiders were also killed then. The scale of this happening, which was one of the biggest anti-missionary acts, reveals a quite strong cultural conflict. The origin of those event focuses on creating stereotypes concerning both cultures. Its beginning

---

<sup>32</sup> G. Thin, *The Tientsin Massacre*, s. 68–69.

<sup>33</sup> Byłoby to jednak zbyt dużym uproszczeniem. Kwestie relacji łączących Wietnam z Chinami, oraz nieco świeższych – relacji wietnamsko-chińskich – wymagają również interpretacji pod kątem ekonomicznym. Kwestie kulturowe niewątpliwie grają w przypadku konfliktu chińsko-francuskiego pewną rolę, ale należy pamiętać, że była to wojna typowo kolonialna, więc ekonomiczna.

was connected with the growth of the intensity of Western countries' impact on China, especially France. The article also describes the interests of political groups connected with this incident.

### **Massaker in Tientsin als Beispiel eines Kulturkonflikts zur Zeit der Qing-Dynastie**

Der Artikel handelt von Kulturunterschieden zwischen Westen und Osten, die von Frankreich und China präsentiert wurden. Die Ereignisse fanden am 21 Juni 1870 in Tientsin statt. Das ist eine Stadt im nordöstlichen Teil Chinas. Westliche Presse aus China oder sogar Australien, fingen an sich dafür zu interessieren. Es erschienen Titelzeilen die über das Massaker in Tientsin informierten. Die Folge war Tod von zwei französischen Beamten. Ein paar europäische Missionare und Nonnen und ein paar Duzend von chinesischen Christen wurden gemordet. Das war einer der schlimmsten antimissionarischen Zwischenfälle damaliger Zeiten. In der Entstehungsgeschichte von diesen Ereignissen wurden viele Stereotype ausgedacht, die zwei verschiedene Kulturen betreffen. Das war mit Intensität von vielen Staaten (besonders von Frankreich) im Gebiet Chinas verbunden. Im Artikel wurden die Geschäfte von politischen Gruppen besprochen, die sich mit dem oben genannten Ereignis identifizieren.

### **Резня в Тяньцзинь как пример культурного конфликта в период династии Цин**

Статья затрагивает вопрос культурных различий между Западом и Востоком, представляемых следовательно Францией и Китаем. Кульминация событий, связанных с этим явлением, имела место 21 июня 1870 года в городе Тяньцзинь, на северо-востоке Китая. Это вызвало оживлённую реакцию западной прессы – во многих известных газетах, даже австралийских, появлялись заголовки, говорящие о «резне в Тяньцзинь». В результате этого погибли двое французских служащих, убито несколько европейских миссионеров и монахинь, как и несколько десятков китайских христиан, потерпели также посторонние люди. Масштаб этого происшествия (а это был один из крупнейших антимиссионерских инцидентов) раскрывает существование достаточно сильного культурного конфликта. Предпосылки этих событий сосредотачиваются вокруг создания стереотипов на тему обеих культур, начало которых было связано с ростом напряжённости присутствия западных государств в Китае, особенно Франции. Данная статья оговаривает также интересы политических групп, связанных с инцидентом.

JOANNA ŁASZCZ

Gdańsk

## Trzy śmierci w „Bajce starego prokuratora” Michaiła Arcybaszewa

Michaił Arcybaszew to jeden z najbardziej nietypowych pisarzy rosyjskich przełomu XIX i XX w. Prozaik i dramaturg, urodził się w 1878 r. w Izjumie, zmarł w Warszawie w 1927 r. Zadebiutował w 1901 r. opowiadaniem *Pasza Tumanow*. Arcybaszew należy do pisarzy nowego pokolenia, zmęczonego zbytnim realizmem swoich poprzedników, zwracającego się ku romantycznym wizjom, ideom i marzeniom. To ci, których nazwą później modernistami – ludźmi na pograniczu dwóch wieków, wątpiących w przewagę rozumu nad wiarą, widzących, że hasła pozytywizmu nie korespondują z rzeczywistością. Młodzi przestają myśleć o dobru społecznym, szczęściu ogółu; coraz częściej w utworach pokazują jednostki, które szukają antidotum na pojawiający się znów „ból istnienia” – tym antidotum wydaje się być przesadny egoizm przechodzący niekiedy w hedonizm.

Z drugiej strony modernišci zachłystują się tajemniczością, grozą i irracjonalnością. Tym również zajmowali się pisarze doby romantyzmu. W Rosji już w początkach panowania Mikołaja I (czyli tuż po powstaniu dekabrystów) pojawiła się proza grozy i niesamowitości. Jak zaznacza René Śliwowski we wstępie książki *Opowieści niesamowite: groza i niesamowitość w prozie rosyjskiej XIX i początku XX w.*, nurt fantastyczno-niesamowity nie zajął dominującego miejsca w żadnym okresie rozwoju literatury rosyjskiej<sup>1</sup>. Mimo to odcisnął ogromne piętno na twórczości wielkich rosyjskich pisarzy i to, co ciekawe, różnych epok – także realistów.

O odmiennym spojrzeniu rodzącej się literatury młodego pokolenia (przełomu XIX i XX wieku – Gorkiego, Andriejewa czy właśnie Arcybaszewa) pisze chociażby Lew Tołstoj. W swoich *Dziennikach* ukazuje dwa odmiennie sądy na ten temat. Z jednej strony docenia pracę, widzi ogromne możliwości i talent pisarzy. Szczególnie wysoko ceni sobie ostatniego z wymienionej wyżej trójki – świadczą o tym słowa: „[...] U Arcybaszewa pracuje – i to samodzielnie – myśl, czego nie ma ani u Gorkiego, ani u Andriejewa. Zwykły talent bez treści ma Kuprin, Arcybaszew ma talent i treść. Oni stoją bez porównania wyżej od Andriejewa i Gorkiego, zwłaszcza Arcybaszew”<sup>2</sup>. Nie rozumie jednak sposobu, w jaki powstają dzieła

---

<sup>1</sup> R. Śliwowski, *Wstęp [w:] Opowieści niesamowite: groza i niesamowitość w prozie rosyjskiej XIX i początku XX w.*, red. René Śliwowski, Warszawa 1975, s. 7–17.

<sup>2</sup> L. Tołstoj, *Dzienniki 1895–1910*, t. 2, Kraków 1973, s. 291.

owych twórców, nazywa je wręcz „niejasną, zarozumiałą i pustą paplaniną” lub „trucizną umysłową”<sup>3</sup>. Jego zdaniem „główna osobliwość i szkodliwość tej paplaniny polega na tym, że składa się cała z aluzji, cytatów z najróżniejszych najnowszych i najdziwniejszych pisarzy. Cytowane są powiedzonka z Platona, Hegla, Darwina, o których piszący nie mają najmniejszego pojęcia, a obok tego powiedzonka jakiegoś tam Gorkiego, Andriejewa, Arcybaszewa i innych, o których nie warto mieć jakiegokolwiek pojęcia”<sup>4</sup>.

Co ciekawe, to właśnie późna twórczość Tołstoja wpłynie na światopogląd i sposób pisania Arcybaszewa. Dlatego też ów młody literat sprawia wrażenie twórcy niedającego się zbyt łatwo zaszufadkować – pisze on w swoim własnym stylu, gdyż nie odwraca się od realistycznej wizji świata. Wizja ta niejednokrotnie ociera się wręcz o naturalizm. Kiedy w 1907 r. wydaje swoją pierwszą powieść *Sanin*, powstałą w oparciu o popularny wówczas utwór S. Przybyszewskiego *Homo sapiens*, wywołuje niemały skandal obyczajowy. Opinia publiczna oraz krytycy zarzucają mu wychwalanie niemoralnego życia, rozbuchanej erotyki czy zbyt jaskrawe demonstrowanie egoizmu i cynizmu tytułowego bohatera niemającego nic wspólnego z rąbnymi intelektualistami pełnymi społecznych idei, poświęcającymi się pracy na rzecz ogółu. Świadome przekraczanie granic dobrego smaku, pokazanie odrażającego zachowania człowieka oraz łączenie symbolizmu, ekspresjonizmu, erotyki i psychologizmu dość często występuje w utworach Arcybaszewa.

Na tym tle *Bajka starego prokuratora* wyróżnia się nie tylko gatunkiem, ale przede wszystkim problematyką. Jest to opowiadanie niesamowite<sup>5</sup>. Autor podzielił utwór na dwie części. Pierwsza z nich przedstawia historię starego rosyjskiego prokuratora opowiadającego o trzech śmierciach: zabójstwie matki i jej kilkunastoletniej córki<sup>6</sup>, karze śmierci wymierzonej mordercy oraz o martwych głowach – owej nieżyjącej kobiety, jak również czekającego na wyrok, więc żywego jeszcze, zabójcy.

Druga część jest tytułową bajką prokuratora, w której porusza on kwestię moralną karaną zabójcy śmiercią.

Kara śmierci budzi ogromne wątpliwości i kontrowersje. Nie brakuje różnych głosów popierających wykonywanie takich wyroków lub sprzeciwiających się temu sposobowi karan. Stary i doświadczony prokurator (a wraz z nim i Arcybaszew) nie staje po którejś ze stron – nie dowiemy się, jakie ma na ten temat zdanie, gdyż nie jest to ważne w tym momencie. Prokurator mówi o odpowiedzialności

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 408.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 408.

<sup>5</sup> R. Śliwowski w nocie biograficznej stosuje wymiennie dwie nazwy gatunków – nowelę i opowiadanie: „[...] można też znaleźć w jego dorobku prozatorskim – niewiele, trzeba to przyznać – utwory o głębszej humanitarnej wymowie, napisane z wielką ludzką pasją, świadczące o jego nieprzeciętnym, tak beztrudnie zmarnowanym talencie [...]. Należą do nich nowele odrażające niekiedy w swym naturalizmie, jak na przykład głośne niegdyś opowiadanie *Koszmara* (1906) o gwałcie popełnionym na młodej nauczycielce przez kilku nader czcigodnych obywateli przybyłych na śledztwo w sprawie zabójstwa, napisane w klimacie grozy, niesamowitości. Niesamowitości nie wykoncypowanej, lecz rodem z rzeczywistości samej, jak właśnie prezentowana w niniejszym tomie *Bajka starego prokuratora*. Rzeczywistości częstokroć bardziej przerażającej niżli koszmary straszące w klasycznych opowiadaniach grozy.” R. Śliwowski, *Noty o autorach [w:] Opowieści niesamowite ...*, s. 446–449.

<sup>6</sup> Córka zostaje wcześniej brutalnie zgwałcona – widać tutaj naturalistyczne cechy twórczości Arcybaszewa.

nie tylko za swoje czyny, ale przede wszystkim za powzięte decyzje. O tym mówi właśnie do swego przyjaciela, jak pisze Arcybaszew: „młodziutkiego elegancika, sędziego śledczego Wierigina”<sup>7</sup>:

„– Tak, mój drogi – odezwał się znowu stary prokurator i w jego głosie zabrzmiała niezwykle łagodność - trudno to opowiedzieć tak, jak się odczuwa, być może właśnie dlatego wszyscy nie są jeszcze w stanie pojąć, czym jest w całym swym okropieństwie kara śmierci. Całego tego wyrefinowanego przestępstwa, powolnego, zabijającego duszę przed ciałem, po kawałku, tego zabójstwa z zimną krwią – nikt sobie nie może wyobrazić!... nawet uczestnicy tego dramatu nie mogą czuć się przestępcami! Cóż się bowiem dzieje... jedni chwytają mordercę, drudzy pilnują, żeby nie uciekł, trzeci sądzą i skazują, jakiś tam generał zatwierdza wyrok, a zabija, wiesza – kat! I na tego kata, jakiegoś kretyna, półzwierzę, zwalono cały koszmar zbrodni. Ja zaś sądzę, że gdyby nie było owego przekazywania zbrodni po kawałku, z rąk do rąk, gdyby sędziowie sami naciągali całun, a prawodawcy własnymi rękami przytrzymałyby wrywającego się śmierci człowieka, wówczas o żadnej karze śmierci nie mogłoby być mowy! Inaczej oznaczałoby to, że świat przepełniony jest zbrodniarzami, czyż nie? Tajemnica na tym właśnie polega, że przy istniejącym porządku rzeczy nie ma zbrodniarzy: ci, co chwytają, i ci, co skazują, nie widzą kaźni, nie wieszają żywych ludzi i przekonani są, że to nie od nich zależy, że tylko spełniają swój obowiązek. Niektórzy może nawet doznają przy tym przypływu dumy obywatelskiej. I kiedy generał, który podpisał właśnie wyrok śmierci na człowieka, podejdzie do swoich dzieci, do swojej żony, to nikt nie odskoczy od niego w przerażeniu, pełen odrazy i wzdąrdy, lecz przeciwnie, jeszcze się nad nim ulituje... Biedny, jak ci musiało być ciężko! Nie, tak być nie powinno – zawołał piskliwie stary prokurator – powinno być tak: chwytasz zabójcę, nie dajesz mu ująć śmierci, a więc uważasz to za konieczne, a skoro tak, to sam wykonaj wyrok! Osądziłeś i na karę śmierci skazałeś? A więc wierzysz w świętą słusność swoich praw, no to wykonaj wyrok! Skoro podpisujesz wyrok, to nie tylko podpisuj, lecz idź prosto, tak jak jesteś, w swoim generalskim mundurze, namydlaj stryzynek i wieszaj!... I wtedy będziesz mieć rację, bowiem kiedyś sam zabił – to albo nie pojmujesz koszmaru kary śmierci i sam z natury jesteś zbrodniarzem, albo święcie wierzysz w słusność tego powieszenia!”<sup>8</sup>.

W tej wypowiedzi prokuratora, jak i w samej bajce, w której burmistrz, jako jedyny z mieszkańców pewnego miasta, wykonuje karę śmierci na zabójcy, dostrzec można dość wyraźne zaakcentowanie osobistego zaangażowania przedstawicieli władzy nie tylko przy podjęciu decyzji o ukaraniu winnego śmiercią, ale przede wszystkim przez osobiste wykonywanie wyroku.

Dość radykalne stanowisko prokuratora może zastanawiać i dziwić, jeżeli zapomni się o kontekście kulturowym i czasie, w jakim dzieło Arcybaszewa powstawało. *Bajka starego prokuratora* ukazuje się w 1912 roku. Carska Rosja powoli chyliła się ku upadkowi – od czasów rewolucji domowej (siedem lat przed ukazaniem się *Bajki*) zamieniła się w monarchię parlamentarną, która nie potrafiła poradzić sobie

<sup>7</sup> M. Arcybaszew, *Bajka starego prokuratora* [w:] *Opowieści niesamowite ...*, s. 372.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 372.

z coraz większym napięciem społecznym oraz piętrzącymi się problemami finansowymi i gospodarczymi państwa. W 1906 roku ministrem do spraw wewnętrznych i zarazem nowym premierem został, wybrany przez cara, Piotr Stołypin. Jego pięcioletnie krwawe rządy, znane jako *reakcja stołypinowska*, koncentrowały się przede wszystkim na tłumieniu rewolucji, w stosunku do rewolucjonistów stosował terror, przeciwników caratu skazywał przede wszystkim na karę śmierci – stąd słynne *krawaty stołypinowskie* jako określenie sznurów do wieszania skazanych<sup>9</sup>.

Arcybaszew zna rosyjskie realia. *Bajka* wydaje się być manifestem społecznym, nawet pewnego rodzaju *protest songiem*. Pisarz walczy z władzą, jej okrutnymi, bezmyślnymi i niepotrzebnymi decyzjami. Rządzący, którzy podpisują nieprze-myślane wyroki śmierci, nie biorą odpowiedzialności za konsekwencje swoich czynów. Nie widzą więc bólu, cierpienia niewinnych osób. Arcybaszew próbując przeciwstawić się tej całej machinie zła, ukazuje przerażającą rzeczywistość, która przypomina już karykaturę samej siebie. A odmiana gatunkowa, w której napisana jest *Bajka*, autorowi niezmiernie pomaga.

Literatura niesamowita łączy elementy realistyczne z fantastycznymi, często w klimacie grozy, opartymi nierzadko na ludowych wierzeniach, podaniach, legendach czy bylinach – opowieściach zaczerpniętych z tradycji dawnej Rusi opiewających bohaterskie czyny. Oba światy przeplatają się, współgęzystują ze sobą, niejednokrotnie ów irracjonalizm potęguje wymowę utworu, uwypukla pewne faktycznie istniejące zjawiska.

U Arcybaszewa niesamowitość staje się jednak narzędziem umożliwiającym ukrycie wydzwiku opowiadania - bardzo antypaństwowego, krytycznego wobec posunięć władzy. Niewygodne pytania, które, ustami prokuratora, zadaje sam autor, mogły wzmocnić czujność cenzury. Stąd też wykorzystanie konwencji niesamowitej w opisanu brutalnej rzeczywistości.

Elementem fantastycznym w *Bajce* stają się dwie martwe głowy. Pierwszą z nich, głowę zamordowanej kobiety, prokurator opisuje tak<sup>10</sup>:

„Matuli, powiada, jak głowę oderznął, to się głowa poturlała, a matula bez głowy, na czworakach, jak żaba po chałupie, hyc, hyc... A krew z dziury jak nie chluśnie... Tom się zląkł matuli i na piec [...] A jażem wtedy na ścianę skakał, głową o ścianę walił i krzyczał... Matula bez głowy leży, a głowa spod spodu patrzy... na mnie!”<sup>11</sup>.

Z kolei o drugiej głowie – głowie żywego zabójcy czekającego w celi na wykonanie wyroku – prokurator mówi w ten sposób:

„Lecz w korytarzu, gdzie znajdowała się jego cela, oczekiwało nas coś zupełnie niespodziewanego. [...] Ujrzeliśmy tamtego. To znaczy nawet nie tyle jego, co jego głowę. Z wąskiego okienka we drzwiach przecięnięta tamtędy najwyraźniej ze straszliwym wysiłkiem, sterczała zupełnie nieruchoma, martwa, woskowa głowa... Była dziwnie żółta i żaden wyraz nie malował się na tej twarzy... Była to martwa głowa i na martwej twarzy widniało dwoje ogromnych martwych oczu,

<sup>9</sup> O tym wspomina Lew Tołstoj w swoich *Dziennikach*: „Czytałem gazetę: o egzekucjach i o przestępstwach, za które dają wyroki śmierci...”. L. Tołstoj, *op. cit.*, s. 295.

<sup>10</sup> O tym opowiada Stioпка, syn zabitej.

<sup>11</sup> M. Arcybaszew, *op. cit.*, s. 379.

wybałuszonych do tego stopnia, że widać było wszystkie żyły i nerwy, od straszego napięcia nalane krwią... Poruszały się odrobinę nieprzerwanym ruchem kolistym, uważnie i uparcie starając się dojrzeć wszystko od razu. Wybałuszyły się w naszym kierunku i odniosłem wrażenie, że jeszcze bardziej wyszły z orbit. [...] Najstraszniejsze było jednak to, że mimo naszego gwałtownego ruchu, mimo złowrogiego krzyku głowa nie drgnęła. Tylko bezszelestnie zwróciła ku nam swoje straszne oczy i znowu zamarła. I jakoś tak się złożyło, że byłem na samym przodzie i na wprost, tuż przy mojej twarzy, tak blisko, że widziałem rzęsy i krwawe żyłki na białkach, znalazła się martwa głowa. Wydała mi się ogromna... I nagle ujrzałem wyraźnie, jak z nalanych krwią orbit wypłynęło dwoje ogromnych oczu, przybliżyły się do mnie, weszły do moich oczu i bacznie zajrzały aż do samego mózgu”<sup>12</sup>.

Widać wyraźnie, że Arcybaszew zarówno ożywia, jak i pozbawia tego życia – tę możliwość daje przecież konwencja w jakiej pisze (jest ona bardzo pojemna, nie stawia granic i dzięki temu to, co nierealne, nabiera rzeczywistych kształtów). Zastosowanie takiego zabiegu pozwala różnie odpowiadać na pytanie, czym w istocie były martwe głowy. Nawet zakończenie utworu nie rozwiązuje ostatecznie tej kwestii, ponieważ pokazuje kolejne możliwe wytłumaczenie: „Nad ranem [sędzia śledczy] zdrzemnął się i przyśniło mu się, że po obu stronach drogi, w absolutnej ciemności świecąc tajemniczym, jakby wychodzącym od wewnątrz światłem, tkwiły dwie ogromne odcięte głowy z żółtymi, nieruchomymi obliczami i straszonymi, do duszy zagląającymi oczyma. Jedna głowa należała do zamordowanej baby, druga – do jej powieszonoego mordercy. Wierigin musiał między nimi przejechać i było to tak straszne i trudne, że obudził się zupełnie chory, cały zlany potem, dygocąc od wyczerpujących spazmatycznie dreszczy. A właśnie zaczynał się nowy dzień życia i step szarzał bledziutkim, niebieskawym światłem deszczowego jesienno poranku”<sup>13</sup>.

Ożywianie i pozbawianie życia, które u Arcybaszewa stanowi tylko element przyjętej strategii autorskiej, u innego pisarza rosyjskiego wyraża istotę całego utworu. Tym autorem jest Nikołaj Gogol. W *Martwych duszach*, jak pisze P. Evdokimov w książce *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, „byt ludzki porzekał na oderwane sztuki”<sup>14</sup>.

Tytuł utworu Gogola, jak również samo określenie, można interpretować na kilka różnych sposobów. Przede wszystkim *martwe dusze* to nieżyjący chłopci pańszczyźniani (w carskiej Rosji chłopca pańszczyźnianego nazywano duszą) – liczba dusz była podstawą do oszacowania majątku czy też bogactwa pana (majątność wiązała się też z otrzymywaniem od państwa dofinansowania, chociaż za każdego chłopca trzeba było płacić podatek – tzw. podatek od duszy). W utworze opisano kupca, Cziczikowa, który chce kupić chłopów zmarłych po ostatnim spisie rewizyjnym (taki spis przeprowadzano co kilka lat) – oficjalnie byli więc oni wciąż żywymi ludźmi. Gogol jeszcze dwukrotnie „wskrzesza” owych martwych chłopów – po raz pierwszy w rozmowie Cziczikowa z Sobakiewiczem, właścicielem

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 382–383.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 391.

<sup>14</sup> P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, Bydgoszcz 2002, s. 167.

ziemskim zachwalającym swoich nieżywych już chłopów, wymieniającym ich najlepsze cechy i umiejętności, po raz drugi zaś, kiedy Cziczikow wspomina tę nietypową rozmowę.

*Martwe dusze* można rozumieć także jako pokazanie pewnej nieistniejącej, alternatywnej rzeczywistości – oficjalnie wciąż żywi chłopci mają zamieszkać na oficjalnie istniejącym gospodarstwie Cziczikowa; *de facto* takowego miejsca nigdy nie było i nigdy nie będzie (nie potrzeba wszakże ziemi, na której mogliby pracować chłopci, jeśli oni dawno zmarli).

Termin *martwe dusze* jest jednak zdecydowanie szerszy – będąc oksymorone (dusza nigdy nie umiera) może odnosić się również do bezdusznych, pozbawionych uczuć obywateli, którzy handlują poddanymi sobie ludźmi, gdyż umowa kupna-sprzedaży oparta jest na transakcji towarowo-pieniężnej. *Martwe dusze* to także całe społeczeństwo niedostrzegające problemu przedmiotowego traktowania człowieka.

Wieloaspektowość tego określenia nie jest przypadkowym zabiegiem pisarza. Według P. Evdokimova „Gogol wierzył namiętnie w człowieka, nie widział go nigdy *sub specie pulchritudinis*. Jego geniusz jest gdzie indziej. Został urzeczony przez wizję związków ludzkich, które doznają załamania i gubią się w próżni. Jest to rozwarta pustka w bycie, która posługuje się miejscem, gdzie śmierć i nicość wiąże i unieruchamia żywych”<sup>15</sup>.

Nic nieznaczących, figurujących jedynie na papierze martwych dusz można wskazać tysiące. Łatwo da się zmienić ich imiona, nazwiska, wiek czy profesję. W gruncie rzeczy nie odróżniają się od siebie, są, jak stwierdza sam Gogol, „duszami bez znaczenia, wszystko jest skoncentrowane wokół ich pospolitości”<sup>16</sup>. Bezpowrotnie zostaje zniszczona ostatnia cecha różnicująca ludzi – ich indywidualność. Od wieków to właśnie dusza była pokazywana jako swego rodzaju ostoją niepowtarzalności, jednostkowości. Przeciwwstawiano ją ciału – symbolowi cielesności, doczesności czy bezmienności. Gogol uśmierca duszę i w ten sposób zabija wewnętrzne (czyli unikatowe, jedyne w swoim rodzaju) człowieka. Ale co dopowiada autor, robi to celowo<sup>17</sup>. Planował bowiem kontynuację dzieła, w której pokazałby duchowe odrodzenie Rosjan. W *Korespondencji* obrazowo uzasadnia ideę przedstawioną w pierwszej części: „Ten tom jest jedynie dziedzictwem, które odstąpi miejsce wytwornemu gmachowi”<sup>18</sup>.

Gogol zaskakuje swoją koncepcją, tak odmienną od wizji jemu współczesnych. Kilkadziesiąt lat później Arcybaszew odwróci ten pomysł, dosłownie wykona to, o czym, wyjaśniając istotę *Martwych dusz*, przenośnie napisze później Evdokimov. Tak właśnie Arcybaszew „byt ludzki porozbijał na oderwane sztuki”.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 167–168.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>17</sup> Na ten fakt zwraca uwagę również Andrzej Walicki, pisząc: „Postaci utworu nie były wyrazem jednostkowych przejawów nieprawości ludzkiej. Przeciwnie, pisarz dążył do ujawnienia przyczyn ogólnych, które wyzwalały w człowieku zło w jaskrawej, niekiedy wręcz karykaturalnej formie. Tworząc koncepcję ideową *Martwych dusz*, Gogol dochodził do wniosku o środowiskowym, społecznym uwarunkowaniu osobowości, charakteru ludzkiego”. A. Walicki, *Martwe dusze*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej: praca zbiorowa*, t.1, red. Marian Jakóbiec, Warszawa 1976, s. 629.

<sup>18</sup> P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 168.



Rozczłonkował człowieka, by móc opisać tylko jedną część jego ciała – głowę. Zrobił to dwukrotnie i w obu przypadkach znamy tych, do których należały owe martwe głowy (są to bowiem konkretni bohaterowie *Bajki*). Nie jest to więc, jak u Gogoła, bezosobowy zbiór przypadkowych i anonimowych ludzi. Literacka koncepcja nieprzeznaczonego opisu znanych czytelnikowi postaci potęguje nie tylko absurdalność przedstawionych wydarzeń w ramach odmiany gatunkowej, w jakiej pisze Arcybaszew. Przede wszystkim podkreśla gorzką wymowę całego utworu.

Co zatem łączy martwe dusze Gogoła oraz martwe głowy Arcybaszewa? Choć utwory obu pisarzy, w których przedstawiono ową „nieżywołność”, powstały w różnym czasie i symbolizują coś innego, pokazują kondycję człowieka, odnosząc się do jego fizyczności i psychiki, ukazują pewne niezmiennie mechanizmy rządzące światem. Groteskowy charakter utworu *Bajka starego prokuratora* pozwala bowiem na bezkarne ośmieszanie rzeczywistości. To swoisty bunt autora, wyrażający się w dążeniu do wykrzywienia sprzeciwu właśnie poprzez opisywanie istniejącego świata w konwencji niesamowitej.

### **Three deaths in Michail Artsybashev's *Bajka starego prokuratora* / *Сказка о старом прокурора***

The article concerns a problem of an innovative approach on fantasy literature which not had been yet referred to. The usage of a connection of a real history with fantastic animalization intensifies the significance of the work at the beginning of XX century. Artsybashev wrote about murder, death penalty and decapitation. Each of those deaths is connected with others. In the context of quoted and discussed *Dead souls*, written by Nikolai Gogol, the previously mentioned events bring out the brutal absurdness of the last years of the Tsarist's kingship.

### **Drei Tode im „Märchen eines alten Staatsanwalts“ von Michail Arcybaschew**

Der Artikel *Drei Tode im „Märchen eines alten Staatsanwalts“* von Michail Arcybaschew berührt ein unbesprochenes bisher Problem der neuartigen Sicht auf unheimliche Literatur. In dieser Gattung möglich ist, eine realistische Geschichte mit einer fantastischen zu verbinden. Das verstärkt die Aussage des Werks aus dem XX Jh. Arcybaschew beschreibt Mord, Todesstrafe und leblose Köpfe. Die Tode verbinden sich miteinander und im Zusammenhang mit den in der *„Toten Seelen“* (von Nikolaj Gogol) zitierten Fragmenten verstärken brutale Absurdität von Zarenregierung in den letzten Jahren.

### **Три смерти в «Сказке старого прокурора» Михаила Арцыбашева**

Статья Три смерти в «Сказке старого прокурора» Михаила Арцыбашева затрагивает поныне необсуждаемую проблему новаторского взгляда на убийственную литературу. Использование возможности сочетания реалистической истории с фантастическим олицетворением усиливает красноречие произведения, созданного в начале XX века. Арцыбашев описывает убийство, смертную казнь и мёртвые головы. Каждая из этих смертей

---

связана с остальными, а в контексте цитируемых и обсуждаемых в статье «Мёртвых душ» Николая Гоголя подчёркивает жестокую абсурдность последних лет царского правления.

ARIEL ORZEŁEK

Lublin

## Kontrowersje wokół próby samobójczej gen. Kazimierza Sosnkowskiego w maju 1926 roku

Postawa gen. Sosnkowskiego wobec zamachu majowego była logiczną demonstracją poglądów wyznawanych przez niego od wielu lat. Postawiony wobec dramatycznego wyboru – wierności zasadzie apolityczności armii a wiernością Komendantowi łamiącemu tę zasadę – w obliczu wojny domowej, stanowiącej zagrożenie dla samej niepodległości państwa, postanowił dokonać czynu, mającego wstrząsnąć sumieniem walczących stron, jednocześnie aprobując wysłanie podległych sobie wojsk na pomoc rządowi.

Generał nie był informowany o planowanych wydarzeniach. Według wielce prawdopodobnej, ze względu na późniejszy przebieg wydarzeń, relacji Katelbacha miał stwierdzić, że jedni ze stojących wówczas blisko Sulejówka piłsudczyków – Bogusław Miedziński i Wojciech Stpiczyński – mieli go zapewnić, „że Komendant idzie na ugodę z Witosem, choć wiedzieli, że szykuje się zamach. Świadomie wprowadzali mnie w błąd”<sup>1</sup>. Również według Jadwigi Sosnkowskiej wyżej wymienieni „mego męża nie informowali, ale dezinformowali”<sup>2</sup>. Z jej słów wynika, że Komendant chciał, aby jej męża nie było w czasie demonstracji zbrojnej w Warszawie<sup>3</sup>. Wydaje się to wielce prawdopodobne, bowiem obecność generała w stolicy mogłaby stawiać w kłopotliwej sytuacji zarówno jego, jak i Piłsudskiego. Trudno bowiem było przewidzieć, jak zachowa się ten pierwszy w tak dramatycznych okolicznościach, natomiast można się było spodziewać, że spotka się z naciskami ze strony rządu. Najlepiej było zatem, aby znalazł się za granicą, z dala od burzliwych wydarzeń mających nastąpić w kraju. Jeśli takie było pragnienie byłego Naczelnika Państwa, być może istotnie chciał on, aby dezinformowano Szefa w kwestii przygotowań do wystąpienia, tak aby spokojnie mógł on udać się na zbliżające się obrady komisji przygotowawczej do Konferencji Rozbrojeniowej w Genewie.

---

<sup>1</sup> T. Katelbach, *Piłsudski i Sosnkowski (przyczynek do historii rozdźwięków)*, „Zeszyty Historyczne” 1975, z. 34, s. 39. Zob. A. Adamczyk, *Bogusław Miedziński (1891–1972). Biografia polityczna*, Toruń 2000, s. 84–96. Sam zainteresowany twierdził, że: „Oczywiście, wiedzieliśmy, że Komendant coś zrobi, ale co, jak i kiedy nie było nam wiadome aż do ostatniej chwili”. B. Miedziński, *Sprostowanie spoza grobu*, „Zeszyty Historyczne” 1972, z. 22, s. 141. Nie wydaje się to jednak przekonujące.

<sup>2</sup> J. Sosnkowska, W. T. Kowalski, *W kręgu mitów i rzeczywistości*, Warszawa, b. d. w., s. 26.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 27.

Jednak późniejsze, wielce dwuznaczne, zachowanie Miedzińskiego może skłaniać do wysunięcia innej hipotezy – pułkownik mógł dezinformować Sosnkowskiego z własnej inicjatywy, po to, aby ten, na wypadek gdyby do wydarzeń doszło podczas jego obecności w kraju – co mogło być spowodowane chęcią zatrzymania go w Polsce przez przeciwników Marszałka – zdezorientowany znalazł się w Warszawie lub pozostał w Poznaniu. Stawiałoby go to, tak jak się w rzeczywistości stało, w nader problematycznej sytuacji. Wówczas, jeśli nie opowiedziałyby się zdecydowanie za wystąpieniem piłsudczyków, powstałaby głęboka przepaść między nim a Komendantem, do czego, jak się wydaje, zmierzało wielu ludzi z otoczenia Miedzińskiego, jego samego nie wyłączając. Jeśli chodzi o przebieg wydarzeń w dniach od 11 do 13 maja 1926 r., historyk w większości przypadków jest skazany na domysły. Istnieje tylko kilka bezspornych faktów – przyjazd generała do Warszawy, powrót do Poznania i wreszcie próba samobójcza. Wszystko inne to jedynie mniej lub bardziej prawdopodobne hipotezy.

Według relacji Katelbacha Sosnkowski miał 11 maja znaleźć się w Warszawie<sup>4</sup>. Koreponduje z tym relacja kierownika resortu spraw zagranicznych w nowo powstałym rządzie Wincentego Witosa – Kajetana Dzierżykraj-Morawskiego, który na wieść o przygotowywanym wystąpieniu piłsudczyków miał według własnych słów wezwać go do Warszawy: „Chwyając natychmiast za słuchawkę połączyłem się z Poznaniem, gdzie okręgiem wojskowym dowodził generał Kazimierz Sosnkowski. Był on zarazem pierwszym delegatem polskim na Konferencję Rozbrojeniową. Pozorując więc moją prośbę ważnymi wiadomościami otrzymanymi z Genewy, zwróciłem się doń o niezwłoczne przybycie do Warszawy. Nazajutrz rano spotkaliśmy się na Wierzbowej. Przyznałem się, że chodzi mi o rozbrojenie nie Europy, ale walk wewnętrznych. Byłem przekonany, że tylko on, zadomowiony obok Komendanta w legendzie Szef Legionów, znany wszystkim żołnierzom długoletni minister spraw wojskowych, potrafi przeszkodzić wciągnięciu armii w rozgrywki polityczne. Generał nie oburzył się na mój podstęp. Ruszył na miasto, obiecał wrócić po południu. Zamiast tego zatelefonował do mnie wieczorem: „Niestety, już za późno. Nie mogę odwrócić biegu wydarzeń. Wracam do Poznania”. Z głosu wyczułem jego osobistą i czekającą całą Polskę tragedię”<sup>5</sup>. Morawski kierownikiem ministerstwa został 10 maja, wtedy też najwcześniej mógł telefonować do Poznania. Najprawdopodobniej właśnie wtedy skontaktował się z generałem – gdyby ten przybył do stolicy dopiero 12 maja – już wkrótce po rozmowie z szefem dyplomacji musiałyby stać się świadkiem wybuchu walk. O tym zaś w powyższej relacji mowy nie ma. Czy faktycznie jednak już 11 maja Szef zdecydował się na wyjazd ze stolicy? Wydaje się to dość wątpliwe. Następnego dnia ciągle jeszcze znajdował się w Warszawie. Już zaraz po swym przybyciu chciał uzyskać wiarygodne informacje o sytuacji od Piłsudskiego: „Prosiłem o widzenie się z Komendantem. Zamiast z Komendantem rozmawiałem z... Miedzińskim”<sup>6</sup>. Rola tego piłsudczyka w opisywanych wydarzeniach jest wysoce niejasna.

<sup>4</sup> T. Katelbach, *op. cit.*, s. 39.

<sup>5</sup> K. Morawski, *Tamten brzeg. Wspomnienia i szkice*, Paryż, b. d. w., s. 145–146.

<sup>6</sup> T. Katelbach, *op. cit.*, s. 39.

Według jego relacji: „Komendant gdy tylko powziął decyzję, że pójdzie na konflikt z tworzącym się rządem Witosy, polecił mi zawiadomić o tym przede wszystkim Szefa, a następnie innych poważniejszych generałów, informując ich, że jeśliby przyjęli tekę spraw wojskowych w nowym rządzie, to mogliby się znaleźć w konflikcie z nim [...]. Z mojej strony zameldowałem Szefowi moją rozmowę z Komendantem o dwa dni wcześniej, gdy ogłoszone zostało porozumienie Witosy z Narodową Demokracją i powierzenie Witosowi przez Prezydenta Rzeczypospolitej misji tworzenia rządu. Tegoż dnia znalazła się w prasie porannej warszawskiej wiadomość – nieprawdziwa – że gen. Sosnkowski przybył do Warszawy zaproszony tu w związku z tworzeniem się nowego rządu. Marszałek polecił mi porozumieć się natychmiast z Szefem i uprzedzić go, aby nie przyjmował stanowiska ministra spraw wojskowych, gdyż jest on zdecydowany na konflikt z tym rządem. Gdy już wychodziłem od Komendanta wszedł do pokoju jeden z bliskich współpracowników zarówno Komendanta jak i Szefa z dawnych czasów, który usłyszał dodatkową wskazówkę natury taktycznej, daną mi przez Komendanta dla Szefa: poradzcie Szefowi, żeby najlepiej od razu wracał do Poznania, bo po cóż mają go tu na próżno wałkować. Szereg nieporozumień i nieszczęśliwy zbieg okoliczności doprowadziły do tego, że nie zdążyłem porozumieć się z Szefem, który przybył do Warszawy dopiero później i powtórzono mu tylko to ostatnie zdanie wypowiedziane na końcu przez Komendanta<sup>7</sup>. Według W. Babińskiego zaś: „Gdy 11 maja 1926 wieczorem przybył z Poznania do Warszawy, aby udać się znów do Genewy, zaniepokojony krążącymi pogłoskami, wezwał dwóch wybitnych polityków, którzy go zapewnili, że zamachu nie będzie. Obaj byli o przygotowaniach do przewrotu niewątpliwie poinformowani. [...] Wedle świadectwa ludzi, którzy stali blisko ówczesnych przygotowań do przewrotu, to w listopadzie roku 1925 zapewniono gen. Sosnkowskiego, że zamachu stanu nie będzie. [...] Ludzie, stojący wówczas bardzo blisko marsz. Piłsudskiego, dają do tej sprawy komentarz następujący: Marszałek dał instrukcję, aby generała Sosnkowskiego, gdy przyjechał do Warszawy, ostrzec: niech nie przyjmuje teki w formującym się gabinecie Witosy, co mu na pewno będą proponować; gdyby tekę przyjął – postawiłoby go to w konflikcie moralnym. Otóż ta instrukcja do rąk generała Sosnkowskiego wtedy tj. 12 maja nie doszła. Tegoż dnia po południu Marszałek, będąc przekonany, że ta instrukcja znana jest generałowi Sosnkowskiemu, przesłał drugą instrukcję (przez gen. Jakuba Krzeмиńskiego) aby generał Sosnkowski wracał niezwłocznie do Poznania<sup>8</sup>”.

Swą najbardziej znaną relację o przewrocie majowym dał Miedziński w 1972 r., po śmierci generała. Jednakże 13 lat wcześniej zdał inną, stojącą w sprzeczności z późniejszą. Miał wtedy stwierdzić w obecności m. in. Aleksandry Piłsudskiej, że 9 maja: „Komendant powiedział: „Najlepiej powtórzcie Szefowi, aby zaraz wyjechał do Poznania. Przypadek zrządził, że gdy zatelefonowałem, a go nie było (a on jeszcze nie przyjechał z Poznania, co było mylną informacją), ktoś usłyszał, że Szef ma natychmiast wracać<sup>9</sup>”. Rząd Witosy powstał jednak dopiero 10

<sup>7</sup> B. Miedziński, *op. cit.*, s. 140–141.

<sup>8</sup> W. Babiński, *Fragmenty rozmów z gen. Sosnkowskim*, „Zeszyty Historyczne” 1974, z. 29, s. 120–121.

<sup>9</sup> *Relacja Bogusława Miedzińskiego z wydarzeń majowych 1926 r.*, „Zeszyty Historyczne” 2000, z. 192, s. 231.

maja, toteż dzień wcześniej Piłsudski nie musiał nakazywać Szefowi powrotu do Wielkopolski. Z późniejszego artykułu Miedzińskiego wynika, że z Sosnkowskim jednak rozmawiał (a wcześniejsza rozmowa z Piłsudskim miała miejsce 10), a polecenie od Marszałka, aby przekazał generałowi jego instrukcje dostał dopiero 12 maja. Widoczne więc jest aż nadto, że pułkownik sam sobie zaprzecza. Miało na celu zapewne zaciemnienie prawdziwego obrazu zdarzeń. Zapewne w 1959 r. uważał, że taka wersja będzie bardziej wiarygodna niż późniejsza, która powstała również na użytek publicystycznej polemiki. Tak czy inaczej, najbardziej prawdopodobne jest, że w obu wypadkach celowo mijał się z prawdą.

Mało prawdopodobne wydaje się bowiem, aby Piłsudski: 1. podejrzewał że Sosnkowski wejdzie do gabinetu Witosa, skoro wcześniej ten jasno stawiał jako warunek swego powrotu na wyższe stanowiska wojskowe powrót Marszałka do armii; ponadto, wątpliwe musiało mu się wydawać, że jego dawny najbliższy współpracownik wejdzie do rządu koalicji, którą on ostro potępiał; poza tym, urząd ministra Spraw Wojskowych już 10 maja był obsadzony przez gen. Juliusza Tarnawę-Malczewskiego. 2. chciał żeby Szef w chwili, gdy wojsko musiało dokonywać wyboru między wiernością swemu dawnemu Wodzowi a prawowitą władzą, stał na czele armii w niechętniej piłsudczykom dzielnicy kraju. Toteż wiele racji może mieć Romeyko twierdząc, że Marszałek najchętniej widziałby swego dawnego podwładnego w Genewie<sup>10</sup>, tym bardziej, że jego wyjazd był planowany na 18 maja, a już na początku miesiąca przekazał dowództwo okręgu swemu zastępcy, gen. Hauserowi<sup>11</sup>. Piłsudski zapewne zdawał sobie sprawę ze zbliżającego się wyjazdu generała do Szwajcarii, jednak albo nie znał dokładnej daty, albo też chciał przyspieszyć moment opuszczenia przez niego kraju. Należy bowiem pamiętać, że rząd Witosa powstał dość nagle i nie wszystkie przygotowania piłsudczyków do wystąpienia były ukończone. Spodziewali się oni rozgrywki zapewne pod koniec drugiej dekady maja.

Zdaniem autora najbardziej prawdopodobna jest interpretacja, że Marszałek poprzez Miedzińskiego chciał skłonić Szefa do szybszego wyjazdu do Genewy, zaś pułkownik w celu poróżnienia obu wojskowych przekazał Sosnkowskiemu fałszywe polecenie powrotu do Wielkopolski, chcąc go przez to zmusić do opowiedzenia się po którejś ze stron. Spodziewał się, znając jego poglądy, że stanie po stronie rządu. Nie musiał obawiać się, że decyzja taka wpłynie na wynik konfrontacji – wszak w Poznaniu dowodził Hauser i zapewne to on podejmowałby decyzje. Wystarczyłoby, żeby generał milcząco zaakceptował fakt dokonany lub nawet formalnie stał na czele wojska bijącego się z piłsudczykami.

Warto wspomnieć o relacji dobrze znającego Sosnkowskiego S. Babińskiego, który pisał o postawie Generała wobec zamachu majowego w sposób następujący: „Pewna trudność dotyczy faktu, że Kazimierz Sosnkowski, na temat tragedii, jaka rozegrała się między nim a Piłsudskim, mówił bardzo niechętnie i fragmentarycznie. Stwierdzał wyraźnie, że tylko on jeden może tę sprawę wyjaśnić i przekazać

<sup>10</sup> M. Romeyko, *Przed i po Maju*, Warszawa 1967, s. 269.

<sup>11</sup> K. Jaszczuk, *Koniec współpracy. Geneza konfliktu Sosnkowski-Piłsudski*, „Przegląd Historyczny”, t. LXXXII, z. 3–4, 1991, s. 466.

historii. Zgodnie z tym opracował na piśmie dokładną relację o wydarzeniach dotyczących jego rozdzwiewku z Piłsudskim. Obejmowała ona okres kilkuletni, poprzedzający wypadki majowe z 1926 r., oraz tło i ocenę tych wypadków. Nie chciał jej jednak ujawniać przed swoją śmiercią i postanowił pozostawić tę relację po sobie piszącemu te słowa. To świadectwo pisemne Sosnkowskiego nie zostało dotąd odnalezione i wątpić należy, że się kiedykolwiek odnajdzie<sup>12</sup>. Tak więc Babiński (i inni autorzy) opierać się musiał przede wszystkim, chcąc nie chcąc, na relacjach z drugiej ręki, w tym przede wszystkim na Miedzińskim. Stąd też trudno w ogóle ocenić, jaki był udział w opisywanych wydarzeniach gen. Krzemińskiego. Co więcej, powątpiewać można, jak już było zaznaczone, że w ogóle sprawa dotyczyła w jakimś stopniu jego osoby. Cała historia o jego rozmowach z Sosnkowskim w dniach zamachu majowego może być po prostu insynuacją Miedzińskiego. W tej kontrowersyjnej sprawie stwierdzić jasno należy, że rozmowy, jakie przeprowadził Sosnkowski w dniach bezpośrednio poprzedzających wystąpienie Piłsudskiego i fakt, że nie spotkał się z nim zaważyły na tym, że następnego dnia rano udał się do DOK VII<sup>13</sup>. Trudno sobie wyobrazić, ażeby wracał tam z własnej woli, mając za kilka dni udać się do Genewy.

Już wcześniej jego zastępca, gen. Edmund Hauser, zadysponował wysłanie do stolicy na pomoc rządowi 57. i 58. pp. Po powrocie do dowództwa OK (godzina 8, 13 maja) o 10 spotkał się z nim, a ten zreferował mu bieżącą sytuację i poinformował o wysłaniu pułków. Szef nie wydał ani rozkazów potwierdzających, ani odwołujących. Miał stwierdzić: „Teraz każdy postąpić musi według własnego sumienia”. Udał się do swego gabinetu. Kilka minut po 12 adiutant por. Baranowski usłyszał strzał. Pierwszej pomocy udzielił doktor Pilecki, po czym ciężko rannego odwieziono do szpitala Przemienienia Pańskiego pod opiekę prof. dra Jurasza<sup>14</sup>. Strzał nastąpił z pistoletu Colt 9 mm, najcięższej dostępnej wówczas krótkiej broni ręcznej. Generał strzelał w pierś, będąc leworęcznym naturalnie skierował lufę w prawą stronę<sup>15</sup>. Prof. Jurasz miał oświadczyć jego żonie: „jeżeli wyżyje dwadzieścia cztery godziny, będzie to graniczyło z cudem”. Wiadomość o samobójstwie Sosnkowskiego miała wstrząsnąć Piłsudskim<sup>16</sup>. Zdaniem S. Babińskiego: „mylnie początkowo poinformowany o śmierci Sosnkowskiego, zareagował gwałtownie, oświadczając, że „Szef miał być przecież w Genewie”<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> S. Babiński, *Kazimierz Sosnkowski. Myśl- Praca- Walka. Przyczynki do monografii oraz uzupełnienia do Materiałów Historycznych Kazimierza Sosnkowskiego*, Londyn 1988, s. 58. Wielce prawdopodobne, że owa relacja znajduje się w badanym obecnie, a odnalezionym w momencie powstawania niniejszego studium, prywatnym archiwum gen. Sosnkowskiego. Zob. [http://www.poland.us/strona,25,11117,0,odnalezione-dokumenty-po-gen-sosnkowskim.html#\\_UyieB\\_15Ogw](http://www.poland.us/strona,25,11117,0,odnalezione-dokumenty-po-gen-sosnkowskim.html#_UyieB_15Ogw) (dostęp: 18 maja 2014 r.).

<sup>13</sup> Nie wydaje się prawdziwa relacja Romeyki, jakoby Sosnkowski uczestniczył w posiedzeniu rządu w pałacu Radziwiłłowskim 12 maja o 12. Nikt inny oprócz autora „Przed i po Maju” nie potwierdza tej tezy. M. Romeyko, *op. cit.*, s. 279. Nie jest też przekonywująca interpretacja K. Jaszczuka, według której Piłsudski pragnął powrotu Sosnkowskiego do Poznania „nie dlatego, iż mu nie ufał, ale dlatego iż znając jego poglądy nie chciał go stawiać w trudnym położeniu moralnym. Nie przewidział, iż Sosnkowski odczyta to jako wyraz pełnej doń nieufności ze strony Marszałka”. K. Jaszczuk, *op. cit.*, s. 466.

<sup>14</sup> *Komunikat PATa z 28 V 1926 (fascimile)*, [w:] S. Babiński, *op. cit.*, s. 325.

<sup>15</sup> K. Jaszczuk, *op. cit.*, s. 467.

<sup>16</sup> B. Miedziński, *op. cit.*, s. 141.

<sup>17</sup> Ponadto, według tego autora: „W czasie wojny, pani marszałkowa Piłsudska oświadczyła w Londynie gene-

Generał przeżył, co też dało podstawę do pogłosek o tym, że samobójstwo pozorował<sup>18</sup>. Jednakże zdaniem specjalisty, który leczył go bezpośrednio po przewiezieniu do szpitala: „Ze względu na charakter rany, kierunek przestrzału, stan psychiczny chorego, nie mam najmniejszej wątpliwości, że w danym wypadku rozchodziło się o zamach samobójczy. Stan gen. Sosnkowskiego pozostaje nadal bardzo ciężki. Z powodu skutków postrzału, zagrażających życiu, dwa razy punkcja opłucnej, celem częściowego usunięcia krwi i powietrza, była konieczną. Obecnie istnieje jeszcze niebezpieczeństwo zakażenia opłucnej i płuc. Wlot postrzału mniej więcej w połowie przedniej powierzchni klatki piersiowej prawej strony, wylot na przeciwległej stronie cokolwiek niżej i więcej ku środkowej linii”<sup>19</sup>. Nie jest argumentem dla tezy o pozorowaniu fakt, że strzał nastąpił w prawą część piersi – jak wspomniano Szefer był leworęczny i strzał (zwłaszcza z tak ciężkiej broni) w to miejsce był dla niego naturalny. Zawodowy wojskowy nie udaje samobójstwa strzelając do siebie tak, że potem przez długi czas znajduje się w stanie zagrożenia życia i musi się poddawać intensywnej rekonwalescencji. Niemniej jednak, od tej pory coraz częściej zaczął być uznawany za „Hamleta polskiego”.

Zasadniczym pytaniem jest – co było przyczyną tej dramatycznej decyzji? Odpowiedzi może być kilka. Być może chciał wstrząsnąć sumieniem Polaków<sup>20</sup>, widząc żołnierzy jednego wojska, którzy kilka lat po odzyskaniu niepodległości zabijają się na skutek sporu politycznego, i to takiego, w którym jedną ze stron jest twórca państwa i wojska, a w dodatku jego dawny najbliższy współpracownik<sup>21</sup>. Niewykluczone, że nie potrafił wybrać między wiernością Komendantowi a wiernością prawu i swym poglądom, które zabraniały angażowania armii w sprawę

rałostwu Sosnkowskim, że jej mąż ciężko przeżył wiadomość o Generale i w ostrych słowach wypominał swojemu otoczeniu, że nie dopilnowało wyjazdu Szefera do Genewy, jak sobie tego życzył. Żadnych też poleceń powrotu Sosnkowskiego do Poznania nikomu nie zlecił. To samo powtórzył brat Marszałka, Jan Piłsudski”. S. Babiński, *op. cit.*, s. 73. Całkowicie inną wersję, usłyszaną od teściowej generała, podaje Z. Stulgińska: „Piłsudski nie wniknął w motywy i potraktował go [Sosnkowskiego – A. O.] brutalnie. Gdy pani Ada [teściowa Sosnkowskiego – A. O.], otrzymawszy wiadomość o tym z Poznania, dotarła do Piłsudskiego w Komendzie Miasta [...] Piłsudski mruknął tylko: „Komediant”; wiedział już, że zamiast w serce Sosnkowski celował w prawą część klatki piersiowej. Zapomniał lub udawał, że zapomniał, że Sosnkowski będąc mańkucem strzelał do siebie lewą ręką i zbaga-telizował fakt, że strzał był oddany z colta 9 mm, najcięższej broni ręcznej, jaka wówczas istniała. [...] Marszałek do śmierci nie wybaczył Sosnkowskiemu, że ten zawahał się w momencie, gdy był mu potrzebny do osiągnięcia szybkiego zwycięstwa”. Z. Stulgińska, *Gruszki na wierzbie*, Warszawa 1975, s. 287. Wątpliwe, aby Piłsudski miał w czasie walk czas przyjmować teściową Sosnkowskiego, mimo że była osobą dość dobrze mu znaną.

<sup>18</sup> Tezę o pozorowaniu samobójstwa przez Sosnkowskiego w wyjątkowo bezczelny sposób przedstawił S. Arski, w jednej z najbardziej kłamliwych broszur propagandowych w Polsce Ludowej. S. Arski, *Pasażerowie martwej wizy*, Warszawa 1954, s. 55.

<sup>19</sup> *Protokół z przesłuchania prof. A. Jurasza z 23 V 1926*, [w:] S. Babiński, *op. cit.*, s. 328.

<sup>20</sup> Zob.: J. Kirszak, *Kazimierz Sosnkowski. Rys biograficzny*, [w:] K. Sosnkowski, *Wybór pism*, red. J. Kirszak, K. Polechoński, Wrocław 2009, s. XLVIII.

<sup>21</sup> Miał rzekomo powiedzieć swej żonie w szpitalu bezpośrednio po strzale: „.... czy rozumiesz? Polacy zabijają się nawzajem. Polacy się biją”. J. Sosnkowska, W. T. Kowalski, *op. cit.*, s. 28. Zdaniem S. Babińskiego: „W tym tragicznym momencie, wstrząśnięty do granic ludzkiej wytrzymałości faktem bratobójczej walki Polaków, nie myślał ani o praworządności, ani o Piłsudskim. Myślał tylko o Polsce i szukał sposobu, aby zamieszki w Warszawie nie przeobraziły się w wojnę domową. Składając ofiarę własnego życia, chciał wstrząsnąć sumieniem Polaków i powstrzymać ich tym od dalszego rozlewu krwi, który mógł kosztować Polskę utratę niepodległości”. S. Babiński, *W stulecie urodzin Kazimierza Sosnkowskiego*, [w:] *Generał Kazimierz Sosnkowski. W stulecie...*, s. 24–25. Zob. też podobną opinię: *Idem, Kazimierz Sosnkowski – myśl, praca, walka...*, s. 72.



polityczne<sup>22</sup>. Mógł czuć się dodatkowo zawiedziony tym, że Piłsudski mu nie ufa, o czym świadczyło to, że nie poinformował go o swych planach, jednak nie wydaje się, żeby ten czynnik zaważył na ostatecznej decyzji.

W sprawie tej, jak chyba w żadnej innej dotyczącej relacji Sosnkowskiego z Marszałkiem, historyk skazany jest na domysły i hipotezy<sup>23</sup>. Prawdę znał zapewne tylko sam Szef. Wedle W. Babińskiego „obiecował nieraz, że zostawi w osobnej koperce swoje na ten temat uwagi. Jednak uwag tych nie spisał, najwidoczniej odkładał ten bolesny temat do ostatnich dni swego życia”<sup>24</sup>. W liście do Józefa Mateckiego z 20 grudnia 1965 r. pisał: «Zawsze uważałem i nadal uważam że mój dramat z dnia 13 maja 1926 stanowi sprawę dotyczącą jedynie Piłsudskiego i mnie a wszelkie próby jej publicznego komentowania zakrawają na „wdzierania się z butami do mej duszy”. Należy poza tym podkreślić, że trudno jest spisać historycznie ściśle dzieje dramatu bez wdawania się z mojej strony w tło i ocenę „wypadków majowych”, bez ujawniania poprzedzających te wypadki tarć pomiędzy mną i Marszałkiem Piłsudskim (jedynych w moim życiu), **wreszcie bez angażowania pewnych osób przy omawianiu pobudek i motywów mego nieuniknionego kroku** (podkr. Kazimierza Sosnkowskiego) [...]. Z punktu widzenia historii jest chyba jasne, że prawdziwe motywy mego kroku są tle okoliczności i towarzyszących jedynie ja sam podać byłbym w stanie»<sup>25</sup>. Należy zwrócić uwagę na wspomniane w komunikacie PAT-a stwierdzenie: „Teraz każdy musi postąpić według własnego sumienia”. Możliwe, iż generał nie potrafił dokonać wyboru między jedną stroną a drugą, dlatego też wybrał samobójczą kulę. Równie dobrze jednak słowa o sumieniu można odczytać jako chęć wzięcia na siebie odpowiedzialności za wywołanie moralnego wstrząsu, mającego przemówić do walczących stron. Zwraca uwagę fakt, że strzelał do siebie człowiek posiadający rodzinę i wynikające z tego zobowiązania, ale jak stwierdza sama żona generała: „był on jak i jego Komendant z tego gatunku mężczyzn, których największą miłością była ojczyzna”<sup>26</sup>. Zdaniem autora Sosnkowski pragnął nade wszystko wstrząsnąć sumieniami walczących stron.

Maj 1926 r. zaważył w sposób decydujący na relacjach „Komendanta i Szeffa”. Sosnkowski swym samobójstwem zademonstrował otwarcie, że nie zgadza się z Piłsudskim. Nie chodziło o sam fakt sporu dwóch poglądów na rolę wojska w państwie. Marszałek doskonale wiedział, że spór taki między nimi istnieje i nie są w stanie dojść w tej sprawie do porozumienia, dlatego też wolał trzymać swego dawnego współpracownika z dala od całej sprawy. Istotne było to, że fakt sporu został na skutek samobójczego strzału nagłośniony na całą Polskę. Dla generała zaś zamach stanu był ostatecznym potwierdzeniem obaw, które żywił już wcześniej – że jego dawny Wódz, dla rozwiązania sporu politycznego, nie zawaha się pchnąć kraju na skraj wojny domowej. Po maju 1926 r. chciał opuścić Polskę. Miał

<sup>22</sup> Do takiego wniosku zdaje się przychylić K. Jaszczuk. Zob.: K. Jaszczuk, *op. cit.*, s. 467.

<sup>23</sup> Sprawy nie rozstrzygają inni biografowie Generała. Zob. M. Pestkowska, *Kazimierz Sosnkowski*, Wrocław 1995, s. 67; L. Wyszczelski, *Generał Kazimierz Sosnkowski*, Warszawa 2010, s. 140.

<sup>24</sup> W. Babiński, *op. cit.*, s. 120–121.

<sup>25</sup> Cyt. za: S. Babiński, *Kazimierz Sosnkowski...*, s. 71.

<sup>26</sup> J. Sosnkowska, W. T. Kowalski, *op. cit.*, s. 27.

też stwierdzić: „Dla mnie był jeden mój Piłsudski. Po maju 1926 roku już nie był moim. Wiele rzeczy nie mieściło mi się w głowie”<sup>27</sup>.

Niezależnie od tego, jaki był przebieg tych enigmatycznych wydarzeń, zakończyły one proces rozchodzenia się dróg obu polityków. Stało się bowiem to, czego ryzyko można było dostrzec już latem 1922 r. – Szeł musiał wybierać między wiernością Wodzowi a własnym przekonaniem w sytuacji dramatycznej, takiej, której do tej pory chciał uniknąć. Konieczności dokonywania takiego wyboru chciał mu zapewne oszczędzić Marszałek. Z nie do końca jasnych przyczyn znalazł się jednak w sytuacji, w której musiał podjąć decyzję. Wybrał samobójczy strzał, demonstrując przed całą Polską fakt swej nielojalności wobec Komendanta, ale przede wszystkim – swą niechęć do rozwiązań siłowych, angażujących armię w bieżące spory polityczne i znacznie utrudniających budowę porozumienia narodowego. Jednakże jego postawa wobec zamachu majowego, będąca całkowitym potwierdzeniem dotychczas wyznawanych poglądów, skutkowałą również paradoksalnie drastycznym zmniejszeniem możliwości ich praktycznej realizacji w warunkach Polski sanacyjnej, która, niezależnie od woli swych przywódców, stawała się zaprzeczeniem zasad konsolidacji narodowej i zachowania apolityczności armii. Bowiem chociaż Piłsudski w dalszym stopniu cenił gen. Sosnkowskiego za jego talenty wojskowe, organizacyjne i polityczne, zdawał sobie sprawę, że nie będzie on chciał uczestniczyć w budowie systemu władzy, który stać będzie w sprzeczności z jego przekonaniem, co wszak udowodnił dobitnie 13 maja 1926 r. Z tego powodu gen. Kazimierz Sosnkowski, jeden z „najwartościowszych ludzi obozu sanacji”<sup>28</sup>, nie znalazł w Polsce pomajowej faktycznych możliwości realizacji swych dalekosiężnych koncepcji politycznych.

Lata 1923–1926 były dla gen. Sosnkowskiego okresem, w którym bronić musiał swą praktyczną postawą polityczną wyznawanych przez siebie pryncypiów. Powodem tego stanu rzeczy był fakt, że jedna z najważniejszych wartości w jego życiu – wierność Komendantowi Piłsudskiemu – stanęła w radykalnej sprzeczności z owymi pryncypiami – dążeniem do porozumienia polskich sił politycznych i obroną apolityczności wojska oraz obroną pojmowanej przez siebie racji stanu. Polityczny spór z Marszałkiem wywarł decydujący wpływ na jego dalszą drogę polityczną, przydając mu też krzywdzącej opinii o skłonności do hamletyzowania. W istocie, Sosnkowski swym stosunkiem do koncepcji politycznych Piłsudskiego dowiódł, że od sentymentu do dawnego Wodza ważniejsza jest dla niego obrona polskiej racji stanu, którą utożsamiał nie z systemem autorytarnym, lecz koncepcją silnego rządu opartego jednak na demokratycznej podstawie porozumienia głównych obozów politycznych, który armię trzyma z dala od partyjnych konfliktów. W rozwiązywaniu sporów polityków drogą zbrojną, nawet drogą demonstracji wojskowej, upatrywał zagrożenia dla integralności i niepodległości państwa. W tym też widzieć należy główny motyw jego nieudanej próby samobójczej z 13 maja 1926 r.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> T. Katelbach, *op cit.*, s. 40.

<sup>28</sup> J. Łojek, *Kalendarz Historyczny. Polemiczna historia Polski*, Warszawa 1994, s. 482.

<sup>29</sup> Zob. pogląd autora na tę sprawę: A. Orzełek, *Hamletyzm generała Kazimierza Sosnkowskiego – osąd ma-*

### The controversies around General Kazimierz Sosnkowski's suicide attempt in May 1926

Kazimierz Sosnkowski's suicide attempt on 13<sup>th</sup> May 1926 in Poznan during the May Coup caused a lot of controversies. They concerned not only his motifs but also if he really wanted to do it. The analysis of the source material proves that Sosnkowski conducted himself with the national interests. He wanted to shake the conscience of warring parties and prevent them from the aggravation of conflicts. The claims that general pretended that it was a suicide are totally unjustified. It is noticeable that Sosnkowski went to Poznan during the May Coup against the will of Jozef Pilsudski, which makes us think that he was misled by unfriendly activists from Sanation who wanted to take over his place beside the chief. Sosnkowski's suicide attempt was a confirmation of his views which included fidelity towards apolitical idea of an army and national consolidation. It is hardly the case of Hamlet's erratic behavior, indecision and hesitancy concerning the support of any side of the conflict.

### Kontroverse um den Selbstmordversuch von General Kazimierz Sosnkowski im Mai 1926

Der Selbstmordversuch von Kazimierz Sosnkowski fand am 13. Mai 1926 während der sog. „Maiwende“ in Posen statt und löste zahlreiche Kontroverse aus. Man sprach über die Gründe seiner Entscheidung. Nach der Analyse der historischen Quellen wurde festgestellt dass Sosnkowski das Gewissen der kämpfenden Menschen ansprechen wollte. Er wollte sie vor Eskalation des Konflikts abhalten. Sosnkowski war in Posen in der Zeit der Maiwende, obwohl Jozef Pilsudski dagegen war. Das bringt uns in Verdacht dass er sich von Führungspersönlichkeiten der Sanacja täuschen ließ. Die Aktivisten wollten seine Position einnehmen. Der Selbstmordversuch von Sosnkowski war die Bestätigung seiner Ansichten, um treu der apolitischen Idee und der nationalen Konsolidierung zu bleiben. Es ist schwer Unentschlossenheit in seinem Benehmen zu bemerken.

### Противоречия вокруг попытки самоубийства генерала Казимира Соснковского в мае 1926 года

Попытка самоубийства Казимира Соснковского, которую генерал предпринял 13 мая 1926 года в Познани в дни майского переворота, обросла многочисленными противоречиями. Эти противоречия касались как мотивов его решения, так и того, на самом ли деле генерал хотел лишиться себя жизни. Анализ источниковых материалов доказывает, что Соснковский в своих действиях руководствовался государственными интересами, желая подействовать на совесть воюющих сторон и удержать их от эскалации конфликта. Абсолютно необоснованными являются утверждения, что генерал только создавал видимость лишения себя жизни. Стоит обратить внимание на факт, что Соснковский оказался в Познани в дни майского переворота вопреки воле Юзефа Пилсудского, что наводит на аргументированные подозрения, что его ввели в заблуждение недружелюбные к нему деятели лагеря пилсудчиков, которые хотели занять его место возле коменданта. Попытка самоубийства

---

*jący potwierdzenie w faktach czy element czarnej legendy?*, [w:] *Materiały z Międzynarodowej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Naukowej „I Lubelska Jesień Historyczna”*, Lublin 2012, s. 167–168; *Idem, Idea konsolidacji polskich sił politycznych w działalności gen. Kazimierza Sosnkowskiego w latach 1918–1926*, „Imponderabilia. Biuletyn Pilsudczykowski”, nr 5, 2013, s. 149–150.

---

генерала Казимира Соснковского была подтверждением его прежних взглядов – верности идее аполитичной армии и национальной консолидации. Трудно усмотреть в ней проявления гамлетизма, нерешительности, невозможности принять одну из воюющих сторон.

ANDRZEJ DĄBROWSKI

Lublin

## Oblicza śmierci w obozach koncentracyjnych (na przykładach z KL Dachau i KL Lublin)

Śmiercią interesujemy się praktycznie wszyscy i często próbujemy ją jakoś zracjonalizować. Śmierć nas niepokoi i zastanawia. Interesujemy się nią, bo poszukujemy odpowiedzi na pytanie – co jest po niej? Wciąż jest i pozostanie to dla nas zagadką. W literaturze naukowej wymienia się trzy przyczyny dla których śmierć staje się tematem społecznie pociągającym. „Po pierwsze, zwykła ciekawość, bo interesujące jest każde wydarzenie niezwykle, czyli odbiegające od codziennych doświadczeń, po drugie, empatia, z ofiarami lub sprawcami (ten powód nie jest aż tak przekonujący, jak zwykliśmy uważać [...]) oraz po trzecie fascynacja horrorem, zarówno w sensie czerpania przyjemności z cierpienia innych i voyeryzmu, jak i w sensie powszechnie akceptowanego horroru-rozrywki”<sup>1</sup>.

Motyw śmierci pojawia się praktycznie niemal w każdej pisanej na bieżąco historii II wojny światowej, we wszystkich opisanych czy opowiedzianych wspomnieniach. Mój referat jest refleksją nad motywem śmierci, jaki rysuje się poprzez opisy więźniów jak i samych oprawców obozu na Majdanku oraz Dachau. Nie jest wyrazem fascynacji śmiercią, lecz formą upamiętniania nazistowskiej przeszłości. Odwołuje się do formy w której „reprezentacje przeszłości łączą w sobie moc realnej rzeczy, realnego miejsca i realnej osoby”<sup>2</sup>.

Z chwilą wstąpienia na urząd kanclerza Adolfa Hitlera (30 stycznia 1933 r.) upadła Republika Weimarska. W jej miejsce powstał nowy twór państwowy nazywany III Rzeszą. Wprowadzone zostały zmiany wewnątrzpaństwowe, mające na celu zaprowadzenie nowej totalitarnej formy rządów. Zakazano działalności innym partiom, a w szczególności komunistom. Państwo wyraźnie wystąpiło przeciwko „wrogom narodu”, czyli komunistom, „pederastom”, kryminalistom, oraz tzw. „aspołecznym” do których należeli m.in. artyści berlińskich nocnych klubów, w których grało się jazz<sup>3</sup>.

Dla właśnie takich „wrogów narodu”, z inicjatywy ówczesnego komisarycznego prezydenta policji w Monachium, Heinricha Himmlera, 22 marca 1933 r. powstał pierwszy w III Rzeszy obóz koncentracyjny w miejscowości Dachau, położonej

---

<sup>1</sup> A. Ziębińska-Witek, *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holocaustu*, Lublin 2011, s. 149.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>3</sup> J. Marszałek *Majdanek obóz koncentracyjny w Lublinie*, Warszawa 1987, s. 9.

w odległości 25 km od Monachium. Podstawą do tworzenia takich miejsc było rozporządzenie z dnia 28 lutego 1933 r. *O obronie narodu i państwa*<sup>4</sup>.

Od 2 stycznia 1942 r., a więc w czasie gdy prawie w całej Europie utworzono całą siatkę podobnych obozów, obowiązywał ogólny podział na trzy kategorie takich obozów. Kryterium podziału uzależnione było od rodzaju więźniów tam kierowanych<sup>5</sup>:

- Obozy dla więźniów „mało obciążonych, bezwzględnie nadających się do poprawy”. Do tej grupy należały takie obozy jak: Dachau, Sachsenhausen i Auschwitz I.
- Dla więźniów „ciężko obciążonych, lecz zdolnych do poprawy”. W tej grupie były: Buchenwald, Flossenbürg, Neuengamme i Auschwitz II.
- Dla więźniów „aspołecznych”, karanych sądownie. Obozem takim był Mauthausen.

W maju 1933 r., pierwszy komendant Dachau SS-*Oberführer* Hilmar Wäckerle sporządził instrukcję dla obozów koncentracyjnych, oddającą całkowitą kontrolę nad nimi komendantom obozów. W wyniku złożenia doniesienia na samowolne przypadki uśmiercania więźniów w obozie w Dachau przez funkcjonariuszy SS, Wäckerle został zwolniony z funkcji komendanta, a jego miejsce zajął SS-*Gruppenführer* Theodor Eicke, który wypracował wzory dla nowych obozów koncentracyjnych. Zamieścił je w nowej instrukcji z dnia 1 października 1933 r., w której zawarł wskazówki dotyczące postaw, jakimi musieli kierować się członkowie załogi obozów SS. Zalecał przewyciężanie w sobie wszelkich uczuć i stosowanie nienawiści w stosunku do osadzonych więźniów. Jego zdaniem, SS-*man* powinien całkowicie wyzbyć się litości, miękkości usposobienia i „mazgajstwa uczuciowego” oraz „mieszkańskiej moralności”. Ponadto te wszystkie cechy SS-*man* powinien zwalczać w sobie, by nie mógł wykorzystać tego osadzonego w obozie wróg narodowego socjalizmu. Ktoś, kto się nie stosował do w/w zaleceń był natychmiast przez Eicke’go degradowany, karany chłostą i osadzony w charakterze więźnia na czas nieokreślony. Zanim zaprezentuję przewijający się przez całą historię obozów motyw śmierci, pragnę przedstawić system kar z *Disziplinar-und Strafordnung für das Gefangenenlager*, czyli instrukcji Eickego<sup>6</sup>:

- areszt 8-, 14-, 21-, 42-dniowy w ciemnicy o chlebie i wodzie. Celem jego było wywołanie załamania psychicznego więźnia, konsekwencją czego mogło być samobójstwo. Eicke uważał, że więźniowi nie wolno przeszkadzać lub utrudniać samobójstwa.
- kara chłosty;
- kara słupka;
- kara śmierci w określonych sytuacjach
- prace karne;
- kara stójki bez obiadu i kolacji;
- ćwiczenia karne;

<sup>4</sup> T. Musioł *Dachau 1933–1945*, Katowice 1968, s. 27.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 46–48.

- przydział do karnej kompanii;
- pozbawienie jedzenia;
- zakaz otrzymywania i wysyłania poczty.

Instrukcja opisywała czyny za które stosowano owe kary. Były to<sup>7</sup>:

- krytyczne uwagi pod adresem SS-manów;
- nieoddawanie czci;
- niestosowanie się do przepisów;
- samowolną zmianę pomieszczenia, namawianie do niej współwięźniów;
- wynoszenie zakazanych przedmiotów poza obręb obozu;
- palenie w baraku;
- samowolne przyłączanie się do wymaszerowującej poza obóz grupy robotoczej;
- negatywne wyrażenie się w liście do rodziny o warunkach w obozie;
- 21 dni aresztu za marnotrawstwo, uszkodzenie, zniszczenie lub niewłaściwe użycie przedmiotów i obiektów państwowych;
- 42 dni aresztu ścisłego lub stałe zamknięcie w odosobnieniu za otrzymywanie pieniędzy z niedozwolonych źródeł, przekupstwo i finansowanie wrogiej propagandy oraz za bezczeszczenie godła państwowego;
- kara śmierci za podżeganie i namawianie do podżegania, za sabotaż, bunt i uprawianie wrogiej propagandy.

Karano także za: niedołożne maszerowanie, niedotrzymywanie kroku w marszu, plamkę na drzwiach szafki, fałdę na łóżku, powolne ustawianie się na zbiórkę, rozmawianie w czasie pracy, brudne buty, trzymanie ręki w kieszeni, niewyraźne śpiewanie w czasie marszu, znaleziony w kieszeni list od żony lub inny przedmiot, wejście do sypialni w czasie dnia, przebywanie w obcym bloku lub w godzinach nieprzepisowych na ulicy, jedzenie czegokolwiek w pracy<sup>8</sup>. Do komendanta spływały meldunki na temat zachowania więźniów, na podstawie których dwa razy w tygodniu zasądzał on kary. W latach 1938–1942 regulaminu przestrzegano z całą surowością. Obok oficjalnych kar SS-*mani*, blokowi oraz kapo stosowali wobec więźniów szereg wymyślnych i bardziej okrutnych kar i szykan. Bywali przy tym „pomysłowi”. Miały one na celu doprowadzenie więźnia na skraj wyczerpania nerwowego lub do nagłej śmierci, ale i dostarczenie swoistej przyjemności zadającemu śmierć oraz przyglądającym się z boku SS-*manom*. Przykładową karą pozaregulaminową było kładzenie więźniowi na szyi belki i stawanie na obu jej końcach, dusząc go tym samym lub wepchnięcie gumowego węża do żołądka i odkręcenie strumienia wody. Stosowano też topienie w basenie przeciwpożarowym. Podstawowym zapisem instruktora obozowego było stwierdzenie, że więzień nie ma czci. Nie było praktykowane utrudnianie więźniowi samobójstwa<sup>9</sup>.

Przybyłym do obozu więźniom nie ogłaszano regulaminu. Mieli się go nauczyć przez doświadczenie lub od starszych więźniów. Ta niewiedza stwarzała okazję do częstego stosowania szykan, a nawet zadawania śmierci. W każdej chwili można

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 68.

było być zakatowanym z byle powodu, albo wręcz bez takowego. W tym świecie realnością była codzienna śmierć. Dlatego też nie było tu miejsca ani na dobro, ani na piękno, ani na współczucie. Straszłą była również bierna akceptacja śmierci przez więźniów.

Sami funkcjonariusze SS używali symbolu śmierci jako oznaczenia przynależności do jednostek obozowych *SS-Totenkopfverbände*. Symbol „Totenkopf” wywodzi się z armii państwa pruskiego oraz Cesarstwa Niemieckiego, a w trakcie I wojny światowej wyróżniała elitarne formacje w Brandenburgii. Symbolu „Totenkopf” używała kawaleria armii pruskiej Fryderyka Wielkiego tzw. *Husaren-Regiment Nr 5*. Dodatkowym „motywem śmierci” stosowanym przez SS były runicznie wyszyte litery SS, które zaczerpnął w 1933 r. z mitologii nordyckiej Walter Heck. Przedstawiająca błyskawicę runa *Sig* oznaczała w starogermańskiej tradycji Thora, nordyckiego boga piorunów. Zdublowane litery przedstawiały skrótową nazwę *Schutzstaffel*<sup>10</sup>.

Zarówno w Dachau, jak i na Majdanku śmierć zbierała obfite żniwa nie tylko z rąk żołnierzy SS. Same warunki bytowe, brak podstawowych elementów potrzebnych do życia, takich jak: żywność czy woda powodowały wysoką śmiertelność (od 5 do 15 osób dziennie). Początkowo przestrzegano regulaminu, lecz im dłużej pełniło się służbę w obozie, codziennie obcując ze śmiercią, tym większe zmiany wywierało to na samych *SS-manach*. Stawali się bardziej okrutni, często sięgali po alkohol po służbie lub uciekali się do organizowania orgii seksualnych wraz z nadzorczyńiami z SS, czy nawet z więźniami. Szerzącą się samowolę *SS-manów* ukrócił czwarty komendant Majdanka, *SS-Obersturmbannführer* Martin Weiss, za komendantury którego nastąpiła pewna poprawa warunków bytowych więźniów. Nadmienię, że już wiosną 1943, *SS-Obergruppenführer* Oswald Pohl, szef Głównego Urzędu Gospodarki i Administracji SS, wydał rozkaz, by oszczędzać więźniów z racji braku siły roboczej, pracującej na rzecz maszyny wojennej III Rzeszy. Innym, bardzo ważnym czynnikiem, który wpłynął na tę decyzję niewątpliwie był rozkaz Himmlera o wymordowaniu pozostałych przy życiu Żydów, którzy w fabrykach firm niemieckich pracowali na rzecz wojska i *Waffen-SS* w Budzynie, Poniatowej i Trawnikach. W tym czasie zakazano bicia, skrócono apele, zniesiono karę słupek, zezwolono na rozszerzenie pomocy rodzin i organizacji charytatywnych w dostarczaniu żywności. Wcześniej Martin Weiss wprowadził takie zmiany w Dachau, którego był komendantem. Zmiany te wynikały tylko i wyłącznie z pobudek czysto ekonomicznych, gdyż od początku roku 1943 liczone się już z potencjałem ludzkim<sup>11</sup>.

Motyw śmierci występował w obozach koncentracyjnych do końca ich istnienia. Różnie go malują więźniowie; w swych opowiadaniach o tych wydarzeniach, inaczej też zapatrują się na niego sami kaci. Zaprezentuję kilka opisów rzeczywistości w których ujęty został motyw śmierci, zarówno z jednej, jak i z drugiej strony.

<sup>10</sup> M. Sharpe, B. L. Davis *Elitarne oddziały Hitlera Waffen-SS Liebstandarte Das Reich*, Warszawa 2010, s. 158.

<sup>11</sup> J. Marszałek, *op.cit.*, s. 40.



„SS-man patrzy przez wziernik w drzwiach i czeka, kiedy skłębiona masa przestanie się ruszać, potem zamyka otwory gazowe i puszcza w ruch wentylatory. Komora pozostaje zamknięta aż do apelu wieczornego, po czym przyjeżdżają ciągniki, każdy z trzema przyczepami i odwożą trupy do krematorium mieszczącego się naprzeciw po drugiej stronie drogi między polem I i II”. To wspomnienia Jerzego Kwiatkowskiego, więźnia nr 8830<sup>12</sup>.

„*Krwawa Brygida*, Hildegard Lächert, mordowała kobiety w swoim komandzie za byle „przestępstwo”, tj. schowanie paru kartofli czy w jej pojęciu opieszałą pracę. Jej okrucieństwo było znane wszystkim kobietom i napawało grozą. Nieżywe więźniarki przywożono z jej komanda. Opowiadano mi, że „Brygida” gdy zobaczy krew po pierwszym uderzeniu, traci zmysły i bije do zabicia. Biła wszystkim co miała pod ręką. Kij, szpadel, a chyba tylko przez nią była stosowana tortura: stać na drągu rzuconym na szyję więźniarki tak długo, aż pęknie kręgosłup szyjny”. To z kolei relacja Wandy Ossowskiej, więźniarki nr 4446<sup>13</sup>.

„Zjawia się komendant obozu Florstedt, Thumann i inni bonzowie poprzedzeni głośnym rozkazem [ Mützen ab!]. Podprowadzają pod szubienicę jakiegoś Żyda i komendant ogłasza, że Żyd powieszony zostaje za usiłowanie ucieczki. Żyd sam zakłada sobie pętlę na szyję – opuszczam wzrok. Wbijam w ziemię, nie chce patrzeć na tortury wieszanego człowieka. W milczeniu odmawiam wieczne odpoczywanie. Cisza na placu trwa może 10 min. SS-mani zapuszczają motory motocykli i odjeżdżają. Trup wisi nieruchomo niemal palcami dotykając ziemi”. To kolejna porcja wspomnień Kwiatkowskiego<sup>14</sup>.

Inaczej rzeczywistość tę oceniali członkowie załóg obozowych. Hildegard Lächert – jedna z najbardziej okrutnych strażniczek Majdanka, w obozie od października 1942 r. do września 1943, tak to wspominała:

„Przestawało się być człowiekiem. Ciągłe te rozkazy. Nie można było rozwijać swojego ja. Nie mogliśmy na przykład rozmawiać z więźniami. Było to surowo wzbronione. Służbę musiałyśmy pełnić stojąc, bez względu na to, czy padał deszcz czy śnieg, czy było zimno czy było gorąco. Proszę sobie wyobrazić, stoi pan tam okrągłe 12 godzin. Odechciewa się Panu wszystkiego”<sup>15</sup>; „Proszę sobie wyobrazić 100-kę ludzi, mało jedzenia, mało wody, nie ma ubikacji. Przemycaliśmy... mężczyźni przemycali dużo alkoholu”<sup>16</sup>.

Emil Laurich, *Anioł śmierci*, szef *Politische Abteilung* na Majdanku twierdził: „My którzy tu siedzimy nic nie zrobiliśmy. Byliśmy tylko narzędziami.”; „Mam miękka naturę, nie mógłbym zrobić czegoś takiego. Najlepsze było to, że pod koniec lutego i na początku marca, dokładnie tego nie mogę powiedzieć, nie byłem już w obozie”<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *Majdanek w rysunkach Karola Lindera*, oprac. Danuta Olesiuk, Lublin 2011, s. 21.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>15</sup> E. Fechner, *Proces. Obóz na Majdanku w świetle wypowiedzi uczestników rozprawy przed Sadem Krajowym w Dusseldorfie*, Lublin 1996, s. 98.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 82.

## Aneks



Fot. 1. Kara słupka

Źródło: [http://www.majdanek.com.pl/gallery/materialy/kara\\_slupka3.jpg](http://www.majdanek.com.pl/gallery/materialy/kara_slupka3.jpg)

Fot. 2. Brama wejściowa do obozu w Dachau

Źródło: <http://en.academic.ru/pictures/enwiki/68/Dachau-003edit.jpg>





Fot. 3. Pierwszy komendant obozu koncentracyjnego w Dachau Standartenführer SS Hilmar Wäckerle, twórca regulaminu obozowego

Źródło: <http://www.die-freiwilligen.pl/nowo-sci-na-stronie/osobowosci-strony-kolejne/ss-standartenfhrer-hilmar-w-ckerle>



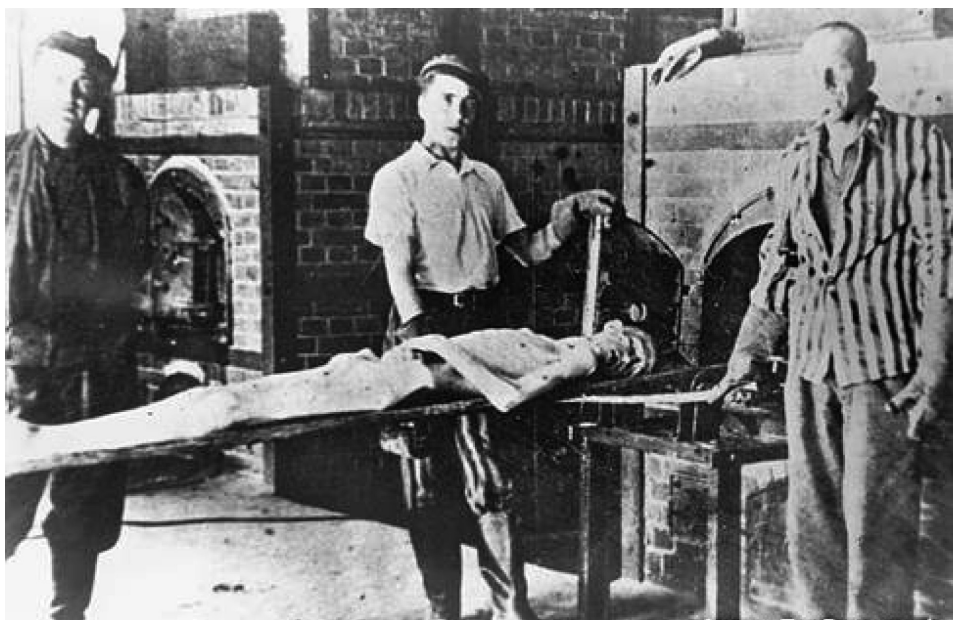
Fot. 4. Reformator regulaminu obowiązującego w obozach koncentracyjnych, drugi komendant obozu w Dachau Obergruppenführer Teodor Eicke

Źródło: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bundesarchiv\\_Bild\\_183-W0402-503,\\_Theodor\\_Eicke.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bundesarchiv_Bild_183-W0402-503,_Theodor_Eicke.jpg)



Fot. 5. SS-man z dywizji SS-Totenkopf, dowodzonej przez Teodora Eicke. Żołnierz frontowy ale i także członek załogi obozowej SS. Świadczy o tym symbol „Totenkopf” na kołnierzyku

Źródło: [http://stabswache-de-euros.blogspot.com/2013\\_08\\_01\\_archive.html](http://stabswache-de-euros.blogspot.com/2013_08_01_archive.html)



Fot. 6. Pomimo obowiązującego bezwzględnego zakazu fotografowania tego co się dzieje w obozie, oprawcy chętnie uwieczniali śmierć

Źródło: <http://night2011.wikispaces.com/Melissa+Lawrence>

### The faces of death in concentration camps (on the example of KL Dachau and KL Lublin)

The paper concerns the daily death in the concentration camps such as Dachau or Majdanek. Author presents the way in which first chiefs of the concentration camps created an instruction of killing which depended on a violation caused by a resident of the camp. The ways of murdering people and the number of the deceased varied during different periods of the functioning of those camps. Author cites the accounts of the prisoners who survived and revealed various forms of killing. What is more, the paper is also based on the book *The trial* written by Eberhard Fechner. The article concerns as well on presenting Majdanek concentration camp in the light of statements about working there made by participants of Düsseldorf's national court trial. The oppressors from Majdanek revealed such information during the trial which lasted from 1975 to 1981 in Düsseldorf.

### Tod in den Konzentrationslagern an Beispielen von KL Dachau und KL Lublin

Das Werk wurde dem Tod in Konzentrationslagern wie Dachau oder Majdanek gewidmet. Es stellt die Entstehungsgeschichte dieses Verfahrens dar. Die Art der Tod war unterschiedlich je nach den Umständen im Gebiet eines Konzentrationslagers. Diese „Anweisung“ wurde von Kommandanten des Konzentrationslagers in Dachau ausgefertigt. Die Menschen kamen ums Leben nicht immer in gleicher Weise. In meinem Artikel zitiere ich die Aussagen der Gefangenen, die überlebten. Sie beschreiben Umstände und Methoden der Todesstrafen, die damals herrschten. Die Aussagen wurden auch von Eberhard Fechner in seinem Werk „Der Prozeß. Eine Darstellung des Majdanek-Verfahrens in Düsseldorf“ geschrieben. In diesem Werk finden wir Reflexion zum Thema Arbeit im Konzentrationslager, Majdanek-Prozeß und die Aussagen einiger Folterknechte aus den Jahren 1975–1981.

### Обличья смерти в концентрационных лагерях (на примере КЛ Дахау и КЛ Люблин)

Реферат посвящается смерти, которая повседневно встречалась в концентрационных лагерях, таких как Дахау и Майданек. Он докладывает о предпосылках создания инструкции, систематизирующей способы её исполнения в зависимости от провинностей на территории лагеря. Эта инструкция была составлена первыми комендантами концлагеря в Дахау. В разное время функционирования концлагерей смерть собирала свой урожай не всегда в одинаковом количестве и не всегда одинаковым образом. Усвоенный образ её исполнения, а также тогдашних условий в лагере, представляют цитированные автором высказывания самих узников, которые пережили геенну, как и описанные немецким писателем Эберхардом Фехнером в его труде «Процесс. Лагерь на Майданке в свете высказываний участников слушания перед Национальным Судом в Дюссельдорфе» размышления на тему работы в лагере на Майданке некоторых палачей из лагеря, которыми они поделились с писателем во время проходящего в 1975–81 г. процесса над коллективом Майданка в Дюссельдорфе.



GRZEGORZ BEDNARCZYK

Lublin

## Naukowcy w służbie śmierci. O metodach eliminacji wrogów politycznych ZSRR

Niniejsze rozważania dotyczyć będą problemu działalności naukowej prowadzonej w służbie śmierci. Śmierci, która miała być zadawana w sposób bezwzględny i wyrafinowany, traktowanej jako mozolnie wypracowywany i udoskonalany produkt, służący do realizacji planów politycznych.

Szczegółowe omówienie tego zagadnienia nie jest proste. Podstawowym czynnikiem utrudniającym wnikliwą analizę działalności służb specjalnych jest specyfika ich funkcjonowania, która z oczywistych względów wpływa na charakter naszej wiedzy w tym zakresie. Pozyskiwanie możliwie najbardziej wiarygodnych informacji na ten temat wiąże się więc z koniecznością dotarcia do odtajnianych dokumentów i relacji osób zatrudnionych niegdyś w służbach specjalnych. Odpowiednim przykładem źródła wiedzy o takim charakterze jest tzw. *Archiwum Mitrochina* – zbiór tajnych radzieckich dokumentów, które po upadku Związku Radzieckiego zostały wywiezione na Zachód. Część materiałów dostępna jest w obecnych na polskim rynku książkach Christophera Andrewa, *Archiwum Mitrochina. KGB w Europie i na Zachodzie* oraz *Archiwum Mitrochina II. KGB i świat*.

Inspiracją dla powstania tego tekstu stała się lektura książki Aleksandra Kuzminowa pt. *Byłem Agentem KGB do zadań specjalnych*. Jej autor omawia w niej kulisy swojej pracy w ściśle tajnym wydziale *Zarządu S*, organizacji odpowiedzialnej za przeprowadzanie operacji specjalnych na terenie penetrowanych państw. Kuzminow podaje w swojej książce informacje na temat testowania przez ZSRR broni biologicznej do zamachów terrorystycznych, a także ujawnia szczegóły akcji specjalnych podejmowanych na Zachodzie.

Związek Radziecki bez wątpienia stanowił jedno z najpotężniejszych imperiów w dziejach ludzkości<sup>1</sup>. Realizacja mocarstwowych ambicji i wielkich koncepcji geopolitycznych wymagała doskonałej organizacji i sprawnego administrowania w ramach polityki wewnętrznej, a także odważnych posunięć na arenie międzynarodowej. Efektywne działania na tych obszarach z całą pewnością nie byłyby możliwe bez dobrze zorganizowanego aparatu przymusu i wyspecjalizowanych służb wywiadowczych. Pomyślna realizacja ich zadań w płaszczyźnie propagandowej

---

<sup>1</sup> P. Wieczorkiewicz, M. Urbański, *Mały oxfordzki słownik historii świata w XX wieku*, Warszawa 1995, s. 680–681.

i politycznej często bywała uzależniona od umiejętnego wykorzystania rozwiązań odwołujących się do wiedzy medycznej i ogólnego dorobku nauk biologicznych<sup>2</sup>.

ZSRR od początku do końca swojego istnienia podtrzymywał i rozwijał działalność organów bezpieczeństwa, których struktura i zakres kompetencji na przestrzeni lat podlegały ciągłej ewolucji<sup>3</sup>. Tuż po rewolucji październikowej powołano do życia CzK, która od lutego 1922 roku funkcjonowała pod nazwą GPU, a w grudniu tego samego roku została przekształcona w OGPU. Od 1934 r. działała jako NKWD, 1941 r. – NKGB, 1946 r. – MGB, 1953 r. – MWD, a od 13 marca 1954 r. aż do zmięczenia Związku Radzieckiego jako KGB<sup>4</sup>.

Ekspansywna polityka ZSRR i rola, jaką to państwo chciało odgrywać na arenie międzynarodowej, wymagały podjęcia wysiłków w kierunku utworzenia służb wywiadowczych o ogólnoswiatowym zasięgu. Ich działalność obejmować miała nie tylko obserwację i inwigilację przeciwników politycznych, ale w pewnych sytuacjach także ich fizyczną eliminację poza granicami kraju<sup>5</sup>.

Likwidacja wrogów Związku Radzieckiego na obszarze państw trzecich bez wątpienia stwarzała konieczność opracowania takich metod działania, których skuteczność i forma nie pozwoliłyby na stwierdzenie jednoznacznej przyczyny śmierci zamordowanych osób, a także na ustalenie tożsamości rzeczywistych morderców dokonanych zbrodni.

Prace o charakterze naukowym, związane z działalnością zmierzającą do uzyskania opartych o powyższy schemat metod zabijania, rozpoczęte zostały w latach dwudziestych na rozkaz Lenina. To właśnie wtedy utworzono tajne Laboratorium X, do którego zadań należeć miały produkowanie i testowanie niewykrywalnych trucizn oraz toksycznych substancji biologicznych. Na decyzję Lenina w ogromnym stopniu wpłynęły przeżycia i refleksje samego wodza związane z zamachem na jego osobę, do którego doszło 30 sierpnia 1918 r. Lenin został wówczas trafiony dwoma pociskami, które według jego otoczenia miały być wypełnione kurarą – trucizną wywołującą paraliż mięśni. Wódz rewolucji październikowej był pod ogromnym wrażeniem możliwości, jakie stwarzało użycie trucizn<sup>6</sup>. Ich wykorzystanie miało zagwarantować władzom radzieckim bezkarną likwidację oponentów politycznych bez konsekwencji ponoszenia za nią jakiegokolwiek odpowiedzialności. Od 1937 r. Laboratorium X znajdowało się pod kontrolą NKWD, a za jego funkcjonowanie odpowiadać miał minister bezpieczeństwa państwowego<sup>7</sup>.

Od początku swojego istnienia aż do 1938 r. na czele tajnego laboratorium stał profesor Ignatij Kazakow. Uczony ściśle współpracował z ówczesnym szefem NKWD Gienrichem Jagodą, który rozkazał eliminację postaci takich jak Władysław Mienżyński czy Maksym Gorki za pomocą wytwarzanych w Laboratorium X trucizn. Bardzo prawdopodobne, że ich los podzielił również Walerian Kujbyszew,

<sup>2</sup> A. Kuzminow, *Byłem agentem KGB do zadań specjalnych*, Warszawa 2008, s. 25.

<sup>3</sup> R. Butler, *Instrumenty terroru stalinowskiego. CzK, OGPU, NKWD, KGB od 1917 do 1991 roku*, Warszawa 2007, s. 27.

<sup>4</sup> M. Ciesielczyk, *KGB*, Warszawa 1989, s. 3.

<sup>5</sup> K. Grünberg, *Szpiedzy Stalina. Z dziejów wywiadu radzieckiego*, Warszawa 1996, s. 7.

<sup>6</sup> S. Gawlikowski, *Przeżyłem wyrok KGB*, „Wiedza i życie. Inne oblicza historii”, nr 28, styczeń 2012, s. 11.

<sup>7</sup> A. Kuzminow, *op. cit.*, s. 25.



wysoki urzędnik państwowy, który miał umrzeć na zawał serca akurat kilka dni po tym, jak wysunął propozycję przeprowadzenia śledztwa w sprawie zabójstwa Siergieja Kirowa<sup>8</sup>.

Następnym szefem Laboratorium X został Grigorij Marianowski. W czasie gdy odpowiadał za prowadzenie najistotniejszych badań, priorytetem stało się wyprodukowanie trucizny, która byłaby niewykrywalna w ciele zamordowanej osoby. Efektem prac było stworzenie K-2, związku który doprowadzał do śmierci w ciągu 15 minut i nie pozostawiał w ciele ofiary żadnych śladów. Nowo odkryta trucizna była testowana na przetrzymywanych więźniach<sup>9</sup>.

Prace nad bronią biologiczną i użyciem śmiertelnych bakterii dla celów zarówno medycznych, jak i bojowych prowadzone były nie tylko w Związku Radzieckim<sup>10</sup>. Sowietci na rozmaite sposoby penetrowali i wykorzystywali ich dorobek do rozwoju własnych badań. Było to możliwe dzięki działalności agentów Linii X – wydziału operacyjnego KGB odpowiedzialnego za szpiegostwo naukowe, technologiczne i przemysłowe<sup>11</sup>.

Wiedza zdobyta przez radzieckich agentów była gromadzona i wykorzystywana w Laboratorium X, które po 1960 r. funkcjonowało jako Laboratorium nr 12. Mieściło się ono w centrum Moskwy, niedaleko placu Łubianki i podlegało Naukowo-Badawczemu Instytutowi Zaawansowanych technologii KGB. Swoją pracę miało zakończyć w 1970 r.<sup>12</sup>

To właśnie tam opracowywano i testowano wyrafinowane metody uśmiercania wrogów politycznych Związku Radzieckiego. Część z nich wykorzystano pod koniec lat pięćdziesiątych do rozprawy z liderami ukraińskiego ruchu nacjonalistycznego – Lwem Rebetem (1957 r.) i Stepanem Banderą (1959 r.). Ich likwidację powierzono Bogdanowi Staszyńskiemu, agentowi KGB wywodzącemu się z ośrodka w Karlshorst<sup>13</sup>. Broń wykorzystaną przez Staszyńskiego stanowił, skonstruowany w laboratoriach KGB, rozpylacz wystrzeliwiający strugę trującego gazu z miazdzonej ampułki, zawierającej cyjanowodór. Jest to bardzo toksyczny nieorganiczny związek chemiczny (zbudowany z wodoru, węgla i azotu), którego śmiertelna dawka wynosi około 50–60 mg. W temperaturze 25°C stanowi on bezbarwną, łatwo parującą ciecz o intensywnym zapachu migdałów<sup>14</sup>. Gaz powodował u ofiary zatrzymanie akcji serca, przez co lekarz stwierdzający później przyczynę śmierci, mógł za nią uznać zawał<sup>15</sup>.

Staszyński, podobnie jak inni agenci wykonujący zadania specjalne, musiał być zabójcą doskonałym i spełniać wysokie wymagania stawiane przez kierownictwo KGB. Każdy kandydat do służby przechodził testy przygotowywane przez wydział medyczny, w czasie których sprawdzane były: umiejętność koncentracji,

<sup>8</sup> S. Gawlikowski, *op. cit.*, s. 11.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 11–12.

<sup>10</sup> E. Croddey, C. Perez-Armendariz, J. Hart, *Broń chemiczna i biologiczna*, Warszawa, 2003, s. 29.

<sup>11</sup> J. Barron, *KGB dzisiaj. Niewidzialna ręka*, Warszawa 1991, s. 58.

<sup>12</sup> A. Kuzminow, *op. cit.*, s. 28.

<sup>13</sup> G. Motyka, R. Wnuk, *Pani i rezuny. Współpraca AK-WiN i UPA 1945–1947*, Warszawa 1997, s. 51.

<sup>14</sup> R. Hassa, J. Mrzigod, J. Nowakowski, *Podręczny słownik chemiczny*, Katowice 2004, s. 79.

<sup>15</sup> C. Andrew, O. Gordijewski, *KGB*, Warszawa 1997, s. 408.

pamięć słuchowa i wzrokowa, a także odporność psychiczna. Przyszły agent musiał również posiadać nienaganny wzrok i zdrowie, ponieważ nie przyjmowano kandydatów, którzy wcześniej przeszli poważniejszy zabieg chirurgiczny czy nawet najmniejsze złamanie kości. Podobne wymagania stawiane były nawet żonom kandydatów<sup>16</sup>.

Tylko w ten sposób wyszkoleni ludzie otrzymywali najpoważniejsze zadania, związane z eliminacją osób uznawanych przez Związek Radziecki za zagrożenie. Nie inaczej było w sprawie likwidacji Bandery. Staszyński, któremu powierzono jego zabicie, posiadał na temat swojej przyszłej ofiary bardzo wiele szczegółowych informacji. Posiadana wiedza pozwoliła na precyzyjne opracowanie planu zamachu i jego niemal perfekcyjną realizację<sup>17</sup>.

Staszyński czekał na Banderę na klatce schodowej jego domu. To właśnie tam doszło do zabójstwa, którego narzędzie stanowił przedmiot przypominający pistolet pozbawiony lufy. Naciśnięcie jego spustu doprowadziło do wystrzału w kierunku twarzy Bandery strumienia trującego gazu, którego działanie bardzo szybko doprowadziło go do śmierci. Zamachowiec po wykonaniu zadania szybko opuścił kamienicę, a narzędzie zbrodni wyrzucił do kanału, gdzie odnaleziono je po dwóch latach. Pistolet wykorzystany przez Staszyńskiego zasilany był przez niewielką baterijkę elektryczną o napięciu półtora volta i poza cichym sykiem nie wydawał właściwie żadnych odgłosów. Trucizna, która była z niego wystrzeliwana, doprowadzała ofiarę do bardzo szybkiej śmierci, nie pozostawiając w jej ciele żadnych śladów już po upływie sześciu minut. Broń ta (wykonywana głównie z aluminium) posiadała trzy cylindry umieszczone jeden w drugim. Pierwszy zawierał sprężynę z tłoczkiem, który po naciśnięciu spustu przesuwiał się do przodu przez drugi cylinder. Dalej dochodziło do rozniesienia ampułki z trującym płynem wytryskującym w kierunku twarzy ofiary, która w wyniku porażenia układu krwionośnego bardzo szybko traciła przytomność i w ciągu kilku minut umierała<sup>18</sup>.

Próbowano także innych środków, jednak nie zawsze okazywały się one niezawodne. We wrześniu 1957 r. KGB bezskutecznie usiłowało uśmiercić swojego byłego agenta – Nikołaja Chochłowa – za pomocą radioaktywnego talu, licząc że nie pozostawi on w jego organizmie żadnych śladów<sup>19</sup>. Tal to metal, którego związki są silnie toksyczne. Substancja w formie pyłu jest bardzo niebezpieczna ze względu na właściwość utleniania się w kontakcie z powietrzem. Zatrucie może nastąpić drogą oddechową lub pokarmową. Charakterystycznym objawem zatrucia jest łysienie poprzedzone czernieniem mieszków włosowych. Oprócz tego może dochodzić do zaburzeń trawienia, zmian psychicznych czy uszkodzenia układu sercowego<sup>20</sup>.

Większą skutecznością KGB wykazało się we wrześniu 1978 r., zabijając na ulicach Londynu bułgarskiego dysydenta i intelektualistę – Georgi Markowa<sup>21</sup>. Do

<sup>16</sup> W. Kuziczkin, *KGB bez maski*, Warszawa 1991, s. 41.

<sup>17</sup> G. Motyka, R. Wnuk, *op. cit.*, s. 51.

<sup>18</sup> E. Prus, *Stępan Bandera (1909–1959). Symbol zbrodni i okrucieństwa*, Wrocław 2004, s. 352–353.

<sup>19</sup> C. Andrew, O. Gordijewski, *op. cit.*, s. 408.

<sup>20</sup> *Mały słownik chemiczny*, Warszawa 1971, s. 522.

<sup>21</sup> M. Ciesielczyk, *op. cit.*, s. 111.

jego śmierci doprowadziło wykorzystanie tzw. bułgarskiego parasola. Jego zakończenie wyposażone zostało w wysuwaną igłę, po wbiciu której w ciało ofiary wystrzeliwana była miniaturowa kulka, wypełniona trującą rycyną<sup>22</sup>. Markow okazał się pierwszą ofiarą nowego wynalazku KGB. W szpitalu, tuż przed śmiercią, zdążył opowiedzieć lekarzom o spotkaniu z nieznanym, który – rzekomo w przypadkowy sposób – uderzył go parasolem. W górnej części prawego uda Markowa lekarze odnaleźli fragmenty stłuczonej kulki. Sekcja zwłok nie dowiodła jednak śladów trucizny, która zdążyła się już rozłożyć<sup>23</sup>.

Radziecka działalność naukowa i wywiadowcza to obszary aktywności, których funkcjonowanie bardzo często odbywało się w silnym powiązaniu. Wzajemne oddziaływanie tych dwóch, tylko pozornie odległych od siebie, światów stanowiło konsekwencję planów politycznych ZSRR. Fizyczna eliminacja oponentów znajdujących się poza granicami państwa stwarzała w warunkach pokoju konieczność opracowania metod działania, minimalizujących ryzyko poniesienia porażki na płaszczyźnie propagandowej czy dyplomatycznej. Stąd zapewne pomysł stworzenia broni doskonałej. Broni bezwzględnie skutecznej i nie pozostawiającej po sobie żadnego śladu. Radzieccy naukowcy w swoich projektach bardzo chętnie wykorzystywali śmiertelne działanie trucizn, których użycie w poszczególnych wynalazkach miało zagwarantować pomyślną realizację zbrodniczych inicjatyw podejmowanych przez służby wywiadowcze.

Trzeba jednak pamiętać o tym, że nie wszystkie akcje prowadzone przez radziecki wywiad miały tak przemyślany i wyrafinowany charakter. Jeszcze w latach trzydziestych i czterdziestych odwoływano się do stanowczych działań, których zakonspirowywanie było albo niemożliwe, albo prowadzone w bardzo nieudolny sposób. Przykładem takiego postępowania może być zabójstwo Lwa Trockiego w Meksyku w 1940 r. czy zamach na kierownika *Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów* (OUN) Jewhena Konowalca, do którego doszło 23 maja 1938 r. w Rotterdamie<sup>24</sup>.

Zamachu dokonał Paweł Sudopłatow, radziecki agent, działający z nadania utworzonego w ramach NKWD w 1936 r. Zarządu Zadań Specjalnych zajmującego się likwidacją oponentów politycznych poza granicami ZSRR. Sudopłatow by zbliżyć się do Konowalca i na stałe zagościć w jego najbliższym otoczeniu, odgrywał rolę ukraińskiego nacjonalisty poświęconego sprawie narodowej. Sprawną likwidację Konowalca umożliwiła Sudopłatowowi wiedza, jaką udało mu się zdobyć na temat swojej przyszłej ofiary. Sekcja techniczna NKWD, korzystając z informacji Sudopłatowa na temat zamiłowania Konowalca do czekoladowych cukierków, skonstruowała bombonierkę, w której znajdował się ładunek wybuchowy. Zmiana położenia pudełka z pionowego na poziome doprowadzała do uzbrojenia ładunku, który eksplodował po upływie trzydziestu minut. Zadaniem Sudopłatowa było wręczenie Konowalcowi wybuchowych czekoladek, do czego doszło w maju 1938 r. w restauracji Atlanta, znajdującej się niedaleko dworca kolejowego w Rotterdamie.

<sup>22</sup> R. Butler, *op. cit.*, s. 27.

<sup>23</sup> C. Andrew, O. Gordijewski, *op. cit.*, s. 563.

<sup>24</sup> M. Ciesielczyk, *op. cit.*, s. 34–35.

Tam na Sudopłatowa czekała już jego przyszła ofiara, która otrzymała od niego bombonierkę, położoną na stole w pozycji poziomej. Po jej wręczeniu Sudopłatow oznajmił Konowalcowi, że musi już iść na czekający na niego statek. Niedługo potem policja odnalazła w restauracji Atlanta rozerwane ciało Konowalca<sup>25</sup>.

Rozwiązanie KGB pod koniec 1991 r. zbiegło się w czasie z upadkiem Związku Radzieckiego. Następczynią KGB została utworzona w jej miejsce Federalna Służba Bezpieczeństwa Federacji Rosyjskiej (FSB). Profil jej działalności, wbrew oczekiwaniom obserwatorów, nie stał się zapowiedzią demokratycznych przemian w Rosji. Trudna sytuacja wewnętrzna w państwie, z oczywistych przyczyn, zmuszała prezydenta Borysa Jelcyna do szukania wsparcia w organach aparatu przymusu. Zbliżony stosunek do służb reprezentował następca Jelcyna, Władimir Putin, pełniący w przeszłości funkcję szefa KGB. Rosja pod jego rządami stara się czynić wszystko, co w jej mocy, by państwa znajdujące się niegdyś pod silnym wpływem Związku Radzieckiego nie zerwały związków z Moskwą i nie nawiązały mocniejszych relacji z Zachodem<sup>26</sup>.

Realizacja tak poważnych planów politycznych musi oczywiście pociągać za sobą podejmowanie adekwatnych działań w obszarze polityki zagranicznej. Nawinością byłoby więc przypuszczać, że rozpad Związku Radzieckiego i wynikające z tego faktu przemiany demokratyczne w Federacji Rosyjskiej drastycznie zmieniły działanie służb tego państwa, czyniąc ich działanie bardziej humanitarnym, etycznym. Teza ta wydaje się łatwa do obronienia w świetle wydarzeń, których świadkami byliśmy w ostatniej dekadzie.

Chodzi oczywiście o śmierć dziennikarki rosyjskiej *Nowej Gazety* – Anny Politkowskiej i byłego funkcjonariusza KGB oraz FSB – Aleksandra Litwinienki. W 2004 r. doszło do pamiętnej tragedii w Biesłanie. Szturm rosyjskich służb specjalnych na opanowaną przez terrorystów szkołę spowodował śmierć kilkuset dzieci. Na miejsce tragedii postanowiła udać się Politkowska. W samolocie, którym zmierzała do Biesłanu, podano jej truciznę. Nie spowodowała ona jednak śmierci dziennikarki, dla której to zajście miało być może stanowić ostrzeżenie. Politkowska została zastrzelona dwa lata później, 7 października 2006 r., w dzień urodzin Władimira Putina. Być może jej śmierć stanowiła dla prezydenta Rosji urodzinowy prezent<sup>27</sup>. Aleksander Litwinienko zmarł w Londynie w 2006 r. w wyniku zatrucia radioaktywnym polonem, znajdującym się w herbacie, którą wypił w towarzystwie dawnych kolegów z pracy w służbach – Andrieja Ługowoja i Dmitrija Kowtuna. Tuż przed śmiercią Litwinienko oskarżył Putina o wydanie na siebie wyroku. Wcześniej ostro krytykował jego rządy, obarczając je m.in. odpowiedzialnością za śmierć Anny Politkowskiej<sup>28</sup>.

Okoliczności w jakich umierał Litwinienko, a także sposób w jaki został otruty, bardzo przypominają działania podejmowane niegdyś przez służby specjalne Związku Radzieckiego. Jeśli dodatkowo weźmiemy pod uwagę życiorys

<sup>25</sup> A. Krajewski, *Bombonierka*, [w:] <http://historia.focus.pl/swiat/bombonierka-491> (dostęp: 19 VI 2014 r.).

<sup>26</sup> R. Butler, *op. cit.*, s. 184–185.

<sup>27</sup> S. Gawlikowski, *op. cit.*, s. 15.

<sup>28</sup> *Dowody w sprawie otrucia Aleksandra Litwinienki pozostaną tajne*, [w:] <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/988641,Dowody-w-sprawie-otrucia-Aleksandra-Litwinienki-pozostana-tajne> (dostęp: 20 VI 2014 r.).

zamordowanego i zwrócimy uwagę na jego aktywność prowadzoną po upadku ZSRR, otrzymamy dość sugestywny obraz całej sytuacji, którą każdy z nas może ocenić na swój sposób, formułując własne wnioski.

Dokonując oceny wydarzeń takich jak śmierć Politkowskiej czy Litwinienki, powinniśmy mieć na uwadze naukę, jaka wypływa z historii działalności służb specjalnych, a także obecne interesy państw, których działalnością w danej chwili się zajmujemy. Czekać na ostateczne wyjaśnienie tych spraw, nie powinniśmy bezkrytycznie wierzyć w praworządność i niezależność organów wymiaru sprawiedliwości, szczególnie w państwach takich jak Rosja. Mało rozsądne wydaje się również pokładanie nadziei w tym, że służby specjalne nagle porzuciły dawne metody działania, a wraz z upadkiem żelaznej kurtyny całkowicie zmieniły profil swojej działalności. Potwierdzenie tej tezy może stać się możliwe dzięki analizie przeszłości i skonfrontowaniu jej z wydarzeniami, których świadkami jesteśmy w obecnych czasach.

Historia Związku Radzieckiego i podporządkowanych mu służb specjalnych dowodzi, jak wielkie zagrożenie dla ludzkiego życia może stanowić koegzystencja światów nauki i wywiadu w ramach jednego organizmu państwowego. Informacje na temat spektakularnych akcji przeprowadzanych przez radzieckie służby wywiadowcze wyszły na światło dzienne po wielu latach. Niemożliwe do ustalenia wydaje się to, jak dużo na ten temat wiemy, a o ilu akcjach nigdy nie usłyszymy. Zapewne błędem byłoby również twierdzenie, że tego typu działania podejmowane były jedynie przez sowietów. Zajmując się problematyką związaną z funkcjonowaniem służb specjalnych musimy pamiętać o tym, że to, co wiemy, jest być może tym, co mamy wiedzieć, a wiele faktów nigdy nie wyjdzie na światło dzienne. Zmienić to mogą jedynie odtajniane dokumenty służb lub wyznania osób, które porzucając pracę w wywiadzie, znalazły się po drugiej stronie.

### **The scientists in the service of death. USSR's methods of eliminating political enemies**

Problems discussed in this article concern scientific work conducted in the service of death which was supposed to be inflicted fiercely and selfishly. The death was treated as a perfect product which was used for the realization of political plans. The fulfillment of an ambition to become a world leader and great geopolitical concepts of USSR needed perfect organization and also brave maneuvers on the international arena. The effective actions on this area would not be possible without well-organized coercive service and specialized intelligent services. The realization of their mission was connected with the usage of solutions concerning medical and biological knowledge. USSR's expansionary policy needed to take steps to create intelligent services on a world-wide scale. Their activity included physical elimination of enemies situated outside the country. Killing on the area of other countries created a necessity of a true cause of death and protecting the identity of the authorities. The history of Soviet Union and its special forces makes it easier to realize how dangerous may a coexistence of science and intelligence be.

### Forscher im Dienst des Todes. Eliminierungsmethoden politischer Feinde der UdSSR

Die Überlegungen betreffen das Problem der wissenschaftlichen Forschungstätigkeiten im Dienst des Todes, der rücksichtslos und in raffinierter Weise verurteilt wurde. Der Tod wurde auch als vervollkommendes Produkt behandelt, damit viele politische Pläne realisiert sein konnten. Die Verwirklichung der Großmachtstellung und riesiger geopolitischen Entwürfe der UdSSR forderten eine vorzügliche Organisation und effektive Verwaltung im Rahmen der Innerpolitik. Die effektiven Tätigkeiten wären ohne einen gut organisierten und spezialisierten Nachrichtendienst nicht möglich. Die Verwirklichung der Forderungen war vom medizinischen und biologischen Wissen abhängig. Die Expansionspolitik der UdSSR hatte zum Ziel, Nachrichtendienste von weltweiter Bedeutung zu schaffen. Ihre Tätigkeiten waren beispielweise eine physische Beseitigung der Feinde außerhalb der Grenzen. Die Liquidierung im Bereich nebensächlicher Staaten forderte die Methoden zu schaffen, denen Form und Effektivität eine eindeutige Ursache des Tods der Ermordeten und die Namen der Mörder nicht feststellen ließ. Die Geschichte der UdSSR und ihr untergeordneten Bediensteten beweisen, dass im politischen Kontext die Koexistenz von Wissenschaft und Medien eine große Bedrohung für das menschliche Leben ist.

### Учёные на службе у смерти. О методах элиминации политических врагов СССР

Размышления касаются проблемы научной деятельности, проводящейся на службе у смерти, которая должна была исполняться безоговорочно и утончённо. К смерти подходили как к усовершенствованному продукту, служащему реализации политических планов. Реализация великодержавных притязаний и великих геополитических концепций Советского Союза требовала совершенной организации и чёткого администрирования в рамках внутренней политики, а также отважных шагов на международной арене. Эффективные действия в этих сферах не были бы возможны без хорошо организованного аппарата принуждения и специализированных разведывательных служб. Реализация их заданий иногда зависела от использования решений, обращающихся к медицинским знаниям и биологическим наукам. Экспансивная политика СССР требовала приложения усилий в направлении создания разведывательных служб всемирного диапазона. Их деятельность должна была охватывать также физическую элиминацию врагов за границей. Ликвидация на территории третьих стран создавала необходимость разработки таких методов действий, эффективность и форма которых не позволили бы констатировать однозначную причину смерти убитых, а также установить личность настоящих заказчиков. История Советского Союза и подчинённых ему специальных служб доказывает, какой большой опасностью для жизни человека может являться сосуществование мира науки и разведки.

JOWITA MRÓZ

Łódź

## Oblicza śmierci w filmach Ingmara Bergmana

X muza, choć bywa uznawana przez niektórych teoretyków i badaczy za mało wyrafinowaną i niską, jest sztuką tej samej rangi, co poezja, muzyka, architektura czy malarstwo. Film stał się dla XX-go wieku tym, czym literatura była dla XIX-go stulecia – nośnikiem idei oraz prawd o człowieku i jego losie. Autor filmowy przeobraził się natomiast z pospolitego rzemieślnika w artystę *par excellence*. Sceptyczni badacze pokroju Galvano Della Volpe twierdzili, iż nie ma żadnego powodu, aby film w pełni jego przejawów uznać za właściwy przedmiot estetyki<sup>1</sup>. Jednakże film pojmowany jako sztuka dostarcza odbiorcom szczególnego rodzaju przeżycia, a mianowicie przeżycia estetycznego. Oczywiście, przeżycie to, rozpatrywane w kontekście sztuki filmowej, ma inny charakter niż w przypadku poezji czy też muzyki<sup>2</sup>. Film posługuje się środkami artystycznego wyrazu odmiennymi od tych, którymi dysponują pozostałe dziedziny sztuki: „Jeśli estetyka określa właściwy charakter kina, kino określa właściwy charakter estetyki: kino jest najszerszą estetyką, jaka kiedykolwiek powstała. Nie oznacza to bynajmniej, że film góruje nad jakąś inną sztuką, ale że dziedzina estetyki kina, właśnie dlatego, że jest najszersza, toleruje największą ilość możliwych form artystycznych, a także pozwala teoretycznie powstać najbogatszym estetycznie dziełom [...]”<sup>3</sup>. Twórczość Ingmara Bergmana – jednego z najwybitniejszych reżyserów XX-go w. – jest nie tylko źródłem przeżyć estetycznych, ale także nośnikiem prawd o ludzkiej egzystencji. Bergman, określane przez krytyków mianem poety kina, a nawet geniusza ruchomego obrazu, wykorzystywał środki właściwe dla filmowego medium, aby

---

<sup>1</sup> G. Della Volpe, *Język i ideologia w filmie* [w:] *Estetyka i film*, red. A. Helman, Warszawa 1972, s. 293–302.

<sup>2</sup> Przyglądając się historii myśli filmowej, a także z uwagą śledząc rozważania dwudziestowiecznych teoretyków na temat relacji filmu i estetyki, można odnieść wrażenie, iż określenie statusu filmu było niezwykle problematyczne. Jednym z pierwszych zadań, które stawiali przed sobą badacze kina, było znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy film jest sztuką. Konrad Lange – niemiecki historyk sztuki i estetyk – stwierdził, że film nie jest sztuką, ale pewnym złudzeniem nieartystycznym. Zob. A. Helman, *Wstęp* [w:] *Estetyka i film ...*, s. 7. Głosy sceptyków, którzy sprzeciwiali się określaniu kina mianem sztuki, były stopniowo wyciszane przez artystyczne manifesty m.in.: manifest futurystów, *Manifest siedmiu sztuk* Ricciotto Canudo, manifest Dzigi Wiertowa, *Narodziny nowej awangardy: kamera – pióro*, pod którym podpisał się Alexandre Astruc, czy też *Malarstwo i kino* Fernanda Légera, który przyszłość kina i malarstwa upatrywał w zainteresowaniu przedmiotami oraz tym, co wiąże się z fantastyką i wyobraźnią. Zob. *Europejskie manifesty kina. Od Matuszewskiego do Dogmy. Antologia*, red. A. Gwóźdź, Warszawa 2002. Już w 1933 roku Jan Mukařovský stwierdził, iż nie ma potrzeby, aby udowadniać, że film jest sztuką, warto natomiast przyrzeć się innej dyskusyjnej kwestii, jaką są związki kina z estetyką. Zob. A. Helman, *Wstęp ...*, s. 20. Pojawiły się wówczas pytania, czy kino może być właściwym przedmiotem estetyki.

<sup>3</sup> E. Morin, *Kino i wyobraźnia*, Warszawa 1975, s. 223.

skonstruować rzeczywistość pełną filozoficznych odniesień. Podobnie jak wielcy pisarze XIX-go w., nie poprzestawał na banalnej refleksji dotyczącej powierzchni zjawisk, ale sięgał głębiej, dotykając najczulszych strun ludzkiej duszy. Jego dzieła stanowią subtelne połączenie estetycznych standardów kina z filozoficznym namysłem nad kondycją człowieka współczesnego. Konrad Eberhardt – nieżyjący już polski krytyk filmowy i literacki – stwierdził nawet, że wyrastające z bardzo osobistej refleksji filmy Bergmana nie próbują dogonić procesu myślowego swego twórcy, ale same są myśleniem, rozważaniem, jakby były wizualną dysertacją<sup>4</sup>.

W twórczości Ingmara Bergmana odnaleźć można kilka stałe powracających motywów, odnoszących się zarówno do panujących w XX w. mód intelektualnych, jak i osobistych przeżyć reżysera. Lesław Czapliński – współczesny historyk idei, a także krytyk teatralny i filmowy – wskazuje, że jednym z tych motywów czy też problemów, wokół których koncentrują się główne wątki fabularne filmów Bergmana, jest bliskość i nieuchronność zagłady, jak chociażby w „Siódmej pieczęci” i „Źródle”, w którym ukazane zostało cywilizacyjne przesilenie – moment przełomu między cywilizacją chrześcijańską a staroskandynawską<sup>5</sup>. Poczucie absurdu istnienia, abulia, nieumiejętność porozumienia się z drugim człowiekiem, milczenie Boga, upokorzenie, cierpienie i rozpacz to kolejne wątki, w które obfitują filmowe obrazy Bergmana. Wydaje się, że motywem dominującym, a jednocześnie spajającym wszystkie pozostałe, jest zagadnienie śmierci i umierania. W *Laternie magicznej* Bergman zwierza się czytelnikom, iż doświadczenie śmierci towarzyszyło mu od samego początku<sup>6</sup>. Choć niekiedy odczuwał potrzebę radykalnego przerwania udręki ziemskiej egzystencji, to nigdy nie odważył się urzeczywistnić tego pragnienia: „Kilka razy w życiu igrałem z myślą o samobójstwie, raz w młodości zainscenizowałem niezręczną próbę. Nigdy nie śniło mi się brać na serio moich igraszek. Ciekawość była zbyt wielka, żądza życia zbyt silna, a strach przed śmiercią zbyt dziecinnie solidny<sup>7</sup>”. Myśl o końcu życiowej drogi budziła w nim lęk, ale także stanowiła obiekt artystycznej fascynacji. Jego osobiste doświadczenia, rozterki i przemyślenia dotyczące sensu istnienia znajdują odzwierciedlenie zarówno w twórczości teatralnej, jak i w dorobku filmowym<sup>8</sup>. Dzieła skandynawskiego

<sup>4</sup> K. Eberhardt, *Bergman [w:] Ingmar Bergman*, red. J. Balbierz, B. Zmudziński, Kraków 1993, s. 31–49.

<sup>5</sup> L. Czapliński, *Motywy-klucze w twórczości filmowej Bergmana [w:] Ingmar Bergman ...*, s. 63–72.

<sup>6</sup> Wspominając o pierwszych kontaktach ze śmiercią, Bergman wymienia dwa wydarzenia, które naznaczyły jego życiową i twórczą drogę. Pierwszym z nich była ciężka choroba, a drugim próba zabójstwa. Jako niemowlę Ingmar cierpiał na wiele poważnych przypadłości. Jak stwierdza w *Laternie magicznej*, nie mógł zdecydować, czy chce żyć, zgadzając się na wszelkie trudności ludzkiej egzystencji, czy też pragnie poddać się, rezygnując tym samym z bólu i cierpienia ziemskiej wędrówki. Będąc niespełna pięcioletnim chłopcem, owdziałnięty uczuciem zazdrości, zaplanował z bratem morderstwo nowonarodzonej siostry. Choć zbrodnia nie została sfinalizowana, to owa historia odcisnęła głębokie piętno na życiu Bergmana. Zob. I. Bergman, *Laterna magica*, Warszawa 1991, s. 5–6.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>8</sup> W dziennikach Ingmara Bergmana, Ingrid von Rosen i ich córki Marii von Rosen, zarysowany został portret artysty z czasów starości – Ingmara, który nie tylko żegna się ze śmiertelnie chorą żoną, ale także sam przygotowuje się na spotkanie z wiecznością. Z owych zapisków wynika, iż starzejący się Ingmar często rozmyślał na temat kwestii ostatecznych, lękając się śmierci jeszcze bardziej niż w latach swej młodości i artystycznej chwały. Jego pragnieniem było umrzeć spokojnie na łóżku u boku ukochanej żony – Ingrid von Rosen. Okazuje się, iż wyłaniający się z dzienników obraz Bergmana, do złudzenia przypomina złożone portrety bohaterów jego



reżysera stanowią głęboką refleksję nad trudem ludzkiej egzystencji, niemożnością osiągnięcia pełni szczęścia przez człowieka targanego wątpliwościami i lękiem w obliczu niewiadomej.

W filmach Bergmana pobrzmiewa echo filozoficznej refleksji myślicieli egzystencjalnych m.in. Sorena Kierkegaarda, Martina Heideggera i Alberta Camusa<sup>9</sup>. Choć żyjący w XIX w. Kierkegaard uznawany jest za prekursora egzystencjalizmu, to antysystemowa refleksja nad jednostkowym aktem ludzkiego istnienia osiąga swą pełnię dopiero w XX stuleciu<sup>10</sup>. Egzystencjalizm wyrasta z powszechnego niepokoju i lęku, które zasilają powojenną ideologię i filozofię, działając na ludzką wrażliwość, podobnie jak ekspresjonizm oraz surrealizm w latach dwudziestych XX-go w.<sup>11</sup> Tym, co odróżniało ów prąd intelektualny od pozostałych kierunków filozoficznych, było nieustanne ukazywanie tragizmu ludzkich wyborów oraz dylematów moralnych, przed jakimi stawał człowiek borykający się z absurdem i przypadkowością własnego istnienia. Poza kategorią egzystencji myślicieli zaliczanych do owego nurtu łączyło, jak stwierdza Michel Vovelle, ponowne odkrycie śmierci, objawiające się nie tylko zmianą postaw i rytualnych gestów, ale także nowym, bardziej świadomym spojrzeniem na kwestie ostateczne<sup>12</sup>. Źródeł owego ponownego odkrycia śmierci poszukiwać można zarówno w bolesnych doświadczeniach dwóch wojen, które nawiedziły świat w pierwszej połowie XX-go w., jak i w upadku absolutnego kryterium normatywnego, rodzącym pogłębiający się sceptycyzm, relatywizm oraz poczucie zagubienia.

Duński myśliciel Søren Kierkegaard, stojąc na stanowisku opozycyjnym wobec heglowskiej koncepcji, wskazywał na to, że prawdę można odnaleźć jedynie w subiektywności, a prawdziwą egzystencję osiąga się za sprawą intensyfikacji odczuć<sup>13</sup>. W *Chorobie na śmierć* Kierkegaard stwierdza, iż w perspektywie chrześcijańskiej śmierć cielesna jest jedynie przejściem do innego życia, nie jest, posługując się nomenklaturą duńskiego myśliciela, chorobą na śmierć. Choroba, w przypadku której śmierć jest rzeczą ostatnią i ostateczną, jest ową chorobą na śmierć, a mó-

---

filmów. Prawda ekranu staje się życiową prawdą, wedle której tym, czego najbardziej potrzebuje człowiek egzystujący w świecie opuszczonym przez Boga, jest autentyczne uczucie i bliskość drugiego człowieka, nie tylko jako towarzysza życiowej wędrówki, ale także jako kompana ostatniej podróży. Zob. *Trzy dzienniki zestawione przez Marię von Rosen i Ingmara Bergmana*, red. E. Penksyk-Kluczkowska, E. Mrozek-Sadowska, Gdańsk 2007.

<sup>9</sup> Warto wspomnieć, iż wielu myślicieli określanych mianem egzystencjalistów wyraźnie sprzeciwiało się tej klasyfikacji. Niektórzy z nich, jak chociażby Martin Heidegger i Karl Jaspers, odrzucili nazwę „egzystencjalizm”. Tadeusz Gadacz wskazuje na to, że na gruncie filozofii niemieckiej wykształcił się podział na egzystencjalizm i filozofię egzystencji. Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, T. II, Kraków 2009, s. 363–499. Wymienieni już Martin Heidegger oraz Karl Jaspers określali swoją myśl terminem „filozofia egzystencji”. Natomiast, Nikołaj Bierdiajew, Jean Paul Sartre, a także Simone de Beauvoir wprost przyznali, że są egzystencjalistami. Zob. *ibidem*, s. 363–499.

<sup>10</sup> Uważany za prekursora filozofii egzystencjalnej, Søren Kierkegaard nadał pojęciu egzystencji nowe znaczenie. Zob. *ibidem*, s. 363–499). Termin „egzystencja” nie odnosił się do samego bycia, ale raczej do jednostkowego czy nawet subiektywnego aktu istnienia. Jak stwierdza Jean Wahl – francuski filozof i historyk filozofii – egzystująca jednostka to dla Kierkegaarda przede wszystkim człowiek, dla którego podstawowym i zasadniczym punktem odniesienia jest on sam, jego osobowość i przeznaczenie. Zob. J. Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*, Wrocław 2004, s. 18.

<sup>11</sup> M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu: od roku 1300 po współczesność*, Gdańsk 2004, s. 697.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 701.

<sup>13</sup> J. Wahl, *op. cit.*, s. 17–18.

więc precyzyjniej, jest ona rozpaczą: „W rzeczywistości wcale tak nie jest, aby się umierało z tej choroby, aby ta choroba kończyła się śmiercią cielesną. Przeciwnie, męką rozpacz jest, że nie można umrzeć. Podobne to jest do stanu konającego, który męczy się, ale umrzeć nie może. Być chorym na śmierć, to znaczy nie być zdolnym do śmierci, ale nie chodzi tu o nadzieję życia – nie, beznadziejność polega na tym, że człowiek nie ma ostatniej nadziei, nadziei na śmierć”<sup>14</sup>. Tak jak u Kierkegaarda rozpacz jest chorobą na śmierć, tak u Martina Heideggera egzystencja człowieka jest bytem ku śmierci. Jean Wahl wskazuje na to, że w koncepcji Martina Heideggera kategoria autentyczności, odnosząca się do procesu ludzkiego bycia jako wyczuwalne przewidywanie śmierci, zastąpiła pojęcie etyki<sup>15</sup>. Wedle Heideggera, aby móc prawdziwie czy też autentycznie egzystować, człowiek musi opuścić nieautentyczną sferę własnej egzystencji. Wydaje się, że wezwanie Heideggera do bycia autentycznym nie jest ścisłym przykazaniem moralnym, za którym stałyby zasady dobrego i słusznego sposobu życia, ale raczej filozoficznym nakazem, którego zaniechanie grozi upadkiem. Presja społeczna, a także szereg zachowań istniejących w życiu zbiorowym przyczyniają się do tego, że człowiek rozmywa się w nieprzyjnym i anonimowym tłumie, nie mogąc odnieść się do samego siebie. W ujęciu Heideggera, aby zrozumieć byt ludzki w całości, należy uświadomić sobie to, że człowiek jest bytem ku śmierci. Jedynie trwoga uprzytamniająca nam obecność nicości pozwala na autentyczną egzystencję<sup>16</sup>. Trwoga nie jest określonym strachem w obliczu konkretnego zagrożenia, ale raczej niezbywalną właściwością ludzkiego istnienia, przypominającą człowiekowi o tym, że został przypadkowo rzucony w świat i pozostawiony samemu sobie. Albert Camus – francuski myśliciel, pisarz i eseista – choć nie uważał siebie za filozofa *sensu stricte*, to w swoich esejach i powieściach wnikliwie analizował zasadnicze problemy filozoficzne, oscylujące wokół zagadnienia śmierci, moralnego statusu samobójstwa, a także wrażliwości absurdalnej, usiłując odpowiedzieć na fundamentalne pytania dotyczące ludzkiej egzystencji<sup>17</sup>. Wedle Camusa, w świecie, w którym ludzkość utraciła wiarę w Transcendencję, a wszelkie wartości uległy degradacji i spłaszczeniu, człowiek ponosi pełną odpowiedzialność za własne czyny. Odpowiedzialność ta nie jest jednak tożsama z poczuciem winy: „Absurd nie wyzwala, ale wiąże. Nie upoważnia do wszystkich czynów. Wszystko jest dozwolone, nie znaczy: nic nie jest zabronione. Absurd przydaje jedynie równowartości konsekwencjom tych czynów”<sup>18</sup>. Poczucie absurdu wiąże się przede wszystkim z doświadczeniem niezgodności między człowiekiem a jego własnym życiem, ale także ze świadomością przemijania i skończoności – owo poczucie absurdu jest rozpaczą uświadomioną.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1981, s. 152.

<sup>15</sup> J. Wahl, *op. cit.*, s. 23.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>17</sup> Tadeusz Gadacz sugeruje, że przyjaźń Alberta Camusa z Jeanem Paulem Sartre'em i Simon de Beauvoir filozoficznie ukształtowała Camusa. Początkowo Camus pozostawał pod wpływem teorii głoszonych przez Sartre'a. Ich przyjaźń została wystawiona na próbę, kiedy Sartre zaczął angażować się w działalność polityczną. Camus, pisząc recenzję *Młodości*, wskazywał na to, że pojęcie absurdalności i wolności rozumie w sposób odmienny od Sartre'a, którego twórczość wydawała mu się wówczas zbyt racjonalistyczna. Zob. T. Gadacz, *op. cit.*, s. 491.

<sup>18</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa* [w:] *Eseje*, red. J. Guze, Warszawa 1974, s. 150.

Jak zostało już zaznaczone, na dzieła Bergmana pada cień opisanej powyżej filozoficznej refleksji nad ludzką egzystencją, rozpaczą, poczuciem absurdu oraz świadomością skończoności i przypadkowości człowieczego istnienia. Zręby takiej koncepcji odnaleźć można także w Bergmanowskich analizach kwestii ostatecznych. Skandynawski reżyser przedstawia w swoich filmowych obrazach różne oblicza śmierci, za każdym razem umieszczając ją w samym centrum ludzkiego życia. Można pokusić się o stwierdzenie, iż w twórczości Bergmana, poza dosłownym i bezpośrednim ukazaniem śmierci oraz agonii, pojawia się śmierć ujmowana metaforycznie, jako atrofia uczuć, nieautentyczność relacji międzyludzkich, poczucie życiowego niespełnienia i niemożność osiągnięcia szczęścia. W owym metaforycznym ujęciu śmierć następuje w trakcie życia. Jest ona tożsama z udręką ludzkiej samotności wynikającej z niemożności nawiązania uczuciowego kontaktu z innymi: „W świecie artysty rozpaczliwa tęsknota do ludzkiej wspólnoty, do miłości graniczy o włos z poczuciem wyobcowania, upokorzenia i niespełnienia uczuciowego, z kompleksem banity i outsidera, z trującym fermentem nienawiści, który rodzi psychiczne i fizyczne okrucieństwo wobec bliźnich”<sup>19</sup>. Główne bohaterki filmu *Szepty i krzyki* – Maria, Karin i umierająca Agnes nie potrafią zbudować więzi opartej na prawdziwym uczuciu<sup>20</sup>. Ich niemoc, zagubienie, nieustanne wyrzuty i pretensje odzwierciedlają stan niewyobrażalnej pustki, samotności i opuszczenia. W dziele tym śmierć, rozumiana jako atrofia uczuć, przemawia pełnym głosem i z całą mocą<sup>21</sup>. Bohaterki *Szeptów i krzyków* nieudolnie i bezskutecznie usiłują przerwać milczenie i zbuntować się wobec nieznośnej ciszy. Dla Agnes śmierć fizyczna jest obietnicą wybawienia i ulgi w cierpieniu, a mówiąc językiem Kierkegaarda, wyzwoleniem się ze stanu rozpacz<sup>22</sup>. Podobny problem poruszony zostaje w filmie *Milczenie*, którego bohaterkami, tak jak w *Szeptach i krzykach*, są siostry owładnięte pragnieniem miłości i zrozumienia<sup>23</sup>. Ester – grana przez Ingrid Thu-

<sup>19</sup> T. Szczepański, *Zwierciadło Bergmana*, Gdańsk 2007, s. 32.

<sup>20</sup> *Szepty i krzyki* to jeden z najsłynniejszych filmów Ingmara Bergmana. Powstałe na początku lat siedemdziesiątych XX w. arcydzieło sztuki filmowej opowiada historię trzech siostr – Marii, Karin i Agnes. Po latach rozłąki, Maria i Karin odwiedzają śmiertelnie chorą Agnes. W trakcie spotkania, siostry ujawniają od dawna skrywane tajemnice, obnażają własne lęki i słabości. Z notatek Bergmana wynika, iż do realizacji *Szeptów i krzyków* zachęcił go uporczywie powracający sen o czerwonym pokoju, w którym przebywały kobiety w bieli. Tytuł filmu został zaczerpnięty z recenzji pewnego krytyka muzycznego, który napisał, że jeden z kwartetów Mozartowskich przypomina mu szept i krzyki. Zob. I. Bergman, *Obrazy*, Warszawa 1993 s. 86. Interesujące jest także to, że dla Bergmana wszystkie jego filmy, poza *Szeptami i krzykami*, można wyobrazić sobie jako czarno-białe. *Szepty i krzyki* są wizualną symfonią bieli i czerwieni, która wg skandynawskiego reżysera symbolizuje ludzką duszę. Zob. I. Bergman, *Obrazy*, Warszawa 1993, s. 90.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>22</sup> W *Obrazach* pojawia się uwaga dotycząca scenariusza – Agnes umiera na samym początku filmu, jednak nie jest martwa. Zob. I. Bergman, *Obrazy* ... Jej stan zawieszenia między życiem a śmiercią można określić mianem rozpacz. Jedynym źródłem wybawienia dla Agnes byłoby ciepło siostrzanego uczucia, bliskość drugiego człowieka, który ofiarowałby jej pocieszenie i ulgę w cierpieniu.

<sup>23</sup> *Milczenie* zostało zrealizowane w 1963 r. Podobnie jak w przypadku *Szeptów i krzyków*, pomysł na film zaczerpnięty został ze snu. Po lekturze opowiadań Sigfrida Siwertza, Bergmana często nawiedzał sen o obcym mieście, w którym znajduje się coś zakazanego, a jednocześnie tajemniczego, do czego nigdy nie można dotrzeć. Zob. *ibidem*, s. 106–109. Co ciekawe, na początku lat 50. XX w., skandynawski reżyser zrealizował słuchowisko radiowe zatytułowane *Miasto* – w owym tytułowym mieście, podobnie jak w *Milczeniu*, panował nastrój zbliżającej się lub niedawno zakończonej wojny. Zob. *ibidem*, s. 109.

lin bohaterka *Milczenia* – jest śmiertelnie chora. Jednakże tym, czego obawia się najbardziej, nie jest sama śmierć, ale samotność. W jednej z ostatnich scen filmu Ester, obezwładniona szaleńczym cierpieniem, wykrzykuje, iż nie chce umierać w samotności. Zarówno w *Szeptach i krzykach*, jak i w *Milczeniu* słychać echo Kierkegaardowskiej rozpacz. O ile w ujęciu Kierkegarda rozpacz, a także egzystencja zmierzająca w stronę określonego celu, są mocno osadzone w kontekście wiary religijnej, o tyle w filmach Bergmana rozpacz jest reakcją na pogrążony w chaosie i absurdzie świat bez Boga. Choroby dotykające Agnes, Ester, a także cierpiącą na schizofrenię Karin – bohaterkę filmu *Jak w zwierciadle* – stanowią odbicie ogólnoludzkiej kondycji. Z filmów Bergmana wypływa wniosek, iż chorobą, na którą cierpi człowiek współczesny, jest obojętność. Ów nowoczesny samotnik, podobnie jak bohaterowie filmów Bergmana, nie tylko nie może nawiązać relacji z innymi, ale także odczuwa lęk w kontakcie z samym sobą i z Bogiem. Postaci wykreowane przez Bergmana są martwe za życia, natomiast Bóg – jak w filmie *Goście Wieczery Pańskiej* – pozostaje ciszą<sup>24</sup>.

Osobliwy wizerunek śmierci został nakreślony przez Bergmana w stylizowanej na średniowieczną balladę *Siódmej pieczęci*<sup>25</sup>. Powracający z wyprawy krzyżowej rycerz rozgrywa partię szachów z podstępą śmiercią o surowym i przerażającym obliczu Bengta Ekerota. Rycerz – główny bohater tej filmowej medytacji nad sensem ludzkiego istnienia – przemierzający średniowieczne scenerie, jest uosobieniem wątpliwości i dylematów współczesnego człowieka. Refleksyjność, dystans wobec okropnych wydarzeń, których jest świadkiem, sceptycyzm, sprawiają, że średniowieczny rycerz nie tylko przypomina nowoczesnego samotnika, ale także samego Bergmana<sup>26</sup>. Bohater *Siódmej pieczęci* chcąc odnaleźć odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące sensu ludzkiego istnienia, śmierci i obecności Boga, ponosi porażkę. Tym, co dostrzega w oczach umierających, jest jedynie lęk. O ile u Kierkegarda ów nieokreślony lęk dojrzewający w duszy osadzony jest w kontekście wiary, o tyle u Bergmana wiąże się z doznaniem pustki i nicości. W świecie, w którym nauka nie tylko nie udziela odpowiedzi na najważniejsze pytania, ale także, zamiast rozwiewać dręczące wątpliwości, wytacza walkę wszystkiemu, co nienaukowe, człowiek daremnie poszukuje znaków Opatrzności, trafiając je-

<sup>24</sup> Ze względu na rozwiązanie techniczne dzieło *Jak w zwierciadle* stanowiło dla Bergmana zwińczenie pewnego etapu pracy artystycznej. Jednak z punktu widzenia niniejszych rozważań istotniejsze wydaje się to, że ów film zaliczany jest, obok *Milczenia* i *Gości Wieczery Pańskiej*, do tzw. „trylogii pionowej”. Punktami wspólnymi owych trzech filmów są m.in.: kryzys wiary, milczenie Boga w obliczu ludzkiej krzywdy, nieumiejętność porozumienia się z drugim człowiekiem, samotność, lęk wobec bezsensu istnienia. Warto jednak wspomnieć, że Bergman odnosił się sceptycznie do koncepcji Vilgota Sjömana, dotyczącej „trylogii pionowej”. (Patrz: I. Bergman, *Obrazy*, Warszawa 1993, s. 245). Problematyka *Gości Wieczery Pańskiej*, jak stwierdza Bergman, sięga głębiej niż tylko do warstwy religijnej, dotykając zagadnienia obumierających uczuć w życiu pozbawionym miłości drugiego człowieka. Zob. *ibidem*, s. 265.

<sup>25</sup> W *Obrazach* pojawia się następująca uwaga, która odnosi się do filmu *Siódma Pieczęć*: „Ponieważ wówczas nie wywoleń się jeszcze od ciężaru problematyki religijnej, sąsiadują tam ze sobą dwa poglądy. Każdy z nich doszedł do głosu. Dlatego też pomiędzy dziecięcą religijnością a szorstkim racjonalizmem panuje względne zawieszenie broni. W stosunkach między Rycerzem a jego Giermkiem nie ma żadnych neurotycznych komplikacji. Pojawia się tam również pojęcie Świętości Człowieka. Jof i Mia uosabiają coś istotnego dla mnie: odrzucenie teologii przy pozostawieniu Sacrum. Ponadto w obrazie rodziny jest jakiś krotchowilny urok”. Zob. *ibidem*, s. 236.

<sup>26</sup> K. Eberhardt, *op. cit.*, s. 31–49.

dynie na lęk w obliczu nieznanego. Podobnie jak u Heideggera, postaciom owego filmu towarzyszy świadomość bycia ku śmierci, jak również tego, że jesteśmy na świecie pozostawieni samym sobie. W przypadku rycerza z *Siódmej pieczęci* bycie ku śmierci przybiera, jak stwierdza Lesław Czapliński, alegoryczną postać czarno odzianego mężczyzny z trupią twarzą, natomiast partia szachów staje się ostatnią próbą przeciwstawienia się ostatecznemu unicestwieniu<sup>27</sup>.

W filmie *Tam, gdzie rosną poziomki* Bergman ukazuje, odmienny w stosunku do pozostałych dzieł, obraz śmierci, podkreślając tryumf życia nad nieuchronnym końcem ludzkiego istnienia<sup>28</sup>. Isak Borg – główny bohater owego filmu – pochyla się nad własnym grobem, wyrwa się z objęć słabej śmierci, próbuje naprawić popełnione błędy i przewyciężyć fatalizm losu. Podobnie jak w *Siódmej pieczęci*, tak i w tym dziele, śmierć jest wiernym towarzyszem głównego bohatera. Jednakże w *Tam, gdzie rosną poziomki* śmierć tocząc spór z życiem, okazuje się bezsilna wobec szczerych uczuć i autentycznej wspólnoty. Warto w tym miejscu odwołać się do Heideggera, dla którego świadomość naszej tymczasowości i samotności jest przyczyną podjęcia stanowczej decyzji. Stanowcza decyzja natomiast jest tym, dzięki czemu bierzemy los w swoje ręce<sup>29</sup>. Isak Borg uświadomiwszy sobie kruchość własnego istnienia, próbuje przewyciężyć fatalizm samotności i odbudować więzi, które zostały zerwane. Można powiedzieć, że Profesor Borg bierze pełną odpowiedzialność za kształtowanie własnego losu. W pewnym sensie postać Isaka, jego postępowanie, heroizm i nieustępliwość w sporze ze śmiercią, przypominają człowieka zbuntowanego, którego Camus charakteryzuje w następujący sposób: „Kto to jest człowiek zbuntowany? Jest to człowiek, który mówi nie. Lecz odmawiając, zgody bynajmniej się nie wyrzeka: to również człowiek, który od pierwszej chwili mówi: tak. Niewolnik, któremu rozkazywano przez całe życie, stwierdza nagle, że nowy rozkaz jest nie do przyjęcia”<sup>30</sup>.

Zarówno w *Tam, gdzie rosną poziomki*, jak i w pozostałych filmach Bergmana, przypatrując się ludziom zagubionym, zgorzkniałym, odgradzającym się od innych, można dostrzec silną obecność śmierci. Bohaterowie filmów Bergmana są świadomi własnej rozpaczliwej sytuacji, absurdałności istnienia zmierzającego nieuchronnie ku śmierci. Okazuje się, że tym, co szczególnie interesuje Bergmana w konfrontacji człowieka z własną skończonością, jest to, że jednostka może, ale nie musi ulegać przeznaczeniu: „Miarą egzystencjalnej dojrzałości staje się u Bergmana nieuleganie samooszustwu, powołującemu skandynawskie byty, będące hipostazą własnych lęków w celu ich rozładowania, ale heroiczne zmaganie się z absurdem w obliczu świadomości nieuniknionego kresu istnienia”<sup>31</sup>. Można pokusić się o stwierdzenie, iż, poza Isakiem Borgiem, wszystkie postaci stworzo-

<sup>27</sup> L. Czapliński, *op. cit.*, s. 63–72.

<sup>28</sup> Profesor Isak Borg – główny bohater jednego z najważniejszych dzieł Bergmana – jest postacią utkaną przez skandynawskiego reżysera ze wspomnień o ojcu. Skandynawski reżyser wspomina w *Obrazach*, iż stworzył postać na wzór i podobieństwo własnego ojca, którą w rzeczywistości był on sam. Zob. I. Bergman, *Obrazy ...*, s. 20.

<sup>29</sup> J. Wahl, *op. cit.*, s. 43.

<sup>30</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany* [w:] *Eseje*, red. J. Guze, Warszawa 1974, s. 273.

<sup>31</sup> L. Czapliński, *Motywy-klucze w twórczości filmowej Bergmana* [w:] *Ingmar Bergman*, red. J. Balbierz, B. Zmudziński, Kraków 1993, s. 63–72.

ne przez skandynawskiego reżysera są niezdolne do podjęcia stanowczej decyzji, dostosowując się do okoliczności, idą za głosem ślepego instynktu. Ich bierność i postawa uległości wobec losu jest odpowiedzią na bezsens, przypadkowość i chaos istnienia. Choć bohaterowie filmów Bergmana – wyjątek stanowi tu Profesor Borg – nie są gotowi i zdolni do przezwyciężenia fatalizmu własnego losu, to świadomość absurdalności ludzkiej egzystencji wymaga od nich przyjęcia odpowiedzialności, jaką jest życie do samego końca.

### The faces of death in Ingmar Bergman's movies

In the XX century film became a medium of ideas and truths about a human and his fate. Ingmar Bergman, who is named by critics as a cinema poet, used means which were appropriate for a movie medium to create a reality full of philosophical references. We can find many recurring themes in his works. It seems that the dominant one, which is also connected with other motifs, is a concept of death and dying. Scandinavian director presents many faces of death in his movies and he puts them in the centre of human's life. Bergman's speculations concern philosophical reflections of some of the existential philosophers such as Søren Kierkegaard, Martin Heidegger and Albert Camus. Apart from a literal and direct portrayal of death and agony, Bergman's work also concern a metaphorical death, being an atrophy of feelings and a failure of achieving happiness. Such concept can be found in *Cries and Whispers* and *The Silence*. Those movies concern a problem similar to Kierkegaard's despair. A masterpiece titled *The Seventh Seal* reveals another face of death being a terrifying man dressed in black. *Wild Strawberries* presents a weak death which is defeated by life. This movie also presents a problem of making a firm decision which was treated by Heidegger as a cause of grasping our human destiny in our own hands. The previously mentioned movies portray a strong presence of death. Almost all of the characters created by a Scandinavian director readjust to their situation and blindly follow their instinct. The awareness of their own existence makes them feel responsible for living until the very end of their lives.

### Der Tod in Filmen von Ingmar Bergman

Der Film wurde zum Träger von Idee und Wahrheit über einen Menschen und sein Schicksal im XX Jahrhundert. Ingmar Bergman, von Kritikern als „Kinodichter“ bezeichnet, nutzte die richtigen für dieses Medium Mittel aus. Er wollte eine sog. philosophische Wirklichkeit darstellen. In seinem Schaffen können wir eine Reihe von dieselben Motiven bemerken. Die Frage des Todes und Sterbens ist das Hauptmotiv, das auch die anderen Motive verbindet. In seinen Filmen stellt der skandinavische Regisseur verschiedene Bilder des Todes dar. Sie stehen im Blickpunkt des menschlichen Lebens. In seinen Ansichten ist auch philosophisches Nachdenken zu bemerken, besonders nach Søren Kierkegaard, Martin Heidegger und Albert Camus. In den Werken von Bergman nimmt der Tod zahlreiche Formen an. Er ist wörtlich und unmittelbar, er kann aber metaphorisch, als Schwund der Gefühle, gefasst werden. So ein Bild des Todes können wir in „Schreie und Flüstern“ oder „Das Schweigen“ finden. In diesen Filmen wurde das Problem der Verzweigung nach Kierkegaard beschreibt. Das Meisterwerk „Das siebente Siegel“ zeigt ein anderes Bild des Todes – er ist sinnbildlich und erscheint in Gestalt von einem schwarz gekleideten Mann mit dem schrecklichen Gesicht. In „Wilde Erdbeeren“ präsentiert uns der Regisseur das Bild des schwachen Todes, über den das Leben triumphiert. In diesem Werk entsteht das Problem der Entschließung, von Heidegger als Ursache der Probleme im Leben bezeichnet. In den oben genannten Filmen des skandinavischen Regisseurs ist die Anwesenheit des Todes sehr einfach zu

bemerken. Fast alle von Bergman geschaffenen Gestalten ordnen sich in gewisse Umstände ein und folgen dem Ruf des blinden Instinkts. Das Bewusstsein von Absurdität der Existenz fordert eine Verantwortung zu übernehmen. Diese Verantwortung ist, einfach gesagt, das Leben.

### Обличья смерти в фильмах Ингмара Бергмана

В XX веке фильм стал носителем идеи и правды о человеке и его судьбе. Ингмар Бергман, называемый критиками «поэтом кино», использовал соответствующие средства, чтобы сконструировать действительность, полную философских отношений. В его творчестве можно найти ряд постоянно повторяющихся мотивов. Кажется, что доминирующим мотивом, а одновременно мотивом, объединяющим все остальные, является тема смерти и умирания. Скандинавский режиссёр представляет в своих картинах разные обличья смерти, помещая её в самом центре человеческой жизни. На размышления Бергмана падает тень философских рефлексий некоторых экзистенциальных мыслителей, как хотя бы Сёрена Кьеркегора, Мартина Хайдеггера и Альбера Камю. В творчестве Бергмана, кроме дословного и непосредственного демонстрирования смерти и агонии, появляется метафорическая смерть как атрофия чувств и невозможность обрести счастье. Такой образ можно увидеть как в Шёпотах и криках, так и в Молчании. В вышеупомянутых фильмах описывается проблема близкая к отчаянию Кьеркегора. Шедевр Седьмая печать раскрывает очередное обличье смерти – смерть принимает аллегорический образ одетого в чёрное мужчины со строгим и устрашающим лицом; зато картина Земляничная поляна представляет образ слабой смерти, над которой торжествует жизнь. В этом творении появляется проблема принятия твёрдого решения, которое Хайдеггер истолковывал как причину взятия судьбы в собственные руки. В вышеупомянутых фильмах скандинавского режиссёра можно разглядеть сильное присутствие смерти. Практически все фигуры, созданные шведским артистом, приспособляются к обстоятельствам и идут за голосом слепого инстинкта. Осознание абсурдности собственного существования требует от них принятия ответственности, которая заключается в жизни до самого конца.





AGNIESZKA BARÁTKA

Warszawa

## Wystawa róż – Istvána Örkénya historie o umieraniu

Z biologicznego punktu widzenia śmierć jest nieodwracalnym ustaniem wszystkich czynności życiowych. Literatura jednakże zwykła ujmować to zjawisko jako znaczący element ludzkiej egzystencji, powód ludzkiego strachu i cierpienia, a także jako wielką tajemnicę, która od wieków intryguje ludzi i inspiruje artystów.

O śmierci napisano już wiele, a jednak wydaje się, że zawsze można powiedzieć o niej coś jeszcze. Jest jedynym wydarzeniem w życiu każdego człowieka, przed którym nie ma ucieczki. „W głębi duszy każdy z nas wie, że kiedyś umrze, a ta wewnętrzna wiedza, to wspólne nam wszystkim przecucie, jest właśnie tym, co łączy wszystkich ludzi”<sup>1</sup>. **Śmierć jest nieuchronna, niezwyknięta, prędzej czy później każdy się jej podda, a jednocześnie pozostaje niezbadana, gdyż możemy ją rozważać jedynie z perspektywy naszego ziemskiego bytowania:** „nikt bowiem nie wrócił z pocieszającą nowiną, że nie należy się jej bać”<sup>2</sup>.

Przemijanie, umieranie i śmierć to bodaj jedne z najtrudniejszych tematów, których ukazania i interpretacji podejmują się od wieków pisarze i artyści. Znamienne, że śmierć, choć wszechobecna, uznawana bywa za część życia prywatnego, a tym samym „wypchnięta zostaje z teatru życia publicznego, staje się małą, wstydliwą, a może i nawet nic nie znaczącą tajemnicą pojedynczego człowieka albo małego kręgu rodzinnego. Jest wydarzeniem jednostkowym, osobistym, subiektywnym i egzystencjalnym”<sup>3</sup>. Jednocześnie przemijanie wpisane jest na trwałe w strukturę świata. Ten ustawiczny ruch powstawania i giniecia trzeba uznać za powszechne prawo odnowy i trwania życia, gdyż cała natura trwa i rozwija się w nieustannym ruchu narodzin i przemijania.

Wszyscy prędzej czy później umrzemy, choć nikt z nas nie wie, kiedy ten moment nastąpi. Mimo to jest w śmierci jakiś tajemniczy urok, który sprawia, że się o niej mówi i pisze stale od nowa. **Śmierć stała się „tematem królewskim”**<sup>4</sup>.

Swoistym głosem w kulturowym dyskursie na temat śmierci jest *Wystawa róż*, mikropowieść Istvána Örkénya (1912–1979), węgierskiego pisarza, dramaturga, twórcy miniatur prozatorskich określanych w historii literatury węgierskiej mianem nowel jednogodzinowych oraz autora utworów utrzymanych w konwencji groteski i absurdu. Niewielka objętościowo książeczka ukazała się na Węgrzech

---

<sup>1</sup> L. Erős et al., *A halál enciklopédiája I.*, Budapest 2001, s. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>3</sup> W. Kuligowski et al., *Śmierć jako norma, śmierć jako skandal*, Bydgoszcz 2004, s. 10.

<sup>4</sup> S. Rosiek, *Wymiary śmierci*, Gdańsk 2010, s. 5.

w 1977 roku, a już pięć lat później trafiła w przekładzie Camilli Mondral do rąk polskiego czytelnika: Nie zdobyła jednak uznania polskiej krytyki i tym samym szybko o niej zapomniano<sup>5</sup>.

Pomysł napisania powieści zrodził się podczas pobytu Istvána Örkénya w Stanach Zjednoczonych wiosną 1976 r. Wówczas jedna z sieci telewizji amerykańskiej nadała film dokumentalny pod tytułem *Dying*. Reżyser filmu przez długi czas, nie rozstając się z kamerą, utrzymywał bliskie stosunki z ciężko chorymi na raka i z ich rodzinami. W ten sposób powstał niezwykły dokument, który wstrząsnął opinią publiczną i jak pisze Philippe Ariès w swej książce *Człowiek i śmierć*: „lepiej niż cała literatura okresu ilustrował obecny stan umysłów”<sup>6</sup>. Sam Örkény wspominał w wywiadach, że nie obejrzał tego filmu w całości – z prezentowanych historii umierania zapoznał się jedynie z pierwszymi trzema, ale utwierdziwszy się w swych sądach na temat różnic w stosunku do śmierci w Ameryce i w Europie, postanowił spróbować przenieść historię z amerykańskiego dokumentu nie tylko na papier, ale i w węgierskie realia<sup>7</sup>.

Jak każdą swą mikropowieść także i *Wystawę róż* opatrzył Örkény mottem. Są to dwa cytaty: „Śmierć nie jest wydarzeniem w życiu człowieka. Śmierci nie można przeżyć” (Wittgenstein) oraz „Naucz ich, jak trzeba żyć, i co trudniejsze – jak umrzeć!” (B. Porteous)<sup>8</sup>. Warto zauważyć, że pierwszym słowem motta, a tym samym i powieści, jest ‘śmierć’. Fragmenty te doskonale wprowadzają w problematykę utworu, choć może się wydawać, że treściowo się wykluczają. Prezentują bowiem dwa stanowiska wobec śmierci: dążenie do unikania tematu oraz pragnienie godnej śmierci<sup>9</sup>.

„Śmierci nie można przeżyć” – głosi motto powieści. Śmierć jest czymś nieuchronnym, ale przede wszystkim nieznanym i niezbadanym, jest tajemnicą, której nie można rozwiązać w doczesnym życiu. Myśl o śmierci wywołuje w ludziach lęk, strach, a nawet przerażenie, co podyktowane jest bezsilnością i bezradnością człowieka wobec nieuniknionego losu. Do podobnych wniosków dochodzi bohater *Wystawy róż* – Áron Korom – młody asystent reżysera, którego głównym celem jest nakręcenie filmu dokumentalnego pod tytułem *Umieramy*. Słuszność swego ambitnego pomysłu argumentuje następująco: „(...) ja uważam, że boimy się [śmierci] właśnie dlatego, że nigdy o niej nie mówimy, a więc jej nie znamy. Od czasu gdy wielu przestało wierzyć i utraciliśmy pociechę życia pozagrobowego, stoimy bezsilni i bezradni wobec ciosu, którego nie możemy odparować,

<sup>5</sup> V.: „*Wystawa róż* nie należy do utworów najbardziej udanych. Mnie w każdym razie rozczarowała”. A. Sieroszewski, *Literatura węgierska* [w:] „Roczniki Literackie” 1982, s. 611.

<sup>6</sup> P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992, s. 579.

<sup>7</sup> Później, już w wywiadach, wyznawał Örkény: „W tym [filmie] nie tyle to było zastanawiające, czy robili to dla pieniędzy, czy z próżności, co fakt, z którego zdałem sobie sprawę: ani u nas, ani nigdzie w Europie, nie dałoby się zrobić takiego filmu, bo dla nas śmierć jest tematem tabu”. I. Örkény, *Párbeszéd a groteszkről*, Budapest 1986, s. 357. „Ze zdziwieniem zauważyłem, że postawa ludzi wobec śmierci jest [w Ameryce] inna niż w Europie [...] tam społeczeństwo bardziej świadomie odnosi się do możliwości śmierci, wydaje się lepiej na nią przygotowane niż my stąd, ze starego kontynentu”. *Ibidem*, s. 358.

<sup>8</sup> I. Örkény, *Wystawa róż*, s. 5.

<sup>9</sup> P. P. Müller, *Az Örkényi halálkép nyomában*, „Jelenkor”, 1987, nr 4, s. 361.

i wyobrażamy sobie, że jest to coś strasznego. Co daje to milczenie? Żadnego pożytku, ale za to znacznie większe szkody”<sup>10</sup>.

Przyczyn takiego stosunku społeczeństwa wobec tematu śmierci upatruje bohater w powszechnym tabu, jakie ciąży nad problemem śmierci oraz w akcie umierania, który rozgrywa się zazwyczaj w szpitalu, gdzie chorzy i umierający zostają niejako odizolowani od reszty społeczeństwa<sup>11</sup>. Philippe Ariès analizując wzorzec śmierci w XX wieku, określił go modelem śmierci na opak i powiązał właśnie z medykacją społeczeństwa<sup>12</sup>. Michel Vovelle, autor książki *Śmierć w cywilizacji zachodu*, przyczyn XX-wiecznej marginalizacji śmierci upatrywał ponadto w jej komercjalizacji – zinstytucjonalizowaniu i zbiurokratyzowaniu oraz w deprecjacji struktur rodzinnych i wspólnotowych<sup>13</sup>. Bohater następująco definiuje współczesny mu wzorzec śmierci: „w nowoczesnym społeczeństwie stała się [śmierć] pojęciem mitycznym, choć jest organicznym elementem życia, nieodmiennym jego zakończeniem, najważniejszym bodźcem pracy i twórczości człowieka oraz wszelkiego postępu”<sup>14</sup>. Nie sposób nie zauważyć, że „rozważania nad śmiercią są istotne tak z osobistego, jak i społecznego punktu widzenia”<sup>15</sup>. Znamienne jednakże, że w XX w. śmierć, choć wszechobecna w środkach masowego przekazu, jest stale wypierana ze świadomości. Choć stale jesteśmy bombardowani informacjami o niej, stała się tematem tabu. „Wszyscy się jej boją”<sup>16</sup>.

*Wystawa róż* prezentuje trzy odrębne historie o umieraniu, z których każda mogłaby posłużyć za temat oddzielnej powieści: trzy historie, trzy postacie, trzy dziedziny życia, trzy rodzaje śmierci i trzy postawy wobec niej<sup>17</sup>. Bohaterami tych historii są: Gábor Darvas – językoznawca pochłonięty pracą naukową, Mariska Mikowa – robotnica zakładów ogrodniczych i jedyna podpora dla chorej matki oraz J. Nagy – pisarz i przyjaciel Árona Koroma, początkującego reżysera podejmującego się sfilmowania śmierci trzech nieuleczalnie chorych osób, pragnącego rozszyfrować śmierć. Wspólny dla tych historii wydaje się jedynie motyw choroby i śmierci.

Przeszkody jakie napotyka na swojej drodze Áron Korom, wywołują w nim gniew i niezrozumienie dla braku zainteresowania tematem. Mówiąc o swych przełożonych, z nieukrywaniem zaskoczeniem stwierdza: „[...] temat ich także dotyczy. Przyjdzie czas, że każdy wyzionie ducha. Czy nie są ciekawi, jak to będzie?”<sup>18</sup>.

Zaprezentowane na kartach *Wystawy róż* trzy historie umierania dowodzą, że śmierci nie możemy pojmować punktowo: jest ona dłużej lub krócej trwającym

<sup>10</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 56.

<sup>11</sup> V. „Dziś ten akt rozgrywa się prawie zawsze w obrębie murów szpitalnych, w godzinie śmierci stoi obok nas najwyżej jakiś całkiem obcy lekarz lub pielęgniarka. Obiektywnie – ze względu na dobro chorego – jest to pożyteczniejsze, ale subiektywnie – z punktu widzenia umierającego – jeszcze bardziej przerażające”. *Ibidem*, s. 5–6.

<sup>12</sup> P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa 2007, s. 255–260.

<sup>13</sup> M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu*. Od roku 1300 po współczesność, Gdańsk 2004, s. 651.

<sup>14</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 6.

<sup>15</sup> T. Szaniawski, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, Kraków 1998, s. 7.

<sup>16</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 5.

<sup>17</sup> I. Lázár, Örkény István alkotásai és vallomásai tükrében, Budapest 1979, s. 320; V. P. P. Müller, *op. cit.*, s. 364.

<sup>18</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 9.

procesem umierania, który – w przypadku tych historii – rozpoczyna się z chwilą postawienia diagnozy i trwa do momentu zgonu.

Akt umierania Gábora Darvasa, bohatera pierwszej z opisanych historii, został niejako zatajony przed czytelnikami. O jego śmierci, o ostatnich dziesięciu dniach życia opowiada żona bohatera, Annus. Jej relacja jest dokładna, ale odbywa się z perspektywy czasu i w studiu telewizyjnym<sup>19</sup>. Agonia Gábora rozpoczyna się wraz z pojawieniem się symptomów choroby. Dowiadujemy się, że „od dawna nękały go bóle w tyle głowy, ale szkoda mu było czasu na pójście do lekarza”<sup>20</sup>. Poświęcił się karierze naukowej w dziedzinie językoznawstwa ugrofińskiego. Kiedy choroba przybrała na sile oznajmił żonie: „Słuchaj [...] nic mnie moje zdrowie nie obchodzi, ale potrzebne mi są pełne trzy miesiące”<sup>21</sup>. Annus wyznaje w swej relacji: „Ten pęd do pracy tłumaczę teraz tym, że chyba przeczuwał wczesną śmierć”<sup>22</sup>. Z trzech miesięcy, których potrzebował Gábor, przeżył jedynie dziesięć dni. „Najpierw stracił władzę w lewej nodze, potem w prawej, potem w całej dolnej połowie ciała”<sup>23</sup>, ale kontynuował swą pracę, dyktując żonie treść książki. „Zamilkł w połowie zdania”<sup>24</sup>. Bohaterka wspomina: „podniosłam oczy i spostrzegłam, że przestał oddychać. Nim podeszłam, ustało bicie serca. Nie cierpiał, palce zwiły na kołdrze, głowa głębiej zapadła w poduszkę, drugą połowę zdania zabrał ze sobą w nicość”<sup>25</sup>.

Inaczej opisuje Örkény agonię bohaterki drugiej z trzech prezentowanych historii, Mariski Mikowej. To jedyna relacja z umierania człowieka, która rozgrywa się – powiedzmy – na oczach czytelników. Widzimy, jakie spustoszenie czyni choroba w organizmie bohaterki: „wychudła, była osłabiona, niemal ginęła w szerokim podwójnym łóżku. Tylko brzuch był ogromny”<sup>26</sup>. Na pytanie Koroma o to, jak się czuje, Mariska odpowiada: „Coraz gorzej. Niestety to nieprawda, że nie będę cierpiała. Na noc dostaję proszki nasenne, więc jęczę przez sen, ale w dzień mam takie bóle, jakby mi miało brzuch rozerwać”<sup>27</sup>. Chora leży w łóżku, towarzyszą jej domownicy, lekarz, reżyser i operator. Na darmo doszukiwać się można tu scen płaczu, rozpacz, czy chociażby smutku bliskich. Śmierć wydaje się być wybawieniem dla ciężko chorej, rozwiązaniem wielu problemów ludzi z jej otoczenia. Nie ma też rozpaczliwych scen walki o życie. Jedyną oznaką życia Mariski jest unosząca się i opadająca kołdra. „Jeszcze żyła, ale już wyruszała w drogę” – informuje narrator, a po chwili czytamy: „lekarz puścił dłoń Mikowej, wstał i kiwnął głową dwa razy. Nastąpiła śmierć. Nie było w niej nic przerażającego, budzącego grozę; zamknęła oczy, opadła głowa, kołdra przestała unosić się i opadać. Kogoś zabrało. Przestał być”<sup>28</sup>.

<sup>19</sup> V. Z. Simon, *A félelmet részvétté oldani*. Örkény István: »Rózsakiállítás«, „Alföld” 1978, nr 3, s. 51.

<sup>20</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 12.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 83–84.

I jeszcze jeden bohater – J. Nagy – niedoceniany artysta, którego marzeniem jest wielkie dzieło życia. I tym dziełem staje się jego śmierć: „Umarł [...] tak jak sobie tego życzył: filmowo, efektownie i bez lekarskiej interwencji. Do niego należało ostatnie słowo”<sup>29</sup>. Akt umierania został tu pozornie zatajony przed czytelnikiem. Nagy w rozmowie z Koromem odgrywa swą śmierć, udaje, że się otruł: widzimy jak słabnie, coraz ciężiej oddycha i z coraz większym trudem mówi, aż wreszcie zasypia. Przyjaciel odchodzi, przekonany, że Nagy musi się po prostu wyspać. I dopiero po chwili dowiadujemy się, że to nie była gra, że Nagy faktycznie zażył sześćdziesiąt proszków nasennych, że popełnił samobójstwo, próbując w ten sposób przechytrzyć śmierć. „Zapał [...] w sen”<sup>30</sup> i już się nie obudził – w sali szpitalnej, oddzielony od innych parawanem<sup>31</sup>, osamotniony.

Tak prezentuje Örkény obrazy agonii, ale obraz śmierci jest bardziej złożony. Akt umierania jest wydarzeniem osobistym, ale nigdy jednostkowym: człowiek umiera samotnie, ale dla jego krewnych śmierć stanowi gorzkie doświadczenie bólu po stracie bliskiej osoby<sup>32</sup>. Śmierć możemy zatem rozpatrywać w wymiarze dramatu osoby umierającej lub dramatu osoby pozostającej przy życiu<sup>33</sup>.

Osobisty dramat przeżywa Annus Darvas. Z jej opowieści dowiadujemy się, że u boku męża żyła siedemnaście lat, ale uczucie, które zrodziło się między nimi jeszcze w okresie studiów, szybko zgasło. Gábor poświęcił swe życie karierze naukowej. Bohaterka wspomina: „przestałam dla niego istnieć, interesowała go tylko praca nad metodą strukturalistyczną w badaniach języków ugrofińskich. Nie znałam się na tym, więc nie istniałam”<sup>34</sup>. Również w obliczu nieuchronnej śmierci Gábor myśli jedynie o ukończeniu swej książki. Wcześniejsza, długoletnia obojętność wobec żony zastąpiona zostaje dostrzeżeniem jej obecności. Annus staje się dla męża towarzyszką niedoli, pomocnikiem, a ostatecznie współnikiem jego dzieła, i jak sama wyznaje: „dopiero w czasie agonii byłam z nim pierwszy raz szczęśliwa”<sup>35</sup>.

W przypadku historii Mariski Mikowej mamy do czynienia z dramatem osoby umierającej. Bohaterka jest jedyną podporą dla chorej na jaskrę, niemal niewidomej matki. Źródłem utrzymania obu kobiet jest skromna pensja Mariski. Nasilenie się choroby nowotworowej sprawia, że bohaterka nie może już pracować. Mariska nie myśli jednak o sobie, o bólu, cierpieniu, czy śmierci. Przede wszystkim martwi się o matkę. To właśnie kłopoty finansowe i troska o matkę sprawiają, że bohaterka zgadza się na sfilmowanie swej śmierci, za co jej matka otrzyma po pogrzebie córki uzgodnioną sumę pieniędzy. Rozwiązaniem wydaje się też przyjęcie do mieszkania trzyosobowej rodziny Nuoferów, którzy zobowiązują się do opieki nad chorą Mariską i jej matką, a po śmierci bohaterki do zgodnego życia ze starą Mikową.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>31</sup> M. Vovelle określił parawan szpitalny mianem materialnego symbolu śmierci rozgrywającej się w szpitalu i odseparowującej umierających od reszty społeczeństwa. M. Vovelle, *op. cit.*, s. 667.

<sup>32</sup> L. Erős et al., *op. cit.*, s. 8.

<sup>33</sup> P. P. Müller, *op. cit.*, s. 363.

<sup>34</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 13.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 20.

„Społeczna pomoc przynosi ulgę w chwili śmierci”<sup>36</sup> – komentuje te wydarzenia jeden z bohaterów. Czy na pewno? Mariska umiera spokojna o los matki i tylko czytelnik wie, że „ledwie sześć dni minęło od śmierci Mariski, a kochana Mama przestała istnieć, nie ma już nikogo, tylko synalek”<sup>37</sup>.

Warto się jeszcze na chwilę zatrzymać przy kwestii stosunku bohaterów wobec śmierci. Postawa tanatyczna to z jednej strony postawa wobec śmierci własnej, z drugiej zaś wobec śmierci osoby bliskiej lub obcej<sup>38</sup>. Lęk przed śmiercią innego człowieka jest w konsekwencji lękiem przed swoim przemijaniem, a to łączy się zazwyczaj z żałobą i reakcją na nią: „Proszę przyjąć wyrazy szczerzego współczucia” – zwraca się do wdowy po zmarłym naukowcu bohater *Wystawy róż*, Áron Korom. W przypadku chorych, umierających bohaterów tych historii lęk przed śmiercią to lęk przed utratą panowania nad tym, co dla nich najważniejsze, nad tym, co stanowiło sens ich życia.

Zachowanie Mariski zdumiewa: nie płacze, nie załamuje się, jest spokojna i jak wyznaje: „dla mnie śmierć to sprawa pieniędzy [...] bo co będzie z moją matką, jak zostanie sama?”<sup>39</sup>. Lęk przed śmiercią wyrasta w jej przypadku z troski o los pozostającej przy życiu chorej matki. Jedyne, co przeraża Mikową, to zamknięcie ciała w trumnie – jak sama wyznaje: „bardziej od śmierci przeraża mnie myśl, że moje ciało zostanie włożone do trumny, którą nakryje wieko. Tylko to jest przykre”<sup>40</sup>. Jest to obrazowa eksplikacja lęku przed samotnością i zapomnieniem, który wyrasta z naturalnej dla człowieka chęci obcowania z bliskimi.

Podobnie Gábor Darvas nie boi się śmierci, obawia się jedynie tego, że nie zdola ukończyć swej książki. Źródłem lęku przed śmiercią jest tu perspektywa utraty zdolności do celowego działania, do pracy. Jego żona wspomina: „Fakt, że pozostało mu zaledwie kilka tygodni życia, równał się mniej więcej groźbie braku papieru na dokończenie jego książki. [...] – Oczywiście w pomyślnym wypadku, o ile pod koniec mózg mi nie odmówi posłuszeństwa – powiedział [Darvas]. Tylko tego się bał, nie śmierci”<sup>41</sup>.

Pisarz J. Nagy stwierdza: „boi się tylko ten, kto ma jeszcze coś do stracenia”<sup>42</sup>. To jedyny bohater, który wydaje się przerażony chorobą i perspektywą śmierci. Podporządkowuje swe ostatnie dni myśli o śmierci i przygotowaniu się do odegrania najważniejszej roli swego życia – wiemy, że miał już jeden zawał – teraz zrywa z zasadą *carpe diem*, zgodnie z którą toczyło się dotąd jego życie, rozpoczyna samokształcenie: czyta podręczniki medycyny, uczy się odczytywać wyniki elektrokardiogramu, chodzi na badania, a gdy wychodzi na jaw, że ma problemy z ciśnieniem, definitywnie zrywa z dotychczasowym stylem życia.

Lęk wobec śmierci jest emocjonalnym odruchem człowieka i może obejmować całą gamę przeżyć. Obawa przed śmiercią może się wiązać z różnymi reakcjami:

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>38</sup> T. Szaniawski, *op. cit.*, s. 29–35.

<sup>39</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 26.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 14–15.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 107.

od negacji, poprzez bunt, ucieczkę, do prób oswojenia śmierci i zaakceptowania jej nieuchronności, a nawet przechytrzenia jej. Mechanizmy obronne popychają człowieka do różnych zachowań: Gábor Darvas i J. Nagy pragną, by fakt ich zgonu czemuś się przysłużył, dlatego zgadzają się na sfilmowanie ich umierania, ponadto pierwszy z nich postanawia oddać szpitalowi nerki. Ostatecznie J. Nagy popełnia samobójstwo, co – w jego przekonaniu – pozwoliło mu przejąć kontrolę nad śmiercią. Stosunek człowieka wobec śmierci wydaje się na pozór jednoznaczny. Jeden z bohaterów *Wystawy róż* stwierdza: „jedyna właściwa postawa to nie dać się nastraszyć”<sup>43</sup>.

Warto zauważyć, że cierpienie i ból związane z wyobrażeniem sobie umierania determinują w powieści raczej reakcje osób z otoczenia chorego, umierającego. To żona Darvasa „gryzie się” myślami, jak postąpić: powiedzieć mężowi prawdę, czy „łudzić” go nadzieją życia. W rozmowie z Mariską to jej lekarz odwołuje się tak do przerażenia i rozpacz, będących typowymi reakcjami na postawioną diagnozę, jak i do odczuwanego w chorobie bólu i cierpienia. Odwiedzający ją pracownicy zakładu, w którym pracowała „stają wyraźnie przejęci”<sup>44</sup>, a o chorobie mówią: „wyraźnie się tym przejęliśmy, wszyscy jej współczują”<sup>45</sup>. Ponadto współczujący stosunek do osoby umierającej przejawia się również użyciem wobec osób chorych form zdrobniałych ich imion – jest to wyraźne podkreślenie zabarwienia emocjonalnego zarysowanej sytuacji.

Podsumowując, warto podkreślić, że zaprezentowane w *Wystawie róż* historie dowodzą, iż „śmierć nie ma wzoru”<sup>46</sup>. Słowa jednego z bohaterów: „Kiedy wszystko się kończy, każdemu z nas przydałby się jeszcze tydzień”<sup>47</sup> przywodzą na myśl refleksję nad śmiercią, która zawsze pojawia się w życiu człowieka zbyt wcześnie.

Różne typy bohaterów (naukowiec, robotnica, pisarz) – niczym średniowieczne *dense macabre* – przypominają, że nikt się przed śmiercią nie skryje. Przy tym nazwisko i imię młodego reżysera może budzić skojarzenia z postacią Charona, czy też samo znaczenie słowa *korom* ‘sadza’ – z ciemnościami<sup>48</sup>.

Znamiennie, że historie te łączy motyw „śmiertelnego łoża”, ale o ile agonia Mariski mogłaby reprezentować – według wskazanych przez Philippa Arièsa wzorców – model „romantycznej śmierci” w obecności bliskich, o tyle śmierć Nagya jest już reprezentantem owego modelu „śmierci na opak”<sup>49</sup>. Nie bez znaczenia wydaje się też, że bohaterowie – przynajmniej w pierwotnym założeniu – mieli umrzeć z powodu nieuleczalnej choroby, w tym raka, którego Michel Vovelle określił mianem „obsesji naszych czasów”<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>48</sup> Z. Simon, *op. cit.*, s. 50.

<sup>49</sup> Należy przyznać, że żadna z zaprezentowanych przez Istvána Örkénya historii nie obrazuje dokładnie wzorców wskazanych przez Philippa Arièsa. Mimo to pewne elementy tych historii umożliwiają takie zestawienie. V. P. Ariès, *Człowiek i...*, s. 591–604.

<sup>50</sup> M. Vovelle, *op. cit.*, s. 635.

Wizerunek śmierci jaki prezentuje mikropowieść Örkénya to wizerunek złożony, w którym doszukać się można tak żywotności motywów istniejących już od dawna w tradycji literackiej, jak i współczesnych autorowi poglądów dotyczących problemu śmierci. Ta wielowymiarowość tworzy spójny obraz, swego rodzaju odpowiedź autora na ogólnoludzkie lęki i pytania związane z umieraniem. Powieść wpisuje się w kulturowy dyskurs na temat śmierci. Jest prywatną refleksją Örkénya, a może nawet osobistym przeczuciem: pisarz zmarł dwa lata po ukazaniu się *Wystawy róż*, która jest jednocześnie jego ostatnim, w pełni ukończonym utworem. Poniekąd powieść dowodzi też, że niezależnie od tego, co by się o śmierci pomyślało, powiedziało, czy napisało – parafrazując biblijne „nie znacie dnia ani godziny” (Mt 25, 13) – nic nie zmieni faktu, że: „Każda minuta naszego życia należy do śmierci. Każdy dzień i każda godzina do niej należą, tylko nie wiemy, którą z wielu sobie wybierze”<sup>51</sup>.

*Wystawa róż* Istvána Örkénya wpisuje się ponadto w charakterystyczną dla 2. połowy XX w. chęć mówienia o śmierci w sposób jak najbardziej naturalny. Áron Korom tłumaczy to zjawisko następująco: „tylko tyle o niej wiemy [o śmierci], że gdzieś na nas czeka, ale myślimy o niej jak o skoku w ciemność [...]. Zastąpmy ciemność jasnością. Pokażmy [...], że śmierć to ludzka sprawa, a zatem można ją nazywać po imieniu, jest zrozumiała i daje się pokazać”<sup>52</sup>. Czy jest to jednak w ogóle możliwe? Prezentując którekolwiek z dzieł Istvána Örkénya, nie sposób pominąć kwestię obecności groteski w jego twórczości. Pojawia się ona również w omawianej tu mikropowieści. Czytelnik może odnieść wrażenie, że wraz ze zbliżaniem się opisu samej agonii, zwiększa się liczba absurdalnych, groteskowych sytuacji, które rozładowują narastające napięcie<sup>53</sup>.

Najlepszych przykładów obecności groteski w *Wystawie róż* dostarcza przypadek J. Nagya: to gra, ale śmiertelna w skutkach. Groteska kryje się także w samym zamysle powieści: tematem utworu jest śmierć, ale „zapewne nie pomylimy się, jeśli uznamy, że zaprezentowane na jej kartach trzy historie nie są jedynie próbą zapisu możliwego ciągu zdarzeń na wypadek, gdyby w węgierskiej telewizji rzeczywiście pracował niejaki Áron Korom i gdyby możliwym było podjęcie się przez niego próby nakręcenia filmu dokumentalnego o umieraniu”<sup>54</sup>. Przypomnijmy, że motto *Wystawy róż* głosi za Wittgensteinem: „śmierć nie jest wydarzeniem w życiu człowieka. Śmierci nie można przeżyć”<sup>55</sup>. Tak życie pozagrobowe, jak i moment śmierci okazują się niemożliwe do opisanego. Można ukazać agonię, zaprezentować postawę wobec śmierci, lęk przed nią, ale śmierć, pojmowana jako jedno z najbardziej skrajnie ekstremalnych przeżyć człowieka, pozostaje nieuchwytna. „Śmierć jest z istoty zawsze moja”<sup>56</sup> – twierdził Heidegger. Ma ona zatem charakter czysto osobisty, choć jednocześnie – poprzez niemożność podzielenia się jej doświadczeniem z innymi – staje się bezosobową i niemożliwą do rozszyfrowania tajemnicą.

<sup>51</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 106.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>53</sup> Z. Simon, *A groteszktól a groteszkig*. Örkény István pályaképe, Debrecen 1996, s. 102.

<sup>54</sup> I. Lázár, *op. cit.*, s. 320–321.

<sup>55</sup> I. Örkény, *Wystawa...*, s. 5.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 338.



### István Örkény's *The flower show* – stories about dying

The starting point of presenting one of the possible interpretations of István Örkény's micro-novel *The flower show* is discussing a concept of death and its image in XX century. Then author describes the way the Hungarian writer pictured the image of death and an act of dying. That is why the following concepts are analyzed: the concept of death, death spectacle, models of death, death's pathos and an attitude towards death. *The flower show* is treated as a voice of Örkény in the contemporary cultural discussion about death.

### Rosenausstellung – Geschichten vom Sterben von István Örkény

Der Ausgangspunkt für die Präsentation einer der möglichen Interpretationen von István Örkény's Roman „Rosenausstellung“ aus dem XX Jahrhundert ist den Begriff Tod und sein Bild näher zu bringen. In meinem Artikel analysiere ich das Bild des Todes nach dem ungarischen Schriftsteller. Ich leihe meine Aufmerksamkeit insbesondere der Komplexität, mit der Örkény den Tod und das Sterben beschrieb. Zu diesem Zweck konzentriere ich mich auf die folgenden Fragen: der Begriff Tod, Spektakel des Todes, Modelle des Todes, Tragik des Todes und das Verhältnis dem Tod gegenüber. Die „Rosenausstellung“ wird als wesentliches Werk für kulturelle Überlegungen zum Thema Tod betrachtet.

### Выставка роз – истории Иштвана Эркена о умирании

Исходной точкой представления одной из возможных интерпретаций микроповести Иштвана Эркена под названием Выставка роз является приближение понятия смерти и её изображение в XX веке. Далее анализу подвергается способ толкования образа смерти венгерским писателем. Особенное внимание автор реферата уделяет следующим вопросам: понятие смерти, спектакль смерти, модели смерти, трагизм смерти и отношение к смерти. Таким образом к Выставке роз следует подойти как к своеобразному голосу Эркена в актуальном тогда культурном дискурсе на тему смерти.



MARTA NOWAK

Lublin

## Wpływ buddyzmu na postrzeganie śmierci podczas ludobójstwa w Demokratycznej Kampuczy

Spoglądając pobieżnie na historię Azji w drugiej połowie XX wieku, wielu Europejczyków za najbardziej jaskrawy konflikt na tym kontynencie ciągle uważa wydarzenia z lat 1957–1975. Na terenie Półwyspu Indochińskiego doszło wówczas do starć zbrojnych, które powszechnie znane są pod nazwą wojny wietnamskiej. Traktowana jest jako jeden z krwawszych przejawów tzw. zimnej wojny, który pochłoniął miliony istnień ludzkich. Powszechna wiedza o nim jest ciągle żywa między innymi z tego powodu, iż dramatyzm ówczesnych wydarzeń, a zarazem dylemat ich moralnej oceny, od dziesięcioleci inspirują światową kinematografię (szczególnie amerykańską), narzucając nam jego obraz.

O krok wnikliwsze spojrzenie pozwoli jednak dostrzec konsekwencję wojny wietnamskiej, którą była jedna z najbardziej radykalnych rewolucji w dziejach ludzkości. Doszło do niej podczas starcia między blokiem komunistycznymi a Stanami Zjednoczonymi, jej działania objęły również terytorium dwóch państw (Kambodża i Laos), które w wojnie de facto nie brały udziału. W Kambodży, która jest obszarem zainteresowania niniejszego artykułu, wojna wietnamska stała się impulsem, który doprowadził do zbiorowej hekatombi lokalnej ludności, w historiografii określanej mianem Rewolucji Czerwonych Khmerów.

Ingerencja Stanów Zjednoczonych, a wcześniej Francji, w sprawy wewnętrzne Kambodży (do 1954 roku była protektoratem francuskim), przyczyniła się do marginalizacji znaczenia państwa, które niegdyś było mocarstwem. Osadzenie na tronie księcia Norodoma Sihanouka, pierwszego władcy niepodległej Kambodży w XX wieku, miało spowodować jedynie chwilową stabilizację kraju. Naloty amerykańskiego lotnictwa w latach 1965–1973 na obiekty Wietkongu położone w jej granicach doprowadziły państwo do ruiny ekonomicznej. Apogeum ingerencji Stanów Zjednoczonych w sytuację wewnętrzną Kambodży przyniosło obalenie księcia Sihanouka i zamach stanu 18 marca 1970 r. Zapoczątkował on dyktaturę generała Lon Nola i okres tzw. Republiki Khmerskiej, który doprowadził kraj na skraj ubóstwa, nędzy klas najniższych (chłopów), załamania gospodarczego oraz niebywałych rozmiarów korupcji.

Mimo tego, iż mieszkańcy Kambodży wówczas słyszeli już o działalności ukrywającej się w dżungli radykalnej grupy komunistów khmerskich, nazywanych potocznie Czerwonymi Khmerami, nie dowierzali pogłoskom o ich okrucieństwie. Uważano, że nawet jeśli uda się im dojść do władzy, sytuacja w kraju nie ulegnie

pogorszeniu. Haing Ngor, jeden z najbardziej znanych kambodżańskich uchodźców, który przeżył pięć lat pod późniejszymi rządami Pol Pota (przywódcy Czerwonych Khmerów), w swoich wspomnieniach wyznał: „Nie przejmowałem się zbyt Czerwonymi Khmerami, ponieważ nie wierzyłem że mogą być gorsi od reżimu Lon Nola”<sup>1</sup>. Niezadowolenie społeczne oraz wyniszczenie kraju, spowodowane ingerencją obcych państw w politykę wewnętrzną na pozór niepodległej Kambodży, stworzyły bardzo podatny grunt dla przyszłej rewolucji, której ponura sława dotarła nawet do odległych zakątków.

Zajęcie stolicy kraju Phnom Penn przez Czerwonych Khmerów 17 kwietnia 1975 r. pozwoliło przejąć władzę w Kambodży przez Komunistyczną Partię Kampuczy. Następstwem dokonującej się zmiany reżimu była nie tyle zmiana nazwy państwa na Kampucz (tzw. Demokratyczna Kampucz), ile przede wszystkim zapoczątkowanie szeregu ultraradykalnych reform społecznych i ekonomicznych. Pod hasłami walki z imperializmem, nowe władze zlikwidowały własność prywatną, pieniądź, wprowadziły pełną kolektywizację. Radykalnymi metodami, w sposób bezprecedensowy, dążyły do stworzenia społeczeństwa bezklasowego. Wiązało się to z totalną likwidacją dawnych zależności społecznych i kulturowych. Wszystko, co kojarzono ze starym reżimem musiało zostać natychmiast zlikwidowane. Gwałtowne przemiany na płaszczyźnie społecznej, politycznej oraz gospodarczej nie mogły zostać zrealizowane bez wysokich kosztów, głównie ludzkich.

Podjęmowane do dzisiaj próby zliczenia ofiar rządów Czerwonych Khmerów nie pozwalają na stworzenie pełnego bilansu strat. Szacuje się jednak, że pomiędzy kwietniem 1975 a styczniem 1979 r. śmierć poniosło ponad 1,5 mln osób, tj. około 20–25% całej populacji mieszkańców Kambodży<sup>2</sup>. Odpowiedzialnością za ludobójstwo z całą pewnością należy obarczyć ultraradykalną Komunistyczną Partię Kampuczy, oficjalnie dążącą jakoby do jak najszybszego „wprowadzenia komunizmu”.

Symbolem „eksperymentu” Komunistycznej Partii Kampuczy stało się ludobójstwo dokonane na ludności khmerskiej. Wydarzenia sprzed niecałych czterdziestu lat do tej pory rodzą wiele ważnych pytań. Jak to się stało, że w ciągu niecałych pięciu lat wymordowano prawie jedną piątą ludności? Czy może – co ważniejsze – w jaki sposób frakcja komunistyczna, jaką byli Czerwoni Khmerzy, zdołała wyrazić szkody tak ogromnych rozmiarów?

Obok przyczyn związanych z aspektami politycznymi, ingerencją państw obcych w sprawy wewnętrzne niepodległej Kambodży oraz kwestii gospodarczych, jednym z czynników wpływających na przebieg Rewolucji Czerwonych Khmerów była kultura i tradycja khmerska. Na kulturę każdego narodu składa się zazwyczaj kilka czynników takich jak język czy tradycja. Niemniej jednak najistotniejszą funkcję spajającą stanowią powszechnie przyjęte normy moralne i etyczne – te zaś łączą się z pojęciem religii, która w każdej kulturze stanowi fundament porządku społecznego, dlatego też tak istotne jest zrozumienie jej wpływu na mentalność

<sup>1</sup> H. Ngor, *Pola śmierci. Kambodżańska odyseja*, Warszawa 2011, s. 139.

<sup>2</sup> B. Kiernan, *The Pol Pot Regime. Race, Power and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975–79*, Yale University 1996, s. 456.

społeczeństwa. Kambodżanie znajdują się w kręgu kultury indyjskiej<sup>3</sup>, więc religią zdecydowanie dominującą stał się buddyzm w nurcie cejlońskiej theravady. Najistotniejsze są w nim trzy wartości: *dukkha* (cierpienie), *anatta* (bezzażnioność), *anicca* (nietrwałość)<sup>4</sup>. Doktryna buddyzmu głęboko zakorzeniona w kulturze khmerskiej opiera się ponadto na sformułowanych przez Buddę Czterech Szlachetnych Prawdach<sup>5</sup>. Pierwsza z nich – to prawda o cierpieniu, która głosi, iż wszystko nim jest, nawet każdy etap życia. Druga prawda mówi o powstawaniu cierpienia i oznacza, iż jest ono wynikiem pragnienia życia. Cierpienie można jednakże zniszczyć osiągając stan wiecznej nieokreśloności – nirwanę. Droga do niej prowadzi poprzez trzecią prawdę, której celem jest pozbycie się pragnienia życia i żądzy, co ma zbliżyć do nieśmiertelności i szczęśliwości. Ostatecznie stan nirwany można osiągnąć dopiero poprzez wskazaną przez Buddę w czwartej prawdzie – drogę do ustania cierpienia. W czwartej prawdzie zawarta jest też Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, opisująca etapy uzyskiwania stanu nirwany.

Cykl reinkarnacji, stanowiący jedno z fundamentalnych pojęć filozofii buddyjskiej, jest *de facto* skutkiem nieumiejętności osiągnięcia nirwany. Celem buddysty jest „uwolnienie się od życia i powtórnych narodzin, a w konsekwencji – zgaśnięcie istnienia”<sup>6</sup>. Wyrzeczenie się pragnienia życia oraz ustanie wszelkich pożądań człowieka otwiera drogę do absolutnej nicości. Cierpienie zaś wynika przede wszystkim z nietrwałości świata – nic nie jest bezwzględnie trwałe. Istnieje jednak droga prowadząca człowieka do wyzwolenia. Wskazują mu ją *dharmy*, które pozwalają uwolnić się od przymusu odradzania się w kolejnych postaciach (*sansara*).

W Demokratycznej Kampuczy kwestię roli religii z formalnego punktu widzenia rozstrzygał art. 20. Konstytucji. Zgodnie z nim „Każdy obywatel [...] m[i]a[ł] prawo do swobodnego wyznawania dowolnej religii oraz niewyznawania żadnej”. Formalnie osoby wierzące mogły kultywować tradycje religijne. Jednakże w tej samej Konstytucji znajdował się też zapis mówiący, że „Reakcyjne religie, szkodliwe dla Demokratycznej Kampuczy i ludu kampuczańskiego są całkowicie zabronione”.

W systemach totalitarnych takie akty prawne jak konstytucja, formułowane są w sposób, który nadaje im formę postępowej i demokratycznej regulacji. W praktyce podstawowe jej zapisy unikały jednak konkretyzacji przedmiotu i jednoznaczności interpretacji. Dlatego też wykładnia prawa w Demokratycznej Kampuczy należała tylko i wyłącznie do tajemniczej Angkar (nazwa struktury kierowniczej w organizacji Czerwonych Khmerów). Lud mógł zatem wyznawać dowolną religię, o ile nie została ona uznana przez Angkarę za „reakcyjną”.

Przed przejściem władzy przez Czerwonych Khmerów zdecydowana większość mieszkańców Kambodży wyznawała buddyzm, a wpływ jego filozofii i kleru buddyjskiego na postrzeganie świata był ogromny. Naturalnym etapem edukacji młodych ludzi stało się wstąpienie do pagody na okres co najmniej kilku miesięcy. Ten czas miał być wykorzystany na umocnienie i uporządkowanie zasad, których wcześniej została nauczona młodzież w domach. Podczas pobytu w pagodzie,

<sup>3</sup> R.S. Robins, J.Post, *Paranoja polityczna. Psychologia nienawiści*, Warszawa 2007, s. 309.

<sup>4</sup> Ł. Trzciński, *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992, s. 11.

<sup>5</sup> K. Banek, *Historie religii. Religie niechrześcijańskie*, Kraków 2007, s. 170.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 170.

mężczyźni golili głowę i brwi, prowadzili życie proste, wręcz ascetyczne. Młodym wpajano szacunek do starszych, konieczność opieki nad rodzicami, gdy tego wymagają, lecz nade wszystko uczono samokontroli i powściągliwości.

Tak ważnego aspektu komunii nie mogli zignorować. Pasywny stosunek do rzeczywistości i brak przywiązania do dobra doczesnego, niechęć i sceptycyzm do wszelkich przemian społecznych (przemiana społeczna była rozumiana jako próba osiągnięcia szczęścia na ziemi) kontrastowały wyraźnie z rewolucyjnymi poglądami Czerwonych Khmerów. Pewne aspekty filozofii buddyjskiej były zatem całkowicie sprzeczne z założeniami komunistów. Poza wspomnianymi należało do nich akceptowanie kontrastów społecznych oraz oczekiwanie na karę lub nagrodę w następnym życiu. Wyznawanie takiego systemu wartości przez mieszkańców Kambodży było zapewne jednym z ważniejszych powodów, jakim kierowali się Czerwoni Khmerzy podejmując decyzję o likwidacji świątyń i miejsc kultu. Postulat całkowitej likwidacji religii uznali oni za jeden z ośmiu punktów programu budowy nowego państwa. Niechęć wobec buddyzmu budził wśród Czerwonych Khmerów również fakt, iż mnisi nie podejmowali pracy. Oskarżeni zostali zatem o próżniactwo, co w rozumieniu Angkary było czynem niedopuszczalnym. „Zapędzanie mnichów do pracy”<sup>7</sup> zamieniło się szybko w ich bezwzględą eksterminację. Buddyzm potraktowano jak Leninowskie „opium dla mas”<sup>8</sup>. Propagujący go kler uznano za grupę, przez którą khmerski chłop był biedny i wykorzystywany. „Buddyzm – jak twierdzili Czerwoni Khmerzy – ogłupia chłopów, a Ankgar chce ich podnieść i zbudować na nich przyszłość ukochanej ojczyzny”<sup>9</sup>.

Pomimo całej zawziętości działań (Adam Jelonek podaje, iż spośród 60 tys. mnichów buddyjskich w Kambodży przed 1975 r. po upadku rewolucji pozostało ich zaledwie ok. 1 tys.<sup>10</sup>) znaczna część ludności nie zaprzestała praktyk religijnych. We wspomnieniach jednego z ocalałych czytamy: „[...] jeśli nawet udało im się [tj. Czerwonym Khmerom] zniszczyć symbole [...], to nie mogli pozbawić nas wiary”<sup>11</sup>. Większość Kambodżan nie zaprzestała w pełni praktyk religijnych podtrzymując je na tyle, na ile było to możliwe w danej sytuacji. Paradoks rewolucji Czerwonych Khmerów polegał na tym, że z jednej strony likwidując religię, narzucali ideologię przejmującą jej funkcję, wzorując się w dużej mierze na dorobku buddyzmu. Francois Bizot, Francuz z pochodzenia, podczas pobytu w obozie Anlong Veng, jeszcze przed przejściem władzy przez Czerwonych Khmerów, rozmawiał wielokrotnie z naczelnikiem obozu Ta Dusztem. Podczas jednej z rozmów zapytał, czy istnieje jakikolwiek ideolog zapowiadanej rewolucji i czy nie opiera się ona na mitach i założeniach buddyzmu. W swych wspomnieniach pisał: „Słuchałem [...] pogadanek. Przypominają lekcje buddyzmu. Wyzbyć się przywiązania

<sup>7</sup> P. F. Idling, *Uśmiech Pol Pota (o pewnej szwedzkiej podróży przez Kambodżę Czerwonych Khmerów)*, Wołowiec 2010, s. 125.

<sup>8</sup> F. Bizot, *Brama*, Warszawa 2006.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>11</sup> H. Ngor, *op. cit.*, s. 139.

do dóbr doczesnych, zerwać więzy rodzinne, bo jedno i drugie rozmiękcza nas i nie pozwala na całkowite oddanie się Angkarowi<sup>12</sup>.

Analogie pomiędzy ideologią reżimu Pol Pota a systemem religijnym (w tym przypadku buddyzmem) są widoczne w terminologii stosowanej przez Angkarę. Dziesięć nakazów moralnych Czerwonych Khmerów nazywano *sila*, czyli tak jak określa się dziesięć wyrzeczeń buddyjskich. Tradycyjne *bonn* będące określeniem religijnej uroczystości w świątyni zostało zaadaptowane na nazwę obowiązkowego spotkania indoktrynacyjnego. W obozach pracy organizowano tzw. rekolekcje, podczas których ludzie oskarżali siebie nawzajem, oczekując nagrody. Buddyjska spowiedź z grzechów przybrała formę publicznej samokrytyki. Podobnie jak mnichów obowiązywała zakonna reguła, tak Czerwoni Khmerzy zmuszeni byli do przestrzegania zasad zwanych *vinaya*. Chłopów poddawano swoistemu rytuałowi oczyszczenia, wprowadzając nową naukę, następnie nakazując im zapomnieć o krewnych, zaś ogół „ludności dzielić się m[i]ał na *wtajemniczonych* i *nowicjusz*”<sup>13</sup>.

Analogie widoczne w nazewnictwie oraz sposobie zorganizowania społeczeństwa według określonych wzorów nie miałyby istotnego znaczenia, gdyby zabrakło obecności pewnych ideologicznych zbieżności buddyzmu z komunizmem. Mimo tego, iż buddyzm odrzucał zmianę społeczną i nie negował w żaden sposób wyzysku biedniejszych, jego sprzeciw wobec indywidualizmu widoczny w kontekście osiągnięcia szczęścia wiecznego pokrywał się niejako z koncepcją społeczeństwa bezklasowego. Słowa: „Jesteście niezwykle wyemancypowany towarzyszu”<sup>14</sup> były tożsame z wyrokiem śmierci. Pragnienie spotkania się żoną, pomoc choremu synowi bądź innemu człowiekowi groziła poważną dezaprobatą ze strony Czerwonych Khmerów. Wszelki pęd do posiadania – majątku, rodziny czy puszek ryżu – był przejawem indywidualizmu, który należało bezzwłocznie wykorzenić.

Czy buddyzm wobec tego mógł mieć wpływ na umacnianie się władzy Czerwonych Khmerów? Z pewnością religia i związana z nią tradycja mogły wytworzyć przekonanie o niemożliwości ucieczki przed własnym losem. Karma (w języku khmerskim słowo to ma formę *kamm*) jest bowiem jedną z podstawowych wartości buddysty. Związana jest z nieustającym prawem przyczyny i skutku – oznacza, iż każde działanie człowieka niesie ze sobą określony rezultat. Kambodżanie wierzą, że osobista karma opiera się na czynach (dobrych i złych) człowieka zarówno w życiu teraźniejszym, jak i w poprzednich wcieleniach. Jeśli czyniłeś źle i niegodnie w następnym bądź teraźniejszym życiu, spotka cię nieunikniona kara. W latach rządów Czerwonych Khmerów wielu z nich wierzyło, iż „sprawdziły się stare przepowiednie”<sup>15</sup> i ich kraj ponosi zasłużoną karę za wcześniejsze grzechy. Haing Ngor w swych wspomnieniach: „Zastanawialiśmy się, czy w przeszłości nie popełniliśmy jakiegoś strasznego czynu, który spowodował, że zostaliśmy ukarani

---

<sup>12</sup> F. Bizot, *op. cit.*, s. 107.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>14</sup> P. F. Idling, *op. cit.*, s. 130.

<sup>15</sup> H. Ngor, *op. cit.*, s. 156.

takim reżimem”, w końcu przecież ludzie „przyjęli władzę Czerwonych Khmerów, wbrew sobie, ale bez protestu”<sup>16</sup>.

Z pozoru bierna akceptacja rządów Czerwonych Khmerów wynikała częściowo z mentalności Kambodżan. Jako naród z wielowiekową tradycją mieli jasno określone zasady: ich życie toczyło się wokół rodziny, a w rodzinie wokół ojca. Posłuszeństwo starszym, a zwłaszcza głowie rodziny, stało się nienaruszalną regułą. Najważniejsze dla rodziny kambodżańskiej były także wartości takie jak honor oraz szczęście (dobre samopoczucie)<sup>17</sup>. Ngor w swoich wspomnieniach wyznaje, że „Kambodżanie zrobią prawie wszystko, by utrzymać pozory *bonheur*. Próbujemy zachować się uprzejmie, nawet jeśli w rzeczywistości tacy nie jesteśmy, bo jest to dla nas łatwiejsze. Bycie w konflikcie zmusza nas do traktowania innych jak wrogów, a wtedy ryzykujemy utratę kontroli”<sup>18</sup>. Dla przeciętnego, szanowanego Kambodżanina jawny konflikt jest formą ostateczną, działania pochopne i impulsywne nie zyskałyby aprobaty społecznej i byłyby sprzeczne z ich naturą. W tym aspekcie wyraźniej rysuje się rola religii w kształtowaniu świadomości człowieka. Samokontrola jest w nauce buddyjskiej podstawowym krokiem do osiągnięcia zbawienia. Wszelkie skłonności i popędlliwość stanowią przejaw kurczowego pragnienia życia, a więc uniemożliwiają osiągnięcie *nirwany*.

Naturalnie nie wszyscy Kambodżanie przyjmowali pokorną postawę względem nowego reżimu. Jednakże u zdecydowanej większości to buddyzm był głównym czynnikiem kształtującym percepcję wydarzeń. W kontekście pojmowania sensu i znaczenia tego, czym jest śmierć, kwestia ta jest na tyle istotna, że po 17 kwietnia 1975 r. śmiertelność wzrosła do niewyobrażalnych wymiarów nie wywołując moralnego przewartościowania. Jej wszechobecność powodowała stopniowe zubożenie, obrazy pełne niewytłumaczalnego okrucieństwa były bowiem codziennością.

Analizując przyczyny zgonów w Kambodży pod rządami Czerwonych Khmerów, należy dokonać pewnej klasyfikacji. Można wyróżnić dwie podstawowe kategorie. Pierwsza grupa związana jest z aspektem politycznym, a więc szeroko rozumianą „walką” o utrzymanie i kontynuowanie procesu rewolucyjnych zmian<sup>19</sup>. Nowy system wymagał bezwzględnego posłuszeństwa, a wszelkie formy oporu były karane śmiercią. „Opór” mógł przejawiać się w formie otwartego buntu (wschodni Kambodżanie), jednakże znacznie częściej oznaczał nie tylko niewystarczające wypełnianie rozkazów Angkary, lecz także zwykłe wypadki losowe. Wobec tego nawet zgubiona motyka, złamany pług, pęknięty worek ryżu dla Czerwonych Khmerów były już przykładem dywersji<sup>20</sup>. Zgodnie z tą zasadą wszystko mogło być uznane za działanie na szkodę „frontu”, za co zawsze karano śmiercią. Aspekt polityczny dotyczył w pierwszej kolejności ludzi związanych ze starym reżimem. Eksterminacja żołnierzy Lon Nola, przedstawicieli inteligencji – śmierć

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 156.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>19</sup> A. Jelonek, *Rewolucja Czerwonych Khmerów 1975–1978. Studium autarkicznego rozwoju*, Warszawa 1999, s. 149.

<sup>20</sup> P. F. Idling, *op. cit.*, s. 152.



mogła spotkać za posiadanie ksiązek, mówienie w obcym języku, noszenie okularów. Każdy, kto zachowywał tego rodzaju związki z imperialistycznym zachodem był oskarżany o współpracę z amerykańską CIA. Czystki polityczne nie omijały kobiet ani dzieci, dlatego małżeństwo z żołnierzem starego reżimu równało się wyrokowi śmierci, często po długotrwałych torturach. Przestępstwem politycznym w interpretacji Czerwonych Khmerów stawała się kradzież jedzenia, choć były to przypadki nagminne spowodowane klęską głodu.

Po roku 1976, gdy zaczęły być widoczne pierwsze oznaki kryzysu wewnątrz Angkary, czystkom podlegali nawet Czerwoni Khmerzy. Ngor podaje przykład kalekiego mężczyzny oskarżonego o to, iż „nieumiejętnie chronił ojczyznę”<sup>21</sup>. Niekiedy wystarczyło źle wypowiedziane słowo albo spojrzenie, które nie spodobało się strażnikowi kooperatywu, by znaleźć się w więzieniu bądź zasłużyć na śmierć. Stopniowo wraz z pogłębianiem się problemów wewnątrz organizacyjnych, wzrastała paranoja wszechobecnego spisku. Ostatecznie każdy najmniejszy przejaw indywidualizmu mógł zostać poczytany za przestępstwo. Zeznania więzionych w Tuol Sleng opisują przykład człowieka, który przyznał się do zdrady, gdyż ciągle myślał o kobietach zamiast o pracy<sup>22</sup>.

Drugą grupą reżimu Czerwonych Khmerów były ofiary, które zgarnęła klęska głodu będąca efektem wprowadzanych reform gospodarczych. Głód dotknął każdego bez wyjątku, bowiem codziennie z wycieńczenia umierały setki ludzi. Dane dotyczące liczby zgonów mają jednak charakter szacunkowy i wahają się pomiędzy 700 tys. a 2 mln zmarłych<sup>23</sup>. Jak piszą Robert S. Robins i Jerrold M. Post – w warunkach braku żywności, „żeby przeżyć trzeba było przede wszystkim umieć kłamać, oszukiwać, kraść i zachować obojętność”<sup>24</sup>. Drastycznymi przykładami chęci przetrwania były również przypadki kanibalizmu. Czerwoni Khmerzy surowo karali jego wszelkie przejawy, jednak zjawisko to występowało bezsprzecznie.

Tym, co potęgowało horror i przerażenie ludności była także atmosfera tajemniczości i cichego terroru. Ludzie znikali, a śmierć zadawana była w sposób dyskretny. Nikt tak naprawdę nie wiedział, co dokładnie dzieje się z ludźmi. Nawet członkowie partii, którzy pracowali nieopodal S-21 Tuol Sleng – największego i najcięższego więzienia Czerwonych Khmerów – określali je jako „miejsce gdzie się wchodzi, ale skąd się nie wychodzi”. „Angkara zabija, ale nigdy nie wyjaśnia dlaczego” – to hasło powtarza się niemal w każdej relacji ocalałych<sup>25</sup>.

Rodzaj dramatycznej apatii ogółu społeczeństwa spowodowany traumą codziennego życia w Kambodży pod rządami Pol Pota był jedynie częściowo odpowiedzialny za stosunek Khmerów do śmierci. Znaczny wpływ na jej postrzeganie wywierała bowiem religia. Doskonale ukazuje to opisywana przez Haing Ngor sytuacja, która przydarzyła się jemu i jego teściowej. Podczas wędrówki pod karabinami Czerwonych Khmerów oddaliła się ona po jednym z posiłków nad pobliski

<sup>21</sup> H. Ngor, *op. cit.*, s. 354.

<sup>22</sup> P. F. Idling, *op. cit.*, s. 134.

<sup>23</sup> A. Jelonek, *op. cit.*, s. 152.

<sup>24</sup> J. L. Margolin, *Kambodża w kraju niepojętej zbrodni [w:] Czarna księga komunizmu*, Warszawa 1999, s. 568.

<sup>25</sup> R. S. Robins, J. Post, *op. cit.*, s. 312.

staw. Jej długa nieobecność sprowadziła go nad wodę, gdzie wyłowił zimne już ciało kobiety. Mimo szoku spowodowanego śmiercią bliskiej osoby, wiara w to, że znajduje się teraz w lepszym życiu była pocieszeniem. Zarówno Ngor, jak i jego żona wiedzieli, że Ma (matka żony) była dobrą kobietą toteż spotka ją nagroda: „Kama Ma była doskonała. [...] tęskniliśmy za nią, pragnęliśmy by była z nami, ale nie martwiliśmy się o jej duszę”<sup>26</sup>. Znamienne stają się również słowa córki zmarłej, która po dokonaniu podstawowych czynności pogrzebowych modliła się o powrót matki i jej ponowne narodziny w ciele własnej córki.

Powtarzający się cykl śmierci i narodzin stanowił bardzo istotny czynnik wpływający na postrzeganie procesu umierania. Zbrodnia dokonana na ludności kambodżańskiej w latach 1975–1979 z całą pewnością pozostawiła niewyobrażalną traumę w psychice ocalałych. Analizując dowolne źródło oparte na dostępnych relacjach można zbudować tylko i wyłącznie obraz rzezi i śmierci. Każda próba analizy tego zjawiska zmusza do dokonania pewnej generalizacji. Jakkolwiek bezsprzeczny jest wpływ buddyzmu na stosunek do śmierci, należy dodać, iż nie wywierał jednolitego wpływu na całe społeczeństwo. Pobieżne spojrzenie na ów problem może spowodować bowiem mylne wyobrażenie o całkowicie biernej akceptacji nieuchronnej zagłady. W „kambodżańskim piekle” walka o przetrwanie była najwyższą wartością.

W kwietniu 1975 r., gdy Czerwoni Khmerzy zajęli stolicę Kambodży i zarządzili całkowitą ewakuację jej mieszkańców pod groźbą śmierci, jednym z nielicznych miejsc azylu był budynek francuskiej ambasady. Francois Bizot wraz z innymi obcokrajowcami oczekując tam na transport za granicę, byli świadkami przerażających scen. Teren ambasady nie był objęty czystkami, więc wielu Khmerów szukało tam schronienia, którego nikt nie mógł im zapewnić, jeśli nie posiadali paszportu. Bizot przytacza sytuację, gdy pod drzwi ambasady wjechała elegancka młoda kobieta z kilkumiesięcznym dzieckiem na rękach. W momencie, kiedy okazało się, że nie ma paszportu i nie uzyska azylu, wpadając w histerię, usiłowała ocalić za wszelką cenę swoje dziecko, próbując dosłownie przerzucić je przez bramę.

Aby przetrwać, ludzie musieli oddać wszelką własność prywatną, lecz przede wszystkim pozostawić rodzinę. Reżim trwający niecałe 5 lat doprowadził do wyniszczenia „starego” modelu społeczeństwa, zmuszając ludność do porzucenia swoich bliskich. Przejawy empatii społecznej były surowo zabronione, niejednokrotnie wystarczyło jedynie niewłaściwe spojrzenie lub niewielka pomoc, by zostać oskarżonym o szpiegostwo i dywersję. Utrzymanie się przy życiu stanowiło główne zadanie niemal wszystkich objętych reżimem.

Religia bezsprzecznie wpływa na stosunek do życia i śmierci. Kształtuje pogląd człowieka na kres jego bytu ziemskiego i ustosunkowuje do sfery eschatologicznej w takim stopniu, w jakim człowiek jest wierzący. Im trudniejsze były warunki zewnętrzne, im bardziej realna była groźba śmierci, zwłaszcza śmierci bolesnej i okrutnej, wiara stawała się ostatnią nadzieją człowieka. Człowiek w swej istocie posiada dwie natury: duchową i fizyczną, doprowadzony do granic wytrzymałości będzie częściej kierował się instynktem przetrwania za wszelką cenę niż zasadami

---

<sup>26</sup> H. Ngor, *op. cit.*, s. 156.

moralnymi, które wyznaje. Drugi aspekt przysługuje z reguły jedynie jednostkom o bardzo silnej formacji duchowej bądź silnym charakterze, tych natomiast jest w społeczeństwie naturalnie mniej.

### **An impact of Buddhism on the perception of death during genocide in Democratic Kampuchea**

The Khmer Rouge's revolution can be treated as one of the most radical ones. During the four years of Democratic Kampuchea's existence, 1.5 million of people died due to famine and political repressions. Death became an every-day reality which resulted in indifference about it. Before the revolution the most important factor which had an impact on viewing death was religion. The goal of this work is to present an impact of Buddhism on an attitude towards death during genocide in the years 1975 to 1979. The issue of the paper concerns cultural and social matters, attempts of an elucidation of a role of religion in Cambodia and portraying its impact on a life of an ordinary Khmer. Author wants to show the meaning of tradition and religion in the context of the strengthening of dictatorship. The paper includes an analysis of the main assumptions of Buddhism concerning death and a concept of reincarnation, and also an opposite view regarding institutional and political features of Organization (Angkar Lou) to picture the confluence of Buddhism philosophy and Khmer Rouge's regime.

### **Einfluss des Buddhismus auf die Vorstellung des Todes während des Völkermords im Demokratischen Kampuchea**

Die Revolution der Roten Khmer wurde als eine der radikalsten Regimes in der Geschichte bezeichnet. Ihre Regierung dauerte etwa vier Jahre. Dazwischen sind 1,5 Millionen Menschen vor Hunger und aufgrund der politischen Verfolgungen ums Leben gekommen. Der Tod wurde zum grauen Alltag. Die Folge war die Gleichgültigkeit der Menschen gegenüber dem Tod. Bevor der Revolution war die Religion der wichtigste Faktor, der die Vorstellung des Todes beeinflusste. Meine Arbeit hat zum Ziel, den Einfluss des Buddhismus auf das Verhältnis zum Tod während des Völkermords in Jahren 1975–1979 im Demokratischen Kampuchea darzustellen. Die Problematik meines Werks beruht auf den kulturellen und gesellschaftlichen Fragen. Ich möchte die Rolle der Religion in Kambodscha und ihr Einfluss auf Khmer darstellen. Wichtig ist, dass Tradition und Religion im Zusammenhang mit diktatorischer Macht stehen. Ich bespreche den Begriff Reinkarnation und die Politik der Organisation Angkar, um die Übereinstimmung zwischen der buddhistischen Philosophie und der Regime von Roten Khmer zu unterstreichen.

### **Влияние буддизма на восприятие смерти во время геноцида в Демократической Кампучии**

Революцию «красных хмеров» можно определить как одну из наиболее радикальных в истории. На протяжении четырёх лет существования Демократической Кампучии в результате голода и политических преследований погибло оценочно 1,5 миллиона населения. Смерть стала повседневностью, что стало причиной равнодушия населения в тому явлению. Перед революцией наиболее важным фактором, влияющим на восприятие смерти, была религия. Целью данной статьи является показание влияния буддизма на отношение к

---

смерти во время геноцида в 1975–1979 годах. Проблематика реферата касается культурных и общественных вопросов, попытки локализации роли религии в Камбоджи, а также показание значения традиции и религии в контексте укрепления диктаторской власти. Анализу подвергаются главные идеи буддизма, касающиеся вопроса смерти и понятия реинкарнации, а с другой стороны политическая и институциональная черта Организации («Ангка лоэу») с целью понятия сходства буддийской философии с режимом «красных кхмеров».

DANUTA STASIAK

Warszawa

## Wszyscy podlegają prawu śmierci. Morte moris – śmiercią umrzesz

Prawo śmierci jest powszechne i obowiązuje wszystkich. *Morte Moris* – śmiercią umrzesz. Wszyscy ludzie podlegają prawu śmierci: „wrócisz się do ziemi, z którejś wzięty, boś jest prochem i w proch się obrócisz”<sup>1</sup>, „ludziom postanowiono raz umrzeć”<sup>2</sup>. Wyjątki w Biblii, to *Księga Henocha*: „Stały się wszystkie dni Henohowe [...] trzysta sześćdziesiąt pięć lat chodził z Bogiem i nie było go widać bo go wziął Bóg”<sup>3</sup>. Prorok Eliasz w ciele został zabrany z ziemi. Według tradycji, ci dwaj mężowie ze Starego Testamentu dotąd nie umarli, lecz żyją gdzieś w miejscu Bogu wiadomym.

Dramat człowieka zaczyna się od samego progu dziejów ludzkości. Z winy człowieka grzech przyszedł na świat, a przez grzech także i śmierć; „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat”<sup>4</sup>. Człowiek został stworzony dla życia, natomiast śmierć, jak czytamy w Piśmie Świętym<sup>5</sup> – nie mieściła się w pierwotnym zamyśle Bożym, ale weszła na świat na skutek grzechu, „przez zawiść diabła”, jako konsekwencja pierwotnego grzechu, nieposłuszeństwa pierwszych rodziców w Raju i stała się wspólnym dziedzictwem wszystkich ludzi. Bóg nie stworzył śmierci. „Wąż, skusił pierwszych rodziców: chodzi tu o szatana”<sup>6</sup>. „Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym”<sup>7</sup>. Grzech zepsuł świat i człowieka, wprowadził w nich wewnętrzne rozdarcie; zepsuł, jednakże nie zniszczył. Upadły świat podobny jest – jak powiedział kardynał Newman – do rozbitego zwierciadła. Autor Apokalipsy wyraźnie **utożsamia szatana z tamtym Wężem**: „I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię”<sup>8</sup>. Przychodzący na ten świat człowiek bez własnej winy znajduje się w takim stanie, w jakim znaleźli się pierśi rodzice po popełnieniu grzechu”<sup>9</sup>. Dlatego całe bytowanie człowieka na ziemi poddane jest perspektywie **śmierci, która wedle**

---

<sup>1</sup> *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003, Rdz 3, 19.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Hbr 9, 27.

<sup>3</sup> *Ibidem*, Rdz 5, 23 – 24.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Rz 5, 12. 17.

<sup>5</sup> *Ibidem*, Rdz 2 – 3.

<sup>6</sup> *Ibidem*, Mdr 2, 23–24.

<sup>7</sup> *Ibidem*, Rdz. 1, 27.

<sup>8</sup> *Ibidem*, Ap 12, 9; por. 20, 2.

<sup>9</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994, p. 416, p. 399 (dalej jako KKK).

**Objawienia** wyraźnie związana jest z grzechem pierworodnym – *Credo Populi Dei* rodziców upadłej naturze ludzkiej<sup>10</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego podtrzymuje model śmierci jako rozdzielenia duszy i ciała<sup>11</sup>, ale zgon jest śmiercią człowieka, a nie tylko jego ciała. W duszy złożył Bóg nasienie wieczności, które wszędzie w swoim czasie<sup>12</sup>. Choć śmierć to nieprzejednany wróg człowieka, wpisany w ludzkie życie, to samo pojęcie śmierci okazuje się niejednoznaczne. Jest **śmierć kliniczna, biologiczna i metafizyczna. W znaczeniu analogicznym, według definicji**, śmierć jest to stałe odłączenie duszy od ciała i zakończenie ludzkiego indywidualnego życia. Za umarłego może być uznany człowiek, gdy bezpowrotnie został zniszczony fundament jedności cielesnego i psychicznego życia, czyli fundament tego, co czyni człowieka istotą żyjącą<sup>13</sup>. Biblia postrzega życie jako komunikację, a w sposób szczególny, jako komunikację wszystkiego, co żyje z Praźródłem jakim jest Stwórca. Dlatego też brak oddechu jest synonimem śmierci<sup>14</sup>.

Teologiczna interpretacja śmierci koncentruje się wokół faktu nieuniknionego przemijania, końca ziemskiego pielgrzymowania, ale też początku, nowego istnienia w Bogu, pojednania z Nim, odnalezienia w Chrystusie nowego życia. **Śmierć w sposób ostateczny kończy życie ziemskie człowieka, jego zasługi i grzechy, radości, sukcesy, zwątpienia i cierpienia; „Śmierć jest pewna, jest kresem życia ludzkiego”<sup>15</sup>**. „Gdy zakończy się bieg naszego życia, nie powtórzy się już nasze życie”<sup>16</sup>, „Postanowiono ludziom raz umrzeć”<sup>17</sup>. Dla chrześcijanina śmierć Chrystusa ma istotne znaczenie w odniesieniu do życia i śmierci. Śmierć jest przejściem, paschą, ze świata ziemskiego do wiecznego zbawienia. Zostaliśmy „pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna”<sup>18</sup>. Każdy człowiek umierający, zarówno teraz jak i przed wiekami, spotyka na progu wieczności Chrystusa, Zwycięzcę Śmierci – „wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre”<sup>19</sup>. To ostateczność i nieodwracalność rozstrzygnięcia, dotyczącego zbawienia i potępienia człowieka. Papież Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym podkreśla zbawczą rolę tego sądu. „Postanowiono ludziom raz umrzeć, a potem sąd”. Sąd będzie wywyższeniem pokornych, a poniżeniem pysznych. Miara Boża jest inna niż miara ludzka. Religia chrześcijańska broni pewnego misterium człowieka, czegoś, czego nie da się sprowadzić tylko do biologii. Do metafizycznej osoby ludzkiej należą: indywidualność, substancjonalność, rozumność.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Tajemnica Odkupienia a rzeczywistość grzechu*, w: *L'Osservatore Romano* nr 10 (1986), s. 16.

<sup>11</sup> KKK, p.1052.

<sup>12</sup> *Biblia Tysiąclecia*, Jk 1, 21; 5, 20; 1 P 1, 9.

<sup>13</sup> Por. H. Schlögel, *Organtransplantation*, *Stimmen der Zeit*, 119 (1994) z. 6, s. 376–378.

<sup>14</sup> *Biblia Tysiąclecia*, Ps 104, 29.

<sup>15</sup> KKK, p. 1007.

<sup>16</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o kościele *Lumen gentium*, Wrocław 1965, 48.

<sup>17</sup> *Biblia Tysiąclecia*, Hbr 9, 27; por. KKK, p.1013.

<sup>18</sup> *Biblia Tysiąclecia*, Rz 5, 10.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 2 Kor 5, 10.

Kardynał Wojtyła, przedstawiciel personalizmu chrześcijańskiego i humanistycznego, mówił, że „człowiek doświadcza, że istnieje od wewnątrz”<sup>20</sup>. Obraz Boży w człowieku zasadza się na uzdolnieniach człowieka, jak zdolności poznania siebie samego, doświadczenia własnego bytu w świecie, w przeżywaniu pozostając w zależności od Boga<sup>21</sup>. Personalizm chrześcijański, wyrastając z nauki Kościoła, stanowi pogłębioną refleksję myśli filozoficznej i teologicznej nad integralną koncepcją osoby ludzkiej. Już w Grecji była pewna wizja człowieka, jako kogoś wyjątkowego – „dusza” oznacza zasadę duchową w człowieku. Człowiek stanowi najdoskonalsze dzieło stworzone przez Boga z miłości, obdarzone nieśmiertelną duszą<sup>22</sup>, rozumem, wolną wolą i eschatologicznym powołaniem. Natura ludzka jest postacią bliższą spójności pomiędzy podmiotem, który jest człowiekiem, ten zaś człowiek w jakikolwiek sposób od wewnątrz zdynamizowany spełnia swoje czyny<sup>23</sup>. Największym darem Boga dla człowieka jest życie. Skoro człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to należy do Niego. Ludzka osoba to cała cielesno-duchowa jedność. Trzeba pamiętać, że śmierć to przejście do innego życia osobowości człowieka, który ma duszę niezniszczalną. Owa część „nadana”, której śmierć nie może unicestwić, poprzez zmartwychwstanie osiągnie swą pełnię. Karl Rahner mówi o „**transcendentalnej**” nadziei na zmartwychwstanie<sup>24</sup>. „Duchowym spojrzeniem Adama dotyka wprost swego „ja”, jako podmiotu w opozycji do „to”, przedmiotów świata”<sup>25</sup>. Prawda o Życiu wiecznym – „Jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni”<sup>26</sup>. Zmartwychwstanie jest wyrazem zwycięstwa nad wszelką śmiercią. Dla ateisty śmierć oznacza definitywny koniec życia we wszystkich aspektach. Ciało ulega śmierci i zniszczeniu, jako że ciało było sprawcą grzechu<sup>27</sup>. Śmierć niczego co dobre nie niszczy<sup>28</sup>. Nie można sprowadzić tożsamości człowieka tylko do biologii i chemii<sup>29</sup>. Jan Paweł II w Tryptyku Rzymskim zauważał: „A przecież nie cały umieram. To co we mnie niezniszczalne trwa”. Życie jest darem Boga, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. O godności osoby wielokrotnie mówił Jan Paweł II, gdzie u genezy jest pojęcia osoby<sup>30</sup>, a zatem godnego umierania.

Prawo i dobra osoby ludzkiej mają wielkie znaczenie w związku z tymi zagadnieniami. Sobór Watykański II potępił przestępstwa przeciw życiu – „wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, przerywania ciąży, eutanazję i dobrowolne samobójstwo”<sup>31</sup>. Etymologicznie eutanazja oznaczała w starożytności łagodną

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 25–30.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 258–259.

<sup>22</sup> *KKK*, p. 363, 367.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 22–37.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia śmierci i życie wieczne*, Poznań 1977, s. 24–56.

<sup>25</sup> Pascal, *Mysli*, Warszawa 1996, s. 144–145.

<sup>26</sup> *Biblia Tysiąclecia*, 1 Kor 15, 22.

<sup>27</sup> *Ibidem*, Ps 104, 29.

<sup>28</sup> F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 1996, s. 694.

<sup>29</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Wrocław 1993.

<sup>30</sup> Zob. Jan Paweł II, *Libreria Editrice Vaticana*, 1986, Rozdział I.

<sup>31</sup> II Sobór Watykański, Konstytucja *Gaudium et spes*, p. 27, [online], [Dostęp: 29.08.2014], [Dostępne w Internecie: [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor\\_II/gaudium\\_et\\_spes/](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/)].

śmierć bez przykrych cierpień. Człowiek współczesny inaczej obawia się śmierci niż człowiek antyczny<sup>32</sup>. Obecnie eutanazja oznacza czynność lub jej zaniechanie, która ze swej natury lub zamierzeniu działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia. Jan Paweł II pisze: „Przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia, jako moralnie niedopuszczalne zabójstwo osoby ludzkiej, a tym samym, jako poważne naruszenie prawa Bożego<sup>33</sup>”. Eutanazję należy zatem rozpatrywać w kontekście intencji oraz zastosowanych metod. Dbłość o godną, medycznie i estetycznie kontrolowaną śmierć obdiera człowieka z godności<sup>34</sup>. Argumentem zwolenników eutanazji jest to, że skraca się cierpienie, silnie niepożądane w życiu. Zaistniał więc paradoks szacunku do życia, dla realizacji, którego dochodzi do spowodowania śmierci. Przecież cierpienie przed śmiercią może mieć moc zbawczą. W ujęciu św. Faustyny cierpienie człowieka ma moc zbawczą w takim stopniu, na ile pozwolimy Chrystusowi żyć w Nim poprzez część Krzyża<sup>35</sup>. Cierpienie jest tajemnicą. Żaden lekarz nie może zadawać śmierci, nawet, gdy pacjent bardzo cierpi – nigdy nie wiadomo, czy ta chwila cierpienia nie jest tą oczyszczającą. Chorzy są obrazem cierpiącego Chrystusa<sup>36</sup>. Zasadniczą możliwością zaprzeczenia sensu cierpienia odnajdujemy w nihilizmie. Nihilizm nie dopuszcza nie tylko wiary w nadprzyrodzoność, ale także w sens czegokolwiek<sup>37</sup>. Papież Leon XIII pisał, że państwo ma powiększać zakres wolności.

Jan Paweł II głosił, że wolność jest wartością sprzyjającą narodowej odnowie, ale ta wolność, która jest otwarta na prawdę. Wolność jest darem, ale i zadaniem<sup>38</sup>. To Bóg daje człowiekowi życie i On sam decyduje o tym, kiedy ma człowiek umrzeć. W świecie współczesnym spotykamy rozdźwięk między teorią wiary a praktyką życia. Desakralizacja śmierci stała się zmianą poglądów na sens cierpienia, utratą jego sensu. Jan Paweł II w *Salvifici doloris* mówi: **“Chrystus wyniósł ludzkie cierpienie na poziom odkupienia”**<sup>39</sup>. Jeśli Jan Paweł II jest przeciwko aborcji, eutanazji, to konsekwentnie przeciwko karze śmierci. W *Evangelium Vitae* to zagadnienie sięga do najbardziej zasadniczej, antropologicznej i teologicznej argumentacji za życiem w ogóle, przeciwko zadawaniu śmierci drugiemu człowiekowi, a więc także przeciwko karze śmierci. Ojciec Święty nawiązuje do aspektu teologii biblijnej

<sup>32</sup> KKK, p. 2277–2278.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Poznań 1995, s. 65.

<sup>34</sup> P. Bortkiewicz, *Mentalność eutanatyczna w świetle encykliki „Evangelium vitae”*, *Collectanea Theologica* 3/1996, s. 84–85.

<sup>35</sup> F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 1996, 350, 541, 631.

<sup>36</sup> Zob. Jan Paweł II, *Chrześcijański sens cierpienia*, Warszawa 2012.

<sup>37</sup> Leon XIII, *Quod apostolici muneris - O sekcje socjalistów, komunistów i nihilistów*, Warszawa 2002, s. 5–7.

<sup>38</sup> Wolność darem Boga! Jan Paweł II Papież Wolności!, Parafia św. Judy Tadeusza Apostoła w Gdyni, [online], [dostęp: 29 VIII 2014], [Dostępne w Internecie: <http://judagdynia.pl/2009/10/11/wolnosc-darem-boga-jan-pawel-ii-papiez-wolnosc-28-niedziela-zwykla/>].

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Salvifici Doloris – list apostolski Jana Pawła II o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, 11 lutego 1984, 19.



Starego Testamentu. Opisując zabójstwo Abła przez Kaina<sup>40</sup>, zwraca uwagę na zapisane w Księdze Rodzaju słowa świadczące o obronie przez Boga zagrożonego – w konsekwencji dokonanego czynu – życia Kaina przed innymi ludźmi. Respektowanie prawa do życia, którego Panem jest tylko Bóg, odnosi się nawet do tych z ludzi, którzy naruszyli prawo Boże w sposób najskrajniejszy. „Nawet zabójca – pisze Papież – nie traci swej osobowej godności i Bóg sam czyni się jej gwarantem”<sup>41</sup>. To nauczanie Jana Pawła II w odniesieniu do kary śmierci wpływa z uniwersalnego przesłania Kościoła w obronie życia.

Ojciec św. jasno stwierdza, że „eutanazja rozumiana, jako bezpośrednie spowodowanie śmierci”, „niezależnie od intencji i okoliczności pozostaje [...] aktem z natury złym, poważnym naruszeniem prawa Bożego, obrazem godności człowieka”. Życie ludzkie jest święte – nienaruszalne. Papież głosił – „Nikt w żadnej sytuacji nie może rościć sobie prawa do zniszczenia istoty ludzkiej”<sup>42</sup>. Deklaracja Kongregacji Doktryny wiary o eutanazji z dnia 5 maja 1980 r., że „nikt i nic nie może upoważnić do zabijania niewinnej istoty ludzkiej; czy byłaby ona płodem czy embrionem, dzieckiem czy dorosłym, starcem, nieuleczalnie chorym czy kochającym”<sup>43</sup>. Chodzi tu o istotne naruszanie prawa Bożego i o porozumienia między pokoleniami, które z konieczności są różne i wzajemnie komplementarne. To zacieśnienie więzów, dokonujące się na różne możliwe sposoby, może być źródłem równowagi i żywotności, rozkwitu człowieczeństwa w rodzinie. Rodzina jest fundamentem społeczeństwa<sup>44</sup>. W niej dokonują się narodziny i śmierć, która współcześnie jest traktowana „technicznie” w sensie informacji, albo bagatelizowania i pomijania<sup>45</sup>.

Byłoby rzeczą ważną i pożyteczną przeprowadzić badania, które by dogłębniej zbadały zjawisko – kiedy można uznać śmierć za śmierć biologiczną człowieka. Moment zakończenia „stanu drogi” jest tajemnicą, co do czasu, ponieważ nie jesteśmy w stanie określić, czy jest on późniejszy, czy wcześniejszy niż objawy śmierci biologicznej. Filozof J. Seifert podaje przykłady ponownego odzyskania czynności mózgu u chorych, u których omyłkowo stwierdzono śmierć mózgową<sup>46</sup>. Również R. A. Moody<sup>47</sup> zbadał ponad sto przypadków osób, które doświadczyły śmierci klinicznej i potem zostały przywrócone do życia; przytacza on niezwykle relacje. W *Karcie pracowników służby zdrowia* – „do orzeczenia aktu zgonu stwierdzenie śmierci mózgu dawcy. Polega na nieodwracalnym ustaniu wszelkiej czynności mózgu. [...]. Po pewnym stwierdzeniu śmierci mózgu, to jest po należytym

<sup>40</sup> Biblia Tysiąclecia, Rdz 4, 14– 15.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Poznań 1995, 9.

<sup>42</sup> *Idem*, *O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*.

<sup>43</sup> *Deklaracja o eutanazji Iura et Bona*, [online], [Dostęp: 29 VIII 2014], [dostępne w Internecie: [http://www.duszpasterstwo.rodzina.opoka.org.pl/upload/files/dokumenty\\_kosciola/deklaracja\\_eutanazja.pdf](http://www.duszpasterstwo.rodzina.opoka.org.pl/upload/files/dokumenty_kosciola/deklaracja_eutanazja.pdf)].

<sup>44</sup> Zob. Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, Watykan 1981.

<sup>45</sup> Biblia Tysiąclecia, Koh 3, 29.

<sup>46</sup> J. Seifert, *Erklären heute Medizin und Gesetze Lebende zu Toten?*, [w:] R. Greiner, G. Wuttke (red), *Organspende. Kritische Ansichten zur Transplantationsmedizin*, Göttingen 1991, s. 192.

<sup>47</sup> Zob. R. A. Moody, *Życie po życiu: badanie zjawiska przeżycia po śmierci klinicznej*, Poznań 2002.

weryfikacji, można przystąpić do pobrania narządów. Można w sposób sztuczny zastępować funkcje organizmu celem zachowania narządów w stanie spełniającym wymogi przeszczepu<sup>48</sup>. O śmierci człowieka orzeka się, odwołując się do oznak „mózgowych”.<sup>49</sup> Obok wspaniałego postępu technologicznego rysują się obawy niewłaściwego diagnozowania na temat śmierci biologicznej człowieka. Od strony medycznej – nieodwołalne zniszczenie poszczególnych części mózgu nie jest łatwe do zdiagnozowania, a zdarza się, że pacjenci z uszkodzeniami mózgu spowodowanymi wypadkiem czy brakiem tlenu odzyskują po długim czasie świadomość.

W naukach przyrodniczych – kognitywistyka, to dziś sposób poznania człowieka, gdzie bada się jego mózg i eksperymentuje. Czy ten mózg jest takim instrumentem, który decyduje o życiu lub czy śmierci człowieka? Seifert powołuje się na relacje między mózgiem a duszą ludzką. Ciało stanowi medium komunikacji między wewnętrznym światem duszy (świadomości) a światem zewnętrznym. Twierdzi, że bezpowrotna utrata świadomości w postaci śmierci mózgu nie jest tożsama ze śmiercią człowieka, gdyż to całe ciało reprezentuje człowieka. D. A. Shewmon dowodzi, że brak aktywności mózgu nie zawsze oznacza utratę jedności funkcjonalnej organizmu. Sama utrata świadomości nie może determinować przekonania o śmierci organizmu. Organizm jest biologiczną całością i jedna jego część nie może decydować o całości<sup>50</sup>. „Śmierć człowieka jest jednorazowym wydarzeniem polegającym na całkowitym rozpadzie owej jednolitej i zintegrowanej całości, jaką jest jaźń osobowa. Następuje to na skutek oddzielenia się zasady życia (czyli duszy) od cielesnej rzeczywistości człowieka. Dzisiaj trzeba jeszcze być roztropnym, ponieważ istnieje wiele niepewności co do medycznej definicji śmierci”<sup>51</sup>. Przyjęcie kryterium śmierci mózgowej prowadzi nieuchronnie do technicznego manipulowania momentem śmierci, do sztucznego jej opóźniania, aby móc w międzyczasie stworzyć odpowiednie warunki do pobrania organów. Najtrudniej jest rozstrzygnąć kwestię śmierci całego człowieka.

Ojciec Święty zauważył, że światu zagrażają dwa wielkie grzechy: „ubóstwienie człowieka” – przekonanie, że człowiek sam jest twórcą rzeczy i praw i „uprzedmiotowienie człowieka”, jak coś, czym można manipulować. W obliczu tego zagrożenia, jaka jest odpowiedzialność lekarza wobec życia człowieka i wobec Boga? Uzurpując sobie prawa Stwórcy, manipulując poczęciem, traktując nowopowstałego człowieka jako przedmiot, lekarz staje na usługach śmierci zamiast służyć dobru człowieka. Podstawą etosu lekarza jest odpowiedzialność za życie człowieka, traktowanie pacjenta jako osoby, a nie jako rzeczy. „Obowiązkiem lekarza jest chronienie ludzkiego życia aż do naturalnej śmierci”, „Lekarzowi nie wolno

<sup>48</sup> Papińska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, Watykan 1995, s. 87.

<sup>49</sup> J. Katalo, *Czy śmierć mózgu jest śmiercią całego organizmu człowieka?*, [online], [dostęp: 29 VIII 2014], [dostępne w Internecie: <http://www.skladak.jaw.pl/3c/czy.html>].

<sup>50</sup> W. Irek, *Koniec czy początek?: szkice o godnym starzeniu się i umieraniu*, Wrocław 2009, s. 67; Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty*, *L'Osservatore Romano* PL, nr 11–12 (228) 2000, s. 38; Zob. J. J. Pawłowicz, *W Polsce kwitnie handel organami ludzkimi*, *Areaopag XXI*, [online], [dostęp: 1 I 2014], [dostępne w Internecie: [http://www.areaopag21.pl/giacinto/arttykul\\_2232\\_w-polsce-kwitnie-handel-organi-ludzkimi.html](http://www.areaopag21.pl/giacinto/arttykul_2232_w-polsce-kwitnie-handel-organi-ludzkimi.html)].

<sup>51</sup> *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 445.

stosować eutanazji<sup>52</sup>. Medycyna zawsze miała chronić zdrowie i życie człowieka – *salus aegroti suprema lex esto!*<sup>53</sup>. Normy *primum non nocere, salus aegroti suprema lex esto* powinny wskazywać lekarzowi na nadrzędny cel. Lekarz zajmujący się życiem człowieka zajmuje się również jego śmiercią. Wysoko rozwinięte społeczeństwa Europy i Ameryki Północnej naznaczone są zeświecczeniem życia. Wraz z utratą wiary w Boga brak perspektywy w życie wieczne. Brak zrozumienia sensu życia. Mamy do czynienia ze zjawiskiem „zamkniętego horyzontu”, gdzie jakość życia mierzy się wyłącznie w perspektywie doczesności. Dlaczego współczesne społeczeństwo nie jest w stanie przełamać tabu śmierci i umierania, ale zdaje się coraz bardziej tabuizować tą problematykę? Śmierć w odróżnieniu od seksu nie może stać się przedmiotem wyzwolenia z rzeczywistych lub wymyślonych zniewoleń.

Każda epoka poszukiwała własnej odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Chrześcijaństwo nie jest ani sokrateizmem, ani też stoicyzmem<sup>54</sup>. Obecnie w ewolucji nie znajduje się miejsca na duchowość. Kościół pozwolił się wyprzedzić Freudowi w teorii poznania człowieka. Jesteśmy świadkami postępu technicznego a jednocześnie wojny, zbrodni, „agrykultur” i egoistycznego skażenia środowiska. Współczesne zmiany kulturowe wywierają wpływ na widzenie śmierci i cierpienia. Czy w chwili śmierci jest zachowana godność osoby ludzkiej, unikając tak zwanej „technicyzacji”? Bądźmy odpowiedzialni za nasze życie nie tylko wobec siebie, ale przede wszystkim wobec innych, za życie przed Bogiem za drugiego człowieka, by stworzyć kulturę życia, cywilizację miłości<sup>55</sup>. Zasada odpowiedzialności to podstawa etyki przyszłości. Jeśli dokonuje się wyborów w sposób nieodpowiedzialny, w grzechu, to prowadzi wtedy donikąd. Odpowiedzialność posiada silny wpływ na losy ludzkości<sup>56</sup>. Jan Paweł II w *Redemptor hominis* zwraca uwagę na te elementy współczesnej cywilizacji, które zagrażają egzystencji człowieka, gdy łamie się prawo do życia, a w *Evangelium vitae* podnosi dramatyczny apel Kościoła w obronie godności każdej osoby ludzkiej, przeciwstawia się coraz bardziej rozpowszechnionej we współczesnym świecie „kulturze śmierci”. Przejawem deprawacji ludzkich sumień jest legalizacja aborcji we wszystkich krajach Unii Europejskiej (z wyjątkiem Irlandii). Aborcja i eutanazja to odrażająca zbrodnia: „Nic i nikt nie może dać prawa do zabicia niewinnej istoty ludzkiej, czy to jest embrion czy płód, dziecko czy dorosły, człowiek stary, nieuleczalnie chory czy umierający. Kultura powierzchowna, konsumpcjonistyczna i hedonistyczna wytwarza sposób

<sup>52</sup> Kodeks Etyki Lekarskiej, art. 31, Warszawa 1994, s. 12.

<sup>53</sup> Zob. *Medycyna i teologia o życiu i śmierci, Drugie Polskie Sympozjum Naukowe Członków Papieskiej Akademii Pro Vita „Ars medica et vita Humana”*, red. M. Renkielska, Kraków 1997.

<sup>54</sup> Por. P. Plata, *Pytania nieuniknione : wiara w konfrontacji ze śmiercią*, Warszawa 2011, s.14.

<sup>55</sup> Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Poznań 1995, p. 57.

umarzania lęku przed śmiercią za pomocą propagowania eutanazji”<sup>57</sup>. W odniesieniu do powyższych problemów należy stawiać pytania dotyczące godnej śmierci<sup>58</sup>.

### Everyone is subordinated by death. Morte mortis – dying thou shalt die

The article concerns the problems of human death which are unavoidable. It occurred as a consequence of the Original sin. The starting point of this paper is the problem of protecting human life which is a key to explain current civilization's conflicts. As a preliminary remark, author refers to human nature as described by Cardinal Wojtyła. The Holy Father noticed that there are two sins that are a threat to humanity: 'an idolization of a human' – a belief that only a human is a creator of things and laws, and 'human reification'. In the face of those threats, we may ask a question: what is the responsibility of a doctor towards human life and God? What is a biological death? The end of a 'journey' is a mystery because we are not able to assume whether it is latter or earlier than biological death's symptoms. We have an account of people who were brought to life in R. Moody's book. If we accept a brain death criterion then there is a possibility of a technical manipulation of the moment of death by an artificial delay needed to create adequate conditions for collecting organs. As a result of losing faith in God, there is no perspective for an eternal life and a misapprehension of the sense of the life. We are facing a 'closed horizon' phenomenon in which the value of life is measured by a temporal perspective. Why modern society cannot break the taboos concerning death and dying and seems to be restricting them even harder? Currently in evolution there is no place for spirituality. The church let Freud to be the first one to come up with the theory of human cognition. When we relate to a human then we should concern a personal reference as John Paul II did. He treated a human as a goal in itself. The Holy Father protected the spiritual nature of a human. It makes it easier to understand and prevent human dignity from threats such as euthanasia, abortion and nihilism. We live in times when science gives as rational proofs and the ethical standards of a medical procedure expressed in the rules: *primum non nocere, salus aegroti suprema lex est*, should indicate the general objective for a doctor. In relation to the previously mentioned problems, we should ask questions about death with dignity.

### Alle Menschen stehen unter Todesstrafe. Morte mortis – du wirst sterben

Der Artikel berührt Probleme des menschlichen Todes, den man nicht vermeiden kann. Er erschien als Strafe und als traurige Folge der Erbsünde. Der Ausgangspunkt meiner Überlegung ist das Problem im Bezug auf die Lebensschutz, die viele Konflikte in heutiger Zivilisation erklärt. Zu Beginn beziehe ich mich auf menschliche Natur nach Kardinal Wojtyła. Der heilige Vater hat bemerkt, dass die Welt mit zwei großen Sünden bedroht ist. Das sind „Vergötterung des Menschen“ (Behauptung, dass der Mensch der wichtigste Schöpfer ist) und „Reifikation“. Im Hinblick darauf, wie ist die Verantwortlichkeit eines Arztes für das menschliche Leben und für den Gott? Was ist der biologische Tod? Das Ende des Lebens ist eine zeitliche Geheimnis. Manchmal haben wir

<sup>57</sup> W literaturze medycznej, prawnej i etycznej wyróżniamy następujące rodzaje eutanazji: 1. Eutanazja samobójcza; 2. Eutanazja zabójcza – z litości i eugeniczna; 3. Ortotanazja; 4. Eutanazja pozytywna lub czynna; 5. Dystanazja; 6. Eutanazja aktywna lub pośrednia. Zob. *Etyka w medycynie*, red. M. A. Monge, Warszawa 2012, s. 158–159.

<sup>58</sup> T. Biesaga, *Eutanazja – śmierć godna, czy niegodna?*, „Medycyna praktyczna” 2005, 4, s. 22.

Angst, dass der biologische Tod falsch diagnostiziert sein könnte. Im Buch von R. Moody lesen wir über Menschen, die wieder zum Leben erweckt wurden. Wenn wir das Kriterium des Gehirntods einnehmen, führt es zu einer technischen Manipulation des wirklichen Tod, um ihn zu verzögern. Inzwischen schaffen wir entsprechende Umstände, Organe abzunehmen. Das ewige Leben ist ohne Glaube in Gott nicht möglich. Wir haben mit einem Phänomen des „beschränkten Horizonts“ zu tun. Alles was zählt, ist hier und jetzt. Warum kann die heutige Gesellschaft ein Tabu des Todes und Sterbens nicht brechen, sondern diese Fragen noch tabuisieren? In der Evolution gibt es immer weniger Platz für Religion. Die Kirche ließ, dass Freud und seine Evolutionstheorie von größerer Bedeutung sind. Wir sollten die menschliche Würde schützen. Der Bezug auf einen Menschen sollte personal sein. Johannes Paul II. behauptete, dass Menschen ein Selbstzweck sind. Er beschützte menschliche Natur. Das lässt uns den Phänomenen wie Euthanasie, Abort oder Nihilismus, die entgegenzuwirken. Wir leben in der Epoche der Medizin und Wissenschaft. Die ethischen Normen des ärztlichen Verfahrens wurden in den folgenden Prinzipien dargestellt: *primum nocer, salus aegroti suprema lex esto* sollten dem Arzt sein Hauptziel festlegen. In Bezug auf diese Probleme sollten wir Fragen über ein würdiger Tod stellen.

### Все люди подчиняются законам смерти. Morte mortis – смертью умрёшь

Статья затрагивает проблему человеческой смерти, которой нельзя избежать. Она появилась как наказание, как грустное последствие первородного греха. Исходной точкой размышлений является отношение к вопросу защиты человеческой жизни, являющимся ключом к объяснению конфликтов в современной цивилизации. Во вступлении автор обращается к человеческой природе в понятии кардинала Войтылы. Святой Отец заметил, что миру угрожают два больших греха: «боготворение человека» - убеждение, что человек сам является творцом вещей и законов, и «овеществление человека». В связи с этой опасностью какова ответственность врача перед человеком и Богом? Что такое биологическая смерть? Момент завершения «состояния пути» является тайной, если дело касается времени, так как мы не в состоянии понять, что появляется раньше: это состояние или признаки биологической смерти. Вырисовываются опасения перед неправильным диагностированием биологической смерти человека. Принятие критерия смерти мозга неизбежно ведёт к технической манипуляции моментом смерти, к её искусственной задержке, чтобы суметь между делом создать соответствующие условия для получения органов. Вместе с потерей веры в Бога отсутствие надежды на вечную жизнь. Отсутствие понимания смысла жизни. Мы имеем дело с явлением «замкнутого горизонта», когда качество жизни измеряется исключительно в перспективе временности. Почему современное общество не в состоянии преодолеть табу смерти и умирания, а кажется, всё более табуирует эту проблематику? В настоящее время в эволюции нет места для духовности. Церковь позволила Фрейдю обогнать себя в теории познания человека. Нам следует защищать человеческое достоинство, а отношение к человеку должно быть личным, как считал Ян Павел II, который относился к человеку как к самоцели. Он защищал духовную природу человека. Это позволяет понять и эффективно противодействовать таким явлениям, угрожающим человеческому достоинству, как эвтаназия, аборты, нигилизм. Мы живём в эпоху, в которой наука предоставляет рациональные докозательства, а этические нормы врачебных действий выражаются в правилах: *primum nocer, salus aegroti suprema lex esto*, должны указывать врачу на высшую цель. В отношении указанных проблем следует задавать вопросы, касающиеся достойной смерти.



# MISCELLANEA





SYLWIA SZYC

Lublin

## Sprawa powrotu do ojczyzny dzieci oraz młodzieży północnokoreańskiej przebywającej w Polsce w latach 1951–1959 w świetle wybranych dokumentów

Kwestia pobytu w Polsce dzieci pochodzenia północnokoreańskiego jest stonkowo mało znana wśród osób interesujących się historią najnowszą. Temat ten w ostatnich latach został przybliżony w cyklu reportaży radiowych<sup>1</sup> oraz filmach dokumentalnych<sup>2</sup> przygotowanych przez Jolantę Krysowatą. Jest ona również autorką artykułu o charakterze reportażu historycznego w periodyku „Karta”<sup>3</sup>, a także wydanej w 2013 roku książki<sup>4</sup> podsumowującej dotychczas zebrane wspomnienia i relacje osób pracujących w Państwowym Ośrodku Wychowawczym [dalej: POW] w Płakowicach pod Lwówkiem Śląskim. Naukowym opracowaniem tematu zajął się natomiast Łukasz Sołtysik<sup>5</sup>. Informacje związane ze stanem zdrowia północnokoreańskich sierot można znaleźć w nielicznych artykułach naukowych z lat pięćdziesiątych, opublikowanych w czasopismach medycznych<sup>6</sup>. Wzmianki o pobycie w Polsce dzieci z Korei Północnej znajdują się również w powieściach Mariana Brandysa<sup>7</sup>.

Po zakończeniu II wojny światowej Półwysep Koreański stał się miejscem ścierania dwóch zwalczających się wzajemnie ideologii, których głównymi przedstawicielami były Stany Zjednoczone oraz Związek Radziecki. W wyniku rywalizacji o wpływy w tej części kontynentu, 25 czerwca 1950 r. Półwysep Koreański

---

<sup>1</sup> Reportaże „Osieroceni” (2003) oraz „Portret w czerwieni” (2004) zostały przygotowane dla Polskiego Radia Wrocław.

<sup>2</sup> Krysowata wraz z reżyserem Patrickiem Yoką zrealizowała również dwa filmy dokumentalne pt. „Kim Ki Dok” (2006) oraz „Osieroceni” (2007), w których zebrała wspomnienia osób opiekujących się północnokoreańskimi dziećmi przebywającymi w polskich ośrodkach opiekuńczo-wychowawczych.

<sup>3</sup> J. Krysowata, *Sieroty koreańskie*, Karta, 42, 2004, s. 98–121.

<sup>4</sup> *Idem*, *Skrzydło anioła. Historia tajnego ośrodka dla koreańskich sierot*, Warszawa 2013.

<sup>5</sup> Ł. Sołtysik, *Dzieci i młodzież północnokoreańska w Polsce w latach 1953–1954 w świetle wybranych dokumentów*, Rocznik Jeleniogórski, 41, 2009, s. 195–210; Tenże, *Dzieci i młodzież północnokoreańska na Dolnym Śląsku i Mazowszu w latach 1951–1959*, Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka, LXV (2010), nr 1, s. 57–95, [online], [Dostęp: 12.07.2014], [Dostępne w Internecie: <http://sobotka.uni.wroc.pl/6.pdf>].

<sup>6</sup> J. Czyżewska, W. Klinowska, M. Rudobielska, *Dwa przypadki paragonimiasis u dzieci koreańskich*, „Pediatria Polska” 1954, nr 8; I. Kania, B. Leski, R. Marciniak, *Paragonimiasis płuc (Paragonimiasis pulmonorum) u dzieci koreańskich w Polsce*, wyd. Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, seria B, nr 85, Wrocław 1957.

<sup>7</sup> M. Brandys, *Dom odzyskanego dzieciństwa*, Wyd. I, Warszawa 1953; *Idem*, *Koreańczycy z Gołotczyzny*, Wyd. I, Warszawa 1954.

ponownie stanął w obliczu wojny, gdy wojsko Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej<sup>8</sup> [dalej: KRL-D] dowodzone przez przywódcę kraju, Kim Ir Sena<sup>9</sup>, za zgodą oraz wsparciem Józefa Stalina wkroczyło na teren Republiki Korei, wspieranej przez USA. Konflikt ten przerodził się w krwawą, trwającą trzy lata wojnę.

Wojna koreańska nie była konfliktem o charakterze lokalnym. Wkrótce do działań wojennych przyłączyły się państwa wchodzące w skład ONZ, natomiast stronę północnokoreańską wsparły militarnie Związek Radziecki oraz Chińska Republika Ludowa. Kraje europejskie wchodzące w skład państw tzw. „demokracji ludowej”, w tym również Polska, nie wzięły bezpośredniego udziału w wojnie. Przynależność do bloku wschodniego zobowiązywała je jednak do odpowiedniego wsparcia Korei Północnej podczas wojny<sup>10</sup>.

Wojna koreańska została wykorzystana na płaszczyźnie propagandowej, której głównym celem było pokazanie jedności całego bloku wschodniego. W ramach „bratniej pomocy”, Partia Pracy Korei zwróciła się do państw satelickich o przyjęcie na wychowanie północnokoreańskich dzieci oraz młodzieży, które straciły rodziny podczas działań wojennych. Oprócz Polski, Chin oraz Związku Radzieckiego, również Rumunia oraz Czechosłowacja zdecydowały się na zorganizowanie przyjazdu oraz pobytu sierot na ich terytorium<sup>11</sup>.

Pierwsza grupa, licząca 200 dzieci, przybyła do Polski 22 listopada 1951 r. Początkowo zostały one umieszczone w Państwowym Domu Dziecka [dalej: PDD] w Gołotczyźnie koło Ciechanowa. W 1953 roku dzieci zostały przeniesione do POW w Świdrze koło Otwocka<sup>12</sup> i przebywały tam aż do momentu ich wyjazdu z kraju w 1959 roku<sup>13</sup>.

Druga, a zarazem najliczniejsza grupa sierot, przyjechała do Polski w dwóch turach w lipcu 1953 r.<sup>14</sup> Do POW w Płakowicach trafiło łącznie 1000 dzieci<sup>15</sup>. 23 lipca do ośrodka przyjechało 536 dzieci, natomiast trzy dni później dołączyła do nich kolejna grupa 463 dzieci. Ze względu na zły stan zdrowia jedna z sierot została

<sup>8</sup> Koreańska Republika Ludowo-Demokratyczna (KRL-D) jest oficjalną nazwą państwa. Nazwa Korea Północna używana jest potocznie. Natomiast oficjalną nazwą demokratycznej Korei Południowej jest Republika Korei

<sup>9</sup> W Polsce do zapisu nazw pochodzenia północnokoreańskiego stosuje się wariant transkrypcji McCune'a-Reischauera. Jednakże ze względu upowszechnienie w języku polskim niepoprawnych dziś już form, np.: nazwiska Kim Ir Sena (Kim Il Sunga) czy stolicy KRL-D Phenianu (Pjongjangu), w niniejszym artykule autorka będzie stosowała upowszechnione w Polsce formy transkrypcji.

<sup>10</sup> Rząd PRL poparł Koreę Północną w wojnie koreańskiej dostawami maszyn, surowców oraz innych towarów przeznaczonych dla ludności cywilnej, na łączną sumę blisko 13,5 mln rubli, zob. S. Kojło, A. Dikij, *Polska – KRLD. Gospodarka, współpraca*, wyd. PWE, Warszawa 1975, s. 178.

<sup>11</sup> Ł. Sołtysik, *Dzieci i młodzież północnokoreańska na Dolnym Śląsku...*, s. 5.

<sup>12</sup> Ł. Sołtysik, *Dzieci i młodzież północnokoreańska w Polsce...*, s. 197.

<sup>13</sup> J. Kryswata, *Skrzydło...*, s. 245.

<sup>14</sup> Pobyt północnokoreańskich sierot w POW w Płakowicach został szerzej opisany przez autorkę S. Szyc w artykule pt. *Północnokoreańskie dzieci oraz młodzież w Państwowym Ośrodku Wychowawczym w Płakowicach na Dolnym Śląsku w latach 1953–1959*, który został przyjęty przez redakcję Pedagogiki Katolickiej do publikacji w monografii „Rodzina: powołanie-zadania-zagrozenia” (planowany druk sierpień 2014).

<sup>15</sup> Kryswata podaje niepotwierdzoną informację, iż do Płakowic przyjechało 1270 dzieci; Zob. J. Kryswata, *Sieroty...*, s. 100.

zatrzymana w ZSRR, jednakże już we wrześniu tego samego roku dołączyła do reszty dzieci<sup>16</sup>.

Do polskich ośrodków trafiło łącznie 1200 sierot, w tym 788 chłopców (66%) oraz 412 dziewczynek (34%)<sup>17</sup>. Jak widać w tabeli przedstawionej poniżej, największy odsetek stanowiły dzieci w wieku 10 lat (15,25%) oraz 9 lat (14,1%), natomiast najmniejszy dzieci w wieku 7 lat (0,25%) oraz 17 lat (0,5%).

W 1953 r. w świderskim ośrodku przebywały dzieci starsze, w wieku od 11 do 18 lat, natomiast dzieci młodsze, w wieku od 3 do 15 lat, zostały umieszczone w POW Płakowicach, gdzie trafiła zaledwie trójka dzieci w wieku 7 lat (0,3%) oraz w najstarszym wieku (1%)<sup>18</sup>.

**Tab. 1.** Ogólne zestawienie wieku oraz płci dzieci, które zostały umieszczone w polskich ośrodkach wychowawczych (stan na rok 1953)

Ogólna liczba sierot z KRLD przebywających w Polsce w 1953 r.	Płeć		Rok urodzenia											
	chłopiec	dziewczynka	1946	1945	1944	1943	1942	1941	1940	1939	1938	1937	1936	1935
1200	788	412	3	142	169	183	132	146	143	114	87	59	6	16

Źródło: AAN, MO, sygn. 3807, Sprawozdanie ze stanu organizacyjnego placówek akcji koreańskiej na dzień 10 X 1953 r., k. 3

Wraz z dziećmi przyjechała również kilkunastoosobowa grupa północnokoreańskich wychowawców, którzy mieli czuwać nad odpowiednim wychowaniem ideologicznym sierot, a także nauką języka oraz kultury koreańskiej.

Strona polska zobowiązała się do pełnego pokrycia kosztów związanych z transportem oraz zorganizowaniem pobytu dzieci w Polsce. Uchwałą Prezydium Rządu, Ministerstwo Finansów zostało zobowiązane do pokrycia kosztów związanych z tą akcją<sup>19</sup>. Sprawami natury organizacyjnej całego przedsięwzięcia został obarczony natomiast Departament Opieki nad Dzieckiem Ministerstwa Oświaty<sup>20</sup>. Do 1956 r. sprawę organizacji oraz pobytu północnokoreańskich sierot w Polsce, nadzorował Wydział Zagraniczny Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robot-

<sup>16</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Ministerstwo Oświaty, sygn. 3807, *Sprawozdanie Pełnomocnika Ministra Zdrowia dla akcji „K” z Państwowego Ośrodka Wychowawczego w Płakowicach za czas od 16 VI 1953 do 30 IX 1953*, k. 1.

<sup>17</sup> AAN, MO, sygn. 3807, *Sprawozdanie ze stanu organizacyjnego placówek akcji koreańskiej na dzień 10 X 1953 r.*, zał.1.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> AAN, MO sygn. 851, *Projekt. Uchwała Prezydium Rządu nr [brak numeru] z dn. [brak daty] w sprawie przyjęcia 1000 sierot koreańskich na wychowanie w Polsce 1953*, k. 4.

<sup>20</sup> AAN, MO, sygn. 851, *Pismo pufne dyrektora Departamentu [Opieki nad Dzieckiem] Franciszka Pawuły do Gabinetu Ministra w gmachu z 28 VIII 1959 r.*, k. 8., za: Ł. Sołtysik, *Dzieci i młodzież północnokoreańska...*, s. 196.

niczej. Środki na utrzymanie, zapewnienie opieki zdrowotnej oraz edukację dzieci były przekazywane Ministerstwu Oświaty przez Ministerstwo Finansów. W 1954 r. Ministerstwo Oświaty przekazało część obowiązków związanych z kształceniem koreańskiej młodzieży Centralnemu Urzędowi Szkolenia Zawodowego oraz poszczególnym ministerstwom, finansującym szkoły w których edukację podejmowały dzieci.

Trauma związana z przeżyciami wojennymi oraz ogólne wyniszczenie organizmu będące konsekwencją stanu wojny w kraju oraz trudnych warunków podróży do Polski sprawiły, że stan zdrowia dzieci po ich przyjeździe określono jako bardzo zły. W pierwszych tygodniach pobytu stwierdzono m.in. ponad 200 przypadków grzybiczy, 100 zapalenia spojówek, 40 malarii, 27 jaglicy, a u 15 dzieci zdiagnozowano świnkę. U 200 dzieci podejrzewano również gruźlicę<sup>21</sup>. Z raportów personelu medycznego opiekującego się północnokoreańskimi sierotami wynika, iż każde z dzieci było nosicielem licznych pasożytów, często nieznanymi dotychczas polskim lekarzom. Ze względu na konieczność hospitalizacji części z nich oraz nieodpowiednimi warunkami sanitarnymi panującymi w ośrodkach, wkrótce część z dzieci została przeniesiona do innych ośrodków w kraju, w tym m.in. do PDD w Szklarskiej Porębie<sup>22</sup> oraz POW w Bardzie Śląskim<sup>23</sup>. W głównej mierze trafiły tam dzieci z POW w Płakowicach.

Zaprezentowane poniżej dokumenty zostały odnalezione podczas kwerendy archiwalnej w Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie [dalej: AMSZ]. Dotyczą one zorganizowania powrotu północnokoreańskich sierot do ojczyzny przez stronę polską [Dokument nr 1 i 2], a także rozwiązania kwestii związanej z kontaktami z byłymi wychowankami polskich ośrodków, po ich powrocie do KRLD.

Ł. Sołtysik podaje, iż decyzja władz północnokoreańskich o powrocie sierot do ojczyzny zapadła nagle po koniec lipca 1959 r. Jednakże z dokumentów odnalezionych w AMSZ wynika, że pierwsze ustalenia w tej sprawie zostały podjęte już na przełomie września i października 1957 r. i były najprawdopodobniej spowodowane nieprzychylnym stosunkiem władz w Phenianie do wydarzeń z polskiego października 1956. Jednakże, według oficjalnej wersji, powrót młodzieży do ojczyzny podyktowany był poprawiającą się sytuacją gospodarczą w KRLD, a także zbyt długim czasie przebywania dzieci po za granicami Korei Północnej<sup>24</sup>.

Decyzją tą zostały objęte wszystkie dzieci oraz młodzież, które zostały przyjęte na wychowanie przez państwa „demokracji ludowej” w ramach wspomnianej wcześniej akcji. W pierwszej kolejności do Korei Północnej mieli powrócić

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, k. 8–10.

<sup>22</sup> W październiku 1953 r. w Domu Dziecka w Szklarskiej Porębie przebywało 182 dzieci, w wieku od 8 do 11 lat; Zob. AAN, MO, sygn. 3807, *Sprawozdanie ze stanu...*, k. 3.

<sup>23</sup> Ł. Sołtysik, *Dzieci i młodzież północnokoreańska...*, s. 196.

<sup>24</sup> Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych [dalej: AMSZ], z.12, t. 424, w.18, *Notatki z rozmów 1957 r., Notatka z rozmowy z tow. Li Son-Ionem, radcą ambasady KRLD w Warszawie, odbytej dn. 7 X 1957 r. w Departamencie V z inicjatywy Strony Koreańskiej*.

absolwenci szkół podstawowych, zawodowych oraz technicznych, którzy mieli wkrótce podjąć kształcenie na uczelniach wyższych<sup>25</sup>.

Jak wynika z przedstawionych poniżej dokumentów, strona polska początkowo nie ustaliła, kto ostatecznie ma ponieść koszty związane z organizacją powrotu sierot do Korei Północnej. Strona koreańska w pierwszej kolejności zwróciła się w tej sprawie do Ministerstwa Oświaty, które zwróciło się z wyjaśnieniem do Departamentu V MSZ. Ostatecznie, zarządzeniem Prezesa Rady Ministrów, to właśnie Ministerstwo Oświaty miało pokryć wydatki związane z tą sprawą. Dzieci koreańskie, przebywające w polskich ośrodkach wychowawczych, opuściły kraj w sierpniu 1959 r. w 11 grupach.

Po powrocie do Korei Północnej, władze KRLD stopniowo ograniczały kontakt byłych wychowanków z Polską. Przez prawie trzy lata napływały do kraju przejmujące listy od północnokoreańskich sierot, które oprócz tęsknoty za krajem w którym spędziły znaczną część swojego życia, nie umiały przystosować się do nowych warunków, jakie panowały w Korei Północnej.

Opublikowane poniżej dokumenty<sup>26</sup> niewątpliwie poszerzą aktualny stan wiedzy związany z pobytom północnokoreańskich dzieci w Polsce w latach 1951–1959, a także okolicznościami ich powrotu do KRLD. Niemniej jednak aktualny stan wiedzy nie pozwala na pełne wyjaśnienie tego problemu.

## Dokumenty

### Nr 1

1959 r., 5 maja, Warszawa – pismo W. Rodzińskiego, dyrektora Departamentu V MSZ do ministra spraw zagranicznych M. Naszkowskiego w sprawie pokrycia przez ministerstwo kosztów powrotu północnokoreańskich dzieci oraz młodzieży przebywających w Polsce do ojczyzny.

Tow. Min. M. Naszkowski<sup>27</sup>  
w gmachu

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Przedstawione dokumenty opublikowano *in extenso*. Wszelka ingerencja autorki w treści dokumentów została zaznaczona nawiasem kwadratowym.

<sup>27</sup> Marian Naszkowski - ur. 15.08.1912 r. we Lwowie, zm. 28.09.1996 r. w Warszawie. Generał brygady, polski dyplomata. Od 1934 r. członek KZMP, a od 1935 r. KPP. Jesienią 1934 r., zaraz po skończeniu studiów, powołany do WP w celu przeszkolenia jako podchorąży rezerwy. Po zakończeniu kampanii wrześniowej wyjechał do Lwowa. 22.06.1941 r. ewakuowany na wschód. W maju 1943 r. ochotniczo wstąpił do 1. Dywizjonu Piechoty im. T. Kościuszki. Uczestnik bitwy pod Lenino. Od stycznia 1944 r. kierownik Wydziału Wojskowego PZP. Od 20.07.1944 r. zastępca dowódcy 5. Dywizji Piechoty (2. Armia WP). Od maja 1945 r. szef Polskiej Misji Wojskowej we Francji, a od kwietnia 1946 r. attaché wojskowy, morski i lotniczy przy Ambasadzie RP w Paryżu. W latach 1947–1950 ambasador RP w Moskwie. Od 10.06.1950 r. szef Głównego Zarządu Politycznego WP. Od listopada 1950 r. mianowany wiceministrem obrony narodowej. Od października 1952 do 1968 wiceminister spraw zagranicznych. W 1968 r. wykluczony z Komitetu Centralnego PZPR. W latach 1972–1977 - ambasador PRL - stały przedstawiciel PRL przy Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie. Zob. J. Królikowski, *Generałowie i admirałowie Wojska Polskiego 1943–1990*, Tom III, Toruń 2010, s. 46–48.

W ramach pomocy dla Korei Polska przyjęła w 1951 r. 1350<sup>28</sup> sierot koreańskich, które miały wracać do KRLD po ukończeniu techników i szkół wyższych. Jednakże po zmianach, jakie nastąpiły u nas w październiku 1956 r., ambasada KRLD zastosowała praktykę wysyłania dzieci do Korei po ukończeniu szkoły podstawowej. W latach 1957–1958 wyjechało do Korei 606 uczniów. Koszty transportu w 1957 r. pokryło KRLD nie zwracając się do Ministerstwa Oświaty o pokrycie wydatków związanych z powrotem dzieci do Korei.

Wobec precedensu, jaki stworzyła ambasada, Ministerstwo Oświaty uchyliło się od pokrycia kosztów transportu dzieci w 1958 r., mimo sugestii ambasady w tej sprawie.

W czerwcu br. jest przewidziany wyjazd do Korei 280 absolwentów szkół podstawowych i Ambasada KRLD zwróciła się do Ministerstwa Oświaty o pokrycie kosztów transportu i wyżywienia młodzieży. Koszty transportu i wyżywienie tej grupy młodzieży wynosić będą około 300,000 rbl.

W związku z tym, że Ministerstwo Oświaty zwróciło się do Departamentu V o wypowiedzenie się w tej sprawie, Departament V uważa, że powinniśmy wziąć na siebie koszty wyjazdu młodzieży do Korei, tak jak to czynią inne kraje KDL.

Prosimy tow. Ministra o ewentualne uwagi w tej sprawie.

W. Rodziński<sup>29</sup>

Źródło: AMSZ, z. 12, t. 1092, w. 41, Departament V, Wydział I, Sprawa powrotu do kraju ojczystego sierot koreańskich przebywających w Polsce, 1959, k. 4.

## Nr 2

1959 r., 30 lipca – Zarządzenie wydane przez J. Cyrankiewicza, Prezesa Rady Ministrów w sprawie organizacji przez Ministerstwo Oświaty i Ministerstwo Komunikacji powrotu koreańskich dzieci oraz młodzieży do ojczyzny.

URZĄD RADY MINISTRA

Nr P – 12/28/59

ZARZĄDZENIE NR 140

PREZESA RADY MINISTRÓW

z dnia 30 lipca 1959 r.

w sprawie pokrycia kosztów przewiezienia sierot koreańskich z Polski do Korei

<sup>28</sup> W 1951 r. do Polski przyjechała 200 osobowa grupa dzieci z KRLD..

<sup>29</sup> Witold Rodziński - ur. 1918, zm. 1997. Polski dyplomata, historyk i sinolog. W latach 1937–1940 i 1945–1946 studiował historię na Uniwersytecie Columbia w Nowym Yorku. W latach 1942–1945 służył w armii USA. 1946–1948 urzędnik ONZ. Do kraju powrócił w 1948 r., gdzie podjął pracę w MSZ. Kierownik Katedry Historii Powszechnej w WSP w Warszawie 1953–1956, docent w Instytucie Orientalistyki PAN 1954–1956. W latach 1958–1971 zatrudniony w IH UW na stanowisku docenta w Katedrze Historii Powszechnej Nowożytnej i Najnowszej. Pracownik Ambasady PRL w Pekinie 1956–1957, dyrektor departamentu w MSZ 1958–1960. Ambasador PRL w Londynie 1960–1964, ambasador PRL w Pekinie 1966–1969. S. Brzeziński, K. Fudalej, *Pracownicy Naukowo-Dydaktyczni Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego 1930–2010: Słownik biograficzny*, Warszawa 2012, s. 98–99.

Na podstawie art. 33 ust. 1 pkt 1/ ustawy z dnia 1 lipca 1958 r. o prawie budżetowym /Dz. U. Nr 45. poz. 221/ i § 1 ust. 1 uchwały Nr 362 Rady Ministrów z dnia 26 września 1956 r. w sprawie dysponowania rezerwą budżetu centralnego oraz przeniesień kredytów między częściami tego budżetu /Mon. Pol. Nr 75. poz. 441/ zarządza się co następuje:

§ 1.

Zleca się Ministrowi Oświaty zorganizowanie powrotu do Korei sierot koreańskich i ich koreańskich nauczycieli – ogółem 720 osób.

§ 2.

Zobowiązuje się ministra Komunikacji do zorganizowania przewozu osób wymienionych w § 1 w sposób najdogodniejszy dewizowo.

§ 3.

Zwiększa się w roku 1959 z rezerwy budżetu centralnego w wysokości środków budżetowych Ministerstwa Oświaty o kwotę 4.320.000 zł z przeznaczeniem na pokrycie kosztów złotych powrotu do Korei osób wymienionych w § 1.

Przyznaje się Ministerstwu Komunikacji kwotę 2.845.000 rubli z przeznaczeniem na pokrycie kosztów dewizowych przewozu do Korei osób wymienionych w § 1.

§ 4.

Zarządzenie wchodzi w życie z dniem podpisania.

PREZES RADY MINISTRÓW

/-/ J. Cyrankiewicz

Za zgodność:

Wicedyrektor Biura Prezydialnego

Urzędu Rady Ministrów

/J. Bielski/

Źródło: AMSZ, z. 12, t. 1092, w. 41, Departament V, Wydział I, Sprawa powrotu do kraju ojczystego sierot koreańskich przebywających w Polsce, 1959, k. 9.

### Nr 3

1959 r. styczeń 18, Phenian – pismo J. Siedleckiego, ambasadora PRL w Koreańskiej Republice Ludowo-Demokratycznej do W. Rodzińskiego, dotyczące rozwiązania kwestii kontaktów strony polskiej z północnokoreańskimi dziećmi oraz młodzieżą, które powróciły do ojczyzny w 1959 r., a także stosunku strony koreańskiej do tej sprawy.

Tajne

Ministerstwo Spraw Zagranicznych

Dyrektor Departamentu V

Tow. W. Rodziński

W odpowiedzi na depezę dot. zbadania możliwości nawiązania bliższych kontaktów z młodzieżą koreańską, która powróciła do Korei z Polski, Ambasada podaje swoje uwagi w powyższej sprawie.

Obecnie do KRLD powraca młodzież ze wszystkich krajów socjalistycznych. Młodzież ta styka się tu z o wiele cięższymi warunkami życia, aniżeli w krajach socjalistycznych Europy, stąd też jej dalsze zainteresowanie tymi krajami.

W związku z powyższym towarzysze koreańscy mają do rozstrzygnięcia poważne problemy ażeby tę młodzież wciągnąć [z powrotem]<sup>30</sup> do normalnej pracy i trybu życia w KRLD. Stąd też wynika niezbyt przychylne stanowisko towarzyszy koreańskich odnośnie bliższych kontaktów między Ambasadami a młodzieżą koreańską, która powróciła z krajów reprezentowanych przez te Ambasady. Stwierdzają to zgodnie towarzysze z Ambasady rumuńskiej, węgierskiej i niemieckiej, którzy takie kontakty zamierzali nawiązać. Specjalnych kontaktów ze studentami nie utrzymuje też Ambasada radziecka, działając raczej ogólnie poprzez Towarzystwo Przyjaźni Koreańsko-Radzieckiej, bez jakiegokolwiek wyodrębnienia młodzieży powracającej ze Związku Radzieckiego.

Biorąc pod uwagę powyższe momenty Ambasada widzi następujące możliwości ułatwienia młodzieży koreańskiej kontaktów z naszym krajem:

Wzorem innych placówek można utworzyć dział polski przy Centralnej Bibliotece w Phenianie i filiach tej biblioteki w tych ośrodkach, gdzie przebywa młodzież znająca język polski. Centralną Bibliotekę w Phenianie i jej filie należałoby zaopatrzyć bezpośrednio z kraju w polskie gazety, czasopisma kulturalne i fachowe oraz książki.

Organizowanie pokazów filmowych, odczytów itp. jest możliwe, lecz ze względu na podane wyżej powody należałoby je organizować szeroko a nie tylko dla młodzieży wychowanej w Polsce. Poza tym młodzież jest rozrzucona w bardzo niewielkich grupkach po całej Płn. Korei, stąd dalsza trudność wyboru odpowiednich ośrodków, gdzie takie akcje mogą być przeprowadzone.

Prowadzenie tej akcji na szeroką skalę jest trudne przy obecnej szczupłej obsadzie personalnej placówki.

Czasopisma fachowe i książki można przekazywać odpowiednim Ministerstwom KRLD, tak jak to robi Ambasada NRD, zdaniem której forma ta jest bardziej efektywna ponieważ towarzyszom koreańskim np. z odpowiednich środowisk technicznych bardziej może zależeć na wykorzystaniu materiałów, aniżeli Bibliotece Centralnej.

Problem ten można by w dużej mierze rozwiązać poprzez prenumeratę prasy i czasopism polskich w Korei za walutę KRLD. Zdaniem Ambasady należy dążyć do zawarcia odpowiednich porozumień ze stroną koreańską.

Oprócz powyższych form istnieje też możliwość utrzymywania przez młodzież koreańską prywatnej korespondencji bezpośrednio ze szkołami, kolegami, profesorami itp.

Również jedną z możliwości nawiązania ściślejszego kontaktu z młodzieżą wychowaną w Polsce, byłoby utworzenie Towarzystwa Przyjaźni Koreańsko-Polskiej.

---

<sup>30</sup> Wyraz poprawiony, w oryginale w tekście „zpowrotem”.



Ambasada prosi o ustosunkowanie się do powyższych propozycji i przedstawienie ewentualnych dalszych sugestii Centrali odnośnie nawiązania kontaktów z młodzieżą koreańską.

J. Siedlecki<sup>31</sup>  
Ambasador PRL  
[podpis Jerzego Siedleckiego]

Źródło: AMSZ, z. 12, t. 1092, w. 41, Departament V, Wydział I, Sprawa powrotu do kraju ojczystego sierot koreańskich przebywających w Polsce, 1959, k.1–2.

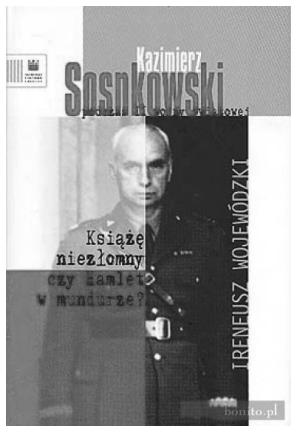
---

<sup>31</sup> Jerzy Siedlecki – ur. 29.07.1907 r. we wsi Piatyhozy na Kijowszczyźnie, od kwietnia 1930 r. członek KZMP, w latach 1931–1938 członek KPZU, w 1945 wstąpił do PPR, od 25.10.1944 do 06.02.1945 I Sekretarz WKW w Mińsku Mazowieckim, w 1944 r. pełnił funkcję stałego współpracownika RBP Wydziału Śledczego w Lublinie, w 1945 r. mianowany kierownikiem Biura Informacji Departamentu I w MBP, od 1946 r. z-ca kierownika Wydziału ds. Funkcjonariuszy MBP a w latach 1949–1954 pełnił funkcję kierownika Wydziału tego Wydziału. Od 08.1953 do 02.1954 r. oddelegowany do prac Komisji Repatriacyjnej w Korei, w latach 1954–1959 pełnił stanowisko Ambasadora PRL w Koreańskiej Republice Ludowo-Demokratycznej. Dyrektora Departamentu I Ministerstwa Spraw Zagranicznych. W 1963 r. powrócił do czynnej pracy dyplomatycznej, przyjmując stanowisko ambasadora w Demokratycznej Republice Wietnamu. Do kraju ostatecznie powrócił w 1967 r.



# RECENZJE





**Ireneusz Wojewódzki, *Kazimierz Sosnkowski podczas II wojny światowej. Książę niezłomny czy Hamlet w mundurze?*, Warszawa 2009, ss. 631**

Generał Kazimierz Sosnkowski, mimo niewątpliwie bogatej działalności i faktu, że od jego śmierci upływa już 45 lat, do tej pory nie doczekał się pełnej naukowej biografii<sup>1</sup>. Co więcej, osoba wieloletniego ministra Spraw Wojskowych i Naczelnego Wodza z lat 1943–1944 przez długi okres nie wzbudzała większego zainteresowania historyków. Dopiero w ostatnim czasie powstała wysoka liczba artykułów poruszających wybrane aspekty jego działalności. W tej sytuacji tym większe zainteresowanie budzić musi wydana w 2009 r. praca Ireneusza Wojewódzkiego *Kazimierz Sosnkowski podczas II wojny światowej. Książę niezłomny czy Hamlet w mundurze?*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Problem napisania nowej biografii Generała poruszył kilka lat temu W. Wrzeziński (*O nową biografię Kazimierza Sosnkowskiego* [w:] *Kazimierz Sosnkowski – żołnierz, humanista, mąż stanu. W 120 rocznicę urodzin*, red. T. Głowiński, J. Kirszak, Wrocław 2005, s. 11–15). Pierwszą szeroko zakrojoną próbą ujęcia całości biografii Sosnkowskiego była wydana w 1988 r. w Londynie praca Stanisława Babińskiego, w skład której wchodził również obszerny wybór źródeł (*Kazimierz Sosnkowski. Myśl-Praca-Walka. Przyczyunki do monografii oraz uzupełnienia do Materiałów Historycznych Kazimierza Sosnkowskiego*, Londyn 1988). Na gruncie krajowym postać Sosnkowskiego ze względów politycznych musiała jeszcze dłużej czekać przynajmniej na wstępne omówienie. Pierwszy krok w tym kierunku poczynił A. Rzepniewski w swym szkicu o Generale (*Generał Kazimierz Sosnkowski. W stulecie urodzin*, „Wojskowy Przegląd Historyczny” 1985, R. 30, nr 4 (114), s. 144–164). Warto też wymienić publicystyczny esej A. Romanowskiego, będący z kolei wręcz podręcznikowym przykładem popularności rozmaitej proveniencji mitów o działalności Sosnkowskiego (*Sosnkowski – albo o pułapkach niezłomności*, „Znak”, R. XLI, nr 8 (411), s. 33–48; nr 9 (412), 1989, s. 5–24). Pierwszą krajową próbą całościowego i szerokiego opisanie biografii Szefa Sztabu I Brygady podjęła w 1995 r. M. Pestkowska. Za główny atut jej pracy należy uznać przybliżenie postaci generała szerszemu gronu czytelników i względny obiektywizm. Książka Pestkowskiej skupiła się jednak przede wszystkim na działalności Sosnkowskiego podczas II wojny światowej (*Kazimierz Sosnkowski*, Wrocław 1995). M. Klimecki zajął się okresem sprawowania przez Sosnkowskiego funkcji Ministra Spraw Wojskowych (*Kazimierz Sosnkowski – minister spraw wojskowych 9 VIII 1920 – 26 V 1923 oraz 13 XII 1923 – 17 II 1924* [w:] *Ministrowie spraw wojskowych 1918–1944. Z badań nad polityką wojskową Polski*, red. M. Jabłonowski, Pułtusk 2005, s. 53–86). R. Litwiński zajął się podobną tematyką działalności wojskowej generała w pierwszych latach II RP (*Wojskowa działalność generała Kazimierza Sosnkowskiego w pierwszych latach II Rzeczypospolitej (1918–1924)*, „Res Historica” 1999, z. 8, red. Z. Zaporowski, s. 174–200). J. Kirszak w redagowanym przez siebie wyborze pism generała przedstawił jego obszerny rys biograficzny, wpisujący się w podejmowane przez wrocławskiego historyka próby nie tylko spopularyzowania ale i odkłamania biografii Generała (*Kazimierz Sosnkowski. Rys biograficzny* [w:] K. Sosnkowski, *Wybór pism*, red. J. Kirszak, K. Polechoński, Wrocław 2009, s. VII–LXXIII). W 2010 r. ukazała się książka we „właściwych proporcjach” przedstawiająca działalność Sosnkowskiego. Niestety praca ta – autorstwa L. Wyszczelskiego, ujmuje zagadnienie bardzo powierzchownie, bazując na nikłej podstawie źródłowej i powielając liczne błędy (*Generał Kazimierz Sosnkowski*, Warszawa 2010).

<sup>2</sup> I. Wojewódzki, *Kazimierz Sosnkowski podczas II wojny światowej. Książę niezłomny czy Hamlet w mundurze?*, Wrocław 2009.

Autor, mający w swoim dorobku kilka tekstów poświęconych osobie Generała<sup>3</sup>, postawił przed sobą ambitne zadanie nie tylko przedstawienia całości działań Sosnkowskiego podczas II wojny światowej, ale też wyjaśnienia motywów tych działań w kontekście sporu między przypisywanymi Generałowi cechami charakteru: niezłomnością a hamletyzmem. Takie zarysowanie problemu badawczego dowodzi bardzo dobrej orientacji w historiografii, publicystyce i pamiętnikarstwie, gdzie wielokrotnie określano Sosnkowskiego Hamletem. Sformułowanie w taki sposób problematyki pracy mogło jednak spowodować wpadnięcie autora w pułapkę bipolarnej schematyzacji. Należy jednak zaznaczyć, że Wojewódzki ustrzegł się przed takim błędem.

Wojewódzki musiał zmierzyć się nie tylko z ogromem materiału badawczego, ale także licznymi ustaleniami historyków zarówno emigracyjnych, jak i krajowych, chcących bogatej biografii Generała z lat II wojny światowej nadać charakter spójnego zespołu konsekwencji wynikających z określonych uwarunkowań – politycznych, społecznych czy charakterologicznych. O ile taka metoda nie może zasadniczo wzbudzać zastrzeżeń, skutkowała w zależności od przekonań piszącego, „brązownictwem” lub usilnym odbrazowaniem postaci „Szefa”. Autor także częściowo zastosował taką metodę, choć nie ograniczył się jedynie do niej. Stało zatem przed nim trudne zadanie nie tylko stworzenia całościowego obrazu działalności Sosnkowskiego w latach 1939–1945, ale również weryfikacji wielu opinii na ten temat. Opinie takie, choć dotyczą niemalże każdego poruszanego przez badacza zagadnienia, w przypadku postaci Generała mają charakter wybitnie publicystyczny, kontrowersyjny, a ponadto odnoszą się do kluczowych zagadnień najnowszych dziejów Polski. Stąd też próba zmierzenia się z nimi wymaga od autora większego niż w innych wypadkach przygotowania i nakładu pracy.

I. Wojewódzki oparł swoje badania na gruntownej analizie źródłowej. Nie ograniczył się jedynie do podstawowych dla poruszanego tematu zbiorów Instytutu im. Józefa Piłsudskiego w Londynie, Instytutu im. gen. Władysława Sikorskiego w Londynie, Studium Polski Podziemnej w Londynie. Przeprowadził również kwerendę w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich we Wrocławiu, Centralnym Archiwum Wojskowym w Warszawie-Rembertowie i Archiwum Zakładu Historii Ruchu Ludowego w Warszawie. Wprowadził do obiegu historycznego wiele nieznanymi materiałami rękopiśmiennymi, z których za najważniejsze należy uznać zapiski bliskiego współpracownika Generała, ppłk Franciszka Demela. Zastrzeżeń nie wzbudza również dobór źródeł drukowanych i opracowań historycznych. Należy jednak zauważyć, że w przypadku tematu dotyczącego sfery poniekąd psychologicznej, wskazane byłoby oparcie się na przynajmniej podstawowych opracowaniach dotyczących takich zagadnień.

Konstrukcja pracy jest jasna i klarowna. Oprócz wstępu i zakończenia składa się ona z pięciu rozdziałów. Pierwszy i ostatni z nich odnosi się do zagadnień nie wchodzących chronologicznie w omawiany temat, jednakże ich umieszczenie

---

<sup>3</sup> *Idem*, *Kazimierza Sosnkowskiego droga do Niepodległej* [w:] *Twórcy Polski Niepodległej*, red. J. Engelgard, A. Stawarz, W. Ząbek, Warszawa 2008, s. 248–267; I. Wojewódzki, *Generał Sosnkowski – kandydat na polskiego Quislinga?* [w:] *Europa Środkowo-Wschodnia. Ideologia, historia a społeczeństwo. Księga poświęcona pamięci profesora Wojciecha Peliza*, red. J. Dudek, D. Janiszewska, U. Świdarska-Włodarczyk, Zielona Góra 2005, s. 303–310.

wydaje się jak najbardziej zasadne, zwłaszcza w obliczu niewielu opracowań dotyczących działalności Sosnkowskiego. Zastrzeżenia wzbudza jednak umieszczenie opisu aktywności Generała podczas Kampanii Wrześniowej w rozdziale pierwszym, dotyczącym akcji przedwojennych. Zrozumiałe jest natomiast omówienie w rozdziale piątym, okresu wrzesień/listopad 1944 i maj/wrzesień 1945, kiedy Generał znajdował się już całkowicie na marginesie życia politycznego, mimo trwających działań wojennych. Zasadniczy trzon książki stanowią trzy rozdziały dotyczące działalności wojennej Sosnkowskiego. Dzielą ją one na następujące okresy: współpraca z Sikorskim, działalność opozycyjna poza urzędami wojskowymi i politycznymi oraz praca na stanowisku Naczelnego Wodza. Podział taki jest jak najbardziej uzasadniony i nie wzbudza zastrzeżeń. W celu znalezienia odpowiedzi na zasadnicze dla recenzji pytanie – czy autor zrealizował postawione w tytule i wstępie pytania badawcze? – należy pokrótce zanalizować poszczególne rozdziały książki w powyższym kontekście.

Rozdział I dotyczący działalności przedwojennej Generała pomimo tego, że nie dotyka w sposób zasadniczy tematyki II wojny światowej, wydaje się jak najbardziej potrzebny. Stwarza on bowiem dla autora możliwość przedstawienia swoistej genezy wyborów politycznych dokonywanych przez opisywaną postać w latach 1939–1945. Niestety nie w pełni skorzystał z takiej możliwości. Zarysowany został fundament ideowy Generała ukształtowany przed 1939 r., brak jednak jednoznacznych konstatacji i odniesień do aktywności „Szefa” podczas wojny. Niewątpliwie w tej części pracy brakuje naświetlenia charakteru relacji Sosnkowskiego przed 1939 r. z politykami i wojskowymi, z którymi miał styczność podczas wojny. Dotyczy to w pierwszej kolejności Władysława Sikorskiego, Tadeusza Bieleckiego, Augusta Zaleskiego, Władysława Raczkiewicza, Stanisława Grabskiego, Hermana Liebermana. Osobną kwestię stanowią przedwojenne relacje Sosnkowskiego z Ryszardem Świętochowskim, czołowym antagonistą z lat 1939–1940, zwalczającym na gruncie krajowym ZWZ i jego Komendanta Głównego. W kontekście tytułowego sporu między niezłomnością a hamletyzmem brakuje w zasadzie jakichkolwiek odniesień do tej tematyki, choć okres omawiany w tej części pracy daje wyraźne pole do omówienia niniejszej problematyki. Rzecz jasna, nie chodzi o generalne konstatacje, ale o powiązanie epizodów przedwojennych z wojennymi, co z pewnością zwiększyłoby walory końcowych ustaleń. Rozdział I jest bardziej interesującym zarysem życiorysu i działalności Generała w latach 1885–1939 niż częścią rozprawy na temat jego cech charakterologicznych rzutujących na późniejsze wybory polityczne. Autor nie ogranicza się jedynie do streszczenia epizodów biografii Sosnkowskiego i przedstawienia poglądów historyków dotyczących tej tematyki. Nie uchyla się od stawiania własnych tez badawczych. Niezrozumienie budzi natomiast wspomniana już kwestia omówienia działalności Generała podczas Kampanii Wrześniowej. Ponadto, opis działań bohatera książki zwłaszcza jako dowódcy Frontu Południowego, podczas II wojny światowej, należy uznać za niewystarczający. Jednakże w obliczu nikłej ilości prac dotyczących Sosnkowskiego takie zarysowanie jego przedwojennej działalności może stanowić walor recenzowanej pozycji.

Rozdział II obejmuje okres od rozpoczęcia przez Generała drogi ku granicy polsko-węgierskiej, po złożenie dymisji z funkcji rządowych 25 lipca 1941 r.

Głównym walorem tej części pracy może być szczegółowe omówienie relacji Sosnkowskiego z dwoma czołowymi jego antagonistami – generałem Sikorskim i ministrem Kotem. Autor szczegółowo przyjrzał się pracy Komitetu Ministrów ds. Kraju/Komitetu ds. Kraju. W nieco mniejszym zakresie omówiona została praca Sosnkowskiego jako Komendanta Głównego ZWZ, jednakże w obliczu przedstawienia tej kwestii przez M. Ney-Krwawicza<sup>4</sup> nie wydaje się to wielkim mankamentem książki. Wojewódzki przyjrzał się bliżej również sylwetkom najbliższych współpracowników Generała, choć mógł nieco szerzej zarysować ich relacje z innymi politykami i wojskowymi. Istotnym dokonaniem jest szczegółowe zaprezentowanie działalności Sosnkowskiego podczas kampanii francuskiej i przesilenia lipcowego w rządzie polskim w 1940 r. Z rozważań autora zdaje się przebiegać wniosek, iż dymisja Generała z funkcji wojskowych i rządowych w lipcu 1941 r. nie była tylko i wyłącznie skutkiem negocjacji między rządem Sikorskiego a rządem sowieckim, lecz raczej logiczną konsekwencją procesu ograniczania pozycji Generała na scenie politycznej i wojskowej. Nie brakuje także odniesień do sporu między „niezłomnością” a „hamletyzmem”.

Kolejny rozdział recenzowanej książki obejmuje okres: lipiec 1941 – lipiec 1943. Bez wątpienia tę część pracy należy przyjąć jako najważniejszą i najbardziej odkrywczą. Autor podaje wiele nieznanych dotychczas faktów, m. in. szczegółowo opisuje zabiegi Sosnkowskiego z lipca – sierpnia 1941 r. dotyczące projektu sformowania przez niego rządu, podaje nawet skład projektowanego gabinetu. Wyczerpująco przedstawione zostały stosunki z prezydentem Raczkiewiczem i próby premiera Sikorskiego mające na celu pozyskanie i zmarginalizowanie „Szefa”. W logiczny sposób zostaje zaprezentowany wzrost pozycji politycznej Generała, rozwój jego koncepcji politycznych i postawy opozycyjnej. Szczególnie interesujące wydaje się omówienie okresu luty/marzec – lipiec 1943 r., kiedy Sosnkowski przeszedł do otwartej ofensywy. Pewnym mankamentem może być natomiast niezbyt obszerne zarysowanie relacji Generała z innymi politykami nastawionymi krytycznie do rządu Sikorskiego i z reprezentowanymi przez nich obozami politycznymi. Autor mógł pokusić się o szersze omówienie problematyki relacji „Szefa” z piłsudczykami w tym okresie. Nie brakuje ogólnych konstatacji dotyczących tytułowej „niezłomności” i „hamletyzmu”. Autor przedstawił też dużą liczbę opinii odnoszących się do tego zagadnienia.

Rozdział następny, poświęcony pracy Generała na stanowisku Naczelnego Wodza, choć nie wnosi zbyt wiele nowych informacji, również zasługuje na pozytywną ocenę. Wojewódzki obszernie zajął się kwestią nominacji Sosnkowskiego na nowy urząd, i jego konfliktem z premierem Mikołajczykiem. Sporo miejsca poświęcono „zwyczajnej” pracy na stanowisku szefa Armii – inspekcjom, spotkaniom z politykami i wojskowymi, rozwiązaniom personalnym. Omówiono w wystarczającym stopniu koncepcje Generała dotyczące polityki polskiej w obliczu zbliżania się do granic Rzeczypospolitej armii sowieckich, jego postawę wobec akcji „Burza” i innych koncepcji powstańczych. Autor słusznie osobnym przedmiotem rozważań

---

<sup>4</sup> M. Ney-Krwawicz, *Biuro generała Sosnkowskiego. Komenda Główna Związku Walki Zbrojnej we Francji listopad 1939 – czerwiec 1940*, Warszawa 1996.



uczynił kontrowersyjną kwestię stosunku „Szefa” do Powstania Warszawskiego. Dowiódł, że Wódz Naczelny nie kierował się rzekomym hamletyzmem w swej postawie wobec działań Komendy Głównej AK i przychylnych wybuchowi powstania politykom i wojskowym w Londynie. Ukazana została siła woli Sosnkowskiego, ale także jego niezawiniona bezsilność. Choć do podobnych wniosków doszedł wcześniej Jerzy Kirszak<sup>5</sup>, należy stwierdzić, iż do tej pory pojawiają się w historiografii i publicystyce opinie głoszące, że tragedia Warszawy była zawiniona przez „hamletyzm” Sosnkowskiego<sup>6</sup>, powtarzanie nawet ustalonych już faktów jest jak najbardziej konieczne.

Rozdział V dotyczy działalności Generała po odwołaniu go z funkcji Naczelnego Wodza we wrześniu i opuszczeniu przezeń Wielkiej Brytanii w listopadzie 1944 r. Wielką zasługą autora jest to, że nie zlekceważył tego zagadnienia, mimo szerokiego omówienia niektórych kwestii w historiografii. Co więcej, mimo, iż aspekty te nie są chronologicznie ułożone w tematyce pracy, autor sięgnął nawet do źródeł archiwalnych. Ponadto, sporo miejsca poświęcił rozważaniom na temat hamletyzmu Generała, zwłaszcza w kontekście słynnej „akcji zjednoczeniowej” z lat 1952–1956. W interesujący sposób przedstawił stosunek Sosnkowskiego do powojennej polskiej rzeczywistości i jego działalność na gruncie międzynarodowym. Doprawdy trudno znaleźć w tym rozdziale większe mankamenty. Można było bliżej zająć się jedynie kwestią relacji Sosnkowskiego w tym okresie z piłsudczykami oraz z grupami kombatanckimi. Ta część pracy jest jedną z najbardziej wartościowych.

Książka Wojewódzkiego porządkuje obecny stan wiedzy dotyczący poruszanej tematyki i wnosi wiele istotnych, szczegółowych ustaleń, z których za najważniejsze należy uznać omówienie charakteru relacji Generała z Władysławem Sikorskim i Stanisławem Kotem oraz zarysowanie problemu relacji z Władysławem Raczkiewiczem, przedstawienie działalności Sosnkowskiego jako przewodniczącego Komitetu Ministrów dla Spraw Kraju/Komitetu dla Spraw Kraju, zaprezentowanie jego działalności opozycyjnej z lat 1941–1943, naświetlenie kwestii stosunku do Powstania Warszawskiego. Jeszcze szerszemu zarysowaniu postaci Generała sprzyjałoby omówienie charakteru jego relacji zarówno z niektórymi czołowymi działaczami politycznymi ówczesnego okresu: Tadeuszem Bieleckim, Adamem Pragerem, Adamem Ciołkoszem, Hermanem Liebermanem, Stanisławem Grabskim, ale również z politykami pomniejszej rangi, tj. Jerzym Kuncewiczem, Zygmuntem Nowakowskim, Marianem Seydą, Jerzym Zdziechowskim, Karolem Popielem, Bogusławem Miedzińskim, Michałem Grażyńskim. Zarzut ten dotyczy również kwestii szerszej – relacji Generała z partiami politycznymi, zwłaszcza z tymi ich frakcjami, które pozostawały w rezerwie czy jawnej opozycji do koncepcji Mikołajczyka i Sikorskiego i przez to stawały się naturalnym politycznym sojusznikiem „Szefa”. Być może nawet osobnego podrozdziału wymagałaby kwestia stosunków Generała z obozem piłsudczykowskim i przynajmniej jego najbardziej

---

<sup>5</sup> *Naczelny Wódz gen. Kazimierz Sosnkowski wobec Powstania Warszawskiego*, „Niepodległość” 2007, t. 57, s. 95–128.

<sup>6</sup> Zob. chociażby: H. Zamojski, *Jak wywołano Powstanie Warszawskie? Tragiczne dzieje*, Warszawa 2013.

prominentnymi politykami. Niezbędne też wydawałoby się skoncentrowanie na relacjach Generała z takimi wojskowymi jak generałowie: Kopański, Kukiel, Tatar, Paszkiewicz, Modelski. Konieczne zdaje się również omówienie w poszczególnych okresach stosunku Kraju do Generała – nie tylko partii politycznych i ich przywódców, lecz również na ile to możliwe, społeczeństwa polskiego. W pewnym stopniu zostało to uczynione w kontekście postawy „Szefa” wobec układu Sikorski-Majski, jednakże jest to niewystarczające. Podobnie, więcej uwagi można było poświęcić relacjom Sosnkowskiego z politykami francuskimi i brytyjskimi – chociażby z gen. de Gaullem czy posłem Ernstem Bevinem i, rzecz oczywista, z premierem Churchillem. Warto byłoby szerzej przedstawić stosunek do Sosnkowskiego przywódców amerykańskich i sowieckich oraz agentury sowieckiej polskiego pochodzenia – Wandy Wasilewskiej, Bolesława Bieruta czy Michała Żymierskiego. Ciekawym zabiegiem byłoby też zajęcie się propagandowym obrazem Generała w prasie brytyjskiej, amerykańskiej, sowieckiej, niemieckiej czy wreszcie prasie polskich komunistów, jak również podziemia niepodległościowego, także doby powojennej. Jednakże należy pamiętać o ogromnym materiale badawczym, jaki należałoby zanalizować, aby wyświetlić te kwestie, które nie są najważniejsze dla omawianego zagadnienia. Ponadto, autora ograniczały rozmiary pracy.

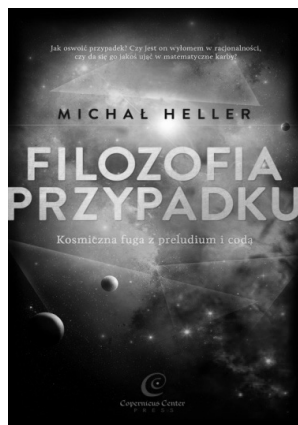
Na uznanie zasługuje krytyka źródeł. Autor unika typowego dla biografów zagrożenia zbytniego zaufania dla enuncjacji swego bohatera. Słusznie zwraca uwagę na fakt, że liczne memoriały Sosnkowskiego są w istocie pisane nie dla współczesnych, lecz potomnych, zwłaszcza historyków. Ostrożnie odnosi się do relacji pamiętnikarskich, nie zawierając zbytniego zwolennikom Generała ani jego krytykom. Stara się w miarę możliwości konfrontować rozliczne źródła, a gdy nie jest to możliwe, opiera się na metodzie analogii. Wydaje się, że takie zabiegi przyniosły pożądaną efekt i nie doprowadziły do wypaczenia obrazu działalności Sosnkowskiego. Rzadko pojawiają się w pracy błędy faktograficzne czy rzeczowe. Przykładowo, autor nie ma racji pisząc, że nominację na stopień generała-podporucznika Sosnkowski otrzymał równocześnie z nominacją na stanowisko dowódcy Okręgu Generalnego Warszawskiego WP. W rzeczywistości na pierwszy stopień generalski został awansowany 21 listopada 1918 r., zaś na drugie stanowisko – 5 dni wcześniej. Podobnie też, generałem-porucznikiem został 21 kwietnia 1920 r., a nie 21 czerwca. Tego rodzaju błędy nie mogą jednak rzutować na całościową ocenę książki.

Książka pisana jest świetnym stylem, wywód jest klarowny i logiczny, argumentacja utrzymywana na wysokim poziomie. Autor nie zbywa wątpliwych kwestii ogólnikami czy pobieżnymi stwierdzeniami, gdy brakuje mu źródeł pozwalających jednoznacznie rozstrzygnąć problem, stawia inspirujące hipotezy badawcze. Walory książki wzmacnia dobre wydanie, twarda oprawa, dobrane fotografie.

Tytułowy spór – „książę niezłomny czy Hamlet w mundurze” został przez autora w zasadzie rozstrzygnięty. Wojewódzki udowadnia, że Kazimierz Sosnkowski wykazywał niezwykłą stałość poglądów, wskazuje na motywy takiej postawy, unikając schematyzacji i prób ciasnego zaszeregowania przekonań w ramy przygotowane z góry. Wymienia przekonujące dowody na to, że Generał nie był Hamletem, choć mógłby tę kwestię nieco bardziej zaakcentować. Rzecz jasna, czytelnik domyśli się, że szczegółowa analiza chociażby takiego faktu jak postawa wobec

Przesilenia Lipcowego w rządzie polskim w 1940 r. jest dowodem na siłę woli i zdecydowanie. Jednakże, większe zaakcentowanie kwestii hamletyzmu z pewnością zwiększyłyby walor książki. Podobnie też, rozstrzygnięcie tytułowego sporu wymagało bardziej zasadniczej i głębszej konstatacji. Wszystkie te zarzuty jednak nie mogą zmienić generalnego osądu, według którego autor recenzowanej książki poczynił istotne ustalenia i udzielił generalnie pełnej odpowiedzi na postawione problemy badawcze. Praca Ireneusza Wojewódzkiego stanowi wartościowy wkład nie tylko do biografii Kazimierza Sosnkowskiego, lecz także do historiografii dziejów Polski, zwłaszcza politycznych i wojskowości doby najnowszej. Ze względu na rozmiary i szerokość poruszanej tematyki, w tej chwili należy uznać książkę Wojewódzkiego za najpełniejszą i najlepszą pracę poświęconą osobie Generała.

ARIEL ORZEŁEK  
Lublin



### **Michał Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2012, ss. 332**

Michał Heller, ur. 1936, wybitny filozof, teolog, fizyk, kosmolog. Profesor zwyczajny Papieskiej Akademii Teologicznej, pracownik Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, fundator i dyrektor Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych oraz dyrektor Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, a także członek Papieskiej Akademii Nauk. Za swoją działalność został uhonorowany między innymi prestiżową Nagrodą Templetona, zwaną „katolickim Noblem”. Założył Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, pod

którego auspicjami działa też Copernicus Center Press. Jest autorem licznych publikacji poświęconych obszarom swoim zainteresowań.

W swojej książce *Filozofia przypadku*, rozpatruje tytułowe zagadnienie w szerszej perspektywie i kontekście. Do jego sformułowania przyczyniła się szczególnie historia nauki i filozofii. W swoich rozważaniach autor podejmuje jeden z kluczowych problemów, mianowicie pyta o rolę przypadków w naszym rozumieniu świata. Zastanawia się również nad często nurtującym nas pytaniem: czy światem rządzi Bóg, czy czysty przypadek? Przedstawia wybiórcze spojrzenie na etapy historii rachunku prawdopodobieństwa. Nieprzypadkowo zadedykowałby swoją książkę Richardowi Dawkinsowi i Williamowi Dembskiemu. Swoje myśli zawiera w niezwykle ciekawej formie na wzór Symfonii Kosmosu.

Jak można się domyślać, niniejsza pozycja książkowa składa się z trzech części: preludium, fugi i cody. Każda z nich rozpoczyna się krótkim streszczeniem następujących rozdziałów. Preludium podkreśla, iż przypadek utożsamiany jest często z załamaniem się racjonalności. Fuga uzasadnia, że pojęcie przypadku w oczywisty sposób wiąże się z pojęciem prawdopodobieństwa. Coda próbuje podsumować

problem zawarty w tytule. Przejdźmy zatem do bardziej szczegółowego opisu zawartości poszczególnych rozdziałów.

Część pierwsza – preludeum<sup>7</sup> (rozdziały 1–5), nakreśla najwcześniejszą historię rachunku prawdopodobieństwa. Utożsamia przypadek z przyczynowością i przygodnością. Udowadnia, że życie składa się z przesłanek opartych na prawdopodobieństwie. Zostaje tutaj omówione dzieło Jakuba Bernoulliego, który upatruje przewidywanie wyników w zdarzeniach losowych rozłożonych w czasie. Zainteresowanie filozoficzne przyczyniło się do powstania nowej nauki – fizykoteologii. Autor wspomina także, że Pierre Louis de Maupertuis przypisał przypadkowi wiele elementów struktury świata i jego funkcjonowanie. Przywołuje również zasadę najmniejszego działania, która odegrała istotną rolę w rozwoju matematyki.

W pierwszym rozdziale – Od starożytności do Pascala i Fermata, autor zauważa, że gry hazardowe w starożytności i później, przyczyniły się do naukowego myślenia o prawdopodobieństwie. Grecy bardziej interesowali się filozofią, która ma związek z tym zagadnieniem ze względu na kluczowe pojęcia: fatum, chaos, przypadek. Heller wspomina Arystotelesa, który wymienia główne stanowiska wobec zagadnienia przypadku<sup>8</sup> znajdującego się poza obszarem racjonalności, stanowiącego zerwanie związku przyczynowego. Prawidłowości z udziałem przypadku można dostrzec w późniejszym okresie jedynie w medycynie i sądownictwie<sup>9</sup>. Kolejnym problemem jest różnica pomiędzy przypadkowością a przygodnością. W kosmosie starożytnych Greków rządziła konieczność (*ananke*) – przypadek to coś irracjonalnego lub pochodzącego z niewiedzy człowieka<sup>10</sup>. Zmiany nastąpiły wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa. Wówczas przypadkowość zastąpiono przygodnością. W średniowieczu opracowano reguły dotyczące zbierania danych i oceniania argumentów. Heller swoje rozważania kończy wspomnieniem listów Pascala i Fermata, którzy wyróżnili trzy metody badania przypadku.

W rozdziale drugim – Małe i wielkie stawki, autor zwraca uwagę, że Port Royal to środowisko o silnych tendencjach jansenistycznych. Na ich podstawie powstała książka *Logika, czyli sztuka myślenia* Antoine'a Arnaulda i Pierre'a Nicole'a, będąca przewodnikiem wykraczającym poza logikę. Autorzy stosują argumenty rozumowe, a także inne typy uzasadnień. Ich dzieło składa się z czterech części: idee, sądy, rozumowania, metoda analizy i syntezy. Mówi o poznaniu opartym na wierze świeckiej (*humaine*) i religijnej (*divine*). Wzywa do kierowania się krytycznym oszacowywaniem, nie zaś pozorami<sup>11</sup>. Następnie Heller pisze, że „Pascal<sup>12</sup> zastanawia się nad stosunkiem skończoności do nieskończoności i odnosi tę relację

<sup>7</sup> Prolog do sonaty kameralnej bądź suity.

<sup>8</sup> Kwestionowanie istnienia przypadków, uznawanie przypadku jako przyczyny wszystkiego, przypadek jako boska i nadnaturalna przyczyna (nieдоступna dla poznania). Zob. M. Heller, *Filozofia przypadku*, Kraków 2012, s. 22–23. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 1064b, Warszawa 1983.

<sup>9</sup> Por. A. C. Crombie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, Warszawa 1994.

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat: Zob. O. Pedersen, *The Two Books. Historical Notes on Some Interactions between Natural Science and Theology*, Vatican City 2007.

<sup>11</sup> Zob. A. Arnauld, Ch. Jourdain, *Logique de Port-Royal*, Paris 1854.

<sup>12</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1989.

do naszego stosunku do Boga<sup>13</sup>. Próbuje wykazać, że wiara chrześcijan nie jest irracjonalna<sup>14</sup>.

Rozdział trzeci – Teologia i prawdopodobieństwo, omawia dzieło Jakuba Bernoulliego<sup>15</sup>, w którym po raz pierwszy pojawił się termin „prawdopodobieństwo” w dzisiejszym znaczeniu. Przedstawia twórcze zmagania się teologicznych poglądów z instynktem matematyka. Prawo wielkich liczb Bernoulliego mówi, że średnia wyników z dużej liczby prób dąży do wartości oczekiwanej. Odegrało ono ważną rolę w rachunku prawdopodobieństwa, gdyż mogło zagwarantować stabilność zdarzeń losowych. Kolejne pytanie, na które szukano odpowiedzi brzmi: jaką normę moralną należy zastosować do sytuacji, gdy rodzi się wątpliwość? Celny wniosek wyciągnął Bartłomiej de Medina, według którego argumenty pozwalają na stwierdzenie czy opinia jest prawdopodobna. Jednak Bernoulli przeciwstawia prawdopodobieństwo pojęciu pewności. Heller prezentuje również stanowisko zajęte przez Leibniza, by w konsekwencji stwierdzić, że rachunek prawdopodobieństwa w naturalny sposób prowadzi do analiz statystycznych. Na tym polu wyróżnili się szczególnie John Grant i William Petty.

W rozdziale czwartym – Przypadek i organizacja świata, Heller rozpoczyna swoje rozważania od dysjunkcji: racjonalny Stwórca albo działanie przypadku. Pierre Louis Moreau de Maupertuis sformułował zasadę najmniejszego działania (zasada ekonomii). Według niej „zjawiska w naszym Wszechświecie przebiegają tak, aby minimalizować wielkość zwaną działaniem”<sup>16</sup>. Maupertuis zapoczątkował dokonanie przełomowego odkrycia. Jego dzieło kontynuowali: Lagrange, Jacobi, Hamilton, Boltzmann, Clausius i inni. Wkrótce powstała jedna z najbardziej podstawowych zasad całej fizyki, która zyskała nazwę – zasada ekstremum<sup>17</sup>. Heller odnosi się również do związku przypadku z inteligencją: „Maupertuis sformułował swoją ideę Najwyższej Inteligencji przejawiającej się w zasadzie najmniejszego działania [...], która jest w stanie wytłumaczyć bogactwo i harmonię w przyrodzie”<sup>18</sup>.

W kolejnym rozdziale – Poskramianie przypadku, autor na początku wyjaśnia, że przypadki ingerują w nasze życie, działają w otaczającym nas świecie i są nieprzewidywalne. Oswajanie się może nastąpić dzięki filozofii. Jednakże przypadek nie może być przedmiotem racjonalnej analizy, gdyż zrywa związki przyczynowe. Istotne zmiany do problematyki przypadku wprowadziła myśl chrześcijańska. Świat stał się dziełem Boga, nie był już rządzony ślepyim fatum. Heller zauważa, że człowiek uwikłany w problemy natury etycznej, nie potrafi przewidzieć skutków swojego czynu. Zatem w odniesieniu do Boga przypadkowość zmienia się w przygodność. Niezwykle istotne są przekonania religijne i etyczne. Rozważania teologiczne często miały wpływ na rozwiązywanie zagadnień naukowych. Powstała

<sup>13</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 51.

<sup>14</sup> Zob. też: S. Wszolek, *Trzy funkcje zakładu w „Mysłach” Pascala*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, 31, s. 83–100.

<sup>15</sup> J. Bernoulli, *Ars conjectandi, opus posthumum*, Basileae 1713.

<sup>16</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 78.

<sup>17</sup> Pojęcie ekstremum w języku matematyki obejmuje zarówno minima, jak i maksima.

<sup>18</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 97.

fizykoteologia, której tezy krążyły wokół poglądu, że nowe nauki empiryczne coraz pełniej ukazują ślady celowości w świecie. Na koniec Heller nadmienia, iż filozoficzna refleksja przebyła długą drogę. Ostatecznie można przyjąć, iż przypadek jest twórczym elementem porządku świata i Wielkiego Planu Boga. Autor sformułował zagadnienie, które określił wywoławczym hasłem „filozofia przypadku”.

Część druga – fuga<sup>19</sup> (rozdziały 6–9), stanowi część zasadniczą. Heller zwraca uwagę na fakt, iż rachunek prawdopodobieństwa mógł być skutecznie stosowany do prostych analiz statystycznych, w astronomii i fizyce statystycznej. Matematycy dostrzegli związek pojęcia prawdopodobieństwa z matematycznym pojęciem miary. Z tego wyłoniła się teoria Kołmogorowa. Autor rozróżnia dwie grupy interpretacji prawdopodobieństwa: „takie, które źródeł prawdopodobieństwa dopatrują się w subiektywnym braku koniecznej wiedzy i takie, które źródło prawdopodobieństwa widzą w obiektywnych własnościach świata”<sup>20</sup>. Analizami przypadku zajmował się Marian Smoluchowski. Heller pragnie tutaj odpowiedzieć m. in. na pytanie: dlaczego rachunek prawdopodobieństwa jest tak skuteczny w badaniu praw fizyki i ich zastosowaniach do świata? Rachunek prawdopodobieństwa znalazł nowe pole zastosowań w mechanice kwantowej. Von Neumann sformułował nową kwantową teorię prawdopodobieństwa, która mówi o tym, że probabilistyka jest zakodowana w matematycznej strukturze mechaniki kwantowej.

W szóstym rozdziale – Rewolucja probabilistyczna, autor podkreśla, że probabilistyka odgrywała ważną rolę w fizyce klasycznej. Dokonuje on zwięzłego historycznego przeglądu przemian w myśleniu o prawdopodobieństwie w XX wieku w celu zrozumienia filozoficznych aspektów. Przedstawia stanowisko Iana Hackinga, który twierdził, że „nie była to rewolucja w Kuhnowskim sensie: z okresami normalnymi i zmianami paradygmatów”<sup>21</sup>, lecz niewątpliwie była to rewolucja fundamentalna. Ważne pole zastosowań rachunku prawdopodobieństwa stanowiła fizyka statystyczna i właśnie w tym obszarze dokonywały się znaczące udoskonalenia. Borel i Lebesgue sformułowali matematyczną teorię miary, która umożliwiła wyrażanie pojęć probabilistycznych w języku miar, a także ujawniała probabilistyczne znaczenie struktur matematycznych. Do rozwoju teorii prawdopodobieństwa przyczyniły się również prace Hugo Gyldena, Torstena Brodena i Andersa Wimana<sup>22</sup>. Zatem probabilistyce można było nadać już kształt matematycznej teorii. Kolejnym zagadnieniem, które porusza autor jest mechanika statystyczna. Pierwsze zastosowanie prawdopodobieństwa do teorii ciepła pojawiło się w pracach Augusta Kroniga i Rudolfa Clausiusa. W poglądach Maxwella nastąpiła pewna ewolucja w kierunku swoistego indeterminizmu<sup>23</sup>. Inną kluczową postacią w rozwoju mechaniki statystycznej był Ludwig Boltzmann – jego podejście

<sup>19</sup> Kunsztowna forma muzyczna z wyraźnie zarysowanym tematem, zwornikiem różnorodnych elementów.

<sup>20</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 114.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>22</sup> Obszerniej zob. J. von Plato, *Creating Modern Probability. Its Mathematics, Physics and Philosophy in Historical Perspective*, Cambridge 1994.

<sup>23</sup> J. C. Maxwell, *On the Dynamical Evidence of the Molecular Constitution of Bodies*, „The Scientific Papers of James Clerk Maxwell”, vol. 2, Cambridge 1890, s. 418–438.

doprowadziło do sformułowania twierdzenia ergodycznego<sup>24</sup>. Jako punkt zwrotny w rozwoju teorii prawdopodobieństwa należy uznać stanowisko zajęte przez Andrieja Kołmogorowa, którego publikacje stanowią odniesienie dla późniejszych prac na temat probabilistyki. Kołmogorow odegrał znaczącą rolę w matematyce. Sformułował podstawy i włączył teorię prawdopodobieństwa w główny nurt rozwoju matematyki. Zapoczątkował łańcuch nowych badań. Heller na koniec przedstawia subiektywistyczną interpretację prawdopodobieństwa Brunona de Finetti, który uważał, że „prawdopodobieństwo jest subiektywnym stopniem przekonania kogoś o czymś, jest czymś podobnym do bezpośredniego sprawozdania z doznania zmysłowego”<sup>25</sup>.

Kolejny rozdział – Co to jest przypadek?, rozpoczyna się od uwag wprowadzających, które odnoszą się do wieloznaczności terminu przypadku. Ze względu na przyrodnicze i filozoficzne teorie, kontekst jest dość istotny dla sformułowania definicji przypadku. Nazywamy tak każde zdarzenie, którego pojawienia się nie jesteśmy pewni, czyli prawdopodobieństwo jego wystąpienia jest mniejsze niż jeden. W odniesieniu do matematycznej teorii Kołmogorowa, istnieją dwie grupy interpretacji rachunku prawdopodobieństwa: subiektywna (epistemiczna) i obiektywna (ontologiczna)<sup>26</sup>. Heller przedstawia koncepcję Mariana Smoluchowskiego, „traktującego rachunek prawdopodobieństwa jako metodę badania zdarzeń, których występowanie zależy od przypadku”<sup>27</sup>. Następnie analizuje przypadek jako pewien rodzaj związku przyczynowego (mała przyczyna powoduje wielki skutek). Zależy on od dwóch czynników: niestabilności i pewnego błędu. Za konkluzję autor uznaje stwierdzenie, że w różnych teoriach fizycznych należy stosować różne rachunki prawdopodobieństwa.

Rozdział ósmy – Uogólnione rachunki prawdopodobieństwa, autor zaczyna od podkreślenia, że mechanika kwantowa ukazała nowe oblicze prawdopodobieństwa. Następnie przywołuje niektóre fakty historyczne. Przypomina osiągnięcia m. in.: wektory przestrzeni Hilberta (np. Słońce rzuca cień człowieka na płaszczyzną chodnika), teorię Kołmogorowa, Lothara Nordheima i algebry Johanna von Neumanna (nieprzemienna teoria prawdopodobieństwa), który głębiej zainteresował się problematyką mechaniki kwantowej. To właśnie Neumann postulował, by dokonać jej aksjomatyzacji, gdyż w niej matematyka odgrywa dominującą rolę. Heller zauważa, że niezwykle ważnym terminem w rachunku prawdopodobieństwa jest zmienna losowa, która zdarzeniom przypisuje liczby. Konsekwencje są widoczne dla matematyki, fizyki i filozofii. Wysnuwa wniosek, iż powyższe teorie przyniosły zupełnie nowe możliwości probabilistyki. Zmiany w matematycznym

<sup>24</sup> Zob. I. P. Kornfeld, J. G. Sinaj, *Teoria ergodyczna*, tłum. J. Jakubowski, Warszawa 1987.

<sup>25</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 139.

<sup>26</sup> Interpretacja subiektywna – prawdopodobieństwo jako miara naszej niewiedzy. Została ona opracowana przez Brunona de Finetti'ego, u jej podstaw leży rozróżnienie na zdania (prawdziwe lub fałszywe) i prawdopodobieństwa (miara stopnia czyjśgłos przekonania). Interpretacja obiektywna – prawdopodobieństwo jako miara nieokreślenia zdarzenia.

<sup>27</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 162.

myśleniu zyskają także ogólnofilozoficzne znaczenie. Zatem teorie prawdopodobieństwa należy traktować jak teorie matematyczne, tworząc one harmonijną strukturę.

W następnym rozdziale – Prawdopodobieństwo w strukturze Wszechświata, autor konfrontuje część I i II. Podkreśla, że początki rachunku prawdopodobieństwa okazały się trudne głównie przez przekonanie o przypadku stanowiącym wyłom w racjonalności. Matematyka powstawała z połączenia sytuacji wiążących się z przewidywaniem i ryzykiem. Został stworzony jej nowy dział – teoria miary. Według niej, prawdopodobieństwo jest przypisaniem liczby jakiemuś zdarzeniu, jest ono zatem miarą. Heller dowodzi, że struktury matematyczne ulegają zmianom, wobec tego stosowano procedury eksperymentalne. Pokazały one, że prawdopodobieństwo w matematyce nie łączy się z niepewnością i nieprzewidywalnością. Na koniec autor opisuje matematyczną strukturę przypadku. Zdarzeniom przypisujemy miarę probabilistyczną. W związku z tym przypadek nie jest załamaniem się racjonalności. Ponownie wymienia wspomniane teorie prawdopodobieństwa: klasyczną, kwantową i nieprzemienią. Dochodzi do wniosku, że w celu zrekonstruowania struktury Wszechświata należałoby skorzystać z klasycznej teorii Kołmogorowa.

Część trzecia – coda<sup>28</sup> (rozdziały 10–15), porusza szczególnie kwestię: Bóg czy czysty przypadek? Autor zaczyna od zarysowania historii amerykańskiego fundamentalizmu religijnego. „Nauka o stworzeniu” (*creation science*) i „Inteligentny Projekt” (*Intelligent Design*)<sup>29</sup> nabrały nowego znaczenia. Przejawia się tutaj echo manicheizmu, według którego Bóg nie panuje nad wszystkim. Zostaje wspomniana filozofia św. Tomasza z Akwinu – „Boża Opatrzność nie wyklucza zdarzeń przypadkowych i losowych”<sup>30</sup>. Autor opisuje sprawę przypadków w strukturze świata stworzonego przez Boga. Tworzy całościową panoramę z fragmentów książki. Przedstawia obraz świata według teorii ewolucji. „Kosmiczna ewolucja to splot konieczności zakodowanych w prawach przyrody i przypadków niezbędnych do funkcjonowania praw i napędzania twórczych procesów”<sup>31</sup>. Według Hellera, bardziej adekwatne byłoby określenie zapożyczone od Alberta Einsteina – Zamyśl Boga (*the Mind of God*), gdyż „przypadki są newralgicznymi punktami jego architektury”<sup>32</sup>.

W rozdziale dziesiątym – Krótka historia antyewolucyjnego fundamentalizmu, autor przybliży początki amerykańskiego fundamentalizmu religijnego. Wspomina wizję stworzenia świata Ellen White, walkę z niemieckim krytycyzmem religijnym zawartym w książce Friedricha Straussa, by stwierdzić, że fundamentalizm zawierał religijno-konserwatywne poglądy. Następnie przedstawia „małpi proces” (*monkey trial*) z 1925 roku, będący symbolem walki postępu z religijnym obskurantyzmem. Wówczas John Scopes złamał zakaz uczenia teorii ewolucji w szkole.

<sup>28</sup> Stanowi zakończenie tematu, ale niekoniecznie całości. Bywa też przygotowaniem kontrapunktu, który dopiero nastąpi.

<sup>29</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 216.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 216.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 218.



Heller zwraca uwagę na fakt, iż wierzono w historię Boskiego stworzenia świata (biblijnego), jednocześnie sprzeciwiano się teorii ewolucji. Kolejny spektakularny proces, wywołany przez Susan Eppers, doprowadził do tego, iż sędzia William Overton musiał zdecydować, która z teorii jest naukowa. Stwierdził, że *creation science* nie jest nauką. Antyewolucjonizm musiał wystąpić pod nazwą, której nie można było utożsamić z doktryną religijną. Philip Johnson zapoczątkował nowy ruch, którego sloganem stał się *Intelligent Design*, występował on przeciwko naturalizmowi. Na zakończenie zostaje postawione kluczowe pytanie: Bóg czy czysty przypadek? Heller stwierdza, że jest to pytanie retoryczne, ponieważ piękny i doskonały Wszechświat niewątpliwie nie mógł być przypadkiem. Obecnie kreacjonizm przeciwstawia się ewolucjonizmowi, kojarzymy go z zacofaniem i antynaukowością. Jest to raczej *the Mind of God* niż *Intelligent Design*, gdyż jest doskonały ze względu na brak luk do wyjaśnienia.

W kolejnym rozdziale – Pokusa manicheizmu, autor przytacza teologiczną refleksję mówiącą o tym, iż Bóg stworzył wszystko, a Jego dzieło stworzenia jest dobre. Sprzeciwia się ona herezji manicheizmu czerpiącego z gnostycyzmu, który stanowi zbiór niejednorodnych poglądów. Zgodnie z tą doktryną, zbawienie można osiągnąć dzięki wiedzy na temat Wszechświata, a także magicznym formułom i rytuałom. Występuje tu zabarwienie panteistyczne – Bóg nie potrafi zapanować nad negatywną materią. Zorganizowaną formą gnostycyzmu stał się manicheizm, wyznający dualizm radykalny (walka Światła z Ciemnością). Św. Augustyn w młodości uległ doktrynie manicheizmu. Jednak po pewnym czasie stwierdził, że manichejczycy mają wypaczone rozumienie biblijnej opowieści o stworzeniu świata, niezgodne z zasadami matematyki. Według niego, w przypadku wątpliwości należy odwołać się do metaforycznej interpretacji Biblii. Heller nadmienia, że ostatecznie sobory (Sobór Laterański, Florencki i Watykański I) potwierdziły, że wszystkie byty pochodzą od Boga.

W rozdziale dwunastym – *Ex casu et fortuna*<sup>33</sup>, Heller pisze, że św. Tomasz z Akwinu zastanawiał się nad problemem: czy Boża Opatrzność wyklucza zdarzenia losowe<sup>34</sup>. Jego rozważania zawierają kontekst myśli scholastycznej, zaś adresatami są poganie. Bóg jako Pierwsza Przyczyna wszystkiego, zdecydował się dopuścić defektywne funkcjonowanie przyczyn wtórnych (ludzie), by uwznioślić w świecie dobro. Bóg jest, więc istnieje dobro i zło. Heller pokazuje, że świat nie istnieje z konieczności, gdyż jest wynikiem wolnej decyzji Stwórcy, zatem jest przygodny. Zaś wolna wola może zaburzać porządek świata, ale stanowi wielki dar od Boga. Łańcuchy przyczyn i skutków są uporządkowane hierarchicznie. Przypadek powstaje w wyniku przecięcia się łańcuchów przyczynowych. Na zakończenie rozdziału, Heller podsumowuje filozofię św. Tomasza z Akwinu i św. Augustyna, reprezentantów teologii chrześcijańskiej, których poglądy kontrastują z antyewolucyjnym fundamentalizmem. Św. Augustyn przestrzega, że jeśli w przypadku sprzeczności pomiędzy stwierdzeniem biblijnym a prawdą naukową nie odwołamy się do metaforycznej interpretacji Biblii, wówczas religia chrześcijańska zostanie ośmieszona.

<sup>33</sup> Słowa św. Tomasza z Akwinu: łac. casus – przypadek; fortuna – los, zdarzenie.

<sup>34</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei*, Taurini 1938.

W następnym rozdziale – Bóg prawdopodobieństw, Heller porusza kwestię ontologii, która zawiera tezę: to, co jest prawdopodobne, zachodzi w świecie. W swoich rozważaniach znalazł miejsce również na problem małych i dużych prawdopodobieństw. Fizykoteologia jako kierunek myślowy okazała się szkodliwa dla teologii naturalnej. Postęp nauki stopniowo wypełniał niewyjaśnione fakty dotyczące rozumienia świata. Narodziła się idea tzw. wieloświata, by uchronić kosmologię przed teologicznymi interpretacjami. Idea ta budzi wiele zastrzeżeń i kontrowersji związanych z początkowymi warunkami Wszechświata. Jednocześnie nie musi być uważana za konkurencyjną w stosunku do Boskiego stworzenia. Heller omawia pokrótce Kartezjańską wizję świata, a także zasadę obojętności sformułowaną przez Ernana McMullina, która leży u podstaw dociekań Kartezjusza.

W rozdziale czternastym – Jedno z włókien kosmicznej ewolucji, autor stwierdza, że należy zająć się zagadnieniem, które zasługuje na większą uwagę niż ta, którą przypisują mu ludzie. Pragnie rozpatrzyć związek pomiędzy ewolucją biologiczną a kosmologiczną. Zauważa, że nasze istnienie jest związane ze Słońcem<sup>35</sup>. W związku z tym: „Wszechświat musi być wielki i stary, żeby przynajmniej na jednej planecie mogło zaistnieć życie”<sup>36</sup>. Dostrzega bogactwo, różnorodność i twórcze możliwości układów dynamicznych, którymi jest wszystko, co zmienia się w przyrodzie, nawet ludzie. Bardzo istotnym czynnikiem ewolucji biologicznej jest również dobór naturalny. Znajomość warunków początkowych jest w zasadzie niemożliwa. Wiadomo jednak, iż mutacje korzystne są faworyzowane, zaś niekorzystne – eliminowane. Heller wysnuwa wniosek, że dla ewolucji ważne jest także oddziaływanie z otoczeniem.

W ostatnim rozdziale – Inteligentny Projekt czy Zamyśl Boga?, tytułowe określenia dzieli przepaść znaczeniowa. Inteligentny Projekt jest przeciwstawiany przypadkowi, został już omówiony w poprzednich rozdziałach. Natomiast Zamyśl Boga obejmuje wszystko, co jest we Wszechświecie. Konieczność i przypadek współpracują ze sobą. Heller formułuje spostrzeżenia na podstawie wniosków pochodzących z matematycznych teorii. Wszystko można wyjaśnić i zrozumieć. Życie powstało na drodze ewolucji kosmicznej i biologicznej. Jeśli chodzi o metafizyczne emocje, ten fakt może budzić jedynie zdziwienie. Świat stworzony przez Boga jest doskonałym i harmonijnym tworem – mogłoby się wydawać, że matematyczne twierdzenia korespondują w pewien sposób z Boską logiką. Skoro matematyka jest wytworem racjonalności to dzieło stworzenia również posiada tę cechę. Heller nazywa życie ludzkie grą hazardową, gdyż swoimi działaniami zapoczątkowujemy ciągi przyczynowe. Obfituje ono w przypadki, a nasze podświadome decyzje i gesty mogą stanowić początek innych zdarzeń. Dlatego tak często kierujemy się intuicją i instynktem. Wielka Matryca, będąca matematyczną strukturą świata, stanowi niejako hiperbolizującą metaforę Zamyślu Boga. Jest ona pięknym pierwowzorem wszystkiego, a nasz umysł jest jej częścią.

Michał Heller postawił sobie za cel udowodnienie, że przypadkowość jest ważna, ma istotne znaczenie w naszym życiu i świadomości społeczeństw. Jest to

<sup>35</sup> Por. L. Sokołowski, *Elementy kosmologii*, Kraków 2005.

<sup>36</sup> M. Heller, *op. cit.*, s. 280.

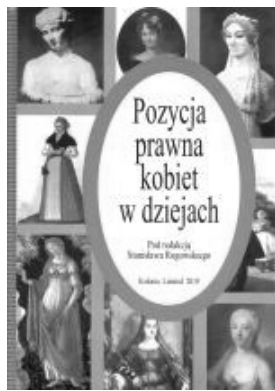
kwestia sensowna i realistyczna. Moim zdaniem, autor prawidłowo odczytuje rozmaite koncepcje i rozważania swoich poprzedników. Jego tezy w większości powielają w nowej formie dotychczasowe schematy, jednakże pojawiają się również odkrywcze stwierdzenia, które otwierają nowe pola poszukiwań.

Autor pisze o filozoficznym przypadku. Podejmuje kwestię biblijnego i ewolucjonistycznego poglądu na stworzenie świata. Przytacza niezwykle interesujące przykłady na zilustrowanie i poparcie swoich tez. Wysnuwa ciekawe wnioski, z którymi nie zgodzić się jest trudno. Obala przesady, które są głęboko zakorzenione w dzisiejszej mentalności. Jednak ostatecznie proponuje stanowisko pośrednie między interpretacją świata jako rezultatu zdarzeń a Inteligentnym Projektem. Wizje Hellera pozwalają zrozumieć, co jest immanentnie wartościowe w życiu człowieka.

Niewątpliwie zaletą tej książki jest to, że została napisana w prosty sposób, dający możliwość w miarę szybkiego zrozumienia. Zawiera ona również liczne rachunki i wzory z dziedziny matematyki oraz fizyki. Autor nie ukrywa niedostatków pracy za pomocą chwytów retorycznych. Odwołuje się do wielu znanych ludzi. Książka niewątpliwie została napisana w oparciu o ogromną wiedzę i doświadczenie, o czym może świadczyć sama jej zawartość uzasadniona celem pracy. Rozdziały recenzowanej książki są ze sobą logicznie powiązane. Ich objętość jest niemal równa.

Wbrew pozorom pytanie o filozofię przypadku jest uzasadnione i warto się nad nim trochę zastanowić. Niniejsza książka jest godna uwagi i polecenia. Warto zatem zachęcić do jej przeczytania szczególnie studentów, aby wzbudzić w nich refleksję dotyczącą losowości oraz pomóc w odnoszeniu sukcesów w różnych dziedzinach; filozofów i badaczy, a także wszystkich zainteresowanych i stroniących od niniejszego zagadnienia. Heller z pewnością przekona ich do swojego stanowiska lub przynajmniej wzbudzi w nich refleksję nad istotną kwestią.

ANGELIKA BABIARZ  
Lublin



**Pozycja prawna kobiet w dziejach, red. Stanisław Rogowski, Wyd. Kolonia Limited, Wrocław 2010, ss. 266**

Od lat 80. XX wieku w polskiej historiografii rozwija się nurt historii „kobiecej”, zajmujący się badaniem roli i pozycji kobiet w różnych epokach historycznych. Jego prekursorami byli między innymi A. Żarnowska i A. Szwarz, pracownicy Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego<sup>37</sup>. Działający pod ich kierownictwem Zespół Ba-

<sup>37</sup> <http://www.historiaspoleczna.uw.edu.pl/historia/zespol>, dostęp: 29 lipca 2014 r.

dawczy Historii Społecznej Polski XIX i XX wieku wydał serię publikacji naukowych *Kobiety i...*, które poruszają wiele zagadnień, m.in. rolę kobiet w życiu społecznym<sup>38</sup> i politycznym<sup>39</sup>, ich edukację<sup>40</sup> i zaangażowanie w kulturę<sup>41</sup>, aż po sferę prywatności i intymności<sup>42</sup>. Z innych pozycji należy wspomnieć o pracy M. Ciechomskiej *Od matriarchatu do feminizmu* (Poznań 1996) oraz o monografii pióra M. Boguckiej *Gorsza płeć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI* (Warszawa 2005). Zainteresowanie historyków życiem kobiet na przestrzeni dziejów nie słabnie; w ostatnich latach ukazały się m.in. *Kobieta w średniowiecznej Europie* autorstwa A. Radziwińskiego (Toruń 2012), opracowanie G. Paca *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku – studium porównawcze* (Toruń 2012), studium historyczno-źródłoznawcze pióra S. Kozaka *Kobieta na prowincji galicyjskiej w świetle akt notarialnych* (Rzeszów 2013), a także zbiór studiów i szkiców A. Żarnowskiej *Kobieta i rodzina w przestrzeni wielkowiejskiej na ziemiach polskich w XIX i XX wieku* (Warszawa 2013).

Na marginesie rozważań dotyczących naukowego ujęcia historii kobiety warto wspomnieć o radykalnym odłamie feministek tzw. drugiej fali, które w latach 60. XX wieku ukuły pojęcie *herstory*<sup>43</sup> jako historii pisanej z punktu widzenia kobiety. *Herstory* jest historią kobiet, teorią i dokumentacją działalności kobiet, zarówno żyjących w przeszłości, jak i obecnie. Cechą charakterystyczną feministycznej myśli historycznej jest przyjęcie za główną kategorię badawczą społecznych relacji między płciami. Jak stwierdzają feministki, autorom uprawiającym historię kobiet „przyświeca dwojaki cel: przywrócić kobietom należne im miejsce w historii oraz przywrócić kobietom historię kobiet”<sup>44</sup>.

Samo brzmienie tytułów przywołanych monografii i opracowań świadczy o szerokim *spectrum* zainteresowań badaczy. Analizują oni życie kobiet w aspekcie społecznym, kulturowym, psychologicznym, politycznym. Nie mogło zabraknąć także prac traktujących o statusie kobiety w świetle prawa.

*Pozycja prawna kobiet w dziejach* jest zbiorem, na który składa się 18 artykułów autorstwa pracowników i doktorantów Instytutu Historii Państwa i Prawa (Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii) Uniwersytetu Wrocławskiego. Część z nich stanowi rozwinięcie referatów wygłoszonych na konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut we wrześniu 2009 r. w Świeradowie Zdroju. Publikacja powstała pod redakcją S. Rogowskiego, doktora nauk prawnych, zajmującego się historią prawa i prawem ubezpieczeniowym<sup>45</sup>. Artykuły ułożone są w sposób

<sup>38</sup> *Kobieta i społeczeństwo na ziemiach polskich w XX wieku*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa 1990, wyd. II popr. Warszawa 1995.

<sup>39</sup> *Kobieta i świat polityki. Polska na tle porównawczym w XIX i w początkach XX wieku*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa 1994.

<sup>40</sup> *Dwuczęściowe Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX w.*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa 1992, wyd. II popr. Warszawa 1995.

<sup>41</sup> *Kobieta i kultura. Kobiety wśród twórców kultury intelektualnej i artystycznej w dobie rozbiorów i w niepodległym państwie polskim*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa 1996.

<sup>42</sup> *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa 1992, wyd. II popr. Warszawa 2005.

<sup>43</sup> <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/herstory>, dostęp: 29 lipca 2014 r.

<sup>44</sup> Zob. M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, Warszawa 1993, s. 85 i 88.

<sup>45</sup> Notabene S. Rogowski w latach 1995–2007 pełnił funkcję Rzecznika Ubezpieczonych.

chronologiczny, chociaż – jak zauważa sam S. Rogowski w *Słowie Wstępnym* – Autorzy zastosowali w nich metodę historyczno-prawną, ukazując często ewolucję analizowanych zjawisk, co uniemożliwia jednoznaczne przyporządkowanie niektórych z artykułów do jednego tylko okresu historycznego.

Zbiór otwierają cztery opracowania poświęcone starożytności. Pierwszy z nich – autorstwa A. Kaczmarczyk – przedstawia *Prawa spadkowe kobiet według Kodeksu z Gortyny*. Temat wydaje się być wąski i specjalistyczny, jednak Autorka wprowadza wiele krótkich i zarysowych (jednak w pełni wystarczających) wyjaśnień, powołując w nich przepisy niezwiązane bezpośrednio z dziedziczeniem<sup>46</sup>. Dzięki temu czytelnik poznaje nie tylko prawo spadkowe, ale także system norm regulujących życie rodzinne w starożytnej Gortynie. Kolejny tekst – autorstwa J. Rominkiewicz *Rozwód z inicjatywy żony w Atenach epoki klasycznej* – prezentuje bogaty materiał źródłowy oraz procedurę rozwodową, opisując przede wszystkim sprawę rozwodową wszczętą przez żonę Alkibiadesa.

Następują po nim: *Ochrona skromności materfamilias na gruncie Edictum de adtemptata pudicitia* autorstwa D. Nowickiej oraz *Julia Agryppina Młodsza* pióra I. Żebera. Oba artykuły charakteryzują się częstym przytaczaniem fragmentów źródeł w oryginale. Autorzy w różny sposób rozwiązyli kwestię tłumaczenia na język polski. D. Nowicka parafrazuje treść źródła w tekście (przed lub po cytowanym fragmencie); fragmenty podane w przypisach nie są przetłumaczone. I. Żeber przyjął metodę bardziej trafną, przyjazną dla czytelnika nieznającego łaciny. Autor w tekście zamieszcza fragmenty w języku oryginalnym, natomiast ich tłumaczenia w przypisach. Jest to rozwiązanie o wiele bardziej przejrzyste, które nie pozostawia wątpliwości odnośnie treści przytoczonych źródeł.

W kolejnym artykule – pióra R. Wojciechowskiego *Kobiety i arbitraż w XII–XV wieku* – interesujący jest przede wszystkim szeroko opisany *casus* arbitrażu, w którym stroną była kobieta. Autor szczegółowo prezentuje przedmiot sporu, strony oraz wyrok wydany przez arbitra. Szóstym w kolejności jest opracowanie pt. *Stanowisko prawne kobiety w porządku ziemskim Księstwa Opolsko-Raciborskiego z 1562 roku*, autorstwa M. J. Ptaka. Autor przejął systematykę porządku ziemskiego, dzięki czemu klarownie przedstawia pozycję kobiety w poszczególnych sferach regulowanych przez prawo ziemskie, m.in. w prawie rodzinnym, małżeńskim, obligacyjnym, spadkowym, karnym, a także w postępowaniu sądowym. Opracowanie J. Koredczuka *Prawo dziedziczenia nieruchomości przez córki na Wileńszczyźnie* różni się od wcześniej omówionych przede wszystkim zdecydowanie szerszymi ramami czasowymi. Autor omawia w nim prawo spadkowe obowiązujące na Wileńszczyźnie od średniowiecza po lata 20. XX wieku.

Kolejne trzy teksty przedstawiają sytuację kobiet na ziemiach polskich w XIX wieku. J. Przygodzki omawia *Nadzór nad pensjami dla dziewcząt w Księstwie Warszawskim*, całościowo prezentując podstawę ideologiczną i prawną funkcjonowania nadzoru nad placówkami edukacyjnymi. Autor opisuje także organy nadzoru i podaje nazwiska osób, wśród nich wielu znanych kobiet epoki<sup>47</sup>, wchodzących

<sup>46</sup> M.in. normy prawa małżeńskiego.

<sup>47</sup> M.in. Aleksandra z Lubomirskich Potocka, Izabela z Flemingów Czartoryska, Maria z Czartoryskich księżna Wirtemberska.

w ich skład. Następnym artykuł – pióra P. Jurka „Zasłużone Polki” w XIX w. według albumu biograficznego Marii Chełmońskiej; aspekty kultury i ustroju czasu zaborów – prezentuje pokrótce, w formie biogramów, sylwetki kilku wybitnych kobiecych postaci m.in. Izabeli Czartoryskiej, Klementyny Hoffmanowej, Elżbiety Jaraczewskiej i Narcyzy Żmichowskiej.

Dziesiątym w kolejności opracowaniem jest *Kilka uwag o sytuacji prawnej kobiety zamężnej na ziemiach b. Królestwa Polskiego z punktu widzenia osobowego prawa małżeńskiego*<sup>48</sup> autorstwa T. Dolaty. Bardzo interesujące, a przy tym dające czytelnikowi nieco do myślenia, jest określenie pozycji kobiety niezamężnej mianem „lepszej” niż pozycja prawna kobiety pozostającej w związku małżeńskim. Biorąc pod uwagę normy społeczne XIX wieku<sup>49</sup>, można dostrzec pewien paradoks. W ówczesnych społeczeństwach<sup>50</sup> panowało przekonanie, iż najwłaściwszym „miejscem” dla kobiety jest małżeństwo<sup>51</sup>; rozwód nieraz wiązał się z towarzyskim wykluczeniem<sup>52</sup>, a dzieci ze związków nieformalnych bywały w świetle prawa dyskryminowane<sup>53</sup>. Jednocześnie kobieta wolna cieszyła się szerszym zakresem praw niż jej zamężne współobywatelki. O ile jeszcze nie jest to tak rażące w przypadku wdów<sup>54</sup> to w sytuacji, np. rozwódki, widoczne jest swoiste „rozdwojenie” polegające na tym, że jej status społeczny był gorszy niż status mężatki, ale status prawny – lepszy.

Artykuły jedenasty i dwunasty poświęcone są kobietom-posłankom w sejmach dwudziestolecia międzywojennego. T. Kruszewski przedstawia *Kobiety w sejmach Rzeszy i Prus (z prowincji Dolno- i Górnośląskiej) oraz w sejmikach prowincjonalnych na Śląsku w latach 1920–1933*, natomiast M. Podkowski omawia *Udział kobiet w parlamencie Drugiej Rzeczypospolitej*. Oba opracowania zawierają nakreślenie tła historyczno-społecznego, dane statystyczne oraz biogramy wybranych posłanek. M. Podkowski zarówno liczby, jak i biogramy zawarł w tekście ciągłym. Natomiast dużo bardziej przejrzysty jest układ graficzny przyjęty przez T. Kruszewskiego. Autor posługuje się tabelami, biogramy są krótsze, a nazwiska wytłuszczone.

<sup>48</sup> Tytuł z nagłówka artykułu; w spisie treści występuje: *Kilka uwag o sytuacji prawnej kobiety zamężnej w początkach II Rzeczypospolitej na ziemiach b. Królestwa Kongresowego z punktu widzenia osobowego prawa małżeńskiego*.

<sup>49</sup> Akty prawne, które po I wojnie światowej obowiązywały na tych terenach powstały w I poł. XIX w.: Kodeks Cywilny Królestwa Polskiego (1825 r.) inspirowany Kodeksem Napoleona (1804 r.) oraz Prawo o małżeństwie (1836 r.).

<sup>50</sup> Przede wszystkim we Francji i w Rosji (prawo obowiązujące na terytorium Królestwa Kongresowego było oparte na kulturze prawnej tych dwóch państw), ale także w innych państwach europejskich.

<sup>51</sup> H. Balzac przywołuje aforyzm krążący w ówczesnym społeczeństwie francuskim: Przywoita kobieta jest bezwarunkowo mężatką. H. Balzac, *Fizjologia małżeństwa*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, s. 47.

<sup>52</sup> T. Boy-Żeleński przytacza fragment *Zwyczajów towarzyskich* autorstwa Z. Sarneckiego, szlacheckiego *bon vivant* żyjącego w XIX wieku, który przedstawiał w niej formy towarzyskie obowiązujące na napoleońskim dworze: „[o położeniu rozwódki lub separatki] Radzimy jej omijać przechadzki więcej uczęszczane, unikać teatrów, zgromadzeń liczniejszych etc. Dopiero kiedy wiek i postępowanie bez zarzutu, bez cienia najłżejszej przygany uświęci jej smutne położenie, będzie mogła wyemancypować się cokolwiek, nigdy jednakże nie powracając do świata...”, cyt. za: *Dobry ton*, [w:] T. Boy-Żeleński, *Reflektorem w mrok*, Warszawa 1985, s. 431.

<sup>53</sup> Zob. szerzej na ten temat: K. Sójka-Zielińska, *Powszechna historia prawa*, Warszawa 2009, s. 244–245.

<sup>54</sup> Śmierć małżonka była wówczas jedynym „nienagannym moralnie” sposobem ustania małżeństwa; oczywiście pod warunkiem, że drugi małżonek się do niej nie przyczynił.

Następne artykuły poświęcone są prawu karnemu i wojskowości lat 30. i 40. XX wieku. A. Pasek w tekście *Ochrona macierzyństwa w polskim kodeksie karnym z 1932 roku* wykonał znakomitą pracę. Autor w klarowny i kompletny sposób prezentuje przebieg prac w Sekcji Prawa Karnego Komisji Kodyfikacyjnej RP wraz z przytoczeniem fragmentów projektów oraz stanowiskami członków Sekcji, wyjaśniając *ratio legis* omawianych przepisów. Zasadna byłaby jednak modyfikacja tytułu opracowania, by zwrócić uwagę na jego właściwy przedmiot. Autor nie podejmuje wykładni omawianych przepisów, nie odnosi się także do ich zastosowania w orzecznictwie; tytuł może być zatem mylący<sup>55</sup>. Czternasty artykuł w niniejszym zbiorze – autorstwa A. Mrózka *Pocztowe Przynależenie Wojskowe Kobiet w Polsce (1933–1939)* – całościowo przedstawia wskazaną w tytule problematykę. Autorka wskazuje cel powołania kobiecych służb łącznościowych, podstawy prawne ich funkcjonowania, organizację oraz zakres szkolenia. Kolejnym artykułem poruszającym tematykę kobiecych formacji jest opracowanie pióra T. Fedorszczaka *Aufseherinnen – kobiece personel w obozach koncentracyjnych SS i ich odpowiedzialność za zbrodnie wojenne (1937–1945)*. Autor podzielił tekst na części; rozpoczyna od wyjaśnienia genezy *Aufseherinnen*, następnie omawia strukturę formacji, rekrutację i szkolenie, wyposażenie służbowe, zamieszcza po tym krótkie charakterystyki czterech najokrutniejszych nadzorczyń, a kończy opisem ich powojennych losów i odpowiedzialności *Aufseherinnen* za popełnione zbrodnie. Bardzo dobrym pomysłem było dołączenie ilustracji przedstawiających strój służbowy strażniczek. W opracowaniach naukowych unika się zwykle ilustracji; niesłusznie, gdyż są często pomocne dla czytelnika, a ponadto uatrakcyjniają lekturę.

W szesnastym artykule omawianego zbioru ponownie zostaje poruszona tematyka kobiet w parlamencie. Opracowanie *Kobiety w sejmie i senacie w okresie transformacji ustrojowej w Polsce (1989–1997)* autorstwa S. Rogowskiego ma charakter statystyczno-informacyjny, jest bogate w nazwiska i liczby. Autor na wstępie zaznacza, że jego tekst nie ma na celu wyczerpującego opisanie obecności kobiet w polskim parlamencie; skupia się na danych statystycznych, na podstawie których formułuje wnioski. Autor analizuje opisywane zjawisko pod wieloma aspektami: przynależności partyjnej parlamentarzystek, ich wykształcenia czy okręgów z jakich były wybierane. Czytelnik nie gubi się w statystykach, dzięki dziewięciu przejrzystym tabelom, może także łatwiej skonfrontować prezentowane dane z opiniami autora.

Zamykające zbiór dwa teksty nie mają charakteru *stricte* historycznego. P. Wiązek omawia *Prawo kobiet do tronu we współczesnych monarchiach europejskich*, przedstawiając zasady sukcesji we wszystkich istniejących w Europie monarchiach. Ostatni artykuł – pióra M. Kinstlera *Równouprawnienie kobiet i mężczyzn w Unii Europejskiej w dziedzinie zatrudnienia i pracy* – łączy dwa ujęcia: chronologiczne i problemowe. Autor prezentuje rozwój źródeł prawa unijnego dotyczących równouprawnienia, a następnie analizuje przepisy obowiązującej obecnie Dyrektywy z 2006 roku w zakresie: wynagradzania, systemu zabezpieczenia społecznego,

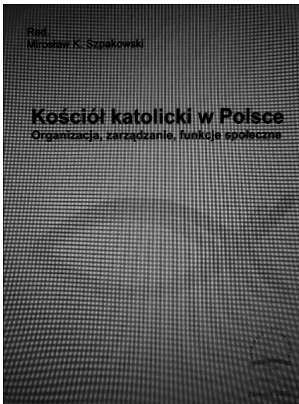
---

<sup>55</sup> Recenzentka sugerowałaby następujące brzmienie: *Przebieg prac Komisji Kodyfikacyjnej RP nad przepisami karnymi chroniącymi macierzyństwo*.

dostępu do zatrudnienia, szkoleń i awansów, eliminacji stereotypów oraz propagowania równości płci.

*Pozycja prawna kobiet w dziejach* jest publikacją interesującą i cenną. Przekrojowe spojrzenie na status kobiety od starożytności po XXI wiek pozwala prześledzić zmiany zachodzące w kulturze i społeczeństwach europejskich. Ponadto autorom należą się wyrazy uznania za zachowanie obiektywnego i *stricte* naukowego podejścia do omawianej tematyki, bez popadania w ton ideologiczny. Autorzy nie obawiają się wygłaszania sądów, lecz opierają je na faktach historycznych, nie na schematach wynikających z określonych światopoglądów. *Pozycja prawna kobiet w dziejach* może być użyteczną nie tylko dla historyków, prawników czy socjologów, ale dla każdego czytelnika zainteresowanego historią kobiet.

JOANNA KOZYRA  
Lublin



***Kościół Katolicki w Polsce. Organizacja, zarządzanie, funkcje społeczne, red. nauk. Mirosław K. Szpakowski, Wydawnictwo Knowledge Information Center, Zamość 2013, ss. 225***

Recenzowana publikacja składa się z siedmiu części-rozdziałów, których autorzy są badaczami nauk teologicznych. Książka *Kościół katolicki w Polsce* analizuje funkcje oraz strukturę tej instytucji. W interesujący sposób siedmiu autorów ukazało problematykę zarządzania tą instytucją, jej społeczne nauczanie oraz

wpływ, jaki Kościół wywierał, m.in. na muzykę. Warto zauważyć, że chrześcijaństwo miało wpływ także na sztukę, styl życia ludzi, a nawet na wizerunek czy wyobrażenie, np. śmierci. Gdyby nie znacząca rola religii chrześcijańskiej w dawnych czasach nie powstałyby liczne utwory muzyczne, dobra literatura, ale także nie byłoby w dzisiejszych szkołach religii, jako przedmiotu nauczania. O tym przekonują autorzy poszczególnych tekstów. Kościół katolicki jest najliczniejszą organizacją w Polsce. Roli i znaczenia jego społecznej działalności nie da się ani przecenić, ani też pominąć. W opracowaniu znajdują się tego liczne dowody. Począwszy od bogatej historii tej najstarszej funkcjonującej do dziś organizacji, poprzez szereg odniesień do przykładów i danych statystycznych, autorzy dają wyraz zaangażowania Kościoła katolickiego w działalność społeczną zarówno w wymiarze lokalnym jak i ponadregionalnym.

Pierwsza część pracy dotyczy działalności Kościoła katolickiego we współczesnej Polsce. Intencją Mirosława Szpakowskiego było przedstawienie najważniejszych funkcji współczesnego Kościoła. Zwracając uwagę na rozliczne formy duszpasterstwa, dostrzegamy użyteczną organizację, która może służyć jako wzór sprawnego i skutecznego zarządzania. Na wstępie przedstawiono prawne



umocowanie Kościoła katolickiego. Autor wymieniając poszczególne kościoły funkcjonujące w Polsce stwierdza, iż zdecydowana większość społeczeństwa przynależy do Kościoła katolickiego. Teza ta potwierdzona została badaniami oraz danymi statystycznymi. Autor porównał także doświadczenia w zarządzaniu organizacjami kościelnymi i świeckimi. Stwierdził ponadto, iż Kościół katolicki pomimo specyfiki działania podlega podobnym procesom, jak organizacje świeckie. Podczas gdy instytucje kościelne nie mogą wymawiać się niezajomością prawa obowiązującego w państwie, to instytucje państwowe nie tylko nie mają obowiązku znać prawa kościelnego, ale nie wolno im kierować się nim, gdyż podstawą ich kompetencji i działania jest wyłącznie obowiązujące prawo państwowe.

Rozdział drugi dotyczy wolności gospodarczej i odpowiedzialności. Autor sugeruje, że te dwa elementy współistnieją, a prawdziwa wolność gospodarcza możliwa jest do urzeczywistnienia wyłącznie w ramach konserwatywnego światopoglądu. Jest ponadto przekonany, że budowa ładu ekonomicznego i odmienności w pojmowaniu wolności gospodarczej nie może sprowadzać się do wyeksponowania różnic materialnych.

Trzecia oraz czwarta części pracy dotyczą zarządzania parafią oraz rozpoczynają rozważania w obszarze analizy Kościoła katolickiego jako organizacji, która posiada przez wieki dopracowane struktury organizacyjne. Szczególną rolę w jej sprawnym funkcjonowaniu odgrywa hierarchia oraz system wartości. To właśnie hierarchiczny układ zarządzania decyduje o skuteczności przekazywania informacji i zadań na wszystkie szczeble organizacyjne Kościoła. W zarządzaniu parafią duże znaczenie mają zarówno wiedza, jak i przywódcze oraz interpersonalne umiejętności decydentów. Proboszcz, będąc odpowiedzialnym za funkcjonowanie różnego rodzaju wspólnot, ruchów oraz grup religijnych, musi więc posiadać szeroko rozumianą umiejętność zarządzania zasobami ludzkimi. Potwierdza to także w swoim rozdziale mgr Mirosław K. Szpakowski. Czytelnik uświadamia sobie więc jak ważna jest dla Kościoła taka działalność. Wszystko poparte jest naukowymi badaniami, które stwierdzają, że spada zaufanie społeczne w stosunku do Kościoła. Ciekawy jest również fakt, iż nie jest to odzwierciedlone w związkach ludności z parafią. Na poziomie lokalnym nie widać obniżenia więzi społecznej mieszkańców z ich wspólnotą. Nie widać chęci odcięcia się od parafii jako od instytucji kościelnej. Kształt tej więzi jest wciąż niezmienny. Autor stawia śmiało stwierdzenie – w Polsce trudno przestać być katolikiem.

Z piątej części książki można dowiedzieć się nieco więcej odnośnie samorządów terytorialnych analizowanych w świetle zasad katolickiej nauki społecznej. Zdaniem autora samorząd terytorialny jest najwłaściwszym sposobem zastosowania pluralizmu. Autor zauważa, iż koncepcja człowieka jest podstawą znaczenia życia społecznego. Dla katolików społeczeństwo bez państwa nie istnieje, ponieważ to państwo określa podstawowe zasady działania wszelkich dziedzin. Państwo pośrednio więc chroni godność jednostki. Oprócz zagadnień o ogólniejszym charakterze, jak godność i prawa człowieka, w nauce społecznej Kościoła pojawia się cały szereg uwag i refleksji w kwestiach szczegółowych. Wiele z nich dotyczy ustroju państwa i praktyki życia publicznego. Katolicka nauka społeczna podejmując temat ustroju państwa bardzo docenia samorząd terytorialny. Wśród podstawowych zasad, które powinny decydować o organizacji życia społeczno-politycznego obok

demokracji wymienia się decentralizację władzy państwowej. Zasady te domagają się faktycznego udziału szerokich kręgów obywatelskich w sprawowaniu władzy. W analizie samorządu terytorialnego zwraca się uwagę na łączenie wszystkich mieszkańców danego terytorium. Toteż katolicka nauka społeczna, obok prymatu dobra wspólnego podkreśla, że najgłębszą podstawę dla samorządu terytorialnego stanowi człowiek w jego godności. Natomiast sama posługa kapłańska wymaga ograniczenia prawa kapłana do wyrażania własnych poglądów politycznych. Duchowny powinien unikać tworzenia sobie wrogów poprzez wyrażanie poglądów politycznych.

Rozdział szósty dotyczy wartości jako źródła chrześcijańskiego wychowania człowieka. Tę ważną społecznie problematykę podejmuje w sposób szczegółowy mgr Ewelina Dąbek. Podsumowując rozważania na temat systemu wartości autor zwraca uwagę na fakt, że w obszarze wychowania, w określonym systemie norm i wartości, uczestniczy wiele podmiotów – począwszy od rodziny, poprzez szkołę po lokalne środowisko. W kontekście wychowania w wartościach chrześcijańskich należy zauważyć, że Kościół od najdawniejszych wieków odgrywał istotną rolę jako podmiot edukacji. Aktywnie włączał się i włącza w procesy nauczania. Przytoczone w książce definicje wyjaśniają oraz systematyzują poszczególne zagadnienia z zakresu procesów edukacyjnych Kościoła. Odnajdziemy tu więc także przykłady praktycznego wykorzystania komunikacji międzyludzkiej. W sposób szczegółowy m.in. o społecznym znaczeniu komunikacji międzyludzkiej, jej form i technik traktuje także ósmy rozdział magistra sztuki – Piotra A. Szymańskiego. Dotykając w tym miejscu pojęcia człowiek, któremu zwłaszcza w Kościele poświęca się szczególnie wiele uwagi, wchodzimy w rozległy obszar, w którym rodzą się różne dziedziny i teorie naukowe – zmieniające się jednak tak dynamicznie, jak zmienia się otaczająca nas rzeczywistość. Nawiązujemy w tym przypadku do powszechnie otaczającej nas globalizacji życia społecznego. Zjawisko to nie jest obojętne hierarchii Kościoła katolickiego, który nie ignoruje nowych realiów, a także licznych wyzwań.

Część siódma opisuje dzieje śpiewów i muzyki religijnej. W liturgii pierwszych chrześcijan śpiew pełnił bardzo ważną rolę. Tym bardziej, że głos uważali za jedyny środek wychwalania Boga. Muzyka ta zasadniczo była wykonywana bez instrumentów, uznawanych – zwłaszcza przez św. Pawła - za przejaw świeckiego luksusu. Nawet organy, dziś traktowane jako instrument typowo kościelny, przez kilka wieków budziły tyle sprzeciwów, że mogły co najwyżej towarzyszyć śpiewakom, zdwajając ludzkie głosy. Pewną samodzielność uzyskały w renesansie, a rozkwit muzyki organowej nastąpił dopiero w baroku. Głos był tak ważny, ponieważ tylko on mógł przekazywać tekst, czyli modlitwę. Większość śpiewów była więc sylabiczna. Pieśni w Polsce pojawiły się już przed Soborem Watykańskim II. Nie miały jednakże szerokiego zasięgu. Wzrost znaczenia śpiewów obserwujemy dopiero w latach 70. XX w., gdy dokonano wielu tłumaczeń z innych języków oraz pojawiła się rodzima twórczość. Autor przytacza dowód w postaci wydanego w 1971 r. śpiewnika Śpiewajcie Panu pieśń nową. Zaczęły się także rozwijać wszelkiego rodzaju konkursy i festiwale. Podkreślił również, że piosenka religijna funkcjonuje na zasadach podobnych do piosenki świeckiej. W propagowaniu tego rodzaju twórczości

pomagają rozgłośnię radiowe. Nasuwa się więc wniosek, że muzyka popularna przenika do kultury religijnej. Dzisiejszą muzykę kościelną stanowią śpiewy liturgiczne wywodzące się z chorału i nowsze pieśni religijne wykonywane przez wiernych. Te ostatnie – bardzo różne co do charakteru i wartości: od tradycyjnych, staropolskich hymnów i kołęd po pieśni wzorowane na współczesnych przebojach.

Podsumowując należy stwierdzić, że praca w interesujący sposób ukazuje działanie instytucji Kościoła katolickiego. Książka uświadamia czytelnikowi przede wszystkim wpływ tegoż na życie Polaków. W zakres kompetencji Kościoła wchodzi zatem proklamowanie zasad, wartości i norm, według których powinno być kształtowane życie społeczno-gospodarcze, a także moralna ocena rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej. Wskazując wszystkim ludziom drogę do zbawienia, Kościół nie może zaniechać etycznej oceny tych zjawisk. Są one bowiem rezultatem działalności człowieka. Nie jest natomiast zadaniem Kościoła naukowa analiza przemian technologicznych, ekonomicznych i innych, podlegających dociekaniom specjalistów z dziedziny nauk szczegółowych. Zadaniem Kościoła jest natomiast stałe przypomnianie o godności i prawach ludzi oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone. Ukazywanie zła i niesprawiedliwości na polu społecznym jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła.

Zważywszy zatem na tak rozległą działalność Kościoła katolickiego, jego rolę i znaczenie społeczne – w opinii autorów wręcz konieczne było zajęcie się tą problematyką i podjęcie choćby próby jej analizy – z naukowego punktu widzenia.

KATARZYNA MATYJASIK  
Lublin



# SPRAWOZDANIA



## Sprawozdanie z XXII Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów w Gdańsku

W dniach 2–6 kwietnia 2014 r. odbył się XXII Ogólnopolski Zjazd Historyków Studentów, największa konferencja naukowa dla młodych historyków, co roku organizowana przez inną uczelnię wyższą na terenie kraju. W tym roku jej organizacja przypadła Uniwersytetowi Gdańskiemu.

Motywy przewodnim imprezy było hasło „Powrót do korzeni”. Udział w obradach wzięło 310 prelegentów z trzydziestu różnych ośrodków naukowych, zarówno krajowych, jak i zagranicznych.

Oficjalna inauguracja odbyła się 3 kwietnia. W jej trakcie głos zabrali dziekan Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego prof. dr hab. Wiesław Długocki oraz dyrektor Instytutu Historii UG dr hab. Arkadiusz Janicki, prof. UG, i dr hab. Sobiesław Szybkowski, prof. UG.

Obrady odbywały się w dniach 3–5 kwietnia na terenie Wydziału Historycznego. Poza dość klasycznym podziałem chronologicznym, referaty zgrupowano również w panele tematyczne: *Historia Wojskowości, Kultura, sztuka i symbolika, W sferze sacrum, Zakonnicy, klasztory i bractwa, Geografia-przyroda-historia, Biografie, Historia ustroju, myśli politycznej, urzędów i systemów prawnych, Historia Gospodarcza, Ludność Żydowska*. Oddzielne panele przeznaczono również dla nauk pomocniczych, archiwistyki i studiów źródłoznawczych. Interesujące zjawisko ilustrowała konieczność zgromadzenia w jeden panel tematyczny tematów związanych z historią Galicji i Lwowa.

Bardzo ciekawe punkty programu stanowiły panele eksperckie na których referaty wygłosili przedstawiciele Instytutu Pamięci Narodowej, Muzeum Drugiej Wojny Światowej oraz Narodowego Muzeum Morskiego. Cieszyły się one dość dużym zainteresowaniem tak przybyłych, jak i pracowników naukowych UG.

W sobotę (5 IV 2014), ostatniego dnia obrad, uczestnicy mogli również obejrzeć prezentację grup rekonstrukcji historycznej. Od godziny 10 do 18 na terenie Wydziału Historycznego przebywali przedstawiciele Kompanii Kaperskiej. Pozostałe obecne na wydarzeniu grupy to GRH American Expeditionary Forces, Stowarzyszenie Historyczne Wielka Czerwona Jedyńka, SRH Gloria-Viktoria, Trójmiejska Grupa Rekonstrukcji Historycznych.

Wśród studentów i doktorantów obecnych na XXII OZHS nie zabrakło również reprezentantów UMCS. W konferencji udział wzięli: Jan Gawron („Najazdy książąt halicko-włodzimierskich na ziemię lubelską w latach 1243–1244 w świetle średniowiecznych źródeł narracyjnych”), Marcin Janakowski („Rola Kanclerza Krzysztofa Szydłowieckiego w polityce Środkowej Europy pierwszej połowy XVI wieku”), Kamil Michałuk („Oświecona czy oświeceniowa? Teoretyczne i praktyczne zabiegi Józefa Kazimierza Kossakowskiego o poprawę edukacji”), Paulina Rudnik („Azteckie święto Toxcatl – przedmiot analizy kulturoznawczej czy przyczynek do zderzenia cywilizacji?”), Michał Krzyżanowski („Geneza zepsucia – rola opium w społeczeństwie chińskim w latach 1790–1839”), mgr Paweł Stefanek

(„Rusyfikacja Estonii w XIX i XX wieku”), Norbert Borzęcki („Cesarski syn – polski bojownik o wolność. Gustaw Ehrenberg (1818–1895) jako poeta i konspirator”), Paulina Opoka („Volksdeutscher Selbstschutz na terenie okręgu północnego latach 1939–1940”), mgr Sylwia Szyc („Wojna koreańska na łamach „Trybuny Ludu” w latach 1950–1953”).

5 kwietnia odbył się sejmik kończący XXII OZHS. W jego trakcie wyłoniono dwie kandydatury na organizatora następnego zjazdu – ostatecznie wybrany został Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jego konkurentem był Uniwersytet Łódzki.

MICHAŁ KRZYŻANOWSKI  
Lublin

### **Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Naukowej „Motyw śmierci i umierania – od starożytności po dzień dzisiejszy”**

W dniach 22–23 maja 2014 r. odbyła się Ogólnopolska Interdyscyplinarna Studencko-Doktorancka Konferencja Naukowa „Motyw śmierci i umierania od starożytności po dzień dzisiejszy” zorganizowana przez Koło Naukowe Historyków Studentów UMCS. Cieszyła się ona sporym zainteresowaniem – referaty wygłosiły 53 osoby reprezentujące największe ośrodki akademickie w Polsce, oraz gość z Ukrainy Roman Lubavsky, który reprezentował Charkowski Narodowy Uniwersytet imienia W. G. Karazina.

Konferencja miała na celu interdyscyplinarne przedstawienie zaganiaenia śmierci i jej postrzegania na przestrzeni różnych epok od starożytności aż po czasy współczesne. Referaty do paneli dyskusyjnych były przyporządkowane w sposób chronologiczny lub tematyczny na przykład dotyczące obrzędów grzebalnych, śmierci w krajach azjatyckich, czy też w filmie. Panele prowadzili członkowie KNHS: Iwona Górnicka, Małgorzata Moskał, Norbert Borzęcki, Grzegorz Sadecki, Grzegorz Bednarczyk.

Oficjalne rozpoczęcie obrad miało miejsce 22 maja 2014 r. o godzinie 9.00 w Sali Obrad Rady Wydziału Humanistycznego. Zebranych na sali prelegentów oraz pracowników naukowych ciepłymi słowami powitali Dyrektor Instytutu Historii dr hab. Dariusz Sapek, Opiekun Koła Naukowego Historyków oraz główny organizator i Prezes KNHS Kamil Michaluk.

Pierwszym wystąpieniem na konferencji był referat Bartłomieja Proca reprezentującego Katolicki Uniwersytet Lubelski pod tytułem: „Siedem śmierci Cyrusa Młodszeo”. Najbardziej twórczą i burzliwą dyskusją cieszyły się referaty: Andrzeja Dąbrowskiego reprezentującego Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej pt. „Eskalacja śmierci i umierania wraz z prezentacją metod jej zadawania, stosowanych przez funkcjonariuszy SS w obozach koncentracyjnych, w aspekcie ofiar i katów, na przykładach z KL Dachau i KL Majdanek” oraz Marcina Potyczki z Uniwersytetu Wrocławskiego pt. „Wszak los powinien być sędzią... – pojedynki amerykańskie w Horsztyńskim i Fantazym Juliusza Słowackiego”. Jednak szczególnym



zainteresowaniem cieszyły się wystąpienia dotyczące kina – między innymi Michała Lesiaka z Uniwersytetu Jagiellońskiego z referatem i prezentacją multimedialną pt. „Ruchome obrazy agonii. Uwznioślanie i trywializacja śmierci w amerykańskim kinie wojennym”, Przemysława Raczyńskiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego pt. „Obraz nuklearnej zagłady w filmie anglosaskim okresu Zimnej Wojny”. Nowością było wykorzystanie najnowszych technologii podczas konferencji. Joanna Łaszcz z Uniwersytetu Gdańskiego wygłosiła referat „Trzy śmierci w Bajce starego prokuratora Michała Arcybaszewa” i wzięła udział w obradach za pomocą internetu i wideokonferencji, a każdy miał możliwość wysłuchania wystąpienia oraz zadania pytań prelegentce.

Konferencja cieszyła się dużym zainteresowaniem wśród studentów Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, którzy chętnie przybywali na panele i brali czynny udział w dyskusjach. W ramach podziękowania za przybycie i tak wielki wkład pracy w tworzenie referatów, wszyscy prelegenci otrzymali pamiątkowe książki, pozyskane przez organizatorów od sponsorów wspierających konferencję.

Obrady zakończyły się 23 maja 2014 r. o godzinie 18.00. Prezes Koła Naukowego Historyków Studentów Kamil Michaluk podsumował dwa dni obrad i podziękował prelegentom za wygłoszone referaty oraz docenił wszystkich współorganizatorów i wolontariuszy, bez których konferencja by się nie odbyła.

GRZEGORZ SADECKI  
Lublin

## **Sprawozdanie z konkursu *Małe ojczyzny w relacjach bliskich*. Edycja druga: *Sport w mojej małej ojczyźnie też ma ciekawą historię***

Instytut Historii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie wspólnie z Zespołem Szkół Nr 2 im. Księcia Pawła Sanguszki w Lubartowie w marcu 2014 r. zorganizował drugą edycję konkursu *Małe ojczyzny w relacjach bliskich* adresowaną do uczniów gimnazjów i szkół średnich. W tym roku jego uczestnicy rozwijali temat *Sport w mojej małej ojczyźnie też ma ciekawą historię*.

Celem konkursu było zainteresowanie uczniów historią sportu i jego rolą w społecznościach lokalnych oraz propagowanie historii sportu, jako formy kulturowania lokalnych tradycji. Przygotowanie prac konkursowych miało też zainspirować i zachęcić młodzież do podjęcia samodzielnych badań nad historią związaną z miejscem zamieszkania.

W konkursie wzięło udział 19 osób w wieku od 14 do 18 lat. Byli to uczniowie szkół działających w 9 miejscowościach województwa lubelskiego: Adamowie, Chełmie, Lubartowie, Lublinie, Łukowie, Międzyrzeczu Podlaskim, Terespolu, Włodawie i Zamościu. Na konkurs wpłynęło 18 prac (w tym jedna podwójnego autorstwa). Dwanaście z nich miało formę pisemną, natomiast sześć stanowiły prezentacje multimedialne. Były wśród nich zarówno zarysy historii lokalnych klubów sportowych, dyscyplin sportowych, ale także wywiady ze sportowcami i teksty stylizowane na pamiętniki. Jako ilustrację prac ich autorzy wykorzystali archiwalne zdjęcia sportowe, grafiki, mapy i nagrania dźwiękowe. Źródłami

informacji były publikacje drukowane (naukowe i popularne), zasoby sieciowe i źródła aktowe (np. dokumentacja klubów sportowych, szkolna). Wielu autorów wykorzystało też samodzielnie zebrane relacje ustne i przygotowane przez siebie wywiady ze sportowcami i trenerami.

Rozdanie nagród odbyło się 4 czerwca 2014 r. w Zespole Szkół Nr 2 im. Księcia Pawła Karola Sanguszki w Lubartowie kierowanym przez dyrektor Annę Wójcik. Otrzymali je: Weronika Marek (Chełm), Jakub Mydlarz (Lubartów), Damian Skwara (Międzyrzec Podlaski) – w kategorii prac pisemnych oraz Dominik Malik (Lublin), Jarosław Sztuce i Dominik Ostapczuk (Włodawa), Kamila Rafałko (Terrespol) – w kategorii prezentacji multimedialnych oraz Emilia Mitura (Lubartów) – w kategorii prac gimnazjalistów. W spotkaniu uczestniczyli: dr hab. Dariusz Słapek – dyrektor Instytutu Historii UMCS, Krzysztof Paśnik – przedstawiciel Urzędu Marszałkowskiego i Krzysztof Krupa – kierownik Wydziału Oświaty, Kultury i Sportu w Starostwie Powiatowym w Lubartowie. Uroczystość rozdania nagród prowadził nauczyciel i dziennikarz sportowy – mgr Kamil Koziół. Dodatkową atrakcją był pokaz taekwon-do w wykonaniu dzieci i młodzieży ćwiczących pod kierunkiem Anity Pasek-Suskiej i występ młodej wokalistki Anity Szaniawskiej.

Prace, które zajęły miejsca I w kategoriach prac pisemnych i prezentacji multimedialnych opublikowano na stronie internetowej Lubelskiego Centrum Dokumentacji Sportu.

*EWA ZIELIŃSKA  
Lublin*