

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XVI

2009

zeszyt 3-4



# **STUDIA SANDOMIERSKIE**

**TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA**

**TOM XVI**

**2009**

**zeszyt 3-4**



Wydawnictwo Diecezjalne  
i Drukarnia w Sandomierzu 2009

Na okładce:

Na okładce: *Hodegetria*, Matka Boska Częstochowska XVIII w. olej na blasze, warsztat polski, Muzeum Diecezjalne Dom Długosza w Sandomierzu, nr inw. MDS-745/n. Skraje szat, nimby, gwiazdki w technice odcisku. Przykład wytwarzanych obrazków kultu prywatnego, często stosowane jako kaplerze. Noszono je w futerałach na piersiach pod ubraniem najczęściej przez wojskowych w 2 połowie XVII i pocz. XVIII w. Na awersie mają one najczęściej przedstawienie Matki Boskiej Częstochowskiej a na rewersach przedstawiano czasem swojego patrona. (Fot. ks. Andrzej Rusak).

Redaktor naczelny:  
ks. Bogdan Stanaszek

Komitet redakcyjny:  
ks. Stanisław Lis, ks. Michał Mierzwa, ks. Leszek Pachuta,  
ks. Leon Siwecki, ks. Kazimierz Skawiński

Sekretarz redakcji:  
ks. Waldemar Olech

Konsultacja tekstów obcojęzycznych:  
ks. dr Krzysztof Tyburowski

Redakcja techniczna:  
Leokadia Wilk SNMPN

Recenzenci zewnętrzni:  
ks. prof. dr hab. Daniel Olszewski, ks. dr hab. Józef Wołczański, prof. UPJPII,  
prof. dr hab. Feliks Kiryk, ks. prof. dr hab. Jacek Urban, ks. prof. dr hab. Jan Śledzianowski,  
ks. prof. dr hab. Józef Krasieński, ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk,  
prof. dr hab. Krystyna Chojnacka, ks. prof. dr hab. Marian Wolicki

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Duchownej

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2009

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz, tel. 15 832-27-08 wewn. 362.  
Adres internetowy: [studia@wds.com.pl](mailto:studia@wds.com.pl) [zamowienia@wds.com.pl](mailto:zamowienia@wds.com.pl) [www.wds.pl](http://www.wds.pl)  
[www.sandomierz.opoka.org.pl/czasop/studia.php](http://www.sandomierz.opoka.org.pl/czasop/studia.php)

---

Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, ul. Żeromskiego 4,  
27-600 Sandomierz, tel. 15 64-40-400; fax 15 832-77-87. Wydanie I.

## DUCHOWIEŃSTWO ARCHIDIAKONATU SANDOMIERSKIEGO W 1748 r.

Opublikowanie pracy Stanisława Litaka o parafiach w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku<sup>1</sup>, między innymi podsumowującej wieloletnie badania nad duchowieństwem okresu nowożytnego, zamknęło jakiś rozdział w badaniach nad dziejami Kościoła w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Dzięki wysiłkowi wielu badaczy otrzymaliśmy całościowy obraz duchowieństwa staropolskiego: jego liczby i struktury, pochodzenia i wykształcenia, obyczajów oraz pracy duszpasterskiej. Z konieczności wiele wniosków opartych zostało na badaniach sondażowych, a nie kompletnym materiale źródłowym. Obecnie przyszedł czas, by zweryfikować przyjęte ustalenia na temat duchowieństwa na podstawie szczegółowych badań. Do tego konieczne jest sporządzenie słowników biograficznych duchowieństwa pojedynczych jednostek administracyjnych Kościoła: diecezji, archidiakonatów, prepozytur lub dekanatów. Dopiero takie publikacje pozwolą uchwycić wszystkie zjawiska dotyczące systemu naboru duchowieństwa, przygotowania do kapłaństwa, warunków życia codziennego i zakresu pracy duszpasterskiej oraz ustalić ich wielkość i właściwe proporcje. Dotychczas takie prace opublikowali: ks. Andrzej Kopiczko o duchowieństwie katolickim diecezji warmińskiej (1525-1821)<sup>2</sup> oraz Tomasz Nowicki o rządcach parafii archidiakonatu pomorskiego w XVIII w.<sup>3</sup> Zasadniczą trudnością w tego rodzaju badaniach jest wielkie rozproszenie źródeł. Ustalenie w miarę kompletnych biogramów wymaga wysiłku wielu osób, uzupełniających i weryfikujących dotychczasowe ustalenia. Niech wolno mi będzie przyczynić się do tych badań, podając informacje na temat duchowieństwa archidiakonatu sando-

---

<sup>1</sup> St. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*. Lublin 2004.

<sup>2</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, cz. 1-2, Olsztyn 2000.

<sup>3</sup> T. Nowicki, *Słownik biograficzny rządców parafii archidiakonatu pomorskiego w XVIII w.*, Lublin 2003.

mierskiego posiadającego beneficja lub inne stanowiska kościelne w 1748 r., zebrane w trakcie dotychczasowej kwerendy.

Zgodnie z opinią historyków archidiaconat sandomierski powstał na początku 2. połowy XII w. Granice archidiaconatu były stabilne. Niewielka korekta terytorialna miała miejsce w 1595 r. Około 1695 r. archidiaconat został podzielony na 4 dekanaty: koprzywnicki, miechociński, połaniecki i rudnicki. Synod bp. Kazimierza Łubieńskiego w 1711 r. wymienił w archidiaconacie 4 dekanaty obejmujące 59 parafii i placówek duszpasterskich<sup>4</sup>. Stanisław Litak podaje, że w 1772 r. archidiaconat obejmował 50 parafii i 23 kościoły filialne, kościoły nieparafialne (zakonne i szpitalne) oraz kaplice publiczne<sup>5</sup>.

Na podstawie ankiety przedwizytacyjnej<sup>6</sup> i akt wizytacji<sup>7</sup> przeprowadzonej przez bpa Załuskiego oraz informacji pozyskanych z akt krakowskiego konsystorza generalnego i akt kancelarii zadwornej ordynariusza, możemy ustalić liczbę duchownych posiadających beneficjum duszpasterskie, prowizję wikariuszowską lub aplikację biskupią związane z posługą kapłańską na terenie archidiaconatu w 1748 r.

Na terenie archidiaconatu pracowali wówczas:

### **Dekanat Koprzywnica**

#### *Chobrzany*

Józef Michalski, pleban (1737–1774)

Wojciech Witkowski, wikariusz [1748]<sup>8</sup>

#### *Kleczanów*

Antoni Ryfinski, pleban (1735–1770)

#### *Koprzywnica*

Maciej Zacharski, pleban (1739–1757)

<sup>4</sup> B. St. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do 1795 r.*, t. 4, Kraków 2002, s. 45-46.

<sup>5</sup> St. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej obojga Narodów w XVIII w.*, Lublin 2006 s. 263-264.

<sup>6</sup> Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej cyt. AKMK) [Tabellae ecclesiarum. Decanatus: Coprivnicensis, Michocinensis, Połanecensis et Rudnicensis], sygn. Tabele Załuskiego 10.

<sup>7</sup> AKMK, sygn. AV 42, Acta visitationis ecclesiarum in decanatus: Rudnicensi et Miechocinensi sub auspiciis et regimine Celsissimi principis Illustrissimi Excellentissimi et Reverendissimi Domini, D[omi]ni Andreae Stanislai Kosta comitis in Załuskie Załuski, episcopi Cracoviensis, ducis Severiae, per me Andream Potocki, canonicum ecclesiarum cathedralium Chełmen[sem] et coadiutorem Cracovien[sem], archidiaconum et officialem Sandomi[ri]ensem, expeditae diebus mensium januarii, februarii et martii, anno D[omi]ni 1748vo; AKMK, sygn. AV 46, Acta visitationis ecclesiarum in decanatus: Połanecensi et Coprivnicensi ex commissio Celsissimi Illustrissimi et Reverendissimi Andreae Stanislai Kostka in Załuskie Załuski episcopi Cracovien[sis], ducis Severiae, per me Franciscum de Schwartzemberg Czerny, canonicum cathedralem Cracoviensem, Bochnensem et Szczucinensem praepositum expeditae, anno D[omi]ni 1748.

<sup>8</sup> Nawias kwadratowy zamyka datę mającą potwierdzenie źródłowe, a nie oznacza początku lub końca pełnienia funkcji.

Antoni Sochacki (Sohacki), wikariusz i prebendarz (1732–1748]  
Franciszek Zacharski, wikariusz i prebendarz (1743–1750)  
Józef Benedykt Kozlicki, prebendarz (1747)  
Rajmund Witkowski SOCist, prebendarz (1738-1748]

*Łoniów*

Rajmund Witkowski SOCist, pleban (1739–1763)  
Wojciech Czyzowic (Czyzewic, Czyzewski), wikariusz (1741–1748]

*Malice*

Jacek Feliks Staniewski, pleban (1737–1772)  
Wawrzyniec Heidenrieck (Heydenreich, Hendenreich), wikariusz (1747–1774)

*Niekrasów*

Stanisław Sokołowski, pleban (1748–1767)

*Obrazów*

Andrzej Potocki, pleban (1724–1763)  
Benedykt Gizinski (Gidzinski, Godzinski), wikariusz (1747–1748]

*Osiek*

Wawrzyniec Latosinski, pleban (1741–1763)  
Wawrzyniec Zakrzewski, wikariusz (1714–1748]  
Jan Balinski, wikariusz (1772–1748]

*Samborzec*

Tomasz Siekanski, komendarz (1741–1748]

*Sandomierz, p.w. Nawrócenia św. Pawła*

Marcin Jasinski (Jasienski), pleban (1728–1753)  
Błażej Paszkiewicz, wikariusz [1748]

*Sandomierz, kolegiata*

Stanisław Lipski, prepozyt [1748]  
Grzegorz Czubinski, wikariusz (1747–1748]  
Michał Szykadzki (Stykadzki, Stykacki), wikariusz (1747–1748]  
Kacper Małkiewicz, wikariusz (1745–1748]  
Antoni Ryfinski, wikariusz (1743-1748]  
Józef Zelkowski (Zelikowski), wikariusz (1743–1748]  
Kazimierz Swietlikiewicz (Swiatlikiewicz), wikariusz (1741–1748]  
Tomasz Zabielski (Zabilski), wikariusz (1748–1748]  
Jan Rokicki, prebendarz [1748]  
Mateusz Jasinski, prebendarz (1748–1751)  
Józef Prokopowicz OCR de Sax, prebendarz (1743–1748]  
Stanisław Waldanowicz (Wałdanowicz), prebendarz (1740–1748]

*Skotniki*

Wojciech Strozycki (Struczynski, Struzycki), pleban (1711–1750)  
Jerzy Ofman (Ochman), wikariusz (1747–1748)

*Sulisławice*

Wojciech Rychlicki, pleban (1726–1748]  
Marcin Rybicki (Rybiecki), prebendarz (1739–1752)

**Dekanat Miechocin***Baranów*

Piotr Staniewski, pleban (1714–1756)  
Kazimierz Łabanski (Lebanski), wikariusz [1748]  
Antoni Dobrzanski, wikariusz [1748]

*Cmolos*

Franciszek Ksawery Kozłowski, pleban (1733–1759)  
Andrzej Mrozowski, wikariusz (1745–1767)  
Wojciech Wyczynski, prebendarz (1732–1759)  
Piotr Zelazowski, prebendarz [1748]

*Dzikowiec*

Wojciech Miazdzinski, pleban (1741–1757)

*Gawłuszowice*

Jan Kanty Wosinski, pleban (1740–1761)  
Tomasz Kwasniewski, wikariusz (1745–1748)  
Konstanty Braclawski, wikariusz (1747–1748)  
Jerzy Boreysza, prebendarz [1748]

*Górno*

Marcin Kluziński (Kluzinski), pleban i prebendarz (1722–1753)

*Kolbuszowa*

Franciszek Ksawery Kozłowski, pleban (1743–1759)  
Jan Markiewicz, wikariusz i mansjonarz [1748–1766]  
Józef Kusztebski (Kuszybski), wikariusz i mansjonarz [1748]  
Ignacy Ligęziński, wikariusz i mansjonarz (1743–1748)  
Tomasz Lipinski (Lipka), wikariusz i mansjonarz (1745–1752)  
Jan Woycicki, prebendarz [1748–1752]

*Miechocin*

Stanisław Lipski, pleban (1739–1763)  
Tomasz Tarnatowski (Tarnkowski), wikariusz (1741–1748)

*Ostrowy Baranowskie*

Ludwik Sieracki (Sieradzki), pleban (1744–1758)

*Padew*

Wojciech Tęczynski (Tęczyński), pleban (1746–1777)  
Wojciech Baranski, wikariusz [1748]

*Przewrotne*

Kazimierz Ostanski, pleban (1739–1763)  
Jan Kowalski, wikariusz (1747–1748)

*Raniżów*

Kazimierz Kaczerski (Kaczorski), pleban (1719–1759)  
Szymon Szaynowski, wikariusz (1747–1755)  
Bartłomiej Łukaszewicz (Łukaszewicz), wikariusz (1740–1759)



**Dekanat Połaniec***Bogoria*

Szymon Słowikowski CR BBMM de Paenit., pleban (1746–1748)  
Placyd Rasius CR BBMM de Paenit., prebendarz [1748]

*Goźlice*

Andrzej Potocki, pleban (1748-1763)  
Marcin Okulski, wikariusz i prebendarz (1740–1748]  
Jakub Krolikowski, wikariusz [1748]

*Iwaniska*

Jacek Feliks Staniewski, pleban (1736–1772)  
Sebastian Krolikowski (Kruликowski), wikariusz (1742–1756)  
Michał Komodzinski, wikariusz [1748]

*Kielczyna*

Jan Józef Witkiewicz, pleban (1735–1758)

*Klimontów*

Walenty Boxa Radoszewski, prepozyt i prebendarz (1721–1758)  
Józef Radoszowski Boxa, wikariusz (1736–1748]  
Szymon Grzybowski, wikariusz i mansjonarz (1742–1748]

*Modliborzyce*

Józef Monikowski (Munikowski), pleban (1741–1778)  
Szymon Gawlicki (Gawłeczki, Garlicki), wikariusz (1746–1749)  
Maciej Kiszkievicz (Kizkiewicz), prebendarz (1733–1748]

*Mydlów*

Antoni Kozłowski, pleban (1745-1760)  
Jacek Martinowski (Martynowski), wikariusz (1747–1748]

*Olbierzowice*

Justus Dębinski OP, pleban (1748–1749)  
Tadeusz Morcznski, komendarz [1748]

*Połaniec*

Antoni Duchnowski, pleban (1734–1773)  
Błażej Zalesinski (Zalesniewski, Zelesninski), wikariusz (1725–1748]  
Józef Pietrzykowski, wikariusz [1748]  
Maciej Pękalski, wikariusz i prebendarz (1730–1748]

*Strzyżowice*

Wojciech Radoszewski Boxa, pleban (1748–1759)  
Wojciech Szycinski (Szyczynski), wikariusz (1745–1748]

*Szczeglice*

Andrzej Łukasz Golanski (Galinski, Golawski), pleban (1722–1765)  
Paweł Markiewicz, wikariusz [1748]

*Wiądownica*

Józef Wysokinski, pleban (1748–1783]  
Wojciech Stolarski (Stolarczyk, Stolarz), wikariusz (1742–1748]

*Włostów*

Antoni Rozenwald (Rosenwaldt), pleban (1739–1795)  
Marcin Rożanski (Rożanka, Rożanka), wikariusz (1716–1755).

**Dekanat Rudnik***Bieliny*

Kazimierz Jędrzewski, pleban (1720–1762)  
 Sebastian Sokalski, wikariusz (1740–1754)  
 Jan Warzycki (Warzicki), wikariusz (1711–1754)  
 Wojciech Rapacki, prebendarz (1743–1748)

*Gorzyce*

Antoni Formankiewicz (Furmankiewicz), pleban (1743–1748]  
 Kazimierz Balicki, wikariusz (1730–1748]

*Grębów*

Józef Benedykt Kozlicki, pleban (1747–1765)

*Jeżowe*

Felician Sielawski, pleban (1739–1750)  
 Wojciech Zaleski, wikariusz (1744–1754)

*Pysznica*

Kazimierz Przyłuski, pleban (1734–1767)  
 Szymon Rządczewski (Rządczynski, Radczynski), wikariusz (1740–1748]

*Raclawice*

Michał Witosławski, pleban (1744–1769)  
 Józef Woycikowski, wikariusz (1735–1748]  
 Adam Zgorkiewicz, wikariusz (1745–1748]

*Rozwadów*

Jan Józef Jagielski, pleban (1736–1781)  
 Michał Kanski, wikariusz (1762–1748]

*Rudnik*

Sebastian Starzewicz, pleban [1748–1755)  
 Szymon Magdziak (Madziak, Mandziak, Maydziak, Mogdziak), wikariusz  
 (1736–1767)

*Trześć*

Wojciech Biermanski (Byermanski), pleban (1740–1750)  
 Jakub Rafalski, wikariusz (1739–1750)

*Wielowieś*

Stanisław Jeziński OP, pleban [1748–1753)  
 Wojciech Surowinski, wikariusz (1742–1748]

*Zaleszany*

Jan Kokoszynski, pleban (1735–1767)  
 Andrzej Dutkowski, wikariusz [1748]

W spisie nie umieszczono nazwisk kanoników, altarzystów oraz mansjonarzy kolegiaty sandomierskiej. Pierwsi z nich z zasady nie zajmowali się zwyczajnym duszpasterstwem parafialnym. Mansjonarze co prawda wspomagali wikariuszy w posłudze duszpasterskiej, ale na podstawie dostępnych materiałów nie udało się ustalić ich tożsamości.

Poniższa tabela przedstawia liczbę duchownych pracujących w dekanatach archidiakonatu sandomierskiego z podziałem na poszczególne kategorie.

**Tabela 1. Ilość duchownych duszpasterzujących w archidiaconacie sandomierskim w 1748 r.**

Dekanat	Prepozyt	Pleban	Komendarz	Wikariusz	Prebendarz	Razem
Koprzywnica	1	11	1	17	7	<b>37</b>
Miechocin		11		13	5	<b>29</b>
Połaniec	2	12	1	14	2	<b>31</b>
Rudnik		11		12	1	<b>24</b>
<b>Razem</b>	<b>3</b>	<b>45</b>	<b>2</b>	<b>56</b>	<b>15</b>	<b>121</b>

Źródło: AKMK, sygn. AV 42; AKMK, sygn. AV 46; AKMK Tabele Załuskiego, sygn. 10.

W 49 parafiach archidiakonatu posługę duszpasterską pełniło 121 księży: 45 plebanów, 2 komendarzy, 3 prepozytów, 15 prebendarzy i 56 wikariuszy. Biorąc pod uwagę kumulacje beneficjów spis duchownych archidiakonatu obejmuje 115 osób. Na każdą parafię w archidiaconacie przypadało więc 2,34 duchownego zajmującego się bezpośrednio duszpasterstwem. Gdyby do wspomnianej grupy księży doliczyć kanoników, mansjonarzy, altarzystów sandomierskich, oraz kapelanów prywatnych i zakonników mieszkających w klasztorach archidiakonatu (Bogoria – Markowie, Koprzywnica – cystersi, Sandomierz – św. Jakub – dominikanie, Sandomierz – św. Marii Magdaleny – dominikanie, Sandomierz – duchacy, Sandomierz – jezuiti) średnia byłaby jeszcze wyższa. Jest to wynik porównywalny z danymi uzyskanymi dla całej diecezji. W 1748 r., uwzględniając kumulację beneficjum, było 49 kanoników katedralnych i kolegiackich nie posiadających beneficjum duszpasterskiego, 813 prepozytów i plebanów, 757 wikariuszy i mansjonarzy, 326 prebendarzy. Daje to liczbę 1945 księży diecezjalnych i zakonnych pracujących w duszpasterstwie parafialnym<sup>9</sup>. Spis parafii diecezji krakowskiej sporządzony na podstawie akt wizytacyjnych bp. Załuskiego, oraz katalogu plebanów z 1749 r.<sup>10</sup> obejmuje 884 parafie. Średnio więc na jedną parafię przypada 2,2 duchownych. Gdyby w liczeniu średniej, jak w poprzednim przypadku, wziąć pod uwagę pozostałe kategorie duchowieństwa, średni byłaby wyższa. Obliczenia te znacznie odbiegają od ustaleń Stanisława Litaka<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> J. Szczepaniak, *Katalog parafii i duchowieństwa diecezji krakowskiej 1748*, Kraków 2006, s. XII.

<sup>10</sup> Archiwum Kapituły Katedralnej Krakowskiej w Krakowie (dalej cyt. AKKK), sygn. LP 19, *Catalogus officialatum, officialium, decanatum, decanorum, ecclesiarum parochialium et filialium, parochorum, praebendariorum, collatorum ac vicariorum dioecesis Cracoviensis pertinentibus ad posturiale officium in causis fiscalibus*.

<sup>11</sup> St. Litak, dz. cyt., s. 130-131.

**Tab. 2. Liczba katolików i duszpasterzy  
w poszczególnych parafiach archidiekanatu sandomierskiego w 1748 r.**

Dekanat	Parafia	Liczba katolików					Liczba księży
		M	K	Ch	D	Razem	
Koprzywnica	Chobrzany	362	384	100	190	1036	2
	Kleczanów	48	62	10	8	128	1
	Koprzywnica	1060	1100	160	208	2528	5
	Łonów	490	570	215	201	1476	2
	Malice	650	750	70	100	1570	1
	Niekrasów	289	411	43	37	780	1
	Obrazów						2
	Osiek	950	1120	250	282	2602	3
	Samborzec	393	403	84	100	980	1
	Sandomierz, kolegiata						12
	Sandomierz, przedmieście	323	390	124	105	942	2
	Skotniki	263	225	40	49	577	2
	Sulistawice	188	210	80	110	588	2
						<b>13207</b>	
Miechocin	Baranów	1201	1329	255	245	3030	3
	Cmolas	700	800	57	68	1625	4
	Dzikowiec	525	545	170	195	1435	1
	Gawłuszowice	796	845	150	186	1977	4
	Górno	708	620	236	220	1784	1
	Kolbuszowa	1145	1325	82	96	2648	6
	Miechocin	1092	1141	263	343	2839	2
	Ostrowy Bara- nowsk	355	445	126	182	1108	1
	Padew	505	573	175	225	1478	2
	Przewrotne	767	821	191	224	2003	2
	Raniżów	1643	2154	256	344	4397	3
						<b>24324</b>	
Połaniec	Bogoria	50	70	20	20	160	2
	Goźlice	631	753	243	353	1980	3
	Iwaniska	450	500	86	114	1150	3
	Kielczyna	180	270	30	20	500	1
	Klimontów	95	138	35	47	315	2

Połaniec	Modliborzyce	200	200	95	113	608	3
	Mydlów	300	500	100	200	1100	2
	Olbierzowice	400	400	100	100	1000	2
	Połaniec	660	720	163	180	1723	4
	Strzyżowice	265	292	35	40	632	2
	Szczeglice	272	242	78	100	692	2
	Wiązownica	390	410	80	100	980	2
	Włostów	300	330	150	170	950	2
						<b>11790</b>	
Rudnik	Bieliny						3
	Gorzyce	283	309	42	60	694	2
	Grębów	546	565	172	193	1476	1
	Jeżowe	921	1019	200	258	2398	2
	Łętownia (par. Rudnik)	410	440	163	143	1156	2
	Pysznicza	820	888	63	86	1857	2
	Raławice	1137	1173	215	234	2759	3
	Rozwadów	555	636	528	525	2244	2
	Rudnik	781	881	56	67	1785	2
	Ulanów (par. Bieliny)	343	390	46	72	851	1
	Trześć	445	471	219	144	1279	2
	Wielowieś	434	478	119	122	1153	2
	Zaleszany	527	568	162	131	1388	2
						<b>19040</b>	

Źródło: AKMK, sygn. Tabel Załuskiego 10.

Co do liczby wiernych przypadających na jednego duchownego, sytuacja w archidiaconacie sandomierskim była również zdecydowanie lepsza niż w przebadanych 14 dekanatach diecezji krakowskiej (Chodel, Lelów, Łuków, Nowy Sącz, Nowy Targ, Pacanów, Pszczyna, Radom, Skała, Skawina, Sokolina, Wieliczka, Zwoleń, Żmigród). Przypadało w nich na jednego duchownego 766 katolików<sup>12</sup>. W czterech dekanatach archidiaconatu sandomierskiego mieszkało wówczas, zgodnie z danymi zawartymi w Tabelach Załuskiego, 68 361 katolików. Duszpasterzowało wśród nich, uwzględniając kumulacje beneficjów, 115 księży. Średnio na każdego duchownego wypadło więc 594 osoby. Największą liczbę wiernych opiekował się pleban w Malicach (1570 osób) i Dzikowcu (1435 osób). Najmniej

<sup>12</sup> Tamże.

wiernych obsługiwali księża w Klimontowie (2 duszpasterzy na 315 osób), Skotniakach (2 duszpasterzy na 577 osób), Sulisławicach (2 duszpasterzy na 588 osób) i Gorzycach (2 duszpasterzy na 694 osób).

Niewiele możemy powiedzieć o miejscu pochodzenia duchownych pracujących w archidiakonacie w 1748 r. Tabele Załuskiego i katalog alumnów Seminarium Zamkowego pozwala na ustalenie nazwy miejsca urodzenia 48 księży (42%): 27 plebanów, 16 wikariuszy i 5 prebendarzy. Możemy jedynie na podstawie tych źródeł oraz ksiąg święceń podać diecezje pochodzenia duchownych.

**Tab. 3. Diecezja pochodzenia duchowieństwa archidiakonatu sandomierskiego w 1748 r.**

	<b>Koprywnica</b>	<b>Miechocin</b>	<b>Połaniec</b>	<b>Rudnik</b>	<b>Razem</b>
Chełm	1	1			<b>2</b>
Gniezno			1		<b>1</b>
Kraków	29	17	22	13	<b>81</b>
Płock				1	<b>1</b>
Poznań	1	1	1	2	<b>5</b>
Przemyśl		2		3	<b>5</b>
Warmia			1	1	<b>2</b>
Brak	3	7	6	4	<b>20</b>

*Źródło:* AKMK, sygn. AAdm 22-26; AKMK, sygn. AEp. 76-122; AKMK, sygn. AOff. 163-204; AKMK, sygn. LOrd. 6-10; AMS, br. sygn. Ordo seu series alumnorum...

Z diecezji krakowskiej pochodziło 69% duchownych archidiakonatu, z diecezji przemyskiej i poznańskiej – 4%, chełmskiej i warmińskiej – 2%, z archidiecezji gnieźnieńskiej i płockiej – 1%. Brakuje danych o diecezji pochodzenia dla 17% duchownych pracujących w archidiakonacie sandomierskim (4 plebanów, 6 prebendarzy i 10 wikariuszy). Ponieważ nazwiska tych duchownych nie występują w krakowskich księgach święceń, katalogu Seminarium Zamkowego<sup>13</sup> oraz wpiśach prowizyjnych i instytucyjnych minorytów w księgach konsystorskich, domniemywać należy, że pochodzili z obcych diecezji. Wielkości tej nie można porównać z żadnymi dotychczas prowadzonymi badaniami. Ustalenia St. Litaka na temat terytorialnego pochodzenia duchowieństwa dotyczą jedynie plebanów. W wykorzystanych przez niego źródłach praktycznie nie ma informacji o duchowieństwie niższym. Biorąc pod uwagę terytorialne pochodzenie rządców parafii archidiakonatu sandomierskiego (prepozytów, plebanów i komentarzy), ilość duchownych pochodzących spoza diecezji krakowskiej była znacznie wyższa niż we wspomnianych 14 dekanatów diecezji krakowskiej, które uznano za reprezenta-

<sup>13</sup> Archiwum Księży Misjonarzy na Stradomiu w Krakowie (dalej cyt. AMS), br. sygn., Ordo seu series alumnorum Seminarii Cracoviensis conscriptus anno Domini 1677 die 25 januarii [3 V 1800, 28 VIII 1800-1801].

tywne dla diecezji krakowskiej. Na 232 plebanów badanych dekanatów 57, czyli 24,5% pochodziło z innych diecezji<sup>14</sup>. W archidiaconacie sandomierskim spośród 50 rządców parafii 19 urodziło się poza diecezją krakowską (19%).

Na podstawie informacji zawartych w Tabelach Załuskiego, katalogu Seminarium Zamkowego oraz nekrologach zamieszczanych w kalendarzach liturgicznych można określić wiek 81 księży archidiaconatu sandomierskiego (70%). Większość z nich to prepozyci i plebani. Nie odnaleziono dat urodzenia jedynie dla 3 plebanów oraz 31 prebendarzy i wikariuszy.

**Tab. 4. Wiek duchownych archidiaconatu sandomierskiego w 1748 r.**

Wiek	Liczy bezwzględne	%
Do 30 lat	10	12%
Od 31 do 40	29	36%
Od 41 do 50	17	21%
Od 51 do 60	14	17%
Od 61 do 70	9	11%
Powyżej 70	2	2%
<b>Razem</b>	<b>81</b>	<b>100%</b>

Źródło: AKMK, sygn. LOrd. 6-10; AMS, br. sygn., Ordo seu series alumnorum ...; *Rubicella (Ordo, Directorium) 1751-1810*.

Większość opisywanych księży była w sile wieku. W przedziale pomiędzy 30 a 60 rokiem mieściło się 74% osób. W pierwszych latach kapłaństwa w archidiaconacie pracowało jedynie 10 duchownych (12%), a powyżej 60 roku życia – 11 (13%).

**Tabela 5. Wiek duchownych archidiaconatu sandomierskiego w 1748 r., według kategorii duchowieństwa**

Wiek	plebani		wikariusze		prebendarze	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Do 30	3	7%	6	18%	1	17%
Od 31 do 40	11	26%	15	45%	3	50%
Od 41 do 50	9	21%	7	21%	1	17%
Od 51 do 60	12	29%	1	3%	1	17%
Od 61 do 70	6	14%	3	9%		
Powyżej 70	1	2%	1	3%		
<b>Razem</b>	<b>42</b>	<b>100%</b>	<b>33</b>	<b>100%</b>	<b>6</b>	<b>100%</b>

Źródło: AKMK LOrd. 6-10; AMS Ordo seu series alumnorum... (b. sygn.); *Rubicella (Ordo, Directorium) 1751-1810*.

<sup>14</sup> S. Litak, dz. cyt., s. 178.

Biorąc pod uwagę rodzaj posługi duszpasterskiej większość niższego duchowieństwa miała do 50 lat (84%). Największą grupę spośród nich stanowili kapłani liczący od 31 do 40 roku życia (45%). Natomiast wiek rządców parafii był niezwykle zróżnicowany. Nie ma zdecydowanej przewagi ilości osób w żadnym przedziale czasowym, pomiędzy 30 a 70 rokiem życia. Niewielka ilość wikariuszy i prebendarzy powyżej 50 lat życia sugeruje, że większość duchowieństwa niższego znajdowało kolatora, który decydował się wystąpić do biskupa o nominację na wakujące beneficjum plebańskie. Liczbę księży, którzy nigdy nie uzyskali wyższego stanowiska kościelnego można będzie poznać dopiero po zestawieniu nekrologu osiemnastowiecznego duchowieństwa diecezji krakowskiej albo po napisaniu ich pełnych biogramów. Ze względu na niekompletność danych nie można również poznać liczby księży archidiaconatu sandomierskiego z 1748 r., którzy przez całe życie kapłańskie nie uzyskali beneficjum plebańskiego lub kanonickiego. Tabelę służbową można było zestawić jedynie dla 63 duchownych archidiaconatu (55%). Spośród nich 44 (68%) zmarło jako kanonicy i plebani, 16 (26%) jako wikariusze i prebendarze, a 3 jako emeryci (6%). Powyższe wielkości należy traktować jako wstępne ustalenia, wymagające dalszej weryfikacji.

Zaskakujące jest to, że liczba duchownych, o których wiemy, że przez całe życie kapłańskie pracowali jako wikariusze i prebendarze, nie związana była z wczesną śmiertelnością. Znamy wiek 51 księży (44%).

**Tabela 5. Wiek zgonu duchowieństwa archidiaconatu sandomierskiego z 1748 r.**

Wiek	Liczba	%
Do 40	2	4%
Od 41 do 50	4	8%
Od 51 do 60	6	12%
Od 61 do 70	21	41%
Od 71 do 80	14	27%
Od 81 do 90	4	8%
<b>Razem</b>	<b>51</b>	<b>100%</b>

*Źródło: Rubricella (Ordo, Directorium) 1751-1810.*

Wiek powyżej 60 roku życia osiągnęło aż 76% duchownych, wśród nich: 3 emerytów, 11 kanoników i plebanów, 20 plebanów i 4 wikariuszy. Poniżej tego wieku zmarło 12 księży: 8 plebanów i 4 wikariuszy. Poznanie wszystkich dat śmierci duchownych archidiaconatu może jednak w istotny sposób zmienić powyższy obraz.

Poziom duszpasterstwa parafialnego w ścisły sposób wiąże się z formacją intelektualną i moralną duchowieństwa. Do połowy XVIII w., a więc w okresie kształcenia wszystkich duchownych archidiaconatu, obowiązywały niewysokie wymagania intelektualne, związane z istniejącym wówczas systemem edukacji. Od



wchodzącego do stanu duchownego wymagano umiejętności czytania i pisania, zrozumienia języka łacińskiego i znajomości podstawowych prawd wiary. Przystępujący do święceń wyższych musiał wykazać się: znajomością języka łacińskiego, biegłością w posługiwaniu się brzoziarzem, znajomością podstaw nauki o sakramentach, umiejętnością udzielania sakramentów i prowadzenia katechezy dla wiernych<sup>15</sup>. Podobne umiejętności i wiedzę można było uzyskać w trakcie edukacji w szkołach średnich prowadzonych przez zakony, w szkołach średnich związanych z Akademią Krakowską (Szkoły Nowodworskie, kolonie akademickie), w seminariach duchownych oraz na uniwersytecie.

Na podstawie Tabel Załuskiego, katalogu seminarium stradomskiego<sup>16</sup> katalogu Seminarium Zamkowego, częściowego katalogu seminarium sandomierskiego<sup>17</sup> oraz wiadomości zanotowanych w aktach konsystorza krakowskiego i kancelarii zadwornej biskupa przy okazji wpisów prowizyjnych, można określić miejsce bezpośredniego przygotowania do kapłaństwa dla 49 osób (43%): 33 plebanów, 14 wikariuszów i 2 prebendarzy.

**Tabela 6. Wykształcenie duchowieństwa archidiakonatu sandomierskiego z 1748 r.**

<b>Seminarium</b>	<b>Liczba absolwentów</b>	<b>%</b>
Sandomierz	15	27%
Kraków, Zamkowe	10	18%
Kraków, Dom Stradomski	8	14%
Kielce	8	14%
Przemyśl	6	11%
Warszawa	4	7%
Florencja, Rzym	2	4%
Ołomuniec	1	2%
Lwów	1	2%
Wągrowiec	1	2%
<b>Razem</b>	<b>56</b>	<b>100%</b>

*Źródło:* AKMK AAdm 22-26; AKMK AEp. 76-122; AKMK AOff. 163-204; AKMK LOrd. 6-10; AMS Catalogus clericorum ... (b. sygn.); AMS Ordo seu series alumnorum ... (b. sygn.).

Żaden z duchownych archidiakonatu, o którym posiadamy dane, nie studiował na Akademii Krakowskiej. Tylko trzech odbyło studia zagraniczne: bp Stanisław Rajmund Jezierski OP we Florencji i Jan Kanty Wosinski w Rzymie i Jan Józef

<sup>15</sup> Tamże, s. 193.

<sup>16</sup> AMS, br. sygn., Catalogus clericorum alumnorum in seminario domus Stradomiensis Congregatio Missionis commoratum per annos infraspacificandos [1732-1797].

<sup>17</sup> Archiwum Państwowe w Krakowie, Oddział na Wawelu, Teki Schneidra, sygn. 706, Jezuci: sprawy majątkowe.

Jagielski w Ołomuńcu. Pozostali uczyli się w seminariach diecezji krakowskiej (41 osób), seminarium przemyskim (6 osób), warszawskim (4 osoby), lwowskim (1 osoba) i węgrowskim (1 osoba). Siedmiu duchownych uczyło się w 2 seminariach: sandomierskim i przemyskim (2 osoby), kieleckim i warszawskim (1 osoba), Seminarium Zamkowym i we Florencji (1 osoba), sandomierskim i stradomskim (1 osoba), warszawskim i kieleckim (1 osoba) oraz Seminarium Zamkowym i stradomskim (1 osoba). Ponieważ z pierwszej połowy XVIII w. zachowały się kompletne katalogi Seminarium Zamkowego, stradomskiego i sandomierskiego, ilość księży kształcących się w nich jest ostateczna. Pozostałych 40 księży pochodzących z diecezji krakowskiej (49%) musiało przygotowywać się do kapłaństwa w szkołach średnich lub na Akademii Krakowskiej. Informacje te każą z dużą ostrożnością przyjmować tezę o powszechności kształcenia seminaryjnego w pierwszej połowie XVIII w.<sup>18</sup>

W myśl uchwał Soboru Trydenckiego niższe święcenia mógł przyjąć czternastolatek. Pierwszych święceń wyższych (subdiakoniat) można było udzielić osobie, która ukończyła 22 rok życia<sup>19</sup>, a wiek otrzymania prezbiteratu ustalono na 24 lat<sup>20</sup>. Od przepisanej prawem wieku mógł dyspensować ordynariom na podstawie tzw. *facultates quinquennales*, ale nie więcej niż do roku czasu<sup>21</sup>.

Jeżeli chodzi o wiek uzyskania święceń przez duchownych pracujących w archidiaconacie sandomierskim posiadamy stosowne dane dla 81 księży (70%).

**Tabela 6. Wiek otrzymania święceń kapłańskich przez duchownych archidiaconatu sandomierskiego z 1748 r.**

Wiek	Liczba bezwzględna	%
Do 25	35	43%
Od 26-30	33	41%
Od 31 do 35	7	9%
Od 36 do 40	3	3,5%
Powyżej 40	3	3,5%
<b>Razem</b>	<b>81</b>	<b>100%</b>

Źródło: AKMK LOrd. 6-10; AMS Ordo seu series alumnorum ... (b. sygn.); *Rubicella (Ordo, Directorium) 1751-1810*.

<sup>18</sup> S. Litak, dz. cyt., s. 196-197.

<sup>19</sup> E. Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, t. 1, Lwów 1878, s. 91, 108; J. Kracik, *Po-trydencki system rekrutacji duchowieństwa w diecezji krakowskiej XVI-XVIII wieku*, „*Analecta Cracoviensia*” 10(1978), s. 480.

<sup>20</sup> S. Wysocki, *Seminarium zamkowe w Krakowie. Jego dzieje i ustrój*, Lwów 1910, s. 98-102.

<sup>21</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1810*, cz. 1, Olsztyn 2000, s. 80.

Znakomita większość duchownych przyjęła święcenia prezbiteratu do 30 roku życia. Święcenia uzyskiwali po zakończeniu okresu edukacji na poziomie średnim oraz po ukończeniu seminarium. Zgodnie z ustaleniami bp. K. M. Szaniawskiego z 1728 r. do seminarium można było przyjąć kandydata mającego 22 lata życia<sup>22</sup>. Ci, którzy odbywali edukację na Akademii Krakowskiej oraz długo oczekiwali na uzyskanie tytułu kanonicznego koniecznego do święceń diakonatu przystępowali do święceń kapłańskich powyżej 26 roku życia. Po ukończeniu 35 lat życia prezbiterami zostało 6 księży: Szymon Magdziak (36 lat), Marcin Rożanski (38 lat), Błażej Zalesinski (38 lat), Jan Kanty Wosiński (45 lat), Stanisław Lipski (48 lat) i Justus Dębinski OP (49 lat). Trzech pierwszych to późne powołania. Całe życie kapłańskie byli wikariuszami. Pochodzili ze wsi, a edukację do kapłaństwa rozpoczęli po ukończeniu 35 roku życia. Jan Kanty Wosiński (mieszczanin) i Stanisław Lipski (szlachcic), Justus Dębinski OP (szlachcic) święcenia przyjęli późno, ze względu na staranne, trwające wiele lat kształcenie.

Zestawiona tabela służbowa duchowieństwa pozwala prześledzić „karierę duchowną” opisywanego duchowieństwa. Posiadamy pełne informacje na temat miejsca i zakresu pracy duszpasterskiej 38 prepozytów i plebanów archidiakonatu (79%) przed uzyskaniem beneficjum, którym zarządzali w 1748 r. Dla żadnego z nich posiadane w 1748 r. beneficjum nie było pierwszym stanowiskiem duchownym. Nie biorąc pod uwagę czterech zakonników, dla 23 rządców parafii było to drugie miejsce pracy, a dla 11 – trzecie. Tylko w przypadku 5 osób poprzednim beneficjum była kanonia, a dla 1 osoby beneficjum plebańskie. Większość z prepozytów i plebanów archidiakonatu rozpoczynała „karierę duchowną” jako wikariusze i prebendarze (82%). W przypadku wikariuszy podobne dane posiadamy dla 46 osób (82%). Dla 34 z nich prowizja wikariuszowska posiadana w 1748 r. była pierwszą posadą kapłańską (74%). Dla 9 osób (20%) był to drugi wikariat, a dla 2 (4%) wikariat po wcześniejszym beneficjum prebendarskim. Jeden z wikariuszy pełnił uprzednio obowiązki plebana (2%). Spośród 15 prebendarzy archidiakonatu takie same dane posiadamy dla 9 osób (60%). Podobnie jak w przypadku wikariuszy większość z nich otrzymała prebendę jeszcze w trakcie przygotowania do kapłaństwa (6 osób). Pozostali byli wcześniej wikariuszami (3 osoby). Większość więc opisywanych duchownych rozpoczęła posługę duszpasterską na zajmowanych w 1748 r. stanowiskach na początku swojego kapłaństwa.

Dane te sugerują, że ówczesne duchowieństwo archidiakonatu nie często zmieniało parafie oraz posady wikariuszowskie i prebendarskie. Potwierdza tę tezę to, że większość duchownych archidiakonatu pracowało na posiadanej w 1748 r. posadzie wiele lat. Dane o czasie rozporządzania beneficjum lub pełnienia obowiązków wikariusza zebrano dla 62 księży (54%): 42 plebanów, 6 prebendarzy i 14 wikariuszy. Spośród plebanów tylko 3 miało beneficjum poniżej 10 lat (7%), 10 – od 11 do 20 lat (14%), 10 – od 21 do 30 (14%), 14 – od 31 do 40 (14%) i 5 powyżej 40 lat (12%). Wśród duchowieństwa niższego spotykamy większą ilość osób trzymających wikariaty, kapelanie szpitali i promotorie bractw mniej niż 20 lat.

---

<sup>22</sup> S. Wysocki, dz. cyt., s. 101.

Ale także wśród wikariuszy i prebendarzy osoby nie zmieniające miejsca pracy duszpasterskiej przez 25, 30 i 40 lat.

Istnienie niemałej liczby wikariuszy i prebendarzy w dojrzałym wieku potwierdza tabela obrazująca wiek uzyskania beneficjum plebańskiego, prebendarskiego lub wikariatu.

**Tabela 7. Wiek uzyskania beneficjum lub prowizji wikariuszowskiej posiadanej w archidiakonacie sandomierskim w 1748 r., według kategorii duchowieństwa**

Wiek	Plebani		Wikariusze		Prebendarze	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Do 30	15	33%	18	64%	3	50%
Od 31 do 40	15	33%	9	32%	2	33%
Od 41 do 50	14	30%	1	4%	1	17%
Od 51 do 60	1	2%				
Od 61 do 70	1	2%				
<b>Razem</b>	<b>46</b>	<b>100%</b>	<b>28</b>	<b>100%</b>	<b>6</b>	<b>100%</b>

*Źródło:* AKMK, sygn. AAdm 22-26; AKMK, sygn. AEp. 76-122; AKMK, sygn. AOff. 163-204; AKMK, sygn. LOrd. 6-10; AKMK, sygn. Tabele Załuskiego 10.

Równomiernie rozłożone dane świadczą, że nie istniał szczególny wiek uzyskania beneficjum plebańskiego. Można było uzyskać nominację na rządcę parafii w każdym okresie życia. Sporadyczne instytucje plebańskie po ukończeniu 50 roku życia wydają się czymś naturalnym. Nikt na starość, bez ważnego powodu, nie decydował się na rozpoczynanie nowego etapu życia. Podobnie było w przypadku duchowieństwa niższego. Większość prowizji na wikariat i instytucji na beneficja proste miała miejsce na początku drogi kapłańskiej. Z natury rzeczy, co wykazano wyżej, wikariusze i prebendarze rozpoczynali życie kapłańskie od mniej intratnych posad, starając się z czasem poszukać kolatora, gotowego wnieść podanie do konsystorza o nominowanie na wakujące beneficjum plebańskie lub kanonię.

Jedną z bolączek polskiego Kościoła była nierezydencja plebanów. Wiązało się to z kumulacją beneficjów. Pleban posiadający kilka prebend kanonickich oraz beneficjów parafialnych nie miał możliwości osobiście prowadzić duszpasterstwa. Co najwyżej mógł przebywać w każdej posiadanej parafii kilka tygodni lub miesięcy w roku. Pracą kościelną, nauczaniem wiary i szafowaniem sakramentów zajmowali się wówczas wikariusze, zwani komendarzami. W archidiakonacie sandomierskim w 1748 r. po dwa beneficja plebańskie miało 5 plebanów (11%): Andrzej Potocki (Obrazów, Goźlice), Franciszek Ksawery Kozłowski (Cmolasy, Kolbuszowa)

wa), Jacek Feliks Staniewski (Malice, Gawłuszowice), Jan Kanty Wosinski (Mielec, Gawłuszowice), bp Stanisław Jezierski OP (Wielowieś, Kock).

Mniej uciążliwą dla poziomu duszpasterstwa była kumulacja prebend prałackich i kanonickich z jednym beneficjum plebańskim. Zazwyczaj kanonik – pleban rezydował wówczas przy parafii, dojeżdżając kilka razy w roku na sesje kapituły. Kanonie w kapitułach katedralnych lub kolegiackich posiadało 13 plebanów archidiaconatu sandomierskiego (29%). Kilka kanonii kumulowali: Andrzej Potocki (Chelm, Kraków, Sandomierz), Antoni Duchnowski (Liwonia, Tarnów), bp Stanisław Jezierski OP (Lwów, Lublin), Walenty Radoszewski Boxa (Kijów, Sandomierz), Piotr Staniewski (Kijów, Opatów). Jedno beneficjum kanonickie posiadali: Andrzej Łukasz Golanski (Opatów), Antoni Rozenwald (Opatów), Jacek Feliks Staniewski (Opatów), Józef Michalski (Opatów), Antoni Kozłowski (Sandomierz), Jan Kanty Wosinski (Sandomierz), Kazimierz Kaczerski (Sandomierz) i Stanisław Lipski (Sandomierz).

Kumulowano również beneficja prebendarskie z wikariatami i beneficjami plebańskimi, ze względu na niewielkie dochody wielu kapelani szpitalnych i promotorii bractw. Prebendy mniejsze posiadało 6 wikariuszy (11%): Antoni Sochacki (Koprzywnica), Franciszek Zacharski (Koprzywnica), Maciej Zacharski (Koprzywnica), Maciej Pękalski (Połaniec), Marcin Okulski (Goźlice), Wojciech Rapacki (Bieliny), i 5 plebanów (11%): Marcin Jasinski (Sandomierz), Rajmund Witkowski SOCist. (Koprzywnica), bp Stanisław Jezierski OP (Kock), Walenty Radoszewski Boxa (Klimontów), Wojciech Biermański (Trześń).

Zakres kumulacji beneficjów przez plebanów archidiaconatu jest porównywalny do wyniku uzyskanego przez St. Litaka. W omawianym archidiaconacie 32 % plebanów (16 osób) osiadało inne beneficja, a w 14 badanych przez St. Litaka dekanatach diec. krakowskiej ok. 35%<sup>23</sup>. Ponieważ nie zawsze kumulowano beneficja duszpasterskie, „gromadzenie” kolejnych beneficjów nie oznaczało nierezydencji przy kościele parafialnym. W archidiaconacie sandomierskim stale przebywało w swojej parafii 40 duchownych (80%), 7 – częściowo (14%), a 3 nie wypełniało wcale tego obowiązku (6%).

Katalog duchowieństwa archidiaconatu sandomierskiego oraz opublikowane zestawienia to początek szczegółowych badań nad portretem duszpasterzy połowy XVIII w. Pokazują one ogólne tendencje rządzące systemem naboru duchowieństwa i wyznaczają ramy realiów życiowych, w których poruszało się większość ówczesnych księży. Powołani do kapłaństwa w zasadzie uzyskiwali wykształcenie w seminariach znajdujących się najbliżej miejsca swojego urodzenia. Pierwsze posady duchowne, to z reguły wikariaty lub prebendy nie stanowiących wystarczających podstaw finansowych do utrzymania. Życie duchowne od beneficjum kanonickiego rozpoczynali tylko „dobrze urodzeni”. Zbyt często nie zmieniano miejsca pełnienia posługi duszpasterskiej, a jeśli następowały zmiany, to kolejne placówki parafialne nie były bardzo oddalone od siebie. Pochodzący z sąsiednich diecezji uzyskiwali beneficja na podobnych zasadach jak duchowieństwo rodzime. Dla

---

<sup>23</sup> St. Litak, dz. cyt., s. 150.

tych, którzy pochodzili z oddalonych ziem Rzeczypospolitej, beneficjum plebańskie w diecezji krakowskiej przynosiło dodatkowy dochód. Zazwyczaj nie rezygnowali z beneficjum posiadanego we własnej diecezji i rzadko decydowali się na rezydencję w diec. krakowskiej. Sądząc z badań demograficznych nad społeczeństwem staropolskim księża pracujący w archidiaconacie żyli stosunkowo długo, 75% zmarło po ukończeniu 60 roku życia.

### Katalog duchowieństwa archidiaconatu sandomierskiego z 1748 r.

#### Skróty

AAdm.	–	Acta administratoralia
AAL	–	Archiwum Archidiecezji Lubelskiej w Lublinie
AEp.	–	Acta episcopalia
AKKK	–	Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej na Wawelu
AKMK	–	Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie
AOff.	–	Acta officialia
APKr.	–	Archiwum Państwowe w Krakowie
AV	–	Acta visitationis (własność Archiwum Kurii Krakowskiej)
AVCap.	–	Acta visitationis (własność Archiwum Kapitulnego w Krakowie)
BBS	–	Biblioteka Seminarium Duchownego w Sandomierzu
d.	–	diakoniat
JUD	–	Juris Utriusquae Doctor (doktor obojga praw)
LOrd.	–	Liber ordinatorum
LP	–	Liber privilegiorum
p.	–	prezbitera
PhD	–	Philosophiae Doctor (doktor filozofii)
s.	–	subdiakoniat
t.m.	–	pierwsza tonsura i cztery niższe święcenia

**Balicki Kazimierz**, ur. 1703, t.m. 8 VI 1727, s. 4 III 1730, d. 25 III 1730, p. 30 VII 1730 w Krakowie, wikariusz w Gorzycach (3 III 1730-1748].

AKMK AEp. 80 k. 261; AKMK AV 42 k. 45v; AKMK LOrd. 8 s. 57, 70, 71; AKMK Tabele Załuskiego 10, 37; AKMK Tabele Załuskiego 10, 37.

**Balinski Jan**, s. Franciszka, ur. 1695 w Kościelcu, t.m. 21 IX 1720, s. 21 III 1722, d. 19 IX 1722, p. 19 XII 1722 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Osieku (1722-1748].

AKMK AEp. 103 k. 1; AKMK E 27 s. 1; AKMK LOrd. 10 k. 44v, 45v, 46; BSS G 1454 s. 422.

**Baranski Wojciech**, ur. 1715, wikariusz w Padwi [1748].

AKMK AV 42 k. 65; AKMK Tabele Załuskiego 10, 20.

**Biermanski (Byermanski) Wojciech**, ur. 1715 na Warmii, studiował w seminarium sandomierskim, p. 25 IV 1741 w Kielcach, wikariusz w Wojciechowicach (27 VIII 1740-1740), pleban i promotor bractwa w Trześni (19 IX 1740-1750), zm. 1750.

AKMK AEp. 85 s. 757; AKMK AOff. 176 s. 501; AKMK AV 42 k. 44; AKMK LOrd. 9 s. 654; AKMK Tabele Załuskiego 10, 47.

**Boreysza Jerzy**, promotor bractwa Grobu w Gawłuszowicach [1748].

AKMK E 18 s. 68; AKMK AV 42 k. 67; AKMK Tabele Załuskiego 10, 15.

**Braclawski (Baclawski) Konstanty**, ur. 1717, studiował w seminarium kieleckim, p. 1747, wikariusz *provisus* w Gawłuszowicach (18 III 1747-1748], prebendarz Imienia Jezu w Rakowie (?-1756), pleban w Bardzie (30 VI 1756-?), zm. 1787.

AKKK Reg. C. 25 s. 9; AKKK Reg. C. 26 s. 10, 11; AKMK AEp. 89 s. 54; AKMK AEp. 93 s. 261; AKMK E 18 s. 68; AKMK AV 42 k. 67; AKMK Tabele Załuskiego 10, 15; *Rubricella ... 1787; Directorium ... 1789.*

**Czubinski Grzegorz**, wikariusz par. Nawrócenia św. Pawła w Sandomierzu (4 VIII 1747-1748].

AKMK E 17 s. 685.

**Czyzowie (Czyzewic, Czyzewski) Wojciech**, s. Piotra, ur. 1713 w Wiązownicy, studiował w seminarium sandomierskim, s. 23 IX 1741, d. 17 II 1742, p. 10 III 1742 w Krakowie, wikariusz w Łoniowie (15 VI 1741-?).

AKMK AEp. 86 s. 366-367; AKMK LOrd. 9 s. 323, 328, 330; AKMK Tabele Załuskiego 10, 4.

**Dębinski Justus OP**, ur. 1696, p. 1745 (?), przeor w Klimontowie, pleban w Olbierzowicach (8 I 1748-1749).

AKMK AEp. 89 s. 1; AKMK AEp. 90 s. 219 (1749); AKMK AV 46 s. 78; AKMK Tabele Załuskiego 10, 30.

**Dobrzanski Antoni**, wikariusz *provisus* w Baranowie [1748], prebendarz św. Anny w Mielcu, zm. 1752.

AKMK AOff. 186 s. 212; AKMK Tabele Załuskiego 10, 12; *Rubricella ... 1754.*

**Duchnowski Antoni**, s. Jana, ur. 1708 w Bączalu (dek. Jasło), studiował w seminarium sandomierskim (1729-1732), t.m. 12 IV 1727, s. 22 XII 1731, d. 12 IV 1732, p. 18 VI 1732 w Krakowie, prebendarz Trójcy Św. w Pacanowie (19 X 1731-?), pleban w Lubli (20 XII 1732-8 XI 1734), pleban w Połańcu (2 X 1734 – 13 XII 1773), kanonik liwoński, kanonik tarnowski, zm. 25 IV 1774.

AKMK AAdm. 25 s. 410; AKMK AEp. 100 s. 18; AKMK AOff. 171 s. 321-322; AKMK AOff. 172 s. 146, 227; AKMK AV 46 s. 176; AKMK LOrd. 9 s. 5, 156, 171, 179; AKMK Tabele Załuskiego 10, 31; *Rubricella ... 1775.*

**Dutkowski Andrzej**, p. 6 VII 1743, wikariusz *provisus* w Zaleszanach [1748].

AKMK AV 42 k. 26; AKMK Tabele Załuskiego 10, 48.

**Formankiewicz (Furmankiewicz) Antoni**, ur. 1716 w Daleszycach, studiował w seminarium kieleckim (1738-1740), t.m. 15 II 1739, s. 29 II 1740, p. 16 IV 1740 w Kielcach, wicedziekan kolegiaty sandomierskiej (?-1743), pleban w Gorzycach (26 VI 1743-1748].

AKMK AV 42 k. 45v; AKMK LOrd. 9 s. 638, 646, 747; AKMK Tabele Załuskiego 10, 37.

**Gawlicki (Gawlecki, Garlicki) Szymon**, s. Wojciecha t.m. 20 XII 1744, s. 1 IV 1747, d. 27 V 1747, p. 1 III 1749 w Krakowie, wikariusz w Modliborzycach (17 III 1746-1749), prebendarz różańcowy w Gorzkowie (17 III 1749-?).

AKMK AOff. 182 s. 311-312; AKMK AV 45 k. 100v; AKMK LOrd. 9 s. 370, 398, 401, 427; AKMK Of. 32p s. 664; AKMK Tabele Załuskiego 2, 15.

**Gizinski (Gidzinski, Godzinski) Benedykt**, s. Walentego, ur. 22 III 1721 w Koprzywnicy, studiował w Seminarium Zamkowym (30 IX 1746-1748), s. 23 XII 1747, d. 9 III 1748, p. 13 IV 1748 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Obrazowie (4 X 1747-1748].

AKMK AOff. 181 s. 429-430; AKMK LOrd. 9 s. 409, 412, 415; AMS Ordo seu series alumnorum (b. sygn.) s. 171.

**Golanski (Galinski, Golawski) Andrzej Łukasz**, s. Stanisława, ur. 1693 w Opatowie, t.m. 6 VI 1716, s. 22 V 1717, d. 20 VI 1717, p. 6 VIII 1717 w Krakowie, wikariusz w Gawłuszowicach (1717-?), wicekantor opatowski (?-1722), pleban w Szczeglicach (13 XII 1722-1765), kanonik opatowski (20 IX 1734-1763), altarysta Krzyża Św. w Pilźnie, zm. 1765.

AKMK AEp. 104 s. 146; AKMK AEp. 105 s. 262; AKMK AOff. 167 s. 1376; AKMK AOff. 172 s. 136; AKMK AV 46 s. 93; AKMK LOrd. 6 s. 503; AKMK Tabele Załuskiego 10, 33.

**Grzybowski Szymon**, ur. 1710, p. 1738, wikariusz *applicatus* w Klimontowie (1742-1748], wikariusz w Jastrzębiu, zm. 21 V 1763.

AKMK AV 46 s. 141-142; AKMK Tabele Załuskiego 10, 27; *Rubricella ... 1765.*

**Heidenriech (Heydenreich, Hendenreich) Wawrzyniec**, s. Wawrzyńca, t.m. 25 II 1747, s. 1 IV 1747, d. 16 IV 1747, p. 27 V 1747 w Krakowie, wikariusz w Malicach (1747-1774), zm. 11 III 1774.

AKMK LOrd. 9 s. 397, 398, 400, 401; AKMK Tabele Załuskiego 10, 5; *Rubricella ... 1775.*

**Jagielski (Jakielski) Jan Józef**, ur. 1697 w Woźnikach, uczył się w Ołomuńcu, p. 1722, dziekan foralny w Rudniku, pleban w Rozwadowie (11 IV 1736-1781), zm. 1781.

AKMK AV 42 k. 29v; AKMK Descriptio ecclesiarum ... s. 43; AKMK Tabele Załuskiego 10, 43; *Ordo ... 1782.*

**Jasinski (Jasienski) Marcin**, s. Walentego, ur. 1686 w Kielcach, studiował w domu misjonarzy na Stradomiu (1712-1714), t.m. 28 II 1711, s. 24 II 1714, d. 17 III 1714, p. 18 III 1714 w Krakowie, penitencjarz sandomierski (?-1721), pleban



w Jankowicach (15 XII 1721-1728), prepozyt szpitala w Sandomierzu (1714-1734), kanonik sandomierski (25 VIII 1734: instytucja, 6 IX 1734: instalacja-1739), podkustoszy sandomierski (1739-1753), pleban par. Nawrócenia św. Pawła w Sandomierzu (14 VIII 1728-1753), zm. 20 VIII 1753.

AKMK AEp. 80 k. 67; AKMK AEp. 84 s. 729-730; AKMK AOff. 167 s. 707; AKMK AOff. 172 s. 84; AKMK AV 37 s. 326-327; AKMK LOrd. 6 s. 490; AKMK LOrd. 7 s. 173; AKMK LOrd. 8 s. 12, 16; AKMK Tabele Załuskiego 10, 9; *Rubricella ... 1755*; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 92.

**Jasinski Mateusz**, s. Antoniego, ur. 5 IX 1725, studiował w seminarium stradomskim (21 IX 1747-6 VI 1749), t.m. 21 XII 1745, s. 5 IV 1749, d. 31 V 1749, p. 6 VII 1749 w Krakowie, kapelan szpitala p.w. św. św. Piotra, Pawła i Hieronima (13 VIII 1748-1751), pleban par. Nawrócenia św. Pawła w Sandomierzu (21 VI 1751-1791), penitencjarz sandomierski (1770-1774), kanonik sandomierski *fundi* Piekary (1774-1791), zm. 16 X 1791.

AKMK AEp. 89 s. 157; AKMK AOff. 184 k. 167v ; AKMK E 18 s. 836; AKMK LOrd. 9 s. 382, 430, 432, 435; AMS Catalogus clericorum (1732-1797) k. 16, 16v; BSS J 1476 s. 197; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 93.

**Jezierski Stanisław Rajmudn OP**, ur. 1698 w ziemi łukowskiej, studiował w Krakowie i Florencji, lektor teologii w studium zakonnym w Lublinie i Krakowie, przeor klasztoru w Lublinie (1729-1730, 1737-1738), kaznodzieja i rektor studiu generalnego w Krakowie (1734-1736), biskup bakowski (20 XII 1737: nominacja papieska, 4 V 1738: sakra-1782), prepozyt (29 XII 1739-1767) i kapelan szpitala w Kocku, pleban w Wielowisi (?-1753), kanonik i oficjał lwowski, archidiacon lubelski, zm. 28 IV 1782.

AAL Rep. 60 A 104 s. 371; AKMK AEp. 84 s. 917; AKMK AEp. 92 s. 134 (1753); AKMK AV 42 k. 41v; AKMK Tabele Załuskiego 10, 45; Nitecki, jw. kol. 183; PSB t. 11 s. 211-212.

**Jędrzewski Kazimierz**, ur. 1686 w Krzeszowie (diec. przemyska), studiował w seminarium przemyskim, p. 1712, wikariusz (?-1720) i pleban w Bielinach (17 IV 1720-1762), zm. 10 V 1762.

AKMK AAdm. 24 s. 629; AKMK AV 42 k. 34v; AKMK Tabele Załuskiego 10, 36 i 46; *Rubricella ... 1764*.

**Kaczerski (Kaczorski) Kazimierz**, s. Jana, ur. 1689 w Sobótce, studiował w domu misjonarzy na Stradomiu, t.m. 19 IV 1710, s. 16 III 1715, d. 6 IV 1715, p. 20 IV 1715 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Baranowie (8 III 1715-1719), pleban w Raniszowie (16 I 1719-1759), kanonik sandomierski (7 VI 1722-1766), zm. 28 XI 1766.

AKMK AEp. 77 k. 921v; AKMK AOff. 165 s. 206-207; AKMK AV 22 s. 63; AKMK AV 42 k. 50; AKMK LOrd. 6 s. 337, 449, 452, 456; AKMK Tabele Załuskiego 10, 22; *Rubricella ... 1768*; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 103-104.

**Kanski Michał**, s. Sebastiana, ur. 1698, s. 25 VII 1726, d. 28 VII 1726, p. 21 XII 1726 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Rozwadowie, z rezydencją w Charzowicach (1726-1748].

AKMK AV 42 k. 29v; AKMK LOrd. 8 s. 50, 53; AKMK Tabele Załuskiego 10, 43.

**Kiskiewicz (Kizkiewicz) Maciej**, promotor bractwa różańcowego w Modliborzycach (1733-1748].

AKMK AV 45 k. 100v; AKMK Tabele Załuskiego 2, 15; *Rubricella ... 1755*.

**Kluziński (Kluzinski) Marcin**, ur. 1690 w Sokołowie (diec. przemyska), studiował w seminarium przemyskim, p. 1715, pleban w Sokołowie (?-1722), pleban (26 VIII 1722-1753) i promotor bractwa (?-1753) w Górnicy, zm. 1753.

AKMK AOff. 167 s. 1117; AKMK AV 42 k. 48; AKMK Tabele Załuskiego 10, 16.

**Kokoszynski Jan**, ur. 1693 w ziemi przemyskiej (pow. sanocki), studiował w seminarium przemyskim, dziekan foralny rudnicki, p. 1716, prebendarz w Rzeszowie (?-1721), pleban w Szczyglicach (8 XI 1722-1722), prebendarz w Rzeszowie (1722-?), pleban w Zaleszanach (4 VII 1735-1767).

AKMK AEp. 78 k. 80v-81; AKMK AOff. 172 s. 630; AKMK AV 42 k. 26; AKMK Tabele Załuskiego 10, 48.

**Komodziński (Kamodziński) Michał**, s. Arnolfa, t.m. 15 IX 1723, s. 25 VII 1727, d. 24 VIII 1727, p. 21 IX 1727 w Krakowie, prebendarz Grobu NMP w Szydłowie (24 VII 1727-?), wikary *applicatu* w Iwaniskach [1748].

AKMK AEp. 79 k. 371; AKMK AV 46 s. 39; AKMK LOrd. 8 s. 32, 58; AKMK Tabele Załuskiego 10, 5.

**Kowalski Jan**, ur. 1708, wikariusz *applicatus* w Przewrotnym (13 X 1747-1748].

AKMK AV 42 k. 52v; AKMK Tabele Załuskiego 10, 21.

**Kozlicki Józef Benedykt**, s. Benedykta, ur. 1721 w woj. poznańskim, studiował w seminarium warszawskim (1744-1746) i kieleckim (1746-1747), p. 9 IV 1747, promotor bractwa różańcowego w Koprzywnicy (27 III 1747-IV 1747), pleban w Grębowie (24 IV 1747-1765).

AKMK AEp. 89 s. 62, 85; AKMK AEp. 105 s. 243 ; AKMK E 18 s. 84, 118; AKMK AV 42 k. 27v; AKMK E 18 s. 84; AKMK Tabele Załuskiego 10, 38.

**Kozłowski Antoni**, ur. 1712 w Górze Kalwarii (ziemia czerska), filozofię studiował w seminarium kieleckim (trzy lata), teologię w seminarium świętokrzyskim w Warszawie (cztery lata), p. 1735, pleban w Maminie (4 VII 1740-1745), kanonik penitencjarz sandomierski (15 VII 1744-1758), pleban w Mydłowie (25 VII 1745-1760), pleban w Wiśniczu Nowym (10 X 1760-1770), kapelan klarysek w konwencie św. Andrzeja w Krakowie, zm. 11 IV 1784.

AKMK 85 s. 513-515, 685; AKMK AEp. 88 s. 210, 498; AKMK AEp. 102 k. 311v; AKMK AOff. 200 k. 586; AKMK AV 56 s. 127; AKMK Tabele Załuskiego 10, 29; *Ordo ... 1785*; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 163.

**Kozłowski Franciszek Ksawery**, ur. 1702 w ziemi przemyskiej, studiował w seminarium sandomierskim i przemyskim, p. 1726, pleban w Cmolasie (12 VIII 1733-1759) i Głogowie (27 VI 1740-1742), prepozyt w Kolbuszowej (11 II 1743-1759), zm. 1759.

AKMK AEp. 85 s. 601; AKMK AOff. 171 s. 873-874; AKMK AOff. 177 s. 50; AKMK AOff. 178 s. 50; AKMK AV 42 k. 56, 58v; AKMK Tabele Załuskiego 10, 13 i 17.

**Krolikowski (Krulikowski) Sebastian**, t.m. 25 III 1741, s. 16 XII 1742, d. 9 III 1743, p. 31 III 1743 w Krakowie, wikary *provisus* w Iwaniskach (1742-1756), zm. 16 II 1756.

AKMK AV 46 s. 39; AKMK LOrd. 9 s. 653, 658, 659, 660; AKMK Tabele Załuskiego 10, 5; *Rubricella ... 1757*.

**Krolikowski Jakub**, s. Jakuba, ur. 2 VII 1704 w Wojniczu, studiował w Seminarium Zamkowym (3 VI 1727-XI 1728), t.m. 20 XII 1726, s. 21 II 1728, d. 22 V 1728, p. 18 IX 1728 w Krakowie, wikariusz w Radłowie (1728-?), wikariusz *applicatus* w Goźlicach [1748].

AKMK LOrd. 8 s. 56, 62; AKMK LOrd. 9 s. 23, 42; AMS Ordo seu series alumnorum (b. sygn.) s. 138.

**Kusztebski (Kuszybski) Józef**, wikary i mansjonarz w Kolbuszowej [1748].

AKMK AV 42 k. 56; AKMK Tabele Załuskiego 10, 17

**Kwasniewski Tomasz**, ur. 1718, s. 19 III 1745, d. 17 IV 1745, p. 26 IV 1745 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Gawłuszowicach (1745-1748).

AKMK AV 42 k. 67; AKMK LOrd. 9 s. 664, 665; AKMK Tabele Załuskiego 10, 15.

**Latosinski Wawrzyniec**, s. Marcina, ur. 1697 w Sandomierzu (par. św. Pawła), studiował w seminarium węgrowskim, t.m. 11 VI 1718, p. 21 I 1721, wikariusz w Wielosiu (21 I 1721-?) i Koprzywnicy (?-1728), pleban w Niekrasowie (19 II 1728-1741) i Osieku (9 XI 1741-1763), zm. 20 IV 1777.

AKMK AEp. 80 k. 16v; AKMK AEp. 86 s. 965; AKMK AOff. 166 s. 79; AKMK AV 22 s. 127; AKMK AV 46 s. 221; AKMK LOrd. 7 s. 172; AKMK Tabele Załuskiego 10, 7; *Rubricella ... 1778*.

**Ligęziński (Ligeziński) Ignacy**, s. Jana, t.m. 19 V 1742, s. 9 III 1743, d. 13 IV 1743, p. 8 VI 1743 w Krakowie, wikary i mansjonarz w Kolbuszowej (1743-1748).

AKMK AV 42 k. 56; AKMK LOrd. 9 s. 335, 342, 345, 346; AKMK Tabele Załuskiego 10, 17.

**Lipinski (Lipka) Tomasz**, s. Tomasza, ur. 9 XII 1722 w Jaworzu, studiował w Seminarium Zamkowym (26 VIII 1744-12 I 1747), t.m. 20 XII 1744, s. 18 XII 1745, d. 21 VIII 1746, p. 11 IX 1746 w Krakowie, wikary i mansjonarz w Kolbuszowej (20 X 1745-1752), kapelan kościoła szpitalnego św. Anny w Rzochowie i jego filii w Kolbuszowej (1 IX 1752-?).

AKMK AOff. 180 s. 597; AKMK AEp. 91 s. 119 (1752); AKMK LOrd. 9 s. 370, 382, 389, 390; AKMK AV 42 k. 56; AKMK Tabele Załuskiego 10, 17; AMS Ordo seu series alumnorum (b. sygn.) s. 168.

**Lipski Stanisław** h. Grabie, ur. 1689 w woj. poznańskim, studiował w seminarium warszawskim, t.m. 8 I 1736, p. 9 VI 1737 w Krakowie, kanonik *fundi Kobierniki* (12 IV 1737–1738) i prepozyt (20 VIII 1738–1762) kolegiaty sandomierskiej, pleban w Miechocinie (15 IX 1739–1763), zm. 4 II 1763.

AKMK AEp. 84 s. 693; AKMK AEp. 86 s. 95–97; AKMK AV 42 k. 70; AKMK LOrd. 9 s. 635, 654; AKMK Tabele Załuskiego 10, 18; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 187.

**Łabanski (Lebanski) Kazimierz**, s. Sebastiana, studiował w seminarium sandomierskim, t.m. 5 III 1735, s. 14 IV 1737, d. 20 IV 1737, p. 23 IV 1737 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Czyżowie (10 IV 1737–?), wikariusz *applicatus* w Baranowie [1748], mansjonarz i wikariusz w Targowiskach (13 XI 1751–1753), zm. 1753.

AKMK AEp. 82 s. 698; AKMK AEp. 91 s. 155 (1751); AKMK AV 42 k. 63; AKMK LOrd. 9 s. 230, 634, 635; AKMK Tabele Załuskiego 10, 12; *Rubricella ... 1755*.

**Łukaszewicz (Łukasiewicz) Bartłomiej**, s. Józefa, ur. 4 VIII 1713 w Gorzycach, t.m. 19 VI 1734, s. 1 III 1738, d. 22 III 1738, p. 27 IX 1738 w Krakowie, wikariusz w Sandomierzu (1738–?), promotor bractwa różańcowego w Raniszowie (23 XII 1740–1759), pleban w Raniszowie (9 III 1759–1781), dziekan w Miechocinie, zm. 24 III 1781.

AKMK AOff. 176 s. 589; AKMK AV 42 s. 51; AKMK Descriptio ecclesiarum... s. 45; AKMK LOrd. 9 s. 218, 280, 281, 289; AKMK Tabele Załuskiego 10, 22; *Ordo ... 1782*.

**Magdziak (Madziak, Mandziak, Maydziak, Mogdziak) Szymon**, s. Szymona, ur. 1701 w Chrzanowie (dek. Urzędów), studiował w seminarium sandomierskim (1735–1737), t.m. 17 XII 1735, s. 22 XII 1736, d. 30 XII 1736, p. 13 I 1737 w Krakowie, wikariusz w Rudniku z rezydencją w Łętowni (1736–1767), zm. 13 IV 1767.

AKMK AV 42 k. 37v; AKMK LOrd. 9 s. 240, 256, 258, 259; AKMK Tabele Załuskiego 10, 40; *Rubricella ... 1777*.

**Malkiewicz Kacper**, s. Wojciecha, studiował w seminarium kieleckim, t.m. 12 VI 1729, s. 24 V 1733, d. 26 V 1733, p. 30 V 1733 w Warszawie, wikariusz w Goźlicach (18 IV 1732–?), wikariusz kolegiaty sandomierskiej (24 V 1745–1748).

AKMK AEp. 81 k. 190–191; AKMK E 17 s. 685; AKMK LOrd. 8 s. 67; AKMK LOrd. 9 s. 625, 626.

**Markiewicz Jan**, ur. 1699, s. 4 III 1730, d. 25 III 1730, p. 30 VII 1730 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Czyżowie (16 XII 1729–?), pleban w Dzikowcu (?–1735), wikary i mansjonarz w Kolbuszowej [1748–1766], zm. 1766.

AKMK AEp. 80 k. 238v; AKMK AEp. 82 s. 84–85; AKMK AV 42 k. 56; AKMK LOrd. 8 s. 70, 71; AKMK Tabele Załuskiego 10, 17; *Rubricella ... 1767*.

**Markiewicz Paweł**, s. Kazimierza, t.m. 19 XII 1723, s. 15 IV 1724, d. 23 IX 1724, p. 17 III 1725 w Krakowie, wikariusz w Piotrkowicach (1724-?), wikariusz *applicatus* w Szczeglicach [1748].

AKMK AV 46 s. 93; AKMK LOrd. 6 s. 630, 637, 643, 650; AKMK Tabele Załuskiego 10, 33.

**Martinowski (Martynowski) Jacek**, s. Stanisława, s. 27 V 1747, d. 23 IX 1747, p. 23 XII 1747 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Mydłowie (6 V 1747-1748).

AKMK AAdm. 26 s. 599; AKMK LOrd. 9 s. 401, 405, 408.

**Miażdżinski Wojciech**, s. Szymona, ur. 1692 w woj. sandomierskim (pow. pilzneński), studiował w domu misjonarzy na Stradomiu, s. 17 XII 1724, d. 23 XII 1724, p. 24 II 1725 w Krakowie, wiceprepozyt i kaznodzieja w Pilźnie (1725-1741), pleban w Dzikowcu (15 VI 1741-1757), altarysta w kościele Mariackim w Krakowie, zm. 21 II 1764.

AKMK AEp. 86 s. 364-365; AKMK AEp. 95 k. 141v; AKMK AV 42 k. 54; AKMK LOrd. 8 s. 38, 39; AKMK Tabele Załuskiego 10, 14; *Rubricella ... 1765*.

**Michalski Józef PhD**, ur. 1712 w Bodzentynie, studiował w seminarium kieleckim (1734-1735), p. 1735, pleban w Chobrzeżanach (27 V 1737-1774), kustosz opatowski (26 VIII 1744-1753), kanonik sandomierski *fundi* Piekary (26 II 1753-1774), prepozyt w Klimontowie (1 III 1762-1774), zm. 12 XI 1774.

AKMK AEp. 82 s. 711; AKMK AEp. 88 s. 219-220; AKMK AEp. 92 s. 41 (1753); AKMK AEp. 103 s. 445-446; AKMK AV 41 k. 47; AKMK AV 46 s. 200; AKMK Tabele Załuskiego 10, 1; AKMK Tabele Załuskiego 11, 48; *Rubricella ... 1776*; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 204.

**Monikowski (Munikowski) Józef**, s. Stanisława, ur. 1711 w Ułanowicach (par. Olbierzowice), t.m. 6 I 1732, s. 17 XII 1735, d. 1 I 1736, p. 25 II 1736 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Iwaniskach (16 VI 1735-1741), pleban w Modliborzycach (12 VII 1741-1778), zm. 10 II 1778.

AKMK AEp. 82 s. 64-65; AKMK AEp. 86 s. 619-620; AKMK AV 46 s. 55; AKMK E 15 s. 1156; AKMK LOrd. 8 s. 75; AKMK LOrd. 9 s. 241, 242, 244; AKMK Tabele Załuskiego 10, 28; *Rubricella ... 1779*.

**Morczeński Tadeusz OP**, komentarz w Olbierzowicach [1748].

AKMK AV 46 s. 78; AKMK Tabele Załuskiego 10, 30.

**Mrozowski Andrzej**, s. Stanisława, ur. 27 XI 1720, studiował w Seminarium Zamkowym (12 V 1745-1747), t.m. 20 XII 1744, s. 17 XII 1746, d. 25 II 1747, p. 1 IV 1747 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Cmolasie (26 X 1745-1767), zm. 16 XI 1767.

AKMK AOff. 180 s. 621; AKMK AV 42 k. 58v; AKMK LOrd. 9 s. 370, 393, 396, 398; AKMK Tabele Załuskiego 10, 13; AMS Ordo seu series alumnorum (b. sygn.) s. 169; *Ordo ... 1769*.

**Ofman (Ochman) Jerzy**, s. Jana, ur. 1708 w Tarnowskich Górach, t.m. 29 IX 1730, s. 12 IV 1732, d. 7 VI 1732, p. 30 V 1733 w Krakowie, wikariusz w Sączowie (1732-?), wikariusz *applicatus* w Skotnikach (5 VII 1747-1748), wikariusz w Michałowie, zm. 12 V 1771.

AKMK AV 37 s. 324; AKMK LOrd. 9 s. 112, 170, 175, 202; AKMK Tabele Załuskiego 10, 10; *Rubricella ... 1772*.

**Okulski Marcin**, s. Jakuba, t.m. 23 V 1739, s. 16 IV 1740, d. 25 IV 1740 w Krakowie, wikariusz *provisus* (24 III 1740-1748) i promotor bractwa św. Anny [1748] w Goźlicach.

AKMK AEp. 85 s. 174; AKMK LOrd. 9 s. 641, 647.

**Ostanski (Ostański) Kazimierz**, s. Jana, ur. 1698 w Sobótce, studiował w seminarium Sandomierskiem (1725-1727), t.m. 16 XII 1721, s. 25 VII 1726, d. 21 XII 1726, p. 12 IV 1727 w Krakowie, prebendarz św. Anny w Mrowli (24 VII 1726-?), wikariusz w Słupi (?-1739), pleban w Przewrotnym (17 IV 1739-1763), zm. 14 VII 1763.

AKMK AEp. 79 k. 279; AKMK AEp. 84 s. 425; AKMK AV 42 k. 52v; AKMK LOrd. 6 s. 587; AKMK LOrd. 8 s. 50, 53, 57; AKMK Tabele Załuskiego 10, 21; *Rubricella ... 1765*.

**Paszkiewicz Błażej**, s. Łukasza, ur. 28 I 1716 w Sandomierzu, t.m. 18 XII 1735, s. 28 III 1741, d. 1 IV 1741, p. 3 XII 1741, wikariusz w Korczyniu Nowym (15 III 1741-?), wikariusz *applicatus* w par. Nawrócenia św. Pawła w Sandomierzu [1748].

AKMK AEp. 86 s. 191-193; AKMK AV 37 s. 363; AKMK LOrd. 9 s. 652; AKMK Tabele Załuskiego 10, 9.

**Pękański Maciej**, ur. 1706, t.m. 13 III 1728, s. 30 VII 1730, d. 2 II 1731, p. 22 IV 1731 w Krakowie, wikariusz *provisus* (29 VII 1730-1748) i kapelan szpitala (8 VII 1740-1748) w Połańcu.

AKMK AEp. 80 k. 351; AKMK AOff. 176 s. 453; AKMK AV 46 s. 176; AKMK LOrd. 8 s. 60, 71, 73, 74; AKMK Tabele Załuskiego 10, 31.

**Pietrzykowski Józef**, s. Macieja, ur. 1718, studiował w Seminarium Zamkowym (16 XII 1735-1737), t.m. 26 V 1735, s. 6 IV 1737, d. 15 VI 1737, p. 21 XII 1737 w Krakowie, wikariusz w Ruszczy (1737-?), wikariusz *provisus* w Połańcu [1748].

AKMK AV 46 s. 176; AKMK LOrd. 9 s. 234, 263, 268, 276; AKMK Tabele Załuskiego 10, 31; AMS Ordo seu series alumnorum (b. sygn.) s. 154.

**Potocki Andrzej** JUD h. Pilawa, s. Jana, ur. 1698, t.m. 29 III 1723, s. 22 IX 1725, d. 6 IV 1726, p. 15 VI 1726 w Krakowie, kanonik chełmski i krakowski (23 I 1749-1763), archidiakon i oficjał sandomierski, pleban Obrazowie (4 II 1724-1763), Siennie (2 X 1737-1748) i Goźlicach (29 IV 1748-1763), zm. 1 X 1763.

AKMK AEp. 79 k. 12v; AKMK AEp. 82 s. 939-940; AKMK AEp. 89 s. 306 (1748); AKMK AV 22 s. 171; AKMK E 18 s. 1103; AKMK LOrd. 6 s. 619, 656; AKMK LOrd. 8 s. 45, 48; *Rubricella ... 1765*; Łętowski, jw. t. 3 s. 475; Przybyszewski, jw. s. 170-172; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 238.

**Prokopowicz Józef** OCR de Sax., kapelan szpitala p.w. Ducha Św. w Sandomierzu (12 VI 1743-1748].

AKMK AOff. 178 s. 252.

**Przyłuski Kazimierz (Marcin, Tomasz)**, s. Szymona, ur. 1704 w nurskiej (woj. mazowieckie), studiował w seminarium kieleckim, t.m. 13 III 1729, s. 25 III 1730, d. 30 VII 1730, p. 2 II 1731 w Kielcach, kanonik wiślicki (29 XII 1731–1740), pleban w Pyszniczy (1734-1767), zm. 1767.

AKMK AEp. 81 k. 144v–145; AKMK AEp. 107 k. 19; AKMK AV 42 k. 31; AKMK LOrd. 8 s. 65, 70, 71, 73; AKMK Tabele Załuskiego 10, 41.

**Radoszewski Boxa Walenty**, s. Błażeja, ur. 1679 w woj. sandomierskim, t.m. 24 III 1703, s. 22 XII 1703, d. 17 V 1704, p. 20 XII 1704 w Krakowie, wikariusz w Górze Zbylitowskiej (1704-?), wikariusz w Osieki [1708], kapelan szpitala w Sandomierzu (?-1712), pleban w Strzyżowicach (8 I 1712-22 X 1721) i Goźlicach [1729], kanonik kijowski i sandomierski (1743-1758), prepozyt (22 X 1721-12 XII 1758) i prebendarz św. Józefa w Klimontowie, zm. 12 XII 1758.

AKMK AEp. 76 k. 308; AKMK AEp. 78 k. 70; AKMK AV 22 s. 202; AKMK AV 46 s. 141; AKMK LOrd. 6 s. 198, 226, 239, 259; AKMK Tabele Załuskiego 10, 27; *Rubricella ... 1760*; Wiśniewski. *Dekanat sandomierski ...* s. 27; Tenże. *Katalog ...*, s. 241-242.

**Radoszewski Boxa Wojciech Józef** h. Oksza, ur. 5 IV 1721, studiował w seminarium kieleckim, t.m. 16 XII 1742, p. 27 XII 1746, wikariusz i mansonarz w Klimontowie (1746-?), pleban Strzyżowicach (10 VI 1748-1759), Mydłowie (23 I 1764-1784), prepozyt w Klimontowie (20 VII 1776-1796), pleban w Iwaniskach (20 VI 1783-1796), komendarz w Tarłowie (8 II 1793-1796), kanonik kaznodzieja (20 X 1750-1754) i dziekan (19 IX 1789-1796) opatowski, kanonik kaznodzieja (instytucja: 27 IX 1755 instalacja 4 X 1755-1767) i kanonik penitencjarz (23 XI 1767-1770) sandomierski, podkusztoży i bibliotekarz sandomierski (1770-1796), biskup sufragan lubelski (konsekracja: 26 VIII 1787), zm. 7 VI 1796 w Klimontowie.

AKKK Reg. C. 25 s. 4 12 14, 20; AKKK Reg. C. 26 s. 8; AKKK Reg. C. 27 s. 31; AKMK AEp. 89 s. 74 (1748); AKMK AEp. 90 s. 246 (1750); AKMK AEp. 98 k. 254; AKMK AEp. 93 s. 101; AKMK AEp. 100 s. 770; AKMK AEp. 105 s. 25; AKMK AEp. 108 k. 22v; AKMK AEp. 115 s. 70–71; AKMK AEp. 117 s. 1037; AKMK AEp. 120 s. 248 497; AKMK E 47 s. 323; AKMK AV 46 s. 141-142; AKMK LP. 9 s. 658; BSS J 1476 s. 44, 72; *Directorium ... 1797*; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 243-246.

**Radoszowski Boxa Józef**, s. Wawrzyńca, ur. 1710 w Radomiu, s. 24 IX 1735, p. 1738, wikariusz *provisus* w Klimontowie (26 IV 1736-1748].

AKMK AOff. 173 s. 162; AKMK AV 46 s. 141; AKMK LOrd. 9 s. 238; AKMK Tabele Załuskiego 10, 27.

**Rafalski Jakub**, s. Jakuba, ur. 1714, t.m. 14 V 1739, s. 19 XII 1739, d. 12 III 1740, p. 2 IV 1740 w Krakowie, wikariusz w Trześni (1739-1750), pleban w Czulichach (17 II 1750-1762), zm. 2 VI 1762.

AKMK AOff. 183 s. 136-137; AKMK AV 42 k. 44; AKMK LOrd. 9 s. 297, 303, 307, 308; AKMK Tabele Załuskiego 10, 47; *Rubricella ... 1763*.

**Rapacki Wojciech**, s. Franciszka, ur. 1710, s. 29 II 1740, p. 16 IV 1740 w Krakowie, wikariusz w Bielinach, z rezydencją w Ulanowie (3 III 1740-?), kapelan szpitala w Bielinach (26 IV 1743-1748], pleban Górnice (7 IV 1753-1764), zm. 1764.

AKMK AEp. 92 s. 85 (1753); AKMK AEp. 85 s. 102; AKMK E 16 s. 525; AKMK AV 42 k. 36; AKMK LOrd. 9 s. 646, 647.

**Rasius Placyd** CR BBMM de Paenit., promotor bractwa Groby NMP i św. Antoniego [1748].

AKMK AV 46 s. 13-14; AKMK Tabele Załuskiego 10, 23.

**Rokicki Jan**, altarysta Wniebowzięcia NMP w kolegiacie sandomierskiej [1748].

AKMK Tabele Załuskiego 2, 10

**Rożanski (Rożanka, Rożanka) Marcin**, s. Wojciecha, ur. 1665 w Woźnikach, studiował w seminarium Zamkowym (24 XII 1701-29 VII 1705), t.m. 24 IX 1701, s. 18 VI 1702, d. 26 XII 1702, p. 13 VI 1703, wikariusz w Korczyni Nowym (29 VII 1705-?), wikary *applicatus* we Włostowie (1716-1755), zm. 20 VII 1755.

AKMK AAdm. 21 s. 207; AKMK AV 22 s. 237; AKMK LOrd. 6 s. 165, 187, 191, 211; AMS Ordo seu series alumnorum (b. sygn.) s. 105; *Rubricella 1757*.

**Rozenwald (Rosenwaldt) Antoni**, ur. 6 VII 1708 w Otrren (pow. reszelski, diec. warmińska), studiował w seminarium lubelskim, p. 30 VII 1730 w Bodzentynie, pleban w Stradowie (3 I 1733-1739) i Włostowie (7 VIII 1739: instytucja, 30 VIII 1739: instalacja – 1795), kanonik opatowski i dziekan foralny połaniecki, zm. 24 I 1795.

AKKK Reg. C. 26 s. 18; AKMK AAdm. 25 s. 415; AKMK AEp. 84 s. 605-606; AKMK AV 46 s. 117; AKMK LOrd. 8 s. 72; AKMK LP 8 s. 72; AKMK Tabele Załuskiego 10, 35; BSS J 1476 s. 66-67; *Directorium ... 1796*.

**Rybicki (Rybiecki) Marcin**, ur. 1713 w Pniowie, d. 6 XII 1739, p. 16 IV 1740 w Krakowie, prebendarz Narodzenia NMP w Sulisławicach (1739-1752), pleban w Wsoli (19 VI 1752-?).

AKMK AEp. 91 s. 75 (1752); AKMK AV 46 s. 250; AKMK LOrd. 9 s. 302, 647; AKMK Tabele Załuskiego 10, 11.

**Rychlicki Wojciech**, ur. 1695 w Koprzywnicy, studiował w seminarium sandomierskim i w domu misjonarzy na Stradomiu; t.m. 24 II 1714, s. 20 II 1717, d. 13 III 1717, p. 22 V 1717 w Krakowie, wikariusz w Pacanowie (1717-?), pleban w Sulisławicach (26 VIII 1726-1748].

AKMK AEp. 79 k. 282; AKMK AV 22 s. 158; AKMK AV 46 s. 250; AKMK LOrd. 6 s. 419, 491, 495; AKMK LOrd. 7 s. 163; AKMK Tabele Załuskiego 10, 11; APKr Teki Schneidra 706 k. 180v.

**Ryfinski Antoni**, s. Wojciecha, ur. 1705 w Sandomierzu (par. Nawrócenia św. Pawła), studiował w seminarium sandomierskim, t.m. 14 VII 1726, s. 22 IV 1731,



d. 8 VII 1731, p. 6 I 1732 w Krakowie, wikariusz w Obrazowie (21 IV 1731-?), pleban w Kleczanowie (18 III 1735-1770), wikariusz sandomierski (14 V 1743-1748], zm. 1770.

AKMK AEp. 81 k. 62; AKMK AOff. 172 s. 46; AKMK E 16 s. 541-542; AKMK AV 37 s. 319; AKMK LOrd. 8 s. 50, 74, 75, 76; AKMK Tabele Załuskiego 10, 3.

**Rządzenski (Rządczynski, Radczynski) Szymon**, s. Macieja, ur. 1716, t.m. 1 III 1738, s. 12 III 1740, d. 11 VI 1740, p. 24 IX 1740 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Pyszniczy (22 II 1740-1748].

AKMK AOff. 176 s. 221-222; AKMK AV 42 k. 31; AKMK LOrd. 9 s. 280, 307, 650, 311; AKMK Tabele Załuskiego 10, 41.

**Siekanski Tomasz**, s. Marcina, ur. 9 XII 1714, t.m. 2 IV 1740, s. 25 II 1741, d. 18 III 1741, p. 1 IV 1741 w Krakowie, wikariusz w Potoku (1741-?), komendantz w Samborcu (30 IX 1741-1748].

AAL Rep. 60 A 105 s. 612; AKMK AV 37 s. 344; AKMK LOrd. 9 s. 309, 317, 318, 319; AKMK Tabele Załuskiego 10, 8.

**Sielawski Felician** z Brożek, ur. 1696 ziemi czerskiej (woj. mazowieckie), pleban w Jeżowych (19 VI 1739-1750), prepozyt (18 XI 1740-1750) oraz prebendarz różańcowy i kapelan szpitala w Steżycy (?-1750), zm. 1750.

AKMK AEp. 84 s. 550; AKMK AEp. 85 s. 834; AKMK AEp. 91 s. 8-9 (1751); AKMK AV 42 k. 39v; AKMK AV 44 s. 153; AKMK LOrd. 9 s. 359; AKMK Tabele Załuskiego 10, 39.

**Sieracki (Sieradzki) Ludwik**, ur. 1683 w Żmigrodzie Nowym, uczył się w Sandomierzu, p. 1716, pleban w Ostrowach Baranowskich (28 I 1744-1758), zm. 1758.

AKMK AEp. 88 s. 14; AKMK AV 42 k. 61; AKMK E 17 s. 147; AKMK Tabele Załuskiego 10, 19.

**Słowikowski Szymon** CR BBMM de Paenit., ur. 1712 w woj. krakowskim, t.m. 22 IX 1731, s. 19 XII 1733, d. 10 XII 1734, p. 9 XII 1735 w Krakowie, przeor i pleban w Bogorii (1746-1748), przeor konwentu św. Marka w Krakowi (1754, 1756-1757, 1765, 1767].

AKMK AV 46 s. 13-14; AKMK LOrd. 9 s. 242; AKMK Tabele Załuskiego 10, 23; Bruzdzińskie, jw. s. 365.

**Sochacki (Sohacki) Antoni**, s. Bartłomieja, ur. w Sandomierzu (par. św. Pawła), t.m. 12 VI 1729, s. 24 IV 1732, d. 7 VI 1732, p. 28 II 1733 w Krakowie, wikariusz (22 IV 1732-1748] i promotor bractwa w Koprzywnicy (17 XI 1747-1748].

AKMK AEp. 81 k. 191-191v; AKMK AEp. 89 s. 62; AKMK LOrd. 8 s. 67, 76; AKMK LOrd. 9 s. 176, 194; AKMK Tabele Załuskiego 10, 2.

**Sokalski Sebastian**, ur. 1708 w Hucie (diec. przemyska), studiował w seminarium sandomierskim, p. 25 III 1741 w Kielcach, wikariusz *provisus* w Bielinach (28 VI 1740-1754), zm. 15 III 1754.

AKMK AEp. 85 s. 102; AKMK LOrd. 9 s. 654; AKMK AV 42 k. 34v; *Rubricella ... 1756.*

**Sokołowski Stanisław**, s. Piotra, ur. 6 V 1705 w Krakowie (par. Mariacka), studiował w Seminarium Zamkowym (30 VIII 1728-XII 1729), t.m. 18 IX 1728, s. 25 IX 1729, d. 17 XII 1729, p. 28 XII 1729 w Krakowie, wikariusz w Gołaczewach (1729-?), pleban w Niekrasowie (18 IX 1748-1767), prebendarz w Korczynie Nowym, zm. 1767.

AKMK AEp. 107 k. 42v; AKMK AOff. 181 s. 1149; AKMK AKMK LOrd. 9 s. 39, 80, 84, 86; AMS Ordo seu series alumnorum ... s. 140.

**Staniewski Jacek Feliks**, s. Szczepana, ur. 1702 w Wieliczce, studiował domu misjonarzy na Stradomiu, t.m. 7 VI 1721, s. 23 XII 1724, p. 1725 w Warszawie, wikariusz w Baranowie (1725-?), pleban w Malicach (11 III 1737: instytucja, 27 III 173: instalacja-1772), kanonik opatowski (26 V 1727-1772), dziekan foralny koprzywnicki, pleban w Iwaniskach (29 II 1736-1772), zm. 6 II 1772.

AKMK AEp. 77 k. 356; AKMK AEp. 90 s. 246 (1750); AKMK AEp. 108 k. 36; AKMK AEp. 122 k. 190v; AKMK AOff. 173 s. 68; AKMK AOff. 174 s. 99; AKMK AOff. 191 s. 10; AKMK AV 37 s. 391-392; AKMK AV 46 s. 39; AKMK LOrd. 6 s. 576, 645; AKMK Tabele Załuskiego 10, 5 i 25; *Rubricella ... 1773*.

**Staniewski Piotr**, ur. 1684 w ziemi chełmskiej, studiował w seminarium lwowskim, p. 1707, kanonik kijowski, kustosz (1716-1732) i scholastyk (30 VII 1732-1756) opatowski, pleban w Białej (Janów Podlaski) (?-1756), pleban w Baranowie (31 VIII 1714-1756), zm. 30 V 1756.

AKMK AAdm. 25 s. 60, 64-65; AKMK AEp. 93 s. 315; AKMK AOff. 165 s. 1409; AKMK AV 42 k. 63; AKMK Tabele Załuskiego 10, 12; *Rubricella ... 1757*.

**Starzewicz Sebastian**, pleban w Rudniku [1748-1755], zm. 1755.

AKKK LP 19 s. 12; AKMK AEp. 93 s. 18.

**Stolarski (Stolarczyk, Stolarz) Wojciech**, s. Walentego, ur. 1716 w Dzierzkowicach, t.m. 20 XII 1738, s. 23 IX 1741, d. 23 XII 1741, p. 10 III 1742 w Krakowie, wikariusz w Wiązownicy (1742-1748).

AKMK AV 46 s. 151; AKMK LOrd. 9 s. 292, 323, 326, 330; AKMK Tabele Załuskiego 10, 34.

**Strozycki (Struczynski, Struzycki) Wojciech**, s. Macieja, ochrz. 15 IV 1671 w Szydłowcu, studiował w seminarium sandomierskim (1692-1696), t.m. 16 V 1693, s. 28 V 1695, d. 21 IV 1696, p. 16 VI 1696 w Krakowie, wikariusz w Samborcu (20 V 1695-?), pleban w Skotnikach (9 X 1711-1750), zm. 1750.

AKMK AEp. 76 k. 257; AKMK AOff. 163 s. 229; AKMK AV 22 s. 122; AKMK AV 37 s. 323; AKMK LOrd. 6 s. 13, 39, 42; AKMK Tabele Załuskiego 10, 10; APKr. Teki Schneidra 706 k. 180v.

**Surowinski Wojciech**, ur. 1716, wikariusz w Wielowski (1742-1748).

AKMK AV 42 k. 41v; AKMK Tabele Załuskiego 10, 45.

**Światlikiewicz (Świątlikiewicz) Kazimierz**, s. Wojciecha, t.m. 26 VII 1739, p. 19 XII 1739 w Krakowie, altaryzta w kościele Mariackim w Krakowie (28 VII 1739-?), wikariusz kolegiaty sandomierskiej (21 II 1741-1748].

AKMK AOff. 175 s. 894-895; AKMK E 16 s. 705; AKMK LOrd. 9 s. 299, 303.

**Szaynowski Szymon**, ur. 1712, p. 22 IV 1737, wikariusz *applicatus* w Raniszowie (1747-1755, zm. 27 II 1755.

AKMK AV 42 k. 50; AKMK Tabele Załuskiego 10, 22; *Rubricella ... 1756.*

**Sztykadzki (Stykadzki, Stykacki) Michał**, s. Józefa, t.m. 24 IX 1746, s. 1 IV 1747, d. 16 IV 1747, p. 27 V 1747 w Krakowie, wikariusz w Siennie (20 II 1747-IX 1747), wikariusz kolegiaty sandomierskiej (13 IX 1747-?).

AKMK AAdm. 26 s. 513; AKMK LOrd. 9 s. 391, 398, 400, 401.

**Szycinski (Szyczynski) Wojciech**, ur. 28 IV 1710, t.m. 19 III 1745, d. 17 IV 1745, p. 26 IV 1745 w Krakowie, wikariusz w Strzyżowicach (13 III 1745-1748].

AKMK E 17 s. 619; AKMK LOrd. 9 s. 664, 665; BSS J 1476 s. 77-78.

**Tarnatowski (Tarnkowski) Tomasz**, s. Krzysztofa, s. 25 III 1741, d. 28 III 1741, p. 23 IV 1741 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Miechocinie (22 II 1741-1748].

AKMK AEp. 86 s. 95-97; AKMK AV 42 k. 70; AKMK LOrd. 9 s. 653, 652, 654.

**Tęczynski (Tęczyński) Wojciech**, ur. 1712 w woj. sandomierskim, studiował w seminarium przemyskim, p. 1739 (?), pleban w Padwi (17 VI 1746-1777), wicedziekan foralny w Miechocinie, zm. 15 IV 1777.

AKMK AAdm. 26 s. 101-102; AKMK AV 42 k. 65; AKMK Tabele Załuskiego 10, 20; *Rubricella ... 1778.*

**Waldanowicz (Waldanowicz) Stanisław**, s. Jana, ur. 25 IX 1696 w Kielcach, studiował w Seminarium Zamkowym (25 IX 1722-1723), t.m. 29 III 1721, s. 22 V 1723, d. 18 IX 1723, p. 18 XII 1723 w Krakowie, wikariusz wiślicki (1723-?), kapelan prebendy p.w. św. Hieronima oraz kapelan szpitala dla ubogich w Sandomierzu (22 II 1740-1748], pleban w Borowie (9 X 1743-1762), zm. 29 VII 1762

AKMK AEp. 87 s. 667; AKMK AV 22 s. 127; AKMK AV 45 k. 113v; AKMK LOrd. 6 s. 570, 625, 629; AKMK LOrd. 8 s. 30; AKMK Tabele Załuskiego 2, 10; AMS Ordo seu series alumnorum ... s. 129; *Rubricella ... 1764.*

**Warzycki (Warzicki) Jan**, ur. 1682 na Śląsku, studiował w Seminarium Zamkowym (30 III 1711-IV 1711) i w domu misjonarzy na Stradomiu, t.m. 4 IV 1711, s. 19 IX 1711, d. 11 X 1711, p. 22 XI 1711 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Bielinach, z zamieszkaniem w Ulanowie (17 IX 1711-1754), zm. 20 VIII 1754.

AKMK AOff. 165 s. 290-291; AKMK AV 42 k. 34v; AKMK LOrd. 6 s. 369, 371; AKMK LOrd. 7 s. 99, 105; AMS Ordo seu series alumnorum (b. sygn.) s. 110; *Rubricella ... 1756.*

**Witkiewicz Jan Józef**, ur. 1687 w Padwi, t.m. 8 IV 1719, d. 7 VI 1721, p. 20 IX 1721 w Krakowie, wikariusz w Opatowie (?-1735), pleban w Kielczynie (8 VII 1735-1758), zm. 1758.

AKMK AOff. 172 s. 663; AKMK AV 46 s. 22; AKMK LOrd. 6 s. 541, 578, 586; AKMK Tabele Załuskiego 10, 26.

**Witkowski Rajmund** SOCist., ochrz. 5 I 1700 w Olchowcu (ziemia chełmska), studiował w seminarium zakonnym, p. 1729, przeor w Koprzywnicy, pleban w Łoniowie (14 XII 1739-1763), kapelan szpitala w Koprzywnicy (21 IV 1738-1748], zm. 1763.

AKMK AEp. 83 s. 245; AKMK AEp. 84 s. 912; AKMK AEp. 104 s. 293; AKMK AV 37 s. 269; AKMK Tabele Załuskiego 10, 4.

**Witkowski Wojciech**, ochrz. 16 IV 1715 w Przyrowie, s. 16 XII 1742, d. 9 III 1743, p. 31 III 1743 w Krakowie, wikariusz w Chybicach (1742-?), wikariusz w Chobrzeżanach [1748], wikariusz kolegiaty sandomierskiej (?-1757), pleban w Turbii (19 XII 1757-?).

AKMK AEp. 94 s. 496; AKMK Descriptio ecclesiarum ... s. 43; AKMK LOrd. 9 s. 658, 659, 660; AKMK Tabele Załuskiego 10, 1.

**Witosławski Michał**, ur. w ziemi przemyskiej, kanonik przemyski, kustosz jarosławski, pleban i prepozyt szpitala w Dubiecku, pleban w Raclawicach (6 IV 1744-1769), zm. 1769.

AKMK AV 42 k. 32v; AKMK Tabele Załuskiego 10, 42.

**Wosinski Jan Kanty**, s. Piotra, ur. 10 VII 1693 w Krakowie, studiował w Rzymie, p. 1738, kanonik wiślicki (1737-1739), prepozyt mielecki (20 II 1741-1761), sandomierski *fundi* Mydlów (15 VII 1741-1749), pleban w Gawłuszowicach (26 VIII 1740-12 X 1761), prepozyt i oficjał tarnowski (10 I 1749-1761), kanonik krakowski *fundi* Szydłowska (4 II 1754-1761) i *fundi* Krzeszowska (22 VII 1761: instytucja, 1 VIII 1761: instalacja-1761), zm. 11 X 1761.

AKK AAct. 23 s. 381-382; AKKK LP 19 s. 32; AKMK AEp. 84 s. 594; AKMK AEp. 85 s. 744; AKMK AEp. 86 s. 89-91; AKMK AEp. 98 k. 89, 100; AKMK AEp. 90 s. 305-306 (1749); AKMK AEp. 92 s. 191 (1753); AKMK E 15 s. 748; AKMK AV 42 k. 67; AKMK Tabele Załuskiego 10, 15; ; *Rubricella ... 1763*; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 314.

**Woycicki Jan**, ur. 1700 w Jasienicy (dekanat krośnieński), p. 1726, kapelan szpitala św. Anny w Rzochowie (?-1741), proboszcz w Jastrzǳbce (18 I 1741-1752), kapelan kaplicy św. Stanisława BpM. w Kolbuszowej [1748-1752), zm. 1752.

AKMK AEp. 91 s. 119 (1752); AKMK AOff. 177 s. 31; AKMK AV 42 k. 56; AKMK Tabele Załuskiego 10, 17.

**Woycikowski Józef**, s. Piotra, ur. 1713, t.m. 4 IV 1733, s. 19 VI 1734, d. 5 III 1735, p. 26 III 1735 w Krakowie, wikariusz w Raclawicach (1735-1748].

AKMK AV 42 k. 32v; AKMK LOrd. 9 s. 195, 219, 230, 231; AKMK Tabele Załuskiego 10, 42.

**Wyczynski Wojciech**, s. Jana, t.m. 4 III 1730, s. 29 III 1732, d. 12 IV 1732, p. 20 XII 1732 w Krakowie, kapelan szpitala w Cmolasie (1732-1759), pleban w Głogowie (21 V 1759-1760).

AKMK AOff. 191 s. 249; AKMK AV 42 k. 58v; AKMK LOrd. 9 s. 88, 168, 171, 187; AKMK Tabele Załuskiego 10, 13.

**Wysokinski Józef**, ur. 16 III 1717, p. 12 II 1747 w Łowiczu, pleban Wiązownicy i Strzegomiu (12 IX 1748-1783], oraz Drugni (?-1790).

AKKK Reg. C. 25 s. 11, 17, 18; AKMK AEp. 89 s. 363 (1748); AKMK AEp. 118 s. 444; BSS J 1476 s. 22

**Zabielski (Zabilski) Tomasz**, s. Adama, t.m. 6 I 1732, s. 21 III 1733, d. 19 XII 1733, p. 25 III 1734 w Krakowie, wikariusz w Ulinie (1733-?), wikariusz kolegiaty sandomierskiej (3 II 1748-?).

AKMK AV 38 k. 10v; AKMK E 18 s. 276; AKMK LOrd. 8 s. 75; AKMK LOrd. 9 s. 196, 211, 217.

**Zacharski Franciszek**, ur. w Skotnikach, s. 9 III 1743, d. 31 III 1743, p. 13 IV 1743 w Krakowie, wikariusz (1743-1750) i promotor bractwa św. Anny [1748] w Koprzywnicy, pleban w Skotnikach (27 IV 1750-?).

AKMK LOrd. 9 s. 659, 660, 661; AKMK Tabele Załuskiego 10, 2.

**Zacharski Maciej**, s. Mikołaja, ur. 1704 we Wąchocku, studiował w seminarium sandomierskim, t.m. 21 XII 1726, s. 20 XII 1727, d. 21 II 1728, p. 13 III 1728 w Krakowie, kapelan szpitala w Iłży (23 V 1727-?), pleban w Koprzywnicy (1739: instytucja, 1 I 1740: instalacja-1757), kanonik sandomierski, zm. 1757.

AKMK AEp. 81 k. 191-191v; AKMK AEp. 79 k. 351; AKMK AEp. 90 s. 128 (1750); AKMK AV 37 s. 295; AKMK LOrd. 8 s. 53, 59, 60; AKMK Tabele Załuskiego 10, 2; Wiśniewski, *Katalog ...*, s. 317.

**Zakrzewski Wawrzyniec**, ur. 1683 w Osieku, p. 20 IV 1715, wikariusz *provisus* w Osieku (15 XII 1714-1748].

AKMK AV 22 s. 127; AKMK AV 46 s. 221; AKMK Tabele Załuskiego 10, 7

**Zalesinski (Zalesniewski, Zelesninski) Błażej**, s. Jakuba, ur. 1687 w Wiązownicy, t.m. 29 III 1723, s. 24 II 1725, d. 17 III 1725, p. 22 IV 1725 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Połańcu (23 II 1725-1748].

AKMK AEp. 79 k. 110; AKMK AV 22 s. 183; AKMK LOrd. 8 s. 29, 39, 40; AKMK Tabele Załuskiego 10, 31.

**Zaleski Wojciech**, s. Wawrzyńca, ur. 1716, t.m. 4 I 1741, s. 4 IV 1743, d. 21 III 1744, p. 4 IV 1744 w Krakowie, wikariusz *provisus* w Jeżowych (1744-1754), zm. 13 II 1754.

AKMK LOrd. 9 s. 652, 661, 358, 359; AKMK Tabele Załuskiego 10, 39; *Rubricella ... 1756*.

**Zelazowski Piotr**, promotor bractwa w Cmolasie [1748].

AKMK Tabele Załuskiego 10, 13.

**Zelkowski (Zelikowski) Józef**, s. Jakuba, t.m. 21 IX 1727, s. 13 III 1729, d. 12 VI 1729, p. 28 X 1729 w Krakowie, wikariusz w Bychawce (11 III 1729-?), wikariusz

kolegiaty sandomierskiej (1743-1748], wikariusz i prebendarz w Ptkanowie (?-1756), zm. 30 VI 1756.

AKMK AEp. 80 k. 138; AKMK AEp. 93 s. 314; AKMK LOrd. 8 s. 58, 66, 67, 68; *Rubricella ... 1757*.

**Zgorkiewicz Adam**, s. Tomasza, ur. 1719, s. 17 IV 1745, d. 26 IV 1745, p. 29 VI 1745 w Krakowie, wikariusz w Raławicach (9 IV 1745-1748].

AKMK AV 42 k. 32v; AKMK LOrd. 9 s. 664, 379; AKMK Tabele Załuskiego 10, 42.

## THE CLERGY OF THE SANDOMIERZ ARCHDEACONRY IN 1748

### Summary

The Catalogue of the Sandomierz archdeaconry priests including 115 members shows the general tendencies in the system of clergy recruitment and the circumstances of life of most priests. 69 % of the priests working in the archdeaconry came from the Cracow archdiocese. Most of them were ordained before they were 30 years old. They were ordained after having completed education at the level of high school or after the seminary formation. Normally they were instructed in seminaries situated close to their place of origin. Their first vicariates and prebends were too little to provide them sufficient financial resources. Most provosts and vicars of archdeaconry started their „priestly career” in this way (82 %). Only „well born” priests started their priestly life on the level of a higher benefice. They didn't change the place of their priestly service very often. If that happened, the successive parochial posts were not very distant from the previous place of employment. Priests coming from neighboring dioceses received benefices on similar conditions as native priests. The priests which came from remote places in the country, the curial benefice provided additional income. They usually did not reject their benefice in their own parishes and rarely decided to reside in the Cracow diocese. In the Sandomierz archdeaconry 16 priests (32 %) had other benefices in presented period. Often priestly benefices were not cumulated, therefore „collecting” other benefices meant that priests usually resided in their parochial churches. In the Sandomierz archdeaconry resided in their own parish 40 clergymen (80 %), 7 – temporarily (14 %), and 3 of them did not fulfill this duty (6 %).

## PROBLEMATYKA HISTORYCZNA W PIŚMIENICTWIE KSIĘŻY DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ W XIX WIEKU

Z badań nad duchowieństwem diecezji kieleckiej i sandomierskiej wynika, że w XIX wieku działalnością piśmienniczą zajmowało się tam 194 księży: 81 z diecezji kieleckiej (kielecko-krakowskiej) oraz 113 z diecezji sandomierskiej. Liczba prac ogłoszonych przez nich drukiem w badanym okresie w postaci artykułów, prac w wydawnictwach zbiorowych i publikacji samoistnych, sięga łącznie ok. 2 200 pozycji. Artykuły księży znajdują się w ponad 70. tytułach gazet i czasopism ukazujących się w okresie niewoli narodowej o zasięgu regionalnym i ogólnopolskim<sup>1</sup>.

Analiza twórczości pisarskiej charakteryzowanej grupy duchownych pozwoliła ustalić, że w ich publikacjach znalazły odzwierciedlenie wszystkie ważniejsze zjawiska związane z przemianami społeczno-religijnymi i kulturalnymi, które pojawiły się na przestrzeni XIX wieku na Kielecczyźnie i w skali ogólnokrajowej. Obok prac o charakterze kaznodziejskim i katechetycznym, księża publikowali pomoce do nabożeństw i zajmowali się literaturą dewocyjną (publikowali liczne modlitewniki, śpiewniki, godzinki i książki do nabożeństwa) oraz hagiograficzną, w której dominowały opracowania żywotów świętych oparte na tradycyjnych, dostosowanych do celów religijnych przekazach ludowych. Duże zainteresowanie w swojej twórczości piśmienniczej księża obu diecezji przejawiali też ruchem pątniczym. Wydawnictwa te obejmowały opisy podróży do miejsc świętych w kraju i za granicą, opisy cudownych obrazów (zwłaszcza maryjnych) i łask tam doznawanych, a także nabożeństwa dla pielgrzymów i swoiste przewodniki dla organizatorów pielgrzymek. Ponadto, w części publikacji – zwykle w formie korespondencji prasowych – przejawiała się troska o uświadczenie religijne ludu oraz systematyczne przystępowanie wiernych do sakramentów świętych, zwłaszcza do spowiedzi i komunii św.

Odrębną część piśmiennictwa księży stanowiła problematyka dotycząca rozwoju szkolnictwa i oświaty, wykazywano też zainteresowanie obrzędowością ludu

---

<sup>1</sup> Zob. W. Firlej, *Piśmiennictwo księży diecezji kieleckiej i sandomierskiej w XIX wieku*, Kielce 1989, mps pracy doktorskiej w Bibliotece Głównej UJK w Kielcach [praca oddana do druku]; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium Kieleckiego 1727-2001. Księga jubileuszowa*, opr. D. Krześniak-Firlej, W. Firlej, A. Kaleta, Kielce 2002.

polskiego oraz różnorodnymi zjawiskami natury społecznej występującymi na dużą skalę w dziewiętnastym stuleciu na ziemiach polskich. Na łamach gazet i czasopism niejednokrotnie piętnowano wady społeczne ludu, wśród których szczególnie dużo miejsca poświęcono walce z pijaństwem i nakłanianiu katolików do całkowitej abstynencji od alkoholu.

Duchowieństwo diecezji kieleckiej i sandomierskiej w znacznym stopniu zaangażowało się w realizację zaleceń papieża Leona XIII wyrażonych w encyklikach zapoczątkowujących w Kościele rozwój katolicyzmu społecznego. Problematyka ta była przedmiotem znacznej liczby publikacji opisujących działalność księży w kościelnych i świeckich towarzystwach i organizacjach społecznych.

Wszechstronność zainteresowań pisarskich duchownych uwidoczniła się także w ich piśmiennictwie historycznym. W dalszej części artykułu dokonamy próby charakterystyki opracowań z zakresu historii regionalnej, historii Polski i historii powszechnej autorstwa księży zatrudnionych w XIX wieku na terenie diecezji sandomierskiej. W odniesieniu do duchowieństwa diecezji kieleckiej problematyka ta w dużej mierze przedstawiona została w publikacji wydanej z okazji jubileuszu 275. rocznicy utworzenia Seminarium Duchownego w Kielcach<sup>2</sup>.

### Historia regionalna

Wśród dziewiętnastowiecznych publikacji duchownych o tematyce historycznej dominowała problematyka regionalna, obejmująca przede wszystkim historyczne opisy poszczególnych miejscowości, parafii, dekanatów, kościołów i zgromadzonych w nich pamiątek z przeszłości, miejsc związanych z kultem Najświętszej Maryi Panny, a także sylwetki zmarłych kapłanów, zasłużonych dla lokalnych społeczności.

Pierwsze opracowania księży dotyczące dziejów Kielecczyny pochodzą już z końca XVIII wieku, a ich autorem był ks. Franciszek Siarczyński. W młodości kapłan ten uczył się w szkołach jezuickich i pijarskich, gdzie m.in. zdobył wykształcenie w zakresie historii. Przedmiotu tego nauczał jako profesor w warszawskim Collegium Nobilium. W 1789 r. ks. Siarczyński otrzymał z prezenty królewskiej probostwo w Kozienicach i przebywał tu przez kolejne dziesięć lat. W tym czasie napisał dwie prace na temat historii powiatu radomskiego oraz parafii kozienickiej, które opublikowane zostały jednak dopiero w połowie XIX wieku, a więc prawie dwadzieścia lat po śmierci autora<sup>3</sup>. Opracowaniem i wydaniem

---

<sup>2</sup> Zob. W. Firlej, *Piśmiennictwo historyczne kieleckich księży w XIX wieku*, w: *Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach 1727–2002. Księga jubileuszowa*, red. D. Olszewski, R. Kuligowski, K. Gurda, Kielce 2002, s. 171-185.

<sup>3</sup> Parafia Kozienice w 1805 r. weszła w skład nowo utworzonej diecezji kieleckiej, a w 1818 r. stała się częścią diecezji sandomierskiej. F. Siarczyński, *Opis powiatu radomskiego w rękopisie pozostały*, wyd. T. Lipiński, Warszawa 1847; tenże, *Kozienice. Podług rękopisu F. Siarczyńskiego*, opr. J. Gacki, „Pamiętnik Religijno-Moralny” (dalej cyt. PRM) 7 (1847), t. 13, s. 93-126; 181-209.



jednego z tych rękopisów zajął się działacz polityczny ks. Józef Gacki, który pełnił funkcję proboszcza w Jedlni (od 1839 r.) oraz dziekana kozienickiego (od 1846 r.). Ks. Gacki opublikował wiele artykułów w „Pamiętniku Religijno-Moralnym”, skupiając swoje zainteresowania historyczne głównie na diecezji sandomierskiej. Przedstawił tam m.in. dzieje parafii Magnuszew, Świerże i Brzóza należących do dekanatu kozienickiego oraz miasta i dóbr biskupich w Ilży<sup>4</sup>. Po prawie czterdziestoletnim pobycie w Jedlni ks. Gacki wydał u schyłku życia w drukarni J. K. Trzebińskiego w Radomiu obszerną monografię historyczną tej parafii, liczącą prawie trzysta stron<sup>5</sup>. Także inne opracowania przedstawiające dzieje poszczególnych miejscowości oraz parafii pisali zwykle miejscowi proboszczowie i wikariusze. Ks. Jan Kloczkowski na przykład opisał w tygodniku „Zorza” historię miasta Jedlińska, zaś ks. Władysław Fudalewski zamieścił na łamach „Gazety Radomskiej” artykuł o historii parafii Wojciechowice, a następnie opublikował osobną monografię kolejnej swej parafii – Kunowa<sup>6</sup>. Z kolei ks. Wawrzyniec Kukliński opublikował w „Kronice Diecezji Sandomierskiej” pracę poświęconą dziejom Klimontowa, gdzie przebywał jako proboszcz od 1893 r.<sup>7</sup>

W kilku publikacjach przygotowanych przez duchownych znalazły się informacje dotyczące historii Sandomierza. Ich autorami byli wykładowcy miejscowego Seminarium Duchownego. Historyk Kościoła ks. Melchior Buliński napisał *Monografię miasta Sandomierza*, opublikowaną pośmiertnie w 1879 r. przez jego ucznia i następcę w seminarium ks. Wawrzyńca Kuklińskiego. Książka ta, licząca kilkaset stron, wydana została w warszawskiej drukarni F. Czerwińskiego i S. Niemiry. Uzupełnienia i poprawki do tej pracy zamieścił w „Przeglądzie Katolickim” inny profesor sandomierskiej uczelni ks. Apolinary Knothe, znany ze swego przywiązania do tego miasta, czemu wielokrotnie dawał wyraz jako poeta, kaznodzieja i publicysta<sup>8</sup>. Ks. Jan Gajkowski, założyciel i pierwszy redaktor „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”, wspominając z czasów seminaryjnych postać ks. profesora

---

<sup>4</sup> J. Gacki, *Odechów*, PRM 4 (1844), t. 6, s. 385-403; tenże, *Magnuszew*, PRM 8 (1848), t. 15, s. 381-410; tenże, *Świerże*, PRM 9 (1849), t. 17, s. 412-447; tenże, *Brzóza*, PRM 10 (1850), t. 19, s. 381-417; tenże, *Wiadomość historyczna o biskupich niegdyś dobrach, zamku i mieście Ilży*, PRM 13 (1854), t. 27, nr 10, s. 366-408; nr 11, s. 449-497.

<sup>5</sup> Tenże, *Jedlnia, w niej kościół i akta obecnego prawa*, Radom 1875.

<sup>6</sup> J. Kloczkowski, *Dzieje miasta Jedlińska, od jego założenia aż do zamiany na osadę, to jest aż do końca 1869 roku*, „Zorza”, 5 (1870), nr 20, s. 157-159; nr 21, s. 166-169; nr 22, s. 175-178; W. Fudalewski, *Wojciechowice. Przyczynek do historii naszej okolicy*, „Gazeta Radomska” (dalej cyt. GRad.) 6 (1889), nr 1, s. 5; tenże, *Kunów nad Kamienną*, Warszawa 1900.

<sup>7</sup> W. Kukliński, *Miasto prywatne Klimontów i jego dziedzice*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (dalej cyt. KDS) 4 (1911), s. I-LXII (dodatek do nr 1 i nr 2).

<sup>8</sup> A. Knothe, *O monografii Sandomierza przez ks. M. Bulińskiego kilka uwag*, „Przegląd Katolicki” (dalej cyt. PKat.) 17 (1879), nr 39, s. 628-630; nr 40, s. 648-650. Ks. A. Knothe jest m.in. autorem zbioru wierszy poświęconych ukochanemu przez niego Sandomierzowi (*Wiersze o Sandomierzu*, Radom 1915). Zob. X. M. R., *Śp. ks. Apolinary Knothe*, PKat 32 (1894), nr 47, s. 748.

A. Knothego pisał: „kochając Polskę, stare dzieje kraju i Sandomierza rozbudzał to uczucie miłości do rzeczy polskich w sercach słuchaczy”<sup>9</sup>.

Ks. Józef Rokoszny uczący m.in. w seminarium historii sztuki kościelnej opublikował dwie prace na temat historycznych pamiątek Sandomierza, które spotkały się z dużym zainteresowaniem lokalnej społeczności oraz opracował hasło *Sandomierz* w encyklopedii M. Nowodworskiego<sup>10</sup>. Znaczną popularnością cieszył się też opracowany przez ks. Rokosznego *Przewodnik po Sandomierzu z dokładnym planem miasta* (Warszawa 1909), który w początkach XX stulecia doczekał się aż trzech wydań. Warto zauważyć, że pierwsze wydanie *Przewodnika* zbiegło się w czasie z zorganizowaniem w Sandomierzu oddziału Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego, w działalność którego autor ten był żywo zaangażowany<sup>11</sup>. Od 1907 r. historię Kościoła i historię sztuki sakralnej w seminarium sandomierskim wykładał ks. Andrzej Wyrzykowski, autor artykułu napisanego w 1909 r. w setną rocznicę obrony miasta przed wojskami austriackimi, a także hasła encyklopedycznego *Sandomierz* zamieszczonego w *Podręcznej Encyklopedii Kościelnej*, z którą współpracował od 1912 roku<sup>12</sup>.

Na szczególne zainteresowanie zasługuje piśmiennictwo historyczne ks. Jana Wiśniewskiego, znanego z zaangażowania w działalność społeczną i oświatową, poświęcone głównie dziejom diecezji sandomierskiej. Jego publikacje historyczne mają charakter materiałowy i zawierają dużą ilość informacji źródłowych i dokumentów. Interesujący jest zwłaszcza cykl monografii z początków XX wieku obejmujący wszystkie dekanaty diecezji sandomierskiej, których granice zreorganizowano po Powstaniu Styczniowym<sup>13</sup>. Znajdują się tam informacje o dziejach poszczególnych parafii, kościołów, opisy dzieł sztuki sakralnej i cudownych obrazów lub rzeźb, opisy tablic pamiątkowych i pomników, dzwonów, a także wykazy

---

<sup>9</sup> J. Gajkowski, *Pamiętnik* [fragment], w: Ks. Jan Kanty Gajkowski (1866-1919). *Kapłan, pisarz, społecznik*, red. K. Burek, Sandomierz 2000, s. 15. Por. B. Stanaszek, *Sandomierskie środowisko kościelne w okresie działalności ks. Jana Gajkowskiego*, tamże, s. 23.

<sup>10</sup> J. Rokoszny, *Sandomierz*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób*, wyd. przez ks. M. Nowodworskiego, t. 24, Warszawa 1900, s. 338-346; tenże, *Święte pamiątki Sandomierza*, Warszawa 1902; tenże, *Pamiątki Sandomierza. Ludzie i rzeczy*, Warszawa 1913.

<sup>11</sup> Por. T. Wojewoda, *Działalność społeczno-kulturalna i oświatowa ks. Józefa Rokosznego (1870-1931)*, Sandomierz 2007, s. 178-190.

<sup>12</sup> A. Wyrzykowski, *Rok 1809 w Sandomierzu. (W setną rocznicę bohaterskiej obrony miasta)*, KDS 2 (1909), nr 9, s. 305-320; nr 10, s. 363-368; tenże, *Sandomierz*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chełmicki, t. 35/36, Warszawa 1912, s. 55-58.

<sup>13</sup> Na mocy ukazu carskiego z 14 grudnia 1865 roku zrównano w Królestwie Polskim liczbę dekanatów z liczbą powiatów. Od tego czasu w miejsce 17 dekanatów diecezji sandomierskiej istniało ich tylko 7. „Dziennik Praw Królestwa Polskiego” 63 (1865), s. 371.

proboszczów i wikariuszy bardziej znanych parafii<sup>14</sup>. W tym samym czasie autor ten wydał także *Historię miasta Ćmielowa* (Radom 1906). W 1913 r. ks. Wiśniewski uzyskał zgodę Konsystorza Kieleckiego na opracowanie monografii historycznej dekanatu miechowskiego, aby jak stwierdził „opisami przysłużyć się Ojczyźnie jak również pokrewnej nam Sandomierzanom, sąsiedniej diecezji kieleckiej”<sup>15</sup>. Praca ta ukazała się w cztery lata później, lecz opisy historyczne autor zamknął na 1914 roku. Dalsze monografie dekanatów tej diecezji wydawane były sukcesywnie do końca lat trzydziestych XX wieku.

Osobna część publikacji duchownych dotyczyła historii kościołów. Ich szczegółowe opisy zawierają wymienione wcześniej monografie dekanatów ks. J. Wiśniewskiego, a także artykuł ks. J. Rokosznego opublikowany w 1908 r. w „Kronice Diecezji Sandomierskiej” pt. *Monografia kościołów sandomierskiej diecezji* (1908, s. 186-198, 212-220), który wzbogacony został wkrótce o informacje bibliograficzne na ten temat<sup>16</sup>.

Wiele publikacji poświęcono kościołom sandomierskim. Podobnie jak o historii miasta, także o historii kościołów w Sandomierzu pisali głównie zasłużeni w ratowaniu miejscowych zabytków profesorowie Seminarium Duchownego. Jednym z najwybitniejszych znawców i badaczy historii tego miasta był ks. M. Buliński, przykładający dużą wagę zwłaszcza do restauracji najstarszych świątyń Sandomierza<sup>17</sup>. Jak pisał ks. J. Wiśniewski „widziano go godzinami w zadumie patrzącego na starą naszą katedrę lub ukochany przezeń (...) kościół św. Jakuba”<sup>18</sup>. Marzenie ks. Bulińskiego o przywróceniu dawnej świetności poddominikańskiemu kościołowi św. Jakuba, na którego restaurację łożył z własnych funduszy, urzeczywistnione zostało jednak w pełni dopiero kilkadziesiąt lat po jego śmierci. Wielkim entuzjastą tej idei był profesor prawa, języków klasycznych i literatury w sandomierskim Seminarium ks. Ludwik Piotrowicz, który od 1874 r. pełnił obowiązki wikariusza przy kościele św. Jakuba. Ks. Piotrowicz uważany był za znawcę budownictwa i sztuki kościelnej, czemu m.in. dał wyraz w artykule opisującym zabytki kościoła, z którym związany był pracą duszpasterską i zamiłowaniem do jego historycznych pamiątek<sup>19</sup>. Dzięki staraniom i pomocy finansowej ks. Piotrowicza kościół św. Jakuba został pokryty blachą oraz odrestaurowano w nim kaplicę św. Jacka i Matki Boskiej Różańcowej. Całkowitą konserwację i odnowienie tego kościoła udało się

---

<sup>14</sup> J. Wiśniewski, *Dekanat opatowski*, Radom 1907; tenże, *Dekanat iłżecki*, Radom 1911; tenże, *Dekanat radomski*, Radom 1911; tenże, *Dekanat opoczyński*, Radom 1913; tenże, *Dekanat konecki*, Radom 1913; tenże, *Dekanat kozienicki*, Radom 1913; tenże, *Dekanat sandomierski*, Radom 1915.

<sup>15</sup> Tenże, *Dekanat miechowski*, Radom 1917, wstęp.

<sup>16</sup> J. Rokoszny, *Bibliografia do monografii kościołów diecezji sandomierskiej*, KDS 2 (1909), nr 6, s. 171-174.

<sup>17</sup> M. Buliński, *Kościół katedralny w Sandomierzu*, PRM 2 (1842), t. 2, s. 34-50.

<sup>18</sup> J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 roku, tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 roku*, Radom 1926, s. 32.

<sup>19</sup> L. Piotrowicz, *Kościół św. Jakuba w Sandomierzu, zabytki osobliwsze oraz ozdoby ceramiczne w nim się znajdujące*, GRad. 2 (1885), nr 24, s. 2-3; nr 25, s. 3.

przeprowadzić jednak dopiero ks. Józefowi Rokosznemu, duchowemu spadkobiercy i entuzjaście zamierzeń obu wymienionych wcześniej duchownych. Ich wysiłki w tym zakresie uhonorował ks. Rokosznym fundując ks. Bulińskiemu i ks. Piotrowiczowi pamiątkowe pomniki w tej najstarszej sandomierskiej świątyni, gdzie pełnił funkcję rektora<sup>20</sup>. W celu uzyskania środków na restaurację kościoła św. Jakuba, ks. Rokosznym odwołał się do wybitnych literatów polskich i wydał zbiorową pracę zatytułowaną *Na ruiny* (Warszawa 1907). Za zgromadzone pieniądze duchowny ten sprowadził do Sandomierza wybitnych polskich historyków sztuki i architektów, którzy pod kierunkiem Warszawskiego Towarzystwa Opieki nad Zabytkami przywrócili dawny wygląd kościoła. O poczynionych przedsięwzięciach ks. Rokosznym informował w korespondencji zamieszczonej w początkach XX stulecia w „Gazecie Radomskiej”<sup>21</sup>. Dzięki jego staraniom rozpoczęto także prace konserwatorskie nad średniowiecznymi freskami znajdującymi się w katedrze sandomierskiej. O przebiegu tych prac, historii fresków, a także o innych faktach historycznych związanych z katedrą ks. Rokosznym wielokrotnie pisał w swoich książkach i artykułach prasowych<sup>22</sup>.

Poza ks. Rokosznym zainteresowanie historią i zabytkami kościoła katedralnego w Sandomierzu wykazał także wikariusz tej parafii ks. A. Knothe, który już w końcu XIX wieku opublikował na ten temat artykuł w prasie regionalnej<sup>23</sup>.

O innej miejscowej świątyni – gotyckim kościele Świętego Ducha, wydał osobną pracę ks. Franciszek Kawiński, pełniący w początkach XX stulecia funkcję rektora tego kościoła<sup>24</sup>.

W celu zachowania dla przyszłych pokoleń cennych pamiątek historycznych i zabytków sztuki kościelnej ziemi sandomierskiej, ks. Rokosznym założył przy Seminarium Duchownym w Sandomierzu muzeum diecezjalne, w czym niezwykle

---

<sup>20</sup> Zob. J. Rokosznym, „*Laudemus viros gloriosos*”. (*Wezwanie do składek na pomnik śp. ks. Piotrowicza*), KDS 2 (1909), nr 10, s. 391-394.

<sup>21</sup> Tenże, *Sandomierz. Korespondencja w sprawie kościoła św. Jakuba*, GRad. 27 (1910), nr 81, s. 2. O pracach nad restauracją tej świątyni pisał ks. Rokosznym także w dwaście lat później jako członek Komisji Historii Sztuki Akademii Umiejętności w Krakowie: *O restauracji kościoła św. Jakuba w Sandomierzu. Streszczenie*, „Prace Komisji Historii Sztuki Polskiej Akademii Umiejętności” 2 (1922), z. 2, s. XCIV-XCV.

<sup>22</sup> Tenże, *Freski w katedrze sandomierskiej*, „Tygodnik Ilustrowany” (dalej cyt. TI) 1905, nr 10, s. 174; tenże, *Konsekracja biskupia w kolegiacie sandomierskiej r. 1787*, KDS 3 (1910), nr 8, s. 317-318; tenże, *Przed restauracją katedry sandomierskiej*, tamże 5 (1912), nr 9, s. 305-310; tenże, *Po zjeździe w sprawie naszej katedry*, tamże, nr 11, s. 373-376; tenże, *Z dziedziny sztuki kościelnej. Karol Frycz*, tamże 6 (1913), nr 3, s. 73-80, nr 4, s. 105-112. (Toż w osob. odb., Warszawa 1913); tenże, *Sprawa ogrodzenia katedralnego przed 86 laty*, KDS 6 (1913), nr 7, s. 243-245; tenże, *Średniowieczne freski w katedrze sandomierskiej*, tamże 7 (1914), nr 16, s. 156-160. (Toż, „Sprawozdania Komisji Historii Sztuki”, 9 (1914), k. 453-474. Toż w osob. odb., Kraków 1914).

<sup>23</sup> A. Knothe, *Katedra w Sandomierzu*, GRad. 6 (1889), nr 61, s. 1-2.

<sup>24</sup> F. Kawiński, *Krótką wiadomość o kościele Świętego Ducha w Sandomierzu i cudownym wizerunku Pana Jezusa Miłosiernego z dodaniem nabożeństwa do tegoż Pana Jezusa*, Warszawa 1911.

pomocna była mu znajomość historii sztuki oraz wykształcenie w zakresie archeologii kościelnej<sup>25</sup>. Należy zaznaczyć, że pierwszym pomysłodawcą utworzenia takiego muzeum był wspomniany wyżej ks. Piotrowicz, który proponował ponadto dokonanie inwentaryzacji wszystkich zabytków sztuki w diecezji sandomierskiej w celu roztoczenia nad nimi opieki. O zbiorach znajdujących się w muzeum oraz o historii dzieł sztuki kościelnej w diecezji, ks. Rokoszyński napisał kilka artykułów m.in. w „Przeglądzie Katolickim” oraz w warszawskim dzienniku informacyjno-politycznym „Słowo”<sup>26</sup>.

W dziewiętnastowiecznym piśmiennictwie charakteryzowanej grupy duchownych znajdują się liczne opisy historyczne kościołów opracowane i opublikowane przez miejscowych duszpasterzy parafialnych. Na przykład wspomniany wcześniej autor pracy o dziejach Jedlińska – tamtejszy proboszcz i dziekan – ks. J. Kłoczowski ogłosił drukiem historię kościoła w parafii jedlińskiej. Z kolei o kościele parafialnym w Rakowie napisał w 1849 r. swój pierwszy artykuł późniejszy biskup sandomierski ks. Antoni Sotkiewicz. Przed wstąpieniem do seminarium duchownego A. Sotkiewicz pracował w latach 1840–1842 jako urzędnik w magistracie miasta Rakowa, spędzając wiele czasu w miejscowym archiwum. Zafascynowany wczesnobarokowym kościołem rakowskim ufundowanym przez biskupa Zadzika, starał się dotrzeć do jak największej liczby dokumentów historycznych związanych z jego przeszłością. Owocem tej pracy był artykuł opublikowany w kilka lat później po ukończeniu studiów teologicznych w warszawskiej Akademii Duchownej<sup>27</sup>. Jak już zostało wspomniane, dziekan kozienicki ks. J. Gacki wiele publikował na łamach „Pamiętnika Religijno-Moralnego”. Przedstawił tam dzieje wielu kościołów diecezji sandomierskiej, które opisał w monografiach poszczególnych parafii lub poświęcając im odrębne artykuły. Osobne prace dotyczyły historii kościołów w Suchej, Skaryszewie i Brzozy<sup>28</sup>. Kilka artykułów poświęcił tam także historii kościołów radomskich<sup>29</sup>. Pracę o siedemnastowiecznych kościołach klimontowskich

---

<sup>25</sup> J. Wiśniewski, *Katalog prałatów...*, s. 254-259.

<sup>26</sup> J. Rokoszyński, *O potrzebie zakładania muzeów diecezjalnych dla zabytków sztuki kościelnej i archeologii*, PKat. 40 (1902), nr 9, s. 136-139; tenże, *Sztuka i archeologia w naszych kościołach*, „Słowo” 22 (1903), nr 252, s. 1; tenże, *Losy dzieł sztuki i zabytków przeszłości w naszych kościołach*, PKat. 42 (1904), nr 51, s. 806-807; nr 52, s. 821-823.

<sup>27</sup> A. Sotkiewicz, *Opis kościoła parafialnego w mieście Rakowie*, PRM 9 (1849), t. 16, s. 134-145. Por. K. Wilk, *Antoni Sotkiewicz*, w: *Gwiazdy katolickiej Polski*, t. 2, red. K. Wilk, Mikołów 1938, s. 139-140.

<sup>28</sup> J. Gacki, *O kościele w Suchej*, PRM 11 (1852), t. 22, nr 4, s. 337-373; tenże, *Historia kościoła w Skaryszewie*, tamże 13 (1853), t. 25, nr 9, s. 221-266; nr 10, s. 357-390; tenże, *Nowy kościół i dwie 50-letnice w Brzozy*, tamże 16 (1856), t. 31, nr 11, s. 545-552.

<sup>29</sup> Tenże, *Stary Radom i jego kościoły*, tamże 14 (1855), t. 29, nr 9, s. 241-262; tenże, *Nowy Radom i jego fara do 1500 roku*, tamże 16 (1856), t. 31, nr 10, s. 404-421; nr 11, 481-510; tenże, *Radom i fara noworadomska do 1600 roku*, tamże 17 (1857), t. 33, nr 7, s. 5-30; nr 8, s. 121-145; nr 9, s. 241-266; tenże, *Radom i fara noworadomska do 1700 roku*, tamże 18 (1858), t. 2 (seria druga), nr 7, s. 5-40; nr 8, s. 121-157; nr 9, s. 241-263; tenże, *Radom i fara noworadomska do 1800 roku*, tamże 19 (1860), t. 5 (seria druga), nr 2, s. 121-160; nr 3, s. 271-295; nr 4, s. 495-520; nr 6, s. 601-618.

opublikował w „Kronice Diecezji Sandomierskiej” ks. W. Kukliński, związany z tą miejscowością pracą duszpasterską (od 1893 r. był proboszczem w Klimontowie). W tym samym miesięczniku diecezjalnym zamieszczony został także artykuł o historii kościoła w Odrowążu. Autorem tej publikacji był ks. Alfons Bułakowski, który przez trzydzieści lat pracował w sandomierskim Seminarium Duchownym. Jego zainteresowanie dziejami tego kościoła zaczęło się już w 1861 r., kiedy po uzyskaniu święceń kapłańskich przez dwa miesiące pełnił obowiązki wikariusza w Odrowążu. Od tego czasu gromadził informacje na temat historii tej szesnastowiecznej świątyni, które opublikował jednak dopiero po prawie pięćdziesięciu latach<sup>30</sup>. Prefekt szkół radomskich ks. Paweł Kubicki opublikował w 1901 r. w „Gazecie Radomskiej” niewielki artykuł zatytułowany *Kościół Opieki Najświętszej Maryi Panny w Radomiu* (1901, nr 1, s. 1-2). O historii cudownego obrazu świętej Rodziny znajdującego się w kościele Studziannie pisał w 1900 r. proboszcz libiszowski ks. Wawrzyniec Siek. Popularność i sława tego sanktuarium sprawiła, że wydana przez niego książka osiągnęła nakład 20 000 egzemplarzy<sup>31</sup>.

Osobną część publikacji księży-autorów poświęcono dziejom klasztorów znajdujących się na Kielecczyźnie. Ks. J. Gacki napisał kilkusetstronicową historię benedyktyńskiego klasztoru św. Krzyża na Łysej Górze, wydrukowaną najpierw w formie serii artykułów w „Pamiętniku Religijno-Moralnym”, a w dziesięć lat później w postaci książki<sup>32</sup>. O historii tego miejsca informował także ks. Bronisław Szczygielski, który od 1904 r. pracował jako rektor kościoła św. Krzyża i kapelan więzienny na Łysej Górze<sup>33</sup>. Oddzielne prace ks. J. Gackiego i ks. A. Rewery poświęcone zostały klasztorom benedyktyńskim w Sieciechowie i Sandomierzu<sup>34</sup>.

Kilka innych publikacji odnosiło się bezpośrednio do historii zgromadzeń zakonnych na Kielecczyźnie. O historii zakonu bożogrobców w Miechowie pisali na łamach „Pamiętnika Religijno-Moralnego” ks. M. Buliński i ks. J. Gacki. Na temat dziejów benedyktynek radomskich informował w czasopiśmie „Kwartalnik Teologiczny” poświęconym wiedzy katolickiej oraz w „Gazecie Radomskiej” profesor

<sup>30</sup> W. Kukliński, *Opis historyczny kościołów klimontowskich*, KDS 2 (1909), nr 8, s. 273-288; nr 9, s. 321-336; nr 10, s. 369-384; nr 11, s. 417-432; tamże 3 (1910), nr 2, s. 65-80; nr 4, s. 145-160; nr 5, s. 193-208; nr 6, s. 241-256; nr 7, s. 337-352; nr 9, s. 385-400; nr 10, s. 433-448; nr 11, s. 481-496. A. Bułakowski, *Opis historyczny kościoła w Odrowążu*, tamże 2 (1909), nr 6, s. 188-194; nr 7, s. 223-230.

<sup>31</sup> W. Siek, *Krótką wiadomość historyczną o Cudownym Obrazie i księżach filipinach w Studziannie*, Warszawa 1900.

<sup>32</sup> J. Gacki, *Klasztor świętokrzyski księży benedyktynów na Łysej Górze*, PRM 20 (1861), t. 7 (seria druga), nr 1, s. 10-38; nr 2, s. 121-151; nr 3, s. 257-280; tamże 21 (1862), t. 9 (seria druga), nr 4, s. 376-416; nr 5, s. 495-524; t. 10, nr 11, s. 492-520; nr 12, s. 610-633. Toż w osob. odb. pod zmienionym tytułem: *Benedyktyński klasztor św. Krzyża na Łysej Górze*, Warszawa 1873.

<sup>33</sup> B. Szczygielski, *Święty Krzyż*, Warszawa 1907. Zob. F. Jop, *Śp. ks. Bronisław Szczygielski*, KDS 31 (1938), nr 2, s. 62-63.

<sup>34</sup> J. Gacki, *Benedyktyński klasztor w Sieciechowie, według pism i podań miejscowych*, Radom 1872; A. Rewera, *Kilka słów o przeszłości i terażniejszości klasztoru pp. Benedyktynek w Sandomierzu*, PKat. 35 (1897), nr 14, s. 209-211; nr 15, s. 226-228.

sandomierskiego Seminarium Duchownego ks. J. Gajkowski. W 1911 r. ten sam autor opisał życie założycielki i pierwszej przełożonej klasztoru żeńskiego w Sandomierzu, a w 300. setną rocznicę fundacji – historię zakonu benedyktynek sandomierskich, których był spowiednikiem i ostatnim kapłanem<sup>35</sup>. Ks. Stanisław Puławski natomiast, podczas pobytu na stanowisku proboszcza w Koprzywnicy opublikował w „Kronice Diecezji Sandomierskiej” artykuł zatytułowany *Katalog, czyli kronika Opatów X.X. Cystersów w Koprzywnicy* (1911, nr 5, s. 135-143; nr 6, s. 164-167). W artykule tym autor powołał się na siedemnastowieczny anonimowy manuskrypt znajdujący się w bibliotece kapituły sandomierskiej, napisany po łacinie przez jednego z tamtejszych cystersów. Ks. Puławski uzupełnił go o brakujące informacje i wprowadził niezbędne sprostowania.

Część twórczości piśmienniczej duchownych diecezji sandomierskiej zajęły publikacje przedstawiające sylwetki zmarłych duszpasterzy Kielecczyzny. Są wśród nich prace poświęcone m.in. rządom diecezji, wykładowcom uczelni, a także zasłużonym w pracy duszpasterskiej proboszczom i wikariuszom. Opisano tam ich życie i pracę duszpasterską oraz działalność, w której duchowni ci wyróżniali się w sposób szczególny. Prace te publikowane były zwykle w formie popularnych artykułów prasowych, ukazujących się najczęściej w „Przeglądzie Katolickim” oraz w wydawnictwach lokalnych. O życiu i działalności biskupa sandomierskiego A. Sotkiewicza informował na łamach wspomnianego tygodnika ks. J. Gajkowski, zaś w 1908 r. ks. J. Rokoszyński opublikował w powołanej wówczas „Kronice Diecezji Sandomierskiej” wspomnienia o ks. S. Zwierowiczu, który przez ostatnie sześć lat swego życia piastował funkcję biskupa tej diecezji (1902–1908)<sup>36</sup>. Biogramy niektórych biskupów autorstwa księży sandomierskich ukazały się także w wyda-

---

<sup>35</sup> M. Bułiński, *Wiadomości historyczne o zakonie kanoników regularnych Stróżów Grobu Chrystusowego (Custodes Sacrosancti Dominici Sepulchri Hierosolymitani)*, zwykle u nas zwanych miechowitami, PRM 11 (1852), t. 22, nr 5, s. 449-490; J. Gacki, *Bożogrobcy*, tamże 12 (1853), t. 24, nr 2, s. 109-149; nr 3, 221-256; J. Gajkowski, *Benedyktynki radomskie. Przyczynek do historii zakonów w Polsce*, „Kwartalnik Teologiczny” 3 (1904), z. 3-4, s. 159-176; tenże, *Benedyktynki radomskie*, GRad. 21 (1904), nr 79, s. 1-2, nr 83, s. 1; tenże, *Świątobliwe życie (...) Zofii z Granowa Sieniawskiej fundatorki i pierwszej ksieni klasztoru sandomierskiego reguły S. Benedykta (...) według rękopisu z roku 1630*, Kraków-Warszawa 1911. Toż, Lwów 1911; tenże, *Benedyktynki sandomierskie. (W 300-ą rocznicę fundacji)*, KDS 9 (1916), nr 10, s. 136-140. Dalsza część tego artykułu opublikowana została pod zmienionym tytułem: *Dzieje benedyktynek sandomierskich*, tamże, nr 11, s. 147-153; nr 12, s. 163-171; tamże 10 (1917), nr 1, s. 2-8; nr 2, s. 17-22; nr 3, s. 33-39. Toż w osob. odb., Sandomierz 1917. Zob. J. Gajkowski, *Wizyta kanoniczna biskupa Sołtyka 1762 r. w klasztorze benedyktynek sandomierskich*, KDS 2 (1909), nr 4, s. 97-102; nr 5, s. 129-135. Por. S. Bastrzyk, *Ks. Jan Gajkowski jako badacz dziejów benedyktynek sandomierskich*, w: *Ks. Jan Kanty Gajkowski...*, s. 51-59.

<sup>36</sup> J. Gajkowski, *Śp. Antoni Ksawery Sotkiewicz biskup sandomierski*, PKat. 39 (1901), nr 20, s. 308-309; J. Rokoszyński, *Ze wspomnień o śp. biskupie Stefanie Zwierowiczu*, KDS 1 (1908), nr 1, s. 4-9.

nych na przełomie XIX i XX wieku polskich encyklopediach kościelnych<sup>37</sup>. Wiele cennych informacji historycznych zawiera książka ks. J. Wiśniewskiego zatytułowana *Biskupi sandomierscy*, wydana w 1913 r. w radomskiej drukarni J. K. Trzebińskiego. Na temat starań podjętych przez pierwszego biskupa powstałej w 1805 r. diecezji kieleckiej na rzecz reformy kieleckiego Seminarium Duchownego, pisał wspomniany już historyk sandomierski ks. J. Rokoszyński<sup>38</sup>.

O życiu i działalności profesorów seminariów duchownych i wyższych uczelni informowali niejednokrotnie dawni ich uczniowie i naśladowcy. Ks. Władysław Fudalewski na przykład, który w latach 1860–1864 studiował w Akademii Duchownej w Warszawie, napisał w 1877 r. wspomnienie pośmiertne o swoim dawnym wykładowcy ks. Józefie Szpaderskim<sup>39</sup>.

Sylwetki zmarłych kapłanów często przedstawiali także ich współpracownicy i przyjaciele. Ks. Alfons Bułakowski, profesor i wicerektor Seminarium Duchownego w Sandomierzu, opublikował w „Przeglądzie Katolickim” biogram zmarłego w 1868 r. innego wykładowcy tej uczelni ks. Jakuba Gieraszińskiego. Dziekan radomski ks. Józef Urbański z kolei, zamieścił w tym czasopiśmie życiorys ks. Jakuba Stępniewskiego pełniącego przez wiele lat funkcję wicedziekana tego dekanatu<sup>40</sup>. Przykłady tego rodzaju można by mnożyć.

Informacje o życiu i działalności niektórych postaci opisanych przez księży ziemi sandomierskiej sięgały czasem odległych stuleci. Przykładem na to mogą być publikacje ks. A. Bułakowskiego o szesnastowiecznym lekarzu i botaniku ks. Marcynie z Urzędowa oraz ks. W. Kuklińskiego o pierwszym proboszczu klimontowskim ks. Pawle Rzeczyckim i tamtejszych infułatach z XVII wieku<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Np. Tenże, *Sotkiewicz Antoni Franciszek Ksawery*, w: *Encyklopedia kościelna...*, t. 26, Warszawa 1903, s. 187-190; J. Gajkowski, *Burzyński Adam Prosper*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna...*, t. 5-6, Warszawa 1905, s. 230; A. Wyrzykowski, *Sotkiewicz Antoni Franciszek Ksawery biskup sandomierski*, tamże, t. 37/38, Warszawa 1913, s. 10-14.

<sup>38</sup> J. Rokoszyński, *Troski Wojciecha Górskiego biskupa kieleckiego (1805–1818) o Seminarium Duchowne*, KDS 4 (1911), nr 9, s. 281-287; tamże 5 (1912), nr 2, s. 38-47. Toż w osob. odb., Warszawa 1912.

<sup>39</sup> W. Fudalewski, *Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. Józefie Szpaderskim*, PKat. 15 (1877), nr 39, s. 616-617.

<sup>40</sup> A. Bułakowski, *Ks. Jakub Gierasziński. Prałat, kustosz katedry sandomierskiej. (Wspomnienie pośmiertne)*, tamże 6 (1868), nr 13, s. 198-202; J. Urbański, *Życiorys śp. ks. Jakuba Izzydora Stępniewskiego*, tamże 34 (1896), nr 20, s. 314-315; nr 21, s. 333-334; nr 22, s. 347-349.

<sup>41</sup> A. Bułakowski, *Ks. Marcin z Urzędowa, kanonik sandomierski, lekarz i botanik z XVI wieku*, tamże 26 (1888), nr 34, s. 529-534; S. Stuczeń, *Kilka szczegółów o Janie z Buska, proboszczu małogoskim w drugiej połowie XIV wieku*, tamże 39 (1901), nr 44, s. 694-696; W. Kukliński, *Proboszczowie klimontowscy*, KDS 2 (1909), nr 11, s. 425-432.



### Historia Polski

Publikacje dotyczące historii Polski obejmują przede wszystkim prace o charakterze monograficznym. Zawierają one głównie opisy życia i działalności osób zajmujących najwyższe urzędy i stanowiska państwowe i kościelne w Polsce, reformatorów i profesorów uczelni, a także innych wybitnych osób zasłużonych dla kraju. Problematykę tę podjął już w końcu XVIII wieku ekspijar ks. Dymitr Krajewski, prefekt w Collegium Nobilium i późniejszy członek warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W 1788 r. ks. Krajewski objął funkcję proboszcza w Białaczowie, a od 1793 r. – w Końskich, gdzie z przerwą przebywał aż do śmierci w 1817 r. W czasie pobytu w Warszawie autor ten opublikował książkę o życiu i działalności hetmana Stefana Czarnieckiego oraz wydał w dwunastu księgach pracę poświęconą księciu Leszkowi Białemu. Należy zaznaczyć, że w latach późniejszych książki te miały wiele reedycji. Ks. Krajewski pozostawił w rękopisie również obszerne dzieło o czasach panowania króla Jana Kazimierza, opublikowane trzydzieści lat po śmierci autora przez wybitnego historyka i działacza oświatowego Michała Balińskiego<sup>42</sup>. O życiu i działalności publicznej królów polskich pisali także księża-autorzy, o których wspominaliśmy przy omawianiu ich twórczości w zakresie historii regionalnej. Ks. F. Siarczyński po opuszczeniu Kielecczyny i osiedleniu się w Jarosławiu, opracował obszerne dwutomowe dzieło zatytułowane *Obraz wieku panowania Zygmunta III (...) czyli obraz stanu narodu i kraju*, do napisania którego skłoniła go lektura podobnej pracy wydanej przez J. U. Niemcewicza. W 1820 r. ks. Siarczyński ogłosił w lwowskim miesięczniku naukowo-literackim i społeczno-kulturalnym „Pszczola Polska” swoje krytyczne uwagi na temat tej pracy, które pomimo swej słuszności nie spotkały się z przychylnym przyjęciem ze strony opinii publicznej, co wynikało z faktu ogromnej popularności Niemcewicza w społeczeństwie polskim<sup>43</sup>. Aby w pełni przedstawić i uzasadnić swoje stanowisko w tej sprawie, ks. Siarczyński postanowił napisać osobną pracę poświęconą czasom panowania króla Zygmunta III Wazy, w której wiele miejsca poświęcił ukazaniu życia umysłowego ówczesnej Polski. Uzupełnieniem książki były ułożone alfabetycznie zyciorysy osób żyjących w tej epoce, które poprzez

---

<sup>42</sup> D. Krajewski, *Historia Stefana na Czarncy Czarnieckiego wojewody kijowskiego, hetmana polskiego koronnego*, Warszawa 1787. Toż, wyd. T. Mostowski w: *Życie sławnych Polaków*, t. 2, Warszawa 1805. Toż, wyd. F. S. Dmochowski, Radom 1831. Toż, Lipsk 1837. Toż, Warszawa 1845; tenże, *Leszek Biały książę Polski, syn Kazimierza Sprawiedliwego. W 12 księgach*, t. 1, Warszawa 1789. Toż, t. 1-2, Warszawa 1791-1792. Toż, t. 1-2, Kraków 1806. Toż, Sanok 1856; tenże, *Dzieje panowania Jana Kazimierza od roku 1656 do jego abdykacji w roku 1668*, wyd. M. Baliński, t. 1-2, Warszawa 1846. Zob. I. Łosowska, *Rola Michała Dymitra Krajewskiego w edukacji obywatelskiej polskiego oświecenia*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wieku*, red. I. Stasiewicz-Jasinkowa, Warszawa-Kraków 1993, s. 93-109.

<sup>43</sup> F. Siarczyński, *Uwagi i postrzeżenia czynione nad dziełem: Dzieje Zygmunta III... przez J. U. Niemcewicza w Warszawie roku 1819 wydanym*, „Pszczola Polska” 1820, t. 2, s. 3-44, 117-136, 189-207, 329-343.

swoje czyny zapisały się w sposób szczególny w historii narodu. Tylko tę część pracy autor zdołał opublikować przed śmiercią. Ukazała się ona w lwowskiej drukarni Józefa Sznajdera, publikującej głównie książki i czasopisma naukowe (wydawano tu m.in. „Pamiętnik Lwowski” (1816–1819) oraz wspomniane wyżej czasopismo „Pszczola Polska” (1819–1820), będące kontynuacją „Pamiętnika Lwowskiego”)<sup>44</sup>. Pozostała część tego dzieła wyszła dopiero w połowie XIX wieku w Poznaniu, a więc wiele lat po zgonie ks. Siarczyńskiego. Tom pierwszy wydano w 1843 r., zaś tom drugi – dopiero w piętnaście lat później (1858). Należy zaznaczyć, że ks. Siarczyński w swej pracy nie ustrzegł się wielu pomyłek, a nawet błędów. Jak pisano już w 1863 r. w „Tygodniku Ilustrowanym”, książka ta „rozbioru krytycznego żadną miarą nie wytrzyma”, stąd „ufać” autorowi „we wszystkim nie można, chociaż dobra jego wiara podejrzeniu nie ulega” (1863, t. 8, nr 209, s. 369-370).

Ks. J. Gacki przedstawił na łamach „Biblioteki Warszawskiej” przebieg elekcji Michała Korybuta Wiśniowieckiego. Pracę tę ks. Gacki napisał prawie dwadzieścia lat wcześniej, w czasie studiów uniwersyteckich w Warszawie, gdzie w latach 1824–1827 kształcił się w zakresie historii. Należy podkreślić, że za wspomnianą rozprawę historyczną ks. Gacki został wyróżniony medalem złotym większym<sup>45</sup>.

Ks. A. Knothe w „Przeglądzie Katolickim” przypomniał natomiast osobę króla Władysława Jagiełły<sup>46</sup>. Kilka biogramów polskich władców zamieścili w *Encyklopedii kościelnej* ks. J. Rokoszy i ks. A. Rewera z Sandomierza<sup>47</sup>. Tuż po wybuchu I wojny światowej ks. J. Wiśniewski opublikował zaś książkę zatytułowaną *Jadwiga Królowa Polski* (Radom 1915).

Dużą część dziewiętnastowiecznych publikacji charakteryzowanej grupy duchownych poświęcona jest historii Kościoła w Polsce. Autorem podręcznika do nauki tego przedmiotu na studiach teologicznych był ks. Melchior Buliński, wykładowca historii Kościoła w Seminarium Duchownym w Sandomierzu i Akademii Duchownej w Warszawie, gdzie jako profesor zwyczajny był członkiem Rady Akademii (Senatu). Z własnej inicjatywy wprowadził w ramach nauczanego przedmiotu wykłady z dziejów Kościoła w Polsce. Po likwidacji Akademii w 1867 r. ks. Buliński powrócił do Sandomierza na dawne stanowisko profesora Seminarium Duchownego, a po kolejnych kilku latach pracy w seminarium wydał w kra-

<sup>44</sup> Tenże, *Obraz wieku panowania Zygmunta III... zawierający opis osób, żyjących pod jego panowaniem, znamienitych przez swe czyny pokoju i wojny, cnoty lub występki, dzieła piśmienne, zasługi użyteczne i celne sztuki, porządkiem abecadła ułożony*, t. 1-2, Lwów 1828.

<sup>45</sup> J. Gacki, *Obraz elekcji króla Michała (ks. Korybuta Wiśniowieckiego)*, „Biblioteka Warszawska” 6 (1846), t. 4, s. 296-341. Zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów...*, s. 65.

<sup>46</sup> A. Knothe, *Współczesny portret króla Władysława Jagiełły*, PKat. 24 (1886), nr 14, s. 213-214.

<sup>47</sup> J. Rokoszy, *Stanisław Leszczyński*, w: *Encyklopedia kościelna...*, t. 26, Warszawa 1903, s. 373-378; tenże, *Stefan Batory*, tamże, s. 528-535; A. Rewera, *Stanisław August*, tamże, s. 378-403; tenże, *Zygmunt August*, tamże, t. 33, pod red. S. Biskupskiego, Włocławek 1933, s. 369-392.

kowskiej drukarni „Czasu” trzytomowe dzieło zatytułowane *Historia Kościoła w Polsce* (Kraków 1873–1874). Książka ta wprowadzona została wkrótce jako podręcznik w niektórych seminariach duchownych Królestwa Polskiego<sup>48</sup>. Inny podręcznik do nauki tego przedmiotu napisał dla uczniów w początkach XX stulecia jeden z kolejnych następców ks. Bulińskiego w sandomierskim Seminarium Duchownym – ks. Andrzej Wyrzykowski<sup>49</sup>.

W ramach omawianej problematyki mieszczą się publikacje poświęcone biskupom polskim. O życiu i działalności szesnastowiecznego arcybiskupa lwowskiego Jana Dymitra Solikowskiego, pisarza i działacza politycznego, pisał w „Lwowianinie” wspomniany już ks. F. Siarczyński, powołany w 1827 r. na pierwszego dyrektora Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Lwowie<sup>50</sup>. Tygodnik „Lwowianin” zaczęto wydawać w 1835 r. i w niedługim czasie zyskał sobie popularność głównie dzięki publikowaniu rodowodów szlachty galicyjskiej. Pojedyncze artykuły na łamach czasopism księży-autorzy poświęcili biskupom krakowskim: św. Stanisławowi i Zbigniewowi Oleśnickiemu, o którym średniowieczny tekst łaciński przełożył na język polski oraz opatrzył wstępem i objaśnieniami ks. A. Bułakowski<sup>51</sup>. W początkach XX stulecia ks. J. Gajkowski zamieścił w *Encyklopedii kościelnej* (t. 32, Płock 1913, s. 270-286) życiorys biskupa krakowskiego i ostatniego prymasa Królestwa Polskiego – Jana Pawła Woronicza.

Oddzielne publikacje upamiętniały zasługi także tych duchownych, którzy zapisali się w historii Polski nie jako rządcy diecezji, ale działacze społeczno-polityczni i oświatowi. Szereg prac ks. J. Gajkowskiego dotyczących działalności ks. Piotra Skargi – rektora Akademii Wileńskiej, zwolennika kontrreformacji, teologa i pisarza, ukazało się w związku z 300. rocznicą jego śmierci przypadającą w 1912 roku<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Ponieważ w książce tej autor zamieścił szereg krytycznych uwag na temat prawodawstwa rosyjskiego, rząd carski nie wyraził zgody na mianowanie ks. Bulińskiego prałatem scholastykiem kapituły katedralnej w Sandomierzu oraz podtrzymał sprzeciw wobec propozycji objęcia przez ks. Bulińskiego urzędu biskupa sufragana diecezji sandomierskiej. Zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów...*, s. 32.

<sup>49</sup> A. Wyrzykowski, *Kurs historii Kościoła polskiego*, Sandomierz 1913.

<sup>50</sup> F. Siarczyński, *Solikowski Jan Dymitr z Solek h. Bończa arcybiskup Lwowski*, „Lwowianin” 1835, t. 3, s. 151-153.

<sup>51</sup> J. Gajkowski, *S. Stanisław biskup w świetle najnowszych faktów i świadectw historycznych*, PKat. 38 (1900), nr 12, s. 181-183; nr 13, s. 197-200; nr 14, s. 215-217; nr 15, s. 231-234; nr 16, s. 246-249; nr 17, s. 264-265; A. Bułakowski, *Dyalog o Zbigniewie Oleśnickim*, KDS 1 (1908), nr 8, s. 221-227; nr 9, s. 247-255; nr 10, s. 278-287.

<sup>52</sup> J. Gajkowski, *Skarga (w procesie kanonicznym)*, w: *Encyklopedia kościelna...*, t. 25, Warszawa 1902, s. 427-461; tenże, *Ks. Piotr Skarga. W 300 rocznicę po zgonie*, „Sandomierzanin” 1 (1912), nr 4, s. 1-2; tenże, *Książdz Piotr Skarga. Odczyt wygłoszony w sali resursy obywatelskiej w Sandomierzu 20 października 1912 roku na wieczornicy ku uczczeniu Skargi*, KDS 6 (1913), nr 1, s. 3-12; nr 2, s. 40-44; tenże, *Piotr Skarga jako kapłan. Wykład, miany w seminarium sandomierskim w uroczystość św. Stanisława Kostki dnia 17 listopada 1912 roku*, tamże, nr 6, s. 164-184. Toż, Sandomierz 1913.

Autorami licznych publikacji na temat życia wybitnych Polaków zarówno stanu duchownego jak i osób świeckich byli w początkach XIX wieku duchowni, którzy po opuszczeniu Kielecczyzny pracowali w dużych środowiskach naukowych. Należał do nich wspomniany wcześniej ks. F. Siarczyński. W latach 1828–1829 był on redaktorem organu Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Lwowie, kwartalnika „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich”, w którym opublikował wiele własnych artykułów. Zamieścił tam m.in. prace o Józefie Maksymilianie Ossolińskim – fundatorze Biblioteki Ossolińskich (1817); Wojciechu Bobowskim, znanym z licznych przekładów literackich na język turecki i opisu pałacu sułtana *Serai Enderum* (1667); jezuitę, leksykografie i filologa Grzegorza Knapiuszu, żyjącym na przełomie XVI i XVII wieku oraz wydaną pośmiertnie pracę o Konradzie Celtis, odrodzeniowemu humaniście i współzałożycielu „Sodalitas Litteraria Vistulana”<sup>53</sup>.

Materiały źródłowe dotyczące rodziny Jana Kochanowskiego zebrał i opublikował w osobnej pracy wydanej w warszawskiej drukarni „Gazety Polskiej” ks. J. Gacki<sup>54</sup>.

Odrębna część prac historycznych poświęcona jest dziejom poszczególnych miast i obszarów państwa polskiego. Kilka artykułów napisał na ten temat na łamach lwowskiego „Czasopisma Naukowego Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” wielokrotnie już wymieniany ks. F. Siarczyński. Jego opisy historyczne dotyczą terytoriów położonych w pobliżu Jarosławia, z którym przez 23. lata związany był pracą duszpasterską jako proboszcz i dziekan jarosławski (1804–1827). Korzystając ze zbiorów biblioteki Czartoryskich w niedalekiej Sieniawie ks. Siarczyński gromadził materiały naukowe, które opublikował częściowo po przeniesieniu się do Lwowa. Wiele z tych prac pozostało jednak w rękopisie. Jeszcze w czasie pobytu w Jarosławiu wydał książkę poświęconą historii tego miasta, która ukazała się we wspomnianej już lwowskiej drukarni J. Schnajdera<sup>55</sup>. Inne jego prace historyczne dotyczyły dziejów ziemi przemyskiej i Przemyśla, którego kapituła uhonorowała ks. Siarczyńskiego pod koniec życia kanonią honorową<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> F. Siarczyński, *Wspomnienie zasług i dzieł męża wiekopomnej pamięci Józefa Maksymiliana hrabiego z Tęczyna Ossolińskiego jako dług wdzięczności narodowej*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1 (1828), z. 1, s. 9-38; tenże, *Wiadomość o Wojciechu Jaksie z Bobowej Bobowskim czyli Hali-Beju Terdziumanie Paszy Mahometa IV*, tamże, s. 89-103; tenże, *Wiadomość o życiu i pismach Grzegorza Knapskiego (jezuitę)*, tamże, z. 3, s. 32-49; tenże, *O Konradzie Celtis akademiku krakowskim*, tamże 3 (1830), z. 1, s. 50-57.

<sup>54</sup> J. Gacki, *O rodzinie Jana Kochanowskiego, o jej majątnościach i fundacjach. Kilkanaście pism urzędowych*, Warszawa 1869.

<sup>55</sup> F. Siarczyński, *Wiadomość historyczna i statystyczna o mieście Jarosławiu*, Lwów 1826. Zob. Schnayder Józef, w: M. Czajka, M. Kamler, W. Sienkiewicz, *Leksykon historii Polski*, Warszawa 1995, s. 672.

<sup>56</sup> F. Siarczyński, *Wiadomość o dawniejszym i późniejszym stanie miasta Przemyśla, o dziejach jego, o mieszkańcach niegdyś Ziemi teraz Obwodu Przemyskiego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1 (1828), z. 1, s. 4-22; tenże, *Dzieje*

Na koniec warto wspomnieć jeszcze o jednej pracy historycznej ks. Siarczyńskiego, która powstała wkrótce po uzyskaniu przez niego święceń kapłańskich. Przebywał wówczas na dworze króla Stanisława Augusta, dla którego m.in. stenografował przemowy posłów w czasie obrad Sejmu Wielkiego. Z polecenia swego władcy napisał wówczas *Krótką fizyczną i historyczną wiadomość o soli*, wydaną w 1788 r. w Drukarni J. K. Mości i Komisji Edukacji Narodowej. Za pracę tę uhonorowany został przez króla złotym medalem „Merentibus”.

### Historia powszechna

W porównaniu z publikacjami z zakresu historii regionalnej i historii Polski, znacznie mniej dziewiętnastowiecznych prac księży-autorów diecezji sandomierskiej poświęconych jest historii powszechnej. Problematyką tą zajmował się m.in. znany z wcześniejszych rozważań ks. F. Siarczyński. W końcu XVIII wieku wydał fragment obszernego słownika, w którym znalazły się m.in. wiadomości z zakresu historii różnych krajów i narodów świata. Znaczna jego część pozostała jednak w rękopisie, w tym także informacje dotyczące Polski<sup>57</sup>. Przebywając na dworze króla S. A. Poniatowskiego, ks. Siarczyński opublikował również dwutomowe dzieło o charakterze źródłowym, zawierające traktaty konwencyjne, handlowe i graniczne zawarte między mocarstwami w latach 1763–1790<sup>58</sup>. Było to uzupełnienie wcześniejszych prac autorstwa F. Obermaiera i W. Skrzetuskiego, które objęły w trzech tomach traktaty międzynarodowe zawarte od 1648 r. do połowy XVIII stulecia. Ks. Siarczyński jest także autorem trzypiętomowej pracy noszącej tytuł *Dzieje narodu i kraju Rusi Czerwonej, a w ogólności Rusi południowo-zadnieprskiej*, którą uważał za główne swe dzieło naukowe. W znacznej części pozostało ono jednak w rękopisie, a jedynie niektóre jego fragmenty, opisujące historię Sambora, Bełży, Trębowli i Dźwinogrodu wraz z położonymi wokół nich miejscowościami ogłosił autor w postaci artykułów w „Czasopiśmie Naukowym Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” we Lwowie<sup>59</sup>. W czasopiśmie tym

---

*księstwa niegdyś przemyskiego*, tamże, z. 2, s. 63-78; z. 3, s. 3-23; tenże, *Dzieje biskupstwa przemyskiego, greckiego i łacińskiego obrządku*, tamże, z. 4, s. 3-21.

<sup>57</sup> Tenże, *Geografia czyli opisanie naturalne, historyczne i polityczne krajów i narodów we czterech częściach świata zawierających się, z dołączeniem geografii astronomicznej*, t. 1-3, Warszawa 1790-1794.

<sup>58</sup> *Traktaty między mocarstwami europejskimi od roku 1763 zaszłe podług lat porządku z przyłączoną potrzebnej historii wiadomością. Opisanie i zebrane przez F. Siarczyńskiego*, t. 4, Warszawa 1789; tenże, *Traktaty między mocarstwami europejskimi od roku 1779 zaszłe podług lat porządku z przyłączoną potrzebnej historii wiadomością. Opisanie i zebrane przez F. Siarczyńskiego*, t. 5, Warszawa 1789; t. 6, Warszawa 1790.

<sup>59</sup> Tenże, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego, dzieje dawne miasta tego i stan niniejszy*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 2 (1829), z. 2, s. 50-73; tenże, *Dzieje niegdyś Księstwa Bełzkiego i miasta Bełża*, tamże, z. 3, s. 14-32; tenże, *Dzieje niegdyś Księstwa Trębowelskiego i Dźwinogrodzkiego*, tamże, z. 4, s. 3-30;

znalazły się m.in. także rozprawy o początkach nazwy Rusi i Rusinów, ich tradycjach prawodawczych oraz o pozostałościach z wojen prowadzonych przez cesarza Trajana w Galicji i na Rusi<sup>60</sup>.

Wiele opracowań duchownych z interesującej nas grupy dotyczy historii Kościoła powszechnego. W połowie XIX stulecia problematyką tą zajmował się wspomniany już profesor Akademii Duchownej w Warszawie ks. M. Buliński. Dużą wagę przykładał zwłaszcza do nauczania historii Kościoła na studiach teologicznych, dążąc w uczelni warszawskiej do poszerzenia wykładów z tego przedmiotu o historię powszechną. Starania ks. Bulińskiego spotkały się z życzliwością ze strony senatu Akademii i w 1849 r. uzyskał on zgodę na wprowadzenie dodatkowych wykładów historycznych. Swoje stanowisko w tej sprawie ks. Buliński przedstawił w artykule zatytułowanym *O potrzebie znajomości historii kościelnej dla każdego kapłana oraz o konieczności łączenia jej z historią powszechną. Rzecz czytana na akcie uroczystym przy zakończeniu kursu rocznego nauk w Akademii Duchownej Rzymskokatolickiej warszawskiej r.1850* („Pamiętnik Religijno-Moralny”, 1850, t. 19, s. 12-43). W latach sześćdziesiątych ukazało się w sześciu tomach syntetyczne opracowanie historii Kościoła powszechnego ks. Bulińskiego, wprowadzone w drugiej połowie XIX wieku prawie we wszystkich seminariach duchownych w zaborze rosyjskim. Tom siódmy, obejmujący dzieje kościelne z lat 1789–1872 nie został opublikowany, a jego rękopis znajduje się w zbiorach biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Dzieło ks. Bulińskiego nie było jednak w pełni oryginalne, gdyż przy jego opracowaniu autor oparł się na pracy francuskiego historyka Mikołaja Cherriere’a. Podręcznik ks. Bulińskiego używany był w seminariach duchownych aż do początków XX stulecia. Dopiero przed wybuchem I wojny światowej jego miejsce zajął podręcznik napisany przez profesora historii we włocławskim Seminarium Duchownym ks. W. Krynickiego, lecz także ta praca oparta była na wzorach zachodnich<sup>61</sup>.

Część publikacji księży-autorów poświęcono dziejom chrześcijaństwa. Miały one często formę popularnych artykułów, publikowanych w czasopismach religij-

---

tenże, *Wiadomość o Trębowlu i Dźwinogrodzie*, tamże, s. 31-39. Por. F. M. S., *Ksiądz Franciszek Starczyński*, TI 5 (1863), t. 8, nr 209, s. 369.

<sup>60</sup> Tenże, *Rozprawa o początku nazwy Rusi i Rusinów*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1 (1828), z. 2, s. 3-30; tenże, *Ślady walk Trajana w Galicji i Rusi*, tamże, s. 116-212; tenże, *Badanie czyli mieszkańcy Rusi Czerwonej mieli niegdyś jakie szczególne prawo pisane?*, tamże 2 (1829), z. 2, s. 74-83.

<sup>61</sup> Tenże, *Historia Kościoła Powszechnego*, t. 1-6, Warszawa 1860-1866, opr. wg: M. Cherrier, *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Foederis*, t. 1-4, Pestini 1840. W. Krynicki, *Dzieje Kościoła Powszechnego*, Włocławek 1908, wyd. 1; 1914, wyd. 2; 1925, wyd. 3; 1930, wyd. 4). Praca ks. Krynickiego oparta była na niemieckim podręczniku ks. J. Marxa pt. *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (na wydaniu z 1903 r.) i po 1914 roku wprowadzona została do seminariów duchownych także w zaborze austriackim i pruskim. Por. B. Kumor, *Nauczanie historii Kościoła. Okres od roku 1815 do 1973*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Wiek XIX i XX*, t. 3, cz. 1, red. M. Rechowicz, Lublin 1976, s. 368-370.

no-społecznych. Ks. Buliński tuż po rozpoczęciu pracy w warszawskiej Akademii Duchownej opublikował na łamach „Pamiętnika Religijno-Moralnego” prace na temat początków chrystianizmu i wpływu wypraw krzyżowych na historię Europy<sup>62</sup>. O odkryciach dotyczących jednej z ksiąg Starego Testamentu napisanej na początku II w. p.n.e. przez Jezusa syna Syracha oraz o zasługach Egiptologii dla badań biblijnych i historii Izraela, informował w „Przeglądzie Katolickim” wykładowca Pisma Świętego z seminarium sandomierskiego ks. A. Rewera<sup>63</sup>. Dwie książki dotyczące dziejów biblijnych opublikował w początkach XX stulecia proboszcz parafii Goźlice ks. Bronisław Hamczyk, który całe życie pracował tylko w duszpasterstwie parafialnym diecezji sandomierskiej<sup>64</sup>. Ks. J. Gajkowski natomiast ogłosił w „Kronice Diecezji Sandomierskiej” prace o początkach rozwoju idei chrystianizmu w świecie oraz o starożytnej mozaice ozdobionej motywami eucharystii, znajdującej się w podziemiach Bazyliki Większej w Akwilei<sup>65</sup>. W 1600. rocznicę wydania Edyktu Mediolańskiego przez cesarza Konstantyna Wielkiego wyszła w warszawskiej drukarni „Polaka-Katolika” książka upamiętniająca to wielkie wydarzenie, której autorem był proboszcz w Chęcinach ks. Teodor Czerwiński<sup>66</sup>.

Kilka publikacji księży-autorzy poświęcili dziejom papieżstwa. O zasługach papieża dla rozwoju społeczności chrześcijańskiej na przestrzeni wieków pisał na łamach „Homiletyki” działacz charytatywny z Sandomierza i wykładowca ks. J. Rokoszyński<sup>67</sup>. Inny profesor tamtejszego seminarium ks. Andrzej Wyrzykowski opublikował natomiast w *Podręcznej encyklopedii kościelnej* biogramy papieża: Sergiusza I – który w końcu VII wieku wprowadził do kalendarza liturgicznego święto Matki Boskiej Gromnicznej i zarządził odbywanie procesji ku czci Najświętszej Maryi Panny oraz Stefana IX – mającego w XI wieku poważny wkład w dzieło reformy i dalszej konsolidacji Kościoła wokół osoby papieża, pomimo trwającego zaledwie siedem miesięcy pontyfikatu<sup>68</sup>.

---

<sup>62</sup> M. Buliński, *Rzut oka na początkowe rozszerzanie się chrystianizmu i jego walka z poganizmem aż do czasów Konstantyna Wielkiego*, PRM 8 (1848), t. 14, s. 489-516; tamże, t. 15, s. 143-160; tenże, *Wojny krzyżowe i wpływ ich na Europę*, tamże 9 (1849), t. 16, s. 494-521.

<sup>63</sup> A. Rewera, *Ważne odkrycie dotyczące księgi Eklezjastyka*, PKat. 35 (1897), nr 6, s. 85-87; tenże, *O usługach Egiptologii oddawanych Pismu św. i o jej najnowszym odkryciu, dotyczącym historii Izraela*, tamże, nr 34, s. 530-532; nr 35, s. 549-552.

<sup>64</sup> B. Hamczyk, *Historia Starego Testamentu*, Warszawa 1908; tenże, *Historia Nowego Testamentu*, Warszawa 1909.

<sup>65</sup> J. Gajkowski, *Rozwój chrystianizmu w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie*, KDS 3 (1910), nr 1, s. 1-7; nr 2, s. 42-47; nr 8, s. 305-312; nr 10, s. 427-429; tenże, *Starożytna mozaika eucharystyczna w Akwilei*, tamże 6 (1913), nr 5, s. 139-141.

<sup>66</sup> T. Czerwiński, *Na XVI wiekową rocznicę swobody chrześcijaństwa*, Warszawa 1913.

<sup>67</sup> J. Rokoszyński, *Papieża w dziejach ludzkości. Kilka myśli o dobroczynnej działalności papieża na korzyść cywilizacji*, „Homiletyka” 4 (1901), t. 6, s. 567-577.

<sup>68</sup> A. Wyrzykowski, *Sergiusz I papież św.*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna...*, t. 35/36, s. 207-208; tenże, *Stefan IX papież*, tamże, t. 37/38, Warszawa 1912, s. 122.

Należy podkreślić, że znaczną część opracowań księży-autorów z zakresu historii powszechnej stanowią biogramy osób, które w sposób szczególny zapisały się w dziejach powszechnych świata. Wymieniony wyżej ks. Wyrzykowski opracował dla encyklopedii Z. Chelmskiego biogramy głosicieli antytrynitaryzmu Miguela Serveta i Fausto Sozzinioniego, uważanego za ideowego przywódcę braci polskich oraz senatora Sciary (Jacopo) Colonna, przedstawiciela znanej rzymskiej rodziny arystokratycznej, który usankcjonował detronizację papieża Jana XXII<sup>69</sup>. W tym samym dziele opublikowane zostały także życiorysy wybitnych filozofów autorstwa ks. Adama Szymańskiego, doktora filozofii i wykładowcy tego przedmiotu w Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Zamieścił tam m.in. biogramy Friedricha Schleiermachera, Arthura Schopenhauera, Seneki, Sokratesa, Barucha Spinozy oraz św. Tomasza z Akwinu<sup>70</sup>. Także w *Encyklopedii kościelnej* M. Nowodworskiego liczne opracowania biograficzne zamieścili profesorowie sandomierskiego Seminarium: ks. W. Fudalewski oraz ks. J. Gajkowski. Znalazły się wśród nich m.in. życiorysy następujących osób: Giovanni Lorenzo Berti'ego – włoskiego historyka i teologa z XVII wieku, autora dziejów historii Kościoła powszechnego i pracy o doktrynie teologicznej św. Augustyna; Theodora Bibliandere'a – średnio-wiecznego współtwórcy religioznawczej i porównawczej egzegezy i autora wielu prac apologetyczno-historycznych; Louisa Bourdaloue'go – nadwornego kaznodziei króla Ludwika XVI, który za szczególną umiejętność i sposób głoszenia kazań zyskał miano „króla kaznodziejów” oraz Johanna Tserclaesa Tilly'ego – głównodowodzącego wojskami Ligi Katolickiej podczas wojny trzydziestoletniej<sup>71</sup>. Dalsze przykłady można by mnożyć.

Z przedstawionych wyżej rozważań wynika, że problematyka historyczna zajmowała w dziewiętnastowiecznej twórczości pisarskiej duchowieństwa diecezji sandomierskiej stosunkowo dużo miejsca. Niektórzy z księży napisali nawet po kilkadziesiąt prac i artykułów historycznych, wśród których wyraźnie wyodrębniły się opracowania z dziedziny historii Kościoła. Wartość naukowa tych prac jest dość zróżnicowana. W większości reprezentują one nurt tradycyjnej dziewiętnastowiecznej historiografii religijnej i nie odpowiadają wymogom współczesnej nauki historycznej. Dla historyka i badacza religijności szczególne znaczenie ma jednak fakt, że autorzy omawianych publikacji często powoływali się na źródła obecnie już nie istniejące, stąd należy podkreślić niepowtarzalną wartość wielu zawartych tam informacji. Przedstawione tu wydawnictwa książkowe publikowane były przeważnie w znanych drukarniach warszawskich, ale prace wychodzące w po-

<sup>69</sup> Tenże, *Sciara Colonna*, tamże, t. 35/36, s. 148; tenże, *Serwet Michał*, tamże, s. 209-212; tenże, *Socyn młodszy Faust*, tamże, s. 383-384.

<sup>70</sup> A. Szymański, *Schleiermacher F. E. D.*, tamże, s. 109-110; tenże, *Schopenhauer Artur*, tamże, s. 127-129; tenże, *Seneka*, tamże, s. 193-194; tenże, *Sokrates*, tamże, s. 408-410; tenże, *Spinoza*, tamże, t. 37-38, s. 25-28; tenże, *Tomasz z Akwinu*, tamże, t. 39-40, s. 182-189.

<sup>71</sup> W. Fudalewski, *Berti Jan*, w: *Encyklopedia kościelna...*, t. 2, Warszawa 1873, s. 240-241; tenże, *Bibliander Teodor*, tamże, s. 273; tenże, *Bourdaloue Ludwik*, tamże, s. 522-524; J. Gajkowski, *Tilly Jan Tserclaes*, tamże, t. 28, s. 479-482.



czątkach XX stulecia coraz częściej ukazywały się nakładem nowo powstałych wydawnictw i drukarni regionalnych. Pod koniec epoki zaborów zaczęło wychodzić na Kielecczyźnie szereg lokalnych gazet i czasopism, co w dużym stopniu wpłynęło na wzrost liczby publikacji prasowych duchowieństwa tego regionu. Fakty te świadczą o wzrastającym w społeczeństwie zainteresowaniu czytelnictwem oraz o postępującym rozwoju kulturalnym ziemi kieleckiej i sandomierskiej.

PROBLEMATICA STORICA NELLA LETTERATURA DEI SACERDOTI  
DELLA DIOCESI DI SANDOMIERZ NEL XIX SECOLO

R i a s s u n t o

L'attività letteraria del clero della diocesi di Sandomierz dimostra che nelle pubblicazioni dei sacerdoti del periodo presentato nell'articolo si fanno vedere quasi tutti fatti importanti legati ai cambiamenti sociali, religiosi e culturali del loro tempo e della loro regione. Vi si nota anche la valutazione degli eventi riguardanti tutto il paese. La versatilità del loro interesse letterario si nota soprattutto nella loro letteratura storica, la quale tenta di descrivere la storia regionale, storia della Polonia e quella universale. Il valore scientifico delle loro dissertazioni è abbastanza differenziato. Nella maggior parte esse rappresentano la corrente della storiografia tradizionale religiosa dell'Ottocento e non hanno un valore scientifico alto. Importante però è il fatto che nelle loro pubblicazioni ci sono le citazioni delle fonti che con il tempo sono andati perduti. Per questo motivo dette pubblicazioni sono molto importanti per lo storico. Gli autori pubblicavano i loro libri soprattutto nelle note in quel tempo tipografie di Varsavia, le dissertazioni scritte prima della prima guerra mondiale venivano stampate sempre di più nelle tipografie regionali. Prima del riacquisto dell'indipendenza nel 1918 appaiono molti giornali locali. Ciò rese possibile la crescita del numero delle pubblicazioni del clero della diocesi.

Traduzione: Krzysztof Tyburowski



**PRZYCZYNEK DO DZIEJÓW LASOCINA  
W OKRESIE NIEWOLI NARODOWEJ (1795-1914)  
LASOCIN I JEGO MIESZKAŃCY**

Spośród czterech prywatnych miast – Lasocina, Janikowa, Ożarów i Glinian, lokowanych w XVI wieku na obszarze dzisiejszej gminy Ożarów, Lasocin należał do najstarszych. Administracyjnie wszystkie wchodziły do 1795 roku w skład województwa i powiatu sandomierskiego. Po III rozbiorze w 1795 roku zostały włączone do zaboru austriackiego a od 1809 roku stały się częścią Księstwa Warszawskiego. Na mocy postanowień kongresu wiedeńskiego od 1815 roku stanowiły przygraniczny obszar Królestwa Polskiego i były przyporządkowane do województwa sandomierskiego ze stolicą w Radomiu, od 1837 roku wchodziły w skład guberni sandomierskiej. W wyniku kolejnych zmian administracyjnych w 1845 roku zlikwidowano gubernię sandomierską, włączając wszystkie wymienione wyżej miasteczka do guberni radomskiej. W 1869 roku wszedł w życie ukaz carski, który określał warunki konieczne do utrzymania dotychczasowego statusu miasta. Brano pod uwagę liczebność, stopień uprzemysłowienia i wysokość dochodów. Ponieważ żadne z wymienionych miast ich nie spełniało, wszystkie trzy – Lasocin, Ożarów i Gliniany przemianowano na osady. Janików utracił prawa miejskie dużo wcześniej, bo w latach 20. XIX wieku<sup>1</sup>.

Każde z miast posiada ciekawą historię. Tematem niniejszych rozważań będzie próba przedstawienia dziejów Lasocina w XIX wieku z uwzględnieniem niektórych faktów z okresu wcześniejszego, szczególnie tych, które miały związek z jego historią w okresie niewoli narodowej.

Warto nadmienić, że jest to zadanie dość trudne, ze względu na szczupłość źródeł archiwalnych. Podstawowej wiedzy dostarczyły archiwalia znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym w Sandomierzu (dalej ADS), do których należą akta parafii z lat 1810 – 1983 zgromadzone w dwóch poszytach<sup>2</sup>, Księga wójtowsko – ławnicza z lat 1765 – 1811 przechowywana w Archiwum Kapituły Katedralnej w Sandomierzu (dalej AKKS)<sup>3</sup> oraz zbiory w Archiwum Państwowym w Kielcach,

---

<sup>1</sup> J. Sz wajdo, *Między Wisłą a Pilicą. Dzieje podziałów administracyjnych w regionie kielecko-radomskim do 1795 roku*, Kielce 2005, s. 13, 22.

<sup>2</sup> ADS, Akta parafii Lasocin (dalej APL) 1810-1843; APL 1845-1983.

<sup>3</sup> AKKS, sygn. 234, Księga wójtowsko-ławnicza 1765-1811.

Radomiu i Sandomierzu (dalej APK, APR, APS). W Kielcach udało się odnaleźć *Opis historyczny miasta z lat 1820 – 1847*<sup>4</sup>, w Radomiu znajdują się archiwalia dotyczące szkoły elementarnej<sup>5</sup> oraz spraw związanych z funkcjonowaniem osady po utracie praw miejskich<sup>6</sup>, w Sandomierzu zachowały się akta stanu cywilnego z lat 1889 – 1899<sup>7</sup>.

Największą stratą dla badacza dziejów jest brak ksiąg metrykalnych, dzięki którym możliwe byłoby odtworzenie wielu aspektów życia i działalności mieszkańców parafii w Lasocinie. Reasumując, należy stwierdzić, iż posiadane źródła są fragmentaryczne, a stopień ich przydatności zróżnicowany.

Wzmianki na temat Lasocina znajdują się w publikacji ks. Jana Wiśniewskiego<sup>8</sup>, gdzie autor zamieścił teksty dokumentów źródłowych dotyczących tej miejscowości, pochodzące z okresu od XVI do XVIII wieku. Niezwykle cenne informacje o początkach Lasocina zawarł Feliks Kiryk w pracy na temat urbanizacji Małopolski<sup>9</sup>. Nie sposób pominąć wydawnictwa przygotowanego przez znanego miejscowego regionalistę Józefa Myjaka, który również kilka stron swojej publikacji poświęcił dziejom Lasocina<sup>10</sup>.

Niniejszy artykuł powstał przy okazji kwerendy źródłowej prowadzonej w związku z przygotowaniem monografii miasta i gminy Ożarów, w której zawarte zostały również informacje na temat Lasocina. Jednak ze względu na ograniczoną zawartość książki wiele znajdujących się w niniejszym artykule danych nie zostało umieszczonych w monografii<sup>11</sup>.

Początki Lasocina datowane są na rok 1547, kiedy to właściciel pobliskiej wsi Dębno i przylegających do niej lasów uzyskał od króla Zygmunta Augusta przywilej na założenie na tzw. surowym korzeniu prywatnego miasteczka o nazwie Lasotów. Założycielem był Andrzej Lasota podkomorzy i podsędek ziemi lubelskiej wraz z żoną Barbarą z Milanowa (z Dębnic). Andrzej Lasota przeznaczył na założenie miasta obszar leśny, którego granice zaczynały się w Dębnie pomiędzy polami plebana, gruntami oraz folwarkiem podkomorzego i obejmowały teren wy-

---

<sup>4</sup> APK, Rząd Gubernialny Radomski (dalej RGR), sygn. 2435, Lasocin – miasto, woj. kieleckie, *Opis historyczny 1820 – 1847*.

<sup>5</sup> APR, Radomska Dyrekcja Szkolna (dalej RDS), sygn. 137, Lasocin – szkoła elementarna.

<sup>6</sup> APR, Radomska Gubernialna Komisja do Spraw Włościańskich (dalej RGKSW), sygn. 1869, Lasocin – osada, Urządzenie mieszkańców 1868-1913; sygn. 2615, Lasocin nowo urządzony gm. Lasocin, urządzenie mieszkańców 1874-1891.

<sup>7</sup> APS, sygn. 880, Akta stanu cywilnego parafii rzymsko-katolickiej w Lasocinie 1889–1899.

<sup>8</sup> J. Wiśniewski, *Dekanat opatowski*, Radom 1908, s. 238-251.

<sup>9</sup> F. Kiryk, *Urbanizacja Małopolski. Województwo sandomierskie XIII – XVI w.*, Kielce 1994, s. 67.

<sup>10</sup> J. Myjak, *W krainie lessu i białych skał*, Sandomierz 2005, s. 91-99.

<sup>11</sup> *Ożarów. Dzieje miasta i gminy* red. F. Kiryk, Kraków 2009, tam też F. Kiryk, *W epoce staropolskiej*, s. 55-187, A. Szylar, *W latach 1795-1914*, s. 189-381.

znaczony na lokację Lasocina<sup>12</sup>. Dokument zawierał też informację na temat wolnizny, którą osadnicy uzyskali na 20 lat, po jej upływie wysokość świadczeń na rzecz właściciela miasteczka wynosiła 1 grzywnę z łanu, natomiast z domów zlokalizowanych przy rynku po 12 a przy ulicach po 8 groszy. W posiadaniu obywateli miały być również łąki i ogrody, których wielkość uzależniona była od decyzji dziedzica miasta. Wiemy, iż opłata za posiadanie i użytkowanie ogrodu *zawierającego staję półłankowe* wynosiła również 12 groszy. Do innych powinności mieszkańców należało naprawianie w razie potrzeby grobli. Ponadto obywatele Lasocina mieli wspierać właściciela miasta podczas wypraw wojennych poprzez przygotowanie wozu czterokonnego z żywnością i wyprawienie dwóch pieszych, zaś komornicy byli zobowiązani uiścić składkę na pokrycie kosztów związanych z opłaceniem woźnicy, wielkość jej była określana przez wójta i rajców miejskich. Ci ostatni mieli prawo do decydowania o osiedlaniu się w mieście nowych obywateli, którzy w wyniku nabycia domów wraz z gruntami, łąkami i ogrodami chcieli zamieszkać w Lasocinie. W przywileju nadanym przez dziedzica była też mowa o rzemieślnikach, którzy mogli się organizować na wzór cechów działających w innych miastach. Zastrzegł on sobie także stałą, kwartalną opłatę w wysokości pół grosza od mieszczan zajmujących się warzeniem piwa.

W 1549 roku król Zygmunt August potwierdził przywilej lokacji miasta na prawie magdeburskim, zwolnił jego mieszkańców od wszelkich obciążeń na rzecz państwa na 25 lat oraz ustanowił trzy jarmarki rocznie i cotygodniowy targ w poniedziałek<sup>13</sup>.

O rozwoju miasta posiadamy jedynie fragmentaryczne informacje. Największym utrapieniem były pożary, które wielokrotnie niszczyły znaczną część drewnianej zabudowy. I tak w wyniku ognia w 1577 roku czwarta część miasta doszczętnie spłonęła. O jeszcze większym nieszczęściu czytamy w późniejszych źródłach, kiedy to w 1758 roku mieszkańcy stracili cały dobytek. W wyniku zaproszenia ognia zapaliła się piekarnia plebańska, a ponieważ była niedziela i większość ludzi uczestniczyła w niedzielnym nabożeństwie w kościele, nie było możliwości podjęcia natychmiastowej akcji ratowania zabudowań. Wiejący południowy wiatr przeniósł ogień na miasteczko, które w ciągu dwóch godzin doszczętnie spłonęło. Z kolei w 1811 roku udało się powstrzymać pożogę ognia, całkowitemu spaleni uległy zabudowania gospodarcze plebana, inwentarz oraz prawdopodobnie pewne straty ogień poczynił w budynku plebanii i kościele. Najtragiczniejszy dla mieszkańców Lasocina był koniec XIX wieku, kiedy to zaledwie w dwuletnich odstępach miały miejsce dwa pożary. Pierwszy w październiku 1895 roku spowodował spalenie się 158 zabudowań i następny w listopadzie 1897 roku, który dopełnił ogromu zniszczeń. Kolejne 89 budynków, wśród nich zapewne odbudowane po poprzednim pożarze, spłonęło i fakt ten sprawił, iż mieszkańcy Lasocina stali się

---

<sup>12</sup> *Bór w gruncie i posiadłości wsi naszej Dębno dla zrobienia pola, na ile tylko łanów będzie potrzeba.* Zob. J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 243.

<sup>13</sup> Tamże, s. 243-244; F. Kiryk, dz. cyt., s. 67.

jeszcze bardziej ubodzy a odbudowywane domy były w większości drewniane i kryte strzechą<sup>14</sup>.

Warto nadmienić o opłacanej przez mieszkańców już w 1820 roku składce w Towarzystwie Ogniomym na sumę asekuracyjną 36 175 złp.<sup>15</sup> Nie wiemy, czy również po utracie praw miejskich opłata takowa była uiszczana.

Zabudowa Lasocina była typowa dla miast lokowanych na prawie magdeburskim. W centralnej części znajdował się kwadratowy rynek, wokół niego w 1589 roku pobudowane było 24 domy. Przy ulicach zaczynających się w narożnikach rynku było łącznie również 24 domy, natomiast poza miastem było ich 10, co w sumie stanowiło 58 budynków mieszkalnych<sup>16</sup>.

O rozwoju miasteczka w XVII i XVIII wieku świadczy zwiększenie się liczby domów, w 1818 roku było ich 118, chociaż w ciągu kolejnego półwiecza następowało zmniejszenie się ich liczby do około 105<sup>17</sup>. W 1805 roku Mikołaj Szczepański został wpisany w księdze miejskiej jako nabywca *domostwa czyli budy* położonego w rynku, sprzedającym był Mateusz Kędziński, wartość transakcji opiewała na kwotę 110 złp<sup>18</sup>. W mieście występowały też puste place. O jednym z nich czytamy w 1806 roku, kiedy to Franciszek Miecnik wraz z żoną Teklą sprzedali burmistrzowi Lasocina Antoniemu Ufniarskiemu za 130 złp. *plac w rynku pusty*<sup>19</sup>. Spośród innych obiektów należy wymieniać ratusz, o którym wspomina ks. Jan Wiśniewski przy okazji pożaru w 1897 roku, szpital istniejący przed 1818 rokiem, szkółkę elementarną oraz drewniany kościół.

Przez cały omawiany okres nie ułożono w Lasocinie bruków. W 1897 roku na terenie całej gminy lasocińskiej nie było żadnych utwardzonych dróg. Mieszkańcy żalili się, iż stanowiący w tym czasie około 10 298 mórg teren gminy *drogi ma najgorsze*<sup>20</sup>. Powodowało to oczywiście trudności w komunikacji i spychało Lasocin na margines życia gospodarczego, szczególnie wobec sąsiadującego z nim Ożarów, który usytuowany był przy szlaku komunikacyjnym, a mieszkańcy – w dużej części Żydzi – byli tam filarem rozwoju handlu i rzemiosła.

Lasocin w dokumencie wystawionym przez króla Zygmunta Augusta w 1549 roku miał zapewnione prawo do odbywania trzech jarmarków: na św. Pawła w styczniu, na św. św. Filipa i Jakuba oraz w dniu 11 000 Dziewic przypadającym

---

<sup>14</sup> J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 240.

<sup>15</sup> APK, RGR, sygn. 2435, Opisanie historyczne oraz topograficzno–statystyczne miasta dziedzicznego Lasocina 24 VI 1820.

<sup>16</sup> F. Kiryk, dz. cyt., s. 67; *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 3, woj. kieleckie pod red. Jerzego Z. Łozińskiego i Barbary Wolff, z. 7, pow. opatowski, Warszawa 1959, s. 30.

<sup>17</sup> *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sułimierskiego, B. Chlebowskiego i W. Walewskiego, t. 5, s. 89.

<sup>18</sup> AKKS, sygn. 234, s. 343.

<sup>19</sup> Tamże, s. 365.

<sup>20</sup> APK, RGR, sygn. 2435, Opisanie historyczne oraz topograficzno–statystyczne miasta dziedzicznego Lasocina 24 VI 1820; ADS, APL 1845–1983, Pismo do Konsystorza Diecezji Sand. z 29 III/10 IV 1897.

na 21 października, a także do cotygodniowych targów w poniedziałki<sup>21</sup>. W 1794 roku król Stanisław August Poniatowski potwierdził przywileje nadane miastu. Nie miało to jednak większego znaczenia, ponieważ nie spowodowało ożywienia gospodarki<sup>22</sup>. Wiemy na pewno, iż w 1820 roku w Lasocinie nie odbywały się żadne targi ani jarmarki, podobnie było również w 1845 roku. Wydaje się, że nawet około 1820 roku władze rządowe starały się dociec przyczyny ich zaprzestania i nakazały przekonać się *o powodach upadku jarmarków w mieście Lasocinie* i po ich rozpoznaniu podjąć wraz z *dziedzicem miasta tegoż jako też z komisarzem właściwego obwodu* starania, aby *podupadle jarmarki podźwignąć*<sup>23</sup>.

W efekcie handel w Lasocinie się nie podźwignął z marazmu ani w tym czasie ani w okresie późniejszym<sup>24</sup>.

Należy sądzić, że także rzemiosło nie miało nigdy szczególnego znaczenia. W 1589 roku wśród mieszkańców wymienia się 4 rodziny rzemieślnicze, 4 utrzymujące się z handlu i 1 z gorzelnictwa<sup>25</sup>.

Na wzmiankę zasługuje też informacja o *fabryce trunków* prowadzonej przez mieszczan około 1770 roku, jednak w 1820 roku już nie egzystowała, a podstawą utrzymania Lasocinian w tym czasie było rolnictwo<sup>26</sup>. Z kolei Żydzi, którzy w parafii byli nieliczni, zajmowali się przede wszystkim propinacją. Około 1860 roku Lasocin stał się centrum produkcji grubego płótna na tym terenie, wytwarzano go w ilości do 15 tys. łokci rocznie<sup>27</sup>. Znanym z nazwiska rzemieślnikiem był Wojciech Zubrzycki – kowal. O jego istnieniu wiemy dzięki księdze wójtowsko-ławniczkiej, gdzie uczynił zapis na rzecz swojego syna Józefa, któremu darował kowadło i sprzęt kowalski oraz połowę stajania pola, a drugą połowę pola zapisał córce Katarzynie<sup>28</sup>. Jest on typowym przykładem dwuzawodowca, łączącego pracę na roli z wykonywanym rzemiosłem.

Tak więc podstawą utrzymania mieszkańców Lasocina była praca na roli, a produkcja rzemieślnicza mogła stanowić jedynie dodatkowe zajęcie. Szanse na rozwój na przełomie XIX i XX wieku dawała gospodarka leśna i przetwórstwo drewna, dotyczyło to nie tylko Lasocina, ale również innych okolicznych terenów, gdzie powstawały nowe osady i szybko postępował przyrost demograficzny.

Ponieważ Lasocin powstał jako miasto prywatne, na obywatelach spoczywały powinności wobec dziedziców, którymi w XVI wieku był ród Lasotów, od około

---

<sup>21</sup> F. Kiryk, dz. cyt., s. 67.

<sup>22</sup> APK, RGR, sygn. 2435, Opisanie historyczne oraz topograficzno–statystyczne miasta dziedzicznego Lasocina 24 VI 1820.

<sup>23</sup> Tamże, Pismo do Skoniecznego dozorczy miast z 1820 r.

<sup>24</sup> Tamże; ADS, Akta dziekańskie dekanat zawichojski (dalej ADDZ) 1844–1868, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebanii w Lasocinie 30 IX 1845.

<sup>25</sup> Szos – w dawnej Polsce podatek miejski, płacony przez mieszkańców miast od domów i rzemiosł. Por. *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1980, s. 732.

<sup>26</sup> APK, RGR, sygn. 2435, Opisanie historyczne oraz topograficzno–statystyczne miasta dziedzicznego Lasocina 24 VI 1820.

<sup>27</sup> *Słownik geograficzny...*, t. 5, s. 89.

<sup>28</sup> AKKS, sygn 234, s. 256.

połowy XVII w. Oleśnicy, następnie Fedorowiczowie, Zubińscy, Denhoffowie. W 1811 roku kolatorem kościoła w Lasocinie był hrabia Rogaliński, w latach 1837 – 1862 dziedzicami i kolatorami kościoła byli Wierzbiccy. Jan Wierzbicki był właścicielem w latach 1837 – 1845, w 1848 roku wymieniana była Antonina z Jawornickich Wierzbicka, a po 1862 roku jej sukcesorowie<sup>29</sup>.

Powinności mieszkańców określone zostały w dokumencie erekcyjnym wystawionym w 1547 roku przez Andrzeja Lasotę. Zbigniew Oleśnicki nadając w 1660 roku przywilej dla mieszczan odwołał się do wcześniejszego dokumentu z 1547 roku, rozwijając i uzupełniając niektóre punkty. Ponieważ nie posiadamy żadnego późniejszego dokumentu dotyczącego tej problematyki, warto wspomnieć o jego treści, ze względu na spór, który powstał w tej kwestii jeszcze na przełomie XVIII i XIX wieku.

Do powinności mieszczan należała praca na pańskim polu, przygotowanie pól pod zasiewy, pomoc podczas żniw, koszenie i zwożenie siana z dwóch łąk – Jeniszówki i Pastewnika, zwózka do stodół dziedzica żyta i owsa z pól wyznaczonych do zaorania, udział w młócce, transport wymłóconego zboża do spichlerza nad Wisłę, oddawanie dwóch kapłonów w zamian za prawo do pasienia pary wołów, opłacanie czynszu na dzień św. Marcina od domów, placów, łąk a z tzw. *nowych pól*, czyli pozyskanych przez wyręb lasów, odrabianie pańszczyzny w wysokości połowy robocizny<sup>30</sup>.

Jeszcze w okresie rządów austriackich mieszkańcy wystąpili na drogę sądową o *odrabianie dni dworowi jak też o czynsz i daniny w kapłonach, ale nic w tej sprawie nie postanowiono*, ponownie w czasach Księstwa Warszawskiego wystąpili o *uwolnienie ich od połowy robocizny i porównanie powinności z innymi mieszkańcami miast*, ale dostali w 1811 roku odpowiedź, aby skargi wnieść do Trybunału w Radomiu, niestety stamtąd również żadnej decyzji nie otrzymali<sup>31</sup>. Ponownie zajmowano się tą sprawą od 1824 roku, gdy dotarły akta austriackie w sprawie *wznowienia procesu przeciwko dziedzicowi o wymagania różnych robót*<sup>32</sup>. Niestety, nie znamy zakończenia tej sprawy.

Władza w mieście była w gestii wójta i rajców miejskich. Urząd wójtowski i radziecki zbierał się razem i wspólnie zarządzili miastem. Do najczęstszych spraw wnoszonych przez obywateli w celu rozstrzygnięcia sporu czy dokonania wpisu w księgach miejskich należały kwestie dotyczące obrotu ziemią, ogrodami, domami, testamenty, zapisy oraz potwierdzenia wykupienia się od służby wojskowej.

---

<sup>29</sup> ADS, APL 1845-1983, Pismo od Konsystorza do W. Wierzbickiej dziedziczki dóbr z 10/22 IX 1848; ADDZ 1844-1868, Wykaz statystyczny kościołów w dekanacie zawichoj skim z 1862 r.; J. Myjak, *W krainie..* s. 91; J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 244-245.

<sup>30</sup> J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 245-246.

<sup>31</sup> APK, RGR, sygn. 2435, Opisane historyczne oraz topograficzno-statystyczne miasta dziedzicznego Lasocina 24 VI 1820.

<sup>32</sup> Tamże, Pismo Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych w sprawie obciążeń z 29 VIII 1825.



Dzięki księdze wójtowsko – ławniczej możemy poznać nazwiska wójtów, skład ławy i rady miejskiej oraz burmistrzów i pisarzy lasocińskich. Zestawienie nazwisk obywateli lasocińskich pełniących urząd wójta zawarte zostało w tabeli nr 1.

**Tabela 1**  
**Zestawienie wójtów miasta Lasocina w latach 1795-1811**

L.p.	Imię i nazwisko	wójt
1.	Jędrzej Latosowicz (Latosiewicz)	1795, 1797-1798
2.	Mateusz Nowacki	1798-1800
3.	Grzegorz Kamieński	1801-1803
4.	Franciszek Pytkowski (Pitkowski)	1804
5.	Piotr Gawarski	1805
6.	Franciszek Kamieński	1806
7.	Ignacy Gawarski	1807
8.	Franciszek Słabczyński (Słapczyński)	1808
9.	Karol Kwieciński	1809
10.	Piotr Kwieciński	1810
11.	Franciszek Piotrowski	1811

Źródła: AKKS, sygn. 234, s. 211, 297, 312-313, 336-338, 397, 403, 426, 450.

Spośród wójtów wymienić należy Jędrzeja Latosiewicza, sprawującego urząd w roku 1795 oraz w latach 1797-1798, Mateusza Nowackiego w latach 1798-1800 oraz Grzegorza Kamieńskiego w okresie od 1801 do 1803 roku. Wszyscy oni byli pełnili funkcję przez okres przynajmniej trzech lat. Kolejna grupa wójtów to urzędnicy, których kadencja trwała rok i należeli do nich: Franciszek Pytkowski (1804), Piotr Gawarski (1805), Franciszek Kamieński (1806), Ignacy Gawarski (1807), Franciszek Słapczyński (1808), Karol Kwieciński (1809), Piotr Kwieciński (1810) i Franciszek Piotrowski (1811)<sup>33</sup>.

Na wzmiankę zasługuje rodzina Pytkowskich, szczególnie jej przedstawiciele Franciszek i Mateusz, którzy być może byli synami Pawła. Otóż, w 1806 roku Paweł Pytkowski sporządził zapis testamentowy i przekazał na rzecz Bractwa Aniołów Stróżów 56 złp., dla reformatów w Solcu 100 złp., kościołowi w Słupi 90 złp. Żona i dzieci otrzymały pola i bydło, wszystek sprzęt gospodarski, narzędzia żelazne, łowieckie, broń myśliwską, siodło na konie, homonta i uzdy. Możliwie, że Franciszek i Mateusz byli synami Pawła, pierwszy z nich był wójtem, ławnikiem i kilkakrotnie sprawował urząd burmistrza, o drugim czytamy, że wchodził w skład rady miejskiej. Warto nadmienić, iż testator był człowiekiem majątnym, może najbogatszym w Lasocinie, ponieważ dodatkowo żonie pozostawił srebrną skar-

<sup>33</sup> AKKS, sygn. 234, s. 211, 297, 312-313, 397, 403, 426, 450.

bonkę i różne precjoza, bratu Piotrowi zapisał płaszcz, a Franciszkowi Kamięńskiemu – ówczesnemu wójtowi miasta kapotę podszytą futrem wilków<sup>34</sup>.

Kolejna grupa włodarzy miasta to rajcy i burmistrzowie, zestawienie ich nazwisk z czasów pełnienia urzędu w latach 1795 – 1811 znajduje się w poniższej tabeli nr 2.

**Tabela 2**  
**Burmistrzowie i rajcy miasta Lasocina w latach 1795-1811**

L.p.	Imię i nazwisko	burmistrz	rajca
1.	Jędrzej Latosowicz (Latosiewicz)	1805	
2.	Bartłomiej Jopek (Jopcański)	1795,1797	1797
3.	Jan Gawarski	1795-1798	1797
4.	Karol Kwieciński	1795, 1797-1798	1797
5.	Mateusz Nowacki	1795,1797	1797
6.	Franciszek Pytkowski (Pitkowski)	1799-1800,1806	
7.	Franciszek Słabczyński (Słapczeński)	1805	
8.	Walenty Wroński	1798	
9.	Antoni Safiański	1799	
10.	Felix Turznikowicz	1799-1800	
11.	Piotr Gawarski	1800	
12.	Szczepan Kamięński	1799-1800	
13.	Franciszek Piotrowski	1803,1809	
14.	Walenty Zdybski	1807-1808	
15.	Józef Kędzierski	1801	
16.	Marcin Saykowski	1802	
17.	Piotr Kwieciński	1803	1803
18.	Paweł Nowacki	1804,1805	
19.	Mateusz Bałacieński		1804
20.	Ignacy Wroński	1805, 1807-1811	1804
21.	Mateusz Pytkowski		1804
22.	Antoni Domaracki	1808-1809	1807
23.	Antoni Ufniarski	1805-1806	
24.	Jan Słapczeński	1809	
25.	Tomasz Walisiecki	1806	
26.	Jan Tuderkiewicz (Tuderka)	1809	1807
27.	Ignacy Słapczyński	1807	
28.	Grzegorz Mularski	1811	
29.	Józef Zubrzycki		1809-1810
30.	Wawrzyniec Sieykowski		1809-1810
31.	niejaki Marczewski	1831	
32.	Jan Gąsecki	1837, 1851	

<sup>34</sup> Tamże, s. 336-338.

Źródła: AKKS, sygn. 234, *passim*; APK, RGR, sygn. 2435, Opisanie historyczne oraz topograficzno-statystyczne miasta dziedzicznego Lasocina 24 VI 1820., Pismo Komisji Województwa Sandomierskiego do komisarza obwodu sandomierskiego z 23 XII 1831; ADS, APL 1810 – 1843, Protokół na gruncie plebanii Lasocin 5/17 VIII 1837; APR, RGR sygn. 2546, Protokół z 13/26 X 1851.

W 1803 roku zanotowano, iż Piotr Kwieciński, człowiek piśmienny, był rajcą, przez kwartał sprawował urząd burmistrza, a w roku 1804 odnotowany został jako pisarz miejski i po 6 latach był już wójtem. Oznaczało to, że w okresie 1795-1804 każdy z 4 rajców przez 1 kwartał roku był burmistrzem. W odniesieniu do kolejnych lat nie mamy już takiej pewności, ponieważ dane źródłowe wskazują na fakt, iż najpierw było się rajcą, dopiero w kolejnym czy następnych latach burmistrzem a niektórzy rajcy nie urzędowali jako burmistrzowie. Spośród 26 odnotowanych burmistrzów lasocińskich wymienić należy Słapczyńskich – Franciszka (1805), Ignacego (1807), Jana (1809), Gawarskich – Jana (1795-1798), Piotra (1800), Wrońskich – Walentego (1798), Ignacego (1805, 1807-1811) oraz Kwiecińskich – Karola (1795, 1797-1798) i Piotra (1803). Spośród wszystkich odnotowanych burmistrzów 8 było wcześniej lub w późniejszym okresie wójtami, byli to: Jędrzej Latosiewicz, Karol Kwieciński, Mateusz Nowacki, wspomniany już Franciszek Pytkowski, Franciszek Słapczyński, Piotr Gawarski, Franciszek Piotrowski i Piotr Kwieciński. W 1801 roku odnotowano też przy nazwisku Franciszka Piotrowskiego, iż był prezydentem<sup>35</sup>.

Analizując tabelę łatwo zauważyć, że w Lasocinie maksymalnie pięć osób było rajcami, co miało miejsce na pewno w 1799 i 1809 roku. W innych latach zapewne było podobnie, jednak źródło nie podaje ich nazwisk.

Z czasów późniejszych zachowały się jeszcze dwie wzmianki o lasocińskich burmistrzach, niejakim Marczewskim i Pawle Gąseckim. Pierwszy z nich zapisał się mało chlubnym postępowaniem, ponieważ jeszcze przed nadejściem pisma w sprawie objęcia urzędu przybył w 1831 roku do Lasocina i *dopuszczył się obelg na tutejszym proboszczu J.Ks. Kuczkowskim, nadto bluźnierstw przeciwko religii panującej z gorszeniem publiczności miejscowej*, na tą okoliczność został sporządzony protokół śledczy<sup>36</sup>. Być może konfliktowy charakter spowodował, że Marczewski niedługo sprawował urząd, bo już w 1837 roku pod dokumentami pojawiało się nazwisko kolejnego burmistrza Pawła Gąseckiego, który był nim jeszcze w 1851 roku<sup>37</sup>.

Znane są również z nazwiska osoby na posadach ławników i pisarzy miejskich. W sumie udało się zestawić 28 ławników i 6 pisarzy miejskich (tab. 3).

<sup>35</sup> Tamże, s. 297. s. 211, 222, 247-254, 273, 297, 313, 342, 397, 403, 426-427, 431

<sup>36</sup> APK, RGR, sygn. 2435, Pismo Komisji Województwa Sandomierskiego do komisarza obwodu sandomierskiego z 23 XII 1831.

<sup>37</sup> ADS, sygn. APL 1810 – 1843, Protokół sporządzony na gruncie plebanii Lasocin 5/17 VIII 1837; APR, RGR, sygn. 2546, Protokół z 13/26 X 1851.

**Tabela 3**  
**Ławnicy i pisarze miasta Lasocina w latach 1795-1811**

L.p.	Imię i nazwisko	ławnik	pisarz
1.	Franciszek Pytkowski (Pitkowski)	1795, 1799-1800, 1810	
2.	Franciszek Turznikowicz (Turznik)	1795, 1797-1798	
3.	Piotr Tuderkiewicz	1795	
4.	Grzegorz Kamieński	1797	
5.	Franciszek Słabczyński (Słapczeński)		1797-1800
6.	Michał Dąbrowski		1798
7.	Piotr Gawarski	1799	
8.	Franciszek Piskorski	1799	
9.	Franciszek Piotrowski*	1799	
10.	Walenty Zdybski	1799-1800, 1809	
11.	Stanisław Drabik	1800	
12.	Wojciech Zdebski	1800	
13.	Tomasz Waliszewski	1801	
14.	Mikołaj Kamieński	1801	
15.	Józef Lenartowicz		1801-1802
16.	Piotr Kwieciński		1804, 1810
17.	Andrzej Dmucha	1806	
18.	Antoni Domaracki	1805	
19.	Piotr Turznikowicz	1805	
20.	Jakub Sieykowski	1805	
21.	Antoni Omiecki		1805-1806
22.	Jan Słapczeński	1805-1806	
23.	Jan Tuderkiewicz (Tuderka)	1806	
24.	Grzegorz Wroński	1806, 1810	
25.	Maciej Nowyrzan	1807	
26.	Florian Ziemiacki		1807
27.	Andrzej Kwieciński	1808	
28.	Maciej Skowierzacki	1808	
29.	Grzegorz Mularski	1809	
30.	Piotr Turznicki	1809	
31.	Józef Zubrzycki	1809	
32.	Stanisław Dobczeński	1809	
33.	Mateusz Bałaciński	1811	
34.	Wawrzyniec Turznikowicz	1811	

Źródła: AKKS, sygn. 234, passim.

Najdłużej urzędującym ławnikiem był Franciszek Pytkowski (1795, 1799-1800, 1810), Franciszek Turznikowicz (1795, 1797-1798) i Walenty Zdybski (1799-1800, 1809). W 1809 roku ławnik Piotr Turznik został powołany do wojska, jednak za wynagrodzeniem 208 złp. zgodził się iść za niego Wincenty Miler z Sandomierza<sup>38</sup>. Warto wspomnieć jeszcze o pisarzach miejskich, spośród których Franciszek Słapczyński zaczynał karierę w 1797 roku jako pisarz, w kolejnych latach był wójtem i burmistrzem, a Piotr Kwieciński był pisarzem, rajcą, burmistrzem i wójtem. Pozostali pisarze miasta Lasocina to: Michał Dąbrowski (1798), Józef Lenartowicz (1801-1802), Antoni Omiecki (1805-1806) i Florian Ziemiacki (1807). Maksymalna liczba ławników w danym roku, odnotowana w księdze wynosiła cztery osoby.

Wpisy do księgi wójtowsko-ławniczej sporządzano w domach poszczególnych wójtów w obecności członków urzędu wójtowskiego i ławniczego. Pierwszego z interesujących nas wpisów z 1795 roku dokonywano w *domu sławetnego pana wójta Jędrzeja Latosowicza i przy burmistrzach Janie Gawarskim, Karolu Kwiecińskim, Mateuszu Nowackim i ławnicy Franciszku Pitkowskim, Franciszku Turznikowiczu, Piotrze Tuderkowiczu i innych na ten czas będących*<sup>39</sup>. Z kolei w 1799 roku władze miasta urzędowały w *domu sławetnego pana wójta Mateusza Nowackiego, przy panach burmistrzach Antonim Saftianskim i Feliksie (Felixu) Turznikowiczu, ławecznych Franciszku Piskorskim, Piotrze Gawczarskim*<sup>40</sup>.

Zarówno mieszczanie jak i przedstawiciele władz miejskich byli w zdecydowanej większości niepiśmienni. Świadczą o tym występujące obok nazwisk krzyżyki i kółka. Niewielką poprawę można dostrzec już od 1801 roku, wtedy niektórzy urzędnicy miejscy potrafili się samodzielnie podpisać<sup>41</sup>.

Niski poziom wykształcenia władz miejskich rekompensowała szkoła elementarna, o jej istnieniu posiadamy wzmianki z 1818 roku. Pierwotnie siedziba szkoły mieściła się obok plebanii, ale fatalny stan budynku, o czym czytamy w 1837 roku, spowodował konieczność zmiany lokum na jeden z domów zlokalizowanych w obrębie zabudowy miejskiej. W 1845 roku uczyło się w niej 40 dzieci, ale wydaje się, że wykazywała tendencję rozwojową, ponieważ już w dwa lata później uczniami było 64 dzieci. W 1858 roku uczyło się w niej około 50 dzieci. Koszty związane z opłaceniem nauczyciela i utrzymaniem szkoły spoczywały na mieszkańcach Lasocina i dwóch należących do parafii wiosek, którzy uiszczali składkę w wysokości 60 rubli i 92 ½ kopiejki, z czego 42 ruble stanowiło pensję dla nauczyciela, a pozostałą część sumy wydawano na opał, remonty i inne niezbędne do prowadzenia pomoce. Z tych miejscowości pochodzili też zapewne uczniowie.

---

<sup>38</sup> AKKS, sygn. 234, s. 431. Warunki wykupienia ustalono w Sandomierzu 16 XI 1809 r., Wincenty Miler uzyskał oprócz wynagrodzenia pieniężnego dwie koszule, parę butów, *ciochcierów dwoje*, oddelegowany został do 6 kompanii wołyżerów pod dowództwo kapitana Spychalskiego i jego pomocnika Łączęńskiego, do 3 batalionu, pułku 5 księcia Adama.

<sup>39</sup> Tamże, s. 211.

<sup>40</sup> Tamże, s. 255.

<sup>41</sup> Tamże, s. 223, 230-231, 241 i nast.

Opiekę nad szkołą sprawowali miejscowi księża, którzy byli też nauczycielami religii i moralności. Nadzór nad jej funkcjonowaniem pełniły rządowe władze oświatowe od roku 1834. O dużym zainteresowaniu edukacją dzieci świadczy fakt, iż w 1870 roku działała druga w parafii szkoła w Dębnie<sup>42</sup>.

### Parafia rzymskokatolicka w Lasocinie

Parafia w Lasocinie powstała pod koniec XVI wieku, a prawa parafialne przeniesiono tu z sąsiedniego Dębna, gdzie pierwotnie istniał drewniany kościół, który uległ rozbiórce<sup>43</sup>. W 1818 roku w jej skład wchodził Lasocin oraz wsie Dębno, Biedrzychów i Łęg<sup>44</sup>. Ostatnia z podanych miejscowości została włączona do parafii lasocińskiej w 1810 roku. Wcześniej Łęg należał do kościoła w Świeciechowie, położonego po drugiej stronie Wisły, w departamencie lubelskim<sup>45</sup>. Ze względu na liczne prośby mieszkańców zmieniona została przynależność, podobnie zresztą jak w przypadku Krukowa, który do 1852 roku należał do kościoła parafialnego w Janikowie<sup>46</sup>.

Powiększenie obszaru parafii nastąpiło w drugiej połowie XIX wieku. Spowodowane to było wycinką lasów i zakładaniem na wykarczowanych terenach nowych osad. W 1879 roku wśród przynależnych do parafii wymienia się nowo powstające kolonie Mieczysławów i Magnuszów Lasociński, które administracyjne przypisane były do parafii Słupia Nadbrzeżna. Głównym motywem zmiany przynależności parafii w przypadku Mieczysławowa był argument o łatwiejszym dotarciu do Lasocina z powodu równinnego terenu. Miało to szczególne znaczenie podczas przemieszczania się konduktu pogrzebowego, ponieważ podróż w czasie zimy i roztopów po pagórkowatym obszarze była bardzo trudna, a niekiedy wręcz niemożliwa.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> ADS, APL 1803-1843, Protokół sporządzony na gruncie plebanii Lasocin z 5/17 VIII 1837 r.; APL 1845-1983, Protokół wyjaśniający roczną intratę funduszu duchownego plebanii w mieście Lasocinie [...] sporządzony w XII 1818 r., Pismo Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych do Konsystorza z 9/21 XII 1850, Protokół sporządzony przez dziekana opatowskiego w czasie wizyty dekanalnej z 8/20 XI 1870; Wizytacje dziekańskie 1858, Akt wizyty dziekańskiej plebanii w mieście Lasocinie z 7 VI 1858; ADDZ 1844-1868, Wykaz statystyczny kościołów w dekanacie zawichojskim w 1862 r.; Zob. APR, RDS, sygn. 137, t. 1-6.

<sup>43</sup> F. Kiryk, dz. cyt., s. 67.

<sup>44</sup> ADS, APL 1845-1983, Lustracja parafii z 1818 r..

<sup>45</sup> ADS, APL 1810-1843, Pismo prefekta departamentu radomskiego do biskupa z 6 X 1810, Pismo prefekta departamentu radomskiego do biskupa z 10 X 1810, Pismo biskupa do prefekta departamentu radomskiego z 9 XI 1810.

<sup>46</sup> ADS, APL 1845-1983, Pismo Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych do biskupa 12/24 I 1852, Pismo Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych do biskupa 7/19 VII 1852.

<sup>47</sup> Tamże, Pismo od ks. Wlazłowskiego do Biskupa Diecezji Sandomierskiej 30 V 1879.

Wycinka lasów prowadzona szczególnie intensywnie pod koniec XIX wieku spowodowała rozwój akcji osiedleńczej. Świadczy o tym wykaz miejscowości i osad z 1903 roku, gdzie oprócz wymienionych wcześniej do parafii w Lasocinie należały: Janów, Tużników, Gajówka, Piotrów, Łubowa, Poręba Włońska, Poręba Przybysławska, Górki i Janopol. Niektóre z nich jak Janów rozwinęły się wokół istniejących w połowie XIX wieku folwarków, inne powstały jako osady leśne<sup>48</sup>.

Zagospodarowanie nowych terenów związane było z przyrostem demograficznym. Stan zaludnienia w okresie od 1816 do 1906 roku przedstawiony został w tabeli nr 4.

**Tabela 4**  
**Stan zaludnienia w parafii Lasocin w wybranych latach**  
**w okresie od 1816 do 1906 roku**

Rok	Mieszkańcy parafii Lasocin		
	Lasocin	Biedzychów, Dębno, Łęg	razem
1816	535	488	1023
1827	564		
1844			1169
1845	738	390	1128
1855			1127
1868			1137
ok. 1880	820		
1897			2172
1901			2125
1903			2369
1906			2446

Źródła: ADS, ADDZ 1803 – 1843, Akta wizytacji maj 1808 r., Pismo od dziekana zawichojskiego ks. Drewniakowskiego do konsystorza z 6 XI 1847; ADDZ 1844 – 1868, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebanii w Lasocinie 30 IX 1845, Sprawozdanie dziekana ks. Drewniakowskiego z 6 XI 1845; Akta statystyki 1894-1900, Akta statystyki 1899-1906, APL 1810-1843, Wykazy ks. J. Kuczkowskiego z 7 V 1816; APK, RGR sygn. 2435, Pismo Komisji Województwa Sandomierskiego do komisarza obwodu sandomierskiego z 23 XII 1831; APS, ASC Lasocin 1889-1899, passim; *Słownik geograficzny*, t. 1, s. 206, t. 2, s. 21.

W Lasocinie w latach 1816-1827 zamieszkiwało od 535 do 564 mieszkańców, ale już w 1845 roku liczba mieszkańców zwiększyła się do 738 osób, około 1880 roku wynosiła 820. Tak więc w okresie półwiecza (1827 – ok. 1880) nastąpił wzrost liczby ludności o przeszło 1/3, co prawdopodobnie spowodowane było powstaniem w mieście ośrodka tkactwa grubego płótna i napływem ludności.

<sup>48</sup> ADS, ADDZ 1844 – 1868, Wykaz nomenklatur należących do parafii dekanatu zawichojskiego 1855 r.

W 1820 roku w Lasocinie zamieszkiwało 19 starozakonnych, ale w zapisach z 1845 roku czytamy *pełnienie usług Żydom przez katolików także się nie praktykuje, gdyż Żydzi w tej parafii wcale nie zamieszkują*<sup>49</sup>.

Analizując liczbę ludności w pozostałych miejscowościach parafii dostrzega się, iż w okresie pomiędzy 1816 a 1845 rokiem w Biedrzychowie, Dębnie i Łęgu zamieszkiwało 488 mieszkańców, a w roku 1845 tylko 390 osób, co stanowi spadek 20 procentowy. Prawdopodobnie wpływ na stan zaludnienia miała grasująca w tym okresie epidemia, która przyczyniła się do wyższej śmiertelności, szczególnie wśród dzieci.

Do 1868 roku obserwuje się zbliżoną liczbę parafian, wynoszącą od 1023 osób w 1816 do 1137 w 1868 roku. Pod koniec XIX wieku (1897 r.) liczba wiernych uległa podwojeniu a po 1903 roku wykazywała dalszą tendencję zwyżkową.

Przyrost spowodowany był bardzo intensywnym rozwojem osadnictwa, powstaniem nowych kolonii zakładanych na miejscu wykarczowanych lasów i zasiedlaniem tych terenów poprzez kolonistów spoza parafii<sup>50</sup>.

Zestawiając liczbę wiernych w dekanacie zawichojskim w 1844 i 1855 roku dostrzegamy, iż parafia w Lasocinie była na trzecim miejscu pod względem liczby parafian po Tarłowie, Trójcy i Zawichoście<sup>51</sup>.

Warto również przyjrzeć się stosunkom demograficznym pod kątem liczby urodzeń, zgonów i zawartych małżeństw (tab. 5).

**Tabela 5**  
**Przyrost demograficzny i liczba zawartych małżeństw w parafii Lasocin w latach 1808-1857**

Rok	Urodzeni			Zmarli			Małżeństwa
	razem	chłopcy	dziewczynki	razem	mężczyźni	kobiety	
1808	25	20	15	29	15	14	2
1844	35	20	15	36	16	20	8
1845	48	19	29	36	17	19	11
1855	42	26	16	58	28	30	9
1857	38	23	15	65	28	37	14

<sup>49</sup> Tamże, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebanii w Lasocinie 30 IX 1845.

<sup>50</sup> ADS, ADDZ 1803 – 1843, Akta wizytacji z V 1808 r., Pismo od dziekana zawichojskiego ks. Drewniakowskiego do Konsystorza z 6 XI 1847; ADDZ 1844 – 1868, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebanii w Lasocinie 30 IX 1845; Akta statystyki 1894-1900, Akta statystyki 1899-1906, APL 1810-1843, Wykazy Lasocin 7 V 1816; APK, RGR sygn. 2435, Opisanie historyczne oraz topograficzno-statystyczne miasta dziedzicznego Lasocina 24 VI 1820; APS, ASC Lasocin 1889-1899; *Słownik geograficzny*, t. 1, s. 206, t. 2, s. 21.

<sup>51</sup> ADS, ADDZ 1844-1868, Wykaz nomenklatur należących do parafii dekanatu zawichojskiego 1855 r. Zestawienie liczby ludności katolickiej w dekanacie zawichojskim znajduje się w aneksie nr 1 i 2.



Rok	Urodzeni			Zmarli			Małżeństwa
	razem	chłopcy	dziewczyny	razem	mężczyźni	kobiety	
1868	58	32	26	49	22	27	15
1898	110			78			12
1901	99	59	40	69	39	30	14
1903	149	42	77	52	18	34	17
1906	113	65	48	78	38	40	8

Źródła: ADS, ADDZ 1803 – 1843, Akta wizytacji maj 1808 r.; ADDZ 1844 – 1868, Wykaz szczegółowy ludności katolickiej 9 X 1844, Wykaz szczegółowy ludności katolickiej 6 XI 1845, Raport do Prześwietnego Konsystorza Generalnego Diecezji. Sandomierskiej z 15 III 1853, 1857; Akta statystyki 1894-1900, Akta statystyki 1899-1906.; APL 1845-1983, Opisanie stanu budowli kościoła i budynków w 1818 r.; APK, RGR, sygn. 2435, Pismo Komisji Województwa Sandomierskiego do komisarza obwodu sandomierskiego z 23 XII 1831.

W latach 1808-1845 obserwuje się tendencję wzrostową urodzeń, a w kolejnym dziesięcioleciu nieznaczny spadek liczby noworodków. W tym czasie wśród narodzonych byli przeważnie chłopcy, jedynie w 1845 urodziło się o 10 dziewczynek więcej.

W przypadku zgonów sytuacja była odwrotna, największa śmiertelność odnotowana została w 1855 i 1857 roku. Spowodowane było to epidemią tyfusu i cholery, która jak wynika z zapisów *grasowała w innych parafiach*, a w lasocińskiej zebrała mniejsze żniwo niż gdzie indziej.

Małżeństwa zawierane były z różną częstotliwością. Począwszy od dwóch w 1808 do 14 w 1857 i 17 w 1903 roku<sup>52</sup>. Nie zauważa się zależności pomiędzy ilością zawartych małżeństw a liczbą narodzonych dzieci.

Liczniesze nieco dane dla przełomu wieków i początków dwudziestego stulecia pozwalają zaobserwować w kolejnych latach znaczny przyrost liczby urodzeń, osiągnął on w 1903 roku najwyższą wielkość 149 narodzin. Tendencję zwiększoną w stosunku do poprzedniego okresu wykazywała też analiza zgonów, chociaż w stosunku do liczby ludności utrzymywała się na podobnym do poprzednich okresów poziomie<sup>53</sup>.

Wśród znanych mieszkańców Lasocina, oprócz wymienionych w innych częściach niniejszego artykułu nazwisk, należy dodać: Bąckich, Biedzychowskich, Chybiczków, Dębiów, Drabów, Drabczyńskich, Dukatowiczów, Domarackich Fornalskich, Frederikowiczów, Hybickich, Jopkowiczów, Jędrzejewiczowiczów, Ka-

<sup>52</sup> ADS, ADDZ 1803 – 1843, Akta wizytacji V 1808 r.; ADDZ 1844 – 1868, Wykaz szczegółowy ludności katolickiej 9 X 1844, Wykaz szczegółowy ludności katolickiej 6 XI 1845, Raport do Prześwietnego Konsystorza Generalnego Diecezji. Sandomierskiej 15 III 1853, Wykaz szczegółowy ludności katolickiej 1857; Akta statystyki 1899-1906; APL 1845-1983, Lustracja parafii z 1818; APK, RGR sygn. 2435, Opisanie historyczne oraz topograficzno-statystyczne miasta dziedzicznego Lasocina 24 VI 1820.

<sup>53</sup> ADS, Akta statystyki 1899-1906.

sieńskich, Kasprowiczców, Kwiecińskich, Kamińskich, Koprowiczów, Krzewskich, Kornaczkowiczów, Latosowiczów, Łodzińskich, Machnowiczów, Mularczyków, Muszańskich, Nowackich, Pytkowskich, Paluchowskich, Piecowskich, Pałucińskich, Sękowskich, Safieńskich, Słabkowiczów, Strawczyńskich, Sobaskowiczów, Słabczeńskich, Szczepanowskich, Seykowskich, Tuderkowiczów, Trzaskiewiczów, Tarnawskich, Ufniarskich, Wąseckich, Wrońskich, Zajączkowskich, Zychowiczów, Zubrzyckich, Zikowiczów, Zdebskich, Żabiów i Żuchowiczów<sup>54</sup>.

Dość bogatym gospodarzem jak na Lasocin był też Stefan Kamieński, który w obszernym testamencie z 27 III 1808 roku rozdysponował wśród potomków i krewnych same kawałki ról, łąk i ogrodów, jednak ze względu na ich obfitość można mówić o jego bogactwie<sup>55</sup>. O stanie posiadania Wojciecha Sieykowskiego dowiadujemy się na podstawie testamentu sporządzonego 12 IX 1801 roku. Gospodarstwo pozostawił synowi Jakubowi, ponadto syn otrzymał role w trzech miejscach i łąki. Z domostwa i gospodarki Jakub miał obowiązek spłacić siostrę Mariannę. Testator zagwarantował sobie prawo do zamieszkania *w komórcie przy tym domu do śmierci*<sup>56</sup>.

Życie religijne wiernych koncentrowało się wokół kościoła parafialnego, którego początki datowane są na drugą połowę XVI wieku. Wzmianka na ten temat pochodzi z wizytacji z 1592 roku, gdzie czytamy, że w mieście Lasocinie wybudowany został drewniany kościółek p.w. Świętej Trójcy, który niedawno został poświęcony i do niego przeniesiono prawa parafialne z pobliskiego Dębna a tamtejszy kościół rozebrano<sup>57</sup>.

Z kolei Jan Wiśniewski wspomina o wystawieniu w Lasocinie w 1662 roku kościoła parafialnego, którego fundatorem był Zbigniew Oleśnicki kasztelan wiślicki, po jego śmierci uposażenia kościoła dokonał brat Jan Oleśnicki podkomorzy sandomierski. Akt konsekracji świątyni p.w. św. Michała Archanioła miał miejsce w 1664 roku i dokonany był przez sufragana krakowskiego Mikołaja Oborskiego<sup>58</sup>. Druga część kościoła została dobudowana w 1788 roku przez miejscowego plebana ks. Szymona Hybickiego<sup>59</sup>. Budowę nowej, murowanej świątyni rozpoczęto w 1930 roku, ale prace zakończono dopiero w 1952 roku. Drewniany kościółek został przeniesiony do miejscowości Stodoły.

Dzięki zachowanym inwentarzom możemy opisać wygląd i wyposażenie świątyni w XIX wieku.

Centralne miejsce zajmował ołtarz główny, drewniany, rzeźbiony, pomalowany na niebieski kolor. Z racji przyjęcia za patrona kościoła św. Michała obraz jego namalowany na płótnie, z szatami pokrytymi posrebrzaną blachą miedzianą, zaj-

<sup>54</sup> AKKS sygn. 234, s. 201-211, 247-253, 257-272, 345-363.

<sup>55</sup> Tamże, s. 407-409.

<sup>56</sup> Tamże, s. 345.

<sup>57</sup> F. Kiryk, dz. cyt., s. 67.

<sup>58</sup> J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 239.

<sup>59</sup> ADS, APL 1810-1843, Protokół wyjaśniający roczną intratę funduszu duchownego plebani w mieście Lasocinie 1818 r.

mował środkowe miejsce w ołtarzu, obok pomalowanego złotym barwnikiem cyborium. Dostojności ołtarzowi dodawały znajdujące się po jego bokach dwa obrazy w niebieskich ramach z wizerunkami św. Mikołaja i św. Anny oraz dwie małe kolumny z rzeźbionymi postaciami, a pod spodem figury wspierające ołtarz<sup>60</sup>.

Dwa kolejne ołtarze poświęcono Aniołom Stróżom i Matce Boskiej. Pierwszy z nich miał po bokach po prawej stronie dwa obrazy z postaciami aniołów. Obraz wewnętrzny został umocowany na stałe, drugi był opuszczany. Obydwa namalowane zostały na płótnie, szaty aniołów przysłaniały miedziane, posrebrzane sukienki. W górnej części ołtarza zawieszono wyobrażenie św. Franciszka Ksawerego.

Po lewej stronie kościoła stanął taki sam w formie ołtarz. Na zewnątrz zawisł obraz ruchomy z wyobrażeniem Matki Boskiej Bolesnej a wewnątrz Matki Boskiej Pocieszenia z relikwiami. Obydwa ozdobione zostały posrebrzanymi sukienkami z miedzianej blachy. Zwieńczenie ołtarza stanowił obraz św. Antoniego.

Niebiesko-srebrno-złota kolorystyka dominowała zarówno w ołtarzach bocznych, jak i wystroju drewnianej ambony oraz dwóch konfesjonałów. Wszystko stanowiło więc jedność kompozycyjną.

Ważnym elementem wyposażenia była usytuowana na drewnianym postumencie kamienna chrzcielnica, skromna w wystroju, bez ozdób.

Nabożeństwa uświetniane były grą na pozytywie, który posiadał dwa miechy, znajdował się na chórze wspartym na dwóch filarach. Również i w urządzeniu chóru widać troskę o wystrój świątyni, ponieważ od strony nawy głównej został on obity płótnem i pomalowany na białe<sup>61</sup>.

Do przechowywania sprzętów i aparatów kościelnych służyła zakrystia, wejście do niej wiodło z cmentarza kościelnego oraz z kościoła. Solidnie zabezpieczone drzwi zewnątrz były podwójne, pierwsze wykonano z żelaza a drugie z drewna, takie same prowadziły też do kościoła. Były one opatrzone solidnymi zamkami. Aby zwiększyć bezpieczeństwo jedyne okienko w zakrystii okratowano. Nie zapobiegło to jednak kradzieży, w 1845 roku zniknęła puszcza z cyborium, obrusy i 24 sztuki światła<sup>62</sup>.

Wyposażenie zakrystii stanowiły mensa z szufladami i szafką posiadającą również osiem szufladek, pomalowana na niebiesko. Ponadto umieszczono tam cynowy lawaterz na drewnianym postumencie oraz dwie szafy i trzy skrzynie. Druga z zakrystii nazywana bracką służyła *na skład światła*, ale ze względu na zniszczenia podłogi, sufitu i ścian można powiedzieć o niej, iż była całkowicie zdezelowana. Była połączona jedynie z kościołem.

---

<sup>60</sup> ADS, APL 1810-1843, Inwentarz kościoła parafialnego w mieście Lasocinie 1/13 VIII 1837; APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie 26 VIII/6 IX 1848. Ks. Jan Wiśniewski wspomina o istnieniu w ołtarzu głównym obrazu Chrystusa na krzyżu w otoczeniu bolejących świętych postaci, był on w 1907 roku umieszczony pod spodem a na wierzchu obraz św. Mikołaja w metalowej, posrebrzanej sukience. Zob. J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 239.

<sup>61</sup> ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

<sup>62</sup> ADS, ADDZ 1844-1868, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebani w Lasocinie z 30 IX 1845.

Podłoga i sufit w kościele zostały zrobione z tarcic. Ze względu na zdevastowany dach i przeciekającą podczas opadów wodę malowidła na ścianach i suficie zostały znacznie zniszczone. Wysłużyły się też stare ławki, z których dwie mocno obdarte z malowideł ustawiono przed ołtarzem głównym, a pozostałe 19 niemalowanych po obydwu bokach w dalszej części w nawie<sup>63</sup>. Wśród dziewięciu okien podzielonych na kwatery aż 36 było rozbitych.

W 1848 roku kościół był na zewnątrz obity tarcicami. Wejście główne zlokalizowano od zachodu, prowadziło ono przez podwójne drzwi zawieszane na żelaznych zawiasach i hakach, zamykane jedynie na drewnianą zasuwę. Drugie wejście od północy było znacznie mniejsze i zamykane na dużą kłódkę. Dach wykonano z gontów, zwieńczenie stanowiła drewniana kopułka pokryta blachą oraz przechylony w jedną stronę drewniany krzyż. O konieczności przeprowadzenia remontu świadczył fakt, iż poodpadały gzymsy i w przypadku niepodjęcia robót świątyni groziła dalsza ruina. Nie dziwi więc fakt, iż w archiwaliach pojawiają się częste wzmianki o jego remontach i naprawach.

W lipcu 1811 roku w zabudowaniach plebańskich wybuchł pożar, który mógł się również przyczynić do zniszczenia kościoła<sup>64</sup>. Choć jeszcze przed pożogą pleban pisał na temat koniecznego remontu świątyni do władz kościelnych w tych słowach: *dezolayja w kościele i wszystkich budynkach duza się pokazuje*. Podczas deszczu woda płynęła do wnętrza kościoła, i jak dalej proboszcz relacjonował, nie można tego faktu zaniedbać, bo później nie będzie już czego naprawiać.<sup>65</sup> Oprócz zaniedbań wcześniejszych pożar spowodował zniszczenie dachu, przyciesi i innych części kościoła. Koszty najpilniejszych napraw oszacowano w 1814 roku na 4 tys. złp. Do 1818 roku dzięki materiałom przekazanych przez kolatora naprawiono przyciesi od strony południowej, dach w przeciekających miejscach, dano nową rynnę oraz wyremontowano zakrystię. Wydaje się, że ciągle nie przeprowadzono zasadniczego remontu, polegającego na wykonaniu nowego podmurowania, sklepienia nad zakrystią, wymianie tarcic, dachu i podłogi. Podstawowym problemem był brak funduszy na przeprowadzenie kompleksowych remontów.

W kolejnych latach starano się pozyskać pieniądze na dalsze naprawy, ale budowniczy powiatu zwlekał z wykonaniem planu oraz kosztorysu robót i wydaje się, że jeśli prowadzono jakieś prace, to jedynie najpilniejsze. Świadczy o tym zapiska z 1849 roku, gdzie stan kościoła określano jako fatalny, ponieważ podłoga była podziurawiona i w niektórych miejscach przegnita, zniszczone ławki i organy, wieżyczka na kościele przechyliła się, gzyms odpadł, ogrodzenie wokół podmyte było przez wodę i zniszczone. W 1858 roku stan kościoła określano jako dobry, należy więc sądzić, że przeprowadzono niezbędne prace<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

<sup>64</sup> J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 240.

<sup>65</sup> ADS, APL 1810 – 1843, Pismo ks. J. Kuczkowskiego do biskupa kieleckiego z 15 VII 1811.

<sup>66</sup> ADS, APL 1810-1843, Pismo ks. J. Kuczkowskiego do biskupa kieleckiego z 13 VII 1814, Pismo konsystorza do podprefekta z 8 II 1815, Opisanie stanu budowli kościoła i budynków z 1818 r., Protokół na gruncie plebanii Lasocin z 5/17 VIII 1837.

Za pieniądze parafian kościół został obity nowymi tarcicami, zapewne pokryty gontem tam, gdzie wymagała tego konieczność, wewnątrz przebudowano wielki ołtarz, odnowiono i pomalowano ołtarze boczne oraz wszystkie malowidła na ścianach świątyni. Jedynym mankamentem była zerwana przez wiatr blacha na wyremontowanej sygnaturce<sup>67</sup>.

O dobrym stanie kościoła dowiadujemy się również z relacji z późniejszych okresów. W 1870 roku była już wykonana nowa podmurówka, sygnaturkę pokryto blachą, kościół nowymi gontami, wszędzie wymieniono podłogi, pomalowano całe wnętrze wraz z amboną i ołtarzami oraz zakupiono trzy nowe obrazy do ołtarzy. Trudno określić, czy wymieniane remonty stanowiły w całości dzieło ostatnich lat, czy jednak, co jest bardziej prawdopodobne, wymieniono i te wcześniejsze. W tym przypadku koszty zostały pokryte przez parafian oraz plebana.

Obok kościoła stała w 1837 roku stara, cała spróchniała i grożąca zawaleniem dzwonnica. Remont cmentarnego parkanu połączony został z naprawą dzwonnicy i w dwa lata później oprócz oblistwowania wykonano wszystkie najpilniejsze prace. Zawieszane na niej były trzy dzwony. W 1861 roku został przelany stary, pęknięty dzwon i na dzień 20 IX 1861 roku zaplanowano jego konsekrację. Dzwon został odlany w Warszawie w pracowni ludwisarskiej Petersigle<sup>68</sup>.

Nieodłącznym elementem każdej parafii był cmentarz. Pierwotnie znajdował się przy kościele i nazywany był przykościelnym. W 1837 roku został ogrodzony parkanem, jednak z powodu spróchnienia drewna ogrodzenie zawaliło się od strony południowej. W nienajlepszym stanie były też dwie bramki prowadzące na jego teren. Jedna z nich wiodła od strony drogi z miasta a druga stanowiła przejście na plebanię. Ponieważ ogrodzenie nie nadawało się do naprawy w 1839 roku wybudowany został nowy parkan, pieniądze na ten cel pochodziły ze składek parafian. Wykonano podmurowanie, a na ogrodzenie przeznaczono drewniane bale, które jeszcze w 1848 roku były dobrze zachowane. Nietrwałe okazało się jedynie podmurowanie, które z powodu osunięcia wymagało natychmiastowej naprawy.

Na terenie przykościelnego cmentarza do 1839 roku była kostnica, ale podczas prac przy ogrodzeniu przeniesiono ją na drugi cmentarz, zwany grzebalnym, zlokalizowany za miastem. Znajdowała się ona po stronie wschodniej a zbudowana była na planie kwadratu. Oprócz kostnicy postawiona była rzeźba św. Jana Nepomucena, pomimo zadaszenia została zupełnie zniszczona.

Drugi z cmentarzy zajmował powierzchnię o wymiarach 300 łokci długości i 200 szerokości i podobnie jak przykościelny w 1839 roku został otoczony dREW-

---

<sup>67</sup> ADS, Wizytacje dziekańskie 1858, Akt wizyty dziekańskiej plebani w mieście Lasocinie z 7 VI 1858.

<sup>68</sup> ADS, APL 1810-1843, Protokół na gruncie plebanii Lasocin z 5/17 VIII 1837; APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848, Pismo ks. J. Magnuszewskiego do Konsystorza Diecezji Sandomierskiej z 23 VIII 1861, Protokół sporządzony przez dziekana opatowskiego w czasie wizyty dekanalnej z 8/20 XI 1870; J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 240. Napis na dzwonie był następujący: *Lat Petersilge w Warszawie. Na cześć i chwałę Bogu fundator Piotr Kwieciński a powyżej tego był napis Ks. Józef Magnuszewski roku 1861.*

nianymi balami w słupy na podmurowaniu, które zapewne z powodu niewielkiej stabilności gleby okazało się nietrwałe, osuwało się i po dziesięciu latach konieczna była jego naprawa. Brama wejściowa zawieszona była na żelaznych kunach i drewnianych biegunach, zamykano ją na kłódkę<sup>69</sup>. W ten sposób starano się uchronić groby przed zniszczeniem przez zwierzęta.

Dbłość o cmentarz należała do grabarza, którego opłacano ze składek mieszczan Lasocina. Prawdopodobnie mieszkańcy parafii dbali o miejsce spoczynku swoich bliskich, wspierali ich w tym księża. W inwentarzach widnieją zapisy, że cmentarze były ogrodzone, zadbane, zniszczenia usuwano na bieżąco<sup>70</sup>.

Od czasu erekcji kościoła pw. św. Michała Archanioła w Lasocinie miejscowymi plebanami byli księża Adam Kraściński, Kazimierz Rzczka, Andrzej Józef Karśnicki, Mikołaj Dönhoff, Jan Milkiewicz, Bartłomiej Bochowicz i Wojciech Pasłowski<sup>71</sup>. W okresie niewoli narodowej parafią w Lasocinie zarządzało 9 duchownych. Nazwiska oraz czas sprawowania przez nich funkcji zawiera poniższa tabela nr 6.

**Tabela 6**  
**Proboszczowie i administratorzy w parafii lasocińskiej w latach 1755-1907**

L.p.	Imię i nazwisko	Występuje w źródłach w roku	Inne informacje
1.	Szymon Hibicki	1755-1798	
2.	Grzegorz Śmigielski	1799-1811	przeniósł się do Tarłowa
3.	Józef Kuczkowski	1811-1837	zmarł jako proboszcz Nowej Słupi w 1838 r.
4.	Andrzej Jaroszyński	1837-1848	
5.	Ignacy Czabanowski	1848-1850	
6.	Józef Magnuszewski	1850-1898	
7.	Edward Chwalibóg	1898-1901	wybudował parkan i murowaną plebanię
8.	Tomasz Kruzer	1901-1907	
9.	Julian Lipiński	1907	

Źródła: J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 241.

<sup>69</sup> ADS, APL 1810-1843, Opisanie stanu budowli kościoła i budynków z 1818 r., Inwentarz kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 1/13 VIII 1837, Protokół na gruncie plebanii Lasocin z 5/17 VIII 1837; APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

<sup>70</sup> ADS, ADDZ 1844-1868, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebanii w Lasocinie z 30 IX 1845, Pismo do Prześwietnego Konsystorza Diecezji Sandomierskiej z 1856 r.; Wizytacje dziekańskie, Akt wizyty dziekańskiej plebani w mieście Lasocinie z 7 VI 1858.

<sup>71</sup> Por. J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 241.

Jednym z najdłużej zarządzających parafią był ksiądz Szymon Hibicki [Hybicki], który podczas 43 letniej posługi w Lasocinie rozbudował i wyremontował kościół, wikariat i zabudowania plebańskie. Po jego śmierci w 1798 roku plebanem został ks. Grzegorz Śmigielski, który w 1811 roku zrezygnował z probostwa w Lasocinie i przeniósł się do Tarłowa, parafii ludniejszej i lepiej uposażonej. Nie wiele wiadomo o jego pobycie w Lasocinie, ze skąpych informacji można jedynie wysunąć przypuszczenie, że parafianie angażowali się w życie kościoła i relacje z proboszczem układały się dobrze. Wiadomo jednak o sporze ks. Śmigielskiego z kolejnym plebanem lasocińskim, od którego domagał się rekompensaty w postaci części dochodów za rok 1811. Nowy proboszcz interweniował w tej sprawie u biskupa twierdząc, iż roszczenia ks. Śmigielskiego uniemożliwiają mu przeprowadzenie najpilniejszych remontów kościoła po pożarze z 1811 roku<sup>72</sup>.

O plebanie Józefie Kuczkowskim wiemy, iż do 1818 roku udało mu się przeprowadzić najpilniejsze remonty w kościele i odbudować zabudowania gospodarcze, jednak jawi się on jako osoba o trudnym charakterze i dość konfliktowa. Z powodu zbyt surowego traktowania parafian doszło do niesnasek, biskup winą obciążał plebana i nakazał mu zmianę postępowania oraz zagroził karą w przypadku niezastosowania się do zaleceń<sup>73</sup>. Sytuacja prawdopodobnie uległa poprawie, chociaż w kilkanaście lat później czytamy o kolejnych zatargach spowodowanych przejazdami parafian przez grunty plebańskie. W końcu w roku 1836 ksiądz Kuczkowski został przeniesiony na probostwo do Nowej Słupi<sup>74</sup>.

Od listopada 1836 roku do kwietnia 1837 roku posługę przy kościele pełnili zakonnicy, jednak nic o nich więcej nie wiadomo<sup>75</sup>.

W latach 1837-1848 funkcję plebana w Lasocinie pełnił ks. Andrzej Jaroszyński, pochodzący ze Skaryszewa. Po przedstawieniu władzom rządowym wszystkich wymaganych dokumentów i uzyskaniu z ich strony akceptacji oraz pozytyw-

---

<sup>72</sup> ADS, APL 1810-1843, Pismo ks. Józefa Kuczkowskiego do biskupa kieleckiego z 15 VII 1811, Pismo do ks. J. Kuczkowskiego z 20 IV 1815.

<sup>73</sup> Tamże, Pismo do ks. J. Kuczkowskiego z 20 IV 1815, Pismo proboszcza Lasocina do konsystorza z 24 I 1815. Przyczyną braku zaangażowania się parafian w prace na rzecz parafii był *Dopiero twardy sposób obchodzenia się z nimi, w czym ks. Jan Kuczkowski[emu] winę przypisać powinien* i biskup zastrzegł, że jeśli nie ulegnie poprawie zachowanie księdza, to konsystorz będzie zmuszony wysłać go do jakiegoś klasztoru *aby się ducha pasterskiego nauczył* a parafianie przyłączą się do remontu, gdy proboszcz złagodnieje. Z kolei proboszcz skarżył się, że źródłem niechęci do niego parafian jest dziekan Śmigielski, który jako poprzedni pleban miał na nich znaczny wpływ.

<sup>74</sup> Tamże, Pismo komisarza obwodu sandomierskiego do konsystorza z 24 IV 1833, Pismo konsystorza do Komisji Województwa Sandomierskiego z 27 XI/9 XII 1836. Parafianie robili sobie drogę przez grunty plebańskie, skarga wpłynęła w 1828 roku *o wdzieranie się przez mieszkańców tegoż miasta w granice łąk plebańskich i odwrócenie dawnej drogi a skierowanie jej przez grunty funduszowe*, sprawę miała wyjaśnić komisja składająca się burmistrza Tarłowa i dziekana Śmigielskiego, ale proboszcz odwołał się, ponieważ nie chciał w składzie komisji dziekana.

<sup>75</sup> Tamże, Pismo konsystorza do komisarza obwodu sandomierskiego z 27 V/8 VI 1837.

nej opinii ze strony kolatora i władz kościelnych w 1837 roku został proboszczem. Niedługo stał na czele parafii, zmarł w 1848 roku<sup>76</sup>.

O wolne probostwo w Lasocinie w 1848 roku ubiegało się trzech kandydatów: Rafał Steciński pleban z Janikowa, Anzelm Klimaszewski dotychczasowy komisarz kościoła w Lasocinie i Ignacy Czabanowski nauczyciel religii w Szkole Powiatowej w Sandomierzu. Największe poparcie kolatorki posiadał ks. Steciński, będący od 39 lat kapłanem, gorliwy, pobożny i o nienagannej moralności. Jednak ostatecznie plebanem został ks. Czabanowski, który zarządzał parafią tylko dwa lata, ponieważ zmarł w 1850 roku.

Tym razem spośród trzech zarekomendowanych księży: Marcina Rzepeckiego plebana z Gierczyc, Honoriusza Radzyńskiego plebana z Liśnika i Józefa Magnuszewskiego wikarego z Bielin Komisja Rządowa zatwierdziła kandydaturę tego ostatniego<sup>77</sup>. Ksiądz Magnuszewski przez 48 lat stał na czele parafii w Lasocinie, był dobrym gospodarzem, a do jego zasług można zaliczyć remont kościoła i zabudowań plebańskich<sup>78</sup>. Na rok przed śmiercią został sparaliżowany i nie był w stanie pełnić swego urzędu. W okresie choroby zastępował go na parafii ks. Doleżyński wikariusz kościoła w Słupi Nadbrzeżnej, jednak z powodu również i jego choroby nie miał kto pełnić posługi wśród parafian<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Tamże, Pismo od kolatora kościoła parafialnego w Lasocinie do konsystorza z 15/27 IV 1837, Bieg życia ks. A. Jaroszyńskiego 1 VII 1837, Pismo Administratora Diecezji Sandomierskiej w sprawie prezenty w Lasocinie z 3/15 I 1839, Deklaracja ks. A. Jaroszyńskiego z 9 II 1839; ADDZ 1844-1868, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebani w Lasocinie z 30 IX 1845.

Ks. Andrzej Jaroszyński (9/21 IV 1837-1848) – ur. 20 X 1805 w Skaryszewie, syn Józefa i Marianny z Jastrzębskich, najpierw uczył się w miejscowej szkółce, potem w szkole wojewódzkiej w Radomiu (5 klas), następnie wstąpił w 1828 r. do Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Wyświęcony 21 marca 1831 r., pracował dwa i pół roku jako wikary w Skaryszewie, od 1833 r. był przez 3 lata i 6 miesięcy plebanem w Krzyżanowicach a od 1837 r. został plebanem w Lasocinie. Oświadczył, że nigdy nie należał do żadnych tajnych organizacji w Królestwie Polskim ani w Cesarstwie Rosyjskim i z niemi stosunków ani na piśmie ani ustnie, ani też w ogólności jakimikolwiek bądź sposobami ani sam przez się ani przez inne osoby mieć nie będę. W razie zaś gdyby się okazało, iż odtąd do jakiegokolwiek Tajnego Towarzystwa należałem a teraz to zatailem poddaję się najsurowszej karze jako zbrodzień stanu. Zob. ADS, APL 1810-1843, Deklaracja ks. A. Jaroszyńskiego z 9 II 1839.

<sup>77</sup> ADS, APL 1845-1983, Pismo od Konsystorza do W. Wierzbickiej dziedziczki dóbr z 10/22 IX 1848, Deklaracja ks. I. Czabanowskiego z 12/24 II 1849, Pismo do kolatorki kościoła w Lasocinie z 27 II/11 III 1850.

<sup>78</sup> Ks. Józef Magnuszewski (1850-1898) ur. 19 II 1822 roku w guberni radomskiej, uczył się w Radomiu, wyświęcony przez bpa Goldmana w diecezji sandomierskiej, podczas wizytacji dekanalnej w 1870 roku dziekan napisał następującą opinię na temat proboszcza: *Zwichnięte mając wyobrażenie o stanowisku swoim jako kapłan błądzi, a więc i moralności dobrze trzymać nie można – pomimo to jednak pamięta o kościele, który już pod No 3 opisano odrestaurował i zachowuje w nim porządek*. Zob. ADS, APL 1845-1983, Protokół sporządzony przez dziekana opatowskiego w czasie wizyty dekanalnej z 8/20 XI 1870.

<sup>79</sup> ADS, APL 1845-1983, Pismo do Konsystorza Diecezji Sandomierskiej z 29 III/10 IV 1897. Ksiądz Magnuszewski od jesieni 1896 roku był sparaliżowany, miał bezwładne ręce



Następcami jego byli w latach 1898-1901 ks. Edward Chwalibóg, następnie ks. Tomasz Kruzer w latach 1901-1907 i ks. Julian Lipiński od 1907 roku<sup>80</sup>.

Życie religijne regulowały święta kościelne oraz obchodzone w parafii odpusty, które w 1845 roku przypadały na św. Michała, na Aniołów Stróżów oraz na siedem boleści NMP. Udział parafian w nabożeństwach z okazji odpustów był różny. W tym samym roku uczestniczyło w obchodach odpustu na św. Michała 260 parafian, natomiast w pozostałych uroczystościach od 100 do 150 osób. Ponadto wystawienie Najświętszego Sakramentu miało miejsce oprócz dni odpustowych również w dzień poświęcenia kościoła, przypadający w drugą niedzielę po św. Michale oraz przez trzy niedziele zapustów, kiedy to również organizowano 40 godzinne nabożeństwo<sup>81</sup>.

Podobnie jak w innych parafiach istniała praktyka sprawowania jednej Mszy św. w dni powszechne. W niedziele i święta rano o godzinie 8.00 odmawiano godzinki o NMP i koronkę o Aniołach Stróżach, następnie litanie do Aniołów Stróżów, po niej była nauka i suma, a po południu koronka o Aniołach Stróżach, nieszpory, modlitwy wieczorne i litanie do NMP. O organistach lasocińskich wiemy niewiele. Jeden z nich Kajetan Machnicki był organistą za księdza Śmigielskiego, a więc w okresie pomiędzy 1799 a 1811 rokiem, drugiego znamy tylko z imienia, był nim niejaki Dominik<sup>82</sup>.

W parafii istniało Bractwo Aniołów Stróżów, nie znamy daty jego powstania, ale wiadomo, że już w 1845 roku nie działało<sup>83</sup>. Jednak co miesiąc odprawiana była wotywa za jego fundatorów, którzy przekazali na jego działalność 90 rubli. W 1853 roku pieniądze były lokowane w Banku, pobierano z nich roczny procent w wysokości 1,24 rubla<sup>84</sup>.

Na temat parafian wypowiedział się dziekan w 1870 roku, pisząc *lud dobrze się prowadzi i uczęszcza do spowiedzi*. W tym samym roku do spowiedzi wielkanoc-

---

i nogi, był często niepoczytalny, ale ponieważ miał apetyt istniała szansa na długie życie, z tego powodu mieszkańcy byli skłonni opłacić ze swoich funduszy wikariusza i prosili o przysłanie takowego przez biskupa.

<sup>80</sup> J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 241. Ks. Tomasz Kruzer urodził się 12 VII 1866 r. Zob. ADS, Akta statystyki 1899-1906.

<sup>81</sup> ADS, ADDZ 1844-1868, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebani w Lasocinie z 30 IX 1845.

<sup>82</sup> ADS, APL 1810-1843, Protokół na gruncie plebanii Lasocin z 5/17 VII 1837; APL 1845-1983, Protokół sporządzony przez dziekana opatowskiego w czasie wizyty dekanalnej 8/20 XI 1870.

<sup>83</sup> W 1757 roku dwaj mieszkańcy Lasocina – Marcin Kwieciński i Stanisław Tudorka zapisali sumę 600 złp. (co stanowiło równowartość 90 rubli) na 7 procent na kahale w Tałowie w zamian za odprawianie raz w miesiącu Mszy św. śpiewanej przy ołtarzu Aniołów Stróżów. Można domniemywać, że była to przypuszczalna data powstania bractwa. Por. ADS, APL 1845-1983, Pismo ks. I. Czabanowskiego do konsystorza z 20 VIII 1849.

<sup>84</sup> ADS, ADDZ 1844-1868, Raport do Prześwietnego Konsystorza Generalnego Diecezji Sandomierskiej z 15 III 1853.

nej przystąpiło 730 osób, a ponieważ nie ma adnotacji o uchylających się od tego obowiązku, należy sądzić, że byli to wszyscy uprawnieni<sup>85</sup>.

Uposażenie plebana stanowiły zabudowania gospodarcze wraz z plebanią, ziemia oraz kapitały. Drewniana plebania z gankiem, pokryta strzechą znajdowała się obok kościoła. Przez środek budynku prowadziła sień, z niej wejścia do trzech stancji, znajdujących się po obydwu stronach. Ponadto część sieni została wygospodarowana na małą spizarkę, odgradzoną od reszty pomieszczeń drzwiami na solidnych zawiasach i hakach. Z sieni można się było również dostać do sklepionej piwnicy. Po prawej stronie była zlokalizowana kuchnia, z niej przejście do jednego niewielkiego pomieszczenia i murowanej spizarki. W 1818 roku konieczne było zakończenie remontu dachu na plebanii oraz wykonanie nowej ściany i podmurówki.

Obok plebanii zbudowano drewniany, pokryty gontem folwark dla czeladzi. Mieścił on dwie stancje, ale tylko w jednej była podłoga, komorę, dwa murowane z kamieni kominy oraz dwa piece. Obok domu znajdowała się sklepiona, murowana piwnica. W pobliżu były karmniki dla drobiu, stare i zdezelowane, dalej kryta słomą stajnia i wozownia, które zostały odbudowane po pożarze w 1811 roku.

W wyniku pożaru w 1811 roku spaliły się wszystkie zabudowania gospodarcze z inwentarzem. Pożoga nie ominęła też spichlerza. Ksiądz Józef Kuczkowski odbudował go z drzewa wydzielając wewnątrz dwie komory i pokrywając dachem ze słomy. W skład gumna wchodziły cztery stodoły postawione w okrąg oraz mały spichlerzyk. Inwentarz trzymano w oborach. Wszystkie zabudowania miały słomiane pokrycie. Odbudowa ich po pożarze pochłonęła znaczne fundusze i wymagała dużego wkładu pracy parafian i przede wszystkim samego plebana. Wiadomo o tym na podstawie relacji złożonej biskupowi, gdzie zapisano, że pleban wykonał najpilniejsze remonty i wybudował nowe budynki z *wielkim kosztem swoim*, zadłużając się bardzo, ale doprowadzając gospodarstwo do dobrego stanu<sup>86</sup>.

Po drugiej stronie kościoła znajdowały się domki należące do plebana, *których jest trzy do plebanij należących po drugiej stronie kościoła sytuowanych, jeden od upadku zabezpieczony, drugi reparaacyi potrzebujący a trzeci całkowicie upadły*<sup>87</sup>. W pierwszym, najlepiej zachowanym wybudowano nowy komin i służył on jako mieszkanie dla organisty. Całkowicie zniszczona chałupa została rozebrana z polecenia księdza w 1813. Natomiast dom, który jeszcze w 1811 roku nadawał się do naprawy, został również rozebrany i część materiału wykorzystano do remontu innych budynków plebańskich, resztę sprzedano, za uzyskane pieniądze wykonano zrąb dachu na kościele. Kiedyś w skład zabudowań plebańskich wchodził też browarek, jednak z powodu starości jeszcze za księdza Śmigielskiego *jako dom stary został rozebrany*<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> ADS, APL 1810-1843, Protokół na gruncie plebani Lasocin z 5/17 VII 1837.

<sup>86</sup> ADS, APL 1810-1843, Opisanie stanu budowli kościoła i budynków 1818, Inwentarz kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 1/13 VIII 1837.

<sup>87</sup> Tamże, Opisanie stanu budowli kościoła i budynków z 1818.

<sup>88</sup> Tamże.

Wykonanie najpilniejszych remontów zapobiegło ruinie niektórych budynków. W inwentarzu z 1837 roku czytamy, że na plebanii trzeba poprawić dach i ganki, folwark pokryć także nowym dachem, poczynić naprawy w stajni, wozowni, oborach i spichlerzyku<sup>89</sup>.

W 1844 roku zostały zatwierdzone przez budowniczego powiatu kosztorysy na remont zabudowań gospodarczych, jednak ani kolator ani dozór kościelny nie chcieli ich podpisać ze względu na niski szacunek kosztów. W końcu kolator zgodził się wraz z parafianami i plebanem dokonać remontów, ale najpewniej dopiero około 1850 roku rozpoczęto realizację planów<sup>90</sup>. W 1870 roku wykonane były remonty domu plebańskiego, stajni, obór i domu dla sług kościelnych<sup>91</sup>.

Jednak już pod koniec XIX wieku stan zabudowań był fatalny. Ponieważ proboszcz był chory w parafii nastąpiła wielka dewastacja, budynki świeciły pustkami, dachy na nich były pognite, płoty spróchniałe, a *plebania w zimie – raczej do budy żydowskiej obszarpanej jak do mieszkania proboszcza podobna*<sup>92</sup>. Ksiądz Edward Chwalibóg na przełomie XIX/XX wieku postawił nową, murowaną plebanię.

W skład uposażenia parafii w 1818 roku wchodziły grunty orne, które stanowiły 60 morgów chełmińskich, przy czym ziemia była różnej jakości. I tak I gatunek ziemi stanowiło 6 mórg, III – 10, IV – 5, V – 19 i VI – 20. Oprócz tego plebania posiadała 20 mórg nieużytecznych piasków, 6 mórg łąk po trzy w pierwszym i trzecim gatunku i cztery morgi pastwisk, z których tylko czwarta część nadawała się do wypasu, trzy pozostałe były ze względu na niską jakość gleby zarośnięte krzakami. Ponadto w skład posiadłości plebana wchodziła morga ogrodu i dwie małe sadzawki<sup>93</sup>.

W 1837 roku zwiększyła się powierzchnia ogrodów, zajmowały w sumie cztery morgi w czterech kawałkach i były zagospodarowane w następujący sposób: na połowie morgi w jednym miejscu sadzono kartofle, drugi wielkości jednej morgi był za plebanią i prawdopodobnie obsadzano go warzywami, trzeci dwumorgowy nazywany Borkowski ze względu na piaszczysty grunt wykorzystywano jedynie pod zasiew tataraki i żyta oraz na czwartym półmorgowym był sad z kilkoma wyroczonymi drzewami. Łąki zajmowały 7 mórg i były to łąka Warzoska na Powiślu oraz łąka Żółwieniec za wsią Biedrzychów na Powiślu<sup>94</sup>.

Struktura upraw pół plebańskich w 1837 i 1848 roku zamieszczona została w poniższej tabeli nr 7.

---

<sup>89</sup> ADS, APL 1810-1843, Protokół na gruncie plebani Lasocin z 5/17 VIII 1837.

<sup>90</sup> ADS, ADDZ 1844-1868, Protokół odbytej wizyty dziekańskiej na gruncie plebani w Lasocinie z 30 IX 1845, Wykaz szczegółowy ludności katolickiej z 6 XI 1845.

<sup>91</sup> ADS, APL 1845-1983, Protokół sporządzony przez dziekana opatowskiego w czasie wizyty dekanalnej 8/20 XI 1870.

<sup>92</sup> Tamże, Pismo do Konsystorza diecezji sandomierskiej z 29 III/10 IV 1897.

<sup>93</sup> ADS, APL 1845-1983, Lustracja parafii z 1818 r.

<sup>94</sup> ADS, APL 1810-1843, Inwentarz kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 1/13 VIII 1837; APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

**Tabela 7**  
**Struktura upraw pól plebańskich w 1837 i 1848 roku**

Rodzaj upraw	1837		1848	
	korce	garncce	korce	garncce
pszenica	6		7	
żyto	8		12	16
jęczmień	6		9	
owies	4		15	
groch		16	2	
proso		8		8
tatarka	2		2	
kartofle	b.d.		10	
razem:	26	24	57	24

Źródła: ADS, APL 1810-1843, Inwentarz kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 1/13 VIII 1837; APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

Dominującym zbożem uprawianym na gruntach plebańskich było żyto, przy czym jęczmień i pszenica były w 1837 roku wysiane w takiej samej ilości po 6 korcy a w 1848 roku nastąpiło zwiększenie ilości zasiewów owsa z 4 do 15 korcy. Niska jakość gleb powodowała, że zyski z uprawy roli były niewielkie. Dotyczyło to również parafian, którzy utrzymywali się z rolnictwa.

Prawo proboszcza do dochodów parafialnych tzw. iura stolae dotyczyło następujących miejscowości: Lasocina, wsi Dębno, Biedrzychowa i Łęgu Rachowskiego.

W skład dochodów plebana w Lasocinie wchodziły tzw. dochody kościelne, wynikające ze sprawowania obrzędów chrztu, ślubów i pochówków, które dawały sumę około 67 rubli rocznie oraz tzw. dochody plebanii nazywane też temporalia obejmujące zyski z dziesięcin, gruntów i inwentarza, których wielkość w tym czasie obliczono na 235 rubli i 53 kopiejki. Wśród dziesięcin wymieniane były następujące: pieniężna dworska ze wsi Dębno, włościańska z tej samej miejscowości, włościańska z Biedrzychowa, zagrodnicy z tych dwóch wsi zobowiązani byli rocznie oddawać dziesięcinę z 20 kapłonów. Natomiast mieszczenie z Lasocina świadczyli pomoc plebanowi w ilości 100 dni pieszych w czasie żniw, wynikało to z dawnego układu między dziedzicami a plebanami, stanowiącego wynagrodzenie funduszu znajdującego się kiedyś we wsi Dębno<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848. Por. aneks 5, 6, 7, 8.

Warto nadmienić, iż pleban dysponował do 1809 roku procentami od sumy 600 zł (90 rb) lokowanej na kahale w Tarłowie<sup>96</sup>.

Wśród wydatków były tzw. kościelne związane ze sprawowaniem nabożeństw, praniem bielizny kościelnej, zakupem wosku i łoju na świece, ugoszczeniem przybyłych księży podczas odpustów. Rocznie wielkość ich określona została na 37 rubli i 57 ½ kopiejki. Następną grupą to wydatki na utrzymanie służby plebańskiej w wysokości 120 rubli i 30 kopiejek, opłata podatków i składek na cele publiczne 33 ruble i 59 ½ kopiejki oraz wynajem naprawy budynków, sprzętów i płotów – 15 rubli, wynajem ludzi do prac polowych i gospodarskich 22 ruble 50 kopiejek i inne wydatki, których zakres przedstawiony został w tabeli w aneksie. Tak więc bilans dochodów (302 ruble 53 kopiejki) i wydatków (240 rubli 82 kopiejki) był dodatni i zamykał się sumą 61 rubli 71 kopiejek.

\* \* \*

Lasocin został lokowany jako pierwsze z czterech miast prywatnych na tym terytorium w XVI wieku. W ciągu kolejnych stuleci nie udało mu się uzyskać dominującej pozycji gospodarczej w regionie, pomimo że miał zagwarantowane prawa do odbywania targów i jarmarków. Wpływ na taki stan miały z pewnością następujące czynniki: położenie z dala od szlaków komunikacyjnych, struktura zawodowa mieszkańców, którzy byli rolnikami lub ewentualnie dwuzawodowcami, brak ludności żydowskiej, która w XIX wieku stanowiła w małych miastach podstawowy czynnik sprzyjający rozwojowi rzemiosła i handlu oraz klęski elementarne, przede wszystkim pustoszące pożary. Pewne symptomy ożywienia zauważa się na przełomie XIX i XX wieku, związane to było z gospodarką leśną. Pozytywnym elementem było też funkcjonowanie szkoły elementarnej w Lasocinie oraz pobliskim Dębnie, co świadczy o pojawieniu się w świadomości potrzeby kształcenia. Przekształcenie miasta w osadę w niewielkim stopniu wpłynęło na życie mieszkańców, które w dalszym ciągu koncentrowało się przede wszystkim wokół spraw kościoła i parafii. Zauważa się dbałość o kościół, jego otoczenie i wyposażenie zarówno ze strony miejscowych proboszczów jak i parafian. Uposażenie plebana oraz włączenie w skład parafii w drugiej poł. XIX wieku kolejnych osad zapewniało mu względną egzystencję, pozwalało na prowadzenie bieżących napraw zabudowań plebańskich oraz utrzymanie kościoła.

---

<sup>96</sup> ADS, APL 1845-1983, Pismo ks. I. Czabanowskiego do Konsystorza Diecezji Sandomierskiej z 20 VIII 1849. Porównaj przypis 83.

## Aneks 1

## Zestawienie liczby ludności katolickiej w dekanacie zawichojskim w 1844 roku

L.p.	Miejscowość	Ludność parafii			Urodzonych w ciągu roku			Zawarte małżeństwa	Umarło w ciągu roku		
		m.	k.	razem	m.	k.	razem		m.	k.	razem
1.	Przybysławice	533	597	1130	20	27	47	12	18	22	40
2.	Sobótka	264	293	557	17	14	31	8	9	10	19
3.	Zawichost	668	732	1400	25	21	46	9	15	11	26
4.	Trójca	797	850	1647	36	45	81	18	21	19	40
5.	Czyżów	406	498	904	12	15	27	1	6	10	16
6.	Janików	161	158	319	8	4	12	1	9	4	13
7.	Lasocin	570	599	1169	20	15	35	8	17	18	35
8.	Słupia Nadbrzeżna	500	501	1001	26	22	48	12	16	20	36
9.	Tarłów	920	960	1880	40	45	85	8	12	18	30
10.	Zemorzyn	256	278	534	13	12	25	4	3	3	6
11.	Gliniany	474	495	969	18	13	31	12	9	12	21
12.	Ożarów	300	305	605	9	11	20	2	8	9	17
	<b>Razem</b>	<b>5849</b>	<b>6266</b>	<b>12.115</b>	<b>244</b>	<b>244</b>	<b>488</b>	<b>104</b>	<b>143</b>	<b>156</b>	<b>299</b>

Źródła: ADS, ADDZ 1844 – 1868, Wykaz szczegółowy ludności katolickiej z 9 X 1844.

## Aneks 2

## Zestawienie liczby ludności katolickiej w dekanacie zawichojskim w 1855 roku

L.p.	Parafia	Liczba ludności			Urodzeni			Zawarte małżeństwa	Zmarli		
		m.	k.	r.	m.	k.	r.		m.	k.	r.
1.	Czyżów	312	408	720	1	14	21	8	24	22	46
2.	Gliniany	500	545	1045	16	20	36	12	15	17	32
3.	Janików	136	141	277	5	6	11	3	14	12	26
4.	Lasocin	507	620	1127	26	16	42	9	28	30	58
5.	Ożarów	317	329	646	12	18	30	9	36	30	66
6.	Przybysławice	437	458	895	28	14	42	13	70	66	136
7.	Słupia Nadbrzeżna	435	455	890	14	12	26	1	26	27	53
8.	Tarłów	901	906	1807	26	32	58	18	62	65	127
9.	Trójca	588	742	1330	25	20	45	19	83	59	142
10.	Zawichost	793	735	1528	28	29	57	8	24	26	50
11.	Zemorzyn	301	320	621	10	11	21	4	15	18	33
	<b>Razem</b>	<b>5.227</b>	<b>5.659</b>	<b>10.886</b>	<b>197</b>	<b>192</b>	<b>389</b>	<b>104</b>	<b>397</b>	<b>372</b>	<b>769</b>

Źródła: ADS, ADDZ 1844 – 1868, Wykaz nomenklatur należących do parafii dekanatu zawichojskiego z 1855.

### Aneks 3 Dochody tzw. kościelne plebanii w Lasocinie w 1848 r.

L.p.	Rodzaj sprawowanych obrzędów kościelnych	ruble	kopiejki
1.	od mniej więcej 10 pogrzebów kl. II wraz ze wszystkimi obrządkami kościelnymi, dzwonieniem, wigiliami, katafalkiem, światłem i usługą po 3 rb kop 75	37	50
2.	od mniej więcej 20 pogrzebów kl. III po kop. 45	9	
3.	od mniej więcej 4 ślubów kl II po 1 rb 20 kop	4	80
4.	od mniej więcej 6 ślubów klasy III po kop. 30	1	80
5.	dzwonne rocznie	2	40
6.	od aktów urodzeń mniej więcej 30 do 40	7	50
7.	od wywodów mniej więcej	1	50
8.	z prokuracyi po kościele mniej więcej	2	50
<b>Razem</b>		<b>67</b>	<b>400</b>

Źródła: ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

### Aneks 4 Dochody tzw. temporalia plebanii w Lasocinie w 1848 r.

L.p.	Rodzaj dochodów	ruble	kopiejki
1.	z dziesięcin	116	
2.	ze 100 dni pieszych	7	50
3.	z inwentarza	1	75 ½
4.	z łąk	9	15
5.	z ogrodów	2	25
6.	z pastwisk		12 ½
7.	przychody z gruntów – siano jęczmień, żyto, pszenica, owies groch, proso, tataraka, kartofle	98	40
<b>Razem</b>		<b>235</b>	<b>18*</b>

Źródła: ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

Uwaga\* W wierszu razem suma dochodów wynosi 235 rubli i 18 kopiejek, natomiast we wszystkich zestawieniach podawana jest suma 235 rubli 53 kopiejki. Przy analizie bilansu w tekście posługuję się sumą podaną w zestawieniach.

### Aneks 5 Wydatki kościelne parafii w Lasocinie w 1848 r.

L.p.	Rodzaj wydatku	ruble	kopiejki
1.	wino dla księdza codzienne celebrującego rocznie	7	20
2.	wosk do oświetlenia ołtarza rocznie 25 funtów po 37 ½ kop rocznie	7	87 ½
3.	na cztery odpusty: na św. Michał, św. Aniołów Stróżów, Dedykacją Kościołowi i Matkę Boską Bolesną	15	7 ½
4.	mąka na Hostie i komunikanty, licząc komunikujących na rok 700 rocznie		45
5.	pranie bielizny kościelnej rocznie	1	65
6.	przyjęcie księży podczas 4 odpustów	6	
<b>Razem</b>		<b>38</b>	<b>25*</b>

Źródła: ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

Uwaga\*: W zestawieniu podano sumę wydatków na kościół 37 rubli 57 ½ kopiejki, jednak po podliczeniu wielkość ta wynosi 38 rubli 25 kopiejek, różnica wynosi więc 67 ½ kopiejki. W zestawieniu bilansu w tekście posługują się pierwszą z podanych sum.

### Aneks 6 Wydatki na utrzymanie służby kościelnej i plebańskiej w 1848 r.

Wydatki na opłacenie	pszenica		jęczmień		żyto		groch		proso		tatarka		wart. art. żywność.		pensja		razem	
	k	g	k	g	k	g	k	g	k	g	k	g	rb	kop.	rb	kop.	rb	kop.
organisty	1		5		4						1		10	80	9		19	80
dzwonnika					2								1	80	1	80	3	60
dziada					1			8					2	25			2	25
parobka 1			4		4		1				1		8	40	7	50	15	90
parobka 2			4		4		1				1		8	40	7	50	15	90
fornala			3		3		1				1		6	15	6	60	12	75
dziewki 1			3		2		1				1		5	25	4	50	9	75
dziewki 2			3		2		1				1		5	25	3	60	8	85
gospodarza	3		4		4		1			8	1		12	75	12		24	75
pastuchy			3		2		1				1		5	25	1	50	6	75
<b>Razem</b>																<b>120</b>	<b>30</b>	

Źródła: ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848

Objaśnienie: k – korce, g – garnce, rb – ruble, kop. – kopiejki

### Aneks 7 Inne wydatki związane z funkcjonowaniem parafii

L.p.	Rodzaj wydatku	ruble	kopiejki
1.	za buty dla parobków i inne zobowiązania rocznie	6	45
2.	za buty i inne zobowiązania dla dziewczek rocznie	5	40
3.	najem do żniwa, młocki i różnych robót gospodarskich rocznie	22	50
4.	naprawa budynków, sprzętów i płotów	15	
<b>Razem</b>		<b>49</b>	<b>35</b>

Źródła: ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.



**Aneks 8**  
**Wydatki na tzw. ciężary publiczne w parafii w Lasocinie w 1848 r.**

L.p.	podatki/ prenumeraty	ruble	kopiejki
1.	ofiara rocznie	9	48 ½
2.	dymowe	3	84
3.	subsidiium charitativum	3	90
4.	liwerunek dworski	10	4
5.	składka ogniowa	3	63
6.	Dziennik Gubernialny	1	80
7.	Dziennik Praw		90
	<b>Razem</b>	<b>33</b>	<b>59 ½</b>

Źródła: ADS, APL 1845-1983, Inwentarz własności kościoła parafialnego w mieście Lasocinie z 25 VIII/6 IX 1848.

BEITRAG ZUR GESCHICHTE VON LASOCIN IN DER ZEIT  
DER NATIONALUNFREIHEIT (1795-1914)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Lasocin war 1547 als erste von vier angelegten Städte im Lande im sechzehnten Jahrhundert gegründet worden. Gründer und gleichzeitig Eigentümer der Stadt war Andrzej Lasota, der mit seiner Frau Barbara ein Waldgelände zu ihrer Gründung gab. König Zygmunt August bestätigte das Privileg der Gründung der Stadt und Andrzej Lasota gab Rechte für ihre Einwohner.

Im Laufe der Jahrhunderte erlangte Lasocin keine beherrschende Lage im Landstrich, obgleich die Stadt garantierte Rechte für Stattfinden der Märkte und der Jahrmärkte hatte. Im neunzehnten Jahrhundert beschäftigten sich die Einwohner hauptsächlich mit der Landwirtschaft. Wenige Einwohner beschäftigten sich mit dem Handwerk. In Lasocin wohnten keine Juden. Die Stadt lag weit von Fernverkehrwegen. Diese Faktoren verursachten, dass Lasocin in 1869 Stadtrechte verlor. Anzeichen zur wirtschaftlichen Widerbelebung entstanden um die Wende des neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhunderts. Dann waren sie verbunden mit der Waldwirtschaft.

Lasocin hatte hölzerne Bebauung, die vielfalig ganz oder teils verbrannte. Im Mittelpunkt der Stadt war quadratischer Marktplatz. In den Ecken des Marktplatzes lagen Strassen an. In 1818 hatte Lasocin 118 Häuser, in denen gegen 530 Einwohner wohnten. In 1880 lebten 820 Einwohner in der Stadt. Ihre Leben konzentrierte sich die hölzerne Michael - Engel - Kirche ringsum. Lasociner und alle ortigen Pfarrer sorgten über diese Kirche, über ihre Umgebung und über ihre Ausstattung. Gehalt der Pfarrer war genügend für sie selbst und für Renovierungen der Pfarrei - Gebäude.

Übersetzung: Stanisław Lis



## SLUGA BOŻY MIGUEL MAÑARA I JEGO WIZJA ŚMIERCI\*

*Memento homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris*<sup>1</sup>. Tymi słowami rozpoczął swoją *Rozprawę o prawdzie (Discurso de la verdad)* Miguel Mañara, frapująca postać, żyjąca w siedemnastowiecznej Sewilli, ogarnięta obsesją śmierci, która przyczyniła się do powstania dwóch oryginalnych, niezwykle sugestywnych płócien, odnoszących się do marności życia i przemijania, uznanych za najbardziej makabryczne w dziejach europejskiej sztuki nowożytnej. Kim właściwie był ten bogaty szlachcic, któremu literatura romantyczna nadała rysy największego hiszpańskiego Casanovy, a który dziś stoi w przededniu wyniesienia do chwały ołtarzy? Jak doszło do powstania przerażających, acz jakże fascynujących malowideł, określanych *Hieroglifami śmierci* i jakie jest ich znaczenie?

Podstawowym źródłem do poznania życia i działalności Miguela Mañary jest biografia napisana tuż po jego śmierci przez jezuitę o. Juana de Cárdenas, opublikowana w Sewilli w 1679 roku pt. *Breve relación de la muerte, vida y virtudes del venerable caballero D. Miguel Mañara Vicentelo de Leca, caballero del Orden de Calatrava, Hermano Mayor de la Santa Caridad*. Z kolei w watykańskiej Kongregacji ds. Świętych zebrano imponującą dokumentację w ramach procesu beatyfikacyjnego, wydaną drukiem w Watykanie w 1978 roku w opasłym tomie *Beatificationis et canonizationis Venerabilis Servi Dei Michaelis Mañara Equitis de Calatrava et fundatoris nosocomii vulgo „de la Santa Caridad”*. Literatura przedmiotu jest jednak stosunkowo skromna. Mañara doczekał się wprawdzie znakomitej, bardzo obszernej monografii autorstwa Jesús M. Granero, *Don Miguel Mañara*, wydanej w Sewilli w 1963 roku i wznowionej ostatnio, jednak problematyka arty-

---

\* Zagadnienie dotyczące misterium śmierci i zbawienia w ujęciu Miguela Mañary miałem okazję przedstawić kilkakrotnie polskiemu środowisku naukowemu, m.in. dnia 21 IV 2006 roku na posiedzeniu Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, 17 V 2007 roku Komisji Historii Sztuki Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie oraz w Instytucie Sztuki PAN w dniu 17 XII 2008 roku.

<sup>1</sup> M. Mañara, *Rozprawa o prawdzie*, red. A. Witko, Kraków 2008, s. 29.

styczno-ideowa podejmowana jest tam na marginesie. Temat śmierci i zbawienia ukazany w sewilskim kościele *La Caridad* zainteresował kilku badaczy. Najciekawsze i najwartościowsze prace wyszły ze środowiska hiszpańskiego i amerykańskiego. Pierwsze z nich reprezentuje wybitny badacz siedemnastowiecznego malarstwa andaluzyjskiego, profesor uniwersytetu w Sewilli, Enrique Valdivieso, który ma w swym dorobku szereg prac poświęconych Bartolomé Estebanowi Murillo i Juanowi de Valdés Lealowi<sup>2</sup>. Jego dziełem jest także przygotowana wspólnie z Juanem Miguelem de Serrera monografia *El Hospital de la Caridad de Sevilla*<sup>3</sup>. Ostatnio temat ten zainteresował także Arsenia Moreno Mendozę, spod którego pióra wyszło studium: *La iconografía de la iglesia sevillana del Hospital de la Santa Caridad: nuevas anotaciones*<sup>4</sup>. Z kolei wśród amerykańskich uczonych najważniejsze prace na temat interesujących nas dzieł sztuki z Sewilli napisali Elizabeth du Gué Trapier<sup>5</sup> oraz profesor New York University, Jonathan Brown<sup>6</sup>.

Próbując odpowiedzieć na postawione wyżej pytania, rozwarstwimy nasze dociekania na trzy płaszczyzny. W pierwszej pokrótce przybliżymy cel Bractwa Miłosierdzia z Sewilli, by w drugiej ukazać postać jego najwybitniejszego przedstawiciela, reformatora i ojca duchowego. Te dwie części będą miały charakter wprowadzający w trzecią, gdyż bez nich niemożliwe byłoby zrozumienie konceptu śmierci i zbawienia w sewilskiej *La Caridad*, stanowiącego zasadniczy przedmiot naszego zainteresowania.

#### *Bractwo Miłosierdzia*

Od połowy XV wieku istniało w stolicy Andaluzji bractwo miłosierdzia, którego celem było grzebanie skazańców i topielców. Za jego założyciela uchodzi na poły legendarna postać Pedra Martíneza, prebendariusza katedry w Sewilli. Wedle tradycji wziął on na siebie obowiązek grzebania zmarłych, którzy utracili swe życie przede wszystkim wskutek egzekucji. W tym czasie ciała skazanych wisiały na szubienicy zasadniczo przez siedem dni, nim je ostatecznie pogrzebano. Nierzadko jednak spadały wcześniej z szafotu na ziemię, pozostając w nieposzanowaniu, a nawet stanowiąc żer dla zwierząt. Dla zapobieżenia takim wypadkom, Pedro Martínez wznosił mur wokół miejskiej szubienicy, przeznaczając otoczony teren na cmentarz dla ciał skazańców, które po wypełnieniu przepisów prawa, otrzymywały

<sup>2</sup> Zob. zwł.: E. Valdivieso, *Murillo. Sombras de la tierra, luces del cielo*, Madrid 1990; tenże, *Valdés Leal*, Sevilla 1988.

<sup>3</sup> E. Valdivieso, J. M. Serrera, *El Hospital de la Caridad de Sevilla*, Sevilla 1980.

<sup>4</sup> A. Moreno Mendoza, *La iconografía de la iglesia sevillana del Hospital de la Santa Caridad: nuevas anotaciones*, „Cuadernos de Arte e Iconografía” 13 (2004), z. 26, s. 489-511.

<sup>5</sup> E. du Gué Trapier, *Valdés Leal. Baroque Concept of Death and Suffering in His Paintings*, New York 1956; też, *Valdés Leal Spanish Baroque Painter*, New York 1960.

<sup>6</sup> J. Brown, *Hieroglyphs of Death and Salvation. The Decoration of the Church of the Hermandad de la Caridad*, „Art Bulletin” 52 (1970), s. 265-277.

chrześcijański pochówek. Martínez miał zapisać w testamencie swe dobra na kontynuowanie rozpoczętego dzieła<sup>7</sup>.

Udokumentowana działalność wspólnoty dotyczy jednak dopiero XVI wieku. Zapis z 19 VIII 1565 r. mówi o stu dwudziestu nowych członkach stowarzyszenia, podkreślając tym samym jego dużą popularność w tym czasie. Po raz pierwszy *Regulę* Bractwa zatwierdzono 3 października 1578 roku, co jeszcze bardziej zintensyfikowało jego działalność. W tamtym okresie bowiem, wielu ludzi, zwłaszcza biednych, umierało z głodu, chorób, czy jako skazańcy, a ich ciała pozostawały nieopogrzebane na ulicach i polach. Dodatkową liczbę stanowili topielcy, zwłaszcza marynarze z różnych statków przybywających do sewilskiego portu. Już z początkiem XVI wieku Bractwo osiedliło się w kaplicy św. Jerzego, gdzie później wzniesiono zachowaną do dziś świątynię *La Santa Caridad*. Początkowo jednak kapituły brackie odbywały się w kościele niedawno zamkniętego szpitala św. Izydora, a dopiero od 1588 roku we własnej kaplicy, która zważywszy na wzrost liczby członków wspólnoty, wkrótce okazała się zbyt mała<sup>8</sup>.

Po inicjacyjnym, niezwykle dynamicznym okresie działalności Konfraterni, nastąpił jej upadek. *Libro de los Cabildos*, obejmujący okres za lata 1588-1618 wykazuje duże przerwy pomiędzy poszczególnymi posiedzeniami zarządu; równocześnie informuje, iż w okresie 1613-1640 do Bractwa wstąpiło zaledwie dwudziestu dziewięciu nowych członków<sup>9</sup>. Nie było zatem potrzeby powiększenia kaplicy, aż do połowy XVII stulecia, gdy nastąpiło odrodzenie wspólnoty. Decyzja o budowie nowej świątyni zapadła na posiedzeniu kapituły w dniu 29 kwietnia 1640 roku. Wkrótce potem wystosowano memoriał do króla, który był właścicielem budynku, z prośbą o autoryzację prac. Argumentowano, iż kaplica jest zbyt mała, przez co niewystarczająca na przeprowadzenie kapituł, że nad nią mieszkała rodzina, która swoimi krzykami i hałasem uniemożliwiała skupienie podczas celebracji liturgicznych, nadto, iż poprzez bliskość rzeki, cała była zawilgocona, co było szczególnie uciążliwe, gdy wody wylewały<sup>10</sup>.

Po otrzymaniu królewskiej zgody, Konfraternia na kapitule w listopadzie 1644 roku postanowiła zbudować nową kaplicę, dłuższą o osiem łokci i szerszą o cztery w porównaniu z poprzednią. Projekt nowej świątyni sporządził *mistrz większy* miasta i arcybiskupstwa – Pedro Sánchez Falconete. Dnia 18 marca 1645 roku przekazał plany mistrzowi murarskiemu Juanowi Gonzálezowi. Świątynię zdecydowano się wznieść na miejscu poprzedniej, podnosząc jednak jej poziom o dwa łokcie powyżej ulicy, celem uniknięcia powodzi. Przed fasadą kościoła miał powstać

---

<sup>7</sup> D. Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble, y muy leal Ciudad de Sevilla, Metrópoli de Andalucía*, t. 4, Madrid 1687, s. 85-87; J. Brown, dz. cyt., s. 265.

<sup>8</sup> E. Valdivieso, J. M. de Herrera, dz. cyt., s. 15.

<sup>9</sup> Archivo de la Santa Caridad en Sevilla (dalej cyt. ASC), *Libro I de los Cabildos 1588-1618*, passim.

<sup>10</sup> ASC, *Libro II de los Cabildos 1619-1671* [copia literal de 1899] (dalej cyt. *Libro II*), s. 63; J. Brown, dz. cyt., s. 265, 267. Brown podaje błędną datę 30 kwietnia 1640 roku, utrwaloną w kolejnych publikacjach.

przedsionek z rozmównicami, za prezbiterium – zakrystia, a od strony rzeki – wieża z trzema dzwonami. Jeszcze w tym samym roku zburzono starą kaplicę i założono fundamenty nowej świątyni. Jednakże kiedy kościół był wzniesiony w dwóch trzecich – w 1659 roku – roboty zostały wstrzymane wskutek braku środków ekonomicznych oraz niepokonania trudności z nabyciem terenu pod budowę prezbiterium i zakrystii<sup>11</sup>.

W tym samym czasie nastąpił gwałtowny rozwój liczebności członków Bractwa, co z pewnością miało związek z epidemią dżumy dymienicznej w 1649 roku, gdy zwłaszcza w maju i czerwcu dziennie umierało do dwóch i pół tysiąca osób, a w przeciągu całego kataklizmu zmarło około pięćdziesięciu – sześćdziesięciu tysięcy mieszkańców Sewilli, czyli blisko połowa populacji miasta<sup>12</sup>.

Członkowie Bractwa *La Caridad* stanowili elitę intelektualną Sewilli; większość z nich pochodziła z arystokracji i wyższych klas społecznych. Zgodnie z rozdziałem XXXI *Reguły*, aby ubiegać się o przynależność do konfraterni należało być przynajmniej dwudziestopięcioletnim, dojrzałym katolikiem, niekonwertytą, czystego i szlacheckiego rodu, bez domieszki krwi morysków, mulatów czy żydowskiej, niekaranym przez Święte Oficjum i nietrudniącym się niskimi zajęciami, nadto posiadającym odpowiedni majątek dla spełniania dzieł miłosierdzia. Wymagania te były restrykcyjnie przestrzegane<sup>13</sup>.

W 1661 roku Konfraternia uznała *Regułę* z 1578 roku za przestarzałą i przygotowała tekst nowej, zatwierdzonej przez arcybiskupa Sewilli w dniu 11 czerwca tr. Rok później członkiem Bractwa *La Caridad* został Miguel Mañara, który wprowadził je w największy okres splendoru i chwały<sup>14</sup>.

#### *Miguel Mañara*

Żywoć Miguela Mañary od kilku wieków owiany jest legendą i zwłaszcza w literaturze romantycznej stanowił fundament szeregu niezwykłych, niekiedy wyjątkowo wyszukanych opowieści, które z prawdą nie miały jednak wiele wspólnego<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> ASC, *Libro II*, s. 94-96; E. Valdivieso, J. M. de Serrera, dz. cyt., s. 16.

<sup>12</sup> J. Brown, dz. cyt., s. 265-266.

<sup>13</sup> M. Mañara, *Regla de la muy humilde Hermandad de la Hospitalidad de la Santa Caridad de Ntro. Sr. Jesuchristo sita en su casa y hospital del Sr. San Jorge de la ciudad de Sevilla*, Sevilla 1955, s. 63-64.

<sup>14</sup> J. Brown, dz. cyt., s. 266.

<sup>15</sup> Na temat życia Miguela Mañary zob. przede wszystkim: J. de Cárdenas, *Breve relación de la muerte, vida y virtudes del venerable caballero D. Miguel Mañara Vicentelo de Leca, caballero del Orden de Calatrava, Hermano Mayor de la Santa Caridad*, Sevilla 1679; *Beatificationis et canonizationis Venerabilis Servi Dei Michaelis Mañara Equitis de Calatrava et fundatoris nosocomii vulgo „de la Santa Caridad”*, Città del Vaticano 1978; oraz szczegółową biografię: J. M. Granero, *Don Miguel Mañara Leca y Colona y Vicentelo*, Sevilla 1963 (korzystałem z drugiego wydania o tym samym tytule, opublikowanego w Sewilli w 2008 roku). Z nowszej literatury na uwagę zasługują m.in.: L. Tassara y Sangran, *Mañara*, Sevilla 1959; D. Miguel de Mañara, *Apostol seglar y padre de marginados*, Sevilla 1979; F. Martín Hernández, *Miguel Mañara*, Sevilla 1981; C. Ros, *Miguel*

Miguel Mañara Vicentelo de Leca y Colona (il. 1) przyszedł na świat w Sewilli 3 marca 1627 roku. Zgodnie z ówczesnym zwyczajem został ochrzczony w dniu swych narodzin, a w wieku dwóch lat otrzymał sakrament bierzmowania. Jego ojciec Tomás Mañara urodził się w 1574 roku w Calvi na Korsyce, należącej wówczas do Republiki Genueskiej. Wiele podróżował do Ameryki, zwłaszcza do Peru, nim w 1611 roku ostatecznie osiadł w Sewilli, gdzie ożenił się z Jerónimą Anfriano Vicentelo de Leca i poświęcił się biznesowi jako *spedytor Indii*. Sympatyzował z inkwizycją, był również protektorem franciszkańskiego kolegium św. Bonawentury w stolicy Andaluzji. Jerónima Anfriano, której rodzina również wywodziła się z Calvi, urodziła się w Sewilli, prawdopodobnie w 1590 roku. Słynęła z pobożności i miłosierdzia; poświęciła się wychowaniu dziesięciorga dzieci, z których czwórka zmarła we wczesnym wieku<sup>16</sup>.



Juan de Valdés Leal, *Don Miguel Mañara*, olej na płótnie, fragment, 1681, Sewilla, *La Caridad*, kapitularz, fot. ze zbiorów autora.

---

*Mañara, caballero de los pobres*, Madrid 2002; M. Barrios, *La verdad sobre Miguel Mañara*, Córdoba 2007.

<sup>16</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 3-39; J. M. Granero, dz. cyt., s. 57-95.

Miguel był dziewiątym dzieckiem Tomása i Jerónimy. Gdy miał sześć lat, w 1633 roku, zmarła jego czternastoletnia siostra María Jerónima. Siedem lat później, w odstepie zaledwie jednego miesiąca, odeszli do wieczności jego dwaj starsi bracia, Francisco i Juan Antonio. Gdy 29 kwietnia 1648 roku umierał don Tomás, dwudziestojednoletni Miguel musiał stanąć na czele rodziny, z której przy życiu pozostała jedynie matka (zm. 1652) oraz dwie siostry – Isabel, wydana za szlachcica Juana Gutiérreza de Guzmána oraz Ana María, zakonnica z klasztoru św. Klary w Sewilli. Stał się wówczas właścicielem ogromnej fortuny, a przez to obiektem westchnień wielu szlachcianek, zwłaszcza, że już od 1635 roku był członkiem elitarnego zakonu militarnego Calatravy<sup>17</sup>.

Literatura romantyczna próbowała widzieć w Miguelu żadnego przygód kawalera, który miał swą młodość przeżyć w rozrzutności i rozpuszcie, plamiąc honor wielu młodych dziewcząt z Sewilli. Często utożsamiano go z bohaterem dramatów Tirso de Moliny, don Juanem Tenorio, którego życie przedstawiano jako pełne przygód i ekscesów. W swym testamencie Mañara sam opisał ten czas, w słowach, które z pewnością nie oddają rzeczywistości: „Służyłem Babilonowi i jego księciu diabłu tysiącnymi ohydami, pychą, nieczystością, przekleństwami, skandalami, rabunkami, życiem, którego grzechy i nikczemności nie mają końca”<sup>18</sup>. Wyznanie to nie znajduje potwierdzenia w zeznaniach świadków procesu informacyjnego odnośnie życia i cnót Mañary, którzy podkreślali jego religijność, szczególne nabożeństwo do Matki Bożej i Eucharystii, czystość oraz postawę miłosierdzia. Tego nauczyli go rodzice, a zwłaszcza matka, która przekazał swemu synowi gruntowną edukację religijną. Już w wieku młodzieńczym codziennie miał on odmawiać różaniec, często też towarzyszył ojcu w rozdzielaniu chleba ubogim<sup>19</sup>.

W wieku dwudziestu jeden lat, 31 sierpnia 1648 roku, Miguel poślubił *per procura*, szlachciankę z Grenady, urodzoną w 1628 roku w Guadix, Jerónimę Marię Antonię Carrillo de Mendoza y Castrillo. Małżeństwo to pobłogosławiono w styczniu następnego roku. Młodzi małżonkowie często wyjeżdżali z Sewilli do dóbr rodzinnych w Montejaque w prowincji malageńskiej. Mañara nierzadko miał tam nawiedzać pobliski erem karmelitów bosych *Nuestra Señora de las Nieves*<sup>20</sup>.

W 1651 roku dekretem królewskim Miguel został mianowany prowincjałem Świętego Bractwa i jednym z alkadów większych Sewilli. Wszedł zatem do władz miejskich, przez co musiał podjąć nowe obowiązki, które zobligowały go do odbycia podróży do Madrytu w 1656 roku i dwa lata później<sup>21</sup>.

Dnia 17 września 1661 roku w Montejaque w wieku trzydziestu trzech lat, nie zostawiając potomstwa, zakończyła żywot Jerónima María Antonia Carrillo de

---

<sup>17</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. IV.

<sup>18</sup> Tamże, s. 366; J. M. Granero, dz. cyt., s. 643-646.

<sup>19</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 43-50. Analizą powstałego mitu i jego falsyfikację zajął się ostatnio: O. Piveteau, *El Burlador y el Santo. Don Miguel Mañara frente al mito de don Juan*, t. 1-2, Sevilla 2007.

<sup>20</sup> J. de Cárdenas, dz. cyt., s. 5-7; *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 87-89; J. M. Granero, dz. cyt., s. 219-231.

<sup>21</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 89-93.



Mendoza y Castrillo. Śmierć żony rozpoczęła gruntowny proces przemiany Miguela, powolnego odchodzenia od świata do coraz głębszego życia wewnętrznego, zwieńczonego śmiercią w opinii świętości. Zamknął się on wówczas w eremie karmelitów bosych *Nuestra Señora de las Nieves*, gdzie odbył spowiedź generalną z całego życia i w kwietniu następnego roku powrócił do Sewilli, by rozpocząć nowy żywot, jak zapisał jego pierwszy biograf: „jak gdyby był w zakonie kontemplacyjnym”<sup>22</sup>.

W sierpniu 1662 roku Mañara nawiązał kontakt z sewilskim bractwem miłosierdzia, a już we wrześniu tr. zgłosił prośbę o przyjęcie do Konfraterni, gdzie początkowo spotkał się z niechęcią. Obawiano się bowiem zamieszania lub jego dominacji, która rzeczywiście, choć w sensie pozytywnym miała objawić się w późniejszym czasie. W dniu 10 grudnia 1662 roku Miguel został bratem sewilskiej *La Caridad*. W następnym roku na posiedzeniu kapituły w dniu 9 grudnia zaproponował utworzenie przytułku dla biednych i żebraków. Bractwo wysłuchało z uwagą propozycji, jednakże uznając, iż nie mieści się ona w charyzmacie i celu konfraterni, odrzuciło wniosek Mañary<sup>23</sup>.

Jednak niewiele dni później, 27 grudnia 1663 roku, Miguel został wybrany bratem starszym – *hermano mayor* – czyli przełożonym bractwa. Urząd ten pełnił aż do swej śmierci, co roku uzyskując akceptację wspólnoty. Jego bogata osobowość, całkowite oddanie i niespożyta energia, poparte talentem negocjacyjnym, uczyniły z Bractwa Miłosierdzia centrum życia religijnego w Sewilli w 3. ćwierci XVII wieku i żywy wizerunek chrześcijańskiej *Caritas*. Wybór Mañary rozpoczął najbardziej dynamiczny okres w dziejach stowarzyszenia. Oprócz grzebania zmarłych wprowadził on nowe elementy działalności charytatywnej, jakimi były: opieka nad bezdomnymi i głodnymi, czemu miało służyć specjalne hospicjum, serwis sanitariuszy, składający się z członków bractwa, przynoszących chorych i opuszczonych do ufundowanego szpitala. Później założył przychodnię lekarską, gdzie mogli się leczyć chorzy, nieprzyjmowani w innych ośrodkach, w końcu uruchomił także specjalną formację religijną dla przebywających w hospicjum. Te ambitne założenia wymagały odpowiedniego zaplecza. Dlatego Miguel z oddaniem rozpoczął program rozbudowy siedziby bractwa, czemu poświęcił całe swe życie<sup>24</sup>.

Już w kilka tygodni po wyborze na urząd brata starszego, podczas prowadzonej przez siebie kapituły w dniu 17 lutego 1664 roku Mañara ponownie zgłosił projekt utworzenia przytułku. Tym razem wniosek przyjęto, stawiając jednak warunek, by w hospicjum nie umieszczać łóżek oraz by zamykać je na dzień, udostępniając biedocie wyłącznie na noc. Wynajęto pobliski sklepiony magazyn królewskiego Arsenалу, sąsiadującego bezpośrednio z budowanym kościołem. Szybko dokonano

---

<sup>22</sup> J. de Cárdenas, dz. cyt., s. 8-10; *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 93-95.

<sup>23</sup> J. de Cárdenas, dz. cyt., s. 10-13; *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 109-114, 118-125; J. M. Granero, dz. cyt., s. 333-348.

<sup>24</sup> J. de Cárdenas, dz. cyt., s. 13-19; J. Brown, dz. cyt., s. 267-269; E. Valdivieso, J. M. de Serrera, dz. cyt., s. 17-18.

adaptacji obiektu, tak iż już 1 września 1664 roku otworzono przytułek. Zgodnie z ustaleniami nie było w nim łóżek a jedynie maty i proste prycze<sup>25</sup>.

W styczniu 1665 roku Miguel zredagował listę dyspozycji dotyczących duchowej i materialnej strony hospicjum. W następnym roku zrezygnował z urzędu prowincjała świętego bractwa w Sewilli, by całkowicie poświęcić się prowadzonej przez siebie Wspólnocie *La Caridad*. W krótkim czasie udało mu się zgromadzić pół tysiąca braci, którzy pod jego kierunkiem podjęli się pełnienia dzieł miłosierdzia<sup>26</sup>.

Równolegle zajął się nagłą sprawą rozbudowy świątyni w miejscu starej kaplicy św. Jerzego. Pozyskawszy nowe tereny, potrzebne dla wzniesienia kościoła, czuwał nad budową doprowadzając ją do szczęśliwego końca w marcu 1670 roku. Do wystroju nowej świątyni pozyskał najwybitniejszych artystów działających wówczas w Sewilli, jak Bartolomé Esteban Murillo, Juan de Valdés Leal, Pedro Roldán, Bernardo Simón de Pineda, którzy wedle precyzyjnych dyrektyw i wskazówek Mañary, ozdobili Dom Boży, uroczyście oddany do kultu w dniu 16 lipca 1674 roku (il. 2-3)<sup>27</sup>.



Sewilla, kościół *La Caridad*, 1645-1670 (fasada 1682).

<sup>25</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 148-150, 152-156.

<sup>26</sup> Tamże, s. 168-170.

<sup>27</sup> ASC, *Libro nuevo donde se asientan los hermanos de la Cofradía de la Santa Caridad de Nuestro Señor Jesu Cristo*, s. 92, 94, 125.



Leonardo de Figueroa, Patio szpitala *La Caridad* w Sewilli, 1682, fot. A. Witko.

Już w 1672 roku Mañara zainicjował budowę pierwszej infirmerii, pod wezwaniem Jezusa Chrystusa, jako zaczątek wielkiego szpitala. Wówczas znajdowało w nim miejsce schronienia niekiedy nawet ponad pięciuset biedaków i pielgrzymów oraz pielęgnowano dwudziestu nieuleczalnie chorych, których nie chciały przyjąć inne szpitale. W dniu 10 czerwca 1674 roku przeniesiono chorych do nowej infirmerii, w której znalazło się pięćdziesiąt łóżek. W tym samym roku Miguel powołał do życia Braci Pokuty, pobożne stowarzyszenie, poświęcające się opiece nad chorymi i biednymi, zaaprobowane przez władzę diecezjalną jeszcze w tym samym roku<sup>28</sup>.

Zbierając datki i przekazując je także z osobistych dóbr, Mañara stał się w krótkim okresie wielkim jałmużnikiem Sewilli. Tylko w czasie zarazy, jaka panowała w latach 1678-1679 rozdzielił między biednych i potrzebujących sto tysięcy dukatów. Karmiąc głodnych, niekiedy wydawał dwadzieścia tysięcy racji żywnościowych chleba za jednym razem. Dyskretnie dopomagał osobom wstydzającym się

---

<sup>28</sup> J. de Cárdenas, dz. cyt., s. 27-30; *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 194-197, 220-222.

prosić o pomoc. Udzielał wsparcia biednym dziewczętom, znajdującym się w niebezpieczeństwie lub pragnącym wstąpić do klasztoru. Dwukrotnie, wydatnie zaangażował się wraz z bractwem miłosierdzia także podczas wielkich misji w 1672 i 1679 roku, prowadzonych przez jezuitę o. Tirso Gonzáleza, które doprowadziły do nawrócenia i przyjęcia chrztu przez wielu Maurów z Sewilli<sup>29</sup>.

W 1675 roku Miguel zrehabilitował nową *Regulę* bractwa, w której wyakcentował konkretne przejawy miłosierdzia wobec biednych, chorych i zmarłych. Wydana w tym samym roku, do dziś pozostaje fundamentem działalności *La Caridad*. Już w 1665 roku zaczął on uaktualniać tekst, zatwierdzonej zaledwie cztery lata wcześniej *Reguły*. W 1667 roku stworzył pierwszy szkic nowej wersji, który nabrał ostatecznego kształtu osiem lat później. *Regla de la muy humilde Hermandad de la Hospitalidad de la Santa Caridad* stanowi wytyczne działalności bractwa, ogarniając wszelkie jego formy aktywności, podejmowane od czasu wyboru Mañary na brata starszego. Równocześnie wykreśla ona teologiczne założenia wspólnoty, podporządkowane głównej idei – miłosierdzia jako drogi prowadzącej ku zbawieniu<sup>30</sup>.

W 1677 roku Miguel otworzył drugą infirmerię, wybudowaną przez Francisca Rodrígueza de Escalona, pod wezwaniem Matki Bożej (twórcę zapewne także pierwszej infirmerii), z pięćdziesięcioma łózkami i dwunastoma dodatkowymi dla obłożnie chorych. W 1678 roku zainicjował budowę trzeciej infirmerii pod wezwaniem św. Antoniego i podwójnego patio, które nadało ostateczny kształt *Szpitalowi Miłosierdzia* (il. 4)<sup>31</sup>.

Od 1674 roku, gdy opuścił swój pałac przy ulicy Levías, Mañara żył w małym domku w pobliżu siedziby bractwa, a w trzy lata później zamieszkał ostatecznie w przytułku, by móc żyć najbliżej biednych i chorych, w skromnej, pozbawionej jakiegokolwiek luksusów i ozdób celi. Jego życie utrwaliło się w jednym paśmie modlitwy i ascezy<sup>32</sup>.

Wówczas, już od szeregu lat cierpiał silne bóle wewnętrzności, którym często towarzyszyła wysoka gorączka. 9 maja 1679 roku po przyjęciu Wiatyku, Miguel Mañara zakończył swój żywot, umierając w wieku pięćdziesięciu dwóch lat i czterech miesięcy. Następnego dnia, zgodnie z wolą zmarłego, złożono jego ciało pod progiem kościoła *La Caridad*, bez trumny, w gołej ziemi, boso, zawinięte jedynie w całun płaszczka kawalera zakonu Calatravy. Nad grobem Miguela umieszczono płytę z napisem przygotowanym przez niego samego: „Tu leżą kości i prochy najgorszego z ludzi, jacy byli na tym świecie. Módlcie się za niego do Boga”. W swo-

---

<sup>29</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 223-224, 248-276.

<sup>30</sup> M. Mañara, *Regla de la muy...*

<sup>31</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 308-313. Szpital wzniesiony między 1673-1682 posiada podwójne patio, przedzielone centralną galerią, zapewne według projektu Leonarda de Figueroa, które poprzedza trzy wielkie sale szpitalne, zbudowane na miejscu dawnego arsenału królewskiego z 1252 roku, zob. E. Valdivieso, *Guía para la visita cultural a la iglesia del señor San Jorge y patios del Hospital de la Santa Caridad de la ciudad de Sevilla*, Sevilla 1998, s. 5.

<sup>32</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 325-328.

im testamencie zapisał wszystkie swe dobra bractwu miłosierdzia dla biednych i chorych. W jego pogrzebie wzięły udział tłumy ludzi, chcąc oddać hołd temu, jak o nim mówiono, *świętemu Mężowi, Ojcu ubogich i Zwierciadłu świętości*<sup>33</sup>.



Leonardo de Figueroa, Patio szpitala *La Caridad* w Sewilli, 1682, fot. A. Witko.

W ciągu swego całego życia Mañara miał wielokrotnie doświadczać objawień, dotyczących zwłaszcza marności tego świata, kruchości życia i wagi zbawienia. Często miał popadać w czasie modlitwy w stan ekstazy. Miał śnić też o konkretnych sumach potrzebnych dla realizacji dzieł miłosierdzia, które w sposób cudowny, wkrótce otrzymywał. Przypisuje się mu uzdrowienie niewidomego z hospicjum oraz mistrza kamieniarskiego, pracującego przy budowie kościoła brackiego. W cudowny sposób miał też rozmnożyć pszenicę znajdującą się w przytułku oraz pieniądze potrzebne dla ubogich. Sam wyznał swoim przyjaciołom, iż Bóg wielokrotnie wybawiał go z licznych niebezpieczeństw, jak choćby, gdy spadł z konia w wóz, czy jak został uratowany od uduszenia w czasie podróży do Ecija<sup>34</sup>.

Śmieć Miguela Mañary, otoczonego aurą świętości, skłoniła bractwo miłosierdzia do natychmiastowego rozpoczęcia procesu kanonicznego, prowadzącego do

<sup>33</sup> J. de Cárdenas, dz. cyt., s. 158-168; *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. 358-383; J. M. Granero, dz. cyt., s. 635-649.

<sup>34</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. XXXVIII-XXXIX; J. M. Granero, dz. cyt., s. 589-629.

wyniesienia go na ołtarze. Już w dwa miesiące po zgonie, otworzono komorę pod progiem kościoła, celem rekognicji ciała, a 9 grudnia tego samego roku, przeniesiono je do wnętrza świątyni w stanie nienaruszonym, bez jakichkolwiek znaków postępującego rozkładu, i złożono w krypcie pod prezbiterium. Niebawem po śmierci Miguela, jezuita o. Juan de Cárdenas rozpoczął pisanie jego biografii, opublikowanej w krótkim czasie pod tytułem: *Breve relación de la muerte, vida y virtudes del venerable caballero D. Miguel Mañara Vicentelo de Leca, caballero del Orden de Calatrava, Hermano Mayor de la Santa Caridad*, w której zgromadził świadectwa świętości i heroiczności cnót Mañary. Oficjalny proces informacyjny rozpoczęto w Sewilli dnia 27 lipca 1680 roku, a 1 marca 1777 roku w Rzymie proces beatyfikacyjny. Dnia 6 lipca 1985 roku Ojciec Święty Jan Paweł II podpisał dekret o heroiczności cnót czcigodnego Sługi Bożego<sup>35</sup>.

W 1671 roku Miguel Mañara napisał swą słynną *Rozprawę o prawdzie* – *Discurso de la verdad*, zaliczaną do pereł hiszpańskiej literatury, prezentującą wyjątkowe walory językowe i duchowe. Zachowały się trzy pierwotne szkice tekstu, poprzedzające ostateczną, finalną wersję *Discurso de la verdad*. Dwukrotnie ukazała się ona drukiem jeszcze za życia autora, po raz pierwszy już w 1671 roku, ale za każdym razem jako dzieło anonimowe. Dopiero w kolejnym, trzecim wydaniu, już po śmierci Mañary, ujawniono jego nazwisko. Dzieło to doskonale koresponduje zarówno z ówczesną hiszpańską literaturą ascetyczno-duchową połowy XVII wieku, jak również z osobowością i doświadczeniem życia wewnętrznego Miguela. W *Rozprawie* wskazał on na tajemnicę śmierci, odrzucenie świata i pełnienie dzieł miłosierdzia jako środki prowadzące do zdobycia życia wiecznego. We wstępie do tego dzieła, pisał o potrzebie ukazania prawdy wszystkim śmiertelnikom żyjącym na ziemi, aby zobaczyli niewypowiedzianą śmierć, którą muszą przejść oraz straszliwy sąd, jaki ich czeka<sup>36</sup>.

*Rozprawa o prawdzie* składa się z dwudziestu siedmiu krótkich rozdziałów i dzieli się na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich, obejmuje rozdziały I-XIV traktatu, w których Mañara przypomina o nieodwołalności śmierci i wskazuje na jej konsekwencje, utrwalone na sądzie ostatecznym, czyli – niebo lub piekło. Część druga została poprzedzona dwoma wprowadzającymi rozdziałami – XV i XVI, w których autor piętnuje zaślepienie człowieka, niezdolnego do refleksji nad celem swego życia i potrzebą jego przemiany. Rozdziały XVII-XXVI stanowią zgrabną część drugą. W niej Miguel wskazuje na dwie drogi, jedną – wiodącą ku zbawieniu, a drugą – prowadzącą ku potępieniu. Równocześnie, podkreśla sposób, w jaki możliwe jest osiągnięcie wiecznej szczęśliwości, a którym jest praktyka miłosierdzia. Ostatni – XXVII rozdział – stanowi wezwanie skierowane do czytelnika, by w kontekście przedstawionych dwóch dróg, sam dokonał właściwego wyboru<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Beatificationis et canonizationis*, dz. cyt., s. XL-XLI, 385-409.

<sup>36</sup> M. Mañara, *Rozprawa o prawdzie...*, s. 27-28.

<sup>37</sup> L. Castán, *Homenaje al Venerable Siervo de Dios Don Miguel Mañara Vincetelo de Leca, fundador del hospicio y hospital de la Santa Caridad, de Sevilla, con motivo del tricentenario de la primera edición del Discurso de la Verdad*, Sevilla 1972.

*Hieroglify śmierci*

Jednym z najważniejszych elementów doktryny Miguela Mañary jest doświadczenie śmierci, co znajduje swój szczególny wyraz zarówno w *Rozprawie o prawdzie*, jak i w wystroju świątyni bractwa miłosierdzia w Sewilli. W obydwu przypadkach widzimy identyczność treści. Program ikonograficzny *La Caridad* opiera się zasadniczo na wykładzie *Discurso de la verdad*, chociaż we wnętrzu ukazano tylko jedną z dwóch dróg zaprezentowanych lektorowi, to znaczy tę, która wiedzie do Boga i do zbawienia. Pierwsza z trzech faz programu, w oparciu o rozdziały I-XIV rozprawy, gdzie Mañara niezwykle obrazowo odwołuje się do tajemnicy marności życia, została zilustrowana pod chórem świątyni, w makabrycznych obrazach, zwanych *obrazami rzeczy ostatecznych* lub *hieroglifami śmierci*<sup>38</sup>.

Symbolikę i ukryte znaczenie programu hieroglificznego musieli dobrze rozumieć członkowie bractwa, którzy należeli do intelektualnej elity sewilskiej. Wstępując do świątyni, zaraz po wejściu do kruchty, deptali oni zakrywającą pierwotny grób Miguela Mañary płytę, którą on sam opatrzył epitafium dotyczącym marności życia ludzkiego. W ten sposób, już w drzwiach kościoła, mieli dotknąć tajemnicy śmierci, która dosięga każdego człowieka. Stąpając po grobie Mañary, mieli sobie uzmysłowić prawdę, że kiedyś i oni umrą, jak brat starszy *La Caridad*, który w I rozdziale *Discurso de la verdad* pisał: „Pierwsza prawda, która winna królować w naszych sercach: proch i popiół, rozkład i robactwo, grób i zapomnienie”<sup>39</sup>.

Po wejściu do świątyni, natychmiast, pod chórem spotykamy się z dramatycznymi wyobrażeniami, nazywanymi od swego początku *hieroglifami śmierci*. Od czasu powstania w 1672 roku te dwa dzieła nieprzerwanie fascynują kolejne pokolenia. To rzadki przykład, by malowidła dotyczące śmierci, grobu i rozkładu ciała, stanowiły tak żywy przedmiot zainteresowania. Choć obrazy te wyszły spod pędzla konkretnego artysty, jakim był członek bractwa od 1667 roku – Juan de Valdés Leal – jednakże ich pomysłodawcą był Miguel Mañara. Stanowią one odbicie jego doświadczenia śmierci. W ciągu trzydziestu pięciu lat swego życia Mañara doświadczył odejścia niemal wszystkich najbliższych. Zgon żony w 1661 roku sprawił, że śmierć zdominowała jego rozmyślenia i działanie, co wyraził własnymi słowami w *Discurso de la verdad*, wydanym po raz pierwszy w 1671 roku, a więc rok przed zapłaceniem Valdés Lealowi za malowidła z *La Caridad*<sup>40</sup>.

Mañara przypomina, iż śmierć dosięgnie każdego człowieka, że przybędzie ona w mgnieniu oka, obnaży nas z chwały światowej i równając wszystkich bez wyjątku wprowadzi na sąd, którego wynik zdecyduje, czy będziemy zbawieni czy potępieni. Z pomocą tych *hieroglifów* dotyka tematów, które w rozdziale XLVII *Reguły* zalecał braciom do comiesięcznych medytacji: śmierć, sąd, piekło i zbawienie<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> ASC, *Libro III de los Cabildos 1672-1676* [copia literal de 1899] (dalej cyt. *Libro III*), s. 157; por. O. Piveteau, dz. cyt., s. 165.

<sup>39</sup> M. Mañara, *Rozprawa o prawdzie...*, s. 29.

<sup>40</sup> ASC, *Libro III*, s. 157; ASC, *Libro general de inventarios de esta Hermandad de la Santa Caridad de Nuestro Señor Jesu Cristo. Año 1674*, k. 15r.

<sup>41</sup> M. Mañara, *Regla de la muy...*, s. 94-97.



Juan de Valdés Leal, *In ictu oculi*, olej na płótnie, 1672, Sewilla, kościół *La Caridad*, fot. ze zbiorów autora.

Pod chórem, po stronie Ewangelii, zawieszono pierwsze z malowideł (220 x 216 cm), przypominające nam, iż śmierć nadejdzie w momencie, w którym się najmniej jej spodziewamy, przybędzie ona w mgnieniu oka – *In ictu oculi* (il. 5). Nazwa ta pochodzi z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (15, 52): „W jednym momencie, w mgnieniu oka”. Nagłe pojawienie się śmierci, zostało przedstawione przez szkielet, trzymający w lewym ramieniu trumnę, kosę i całun. Prawym gasi ona świecę, nad którą widoczne jest tytułowe motto *In ictu oculi*, a stopą depta glob ziemi. Choć jest to typowe wyobrażenie śmierci o popularnym znaczeniu symbolicznym gaszenia płonącej świecy, jednak zastosowanie obydwu tych moty-



wów razem, wraz z mottem, jest na wskroś oryginalne. Aby ukazać marność – *vanitas* – życia i dóbr doczesnych oraz, by zachęcić braci do ich porzucenia, Mañara ukazuje szereg atrybutów doczesnych. Przy marmurowym grobie, spowitym bogatym białym i różowo-czerwonym sukniem, znalazły się zbroja i szpada, berło, krzyż papieski, pastorał, mitra, kapelusz kardynalski, tiara, korona cesarska i królewska, order Złotego Runa i liczne księgi religijne, naukowe i historyczne. Dostrzegamy tytuły następujących dzieł: Leóna de Castro – komentarz do Izajasza, Suáreza – *Comentarios a Santo Tomás*, Pliniusza – *Naturalis historiae*, Prudencia de Sandoval – *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*. Wielka otwarta księga ukazuje ilustrację podkreślającą krótkotrwałość ziemskiego tryumfu. Rycina ta, dzieło Theodora van Thuldena wedle rysunku Rubensa, zamieszczona w dziele Gevartiusa *Pompa introitus honori serenissimi principis Ferdinandi Austriaci hispaniarum infantis*, wydanym w 1641 roku, przedstawiała łuk triumfalny, jaki wzniesiono na cześć kardynała infanta Fernanda w związku z jego wkroczeniem do Antwerpii po bitwie pod Nördlingen<sup>42</sup>.

Symbole wielkości i władzy w mgnieniu oka pogrążają się w ciemności, dzieło życia tonie w mrokach śmierci, które sprawiają, że oglądający je, podobnie jak, o czym Mañara pisze w III rozdziale swego traktatu, Aleksander Wielki i Scypion uznali ze swej trumny: „marność nad marnościami i wszystko marność”<sup>43</sup>. To wszystko czyni ten *hieroglif* autentycznym przykładem *vanitas*, zawierającym symbolikę śmierci i ulotności życia. Symbole dóbr doczesnych, zdeptane przez śmierć, miały u braci wzbudzić wzdrgnięcie dla tych wartości i rezygnację z nich, aby podejmując drogę służby miłosierdzia, dojść do życia wiecznego<sup>44</sup>: „Nasze życie jest jak statek, który żegluję pospiesznie, nie pozostawiając znaku ni śladu tam, którędy płynął. Z takim samym pośpiechem upływa nasze życie, nie pozostawiając po nas pamięci. Cóż stało się z tyloma ziemskimi królami i książętami, którzy władali światem? Gdzież jest ich majestat? Szukaj Aleksandra, wzywaj Scypiona, i może ich prochy znajdą się w jakimś ceglany murze albo pod płotem jakiegoś ogrodu. Zapytaj ich, jak im się wiedzie, a szeptem odpowiedzą ci: *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas*. Bowiem jak mówi błogosławionej pamięci święty Augustyn w *Państwie Bożym*, ciała zmarłych nie znajdują kresu swego istnienia, lecz ulegają rozkładowi, a każdy z żywiołów zabiera przypadającą mu część tego, z czego były złożone. Naturalne ciepło opuszcza zwłoki i odnajduje swe miejsce w żywiole ognia, podobnie część przynależna powietrzu: kiedy ciało rozkłada się, jakaś jego część pozostaje w powietrzu; wilgoć poszukuje w ziemi swego żywiołu, którym jest woda, lub też za sprawą promieni słonecznych staje się parą i zamienia w wodę. I w końcu upływ dni przynosi naturalny swój spokój temu, co pozostaje z gliny zmarłego ciała, pozbawionemu domieszek, oczyszczonemu i spoczywającemu

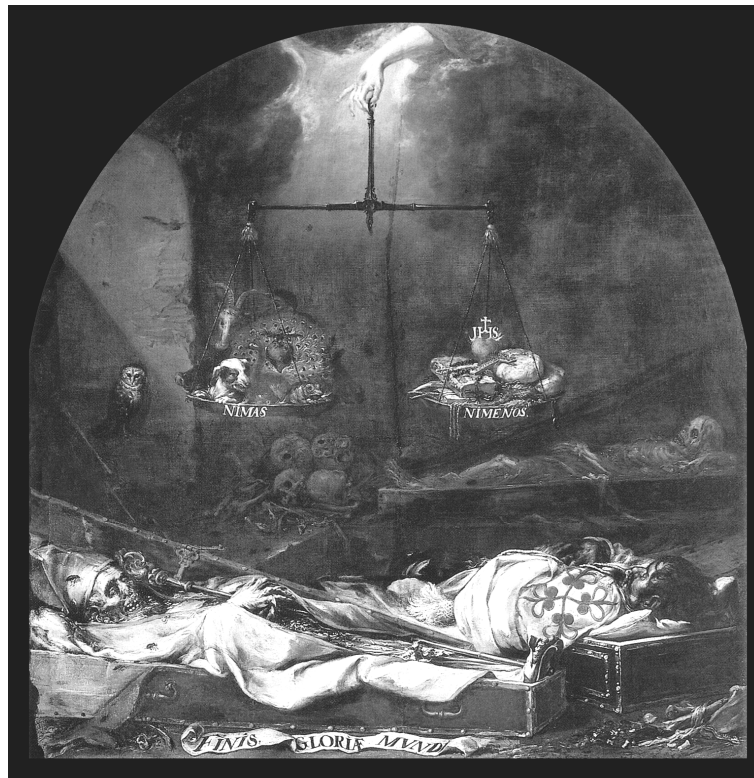
<sup>42</sup> A. Guichot y Sierra, *Los famosos jeroglíficos de la muerte de Juan de Valdés Leal de 1672. Análisis de sus alegorías*, Sevilla 1930, s. 42-52; E. du Gué Trapier, *Valdés Leal Spanish Baroque...*, s. 57-58; J. Brown, dz. cyt., s. 270; E. Valdivieso, J. M. de Serrera, dz. cyt., s. 46-47, 67-68.

<sup>43</sup> Por. Koh 1, 2.

<sup>44</sup> E. Valdivieso, J. M. de Serrera, dz. cyt., s. 67-68.

w innej ziemi, z której miało swój początek. To właśnie powiedział święty Paweł, pierwszy pustelnik, świętemu Antoniemu Opatowi, kiedy ten go odwiedził, że czas już, aby ziemia w ziemię powróciła, prosząc go, aby pogrzebał jego słabe, pokutujące ciało. A zatem, jeśli taki właśnie los przypada człowiekowi, czemuż wzbierasz pychę, popiele? Prochu, czymże się chępcisz? Cóż za szaleństwo zaślepił was w samym środku dnia? Któż uwierzyłby, że ciało Juliusza Cezara, przed którym drżał świat, karmi dziś w jakimś ogrodzie zagony kapusty? A możliwe, że prochy jego temu właśnie służą<sup>45</sup>.

Malowidło *In ictu oculi* postrzegamy dziś przede wszystkim jako dzieło sztuki. Tymczasem nie taki zamysł przyświecał Mañarze, który chciał przez nie przekazać konkretne treści. Aby je zrozumieć potrzeba spojrzeć na ten obraz w pierwotnym kontekście kulturowym, związanym z modlitwami żałobnymi, kazaniami pogrzebowymi i pobożnymi praktykami duchowymi tej epoki<sup>46</sup>.



Juan de Valdés Leal, *Finis gloriae mundi*, olej na płótnie, 1672,  
Sewilla, kościół *La Caridad*, fot. ze zbiorów autora.

<sup>45</sup> M. Mañara, *Rozprawa o prawdzie...*, s. 33-35.

<sup>46</sup> J. Gállego, *Visión y símbolos en la pintura española del siglo de Oro*, 4. ed. Madrid 1996, s. 208-210; E. Valdivieso, J. M. de Serrera, dz. cyt., s. 68.

Po stronie Epistoły, pod chórem świątyni, znajduje się drugie płótno (220 x 216 cm), jeszcze bardziej makabryczne i gwałtowne niż poprzednie: *Finis gloriae mundi* (il. 6). Znajduje ono swe odniesienie do IV rozdziału *Discurso de la verdad*: „Mając przed oczyma prawdę, że taki właśnie, a nie inny całun przypadnie nam w udziale, widząc go codziennie, a przynajmniej mając to na uwadze, że musi przykryć cię ziemia i wszyscy będą po tobie stąpać, z łatwością zapomnielibyś o honorach i zaszczytach tego świata. I gdybyś zważał na podłe robactwo, które zjeść musi to ciało, i na to, jak wstrętne i odrażające będzie ono z pewnością w grobie, i na to, że oczy, które teraz odczytują te litery, zje kiedyś ziemia, a te ręce będą przeżarte i suche, jedwabie zaś i wykwiłtne ozdoby, które dziś nosiłeś, zamienią się w zgniły całun, twoje perfumy w odór, twoja uroda i wdzięk w robactwo, twoja rodzina i wielkość w największą możliwą do wyobrażenia samotność. Spójrz na jakąś kryptę: wejdź do środka z szacunkiem i popatrz na twoich rodziców lub twoją żonę (o ile ją straciłeś) albo na przyjaciół, których miałeś: zobacz, jaka cisza. Nie słychać żadnych dźwięków, dochodzi jedynie szmer korników i innych robaków. A wrzawa paziów i lokajów, gdzie się podziała? Wszystko pozostało tam: przyjrzyj się klejnotom tego pałacu umarłych – kilka rozpiętych pajęczyn. A mitra i korona? Również je tam zostawili. Zważ mój bracie, że niewątpliwie będziesz musiał przez to przejść, a to, czym jesteś, rozpadnie się i zamieni w wyschłe kości, straszliwe i przerażające, tak, że osoba, o której dziś sądzisz, że kocha cię najbardziej, czy to żona, czy twoje dziecko, czy też twój mąż, w chwili, kiedy wyzioniesz ducha, patrzeć będzie na cię z przestachem, a w tym, któremu byłeś towarzyszem, wzbudzi przerażenie”<sup>47</sup>.

*Koniec sławy światowej*, ukazuje właśnie taką kryptę, do której prowadzą schody widoczne w tle, gdzie pojawiają się sowa i nietoperz. W krypcie znajduje się kilka otwartych butwiejących trumien: na pierwszym planie widoczne jest rozkładające się ciało biskupa, zżerane przez robactwo, obok leży trumna ze zwłokami rycerza Calatravy, pochowanego w stroju zakonnym, w głębi z kolei majaczy pograżona w cieniu trumna z ciałem w stanie głębokiego rozkładu oraz liczne kości i czaszki, które potęgują makabryczną treść przedstawienia<sup>48</sup>.

Obecność w krypcie trzech trumien wiąże się zdaniem Elizabeth du Gué Trapier ze średniowieczną legendą o trzech żywych i trzech zmarłych, choć ci pierwsi nie zostali przedstawieni, jednak zmarli odpowiadają dokładnie opisowi legendy. Jeden z nich miał się zwrócić do trzech żyjących: „Czym jesteście, my byliśmy; czym jesteśmy, wy będziecie”<sup>49</sup>. W XIV rozdziale *Discurso* autor zachęca czytelnika: „Cóż znaczy, bracie, że będziesz wielki na tym świecie, jeśli śmierć ma uczynić z tobą to, co i z małymi? Pójdź do jakiejś kostnicy, która pełna jest kości umarłych, i spróbuj rozróżnić wśród nich bogacza od nędzarza, mędrca od głupca

<sup>47</sup> M. Mañara, *Rozprawa o prawdzie...*, s. 37-38.

<sup>48</sup> E. Valdivieso, *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid 2002, s. 110-114.

<sup>49</sup> E. du Gué Trapier, *Valdés Leal Spanish Baroque...*, s. 57; por. J. Białostocki, *Pleć śmierci*, wyd. 2, Gdańsk 2007, s. 89-92.

lub małego od wielkiego; wszyscy są kośćmi, wszyscy czaszkami, wszyscy mają tę samą postać. Pani, która na swym dworze strojna była w brokat i cienkie materie, której głowę zdobiły diamenty, leży wśród szkieletów żebraków. Głowy, które nosiły zdobne w pióra kapelusze podczas zabaw i dworskich bali, leżą z czaszkami, które za życia okrywane były w polu kapturem. O, Boża sprawiedliwości, jakże zrównujesz śmiercią wszelką nierówność życia! Cóż jest straszliwszego, niż umarły człowiek? Duch dla wyobraźni tych, co go znali, zgroza dla oczu tych, co go kochali. O chwilo, która zmieniasz wszystko! O chwilo pomiędzy bytem a niebytem! O chwilo, bramo z jednego do drugiego świata! O chwilo, w której trafia się celu, lub zupełnie go chybia! O chwilo, o której nikt nie powie: ja przejdę przez cię bezpieczny! Ponieważ nikt nie wie, czy jest synem twego gniewu, czy twojej miłości. O chwilo, kto raz cię stracił, nie znajdzie cię już więcej, dopóki Bóg jest Bogiem. Na zawsze, na zawsze, bez kresu ni końca<sup>50</sup>.

Malowidło to miało jednak nie tylko przypominać oglądającemu jego przyszły zgon i śmierć jego bliskich, ale mówiło o powszechności śmierci – wszyscy umrą, duchowni i świeccy, szlachetnie urodzeni i plebejusze, bogaci i biedni, sprawiedliwi i grzesznicy. Aluzję do duchowieństwa przywołuje na obrazie postać biskupa, a do świeckich i szlachetnie urodzonych, trup rycerza zakonu Calatravy. W tym ostatnim, zgodnie ze świadectwem Juana de Cárdenasa oraz don Pedra de León, należy dopatrywać się samego Mañary. Polecając Valdésowi Lealowi namalować swoje zwłoki, Miguel chciał podkreślić, co później zawarł również w inskrypcji nagrobnej, iż brat starszy Bractwa Miłosierdzia również umarł, zostawiając przemijającą chwałę tego świata<sup>51</sup>.

W górnej części malowidła pojawia się dłoń Chrystusa trzymająca zrównoważoną wagę z dwiema szalami. Ten element posiada istotne znaczenie, bowiem łączy on *hieroglify śmierci* Valdésa Leala z innymi elementami wystroju świątyni – *hieroglifami zbawienia*. Stajemy więc wobec Chrystusa Sędziego, gdyż element ten przywołuje drugą z rzeczy ostatecznych człowieka – sąd. Jego, podobnie jak śmierci, doświadczą wszyscy – nie tylko duchowni i szlachetnie urodzeni, ale bogaci i biedni, sprawiedliwi i grzesznicy. Równowaga szal wzmocniona została przez wyrażenia *Ni más* (ani więcej), *Ni menos* (ani mniej), podkreślające, iż wszyscy ludzie, bez względu na stan mogą się zbawić lub skazać na potępienie, w zależności, czy wybiorą drogę grzechu, czy cnoty. Na lewej szali występuje napis *Ni más* wraz ze zwierzętami, symbolizującymi prowadzące do potępienia siedem grzechów głównych. Są to: paw – symbol pychy, nietoperz umieszczony na sercu – zazdrości, pies – gniewu, świnia – nieumiarkowania, koza – chciwości, małpa – nieczystości, leniwiec – lenistwa. Na prawej szali *Ni menos* – znajdują się symbole modlitwy, ascezy i miłosierdzia: modlitewniki – na jednym widnieje napis *Salt. de David* – Psalterz Dawidowy, dyscypliny, bicz, łańcuch, włosienica, krzyż naje-

<sup>50</sup> M. Mañara, *Rozprawa o prawdzie...*, s. 65-66.

<sup>51</sup> F. Martín Hernández, dz. cyt., s. 120.

żony kolcami, chleby, a ponad tym wszystkim płonące serce z monogramen Chrystusa<sup>52</sup>.

Tym, co przechyla szalę wagi są uczynki dobre lub złe, które prowadzą do zbawienia lub potępienia. Mañara w ostatnich paragrafach *Discurso* zachęca do medytacji nad drogą swego życia, podjętą wedle wolnej woli. Grzeszność prowadzi ku potępieniu, a pełnienie dzieł miłosierdzia ku zbawieniu<sup>53</sup>.

*Hieroglify śmierci* mówią więc o dwóch aspektach umierania – końcu i początku. Koniec życia ziemskiego, który przychodzi *In ictu oculi*, wskazuje na marność tego świata i jego dóbr. Jednocześnie śmierć prowadzi człowieka na sąd szczegółowy, gdzie będzie osądzony wedle swego ziemskiego życia, co ilustruje *Finis gloriae mundi*. Jednakże malowidło ukazuje wagę w stanie zrównoważenia, a sąd znajdzie rozstrzygnięcie, gdy jedna z szal przeważy drugą. Napis *Nie mniej* na prawej szali wskazuje zatem na minimum, które może równoważyć szalę siedmiu grzechów głównych. Aby przeważać prawą szalę potrzeba czegoś *więcej*. Owo *więcej* stanowi odpowiedź na wezwanie do praktykowania dobrych uczynków i zostało przedstawione na ścianach świątyni w tzw. *hieroglifach miłosierdzia*. Przypomina o tym również łaciński napis umieszczony pod chórem, pochodzący z dwudziestego piątego rozdziału Ewangelii św. Mateusza, spinający dwa malowidła Valdésa Leala. W słowach tych Chrystus ma zwrócić się na sądzie ostatecznym do zbawionych: „Słuchajcie głosu Pańskiego. Błogosławieni Ojca Mojego, weźcie w posiadanie Królestwo przygotowane Wam od założenia świata, Bo byłem głodny, a daliście mi jeść...”<sup>54</sup>. W ten właśnie sposób Mañara wskazuje swym braciom drogę, jak osiągnąć zbawienie, by w dniu sądu ostatecznego znaleźć się po prawicy Chrystusa. *Hieroglify śmierci* z sewilskiej *La Caridad* akcentują zatem podstawowe prawdy wiary dotyczące kresu życia człowieka: śmierć, sąd, stan wiecznej szczęśliwości lub potępienia, uzależniony od wagi jego postępowania. Jej przechyl gwarantują uczynki miłosierdzia, zapewniające zbawienie. W ten właśnie sposób miłosierdzie stanowi antidotum śmierci, łącząc malowidła Murilla z nawy świątyni i retabulum ołtarza głównego z wyobrażeniami Valdésa Leala, unifikując różnorodne wątki tematyczne<sup>55</sup>.

Niezwykle koleje życia Miguela Mañary, jego bogata osobowość i wyjątkowo trafny wybór artysty, autora dwóch płócien z sewilskiej *La Caridad*, sprawiły, że *hieroglify śmierci* szokują i zdumiewają do dziś, słusznie przynależąc do najciekawszych i najwybitniejszych dzieł sztuki, powstałych w siedemnastowiecznej Hiszpanii, będących żywym odbiciem barokowej koncepcji śmierci.

---

<sup>52</sup> J. Brown, dz. cyt., s. 270-271.

<sup>53</sup> A. Moreno Mendoza, dz. cyt., s. 498.

<sup>54</sup> Mt 25, 34-35.

<sup>55</sup> J. Brown, dz. cyt., s. 271-272.

SIERVO DE DIOS MIGUEL MAÑARA  
Y SU VISIÓN DE LA MUERTE

## R e s u m e

Desde los mediados del siglo XV, venía existiendo en Sevilla la Hermandad de la Santa Caridad, dedicada al enterramiento de los ajusticiados y ahogados. Su época del máximo esplendor y gloria está relacionada con la figura carismática de Don Miguel Mañara y Vicentelo de Leca y Colona quien vivió en esa ciudad en 1627-1679 hoy día en los umbrales de la beatificación, y muy amenudo confundido con Don Juan Tenorio, que según los relatos llevó una vida desordenada y llena de aventuras. Mañara desarrolló en la iglesia de *La Caridad* de Sevilla uno de los programas iconográficos más sugerentes del arte moderno europeo, relativo al misterio de la muerte. La clave de su entendimiento son dos pinturas de Juan de Valdés Leal, de 1672, llamadas *jeroglíficos de las postrimerías* o *jeroglíficos de la muerte*. Se refieren a dos aspectos de la muerte: el fin y el principio. El fin de la vida terrestre, que llega *In ictu oculi*, señala la miseria de este mundo y sus riquezas. Al mismo tiempo, la muerte lleva al hombre al juicio particular en el que será juzgado según su vida terrestre, lo cual queda plasmado en *Finis gloriae mundi*. Los *jeroglíficos de la muerte* en *La Caridad* de Sevilla resaltan las verdades de la fe básicas relativas al término de la vida del hombre: la muerte, el juicio, el estado de la felicidad eterna o de la condenación, dependiendo de la balanza de sus actos. Garantizan su inclinación las obras de caridad que aseguran la salvación. De esta manera la caridad se convierte en el antídoto de la muerte, uniendo las pinturas de Murillo de la nave del templo y el retablo del altar mayor con las imágenes de Valdés Leal, y unifica varios hilos temáticos.

## SOTERIOLOGICZNY CHARAKTER DZIEŁA STWORZENIA

Dzieło stworzenia stanowi centralny temat Starego Testamentu. „Prawda o stworzeniu jest tak ważna dla całego życia ludzkiego, że Bóg w swojej łaskawości zechciał objawić swojemu ludowi to wszystko, co należy koniecznie wiedzieć na ten temat. Niezależnie od naturalnego poznania Stwórcy przez człowieka (por. Dz 17,24-29; Rz 1,19 n) Bóg stopniowo objawił Izraelowi tajemnicę stworzenia. Ten, który wybrał patriarchów, który wyprowadził Izraela z Egiptu, a wybierając Izrael, stworzył go i uformował (por. Iz 43,1), objawia się jako Ten, który sam «stworzył niebo i ziemię» (Ps 115,15; 124,8; 134,3)”<sup>1</sup>. Wiara w dzieło stworzenia jest ściśle związana z wiarą w zbawienie<sup>2</sup>.

Bóg stworzył wszechświat i opiekuje się nim. Motywem jest Jego miłosierdzie. Stworzenie jest pierwszym widzialnym znakiem Bożej miłości. Objawienie kosmiczne dokonało się przed ukazaniem się Boga w historii ludu wybranego. Jest ono dostępne dla wszystkich. Bóg Jahwe jest Stwórcą wszechświata i Panem jego dziejów<sup>3</sup>. Miłość Boga do stworzenia została potwierdzona w przymierzu: „Objawienie prawdy o stworzeniu jest więc nieodłączne od Objawienia i urzeczywistnienia przymierza Boga, Jedynego, z Jego ludem. Prawda o stworzeniu została objawiona jako początek tego przymierza, jako pierwsze i powszechne świadectwo miłości wszechmogącego Boga. Prawda o stworzeniu wyraża się więc z coraz większą mocą w orędziu proroków, w modlitwie psalmów i w liturgii, w refleksji mądrościowej narodu wybranego”<sup>4</sup>.

W Piśmie Świętym przekazywane są przede wszystkim prawdy dotyczące człowieka i jego zbawienia. Soteriologiczny charakter ma także doktryna o stwo-

---

<sup>1</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej cyt. KKK), Poznań 1994, nr 287.

<sup>2</sup> Por. Z. Małecki, *Soteriologiczne rozumienie dzieła stworzenia w Księdze Deuterokzjasza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 55 (2002), z. 4, s. 271.

<sup>3</sup> Por. R. Krawczyk, *Stary Testament – Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedlce 1985, s. 174 nn; M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, w: *Dogmatyka*, t. 6, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 22.

<sup>4</sup> KKK 288.

rzeniu, ściśle związana z teologią przymierza. Zbawczy kontekst tekstów dotyczących stworzenia ze Starego i Nowego Testamentu pozwoli odkryć głębszą logikę opisów stworzenia z Rdz 1-2<sup>5</sup>.

### 1. Zbawczy kontekst stworzenia w Starym Testamencie

Treść zawarta w Rdz 1-11 posiada znaczenie i sens historyczny. Pradzieje biblijne z Rdz 1-11 nie są historią we współczesnym znaczeniu tego słowa. Nie wynika stąd jednak, że nie mają z historią nic wspólnego. W opowiadaniach tych zawarte są podstawowe prawdy o charakterze historio-zbawczym. Dotyczą one pochodzenia świata i początków rodzaju ludzkiego. Główny akcent jest położony na sens religijny tych opowiadań<sup>6</sup>. Teologicznej interpretacji zostały poddane dzieje człowieka i jego aktualna sytuacja. Wskazany został kierunek jego rozwoju. Opisy stworzenia posiadają szczególną formę literacką. Zawierają elementy mityczne zaczerpnięte ze współczesnych autorom biblijnym opowiadań mitycznych. Są formą historycznej etiologii i hymnu uwielenia na cześć Boga Stwórcy<sup>7</sup>.

W rozdziałach Rdz 1-3 pojawia się prococtwo retrospektywne. Hagiografowie chcieli wyjaśnić ówczesną sytuację udreki narodu wybranego, szerzącego się zła, jak również powody zawarcia przez Boga przymierza z człowiekiem. Patrząc wstecz nakreślili drogę pierwotnej ludzkości. Dzięki natchnieniu mogli wypowiedzieć wiążące prawdy na temat początku świata i człowieka. W oparciu o prawdę dotyczącą stworzenia człowieka i jego upadku stawał się bardziej zrozumiały zbawczy plan Boga wobec człowieka. Rdz 1-3 określa się jako historyczna etiologia. Treść zawarta w tych rozdziałach dotyczy danych teologicznych o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi jako początku historii<sup>8</sup>.

Autor natchniony jest świadkiem życia i historii swojego narodu, Izraela. Naród ten doświadczył wiele dobrego od Jahwe. Ciągłe żywa w pamięci Izraelitów jest historia cudownego wyprowadzenia z niewoli egipskiej i wprowadzenia do Kanaanu, ziemi obiecanej przodkom. Ciągłe aktualne jest doświadczenie zawarcia przymierza, które kształtowało świadomość tego narodu. Autor biblijny koncentruje się przede wszystkim na temacie początku wiary, początku ludzkiego pragnienia szczęścia i miłości oraz na przyczynie grzechu i zła w świecie. Odczytuje wydarzenia interpretując je w odpowiednim kluczu wiary. Dokonuje teologicznej interpretacji świata i problemów człowieka. Stara się udzielić możliwie wyczerpującej

<sup>5</sup> Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 39.

<sup>6</sup> Por. J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961, s. 77; C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, s. 7; J. Kudasiewicz, *Poznawanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. 1: „Błogosławiony Pan, Bóg Izraela” (*Łk 1,68*), Kielce 2000, s. 112.

<sup>7</sup> Por. E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, Kraków 1995, s. 9 n; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 39.

<sup>8</sup> Por. E. Świerczek, *dz. cyt.*, s. 8; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 11.



odpowiedzi na trudne, egzystencjalne pytania. Jest to odczytywanie historii w kluczu teologicznym. Celem przekazania dziejów początków wykorzystuje rodzaj opowiadania, które różni się w swej formie od opracowania ściśle naukowego. Odmienność formy nie podważa jednak prawdziwości samego przekazu<sup>9</sup>.

Treścią wypowiedzi obydwu opisów stworzenia z Rdz 1,1-2,25 jest rozpoznane przez hagiografa słowo Boże na temat początku świata i człowieka. Wszechświat istnieje dzięki wolnemu, stwórczemu aktowi Boga. Obydwa opowiadania o stworzeniu z Księgi Rodzaju dotyczą początku historii człowieka. Człowiek został stworzony przez Boga, aby był wolnym Jego partnerem. Ma on zaludnić ziemię i korzystać z tego, co na niej jest. Istnieje wyraźna łączność między stworzeniem świata i człowieka. Fakt stworzenia stanowi zapoczątkowanie dziejów. Człowiek zajmuje wśród stworzeń miejsce szczególne. Jest powołany do życia inaczej niż zwierzęta. Inny jest także cel jego istnienia<sup>10</sup>. Obydwa te opisy w refleksji teologicznej są związane z dziełem zbawczym Boga. W tym dziele stworzenie odnajduje swoje uzasadnienie<sup>11</sup>.

Biblijne opisy stworzenia z Rdz 1-2 zostały uzupełnione innymi tekstami biblijnymi<sup>12</sup>. Zagadnienie stworzenia znajduje się w orędziach prorockich. W Księdze Jonasza znajduje się uniwersalistyczne wyznanie wiary proroka: „Jestem Hebrajczykiem i czczę Pana, Boga nieba, który stworzył morze i ląd” (Jon 1,9). W Księdze Barucha autor nazywa mądrym tylko Boga, który jest Wszechwiedzącym i „na czas bezkresny urządził ziemię” (Ba 3,32). Proroctwo Amosa również zawiera myśl o ukształtowaniu całego świata przez Boga. Autor uzasadnia Jego władzę nad Izraelem. W stwórczym działaniu Boga dostrzega dowód na to, że Bóg zachowuje moc nad Izraelem i nad innymi narodami. Mimo doznawanych ucisków ze strony ludów ościennych stwórcze działanie Boga jest podstawą ufności w Jego zbawienie (por. Am 4,12 n; 5,8 n; 9,5-7)<sup>13</sup>.

Szczególnym teologiem stworzenia jest jednak Deutero-Izajasz. Przedstawia on sytuację gminy żydowskiej w niewoli. Izraelici zastanawiali się, czy wygnanie nie jest równoznaczne z porzuceniem ich przez Boga. Przepowiadanie prorockie jest reakcją przeciwko pokusie upadku ducha narodu. Prorok pisze, że Bóg od pierwszej chwili istnienia wszechświata urządził wszystko zgodnie ze swymi planami

---

<sup>9</sup> Por. P. Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève 1987, s. 21 n; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 38 n.

<sup>10</sup> Por. K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 25; W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin 1972, s. 161.

<sup>11</sup> Por. L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. V. Grossi, L. F. Ladaria, P. Lécrivain, B. Sesboué, Kraków 2001, s. 127; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 12, 52.

<sup>12</sup> Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1: *Stworzenie*, Kraków 1984, s. 33.

<sup>13</sup> Por. R. Guelluy, *Dzieło stworzenia*, w: *Misterium zbawienia*, t. 1: *Tajemnica Boga*, red. B. Bejze, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 341; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 21.

w stosunku do Izraela. Głosi jej członkom wiarę w stworzenie<sup>14</sup>. Wielbi Boga Stwórcę, a jednocześnie wyraża skargę cierpiącego stworzenia. Przekonuje, że w czasie prześladowań Izraelici nie powinni zapominać, iż Jahwe stworzył lud Boży. Owa świadomość wybrania winna budzić zaufanie do Boga Stwórcy wszystkich ludzi, który kieruje wydarzeniami historycznymi. Księga Deutero-Izajasza (Iz 40-55) jest Księgą Pocieszenia. Jej treść cechuje ufna nadzieja, że niebawem skończy się wygnanie<sup>15</sup>.

W Iz 40,12-26 Deutero-Izajasz ukazuje wielkość Boga. Jahwe prowadzi niejako spór z pogańskimi bożkami (Iz 40,18-20.25). Ukazany tu został obraz rzemieślnika wyrabiającego bożki, któremu autor przeciwstawia Boga, Stwórcę wszystkiego. Najważniejsze jest końcowe pytanie: „Podnieście oczy w górę i patrzcie: Kto stworzył te gwiazdy? – Ten, który w szykach prowadzi ich wojsko, wszystkie je woła po imieniu” (w. 26). Prorok ukazuje tu stwórczą moc Jahwe<sup>16</sup>. Przekazuje słowa: „To Ja uczyniłem ziemię i na niej stworzyłem człowieka, Ja własnoręcznie rozpiąłem niebo i rozkazuję wszystkim jego zastępom” (Iz 45,12; por. 51,13). Również w Iz 45,18 jest mowa o stworzeniu świata: „Albowiem tak mówi Pan, Stworzyciel nieba, On Bóg, który ukształtował i wykończył ziemię, który ją mocno osadził, który nie stworzył jej bezładną, lecz przysposobił na mieszkanie”. Te słowa stanowią podstawę do wypowiedzi proroka o potędze Jahwe<sup>17</sup>.

U Deutero-Izajasza można zauważyć podobieństwa tekstowe do Rdz 1. Prorok opisuje początkowe działanie Boga jako zwycięstwo porządku nad chaosem. Wspomina także o słowie Bożym, któremu wszystko jest posłuszne. Przeciwstawia transcendencję wiecznego Boga stworzonemu światu, który Jemu zawdzięcza swój początek. Deutero-Izajasz uwydatnia także pouczenie, że cały wszechświat jest związany z historią narodu wybranego. Rozważając sytuację swojego narodu oraz perspektywy jego przyszłości formułuje doktrynę Bożego planu, który odnosi się poprzez naród wybrany do całej ludzkości. Nauka o stworzeniu stanowi część nauki o opatrności. Zapoczątkowane w Izraelu dzieło łaski Boga rozszerza się na całą ludzkość i na wszechświat. Jest to zgodne z tym, co Bóg przewidział od początku<sup>18</sup>.

Prorok Deutero-Izajasz przedstawia zbawcze działanie Boga wobec narodu wybranego. Chce wzbudzić wiarę w Boga Stwórcę świata i Zbawcę Izraela. Aluzje do działania Boga na początku tworzą jedność z opowiadaniem o zbawieniu Izraela, które zostało dokonane po raz pierwszy podczas wyjścia z Egiptu. „Tak mówi Pan Bóg, który stworzył i rozpiął niebo, rozpostarł ziemię wraz z jej płonami, dał ludziom na niej dech ożywczy i tchnienie tym, co po niej chodzą. Ja, Pan, powołałem

<sup>14</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 339 n; Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 272.

<sup>15</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1996, s. 60 n; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 49; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 21; H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica 2007, s. 57.

<sup>16</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III ...*, s. 74 nn.

<sup>17</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 339; Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 273 nn.

<sup>18</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 340.

cię słusznie, ująłem cię za rękę i ukształtowałem” (Iz 42,5 n). Nauka o stworzeniu świata w Iz 40-55 jest przedłużeniem nauki o powołaniu Izraela. Stanowi ona część teologii Deutero-Izajasza o wybraniu. Prorok zestawia zagadnienie stworzenia z wyjściem z Egiptu oraz dokonaniem eschatologicznym. Przeplatają się tematy dotyczące stworzenia, wyzwolenia z niewoli, wybawienia od nieprzyjaciół i przy mierza z Bożej inicjatywy. Autor pisze o nich w formie hymnu uwielbienia Boga Jahwe. Wyraża swoją wiarę w stwórcze i zbawcze działanie Boga na przestrzeni czasów<sup>19</sup>.

Prorok przywołuje temat stworzenia. Głównie koncentruje się jednak na Izraelu i na Bożym planie zbawienia. Naród w niewoli babilońskiej bez ziemi, świątyni i obrzędów nie może radować się autentycznym życiem. Stąd Bóg powoła go ponownie do istnienia. Autor pisze, że naród wybrany zostanie niejako stworzony na nowo. Ponownie zostanie też stworzona ziemia. W świetle tego przekazu stworzenie nie jest jednorazowym aktem Boga. Jest to raczej trwale zaangażowanie się Boga w dzieje świata i człowieka na przestrzeni historii<sup>20</sup>.

Autor natchniony wskazuje też na nowe zbawienie zapowiadając uwolnienie z niewoli. Łączy stworzenie z odkupieniem. Jest to szczególnie widoczne w rozdziale 43. Świadczą o tym już początkowe jego słowa: „Ale teraz tak mówi Pan, Stworzyciel twój, Jakubie, i Twórca twój, o Izraelu: «Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś moim!»” (Iz 43,1). Ta zbawcza wyrocznia jest obietnicą pomocy w powrocie do kraju. Hagiograf pisze tu nie o Stwórcy świata, lecz o Stwórcy Izraela. Chodzi o stwierdzenie, że Jahwe będzie się opiekował Izraelem, będzie jego Zbawcą. Bóg jest Twórcą Izraela. On stworzył swój lud i jest mu wierny. Prowadzi go ku zbawieniu. Wskazuje na to wyrocznia zbawcza z Iz 54, 4-6: „Nie lękaj się, bo już się nie zawstydzisz, nie wstydz się, bo już nie doznasz pohańbienia. Raczej zapomnisz o wstydzie twej młodości. I nie wspomnisz już hańby twego wdowieństwa. Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię – Święty Izraela, nazywają Go Bogiem całej ziemi. Zaiste, jak niewiastę porzuconą i zgnębioną na duchu, wezwał cię Pan”. Jahwe składa obietnicę, że nie zapomni swego ludu. Jest On z nim ściśle związany. Autor natchniony porównuje więź Boga z narodem wybranym do więzi małżeńskiej (w. 5). Nie można tej więzi rozerwać<sup>21</sup>.

W Iz 43,1-7 myśl dotycząca wiary w stworzenie i ta o zbawieniu przenikają się wzajemnie. Według tej wyroczni Jahwe działa jako Zbawca, ponieważ jest Stwórcą i czyni wszystko nowym teraz. Bóg przygotowuje zbawienie swojemu ludowi. Następuje tu wyraźne połączenie wypowiedzi dotyczących wiary stwórczej

---

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 339 n; W. Granat, *dz. cyt.*, s. 161; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III ...*, s. 102 n; Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 276 nn; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 50; H. Langkammer, *Teologia biblijna...*, s. 57.

<sup>20</sup> Por. Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 278; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 49 n; H. Langkammer, *Teologia biblijna...*, s. 57.

<sup>21</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 340; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III ...*, s. 231n; Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 275 nn; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 50; H. Langkammer, *Teologia biblijna...*, s. 57.

i zbawczej. Bóg jest Stwórcą i Zbawcą Izraela. W Iz 43,1 wypowiedź o stworzeniu włączona została w wypowiedź o zapewnieniu opieki nad Izraelem (por. Iz 44,2). Również w Iz 44,24 wypowiedź o stworzeniu i zapowiedź zbawcza są ze sobą związane tak, iż stanowią całość: „Tak mówi Pan, twój Odkupiciel, Twórca twój jeszcze w łonie matki: «Jam jest Pan, uczyniłem wszystko, Sam rozpiąłem niebios, rozpostarłem ziemię; a któż był ze Mną?»»<sup>22</sup>.

W mowie dyskusyjnej z Iz 44,24-28 stwórcze działanie Boga występuje w połączeniu ze zbawczymi zapowiedziami odbudowy miasta i świątyni, a także z zapowiedzią powołania Cyrusa, który zrealizuje zbawcze zamiary Boga wobec narodu wybranego. Jahwe kieruje wydarzeniami i zapowiada swoją pomoc dla wygnańców. On jest Twórcą zbawienia: „Niebios, wysączcie z góry sprawiedliwość i niech obłoki z deszczem ją wyleją! Niechajże ziemia się otworzy, niechaj zbawienie wyda owoc i razem wszędzie sprawiedliwość! Ja, Pan, jestem tego Stwórcą” (Iz 45,8). Jahwe poprzez swoje działanie stwarza elementy kosmosu oraz tworzy historię (por. Iz 45,7). On też zapowiada przyszłe zbawienie przez powołanie się na Jego stwórcze działanie. Wiara w stwórcze działanie Boga została zaktualizowana jako orędzie Jego działania zbawczego<sup>23</sup>.

Obiecany powrót do Jerozolimy Deutero-Izajasz porównuje z wyjściem z Egiptu (Iz 40,3; 41,18; 43,19). Przedstawia go jako czyn stwarzający. Używa przy tym czasownika *bara* (Iz 43,5-7.19). Odnosi się on nie tylko do pierwotnego stworzenia świata (Iz 40,26.28; 43,1.7; 45,7.12.18; por. Rdz 1,1), ale także do chwili obecnej (Iz 54,16) oraz do mającego nadejść dopełnienia (Iz 41,20; 42,5-8; por. 65,17 n)<sup>24</sup>. Warto przy tym zauważyć, że czasownik *bara* został użyty w Starym Testamencie 48 razy, w tym u Deutero-Izajasza 18 razy. W Księdze Izajasza czasownik *bara* odnosi się nie tyle do stworzenia na początku, lecz do nowego stworzenia w przyszłości, do zbawienia. U Deutero-Izajasza *bara* oznacza nowe stworzenie. Stąd termin *bara* łączy obydwa wielkie działania Boga, to na początku – stworzenie, i na końcu – działanie zbawcze. Bóg stwarza z niczego na początku. Tak samo również zbawia. Zbawienie jest odnowieniem stworzenia, jest ono nowym stworzeniem. Pełne znaczenie czasownika *bara* zostaje uwypuklone dopiero wówczas, gdy uwzględni się jego użycie w obu tych obszarach: pierwszego i nowego stworzenia<sup>25</sup>.

Ten Bóg, który powołał Izraela, na początku urządził również świat (por. Iz 48,12 n). W Iz 40-55 stworzenie zostaje przedstawione w perspektywie historio-zbawczej. Na wygnaniu, w sytuacji ucisku, w świecie pogańskich wierzeń, autor natchniony chce utwierdzić wiarę Izraelitów. Podkreśla, że to Jahwe stworzył (*bara*) i wybrał Izraela (43,1 n; 42,5 n; 44,2). Autor niejako stawia znak równości między „stworzył” a „wybrał”. Ukierunkowuje w ten sposób całe dzieło stworzenia

<sup>22</sup> Por. K. Romaniuk, *Stworzenie...*, s. 24 n; Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 276 n.

<sup>23</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 339; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III ...*, s. 141 nn; Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 273 nn.

<sup>24</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 339 n; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 43 n.

<sup>25</sup> Por. J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 13; H. Langkammer, *Teologia biblijna...*, s. 57.

na szczególny cel, którym jest wybranie i ustanowienie ludu Izraela. Stworzenie jawi się tu jako objawienie mocy zbawczej Boga Izraela<sup>26</sup>.

Mowy dyskusyjne u Deutero-Izajasza przedstawiają wiarę w stwórcze dzieło Jahwe i Jego działanie zbawcze. Wiara w stworzenie stanowi istotną część prorockiego orędzia. Prorok łączy wiarę w stworzenie ze zbawieniem. Zarówno stworzenie, jak i zbawienie jest ukazane jako dzieło Boga Jahwe. Dzieło stworzenia świata prorok określa nie jako wydarzenie z przeszłości, lecz jako obecne zbawcze działanie Boga. W sposób szczególny to stwórcze działanie Boga odnosi do narodu wybranego, który mógł mówić o Jahwe: „mój Stwórca”. Zbawcze działanie Boga w odniesieniu do Izraela dotyczy nie tylko przeszłości, ale również chwili obecnej. Jahwe działał w przeszłości i działa także dziś. Temu jednemu działaniu Boga Izrael zawdzięcza swoje istnienie i swoje zbawienie<sup>27</sup>.

Idea stworzenia jest obecna także w Księdze Jeremiasza. Głównym jej tematem jest idea wybrania. W związku z tą doktryną zawarte zostały także aluzje do stworzenia świata. Autor uczy, że Bóg Izraela nie ma równego sobie. Przeciwstawia się bałwochwalstwu i wzywając do wierności Bogu mówi o Jego działalności na początku świata<sup>28</sup>. „Ja uczyniłem ziemię, człowieka i zwierzęta, które są na powierzchni ziemi, swą wielką siłą i swym wyciągniętym ramieniem” (Jr 27,5; por. 31,35-37). Jeremiasz zapowiada także wieczne przymierze (Jr 31,31). Pisze o tym w perspektywie nowego stworzenia. Tę myśl eschatologiczną podejmuje także Trito-Izajasz (Iz 56-66). W swej apokaliptyce przepowiada Izraelowi, który powrócił z wygnania, że zostanie stworzone „nowe niebo” i „nowa ziemia” (Iz 65,16b-18; 66,22). Czasy ostateczne ukazuje jako te, w których nie będzie już śmierci. Będzie tam panował pokój i nikt nie będzie dopuszczał się zła (Iz 65,20-25). Stworzenie stanowi tu model przyszłego zbawienia. Zarówno stworzenie, jak i zbawienie stanowią jedną rzeczywistość królestwa Bożego<sup>29</sup>.

Stworzenie świata jest punktem wyjścia w księgach mądrościowych. Na tej podstawie hagiografowie szukają zrozumienia historii zbawienia. W Księdze Hioba zawarty został ogólny pogląd na dzieło stworzenia. Jest tu widoczne podobieństwo do opisu stworzenia z Rdz 1 i do Iz 40-55. Można tu odnaleźć kolejne dzieła sześciu dni stworzenia: utworzenie ziemi (Hi 38,4), wytyczenie granic morzu (38,8), oddzielenie światła od ciemności (38,12), oddzielenie wód zapasowych dla nieba (38,22), rozmieszczenie gwiazd (38,31), stworzenie zwierząt (38,36.39-41). Przy stworzeniu świata Bogu towarzyszy Mądrość (Syr 24,3-5). Jest to mądrość stwórcza (Mdr 7,21). W Księdze Syracha autor wielbi Boga za Jego wszechmocne słowo, przez które wszystko stwarza. Wielkość i mądrość Boga można dostrzec w pięknie i porządku natury (Syr 43,27-30). Świat jest znakiem Boga. Zagadnieniu mądrości Bożej służy też wzmianka o stwórczym działaniu Boga w Syr 16,24-17,8.

---

<sup>26</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 339; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III ...*, s. 174; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 21.

<sup>27</sup> Por. Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 275 nn.

<sup>28</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 341.

<sup>29</sup> Por. J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 21.

Autor wysławia dzieło Boże, które ukazuje potęgę swego Sprawcy. Kolejność wycieczania dzieł stworzonych przez Boga jest taka sama jak w Rdz 1<sup>30</sup>.

Idea stworzenia świata i człowieka pojawia się także w Psalmach. Jest ona ukazana jako wyraz ufności i wdzięczności Bogu za to dzieło. „Panie, Ty dla nas byłeś ucieczką z pokolenia na pokolenie. Zanim góry narodziły się w bólach, nim ziemia i świat powstały, od wieku po wiek Ty jesteś Bogiem” (Ps 90,1 n)<sup>31</sup>. W formie opisowej następuje uwielbienie majestatu Boga Stwórcy świata (Ps 9,1-5; 33,6-9; 89,12; 115,15 n; 121,2; 124,8; 134,3; 135,5-7; 136,4-9; 146,6; 148). Psalmiści w wypowiedziach o stworzeniu również nawiązują do historii zbawczego działania Jahwe w Izraelu. Podkreślają eschatologiczne oczekiwanie na przyjście Sędziego świata. We wzajemnej jedności ukazują działanie stwórcze, zbawcze i eschatologiczne. Bóg Stwórca świata wyzwala Izraela i jest zarazem Królem czasów ostatecznych (Ps 2; 47; 72; 95-105; 110)<sup>32</sup>.

Zagadnienie stwórczo-zbawczego działania Jahwe występuje wyraźnie w Psalmie 136. Jest to hymn wychwalający Boże działanie. Autor zestawia w nim dwa wielkie wydarzenia: wyzwolenie Izraela i stworzenie wszechświata. Pisze o wielkich dziełach Boga dokonanych dla człowieka. Opisuje, jak Bóg Jahwe objawił swoją stwórczą moc w powołaniu wszystkiego do życia (ww. 4-9). Stworzenie zostało przedstawione jako wielki cud, którego mógł dokonać tylko Jahwe (por. Ps 72,18; 86,10). Tylko On może stwarzać. Psalmista najpierw zaznacza, że Jahwe w swojej mądrości uczynił niebiosy (Ps 136,5; por. 8,4 n), a następnie podaje, że umocnił ziemię nad wodami (w. 6). W wersetach 7-9 autor pisze o stworzeniu przez Boga światła niebieskich. Wymienia słońce, które ma rządzić dniem oraz księżyc i gwiazdy do rządzenia nocą. Wykazuje tu znaczne podobieństwo do treści z Rdz 1,14-18<sup>33</sup>.

W drugiej części Psalmu autor natchniony przypomina główne elementy dziejów Izraela. Opisuje wielkie czyny Boga, które zostały dokonane w historii narodu izraelskiego (Ps 136,10-24). Wskazuje na wydarzenie wyjścia z Egiptu (ww. 10-12), przejście przez Morze Czerwone (ww. 13-15), wędrówkę po pustyni (w. 16) i wejście do Ziemi Obiecanej (ww. 17-24). Wychwalanie dziejów Izraela w samym ich początku zostało połączone z wielbieniem stworzenia świata. Początkiem obydwu tych dzieł jest ten sam Bóg Jahwe<sup>34</sup>.

Psalmista przypomina ludowi Starego Przymierza, że zawdzięcza on swoje stworzenie i zbawienie Bogu Jahwe. Wielkie jest Jego miłosierdzie względem

<sup>30</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 342; R. Krawczyk, *dz. cyt.*, s. 174 nn; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>31</sup> Por. W. Granat, *dz. cyt.*, s. 162.

<sup>32</sup> Por. R. Krawczyk, *dz. cyt.*, s. 163; E. Świerczek, *dz. cyt.*, s. 18; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 21.

<sup>33</sup> Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990, s. 550 n; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 20; Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 274; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 44.

<sup>34</sup> Por. S. Łach, *dz. cyt.*, s. 551; A. Ganoczy, *dz. cyt.*, s. 20; Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 274; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 42 nn.

świata i narodu wybranego. Autor natchniony przechodzi od opowiadania historii stworzenia świata do opowiadania historii własnego narodu. Bóg stworzył świat i opiekował się Izraelem. Hagiograf zachowuje przy tym te same słowa refrenu: „Bo Jego łaska na wieki”. Wydaje się, że zestawienie obok siebie tematu stworzenia i tematu wyzwolenia nie jest przypadkowe. Jest to raczej zamiar przemyślany i szczegółowo zaplanowany<sup>35</sup>.

Pobożny Izraelita w wielkich wydarzeniach z przeszłości dostrzegał obecność Najwyższego. Wskazuje na to tekst z Pwt 26,5-11: „A ty wówczas wypowiesz te słowa wobec Pana, Boga swego «Ojciec mój, Aramejczyk błędzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Pana, Boga ojców naszych. Usłyszał Pan nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemżenie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód. Teraz oto przyniosłem pierwociny płodów ziemi, którą dałeś mi, Panie». Rozłożysz je przed Panem, Bogiem swoim. Oddasz pokłon Panu, Bogu swemu, i będziesz się cieszył razem z lewitą i obcym, który jest u ciebie, ze wszystkich dóbr, które Pan, Bóg twój, dał tobie i twemu domowi”. Każdy mieszkaniec Palestyny był zobowiązany zapamiętać te słowa, powtarzać je i rozmyślać nad nimi. Tekst ten był niejako potwierdzeniem tożsamości Izraelity poprzez przypomnienie swojego pochodzenia. Żydzi przypominali sobie początki swojego narodu przy składaniu darów z pierwocin. Wracali pamięcią do czasów, kiedy stanowili niewielką grupę ludzi w Egipcie. Natomiast dzięki Bożej wszechmocy stali się liczny i silny narodem<sup>36</sup>.

Pobożny Izraelita przypominał sobie początkowe dzieje swojego narodu. A następnie na zasadzie analogii – także początki całego wszechświata. Ów mechanizm przypominania przeszłości był właściwością wielu ówczesnych ludów, w tym również Izraelitów. Skoro istnieją ludzie, to dlatego, że istnieje wszechświat, w którym możliwe jest życie. Łańcuch życia sięga w zamierzczłą przeszłość. Dochodzi aż do samego źródła życia, które jest w Bogu. On bowiem jest pełnią życia, którym zechciał się podzielić z ludźmi, „bo Jego łaska na wieki”<sup>37</sup>.

Stwórcze działanie Boga autorzy biblijni określają przy pomocy poglądowych terminów. Bóg buduje, zakłada fundamenty ziemi, umacnia ją (por. Hi 9,8; Ps 24,2; 89,12; 104,5; Iz 40,22; 44,24; 45,12; 48,13; 51,13; Za 12,1). Porządkuje i rozdziela, aby stworzyć przestrzeń dla dobrego życia (por. Hi 26,12; 38,8; Ps 65,8; 89,10; 114,3-5; Prz 8,24; Jr 5,22). On nadaje kształt, lepi jak garncarz. Auto-rzy stosują analogię do ludzkich czynności. Stwórcze działanie Boga opisują w

<sup>35</sup> Por. S. Łach, *dz. cyt.*, s. 550 n; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 44.

<sup>36</sup> Por. Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 45.

<sup>37</sup> Por. tamże.

sposób metaforyczny<sup>38</sup>. Idea stwórczego działania Boga w Starym Testamencie odnosi się zarówno do początku istnienia wszechświata, jak również do zbawczego działania Boga w historii Izraela przez zawarcie przymierza, do działania Boga w epoce mesjańskiej, a także do Jego działania na końcu czasów. We wszystkich tych etapach działanie Boga ma charakter stwórczo-zbawczy<sup>39</sup>.

Istotna jest wewnętrzna relacja między pojęciami: „wiara w stworzenie” i „wiara w zbawienie” w Starym Testamencie<sup>40</sup>. Autorzy biblijni reflektowali najpierw dzieje swojego narodu, który w sposób cudowny został powołany do istnienia z woli Boga. Dopiero potem przechodzili do rozważania problematyki stworzenia świata i człowieka oraz zastanawiali się nad jego celowością. Stąd zagadnienie stworzenia wiąże się ze zbawieniem i przymierzem Izraela z Bogiem. Podstawowym doświadczeniem ludu wybranego było doświadczenie wiary w Boga, który daje zbawienie. Autor biblijny, ani jego lud, nie przeżywał wiary w Boga Stworzyciela. Doświadczenie cudownego uwolnienia z niewoli egipskiej stało się podstawą refleksji nad życiem i nad tajemnicą Boga. Stworzenie rozważane z tej perspektywy jest zawsze postrzegane jako pierwszy etap zbawienia. Bóg Stwórca jest Tym, który wyzwala i zbawia. Temat stworzenia był ściśle wiązany z odkupieniem szczególnie w okresie wygnania babilońskiego. Jest to motyw wyzwolenia z niewoli i powrotu do ziemi, którą podarował Jahwe<sup>41</sup>.

Teologia przymierza Starego Testamentu wskazuje na Boga, który jest istnieniem czynnym. Istnieje w sposób rzeczywisty i skuteczny. Zawsze można na Niego liczyć. On jest Zbawcą Izraela. Można Mu zaufać. Izrael został wybrany przez Boga mimo swej małości. Ten naród wie, że Bóg kocha go czynną miłością. Objawia się ona w sposobie obdarowywania, a także karcenia i sprowadzania ku sobie. Pismo Święte temu właśnie Bogu przypisuje stworzenie świata. Cały wszechświat istnieje ze względu na miłość Boga, której doświadczył w sposób szczególny Izrael. W Starym Testamencie ta miłość uprzedzająca kieruje naród wybrany ku celowi, do którego został on powołany<sup>42</sup>.

## 2. Zbawczy kontekst stworzenia w Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie nie znajdują się żadne opisy stworzenia. Została tu przyjęta starotestamentowa wizja stworzenia. Bóg jest nadal postrzegany jako Pan stworzenia. Wyraża to Jezus Chrystus w słowach: „Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi” (Mt 11,25)<sup>43</sup>. Piotr i Jan rozpoczynają swoją modlitwę słowami:

<sup>38</sup> Por. W. Skoczny, *Opisy stworzenia a prawda podana dla naszego zbawienia*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 266 n.

<sup>39</sup> Por. L. F. Ladaria, *Człowiek...*, s. 127; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>40</sup> Por. Z. Małecki, *art. cyt.*, s. 276.

<sup>41</sup> Por. Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 98.

<sup>42</sup> Por. R. Guelluy, *art. cyt.*, s. 346.

<sup>43</sup> Por. P. Haffner, *Stworzenie a twórczość naukowa*, „Communio” 44 (2002), z. 2, s. 48.



„Wszechwładny Stwórco nieba i ziemi, i morza, i wszystkiego, co w nich istnieje” (Dz 4,24). Wyznają w ten sposób, że Bóg jest Stwórcą świata<sup>44</sup>.

Paweł mówi do ludu w Listrze: „My także jesteśmy ludźmi, podobnie jak wy podlegamy cierpieniom. Nauczamy was, abyście odwrócili się od tych marności do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich się znajduje” (Dz 14,15). W Atenach zaś powie: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17,24 n). Przesłanie świętego Pawła w mowie na Areopagu było wynikiem wiary w Boga Stwórcę, który „stworzył świat i wszystko na nim” (w. 24). Idea stworzenia ma istotny związek z monoteizmem. Stąd Paweł wyraża potępienie idolatrii. Nawiązuje do starotestamentowej literatury mądrościowej. Chce wykazać, że kult bożków jest niewybaczalny. Człowiek bowiem jest w stanie stwierdzić istnienie Boga Stwórcy dzięki poznaniu Jego stworzenia: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20)<sup>45</sup>.

Charakterystyczną cechą nowotestamentowego ujęcia dzieła stworzenia jest jego wymiar trynitarny, a także chrystocentryczny i soteriologiczny. Pogłębieniu uległa tajemnica darmości stwórczego dzieła Boga. Bóg stworzył wszystko, co istnieje poza Nim, aktem życzliwej woli. Stworzenia dokonał przez swe Słowo w mocy Ducha Świętego. Bóg stwarza wszystko przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wszystkie trzy Osoby boskie biorą udział w stworzeniu świata. Posiadają bowiem tę samą wszechmoc. Nauka o stworzeniu jest ukazana w kontekście zbawczym. W świetle dzieła Jezusa Chrystusa dokonana została reinterpretacja tekstów Starego Testamentu<sup>46</sup>.

Doktryna o Bogu Stwórcy prowadzi do kontemplacji Syna Bożego w Nowym Testamencie. Autor Listu do Hebrajczyków pisze: „Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga światy zostały tak stworzone, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych” (Hbr 11,3; por. Rz 4,17)<sup>47</sup>. W innym zaś miejscu wskazuje, że Bóg stworzył wszechświat przez Syna (Hbr 1,2) oraz, że to Syn „podtrzymuje

---

<sup>44</sup> Por. J. Chmiel, *Hermeneutyczne przesłanki biblijnej interpretacji opisów stworzenia*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, s. 55; J. A. M. Camino, „A przez Niego wszystko się stało”. *Stworzenie w Chrystusie*, „Communio” 44 (2002), z. 2, s. 19.

<sup>45</sup> Por. W. Granat, *dz. cyt.*, s. 162; J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, Pelplin 1998, s. 98; Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, nr 26; P. Haffner, *art. cyt.*, s. 48.

<sup>46</sup> Por. W. Granat, *dz. cyt.*, s. 157; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, Katowice 1997, s. 32 n; J. Chmiel, *art. cyt.*, s. 55; J. Buxakowski, *dz. cyt.*, s. 33; L. F. Ladaria, *Stworzenie nieba i ziemi*, w: *Historia dogmatów*, t. 2, s. 48; J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 19; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>47</sup> Por. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, Tarnów 1997, s. 92; M. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 98.

wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1,3). Objawienie zawiera prawdę o strukturze wszechświata skoncentrowanej wokół *Logosu*<sup>48</sup>.

Syn był pośrednikiem przy stworzeniu, podtrzymuje wszystko poprzez swoją moc jako Słowa. Zachowuje świat przed powrotem w nicość. Moc Słowa okazała się przy stwarzaniu świata. W Starym Testamencie jest uwielbione stwórcze słowo i stwórcza moc Boga (por. Rdz 1; Ps 33,9; Iz 40,6-8). Autor Listu do Hebrajczyków chrystologizuje te starotestamentalne teksty. Syn Boży podtrzymuje świat w istnieniu swą boską mocą, a jednocześnie kieruje go do określonego przez Boga celu. Podtrzymywanie wszystkiego przez Syna implikuje myśl o kontynuacji dzieła stwarzania każdego bytu. Owo dzieło dokonuje się dzięki nieskończonej mocy Słowa. Syn Boży dokonał również dzieła zbawienia, co w skrócie zostało wyrażone słowami: „dokonał oczyszczenia z grzechów” (Hbr 1,3). Syn Boży jest jedynym Zbawicielem świata. Dzięki swemu uniżeniu (por. Flp 2,9) został wywyższony ponad wszelkie jestestwa (por. Hbr 1,4 nn)<sup>49</sup>.

Prawda o Bogu Stwórcy została pogłębiona w Nowym Testamencie. Bóg stwarzał wszystko swoim słowem. Psalmista pisze: „Przez słowo Pana powstały niebiosa” (Ps 33,6; por. Mdr 9,1)<sup>50</sup>. Uosobionym słowem jest Syn Boży, który stał się człowiekiem. W prologu czwartej Ewangelii kanonicznej Jan podaje: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. [...] Świat stał się przez Nie” (J 1,1-3.10). Ten tekst jest wyrażeniem w świetle tajemnicy Chrystusa treści zawartych w Rdz 1-2. Wskazują na to wyrażenia: „na początku”, „stało się”, „życie”, „światłość”, „ciemność” (J 1,1-5; por. Rdz 1,1-5). Ewangelista Jan dokonuje reinterpretacji dzieła stworzenia. Twórcą świata jest Jezus Chrystus, Słowo<sup>51</sup>.

W akcie stwórczym zaistniało tajemnicze pośrednictwo Słowa. Ono było przed jakimkolwiek bytem, od początku: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Zanim zaistniały niebo i ziemia, istniało już Słowo.

<sup>48</sup> Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 515; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg, Ojciec Miłosierdzia*, Katowice 1998, s. 36; Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków-Ząbki 1999, s. 133 nn.

<sup>49</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 427; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 23.

<sup>50</sup> Por. E. Świerczek, *dz. cyt.*, s. 18.

<sup>51</sup> Por. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia 1959, s. 262 nn; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 104 nn; R. Krawczyk, *dz. cyt.*, s. 163 n; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 514; A. L. Szafranski, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993, s. 32; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest Ziemia...*, s. 39; O. Pedersen, *dz. cyt.*, s. 92; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 24; Jan Paweł II, *dz. cyt.*, s. 139; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań-Kraków 1999, s. 417; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000, s. 52; J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 20; P. Haffner, *art. cyt.*, s. 48; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 101.

Ujawniło się Ono wtedy, gdy Bóg wypowiadał: „Niech się stanie”. Mówiący Bóg to Boże Słowo. Według myślenia semickiego wypowiedane słowo ma taką samą moc działania i trwania, jak ten, kto je wypowiada. Bóg wypowiada Słowo, które jest wszechmocne i wieczne, ponieważ On jest wszechmocny i wieczny. Stąd Słowo jest stwórcze. Ono z nicości powołuje do istnienia<sup>52</sup>.

Warto również zauważyć, że w świetle prologu Ewangelii Jana istnieje wyraźna różnica między Słowem, które jest Bogiem, a wszechświatem, który powstał przez to Słowo. Słowo bowiem „było”, podczas gdy wszystko inne „stało się”. Całe stworzenie swój początek zawdzięcza Bogu. Otrzymało ono istnienie dzięki Słowu. Ukazana tu jest pośrednicza funkcja *Logosu*. Święty Jan stwierdza najpierw równość *Logosu* z Bogiem Ojcem, podkreśla wiekuistość i odrębność Słowa. Następnie wskazuje, że *Logos* jest pośrednikiem stworzenia: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie [...]” (J 1,3 n). Użyte greckie słowo *dzoē* – „życie” (w. 4) wskazuje, że *Logos* jest źródłem nie tylko życia naturalnego, biologicznego (*bios*), ale i życia duchowego. Święty Jan nie tylko potwierdza udział Jezusa Chrystusa w stworzeniu. Wskazuje, że ten udział jest powiązany z pośrednictwem Chrystusa w udzielaniu łaski dziecięstwa Bożego. Życie Boże zrodzone w ludziach czyni z nich dzieci Boże. Jest ono darem zbawczym wysłużonym przez Chrystusa (por. J 1,12 n. 17; 3,3; 10,10). *Logos* przynosi zbawienie tym, którzy w Niego wierzą<sup>53</sup>.

W perspektywie historiozbawczej istotna jest także inna wypowiedź tego samego autora, który przekazuje słowa Jezusa: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania. A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał. [...] Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę Moją, którą Mi dałeś, bo umiłowalesz Mnie przed założeniem świata” (J 17,4-5.24). Tymi słowami Jezus modli się przed swoją śmiercią. Prosi za uczniów i za przyszły Kościół<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 43; S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 163 nn; R. Rubinkiewicz, *Chrystus centrum historii zbawienia*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 74; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 1, s. 417; L. F. Ladaria, *Stworzenie...*, s. 36 nn; Papieska Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 26; E. Chat, *Logos – Słowo Odwiecznym Bogiem w Trójcy Świętej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 7 (2008), s. 8.

<sup>53</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 3; L. Stachowiak, *Ewangelia...*, s. 109 n; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 44; S. Mędała, *dz. cyt.*, s. 166 nn; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 24; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 1, s. 418 n; A. Paciorek, *dz. cyt.*, s. 52 n; Papieska Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 26; J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 20; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 24; E. Chat, *art. cyt.*, s. 10 n.

<sup>54</sup> Por. W. Granat, *dz. cyt.*, s. 162; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 24; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 1, s. 555.

Wszystko zatem zostało stworzone w Jezusie Chrystusie. Święty Paweł wskazuje, że obecność Chrystusa w dziele stworzenia nie zastępuje Boga Ojca jako źródło stworzenia, lecz stanowi niejako jego uzupełnienie: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). Święty Paweł podkreśla, że Bóg jest źródłem stworzenia. Greckie słowo *dia* – „przez którego” wskazuje na boskie narzędzie stworzenia świata. Wszystko, co istnieje, pochodzi od Boga przez Chrystusa. Wyraz „my” oznacza tu ochrzczonych. Jest to początek nowego stworzenia dokonanego przez Chrystusa<sup>55</sup>. „W Bożym planie wszystko pochodzi od Ojca przez Syna i wszystko winno zostać doprowadzone do Ojca za pośrednictwem Syna”<sup>56</sup>.

Świat jest racjonalną i spójną całością. Cały kosmos stał się przez Chrystusa (J 1,3). Pod względem treściowym tekst prologu Ewangelii Jana jest zbieżny z hymnem chrystologicznym z Kol 1,15-20. Pierwsza część hymnu (wersety 15-18) to część kosmologiczna. Druga zaś część (wersety 19 i 20) ma charakter soteriologiczno-eschatologiczny<sup>57</sup>. Święty Paweł pisze o Chrystusie: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,15-17). Autor natchniony zaakcentował intymną więź między Chrystusem i Ojcem. Chrystus stanowi reprezentację Boga. Transcendentny Bóg stał się widzialny dzięki Synowi. Niewidzialna miłość, dobroć i mądrość Boga stały się dostrzegalne i zachwycające w Chrystusie. Chrystus jest obrazem niewidzialnego Boga (w. 15). On sam określił to w słowach wypowiedzianych do Filipa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9)<sup>58</sup>.

Określenie „Pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15) oznacza, że Jezus Chrystus jest ponad wszelkim stworzeniem, nie zaś, że jest pierwszym stworzeniem w świecie materialnym. To wyrażenie w zestawieniu z funkcją Chrystusa jako „Pierworodnego spośród umarłych” (w. 18) tworzy paralelizm. Wskazane

<sup>55</sup> Por. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 24; Jan Paweł II, *dz. cyt.*, s. 139; Papieska Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 26; J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 20; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 22 n.

<sup>56</sup> Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 24 n.

<sup>57</sup> Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 114; C. Montenat, P. Roux, L. Plateaux, *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993, s. 109 n; J. Kudasiewicz, *dz. cyt.*, s. 57; Papieska Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 26; J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 20; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 23; B. Abramczewski, *List do Filomena. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 214 n.

<sup>58</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1962, s. 226 nn; B. Przybylski, *Teologia zbawienia, w: Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 443; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 383; A. L. Szafranski, *dz. cyt.*, s. 32; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 24; E. Chat, *art. cyt.*, s. 19 n.

w tych wyrażeniach funkcje Chrystusa wzajemnie się wyjaśniają<sup>59</sup>. „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (w. 16). Stało się tak, ponieważ Bóg „zechciał, aby w Nim zamieszkała cała pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą” (w. 19 n)<sup>60</sup>. Cała konstrukcja tego hymnu została oparta na paralelizmie wzajemnie wyjaśniających się funkcji Chrystusa. Ten, który jest Początkiem stworzenia, a więc „przed wszystkim”, jest również Początkiem zmartwychwstania, Głową ludu odkupionych<sup>61</sup>.

Jezus Chrystus jest Tym, przez którego, w którym i dla którego zostało wszystko stworzone (Kol 1,16). Określenie „w Nim” oznacza, że Chrystus był niejako narzędziem boskim przy stwarzaniu świata. Jest On niewidzialną zasadą życia całego stworzenia. Życie całego stworzenia wywodzi swój byt z Chrystusa. Chrystus jest bytową podstawą wszechświata. Wskazuje na to zastosowany aoryst *ekti-ste* – „zostało stworzone”. Chodzi tu zatem nie tylko o początkowy czyn stwórczy Boga. Słowa „przez Niego i dla Niego” (w. 16) wskazują zarówno na porządek sprawczości, jak i celowości stworzenia. Chrystus jest celem stworzenia, nadprzyrodzoną *causa finalis* całego bytu<sup>62</sup>.

Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym w stosunku do każdego stworzenia. W Nim, tak jak w przyczynie wzorczej, zostało wszystko stworzone. Wszystko istnieje dla Niego, ponieważ w Nim posiada fundament swego bytu. Słowo Boże było od zawsze wzorem i najdoskonalszym prototypem całego dzieła stworzenia. Stąd Jego władza nad wszystkim. Świat posiada zatem w Chrystusie swój najgłębszy sens i ostateczne odniesienie. Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i ludzkiej historii. Zrodzony, a nie stworzony przez Ojca Syn stanowi zwierciadło, w którym Bóg ogląda plan wszechświata podczas jego stwarzania. Cały kosmos już od momentu stworzenia nosi w sobie obraz Chrystusa. Wszechświat całym swoim istnieniem wskazuje na Niego. Z tego wynika królewska godność Chrystusa w znaczeniu kosmicznym. Jezus Chrystus jest Królem całego wszechświata<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 384 n; J. Kudasiewicz, *dz. cyt.*, s. 69; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 23; B. Abramczewski, *dz. cyt.*, s. 205 nn.

<sup>60</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 45; A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 226 nn; B. Przybylski, *art. cyt.*, s. 443; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 308 nn; Papieska Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 26.

<sup>61</sup> Por. J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 20.

<sup>62</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 228 nn; B. Przybylski, *art. cyt.*, s. 443; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest Ziemia...*, s. 39; Jan Paweł II, *dz. cyt.*, s. 140; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 308; Papieska Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 26; P. Haffner, *art. cyt.*, s. 48; Z. J. Kijas, *Początki...*, s. 101; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 23; B. Abramczewski, *dz. cyt.*, s. 198 nn.

<sup>63</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne ...*, s. 227 n; RH 1; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 514; A. L. Szafranski, *dz. cyt.*, s. 40; B. Abramczewski, *dz. cyt.*, s. 194 nn.

Świat jest niejako naznaczony Chrystusem. Stąd wylania się optymistyczna wizja świata. Chrystus był obecny w całym kosmosie zanim dokonała się tajemnica wcielenia. Dzięki tej odwiecznej obecności Chrystusa świat stanowi harmonijną całość, jest kosmosem. Wszystko we wszechświecie jest nacechowane pięknem. Wszystkie elementy świata wzajemnie się podtrzymują i wspomagają. Owa sytuacja jest wynikiem samego faktu stworzenia, które dokonało się przez Chrystusa. Syn-Słowo jest Mądrością Bożą. Dzięki temu cały świat jest przepiękny mądrością, ładem i harmonią charakterystyczną dla Bożej Mądrości. Wszechświat nieustannie niejako prowadzony przez Chrystusa wysławia Jego chwałę<sup>64</sup>.

Optymistyczna wizja świata została jeszcze pogłębiona poprzez fakt zbawienia. Dzięki krwi Chrystusa zostało wszystko pojednane z sobą, „to, co na ziemi, i to, co w niebiosach” (Kol 1,20). Zbawienie ma wymiar kosmiczny. Pokój objął cały wszechświat. Paweł podkreśla rolę Chrystusa w stwarzaniu, aby tym bardziej uwypuklić wielkość Jego zbawczej misji. Odkupienie sięga wymiarów kosmicznych, ponieważ zbawienie jest niejako odnowieniem świata zdeprawowanego przez grzech człowieka. Cały świat został przez Chrystusa na nowo stworzony w momencie odkupienia, czyli w momencie Jego umierania na krzyżu. W tym momencie dokonuje się odkupienie, które w wersecie 20. otrzymuje nazwę powszechnego pojednania. Chrystus posiada prymat zarówno w dziele stwórczym, jak i w dziele odkupieńczym. W Chrystusie zatem znajduje się najgłębszy sens stworzenia. Tylko w Chrystusie, który dobrowolnie przyjął śmierć i pokonał ją przez zmartwychwstanie, można odkrywać tajemnicę świata i ludzkości<sup>65</sup>.

Relacja między Stwórcą a stworzeniem staje się bardziej zrozumiała w świetle objawienia Chrystusa jako pośrednika stworzenia. Bóg stwarza w Synu. Stworzenie dokonuje się zatem w sposób absolutnie nienależny stworzeniu. Syn stanowi początek inności, która jest w samym Bogu. Owa inność wobec Boga nie powstaje w chwili pojawienia się świata<sup>66</sup>. Dzieje się na odwrót. To „świat istnieje wobec Boga jako świat właśnie dlatego, że już w Bogu znajduje się fundament i źródło inności: w pochodzeniu Syna od Ojca”<sup>67</sup>.

Źródło inności znajduje się w Synu. Stwierdzenie to może prowadzić do panteistycznego rozumienia boskiej potrzeby kogoś innego. Stąd W. Pannenberg doprecyzowuje: „Jeśli potraktujemy to, co inne w postaci Syna jako rezultat wyjścia podmiotu absolutnego poza jedność z samym sobą, wydaje się możliwe do przyjęcia, iż owa samorealizacja trwać będzie w sposób konieczny w powstaniu tego, co skończone, gdyż tylko w taki sposób zasada «inności» traktowana jest poważnie. Ale jeśli rozpatrujemy życie Trójcy, wychodząc od wzajemności Jej Osób, wówczas taki skutek nie zachodzi. Albowiem dla każdej z Osób Trójcy jej samoodróż-

<sup>64</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 514.

<sup>65</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 235 nn; B. Przybylski, *art. cyt.*, s. 443; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 384 n; A. L. Szafranski, *dz. cyt.*, s. 32; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 309; B. Abramczewski, *dz. cyt.*, s. 212 n.

<sup>66</sup> Por. J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 23.

<sup>67</sup> Tamże.

nienie od pozostałych dwóch uwidacznia się jako warunek jej komunii w jedności [...]. Życie Boże jawi się zatem jako zamknięty krąg, w którym nic, co z zewnątrz, nie jest potrzebne<sup>68</sup>.

Bóg ustanawiając relację ze światem pozostaje w sobie samym. Wcielenie stanowi jedyny, a zarazem najdoskonalszy sposób tej relacji. Pełne znaczenie stworzenia, jego darmości i inności, można pojąć tylko w świetle pośrednictwa Chrystusa. Owo „przez Chrystusa” stanowi istotną przesłankę nauki o stworzeniu. „Bóg samotny jest Bogiem bez miłości (miłość wymaga miłości) albo Bogiem, który wytwarza coś na zewnątrz siebie, aby móc swoją miłość gdzieś ulokować. W tym ostatnim przypadku stworzenie jest konieczne, a miłość nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu miłością, brakuje jej bowiem podstawowego składnika, jakim jest wolność [...]. Jednak dzięki wierze w Boga trójjedynego wszelka potrzeba komunikowania się zostaje zamortyzowana w witalnym kręgu trynitarnym w taki sposób, że poza jego istotą nic nie jest już konieczne<sup>69</sup>. Miejsce świata znajduje się w Trójcy Świętej, „między Bogiem a Bogiem”<sup>70</sup>.

Bóg stwarza świat dzięki swemu odwiecznemu ojcostwu, nie zaś staje się On Ojcem dlatego, że stwarza świat<sup>71</sup>. Bóg stworzył świat i przyjął jego historię jako własną. Najdoskonalszym aktem odpowiedzialności Boga za swoje stworzenie jest wcielenie Syna Bożego. Tajemnica wcielenia stanowi przejaw zbawczego sensu stworzenia. Bóg nie stwarza tylko po to, aby powstało coś różnego od Niego. Stwarza dla komunii stworzenia ze Stwórcą. Ów zbawczy sens stwórczego działania Boga objawił się już Izraelitom w Starym Testamencie. Wewnętrzną racją bytu stwórczego działania Boga było ustanowienie przymierza z Jego ludem<sup>72</sup>.

W swoim Synu Bóg dzieli los istoty stworzonej. Tu jawi się ostateczna głębia przymierza zapoczątkowanego w momencie stworzenia. Przymierze Stwórcy z istotą stworzoną jest w historii Jezusa z Nazaretu osobową rzeczywistością Boga. W ten sposób stworzenie osiąga swój ostateczny cel. Jest nim jedność życia z Bogiem. Owa jedność życia uwzględnia zobowiązanie ze strony Boga wobec swego stworzenia. Fakt stworzenia wszystkiego przez Chrystusa, za Jego pośrednictwem, wydaje się zatem oznaczać, że nie doszłoby do stworzenia, gdyby Bóg nie był Emanuelem, Bogiem z nami<sup>73</sup>.

Do hymnu z Kol 1,15-20 podobny jest hymn chrystologiczny z Ef 1,3-10. W tym hymnie autor wielbi Boga za tajemnicę woli Bożej, która ujawnia się wraz z Jezusem. Jest to tajemnica wyboru i łaski danej ludziom w Umiłowanym (w. 6). „W Nim bowiem wybrał nas Bóg przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli” (w. 4 n).

---

<sup>68</sup> W. Pannenberg, *Theologia sistemática*, t. 1, Madrid 1992, s. 29. Cyt. za: J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 23.

<sup>69</sup> J. L. Ruiz de la Pena. Cyt. za: J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 24.

<sup>70</sup> Por. J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 24 n.

<sup>71</sup> Por. L. F. Ladaria, *Antropologia Theológica*, Casale Monferrato 1995, s. 68.

<sup>72</sup> Por. J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 25 n.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 26.

On w czasach eschatologicznej pełni historii jest przejawem Bożej mądrości we krwi odkupienia. „W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski” (w. 7). To On na końcu czasów dokona zespolenia „tego, co w niebiosach, i tego, co na ziemi” (w. 10)<sup>74</sup>.

Święty Paweł wskazuje, że w ustaleniu planu zbawienia razem z Ojcem był także Syn. Chrystus jest początkiem i końcem wielkiego boskiego planu. Wcielenie dokonało się „dla naszego zbawienia”. Pojęcie zbawienia należy rozumieć jako dar, który Bóg składa z samego siebie w Jezusie Chrystusie. Ten dar zbawienia pozwala na uczestnictwo człowieka w trynitarnym życiu Boga. Zbawienie polega na odtworzeniu w człowieku wizerunku Boga, na urzeczywistnieniu ludzkiego ideału, którego paradygmat jest w zmartwychwstałym Chrystusie<sup>75</sup>.

W planie Boga Jezus Chrystus jest Głową i Odkupicielem ludzkości. W Nim koncentruje się i nabiera sensu całe stwórcze dzieło Ojca. Ów Boży plan stanowi od początku jedną całość. Wskazuje na to autor Listu do Efezjan, w którym ośrodkiem zainteresowania jest krzyż będący częścią zamysłu poprzedzającego stworzenie świata (por. Ef 1,4-7)<sup>76</sup>. Na ową jedność planu Bożego wskazuje także święty Piotr, który pisze o Baranku przewidzianym jeszcze przed stworzeniem świata: „Wiecie bowiem, że z waszego, odziedziczonyego po przodkach, złego postępowania zostali wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmy. On był wprawdzie przewidziany przed stworzeniem świata, dopiero jednak w ostatnich czasach się objawił ze względu na was. Wyście przez Niego uwierzyli w Boga, który wskrzesił Go z martwych i udzielił Mu chwały, tak że wiara wasza i nadzieja są skierowane ku Bogu” (1 P 1,18-21)<sup>77</sup>.

Kosmologiczna chrystologia została połączona z chrystologią wywyższenia. Ukazuje ona Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego oraz wywyższonego po prawicy Ojca. Inauguracją nowego stworzenia jest zmartwychwstanie Chrystusa. Odkupienie stanowi początek nowego stworzenia. A zatem „jeśli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17; por. Ga 6,15; Ef 4,22-24). Po dokonaniu odkupienia Chrystus powrócił jako Bóg-Człowiek do nieba. Obecnie

<sup>74</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 369; K. Romaniuk, *Zbawcza inicjatywa Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, s. 6 nn; tenże, *Soteriologia...*, s. 118 nn; B. Przybylski, *art. cyt.*, s. 442; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 393; R. Rubinkiewicz, *art. cyt.*, s. 75; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 23 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 249 n; Z. J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 146; J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 20.

<sup>75</sup> Por. L. F. Ladaria, *Antropologia...*, s. 47; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 23 n; J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 20 nn.

<sup>76</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 365 nn; K. Romaniuk, *Zbawcza...*, s. 6 nn; B. Przybylski, *art. cyt.*, s. 442; Z. J. Kijas, *Przebóstwienie...*, s. 146; K. Wencel, *Chrystologiczne podstawy nauki o pełni człowieczeństwa w Theodramatik Hansa U. von Balthazara*, „Collectanea Theologica” 76 (2006), z. 3, s. 67 nn.

<sup>77</sup> Por. J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 27.



jako wywyższony prowadzi całe stworzenie do eschatologicznego wypełnienia. W tej perspektywie akt stworzenia należy do wielkich czynów zbawczych Boga. Bóg poprzez stworzenie otwiera swoje zbawcze dzieło. Boży plan zbawienia w Chrystusie jest realizacją nowego stworzenia. Stworzenie w Chrystusie stanowi eschatologiczną perspektywę pełni stworzenia<sup>78</sup>.

W hymnach kosmicznych Nowego Testamentu istnieje ścisły związek między stworzeniem a zbawieniem. Wszystko zostało stworzone w Chrystusie. On jest pośrednikiem stworzenia. Cały wszechświat został stworzony dla Niego (Kol 1,16). Jezus Chrystus jest także „drugim” i „ostatnim” Adamem (1 Kor 15,45.47). Do Niego zostaną upodobnieni wszyscy wierzący (Rz 8,29; 1 Kor 15,49). Jezus Chrystus jest kulminacyjnym punktem stworzenia. Całe stworzenie osiąga w Chrystusie swoje eschatologiczne wypełnienie. Cały wszechświat ze swoim ewolucyjnym dynamizmem ma w Chrystusie swój sens i cel. Eschatologiczne zbawienie jest zakodowane w stworzeniu. Wynika to z faktu, że wszystko jest ukierunkowane na Chrystusa, który prowadzi wszechświat ku eschatologicznej dojrzałości. Ten tajemniczy proces został ukazany przez świętego Pawła w słowach: „[...] nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,9 n). Wypełnienie stworzenia w Chrystusie jest procesem, dziełem łaski Boga. Użyte słowo „wszystko” ma znaczenie kosmiczne. Chodzi tu o byty duchowe i materialne. Całe stworzenie będzie zjednoczone w Chrystusie (por. Kol 1,15-20). Termin „Głowa” oznacza przewodnictwo, prymat. Myśl tu zawarta wskazuje, że wynikiem dzieła zjednoczenia będzie suwerenność nad całym stworzeniem<sup>79</sup>.

Stwórca od początku bierze na siebie odpowiedzialność za stworzenie. Jezus umarł jak grzesznik. W ten sposób wziął na siebie dramat zagubienia istoty stworzonej. Umożliwił jej równocześnie osiągnięcie celu w komunii z Bogiem<sup>80</sup>. Poprzez wcielenie Chrystus wszedł w najściślejszy związek z całą ludzkością i materialnym światem. Rozwój tej więzi dokonuje się w procesie chrystocentrycznym. Swój kres osiągnie w paruzji Chrystusa, która zakończy historię postaci tego świata<sup>81</sup>.

Jezus Chrystus okazywał dużą wrażliwość na dzieło stworzenia. Patrzył na świat z wielką miłością. Świadczą o tym przypowieści (Mt 13; 20,1-16; 18,12-14). Chrystus w głoszeniu królestwa Bożego wykorzystywał naturę jako punkt odnie-

---

<sup>78</sup> Por. Z. J. Kijas, *Przebóstwienie...*, s. 149; L. F. Ladaria, *Człowiek...*, s. 127; Papieška Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 26; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 24; K. Wencel, *art. cyt.*, s. 74 nn.

<sup>79</sup> Por. KKK 1043; A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 373 n; B. Przybylski, *art. cyt.*, s. 442 n; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 394; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg...*, s. 23 n; J. Chmiel, *art. cyt.*, s. 55; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 250; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 24 n.

<sup>80</sup> Por. J. A. M. Camino, *art. cyt.*, s. 27.

<sup>81</sup> Por. A. L. Szafranski, *dz. cyt.*, s. 41.

sienia<sup>82</sup>. Jako obraz Boga niewidzialnego jest On sensem całego wszechświata. Jezus Chrystus jest również Sprawcą nowego aktu stwórczego, który obejmuje przede wszystkim człowieka, a poprzez niego osiąga świata materialnego. W ten sposób stworzenie i odkupienie łączy się w jedną całość. Odkupienie jest bowiem nowym stworzeniem<sup>83</sup>.

W pierwszym opisie stworzenia z Księgi Rodzaju ukazany jest Bóg, który zaprzestał stwarzania w siódmy dzień tygodnia. Ewangelisci ukazują Jezusa jako Zbawiciela. Opisując Jego cudotwórczą działalność wspominają, że czynił cuda także w szabat. Istotą było nie tylko pouczenie o konieczności kierowania się dobrem człowieka. Jezus w szabat przez dokonanie egzorcyzmu czy uzdrowienia uwalnia człowieka spod panowania szatana. Przywraca w ten sposób w człowieku królestwo Boże. Chodzi zatem także o ukazanie, że stwarza człowieka na nowo. Zawarta jest tu również myśl o boskich prerogatywach Jezusa. Jest On równy Stwórcy. Jest Bogiem, „panem szabatu” (Mk 2,28 par.)<sup>84</sup>.

Święty Paweł pisze: „Bo ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie” (Ga 6,15). Prawda o nowym stworzeniu łączy się z obdarzeniem godnością dziecka Bożego. Wyrażenie „nowe stworzenie” występuje także w 2 Kor 5,17: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe”. Analogicznym wyrażeniem jest „nowy człowiek” (Ef 4,24) jako przeciwstawienie do dawnego człowieka (Rz 6,6). Określenie „nowy człowiek” ukazuje nowość, która polega na wspólnocie z Jezusem Chrystusem w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Owa wspólnota dokonuje się w chrzcie (Rz 6,3-11), który w łączności z wiarą jest nowym narodzeniem, usynowieniem Bożym<sup>85</sup>.

Podczas chrztu dokonuje się przemiana człowieka. Święty Paweł pisze: „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,26 n)<sup>86</sup>. W Ewangelii Jana natomiast chrzest jest określony jako powtórne narodzenie (J 3,3). Jest to narodzenie dla królestwa Bożego jako obdarowanie życiem Bożym<sup>87</sup>.

W Nowym Testamencie zawarta jest chrystologia kosmiczna, która należała do formuł wyznania wiary. Została ona zachowana w hymnach chrystologicznych. Dotyczą one preegzystencji Chrystusa, Jego powszechnej funkcji pośredniczej stworzenia oraz Jego eschatologicznego dzieła pojednania. Zbawienie jest odnowieniem stworzenia i jego wypełnieniem. Człowiek stworzony na obraz i podo-

<sup>82</sup> Por. J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>83</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 515; J. Arnould, *Ewolucja i celowość*, „Communio” 44 (2002), z. 2, s. 79 nn; K. Wencel, *art. cyt.*, s. 74 nn.

<sup>84</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 515.

<sup>85</sup> Por. tamże, s. 515 n; K. Wencel, *art. cyt.*, s. 74 nn.

<sup>86</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 336 nn.

<sup>87</sup> Por. tamże, s. 516.

bieństwo Boga osiąga swoją pełnię, do której został powołany. Owa pełnia została wysłuchana przez Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego<sup>88</sup>.

Bóg, który stworzył świat przez odwieczne Słowo i działa od początku, jest obecny pośród ludzi w Jezusie Chrystusie. W tajemnicy Jezusa Chrystusa następuje zespolenie motywu stworzenia z motywem przymierza. W ten sposób jeszcze silniejszy staje się związek między stworzeniem a odkupieniem. Wskazuje to również na powszechne znaczenie wydarzenia Chrystusa. Staje się ono decydujące dla świata i historii. Właściwe rozumienie powszechności zbawienia zakłada rozważanie dzieła Chrystusa nie tyle w ściśle określonym momencie historii, lecz u jej początków. Wydarzenie Chrystusa jest w historii świata i ludzkości decydujące. Perspektywę dzieła Chrystusa należy jednak dostrzegać już u samych źródeł stworzenia<sup>89</sup>.

Celem stworzenia nie jest bowiem wyłącznie sam fakt istnienia, ale także jego jakość. Sprawia to, że „stary porządek” zawarty w objawieniu odnajduje swój cel w „nowej jakości” porządku ustanowionego w Chrystusie. Uczestnictwo współcześnie żyjącego człowieka w łasce stworzenia, otrzymanej przez Jezusa Chrystusa objawia się jako nowy akt stworzenia (por. Rz 5,12-21; 1 Kor 15,45; Ga 6,15; 2 Kor 5,17; Rz 6,4; Ef 2,15; 4,24; Kol 3,10). Stworzenie otrzymuje wówczas swą pełną realizację nie w historii, lecz w eschatologicznym wypełnieniu<sup>90</sup>.

### 3. „Nowe niebo i nowa ziemia” wspólnotą losu świata i człowieka

Bóg wszędzie obecny nie jest tożsamy ze światem. Z natury swej jest ponad, lecz działa we wszystkim, co istnieje, zgodnie z istotą i możliwościami bytów. Jest On transcendentny względem świata, inny niż świat, a jednocześnie wszechobecny i działający. Przedziwna obecność Boga w świecie jest działaniem Ducha Świętego kierującego wszystkim ku dobru, które polega na rozwoju i doskonaleniu się. W sposób szczególny dotyczy to człowieka, który jest zdolny do kierowania swoim rozwojem zgodnie ze swoją naturą podobieństwa do Stwórcy. Obecnie zatem człowiek nie jest jeszcze w pełni sobą. Ma jednak udzielone przez Boga możliwości pełnego rozwoju. Program tego rozwoju jest oparty na miłości. „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14,23). Miłość ze swej natury dąży do zjednoczenia. Wyzwała w człowieku tęsknotę i dążenie do połączenia z Ojcem przez Chrystusa za sprawą Ducha Świętego<sup>91</sup>. Owa miłość sprawia, że w każdym człowieku istnieje pragnienie Boga. Jest ono „wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga”<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> Por. Z. J. Kijas, *Przebóstwienie...*, s. 149; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 24.

<sup>89</sup> Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 101 n.

<sup>90</sup> Por. tamże, s. 102.

<sup>91</sup> Por. A. L. Szafrąński, *dz. cyt.*, s. 44; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 1, s. 536.

<sup>92</sup> KKK 27.

„W odniesieniu do kosmosu Objawienie potwierdza głęboką wspólnotę losu świata materialnego i człowieka”<sup>93</sup>. Podstawą tej wspólnoty jest miłość Boga do całego stworzenia. W odniesieniu do świata materialnego owa miłość wpisana jest w przedziwną tajemnicę innego pragnienia. Święty Paweł pisze: „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marność – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała” (Rz 8,19-23)<sup>94</sup>.

Między człowiekiem i światem materialnym istnieje głęboka więź. Świat pomaga człowiekowi w spotkaniu z Bogiem. Występuje jednak przeciwko niemu, gdy człowiek chciałby się posłużyć światem, aby odwrócić się od Stwórcy. W tej perspektywie należy postrzegać owe cierpienia świata materialnego<sup>95</sup>. Cała zatem przyroda oczekuje na przemienienie ludzi. Ostateczne odkupienie ma objąć także świat materialny. Wyklucza to zatem myśl o jego unicestwieniu<sup>96</sup>.

Człowiek udziela swej duchowości całemu stworzeniu. Złączony z Bogiem przekazuje naturze życie duchowe. Pan stworzenia nadaje sens całej naturze. Stąd całe stworzenie jest niejako zainteresowane ostatecznym losem człowieka. Jego los bowiem jest również losem całej natury. Przyszłość człowieka ma związek z wielką chwałą. Tego wspaniałego końca i związanego z nim przyszłego szczęścia oczekuje z niecierpliwością cała przyroda. Los człowieka i los świata materialnego nie zamyka się w obrębie doczesności, lecz otwiera się na ostateczne dopełnienie w eschatologicznej przyszłości. Człowiek został powołany do istnienia w stworzonym świecie materialnym. Prawda o eschatologicznej realizacji planu Boga Stwórcy łączy się nierozzerwalnie nie tylko z sensem życia człowieka, lecz z losem całego stworzenia<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> KKK 1046.

<sup>94</sup> Por. KKK 1046; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1977, s. 347 nn; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań- Warszawa 1978, s. 176 nn; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 362 n; A. L. Szafrąński, *dz. cyt.*, s. 58; Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest Ziemia...*, s. 44; H. Szumielewicz, *Eschatologiczny wymiar głębokiej wspólnoty losu świata materialnego i człowieka*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 158; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 51 nn; H. Langkammer, *List do Rzymian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1999, s. 108 nn.

<sup>95</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 515.

<sup>96</sup> Por. A. Läpple, *dz. cyt.*, s. 347 nn; A. L. Szafrąński, *dz. cyt.*, s. 58; H. Szumielewicz, *art. cyt.*, s. 162.

<sup>97</sup> Por. E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 515; H. Szumielewicz, *art. cyt.*, s. 159 nn.

Ludzie w przyszłym świecie będą ubogaceni nieśmiertelnością i podobni do aniołów. „Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania” (Łk 20,36). Zapowiedzią i gwarancją ostatecznego zmartwychwstania człowieka jest zmartwychwstanie Chrystusa. Będzie to nowe odtworzenie doskonałości osoby. „Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe. Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający. Nie było jednak wprawdzie tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem. Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, drugi Człowiek – z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka, tak też nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego” (1 Kor 15,42-49). Ta przemiana człowieka stanowi zapowiedź ostatecznego przemienienia i udoskonalenia kosmosu i przyrody<sup>98</sup>.

Po sądzie powszechnym sprawiedliwi będą królować na zawsze z Chrystusem. Owo królowanie ogarnie także całą rzeczywistość stworzoną. Wszechświat będzie wtedy odnowiony<sup>99</sup>, ponieważ jest przeznaczony do przemienienia. Przywrócony do pierwotnego stanu kosmos ma bez żadnych przeszkód służyć sprawiedliwym i uczestniczyć w ich chwale w Jezusie Chrystusie Zmartwychwstałym<sup>100</sup>.

Prorok określa szczęście, pomyślność i radość ludzi cieszących się darami w nowym świecie: „Bo jak nowe niebiosa i nowa ziemia, które Ja uczynię, trwałe będą przede Mną – wyrocznia Pana – tak będzie trwało wasze potomstwo i wasze imię” (Iz 66,22)<sup>101</sup>. „W tym nowym świecie, w niebieskim Jeruzalem, Bóg będzie miał swoje mieszkanie pośród ludzi”<sup>102</sup>. Autor natchniony pisze: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie «Bogiem z nimi». I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żaloby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21,3 n)<sup>103</sup>.

Życie wieczne rozpoczyna się na ziemi, w perspektywie kosmicznej. Teraz poznajemy Boga „jakby w zwierciadle” (1 Kor 13,12a). Jest to poznanie niedoskonałe. Przygotowuje ono jednak przyszłe oglądanie Boga „twarzą w twarz”

<sup>98</sup> Por. A. L. Szafranski, *dz. cyt.*, s. 44 n.

<sup>99</sup> Por. KKK 1042.

<sup>100</sup> Por. KKK 1047; H. Szumielewicz, *art. cyt.*, s. 158 n.

<sup>101</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III ...*, s. 323 n.

<sup>102</sup> KKK 1044.

<sup>103</sup> Por. KKK 1044; A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1959, s. 274 n; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 513; M. Czajkowski, *Ostatnie proroctwo (Apokalipsa)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 215 nn; H. Szumielewicz, *art. cyt.*, s. 162 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 669.

(w. 12b; por. 1 J 3,2)<sup>104</sup>. „Nie znamy czasu, kiedy ma zakończyć się ziemia i ludzkość, ani nie wiemy, w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony. Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokoi i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju, jakie żywią serca ludzkie”<sup>105</sup>.

Jak wynika z nauki Kościoła koniec świata materialnego nie będzie jego unicestwieniem. Mateusz odnotowuje: „Zaprawdę powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19,28). W tych słowach Jezus wskazuje na przemianę świata, nie zaś na jego unicestwienie. Przemiana dotyczy zarówno świata materialnego, jak również duchowej odnowy ludzi<sup>106</sup>.

Koniec świata materialnego stanowić będzie jego ostateczne przeobrażenie. Ziemia ulegnie tajemniczej odnowie. Obecny świat przeminie. Będzie to swego rodzaju transformacja. Nadzieja paruzji Chrystusa na końcu czasów łączy się z nadzieją „nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2 P 3,13). Ma to ścisły związek z eschatologicznym losem świata materialnego. Autor Apokalipsy pisze: „I ujrzałem: oto otworzył pieczęć szóstą, stało się wielkie trzęsienie ziemi i słońce stało się czarne jak włosienny wór, a cały księżyc stał się jak krew. I gwiazdy spadły z nieba na ziemię, podobnie jak drzewo figowe wstrząsane silnym wiatrem zrzuca na ziemię swe niedojrzałe owoce. Niebo zostało usunięte jak księga, którą się zwija, a każda góra i wyspa z miejsc swych poruszone” (Ap 6,12-14). Dalej zaś pisze: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma” (Ap 21,1)<sup>107</sup>.

Odnowienie, które przemieni ludzkość i świat będzie ostateczną realizacją zamysłu Bożego. Jak pisze święty Paweł, Bóg chce „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,10). Nadzieja „nowego nieba i nowej ziemi” odnosi się zarówno do losu człowieka, jak i do losu świata materialnego. Świat materialny stanowi miejsce Bożego działania. Stąd los człowieka jest ściśle związany z losem stworzonego przez Boga świata materialnego. Nowe stworzenie dokonuje się przez Chrystusa w Duchu Świętym. Miłość Boża kontynuuje w ten sposób dzieło stworzenia<sup>108</sup>.

Ostatnie słowa w Piśmie Świętym nawiązują do pierwszych z Księgi Rodzaju. Odnoszą się także do stworzenia: „I rzekł Zasiadający na tronie: «Oto czynię wszystko nowe». I mówi: «Napisz: słowa te wiarygodne są i prawdziwe». I rzekł mi: «Stało się. Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec. Ja pragnęcemu dam darmo

<sup>104</sup> Por. A. L. Szafrąński, *dz. cyt.*, s. 59.

<sup>105</sup> KKK 1048.

<sup>106</sup> Por. H. Szumielewicz, *art. cyt.*, s. 162 nn.

<sup>107</sup> Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, s. 273 n; A. Läpple, *dz. cyt.*, s. 347 nn; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 512; A. L. Szafrąński, *dz. cyt.*, s. 57; H. Szumielewicz, *art. cyt.*, s. 162 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 669.

<sup>108</sup> Por. A. L. Szafrąński, *dz. cyt.*, s. 42; H. Szumielewicz, *art. cyt.*, s. 165 nn.

pić ze źródła wody życia» (Ap 21,5 n). Słowa: „Oto czynię wszystko nowe” stanowią odniesienie do pierwszych słów stworzenia z Rdz 1,3-25. Zawarte w momencie stworzenia świata przymierze dopełnia się w nowym Jeruzalem. Apokalipsa ukazuje protologiczne i eschatologiczne znaczenie Chrystusa dla wszechświata. Określa Go jako „Pierwszy i Ostatni” (Ap 1,17). Nawiązuje do Trito-Izajaszowej (Iz 65,17; 66,22) idei nowego nieba i nowej ziemi. Zostaje ona wypełniona w Chrystusie, który jest Alfą i Omega<sup>109</sup>.

„Dla człowieka to wypełnienie będzie ostatecznym urzeczywistnieniem jedności rodzaju ludzkiego zamierzonej przez Boga od stworzenia, a której Kościół pielgrzymujący był «niejako sakramentem». Ci, którzy będą zjednoczeni z Chrystusem, utworzą wspólnotę odkupionych, «Miasto Święte» Boga (Ap 21,2), «Oblubienicę Baranka» (Ap 21,9). Nie będzie ona już zraniona przez grzech, nieczystość, miłość własną, które niszczą lub ranią ziemską wspólnotę ludzi. Wizja uszczęśliwiająca, w której Bóg ukaże się w sposób niezgłębiony przed wybranymi, będzie nie kończącym się źródłem radości, pokoju i wzajemnej komunii»<sup>110</sup>.

Twórcą porządku doczesnego i eschatologicznego jest Bóg. To On stanowi ostateczną rację uzasadniającą wszelkie powiązania pomiędzy poszczególnymi dziełami stworzonymi. Zjednoczenie człowieka z Bogiem znajduje swoje spełnienie w eschatologicznej przyszłości. Tej perspektywie jest przyporządkowany związek losu człowieka z losem świata stworzonego. Tajemnica połączenia losu świata materialnego z losem człowieka nadaje życiu doczesnemu człowieka specjalną wartość. Los świata materialnego wpływa na życie doczesne człowieka, na jego obyczaje i postępowanie. Poprzez odpowiedź na dar świata stworzonego, człowiek przybliży się do swego zbawienia. Odkrywa również wolę zbawczą, która ostateczny sens otrzymuje w osobie i dziele Jezusa Chrystusa<sup>111</sup>.

### Podsumowanie

Całe Pismo Święte świadczy o tym, że Bóg stworzył wszystko, co istnieje. Początki świata i człowieka są niedostępne dla ludzkiego poznania. Opisy z Księgi Rodzaju są skierowanym wstecz przepowiadaniem prorockim. Motyw stworzenia został wykorzystywany przez proroków dla przedstawienia czasów pierwotnych, teraźniejszości i czasów ostatecznych. Nauka zawarta w opisach stworzenia jest uzasadnieniem wiary, że Bóg jako Stwórca narodów i każdego człowieka jest Panem historii i dziejów zbawienia<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, s. 145, 275 n; E. Szymanek, *dz. cyt.*, s. 513; M. Czajkowski, *art. cyt.*, s. 214 nn; A. L. Szafranski, *dz. cyt.*, s. 42; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *dz. cyt.*, t. 2, s. 669 n; P. Haffner, *art. cyt.*, s. 48; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 24.

<sup>110</sup> KKK 1045.

<sup>111</sup> Por. H. Szumielewicz, *art. cyt.*, s. 176.

<sup>112</sup> Por. K. H. Schelkle, *dz. cyt.*, s. 37 n; E. Świerczek, *dz. cyt.*, s. 8; L. F. Ladaria, *Stworzenie...*, s. 35; J. Warzeszak, *dz. cyt.*, s. 20; M. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 34.

Już w Starym Testamencie stworzenie świata przez Boga osobowego stanowi zasadniczą prawdę. Jest ona powiązana z historią zbawienia człowieka<sup>113</sup>. W biblijnych opisach stworzenia z Rdz 1-2 zawarte są szczególne zamiary Boga względem człowieka. Celem tych opisów nie jest zaspokojenie ludzkiej ciekawości. Wiara w prawdę o stworzeniu świata przez Boga zostaje sprecyzowana dopiero wtedy, gdy zaistniała potrzeba dokonania pełni wykładu nauki o wybawieniu Izraela<sup>114</sup>.

Zamysł Boży w stosunku do człowieka jest stwórczy oraz zbawczy. Nauka o stworzeniu ma charakter soteriologiczny. Człowiek od początku został powołany do uczestnictwa w życiu Bożym<sup>115</sup>. „Stworzenie jest podstawą «wszystkich zbawczych zamysłów Bożych», «początkiem historii zbawienia», osiągającej punkt kulminacyjny w Chrystusie. I odwrotnie, misterium Chrystusa jest decydującym światłem oświecającym tajemnicę stworzenia; ono objawia cel, dla którego «na początku Bóg stworzył niebo i ziemię» (Rdz 1,1). Od początku Bóg miał na względzie chwałę nowego stworzenia w Chrystusie”<sup>116</sup> (por. Rz 8,18-23).

W starotestamentalnych tekstach o stworzeniu autorzy kładą nacisk na wiarę Izraela w suwerenną władzę Boga nad powołanym do istnienia światem i ludźmi. Bóg jest Panem stworzenia. Jego panowanie jest aktywne, dynamiczne. On wyzwolił swój lud i kieruje jego losem. Izrael przyjmuje tę moc Jahwe jako błogosławieństwo i troskliwą ojcowską opiekę. Bóg chroni swój lud od niebezpieczeństw. Nie tylko powołuje do istnienia, ale również utrzymuje w byciu. Bóg zawiera ze swoim ludem przymierze. To On podejmuje dzieło i doprowadza je do pełnej realizacji<sup>117</sup>.

Zbawczy plan Boga stopniowo urzeczywistnia się w czasie. Swoje apogeum osiąga w Jezusie Chrystusie (por. Ef 1,3-14). Boże działanie w stosunku do ludzi od początku zmierza do końcowej pełni. Bóg objawia się poprzez stworzenie i zawiera przymierze z ludźmi. Już Stary Testament stopniowo otwiera się na perspektywę ostateczną i definitywną. Pierwotne doświadczenie wiary Izraela (por. Pwt 6,20-25; 26,5-9) staje się wzorcem późniejszych doświadczeń zbawczych. Uwolnienie z niewoli babilońskiej oraz perspektywa eschatologicznego zbawienia opisane są jako nowe wyjście (por. Iz 35,1-10; 40,1-5; 43,1-22; 48,12-21; 62). W tej samej perspektywie sytuuje się interpretacja chrześcijańska, która implikuje substancjalne urzeczywistnienie zbawienia eschatologicznego w tajemnicy Chrystusa<sup>118</sup>.

Nauka o stworzeniu jest fundamentem i punktem wyjścia realizacji zbawczego planu Boga. Zostaje ona pogłębiona przez jej związek z powszechnym charakterem zbawienia zawartym w Nowym Testamencie. Jezus Chrystus jest Tym, który łączy

<sup>113</sup> Por. W. Granat, *dz. cyt.*, s. 157.

<sup>114</sup> Por. G. von Rad, *Teologie des Alten Testaments*, B. 1: *Die Teologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, München 1958, s. 142 nn; K. Romaniuk, *Stworzenie...*, s. 24.

<sup>115</sup> Por. L. F. Ladaria, *Człowiek...*, s. 127.

<sup>116</sup> KKK 280. Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 16.

<sup>117</sup> Por. B. Przybylski, *art. cyt.*, s. 441 n; K. Romaniuk, *Zbawcza...*, s. 9 nn.

<sup>118</sup> Por. Papińska Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 21.



owe dwa wydarzenia: stworzenie i zbawienie. Przez Chrystusa Bóg dokonuje swego dzieła. Prawda ta została streszczona w Kol 1,15-20. Święty Paweł przedstawia Syna jako doskonały obraz Boga. Syn jest pierwowzorem wszystkiego, co zostało stworzone. Jezus Chrystus jest też Tym, który dokonał pojednania stworzenia ze Stwórcą. On stanowi więź łączącą stwórcze i zbawcze dzieło ekonomii Bożej<sup>119</sup>.

W ten sposób dokonało się spełnienie starotestamentowych zapowiedzi i oczekiwań Izraela w Chrystusie. Owego spełnienia nie można jednak uważać tylko jako prostą realizację tego, co zostało napisane. Taka koncepcja byłaby zbyt wąska. Jezus bowiem nie ogranicza się jedynie do odegrania ustalonej roli Mesjasza. On jest Pełnią zbawienia, którą trudno było sobie wyobrazić. Jezus Chrystus napełnia starotestamentalną koncepcję zbawienia nową rzeczywistością. W ten sposób dokonuje niejako nowego stworzenia (por. 2 Kor 5,17; Ga 6,15). Stary Testament posiada ogromną wartość jako słowo Boże. Jego wewnętrzny dynamizm znajduje swój cel w Jezusie Chrystusie. Dla współczesnych punkt wyjścia retrospektywnej percepcji Starego Testamentu sytuuje się nie tyle w tekstach jako takich, lecz w wydarzeniach Nowego Testamentu, które zostały ogłoszone w przepowiadaniu apostoelskim. Dopiero w świetle Chrystusa i Ducha Świętego chrześcijanin odkrywa w starotestamentowych tekstach pewną „nadwyżkę znaczeniową, która została ukryta”<sup>120</sup>.

Pierwsze zdanie Pisma Świętego: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1) zdominowało nie tylko pierwszy opis stworzenia, czy pierwsze 11 rozdziałów Księgi Rodzaju, lecz również całą Biblię, w której znajdują się opisy czynów Bożej mocy. Tekst z Rdz 1,1 można uznać za inauguracyjny do całego Pisma Świętego, w którym stwierdzenie, że Bóg jest Stwórcą suponujące Bożą opatrność, wyrażane jest za pomocą różnych formuł i w różnych kontekstach. W modlitwie Izraela Bóg jest wzywany jako Ten, który stworzył cały wszechświat (por. Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6). Stwórcze działanie Boga zakłada oczekiwane zbawienie. Ma to miejsce w modlitwie (por. Ps 121,2) oraz w wypowiedziach prorockich (por. Jr 5,22; 14,22; Iz 40-55). U Deutero-Izajasza stwórcza działalność Boga określa nadzieję na nadchodzące zbawienie (por. Iz 42,5; 44,24; 45,11; 48,13). Również księgi mądrościowe nadają tej działalności Boga pozycję centralną (por. Prz 8,22-31; 14,31; 17,5; Hi 38; Mdr 9,1 n). Bóg, który stworzył świat swoim Słowem (Rdz 1; J 1,1-5.10) i udzielił człowiekowi tchnienia życia (Rdz 2,7), jest Tym, który daje świadectwo swej troski nad każdym bytem ludzkim od samego jego poczęcia (por. Ps 139,13-15; Hi 10,9-12). Bóg Stwórca jest Zbawcą zarówno narodu wybranego, jak i poszczególnych osób (por. Hi 26,12 n; Ps 74, 12-234; 89,10-15; Iz 45,7 n; 51,9-11)<sup>121</sup>.

Nowy Testament również wyraża przekonanie, że wszystko, co istnieje, jest dziełem Boga. Owo przekonanie autorów nowotestamentowych wywodzi się w prostej linii ze Starego Testamentu. Jest ono tak silne, że nie potrzebuje dodat-

---

<sup>119</sup> Por. B. Przybylski, *art. cyt.*, s. 443.

<sup>120</sup> Por. Papieska Komisja Biblijna, *dz. cyt.*, nr 21.

<sup>121</sup> Por. tamże, nr 25.

kowych uzasadnień. Stąd, jak się wydaje, nawet słownictwo odnoszące się do stworzenia pojawia się w ewangeliach kanonicznych jedynie akcydentalnie (por. Mt 13,35b; 19,4; J 1,1-3). Bóg Stwórca troszczy się o złych i o dobrych (Mt 5,45). Boża opatrzność rozciąga się na wszystkich. W swoim przepowiadaniu Jezus akcentuje ufność wobec Boga, od którego wszystko zależy. Przekonanie uczniów Chrystusa o opatrzności Bożej winno prowadzić do szukania „najpierw królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” (Mt 6,33). Jezus poucza, że zostało ono „przygotowane wam od założenia świata” (Mt 25,34). Stworzony przez Boga świat jest miejscem zbawienia człowieka. Razem ze światem człowiek winien oczekiwać na pełne „odrodzenie” (Mt 19,28)<sup>122</sup>.

#### THE SOTERIOLOGICAL DIMENSION OF CREATION

##### Summary

The creation of the world by God is one of the main truths of the Holy Scripture. It is strictly connected to the history of salvation. The act of creation belongs to the salutary plans of God and it is the beginning of them. The salvation evolves gradually through the history and reaches its climax in the Christ. The Old and the New Testament texts testify to the salutary context of the creation. God's plan in relation to mankind proceeds towards the final plenitude. Already the Old Testament is open on that final perspective. Jesus Christ unites in himself both the event of creation and salvation. God fulfils his work by the Christ. He leads the Old Testament expectations to a new reality. Through the mystery of Redemption he recreates the old creation in the eschatological perspective of *new skies and new earth* in the vision of the united destiny of the world and the mankind.

Translated by Krzysztof Tyburowski

---

<sup>122</sup> Por. tamże, nr 26.

## PROBLEM OBRONY ŻYCIA NOWORODKÓW W PIERWSZYCH WIEKACH KOŚCIOŁA

Problem obrony życia dzieci nienarodzonych przez pisarzy wczesnochrześcijańskich był już omawiany, chociaż wydaje się, że wciąż niewyczerpująco, w polskich opracowaniach patrystycznych<sup>1</sup>. Wciąż jednak za mało miejsca poświęcono omówieniu zagadnienia zbliżonego tematycznie, jakim była obrona życia dzieci już narodzonych. Wydaje się, że ks. Stanisław Longosz, jak i ks. Marek Starowieyski oba zagadnienia potraktowali w swoich opracowaniach łącznie. Hasło roku duszpasterskiego „Otoczmy troską życie”, powinno inspirować, by oddzielić te zagadnienia, by móc w ten sposób zwrócić baczniejszą uwagę nie tylko na obronę życia przed narodzeniem, ale także na ochronę życia noworodków. Dyskusje związane z problemami zapłodnienia in vitro i dopuszczalnością aborcji spowodowały bowiem, że ześrodkowano się głównie na problematyce obrony życia dzieci przed ich narodzeniem. Jednakże patologie dzisiejszego świata takie jak handel ludzkimi organami, niektóre formy eugeniki wprowadzane przez systemy totalitarne w XX wieku, czy śmierć na życzenie rodziny, poprzez zaprzestanie podawania pokarmu osobie znajdującej się w stanie śpiączki powypadkowej, powodują, że należy przyrzeć się zagadnieniu, jak chrześcijanie pierwszych wieków podchodzili do problemu uśmiercania człowieka już narodzonego, zwłaszcza tego, który jednak nie był w stanie sam się bronić. Zagadnienie to obejmuje głównie noworodków i ich prawa do życia.

Omawiany problem był bardzo aktualny w starożytności chrześcijańskiej. W kulturze zarówno greckiej, jak i rzymskiej znany i stosowany był bowiem, i usankcjonowany prawem, zwyczaj zabijania, lub porzucania noworodków. Znająca dobrze kulturę antyczną Lidia Winniczuk tak pisze na ten temat: *Porzucania dzieci nie potępiało ani prawo, ani religia, ani moralność, jakkolwiek porzucenie, czy raczej wyrzucenie niemowlęcia równało się pozbawieniu go życia. Zdarzało się, że porzucone, najczęściej na śmietniku, dziecko ktoś znalazł i uratował mu*

---

<sup>1</sup> Zob. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, „Vox Patrum” 8-9 (1985), s. 231-272; M. Starowieyski, *Aborcja w oczach wczesnochrześcijańskich pisarzy*, „Studia Paradyckie” 3 (1971) s. 107-128, M. Kozera, *Problem obrony życia nienarodzonych w pierwszych wiekach Kościoła*, „Studia Sandomierskie” 16 (2009), z. 1-2, s. 187-197.

życie; znalazca jednak nie chował dziecka kierując się litością. Lecz widząc w tym interes: wychowywał przeciw niewolnika, czy niewolnicę których mógł w przyszłości uzyskać wysoka cenę<sup>2</sup>. Autorka ta tak pisze dalej: *Jakkolwiek trudno pogodzić się z istnieniem tak niehumanitarnego zwyczaju, to musimy przyjąć fakt dzieciobójstwa z Grecji za pewny i udowodniony. Nie ulega wątpliwości, że w państwach greckich, przede wszystkim w Sparcie, pozbawiano życia niemowlęta-kaleki i dzieci słabe, jako te, które w przyszłości stałyby się ciężarem, a nie pomocą dla państw*<sup>3</sup>. Porzucanie narodzonego dziecka dopuszczał także w swoich pismach Platon<sup>4</sup>. O porzuceniu dziecka w wielu państwach greckich, w tym i w Atenach, decydował sam ojciec. W Sparcie decydowali o tym urzędnicy, którzy określali, czy dziecko jest zdrowe, dobrze zbudowane i czy należy je wychowywać, czy też po prostu wyrzucić<sup>5</sup>. Nie tylko samo zdrowie dziecka decydowało o pozostawieniu go w rodzinie, lub porzuceniu. Pod uwagę brano również płeć, a poza Spartą, także ilość dzieci w rodzinie. Z racji ekonomicznych i kierując się dobrem państwa, często skazywano na porzucenie nawet zdrowe dziewczynki i dzieci rodzin już wielodzietnych<sup>6</sup>. Dopiero Filip Macedoński, obawiając się osłabienia w przyszłości swego potencjału militarnego wystąpił przeciwko porzucaniu niemowląt, dzieciobójstwu i popierał rodziny wielodzietne<sup>7</sup>.

W starożytnym Rzymie los dziecka, którego ojciec nie zaakceptował i tym samym skazał na porzucenie był podobny, jak w Grecji. Ojciec rodziny-*pater familias* miał bowiem wobec dzieci prawo życia i śmierci-*ius vitae necisque*. Prawo to wyszło z użycia dopiero za pryncypatu. Kolejnym uprawnieniem ojca rodziny było *ius exponendi*, czyli prawo do porzucania dzieci nowonarodzonych. Prawo XII tablic wprost nakazywało uśmiercanie niemowląt słabych i kalek, podobnie, jak to było w Sparcie<sup>8</sup>. Po ograniczeniach tej władzy za czasów królewskich w okresie republiki ojcowie zdołali jednak na nowo odzyskać swoją pierwotną władzę, polegającą na decydowaniu, czy noworodka należy wychowywać, czy też skazać go na śmierć poprzez porzucenie<sup>9</sup>. Ojciec miał jednak prawo nie przyjąć do rodziny nawet dziecka zdrowego. Jak twierdzi wspomniana Lidia Winniczuk *korzystanie z tego prawa z biegiem czasu wzmagало się; w okresie pryncypatu porzucano przeważnie dziewczynki, oraz dzieci pozamałżeńskie, a w wiekach późniejszych, III i IV, porzucano dzieci coraz częściej*<sup>10</sup>. Świadczą o tym także liczne zapiski literackie. Pisma takich pisarzy jak Plaut, Terencjusz potwierdzają istniejący w Rzymie zwyczaj porzucania potomstwa, chociaż ustawy z czasów królewskich, ograniczające prawa

<sup>2</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 225.

<sup>3</sup> Tamże, s. 223.

<sup>4</sup> Zob. S. Longosz, dz. cyt., s. 244.

<sup>5</sup> A. Eckmann, *Starożytna rodzina grecka i rzymska*, „Vox Patrum” 8-9 (1985), s. 34.

<sup>6</sup> L. Winniczuk, dz. cyt., s. 223.

<sup>7</sup> Tamże, s. 225.

<sup>8</sup> A. Dębiński, *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*, Warszawa 2003, s. 197.

<sup>9</sup> A. Eckmann, dz. cyt., s. 38-39.

<sup>10</sup> L. Winniczuk, dz. cyt., s. 256.

ojca rodziny w interesującym nas temacie nie zostały uchylone. Liwiusz opisuje przypadek we Fruzynonis. Na świat przyszło kalekie dziecko. Wróżbici, do których zwrócono się o radę, zdecydowali, żeby wsadzić je do skrzyni, wywieźć na pełne o morze i tam skrzynię wraz z dzieckiem zatopić. Kasjusz Dion opisuje wydarzenie z 44 r. przed Chrystusem. Ojciec nowonarodzonego syna Attii, siostry Cezara, chciał zabić niemowlę, gdyż przepowiednia mówiła, że będzie ono tyranem. Swetoniusz opisuje sprawę porzucenia dziecka na terenie Galii<sup>11</sup>. Antoni Dębiński stwierdza, że chociaż praktyka porzucania niemowląt była w dominancie była ustawowo zabroniona, to w rzeczywistości była tolerowana<sup>12</sup>.

Chrześcijanie oczywiście nie mogli akceptować tego rodzaju zachowań. W piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim znajdujemy liczne odniesienia do omawianego problemu. W apologii chrześcijan zatytułowanej *List do Diogneta* nie znany bliżej autor prawdopodobnie z przełomu II i III w. pisał: *Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest ich ojczyzną, i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych<sup>13</sup>. Autor tego dzieła ukazuje stosunek do noworodków jako probierz chrześcijańskiego postępowania. Po wyliczeniu wielu zasad życia, wspólnych dla zarówno dla uczniów Chrystusa, jak i dla wierzących inaczej, jako wyróżnik podaje właśnie zasadę, że chrześcijanie nie porzucają nowo narodzonych. Nie podaje przy tym zasad obowiązujących chrześcijan, lecz stwierdza fakt, że zasady te są w praktyce przez chrześcijan wykonywane. Normy te były więc dla uczniów Chrystusa uznawane za oczywiste. Takie przeciwstawienie chrześcijan i oskarżających ich pogan, na tym właśnie odcinku, świadczy, że zachowanie prawa do życia nowo narodzonych uchodziło zarówno za coś oczywistego, jak też za wyróżnik chrześcijan. Podobne myśli można znaleźć w pismach Atenagorasa z Aten, pisarza chrześcijańskiego z II wieku. Broni on chrześcijan oskarżanych przez nieznających chrześcijaństwa o niemoralność, w tym o kanibalizm i stwierdza między innymi: *Któż może zarzucić popełnienie zbrodni lub oskarżać o kanibalizm ludzi, o których nie wiadomo, że nie mogą patrzeć na zabijanie człowieka nawet sprawiedliwie na śmierć skazanego... Czy moglibyśmy zabić człowieka my, którzy twierdzimy, że kobiety zażywające środków powodujących poronienie pod-**

<sup>11</sup> A. Eckmann, dz. cyt., s. 40-41.

<sup>12</sup> A. Dębiński, dz. cyt., s. 197.

<sup>13</sup> *List do Diogneta* V, 1-6. Tłum. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie, pisma ojców apostołskich*, wyd. 2, Kraków 1998, s. 341-342.

uszczają się zbrodni, i że zdadzą przed Bogiem sprawę z poronienia? Nie ma przecież sensu w tym, żeby równocześnie wierzyć, iż płód w łonie matki jest istotą żywą i dlatego Bóg się o niego troszczy, i zabijać dziecko, które już przyszło na świat; nie ma sensu w tym, żeby nie porzucać nowo narodzonego dziecka – bo ci którzy porzucają dzieci są dzieciobójcami – a zabijać dzieci już odchowane. My we wszystkich sprawach jesteśmy równie konsekwentni: jesteśmy sługami, a nie panami rozumu<sup>14</sup>. Autor ten jednoznacznie stwierdza, że każda forma zabójstwa, w tym porzucenie niemowląt, nazwane przez niego jednoznacznie dzieciobójstwem, jest obca uczniom Chrystusa. Również inny pisarz chrześcijański z II wieku Minucjusz Felix, także polemizując z oskarżeniami chrześcijan o kanibalizm w dziele *Octavius* pisał: *Chciałbym teraz z tym się rozprawić, który powiada albo wierzy, że nasze wtajemniczenie do chrześcijaństwa odbywa się przez śmierć i krew niemowlęcia. Czy uważasz za rzecz możliwą, by tak delikatne, tak maleńkie ciałko ginąc musiało od ran? Czy znalazłby się ktoś, kto to młodzietkie życie niemowlęcia dopiero co narodzonego śmiertelnie ranił, krew jego rozlewał i pił. Nikt nie potrafi w to uwierzyć, chyba ten, kto by się na to odważył. Widzę bowiem, że wy nowonarodzone dzieci jużto dzikim zwierzętom i ptakom wyrzucacie, jużto dusicie i w marny sposób życia pozbawiacie<sup>15</sup>. Autor ten wyraźnie stwierdza, że zarzuty dzieciobójstwa, wysuwane przeciwko chrześcijanom są absurdalne. Stwierdza jednocześnie, że praktyki takie są stosowane, ale u pogan. Inny pisarz chrześcijański Tertulian w apologii zatytułowanej *Do pogan* również odrzuca fałszywe zarzuty, jakoby chrześcijanie dopuszczali się mordowania dzieci i zarzuca poganom, że to oni właśnie, pomimo istniejącego prawnego zakazu, praktykują dzieciobójstwo kierując się jedynie orzeczeniami stróżów swych świątyń. Jest to zabijanie szczególnie okrutne. *Was powstrzymują prawa od dzieciobójstwa. A jednak żadne inne prawo nie jest tak bezkarnie i tak bezczelnie na oczach wszystkich lekceważone ogłoszeniami jednego tylko stróża świątyni. Nie na tym polegają różnica, że nie zabijacie ani według rytu sakralnego, ani nożem. Owszem, tym okrutniej je zabijacie, ponieważ zimnem, głodem, przez dzikie zwierzęta. – gdy je porzucacie, lub skazujecie na długie umieranie, jeśli je topicie<sup>16</sup>. Także inni Ojcowie Kościoła polemizują z poganami nazywając porzucenie nowonarodzonego dziecka, niezależnie od przyczyny tego czynu, zabójstwem popełnionym ze szczególnym okrucieństwem. Tedoret z Cyru (+466) polemizując z poglądami Platona tak pisał: *Powiadają tam Platon tak: a kiedy kobiety i mężczyźni wyjdą już z wieku rozplodu, wówczas pozwólmy im obcować z kim zechcą, zalecając tylko, aby żaden owoc takiego stosunku nie ujrzał światła dziennego; gdyby jednak kto przekroczył prawo, to należy porzucić dziecko***

<sup>14</sup> Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 78.

<sup>15</sup> Ninucjusz Felix, *Octavius* 30, 1n, tłum. J. Sajdak, Poznań 1925, s. 64.

<sup>16</sup> Tertulian, *Do pogan* 1, 15, tłum. E. Stanuła, w: *Tertulian, Wybór pism II*, Warszawa 1983, s. 65.

*tak, żeby nie było pożywienia dla niego. Jakież Echetos i Falaris<sup>17</sup> ustanowił prawo tego rodzaju? Kto ośmielił się kiedykolwiek na popełnianie takiej zbrodni w majestacie prawa? Nakazując, żeby płód nie ujrzał światła dziennego, Platon polecił przecież zabijać zarodki za pomocą trucizny powodującej poronienie; natomiast dzieci, które przeżyły mimo trucizny i urodziły się, kazał porzucać, aby nie miały żadnej opieki i zginęły z głodu i zimna albo by stały się pastwą dzikich zwierząt. Czy istnieje jeszcze większe okrucieństwo?<sup>18</sup>*

Pisarze wczesnochrześcijańscy, nazywając porzucenie niemowląt dzieciobójstwem i to popełnionym w sposób okrutny, od samego początku zakazywali tego rodzaju czynów. *Didache*, czyli *Nauka Dwunastu Apostołów*, pismo powstałe w I, lub na początku II wieku zaleca: *Nie przyprawiaj [dzieci] o śmierć już po urodzeniu<sup>19</sup>*. Podobne zalecenia wyczytać możemy w pochodzącym z około 130 roku wieku *Liście Barnaby* czytamy tam: *Nie przyprawiaj o śmierć dziecka nowo narodzonego<sup>20</sup>*. Zakazy te były dawane nie tylko w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. W apokryficznym piśmie noszącym tytuł *Konstytucje Apostolskie* z II połowy IV wieku możemy przeczytać: *Nie zabijesz dziecka wywołując poronienie, ani nie zamordujesz narodzonego; zabicie wszelkiego poczętego płodu, który otrzymał duszę od Boga jest morderstwem i będzie pomszczony<sup>21</sup>*. Żyjący w VI wieku Cezary z Arles pisał: *Wreszcie i na to odważam się z miłością ku wam, że napominam wszystkie wasze córki z ojcowską troskliwością, aby żadna kobieta ... nie zabijała dzieci swoich zarówno dopiero poczętych, jak też już narodzonych. Ilekroć ich pocnie, niech albo sama wykarmi, albo innym odda do karmienia, gdyż ile tylko ich zabije, za tyle stanie przed sądem [Bożym] jako winna morderstwa<sup>22</sup>*. Tenże autor zwraca uwagę na wieczną karę, na jaką zasługuje ten, kto morduje nowo narodzone dziecko *Niewiasta nie może przyjmować jakiś napojów niszczących ciężę, ponieważ jeśli zabije jakiegokolwiek dziecko już narodzone, czy dopiero poczęte, nie ma wątpliwości, że stanie przed trybunałem Chrystusa<sup>23</sup>*.

Ojcowie Kościoła, piętnując porzucenie niemowlęcia, nie tylko odwoływali się do kar wiecznych. Tego, kto popełniał tego rodzaju czyn spotykała również kara

<sup>17</sup> Echetos, król Epiru oślepił swoją jedyną córkę, a jej kochanka okrutnie okaleczył. Falaris, tyran z VI w. przed Chrystusem, znany ze swego niezwykle okrucieństwa. Wspomniani władcy uchodzili w starożytności za przykłady szczególnego okrucieństwa.

<sup>18</sup> Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu* 9, 51 n. Tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, s. 201 n.

<sup>19</sup> *Didache* II, 2, tłum. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie, pisma ojców apostołskich*, wyd. 2, Kraków 1998, s. 34.

<sup>20</sup> *List Barnaby* XVIII, 5. Tłum. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie, pisma ojców apostołskich*, wyd. 2, Kraków 1998, s. 197.

<sup>21</sup> *Constitutiones Apostolorum VII*, 3, 1, tłum. S. Kalinkowski, w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, Warszawa 2007, s. 177\*.

<sup>22</sup> Cezary z Arles, *Sermo 19*, 5, tłum. S. Ryznar, w: *Św. Cezary z Arles, Kazania*, Warszawa 1989, s. 96 n.

<sup>23</sup> Cezary z Arles, *Sermo 1*, 12, tłum. j.w. s. 25.

kościelna. Trudne warunki, w których znalazła się kobieta rodząca nie mogły być wymówką do porzucenia dziecka, skoro Bazyli Wielki wyjaśniając kanony dyscyplinarne Amfilochiosowi biskupowi Ikonium pisał: *Kobieta, która porodziła w podróży i porzuciła swe dziecko, winna podlegać oskarżeniu o zabójstwo*<sup>24</sup>. Problem porzucenia dzieci urodzonych w czasie podróży musiał być ważnym problemem w tamtych czasach, gdy warunki podróżowania były niekiedy bardzo ciężkie, skoro Bazyli powraca do tej problematyki w kolejnym liście ad Amfilochiosa. Prawdopodobnie lakoniczne stwierdzenie Bazylego nie wystarczało biskupowi Ikonium i ten poprosił o szersze omówienie problemu. Bazyli rozwija więc szerzej temat pisząc: *Kobieta, która porzuciła urodzone w podróży dziecko, jeśli wzgardziła nim, chociaż mogła je ocalić, czy to licząc na to, że w ten sposób zatai swój grzech, czy powodując się okrutnym wprost i nieludzkim wyrachowaniem, winna być osądzona jak za zabójstwo. Jeśli jednak nie mogła o dziecko zadbać i jeśli wskutek warunków na odludziu i z braku niezbędnych środków dziecko zmarniało, matkę należy uniewinnić*<sup>25</sup>. Bazyli wyjaśnia jak należy rozumieć obowiązujące wtedy kanony prawa. Rozróżnia porzucenie popełnione dobrowolnie od śmierci będącej wynikiem trudnych warunków w czasie podróżowania.

Porzucenie, jak i inne formy uśmiercenia noworodka karane było bowiem w prawodawstwie kościelnym bardzo surowo. W kanonach synodu dyscyplinarnego w Elwira (Grenadzie), który odbył się ok. 306 roku możemy czytać: *Jeśli kobieta poczne dziecko z cudzołóstwa pod nieobecność męża, a po porodzie je zabije, nie otrzyma komunii nawet na koniec, gdyż podoiła swój grzech*<sup>26</sup>. Równie surowe kary przewidywano za zabicie dziecka przez katechumenkę: *Jeśli katechumenka poczne dziecko z cudzołóstwa i zabije je, może być ochrzczona tylko przy końcu [życia]*<sup>27</sup>.

Ukazany powyżej zarys tematyki jednoznacznie wskazuje, że nauka Kościoła w zakresie obrony życia była od początku jednoznaczna. Pomimo presji środowiska pogańskiego wyrażającego się w opiniach filozofów dopuszczających porzucenie, wbrew społecznemu i prawnemu przyzwoleniu na uśmiercanie noworodków, które uznano za obciążenie dla rodziny lub państwa, pisarze wczesnochrześcijańscy jednoznacznie bronią życia nowonarodzonych ludzi. Zwyczaje pogańskie, praktykowanie *ius exponendi*, nazywają okrucieństwem i stanowczo zakazują tego rodzaju czynów. Prawodawstwo kościelne również przewidywało wielkie kary dla tych, którzy będąc nawet w trudnej sytuacji życiowej, stawali się sprawcami śmierci nowonarodzonego dziecka. Nauka Kościoła nie zmieniła się przez wieki. Dziś także jest aktualna, tak, jak w początkach chrześcijaństwa.

<sup>24</sup> Bazyli Wielki, *List 199*, 33, w: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 209.

<sup>25</sup> Bazyli Wielki, *List 217*, 52, w: Św. Bazyli Wielki..., s. 237.

<sup>26</sup> Synod w Elwira, [*Kanony*], kanon 63, tłum. A. Baron, H. Pietras, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 59\*.

<sup>27</sup> Tamże, Kanon 68, s. 60.



LA CUESTIÓN DE LA PROTECCIÓN DE LA VIDA  
DE LOS NIÑOS RECIÉN NACIDOS EN LA IGLESIA PRIMITIVA

Sumario

El problema presentado en el artículo era muy actual en la antigüedad cristiana. La legislación griega y romana sancionaba la costumbre de abandonar, o bien de matar los niños recién nacidos, sobre todo las niñas y los minusválidos. Los cristianos, por supuesto, no aceptaban esta costumbre cruel. Muchísimos escritores cristianos (p.ej. autor de *Epístola a Diogeneto*, Atenágoras, Minucio Félix, Tertuliano, Basilio, Teodoreto de Ciro, Cesáreo de Arles y los demás) condenan esas prácticas crueles. La legislación eclesial preveía también castigos severos para quienes cometían ese delito. La Iglesia de entonces, a pesar de la presión pagana, explícitamente defendía la vida de los recién nacidos.

Traducido por Krzysztof Tyburowski



**KONTEKST HISTORYCZNO-KOŚCIELNY  
DOKUMENTU BENEDYKTA XVI *SUMMORUM PONTIFICUM*  
z 7 lipca 2007 r.**

Truizmem jest już twierdzić, że Kościół oparty jest na ciąglej i nieprzerwanej Tradycji, która stanowi fundament jego istoty. Jest to rzecz oczywista przypominana ciągle przez Nauczycielski Urząd Kościoła w niezliczonych wprost wypowiedziach. Kardynał Joseph Ratzinger wielokrotnie wspominał w licznych swoich publikacjach, że w tym kontekście nie ma w Kościele żadnych cesur, ani luk, ale wszystko, co w nim następuje, wyrasta z tego, co już jest, i stanowi przedłużenie sytuacji poprzedniej. Nie ma więc w tym kontekście czegoś takiego jak Kościół przedsoborowy i posoborowy. Takie powszechne i powierzchowne dzielenie może być słuszne jedynie z chronologicznego punktu widzenia, a takie spojrzenie nie jest punktem widzenia Kościoła, ale historyka. W rzeczywistości to stosunkowo powszechne dziś, szczególnie w publicystyce, przekonanie kaleczy świadomość chrześcijańską i wbrew pozorom obce jest nauczaniu Kościoła. Każdy katolik jest nie tylko dzieckiem Soboru Watykańskiego II, choć z pewnością zasady sformułowane przez ostatni sobór z punktu widzenia chronologicznego najbardziej się odnoszą do życia współczesnego Kościoła, ale jest dzieckiem każdego soboru począwszy od Nicejskiego w 325 r. Tymczasem wytworzona dziś powszechna wprost mentalność współczesnego katolika zaprzecza często takiej właśnie oczywistej świadomości. Dzisiejszemu przeciętnemu katolikowi opinia światowa każe się często wstydzić za przeszłość Kościoła. Z pewnością potwierdzą to nauczający w szkołach katecheci, którzy chronicznie już są atakowani przez uczniów czy studentów za *saeculum obscurum*, wyprawy krzyżowe, Świętą Inkwizycję, *Indeks ksiąg zakazanych*, czy dziesiątki innych podobnych nośnych medialnie spraw.

Tego typu mentalność odcinająca się od większej części historii Kościoła wytworzyła dość powszechne niezrozumienie gestu Benedykta XVI, który w dniu 7 lipca 2007 r. ogłosił list apostolski w formie Motu proprio *Summorum Pontificum*. Papież przypomina w nim, że wcześniejsza forma rytu rzymskiego, według którego odprawiana była powszechnie Msza św. przez większą część historii Kościoła zachodniego, nie została nigdy zniesiona i dalej funkcjonować powinna w Kościele jako pełnoprawna forma liturgii pod nazwą w kontekście nowych czasów *nadzwyczajnego wyrażenia tej samej lex orandi Kościoła (Summorum Ponti-*

*ficum*, 1). W dwunastu zwięzłych artykułach tego dokumentu Benedykt XVI określa jasno ściśle normy używania starszych form liturgicznych. Dokument zwięziony jest znaną prawną formułą:

*nakazujemy, aby to wszystko, co zostało przez Nas postanowione niniejszym listem apostolskim danym w formie Motu proprio było traktowane jako postanowione i zatwierdzone oraz zachowywane od dnia 14 września bieżącego roku [2007], święta Podwyższenia Krzyża Świętego, bez względu na to, co mogłoby być temu przeciwne (Summorum Pontificum, 12).*

Istotną nowością dokumentu jest to, że prawo do sprawowania Mszy św. w jej nadzwyczajnej formie, czyli według ostatniego wydania Mszału sprzed reformy posoborowej z 1962 roku ma każdy kapłan obrządku łacińskiego według zasad zawartych w papieskim Motu proprio, i nie potrzebuje na to żadnego pozwolenia ani Stolicy Apostolskiej, ani swego ordynariusza (*Summorum Pontificum*, 2).

Papież spodziewając się problemów z przyjęciem tego dokumentu opatrzył go stosownym listem do wszystkich biskupów, w którym wyjaśnia swoją decyzję i prosi pasterzy Kościoła o szerokie serce w przyjęciu nowych norm.

### 1. Nowa Msza i stara Msza

Kościół od zawsze pielęgnował w swoim życiu liturgicznym wielość obrzędów, różnorodność rytów, a nawet zróżnicowanie ich poszczególnych form. W różnorodności tej przejawiało się bogactwo Kościoła, którego troską było należyte oddawanie czci Bogu. Na przestrzeni wieków zdarzały się przypadki zanikania tych czy innych elementów liturgii lub całych zwyczajów liturgicznych. Także papieże czasami ingerowali w rozwój liturgii, znosząc, dodając lub modyfikując to, co domagało się słusznych zmian. Jednak jak stwierdził kardynał Ratzinger, cytując kardynała Newmana:

*w całej swej historii Kościół nigdy nie zniósł, ani nie zakazał prawowiernych form liturgicznych, co byłoby całkowicie obce Duchowi Kościoła. Każda więc liturgia, z tej racji że jest w Kościele zatwierdzona i pielęgnowana musi być uznana za w pełni prawowierną<sup>1</sup>.*

Jeżeli przy tym można dowieść jej źródeł sięgających daleko wstecz, stanowić to może tylko dodatkową pobudkę do obdarzania jej szczególnym szacunkiem. Natomiast owocem, który pozwala potwierdzać wartość danych form liturgicznych, jest świadectwo życia tych wszystkich świętych Kościoła, którzy doskonalili się czerpiąc obfite dobro z obecnych w niej Bożych tajemnic.

---

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Rozproszyć obawy przed dawną liturgią*, „Christianitas”, (1999), nr 1-2, s. 15.

Katoliccy pisarze od dawna jednogłośnie wyrażali swój zachwyt nad najdoskonalszą ich zdaniem odmianą liturgii, która zawarta była w rzymskim rycie Mszy św. U schyłku XIX i z początkiem XX wieku wykształcił się swego rodzaju nurt apologetyki rytu rzymskiego. Z tego okresu docierają liczne świadectwa pisane w tym duchu. W dziele *Liturgia Rzymska*, wydanym w 1914 r. znany polski liturgista ks. Antoni Nojszewski, pisał:

*Szczyć się kościoły wschodu liturgią św. Jakuba apostoła, bo zachwyca ich wzniosłością modlitw, niezrównaną pięknnością i różnaitością obrzędów swoich. Strzegą pilnie z tej liturgii innych dwóch powstałych, św. Bazylego i św. Jana Chryzostoma, bo wieje z nich pewien zapach mądrości i świętości, którymi ci wielcy biskupi i wielcy święci napełnili Kościół Boży. My jeszcze więcej mamy powodów, do szanowania naszych pięknych swoją prostotą obrzędów. Bo oprócz cechy mądrości i świętości, liturgia nasza, nosi niezatartą pieczęć powagi apostołskiej i nieomylności, wyciśniętą przez tych, którym Zbawiciel przyrzekł, że nie „ustanie ich wiara”<sup>2</sup>.*

Mówiąc dzisiaj o głęboko zakorzenionym w ówczesnym katolickim przekonaniu znaczeniu i ocenie wcześniejszej formy rytu rzymskiego Mszy św., który był przedmiotem rozważań wielu autorów, trzeba użyć jakiegoś dookreślenia, aby odróżnić go od formy rytu Mszy św., wprowadzonej w Kościele w 1970 r. w wyniku soborowej reformy liturgicznej. Jeszcze początkiem lat 70-tych XX wieku sytuacja wyglądała zgoła odmiennie. *Tamta* Msza św. była główną Mszą, jaką znał Kościół rzymskokatolicki odkąd w późnej starożytności zaczęto kodyfikować liturgię. Identyfikowanie Mszy św. za pomocą dodatkowych pojęć bywało zbytne, gdyż *od* zawsze istniała tylko ta jedna Msza św. Do dzisiaj stanowi to pewien problem, gdyż trudno jest precyzyjnie określić jeden sposób odprawiania Mszy św. w stosunku do innego tak, aby w pełni wyrazić istotę tego zróżnicowania.

Najbardziej popularne określenie *starej* Mszy św. oddane bywa dzisiaj przez przymiotnik *trydencka*, co bierze się stąd, iż Mszał zawierający zasady jej odpra-

---

<sup>2</sup> A. Nojszewski, *Liturgia Rzymska*, Warszawa 1914, s. 16. Wiele dzieł ówczesnego czasu w podobny sposób wyrażało się o liturgii: zob np. M. Gühr, *Ofiara Mszy Świętej, wykład dogmatyczny, liturgiczny i ascetyczny dla duchowieństwa i świeckich*, Poznań 1933, s. 322-323: *Rzymska liturgia mszalna została wykończona przed wielu wiekami jako prześliczna budowla artystyczna o harmonijnym, organicznym układzie. Najświętsze, czci najgodniejsze, pełne siły oraz namaszczenia modlitwy i pieśni powiązane w genialnym układzie ze sobą i z jak najbardziej odpowiednimi a pełnymi głębokiego znaczenia czynnościami i ceremoniami, łączą się w niej w jedną piękną całość, która Boskiemu misterium ofiarne-mu służy za szatę ochronną i za dostojną ozdobę. Język – na swój sposób i odpowiednio do swego celu – jest czymś wprost niedościgłym: jest biblijny starożytny, prosty, poważny, jędrny, pełen ducha wiary, pokory i nabożeństwa, przepojony wonią pobożności i świętości; czy np. przekonanie ks. Adriana Fortescue, które przytacza ks. W. Hozakowski, *Dzieje Mszy Świętej*, Poznań 1914, s. 200: *Ostatecznym wynikiem naszych badań jest stwierdzenie faktu, że pomimo nierozwiązanych dotąd zagadnień, pomimo późniejszych zmian, nie ma w całym chrześcijaństwie tak czcigodnego rytu jak nasz rzymski.**

wiania opublikowany został po Soborze Trydenckim w 1570 r. Każde kolejne wydanie tego mszału nosiło w podtytule informację, że został on wydany na podstawie polecenia tego Soboru – *ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini*, przy czym Mszał wydany przez Pawła VI nosi już podtytuł nawiązujący do Soboru Watykańskiego II – *ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II*.

Gdyby jednak chcieć nadać *starszej* Mszy św. określenie, które odwoływałoby się do okoliczności sformułowania jej obrzędów to wyrażenie *trydencka* jest mało precyzyjne. Dlatego też, wskazując na konieczność zachowania większej konsekwencji, proponuje się nazwanie *tamtej* Mszy przymiotnikiem *gregoriańska*, od imienia papieża św. Grzegorza Wielkiego (590-604). Nawiązanie do tego papieża jest znacznie bliższe prawdy, bowiem Mszał zaledwie ujednolicony i uporządkowany przez św. Piusa V w 1570 r., swój główny kręgosłup otrzymał blisko tysiąc lat wcześniej. Zasady i forma sprawowania Mszy św., jak też najważniejsze części rzymskiej liturgii mszalnej – Introit, Kyrie, Gloria, Kolekty, Lekcja, Graduał, Ewangelia, Sekrety, Prefacja, *Pater noster*, Komunia, Postkomunia – sięgają co najmniej V względnie IV wieku. Przyjmuje się, że Mszał św. Piusa V wywodzi się z sakramentarza Grzegorza Wielkiego, który z kolei czerpie z wcześniejszych starożytnych źródeł. Niemniej jednak, to za pontyfikatu tego wielkiego papieża Modlitwa Eucharystyczna, zwana Kanonem, została ostatecznie sprecyzowana i w formie niezmiennej dotrwała do roku 1962. Św. Pius V oczyścił Mszał św. Grzegorza Wielkiego z licznych, samowolnych modyfikacji, które wkrały się do niego w średniowieczu, porządkując pewne modlitwy, bez naruszenia struktury i formy Mszy św. Kolejne ingerencje papieży w liturgię, natury jeszcze bardziej kosmetycznej miały miejsce za pontyfikatów Klemensa VIII (1592-1605), Urbana VIII (1623-1644) i dopiero w czasach współczesnych za Leona XIII (1878-1903), św. Piusa X (1903-1914), Piusa XII (1939-1958) i bł. Jana XXIII (1958-1963), który w 1962 r. wydał ostatnią edycję *trydenckiego* Mszału Rzymskiego. Jeden z największych liturgistów polskich, bł. abp Antoni Julian Nowowiejski w swoim monumentalnym dziele *Msza święta. Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, charakteryzując te zmiany i opisując rozwój rytu rzymskiego stwierdza:

*tekst Mszy św. ogólny, ogłoszony w mszale 1570 roku i dotąd zachowany nienaruszony wraz z rubrykami, które do tego tekstu są dołączone, mimo drobnych późniejszych uzupełnień, będzie zawsze odtąd przedstawił obraz Mszy rzymskiej, jaką tradycja i księgi liturgiczne od pierwszych wieków przechowywały*<sup>3</sup>.

Czy jednak *Msza gregoriańska* jest aż tak inna od Mszy zreformowanej po Soborze Watykańskim II, że konieczne jest czynienie takich rozróżnień? Z całą pewnością istota Mszy św. pozostała niezmienna. Jednakże jej forma wizualna, rodzaj używanych modlitw oraz gestów, a także reguły, którymi się rządzi, w znaczny sposób odbiegają od siebie. Różnice te są z łatwością dostrzegalne dla każdej osoby, uczestniczącej w tych dwóch formach Mszy św. Pociąga to za sobą pewne

---

<sup>3</sup> A. Nowowiejski, *Msza Święta*, Warszawa 2001, t. 1, s. 232.

konsekwencje, które stały się przedmiotem licznych dyskusji, gorących sporów, sympozjów, opracowań naukowych i wnikliwych analiz od pierwszych dni posoborowej reformy liturgicznej do dzisiaj, szczególnie w kontekście ostatnich decyzji Benedykta XVI<sup>4</sup>. Odczuwając wagę tego problemu wielokrotnie swój głos zabierali wybitni uczeni i papieże, zasiadający na Stolicy Piotrowej.

## 2. Droga Benedykta XVI do *Summorum Pontificum*

Joseph Ratzinger, na długo zanim został powołany do piastowania w Kościele najwyższych godności, wielokrotnie w swoich publikacjach dawał wyraz wyjątkowej wrażliwości w kwestii liturgii. Uczestniczył w dyskusji toczącej się na jej temat podczas obrad Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza podczas późniejszej reformy jej kształtu, w naturalny sposób wymuszał szczegółowe przemyślenia. Refleksję na temat reformy liturgicznej zawarł kardynał Ratzinger m.in. w swojej książce *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927-1977* wydanej w 1997 r.:

*Drugim wielkim wydarzeniem z początkowych lat mojego pobytu w Ratyźbonie było opublikowanie mszału Pawła VI. Wiązało się to z prawie całkowitym zakazem używania dotychczasowego mszału [z 1962 r.], po sześciomiesięcznym okresie przejściowym. To, że po długim czasie eksperymentowania, które często ogromnie zniekształcało liturgię, powrócono do obowiązkowego tekstu liturgicznego, należało powitać z radością jako coś z pewnością pozytywnego. Byłem jednak zaniepokojony zakazem używania starego mszału, ponieważ nic takiego nie wydarzyło się nigdy w całej historii liturgii*<sup>5</sup>.

Żal wyrażany w związku z praktycznym zakazem używania Mszału trydenckiego oraz krytyka formy, w jakiej to nastąpiło, nie ograniczały się u kard. Ratzingera jedynie do formalnych aspektów przebiegu reformy liturgicznej. Kardynał dokonuje także analizy zgodności reformy z postanowieniami soborowej Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* oraz podejmuje się wnikliwej obrony obecności w Kościele dawnej formy rytów Mszy św.

Joseph Ratzinger opowiadał się zawsze wyraźnie za pełnym równouprawnieniem starszego rytów wśród wszystkich uznanych przez Kościół rytów liturgicznych:

---

<sup>4</sup> Spośród mnóstwa publikacji na ten temat zob. np. P. Szczaniecki, *Msza po staremu się odprawia*, Kraków 1967; A. Nocent, *La célébration eucharistique avant et après Saint Pie V*, Paris 1977; J. Korytkowski, *La Chiesa e il problema della lingua ausiliare internazionale*, Roma 1976; D. Von Hildebrand, *Spustoszona winnica*, Warszawa 2006; R. Amerio, *Iota unum. Analiza zmian w Kościele Katolickim*, Komorów 2009, s. 704-753; *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, Lublin 2009.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI. Wspomnienia z lat 1927-1977*, Częstochowa 1998, s. 130.

trzeba stwierdzić, że zawsze istniały liczne formy rytu łacińskiego, które zanikały bardzo powoli w konsekwencji unifikacji przestrzeni życiowej w Europie. Aż do Soboru obok rytu rzymskiego istniały: ryt ambrozjański, ryt mozarabski z Toledo, ryt z Braga, ryt kartuski i karmelitański oraz – najbardziej znany – ryt dominikański, a być może jeszcze inne rytury, których nie znam<sup>6</sup>.

Konieczność zapewnienia pełnego prawa do obecności w Kościele dotychczasowego rytu Mszy jest, według Ratzingera, wymogiem Soboru Watykańskiego II. Nigdy podczas jego obrad nie pojawił się postulat eliminacji z życia Kościoła dotychczasowego rytu Mszy św., który *nota bene* towarzyszył wówczas nieprzerwanie jego uczestnikom. Dlatego też Sobór postanowił w *Konstytucji o Liturgii*:

*Kościół uważa za równe w prawach i godności, wszystkie prawnie uznane obrządki i że chce je na przyszłość zachować i zapewnić im wszelki rozwój (Sacrosanctum Concilium, 4).*

Ta generalna prawda o konieczności zachowania skarbów tradycji liturgicznej Kościoła stanowi dla kardynała Ratzingera pretekst do podważenia wierności niektórych punktów posoborowej reformy liturgicznej soborowym ustaleniom:

*Sama Konstytucja o Liturgii nie mówi w ogóle o celebracji twarzą do ołtarza lub twarzą do ludu. A na temat języka mówi ona, że łacina powinna być zachowana przy równoczesnym przyznaniu więcej miejsca językowi ojczystemu, „zwłaszcza w czytaniach i pouczeniach, w niektórych modlitwach i śpiewach (Sacrosanctum Concilium, 36, 2)”<sup>7</sup>.*

Vittorio Messori w wywiadzie z kardynałem Ratzingerem wydanym w formie książki *Raport o stanie wiary* pisze:

*Dla Kardynała jest oczywiste, że pewne konkretne zastosowania reformy liturgicznej stały się ‘wyraźnym dowodem rozdzwieku między tekstami Vaticanum II, a ich zrozumieniem i wprowadzeniem w życie’<sup>8</sup>.*

W wypowiedziach, które padły z ust obecnego papieża na niecałe dwa lata przed objęciem tronu Piotrowego można znaleźć bardzo jednoznaczne osądy. W wywiadzie udzielonym 5 września 2003 r. dla amerykańskiej katolickiej stacji telewizyjnej EWTN, kardynał stwierdza wprost:

*Ogólnie rzecz biorąc, powiedziałbym: reforma liturgiczna nie była dobrze wprowadzona<sup>9</sup>.*

---

<sup>6</sup> Tenże, *Rozproszyc obawy przed dawną liturgią...*, s. 17.

<sup>7</sup> Tamże, s. 18.

<sup>8</sup> *Raport o stanie wiary. Rozmowa Vittorio Messori’ego przeprowadzona w 1984 roku z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem – prefektem Kongregacji Nauki Wiary – obecnym papieżem Benedyktem XVI*, Marki 2005, s. 109.



Natomiast we wstępie do francuskiego wydania książki *La Réforme liturgique en question* autorstwa Klausa Gambera, wydanej w 1992 r., kardynał Ratzinger używa mocnych słów:

*Reforma liturgiczna w swej konkretnej realizacji, za bardzo oddaliła się od tego źródła. Rezultatem nie była odnowa, a dewastacja [...]. To, co wydarzyło się po Soborze, jest czymś zupełnie innym: w miejsce liturgii, owocu ciągłego rozwoju, umieszczono liturgię wyprodukowaną. Zerwano z żywym procesem wzrostu oraz rozwoju, aby zastąpić go wytworem sfabrykowanym. Nie chciano kontynuować rozwoju i organicznego dojrzewania tego, co żyło poprzez wieki, ale zamieniono to na sposób produkcji technicznej, poprzez fabrykację, w banalny produkt dla potrzeb chwili<sup>10</sup>.*

Zgłaszając uwagi pod adresem przeprowadzenia reformy liturgicznej oraz jej zgodności z postanowieniami Soboru, Joseph Ratzinger wezwał jednocześnie do uczynienia liturgicznego rachunku sumienia i przedstawił propozycję pozytywnego projektu *reformy reformy* liturgii Kościoła. Projekt ten kontynuowany jest konsekwentnie w myśli Benedykta XVI. Wpisuje się on przede wszystkim w jego szerszą koncepcję weryfikacji przeobrażeń dokonywanych w ostatnich latach we wszystkich obszarach życia Kościoła, zwaną pod nazwą *hermeneutyki ciągłości*. Jej naczelnym założeniem jest odczytanie dokonań Soboru Watykańskiego II, w tym także w odniesieniu do liturgii, w zgodzie z Tradycją, jako następstwa naturalnego i nieprzerwanego rozwoju Kościoła, bez sugerującego sprzeczność podziału na to, co *przedsoborowe* i *posoborowe*.

*Reforma reformy*, czyli skorygowanie błędów reformy liturgicznej, została opisana przez kardynała Ratzingera, jako sprzeciwienie się chaosowi, rozdrobnieniu liturgii i nadaniu Mszy św. Pawła VI wyrazu, znajdującego odniesienie w tradycji liturgicznej Kościoła. W wywiadzie *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kardynał w następujących słowach wyjaśniał, jak wyobraża sobie wcielenie w życie tego projektu:

*W każdym razie, potrzebujemy nowej świadomości liturgicznej – aby zniknął ten konstrukcyjny duch. Sprawy zaszły tak daleko, że kręgi liturgiczne majstrują dla siebie liturgię niedzielą. Rzecz, którą się nam tu oferuje, z pewnością jest produktem paru by-*

<sup>9</sup> Por. *The Word Over: cardinal Ratzinger Interview. Raymond Arroyo with Joseph Cardinal Ratzinger*: <http://www.ewtn.com/library/ISSUES/RATZINTV.HTM>: *Generally, I would say it was not well implemented, the liturgical reform* (tłum. K. T.).

<sup>10</sup> Por. J. Ratzinger: *Wstęp w: La Réforme liturgique en question*, Le Barroux 1992, s. 5-6: *La réforme liturgique, dans sa réalisation concrète, s'est éloignée toujours davantage de cette origine. Le résultat n'a pas été une réanimation mais une dévastation [...]. Ce qui s'est passé après le Concile signifie tout autre chose: à la place de la liturgie fruit d'un développement continu, on a mis une liturgie fabriquée. On est sorti du processus vivant de croissance et de devenir pour entrer dans la fabrication. On n'a plus voulu continuer la devenir et la maturation organiques du vivant à travers les siècles, et on les a remplacés – à la manière de la production technique – par une fabrication, produit banal de l'instant* (tłum. K.T.).

*strych, sprawnych ludzi, którzy sobie coś wykoncypowali. Ale nie znajduję w nim już sacrum, które mnie sobą obdarza, lecz sprawność kilku ludzi. I widzę, że nie tego szukam. Że to za mało – i nie z tej półki. Dzisiaj najważniejsze jest, abyśmy znów poczuli szacunek dla liturgii, którą nikt nie ma prawa manipulować. Abyśmy znów nauczyli się ją widzieć jako żywo rosnący twór i jako dar, poprzez który uczestniczymy w liturgii niebiańskiej. Abyśmy w liturgii nie szukali naszej samorealizacji, lecz należącego do nas daru. Po pierwsze, musi zniknąć to osobliwe czy samowolne konstruowanie, musi się przebudzić wewnętrzny zmysł sacrum. Gdy to nastąpi, w drugim etapie można będzie dostrzec, gdzie, tak to ujmijmy, zbyt wiele zostało wykreślone – tym sposobem związek z całą historią Kościoła na powrót stanie się bardziej wyraźny i żywy. Sam mówiłem w tym sensie o reformie reformy. W moim przekonaniu, najpierw miałby to być przede wszystkim proces wychowawczy, który położy kres zachwaszczaniu liturgii własnymi pomysłami. Dla właściwego kształtowania świadomości liturgicznej ważne jest również, by w końcu zerwać z deprecjonowaniem obowiązującej do 1970 roku formy liturgii. Każdy, kto się opowiada za dalszą obecnością tej liturgii czy bierze w niej udział, jest dziś traktowany jak trędowaty – tutaj kończy się wszelka tolerancja. Czegoś podobnego nie było w całej historii Kościoła – przekreślono przecież jego całą przeszłość. Jak w takim razie można dowierzać jego teraźniejszości? Jeśli mam być szczery, to nie rozumiem również, dlaczego tylu biskupów w znacznej mierze podporządkowało się temu nakazowi nietolerancji, który bez przekonujących racji staje na przeszkodzie niezbędnemu pojednaniu wewnętrznemu w Kościele<sup>11</sup>.*

Jak zatem widać, liturgia obowiązująca powszechnie w Kościele łacińskim od czasów późnej starożytności do 1970 r., którą kardynał nieustannie sam odprawiał przez wiele lat swego kapłaństwa, traktowana była przez niego z należnym poszanowaniem i nadzieją. Pełniła ona istotne miejsce w myśli Josepha Ratzingera, który traktował ją jako wciąż żywą rzeczywistość, kryjącą w sobie ogromny potencjał uświęcenia świata i odnowy Kościoła. Podejście to w pełni wydaje się być obecne w nauczaniu Papieża Benedykta XVI oraz wypowiedziach jego najbliższych współpracowników.

### **3. Motu proprio *Summorum Pontificum***

O konieczności uregulowania statusu prawnego Mszału św. Piusa V wydanego według ostatniej edycji w 1962 r. przez bł. Jana XXIII, kardynał Ratzinger wypowiedział się już w 1984 r. w około trzy lata po objęciu urzędu Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W książce *Raport o stanie wiary* tak mówił:

*Jeżeli miałyby to służyć ożywieniu religijności niektórych wierzących, poszanowaniu pobożności jakichś kręgów katolickich – to byłbym zadowolony z powrotu pluralizmu liturgicznego. Byleby tylko, oczywiście, został zachowany charakter powszechny li-*

---

<sup>11</sup> *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach.* Z kard. Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald, Kraków 2001, s. 382-383.

*turgii zreformowanej i byleby został jasno określony zakres i sposób udzielania zezwoleń na nadzwyczajne sprawowanie liturgii sprzed Soboru*<sup>12</sup>.

Były to czasy, gdy światła dziennego nie ujrzały jeszcze dokumenty papieskie regulujące kwestię tradycyjnej liturgii po reformie posoborowej, czyli dwa dokumenty Jana Pawła II, mianowicie list *Quattuor abhinc annos* z 3 października 1984 r. oraz Motu proprio *Ecclesia Dei* z 2 lipca 1988 r. Podejmując kierunek wytyczony w tych aktach przez swojego poprzednika, Benedykt XVI wydał 7 lipca 2007 r. list apostolski w formie Motu proprio *Summorum Pontificum* z mocą obowiązującą od 14 września 2007 r. Jak wynika z listu, który jeszcze jako kardynał wystosował w dniu 23 czerwca 2003 r. do niemieckiego teologa Heinza-Lothara Bartna, idea wydania przez Stolicę Apostolską podobnego dokumentu była żywa już w tym czasie. Jest to dodatkowy dowód na to, że zawarte w nim rozporządzenia Benedykta XVI nawiązują do kroków podjętych jeszcze przez Jana Pawła II, będąc *owocem długich przemyśleń, rozlicznych konsultacji i modlitwy*.

Motu proprio *Summorum Pontificum* zniósł moc obowiązującą przytoczonych wyżej rozporządzeń. W ich miejsce Benedykt XVI wprowadził ustalenia, które w sposób znacznie bardziej precyzyjny, a jednocześnie bardziej wielkoduszny regulują zasady posługiwania się Mszą według edycji z 1962 r.

W art. 1 dokumentu Ojciec Święty określa sytuację prawną w Kościele rytu rzymskiego:

*Mszał Rzymski, promulgowany przez Pawła VI, jest zwyczajnym wyrazem „lex orandi” Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Jednak Mszał Rzymski, promulgowany przez św. Piusa V i ponownie wydany przez bł. Jana XXIII powinien być uważany za nadzwyczajne wyrażenie tej samej „lex orandi” i traktowany z należną czcią ze względu na jego czcigodne i starożytne użycie. Te dwie formy wyrazu „legis orandi” Kościoła w żaden sposób nie będą prowadzić do podziału w „lex credendi” Kościoła. Są one dwoma sposobami zastosowania jedyne obrządku rzymskiego. Dlatego jest godziwe celebrowanie Ofiary mszalnej zgodnie z wydaniem wzorcowym Mszału Rzymskiego promulgowanego przez bł. Jana XXIII i nigdy nie zniesionego, jako nadzwyczajną formą Liturgii Kościoła (Summorum Pontificum, 1).*

Tym samym Msza trydencka otrzymuje precyzyjną definicję – jest to Msza św. w *nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego*, w odróżnieniu od *nowej Mszy*, którą należy określić jako *Mszę św. w zwyczajnej formie rytu rzymskiego*.

Papież umożliwia posługiwanie się Mszą bł. Jana XXIII z 1962 r. oraz Breviarzem rzymskim z tegoż roku każdemu kapłanowi katolickiemu obrządku łacińskiego, tak diecezjalnemu, jak i zakonnemu (*Summorum Pontificum*, 9, 3). Wolno mu odprawiać Mszę św. według tego Mszału bez jakiegokolwiek zezwolenia ani Stolicy Apostolskiej, ani swego ordynariusza, jeżeli odprawia Mszę św. bez udziału ludu (czyli tzw. Mszę prywatną). Papież dozwala jednak, aby do udziału w takiej Mszy byli dopuszczeni wierni, którzy poproszą o to z własnej woli (*Summorum*

<sup>12</sup> *Raport o stanie wiary...*, s. 111.

*Pontificum*, 4). Przypomnieć należy, że do tej pory kapłan chcący chociażby prywatnie posługiwać się tym Mszałem uzyskać musiał zgodę swojego biskupa lub specjalny celebret wydawany przez Komisję *Ecclesia Dei*. Jakkolwiek każde publiczne odprawienie Mszy św. w starszej formie musiało być poprzedzone zawsze zgodą miejscowego biskupa.

Publiczne odprawianie Mszy św. w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego uzależnione jest teraz od uzgodnień dokonanych między miejscowym proboszczem lub rektorem kościoła a grupą wiernych, która prosi o możliwość uczestniczenia w takiej liturgii. W dokumencie nie jest jasno sprecyzowane, jak liczna powinna to być grupa. Według kardynała Dario Castrilliona Hoyosa, byłego przewodniczącego Komisji *Ecclesia Dei*, mogą to być nawet *trzy osoby*, w dodatku z różnych parafii<sup>13</sup>. Podobnie uważa niemiecki kanonista ks. Gero Weishaupt, który powołuje się na zasadę z prawa rzymskiego wyrażoną w paremii *tres faciunt collegium – trzej stanowią kolegium*, co znaczy, że potrzeba przynajmniej trzech osób do utworzenia organizacji zdolnej do działania<sup>14</sup>.

Papież nalega na proboszczów w art. 5, 1 Motu proprio, aby chętnie przystawali na prośby wiernych o umożliwienie im uczestnictwa w Mszach św. w starszej formie, tak aby ich dobro harmonizowało ze zwykłym duszpasterstwem parafii. Jeżeli jednak wierni nie otrzymają od proboszcza zadowalającej odpowiedzi na swoje prośby, mają prawo zwrócić się do biskupa diecezjalnego. W art. 7 Benedykt XVI prosi biskupów, by wówczas zadośćuczynili pragnieniu tych wiernych. Dopiero, jeżeli biskup nie zapewni takiej celebracji, wierni powinni powiadomić o tym fakcie Papieską Komisję *Ecclesia Dei*. Do Komisji tej może zwrócić się sam biskup, który pragnie odpowiedzieć na tego rodzaju prośby wiernych świeckich, ale z różnych powodów nie może tego uczynić, prosząc o radę i pomoc (*Summorum Pontificum*, 8).

Dokument nakłada pewien limit na celebacje w parafiach według Mszału bł. Jana XXIII. Otóż może ona mieć miejsce we wszystkie dni powszednie, niedziele

<sup>13</sup> Por. *Press Interview with Cardinal Castrillón Hoyos at the Goring Hotel. London, Saturday 14 June 2008*: <http://www.latin-mass-society.org/2008/cardinalcastrillonpressconf.html>: *It's a matter of common sense. In every bishop's household there is a chapel and there are maybe three or four persons. This is a stable group... It is not possible to give two persons a Mass, but two here, two there, two elsewhere – they can have it. They are a stable group.*

<sup>14</sup> Por. *Summorum Pontificum großzügig auslegen. Dr. Gero Weishaupt kommentierte das Motuproprio*. <http://www.kathnews.de/content/index.php/2009/03/31/summorum-pontificum-groszugig-auslegen/>: *Paragraph 1 des Artikels 5 sei mit seinem Hinweis auf eine dauerhaft existierende Gruppe von Gläubigen für eine Messe mit Volk so zu verstehen, dass zunächst einmal mindestens drei Personen anwesend sein müssten. Hier gelte „der Grundsatz aus dem römischen Recht, „tres faciunt collegium““. Die dauerhafte Existenz der Gruppe bedeute nicht, dass diese stets aus denselben Personen zusammengesetzt sein müsste. „Gefordert ist lediglich die Kontinuität und der bleibende Bestand der Gruppe als solcher“, erklärte Weishaupt.*

i święta w zwykłym kościele parafialnym nie więcej niż jeden raz dziennie (*Summorum Pontificum*, 5, 2).

Należy także pamiętać, że Mszał z 1962 r. posiada własne czytania Lekcji i Ewangelii, odmienne niż Mszał z 1970 r., dostosowane do kalendarza liturgicznego sprzed reformy soborowej. Dlatego też w czasie Mszy według Mszału bł. Jana XXIII należy posługiwać się własnymi czytaniem i stosować do starszego kalendarza. Czytania mogą być głoszone najpierw po łacinie, i następnie odczytane w języku narodowym, lub od razu w rodzimym języku, wykorzystując edycje uznane przez Stolicę Apostolską (*Summorum Pontificum*, 6).

Oprócz posługiwania się tradycyjnym Mszałem *Summorum Pontificum* umożliwia udzielanie sakramentów chrztu, bierzmowania, małżeństwa, pokuty i namaszczenia chorych, a także odprawianie pogrzebu (*Summorum Pontificum*, 3 oraz 9, 1) według starszego rytuału. Decyzja w tej sprawie została przekazana proboszczom, którzy powinni w tych kwestiach kierować się dobrem dusz. Ordynariuszom dana została możliwość celebracji bierzmowania z wykorzystaniem dawnego *Pontificale Romanum* (*Summorum Pontificum*, 9, 2).

Benedykt XVI wskazuje także ordynariuszom na możliwość, którą daje im kan. 518 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Jeżeli biskup uzna za stosowne, może erygować parafię personalną dla celebracji według starszych ksiąg liturgicznych, bądź mianować kapelana dla grupy wiernych uczestniczących regularnie w tego typu celebacjach (*Summorum Pontificum*, 10).

Dykasterią odpowiedzialną za recepcję motu proprio *Summorum Pontificum* ustanowił Benedykt XVI Komisję Pontyfikalną *Ecclesia Dei* (*Summorum Pontificum*, 12). Sprawuje ona władzę Stolicy Apostolskiej, czuwając nad przestrzeganiem i wprowadzaniem w życie tego dokumentu. Na mocy kolejnego dokumentu, mianowicie Motu proprio *Ecclesiae unitatem* z 2 lipca 2009 r., Papież włączył Komisję *Ecclesia Dei* w strukturę Kongregacji Nauki Wiary. Odtąd prefekt Kongregacji Nauki Wiary jest zarazem przewodniczącym Komisji.

#### 4. Uzasadnienie *Summorum Pontificum*

Równocześnie z publikacją Motu proprio *Summorum Pontificum* Benedykt XVI skierował do wszystkich biskupów Kościoła *List*, w którym uzasadniał podjęte przez siebie decyzje<sup>15</sup>. Papież ustosunkowuje się w nim do negatywnych zarzutów, które mogą zostać zgłoszone w stosunku do wydanego dokumentu oraz przedstawia racje, które przyczyniły się do jego wydania.

Po pierwsze, Benedykt XVI rozwiewa obawy związane z rzekomym naruszeniem przez *Summorum Pontificum* autorytetu Soboru Watykańskiego II, a w

---

<sup>15</sup> W następujących w tekście artykułu cytacjach z papieskiego *Listu* do biskupów nie będziemy przytaczać ich kolokacji, ponieważ dokument ten ze względu na swoją krótkość nie jest opatrzony żadnymi sigłami, a dołączony jest zawsze do każdego wydania Motu proprio *Summorum Pontificum*.

szczególności poddawanie w wątpliwość jednej z jego zasadniczych decyzji – reformy liturgicznej. Pisze więc w *Liście* do biskupów:

*Tego rodzaju obawa jest nieuzasadniona. Odnosnie do tego trzeba przede wszystkim podkreślić, że posługiwanie się Mszałem opublikowanym przez Pawła VI, a następnie wydanym w dwóch kolejnych edycjach przez Jana Pawła II oczywiście jest i pozostaje regularną formą – formą ordinaris – Liturgii Eucharystycznej. Natomiast ostatnia wersja Missale Romanum wydana przed Soborem, która została opublikowana na polecenie papieża Jana XXIII w 1962 roku i którą posługiwano się podczas Soboru, będzie mogła służyć jako forma extraordinaria celebracji liturgicznej.*

Od tej pory więc – i jest to bardzo istotne – uprawnione jest mówienie o dwóch formach tego samego rytu rzymskiego.

Po drugie, Papież rozprawia się w *Liście* do biskupów z posądzeniem o wywołanie swoją decyzją zamieszania, a nawet podziałów we wspólnotach parafialnych. W tym kontekście ponawia swoje zapewnienie:

*Również ta obawa nie wydaje mi się całkiem słuszną. Posługiwanie się dawnym Mszałem zakłada pewien poziom formacji liturgicznej oraz znajomość języka łacińskiego; zarówno jedno, jak i drugie nie jest częstym zjawiskiem.*

W związku z tym Mszał ten będzie regularnie używany przez wiernych, o wrażliwości liturgicznej wyższej niż przeciętna. Poziom prezentowany przez tych wiernych gwarantował będzie zgodę i pokój w lokalnych kościołach. Biskupi ze swej strony powinni wyzbyć się uprzedzeń w postępowaniu z tymi wiernymi, zgodnie ze słowami *Listu*, które papież do nich kieruje:

*Otwórzmy więc wielkodusznie nasze serca i pozwólmy wejść temu wszystkiemu, czemu sama wiara stwarza przestrzeń. Nie ma żadnej sprzeczności między jednym i drugim wydaniem Mszału rzymskiego. W historii liturgii jest wzrost i postęp, ale nie ma żadnego rozłamu. To, co przez poprzednie pokolenia było święte, również dla nas pozostaje święte i wielkie.*

Po ustosunkowaniu się do nieuzasadnionych zarzutów, papież przedstawia pozytywne aspekty opublikowania motu proprio. W tym miejscu Benedykt XVI przypomina dokładnie swoje poglądy, które głosił przed wstąpieniem na Stolicę Piotrową. Analogicznie do kwestii negatywnych, tutaj także możemy wyróżnić pozytywne aspekty papieskiej decyzji.

Pierwszorzędnym powodem, dla którego papież przypominał wiernym Kościoła, że wcześniejsze formy liturgiczne nigdy nie zostały prawnie zniesione i stanowią dalej skarb dla całej katolickiej teraźniejszości, jest uświadomienie na powrót podstawowej prawdy o ciągłości teologii i liturgii, a nie o jakimkolwiek przerwaniu czy wręcz rewolucji w łonie katolicyzmu po ostatnim soborze. Jest to tym ważniejsze, że w mentalności wielu wiernych, w tym także niestety duchownych to, co było przed Soborem Watykańskim II naznaczone jest jakąś wadą, zacofaniem,

wręcz ułomnością w stosunku do czasów posoborowych. Czasy natomiast posoborowe w wielu krajach wywołały naiwny entuzjazm, który wielokrotnie uznawał przeszłe formy liturgiczne jako coś przestarzałego i doprowadził do zniszczenia wielu cennych zabytków, które z tymi formami były związane. Któż nie pamięta na zachodzie Europy burzenia zabytkowych – głównych czy bocznych ołtarzy, ambon, palenia paramentów liturgicznych, banalnych przeróbek w zabytkowych świątyniach. Papież woła więc wprost, że przeszłość Kościoła nie stoi w sprzeczności z terażniejszością, a tym bardziej w opozycji do niej. Wielokrotnie o tym mówił zanim został papieżem. Sztandarową wprost wypowiedzią na ten temat są słowa z jego autobiografii:

*Teraz zaś ogłoszenie zakazaniem mszału, który był wypracowywany przez wieki, poczynając od czasów sakramentarzy Kościoła starożytnego, spowodowało wyłom w historii liturgii i jego następstwa mogły być tylko tragiczne. Jak to już zdarzało się wiele razy w przeszłości, konieczność rewizji mszału była w pełni sensowna i całkowicie zgodna z dyspozycjami Soboru, przede wszystkim biorąc pod uwagę wprowadzenie języków ojczystych. Ale tym razem wydarzyło się coś więcej: burzono starożytną budowlę i tworzono inną, nawet jeśli używano do tego materiałów, z których zbudowana była stara konstrukcja i wykorzystując poprzednie plany. Nie było wątpliwości, że ten nowy mszał przyniósł w niektórych rzeczach rzeczywistą poprawę i wzbogacenie. Ale sam fakt, że był on przedstawiany jako nowa konstrukcja, przeciwstawiana tej, która uformowała się przez wieki historii, że zabraniano używania starego i w pewien sposób sprawiano wrażenie, że liturgia nie jest żywym procesem, lecz produktem specjalistycznej erudycji i jurysdykcyjnej kompetencji, przyniósł nam wyjątkowo poważne starty<sup>16</sup>.*

Po drugie, celem, który przyświecał Papieżowi w związku z udzieleniem powszechnego zezwolenia na swobodne odprawianie *starej Mszy* obok *nowej*, było odnowienie świadomości liturgicznej współczesnych katolików. Liturgia jest centralnym miejscem życia Kościoła, jest podstawowym punktem spotkania człowieka z Bogiem, jest przede wszystkim przestrzenią *sacrum*, w które człowiek ma wejść, aby spotkać Boga, który jest przede wszystkim transcendentny, a dopiero potem immanentny. W liturgii człowiek ma spotkać inny świat, pełen misterium, powagi, dostojeństwa. Cel ten jest antidotum na nagminne w świecie zachodnim zbanalizowanie liturgii, łamanie praw nią rządzących, doprowadzanie jej do groteskowych wręcz postaci, odprawianie jej w miejscach niegodnych, stosowanie w niej niedozwolonych interkomunii. Swobodne odprawianie starszej formy Mszy ma za cel przywrócenie stosownej godności Mszy powszechnie odprawianej w świątyniach katolickich. Papież wprost pisze w *Liście* do biskupów o umożliwieniu wzajemnego ubogacania się obu Mszałów:

*obie formy używania Rytu Rzymskiego mogą się wzajemnie wzbogacać: do dawnego Mszału można będzie i powinno się włączyć nowych świątych i niektóre z nowych prefacji.*

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI. Wspomnienia z lat 1927-1977...*, s. 132.

Z kolei obecność starszej formy rytu powinna przyczynić się do tego, że:

*w czasie odprawiania Mszy według Mszału Pawła VI będzie mogła się ujawnić, w silniejszy sposób niż to często było dotychczas, owa sakralność, która przyciąga wielu do dawnego obrządku. Najpewniejsza gwarancja, że Mszał Pawła VI mógłby zjednoczyć wspólnoty parafialne i stać się umiłowanym przez nie, polega na sprawowaniu [Mszy] z wielkim szacunkiem zgodnie z przepisami.*

W podobnym duchu Benedykt XVI wypowiedział się 12 września 2008 r. w wywiadzie udzielonym w samolocie podczas lotu do Francji:

*Ojcowie soborowi każdego dnia w czasie trwania Soboru odprawiali Mszę św. według dawnego obrządku, a jednocześnie wskazywali naturalne drogi rozwoju liturgii w całym stuleciu, ponieważ liturgia jest rzeczywistością żywą, która rozwija się, a rozwijając zachowuje swą tożsamość. Z pewnością istnieją różnice w rozmieszczeniu akcentów, ale mimo wszystko zachowana jest podstawowa tożsamość, która wyklucza jakąkolwiek niezgodność czy sprzeczność między liturgią odnowioną a liturgią wcześniejszą. Sądzę jednak, że istnieje możliwość wzajemnego ubogacania. Z jednej strony zwolennicy dawnej liturgii mogą i powinni znać nowych świętych, nowe prefacje do liturgii itp., z drugiej zaś strony nowa liturgia kładzie większy nacisk na wspólne uczestnictwo, jednakże nie jest ona tylko zgromadzeniem pewnej wspólnoty, ale zawsze aktem Kościoła powszechnego, w łączności ze wszystkimi wierzącymi wszystkich czasów, a także aktem uwielbienia. Sądzę, że w tym sensie następuje wzajemne ubogacenie, a jest rzeczą oczywistą, że liturgia odnowiona jest zwyczajną liturgią w naszych czasach<sup>17</sup>.*

Wzbogacanie, o którym pisze papież, nie ma racji bytu samo dla siebie. Wpisuje się ono w program *reformy reformy*, którego zarys został przedstawiony powyżej. Abp Raymond Burke, prefekt Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej w wywiadzie dla pisma *Inside the Vatican* z 4 listopada 2008 r. stwierdził:

*Papież Benedykt XVI jasno wyraził racje dla promulgacji Summorum Pontificum, spośród których jest ubogacenie zwyczajnej formy rytu łacińskiego poprzez odprawianie formy nadzwyczajnej. Ubogacenie to będzie rzeczą naturalną, jako że forma zwyczajna wyrosła z formy obecnie zwanej nadzwyczajną. Im bardziej wierni zaczną doceniać formę nadzwyczajną rytu, tym bardziej dojdą także do zrozumienia głębi każdej odprawianej Mszy św., niezależnie czy będzie ona sprawowana w nadzwyczajnej czy zwyczajnej formie. Jeżeli właściwie rozumiem Ojca Świętego, z biegiem czasu może dojść do dalszej reformy Świętej Liturgii, która czerpie głębiej z bogactwa formy nadzwyczajnej. Jestem głęboko przekonany, że ustawodawstwo w postaci Summorum Pontificum przyczyni się w sposób znaczący do reformy liturgicznej, która przecież była celem ekumenicznego Soboru Watykańskiego II<sup>18</sup>.*

<sup>17</sup> Podróż Ojca Świętego do Francji z okazji 150. rocznicy objawień Matki Bożej w Lourdes. 12-15 września 2008 r. Konferencja prasowa w samolocie, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 307 (2008), s. 8-9.

<sup>18</sup> *Archbishop Burke Talks to Inside the Vatican on Eve of Election*, by Andrew Rabel, “Inside the Vatican Magazine”, na: [www.insidethevatican.com/newsflash/2008/newsflash-](http://www.insidethevatican.com/newsflash/2008/newsflash-)



Także abp Malcolm Ranjith, do niedawna Sekretarz Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w wywiadzie dla *La Repubblica* z 31 lipca 2008 r. stwierdził:

*Msza trydencka ma w swoim wnętrzu bardzo głębokie wartości, które odzwierciedlają całą Tradycję Kościoła. Jest więcej szacunku dla sacrum poprzez gesty, ukłęknięcia, ciszę. Więcej jest przestrzeni zarezerwowanej dla refleksji nad działaniem Pana, a także dla osobistej pobożności celebransa, który składa ofiarę nie tylko za wiernych, ale i za własne grzechy i dla własnego zbawienia. Niektóre ważne elementy starego rytu będą mogły sprzyjać również refleksji nad sprawowaniem Novus Ordo. Jesteśmy w trakcie drogi*<sup>19</sup>.

Jak w rzeczywistości wyglądać ma to ubogacanie pokazuje sam papież w trakcie sprawowanych przez siebie liturgii. Dostrzec można od pewnego czasu, że centralne miejsce na ołtarzu papieskim pełni zawsze Krucyfiks w otoczeniu sześciu świec, Papież umiejętnie dobiera piękne, stare szaty liturgiczne, Komunia udzielana jest przez niego w tradycyjny sposób – na klęcząco i do ust. Gdy jest taka konieczność papież nie waha się także odprawiać Mszy św. *versus Deum*, posługiwać się językiem łacińskim i używać Pierwszej Modlitwy Eucharystycznej – Kanonu. Samej celebracji papieskiej towarzyszy zaś powaga i skupienie, a także wierność przepisom liturgicznym. Wszystko to sprzyja odczuciu obecności *sacrum* w liturgii, które tak często bywa gubione w wielu celebracjach na przestrzeni całego Kościoła.

Od dawna panowała w Kościele zasada, że liturgia miasta Rzymu, a zwłaszcza liturgia papieska jest liturgią wzorcową dla całego Kościoła. Przesłaniem Motu

---

nov03-08.htm: *Pope Benedict XVI has made clear his reasons for the promulgation of Summorum Pontificum, among which is the enrichment of the Ordinary Form of the Latin Rite through the celebration of the Extraordinary Form. Such enrichment will be natural, since the Ordinary Form developed organically from what is now the Extraordinary Form. The more that the faithful come to appreciate the Extraordinary Form, the more they will also come to understand the profound reality of every celebration of the Holy Mass, whether in the Extraordinary or Ordinary Form. If I understand the Holy Father correctly, with time, a further reform of the Sacred Liturgy may take place, which more fully draws upon the richness of the Extraordinary Form. The legislation given in Summorum Pontificum, I am convinced, will foster greatly the liturgical reform which was the goal of the Second Vatican Ecumenical Council (tł. K. T.).*

<sup>19</sup> *Perché Ratzinger recupera il Sacro. Intervista a monsignor Malcolm Ranjith, segretario della Congregazione per il Culto Divino. Di Marco Politi, <http://rivoltalsignore.blogspot.com/2008/08/benedetto-xvi-e-il-recupero-del-sacro.html>: La messa tridentina ha al suo interno valori molto profondi che rispecchiano tutta la tradizione della Chiesa. C'è più rispetto verso il sacro attraverso i gesti, le genuflessioni, i silenzi. C'è più spazio riservato alla riflessione sull'azione del Signore e anche alla personale devozionalità del celebrante, che offre il sacrificio non solo per i fedeli ma per i propri peccati e la propria salvezza. Alcuni elementi importanti del vecchio rito potranno aiutare anche la riflessione sul modo di celebrare il Novus Ordo. Siamo all'interno di un cammino (tł. K.T.)*

proprio są słowa zachęty papieża do otwarcia się Kościoła na swoją własną Tradycję. Ojciec święty nie poprzestaje jednak na słowie pisany, sam daje przykład jak należy rozumieć autentyczną reformę liturgiczną.

Po trzecie, powodem, dla którego Benedykt XVI zdecydował się wydać *Summorum Pontificum* było osiągnięcie wewnętrznego pojednania w łonie Kościoła. Obserwatorzy dość pobieżnie ocenili, że chodzi tutaj wyłącznie o pojednanie z do niedawna ekskomunikowanym i dotąd nie mającym żadnego statusu prawnego w Kościele Bractwem św. Piusa X, zwanego potocznie lefebrystami, którzy wierność dawnemu Mszałowi uczynili symbolem swojego sprzeciwu wobec współczesnej drogi Kościoła. W rzeczywistości Papież nadał o wiele głębszy sens temu pojednaniu. Aby prawidłowo odczytać jego znaczenie, należy odwołać się do głoszonej przez Papieża *hermeneutyki ciągłości*. Jak zostało to już nadmienione, podstawowym jej założeniem jest odczytywanie wszystkich aktów Kościoła w świetle Tradycji. Podczas Konferencji ogłoszonej 13 lipca 1988 r. w Santiago do biskupów Chile przyszedł papież ubolewa, że:

*Drugi Sobór Watykański nie został potraktowany jako część całej, żywej Tradycji Kościoła, ale jako koniec Tradycji, nowy start od zera. Prawda jest taka, że sobór ten w ogóle nie zdefiniował żadnego dogmatu i świadomie wybrał skromną rangę soboru zaledwie pastoralnego. A jednak wielu traktuje go tak, jakby uczynił on z siebie superdogmat odbierający ważność wszystkim pozostałym. Ideę tę wzmacnia to, co dzieje się teraz. To, co poprzednio uważano za najświętsze – forma, w której liturgia jest przekazywana kolejnym pokoleniom – nagle jawi się jako coś najbardziej zakazanego, jako jedyna rzecz, której można bezpiecznie zakazać<sup>20</sup>.*

Takie podejście nazywane jest przez papieża *hermeneutyką nieciągłości*. Jej założeniem jest rozbijanie Kościoła na przedsoborowy i posoborowy, przeciwstawianie sobie dwóch sprzecznych koncepcji liturgii. W cytowanej już autobiografii kard. Ratzinger pisał:

*Dla życia Kościoła jest dramatycznie konieczne odnowienie świadomości liturgicznej, liturgiczne pojednanie, które ponownie uzna jedność historii liturgii i przyjmie Sobór Watykański II nie jako wylom, ale moment ewolucyjny. Jestem przekonany, że kryzys Kościoła, jaki obecnie przeżywamy, zależy w dużej części od rozkładu liturgii [...]. Dlatego potrzebujemy nowego ruchu odnowy liturgicznej, który przywróci do życia prawdziwe dziedzictwo Soboru Watykańskiego II<sup>21</sup>.*

W tym znaczeniu pełnoprawność starszej formy rytu dokonane w *Summorum Pontificum* jest niezwykle znaczącym krokiem w kierunku owego pojednania. Joseph Ratzinger już w 2001 r. zwrócił na to uwagę wobec uczestników sympozjum we francuskim klasztorze Fontgombault:

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Zniszczyć powody schizmy*, na: <http://www.sanctus.pl/index.php?doc=359>.

<sup>21</sup> Tenże, *Autobiografia Benedykta XVI. Wspomnienia z lat 1927-1977...*, s. 133.

*Osobiście od początku byłem za wolnością dalszego używania starego Mszału, z bardzo prostego powodu. Już wówczas zaczęto mówić o zerwaniu z Kościołem przed-soborowym i o utworzeniu różnych modeli kościołów: przebrzmiały kościół przedsoborowy i nowy kościół posoborowy. [...] Wydaje mi się rzeczą istotną i fundamentalną uznanie, że oba Mszały są Mszałami Kościoła, i to Kościoła, który pozostaje ten sam. [...] I dla podkreślenia, że nie ma istotnego zerwania, że istnieje ciągłość i identyczność Kościoła – wydało mi się czymś niezbędnym utrzymanie możliwości celebrowania według starego Mszału, jako znaku nieustannej identyczności Kościoła. Jest to dla mnie powód podstawowy: to, co było aż do 1969 r. właściwą liturgią Kościoła, czymś najświętszym dla nas wszystkich, nie może po 1969 r. stać się – na mocy niewiarygodnego pozytywizmu – czymś nie do przyjęcia. Jeśli chcemy być wiarygodni – nawet zgodnie z tym nowoczesnym sloganem – jest absolutnie konieczne, abyśmy uznali, że to, co było fundamentalne przed 1969, pozostaje takim także potem: jest to ta sama świętość, ta sama liturgia*<sup>22</sup>.

Na fundamentalną rolę *Summorum Pontificum* w pojednaniu, o którym pisał papież, zwraca także uwagę jego najbliższy współpracownik ks. Guido Marini, mistrz ceremonii papieskich. W wywiadzie, który udzielił dla włoskiego miesięcznika *Radici Cristiane*, odpowiada on tak na pytanie czy Motu proprio *Summorum Pontificum* prezentuje się jako ważny akt pontyfikatu Benedykta XVI:

*Nie potrafię powiedzieć, czy jest jednym z najważniejszych, ale z pewnością jest aktem ważnym. I jest nim nie tylko dlatego, że chodzi o bardzo znaczący krok w kierunku pojednania wewnątrz Kościoła, nie tylko dlatego, że wyraża pragnienie wzajemnego ubogacenia się dwóch form rzymskiego rytu, to jest zwyczajnego i nadzwyczajnego, ale także dlatego, że jest precyzyjnym kierunkiem na płaszczyźnie normatywnej i liturgicznej owej teologicznej ciągłości, którą Ojciec Święty przedstawił jako jedyną poprawną hermeneutykę dla odczytania i zrozumienia życia Kościoła, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II*<sup>23</sup>.

Szczególny apel Benedykta XVI wpisujący się w założenia *hermeneutyki ciągłości* widać wyraźnie w tekście *Listu* do biskupów z okazji publikacji *Summorum Pontificum*:

<sup>22</sup> Tenże, *Bilans i perspektywy*, „Christianitas”, 2007, nr 35, s. 150.

<sup>23</sup> *Senza parole dinanzi alla grandezza e alla bellezza del mistero di Dio*. A cura di Maddalena della Somaglia, <http://www.rinascimentosacro.com/2009/02/senza-parole-dinanzi-alla-grandezza-e.html>: *Non so dire se sia uno dei più importanti, ma certamente è un atto importante. E lo è non solo perchè si tratta di un passo molto significativo nella direzione di una riconciliazione all'interno della Chiesa, non solo perchè esprime il desiderio che si arrivi a un reciproco arricchimento tra le due forme del rito romano, quello ordinario e quello straordinario, ma anche perchè è l'indicazione precisa, sul piano normativo e liturgico, di quella continuità teologica che il Santo Padre aveva presentato come l'unica coretta ermeneutica per la lettura e la comprensione della vita della Chiesa e, in specie, del Concilio Vaticano II* (tł. K.T.)

*Nie ma żadnej sprzeczności między jednym a drugim wydaniem Mszału Rzymskiego. W historii liturgii jest wzrost i postęp, ale nie ma żadnego rozłamu. To, co przez poprzednie pokolenia było święte, również dla nas pozostaje święte i wielkie, i nie może być nagle całkowicie zabronione albo potraktowane jako szkodliwe.*

Jeśli więc w Motu proprio *Summorum Pontificum* Papież wzywa do pojednania wewnątrz Kościoła, to należy je rozumieć przede wszystkim jako pojednanie między starą a nową liturgią.

## 5. Recepcja *Summorum Pontificum*

Swego rodzaju wątpliwości może wywoływać prawidłowe odczytanie zakresu odbiorców, do których kieruje Benedykt XVI swoje Motu proprio. Chodzi mianowicie o to, czy jest to akt skierowany wyłącznie do małej grupki osób przywiązanych do tradycyjnej liturgii, której należy wyznaczyć jakieś miejsce we współczesnym Kościele, czy też jest to akt, który ma coś bardzo istotnego do przekazania całemu Kościołowi?

Niewątpliwie w pierwszym rzędzie dokument wydany został z myślą o osobach, które dotychczas skarżyły się na trudności w dostępie do starszej formy rytu mszalnego. Doraźnym skutkiem *Summorum Pontificum* jest otwarcie dla nich na oścież całego skarbcza liturgicznego Kościoła. Benedykt XVI podczas wspomnianego lotu do Francji stwierdził:

*Motu proprio jest po prostu wyrazem tolerancji, pasterskiej troski o osoby, które zostały wychowane w tej tradycji liturgicznej, które ją kochają, znają i pragną zgodnie z nią żyć*<sup>24</sup>.

Natomiast parę dni później, mówiąc o swoim dokumencie, wypowiedział do francuskich biskupów znamienne słowa:

*Widoczne są już owoce tych nowych zaleceń, i mam nadzieję, że – dzięki Bogu – powoli uspokajają się umysły, co jest konieczne. Zdaję sobie sprawę z waszych trudności, ale nie wątpię, że uda się wam w rozsądnym czasie znaleźć satysfakcjonujące wszystkich rozwiązania, tak by cała tkana tunika Chrystusa nie uległa dalszemu rozrywaniu. W Kościele nikt nie jest niepotrzebny. Trzeba, by każdy bez wyjątku mógł czuć się w nim jak u siebie, a nigdy jak odrzucony*<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Podróż Ojca Świętego do Francji z okazji 150. rocznicy objawień Matki Bożej w Lourdes. 12-15 września 2008 r. Konferencja prasowa w samolocie, s. 8.

<sup>25</sup> Podróż Ojca Świętego do Francji z okazji 150. rocznicy objawień Matki Bożej w Lourdes 12-15 września 2008 r. *Trzeba, aby każdy czuł się w Kościele jak u siebie*. Spotkanie z konferencją Episkopatu Francji, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie”, 307 (2008), s. 33.

Znamienne jest jednak to, co również przyznaje papież w liście wydanym z okazji publikacji motu proprio, że prośby o korzystanie z Mszału z 1962 r. nie ograniczały się dotychczas do starszego pokolenia, gdyż z czasem również młode osoby odkryły tę formę liturgiczną, odczuwając jej urok i odnajdując w niej szczególnie przemawiającą dla siebie formę spotkania z tajemnicą Najświętszej Eucharystii.

Benedykt XVI nie ogranicza jednak kręgu adresatów Motu proprio *Summorum Pontificum*. Dokument ten ma także coś ważnego do powiedzenia wszystkim katolikom. Była już o tym mowa, że Papież życzy sobie, aby *obie formy używania rytu rzymskiego mogły się wzajemnie wzbogacać*. Skoro w powszechnym użyciu jest właśnie zwyczajna forma rytu rzymskiego, to można zadanie to odczytać przede wszystkim jako wezwanie do ubogacenia tej formy rytu przez formę nadzwyczajną. Benedykt XVI odnosząc się do tej formy pisze:

*wszystkim wyjdzie na dobre zachowanie bogactw, które wzrastały w wierze i modlitwie Kościoła i przyznanie im należytego miejsca.*

W innym miejscu, w czasie wspomnianego sympozjum w Fontgombault używa określenia:

*czcigodny ryt, jakim jest ryt rzymski obowiązujący do 1969, jest rytym Kościoła, dobrem Kościoła, skarbem Kościoła, a więc czymś co należy w Kościele zachować<sup>26</sup>.*

Także prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kard. Antonio Cañizares Llovera, jako odpowiedzialny w Kościele w pierwszym rzędzie za liturgię, wskazuje prawdziwe intencje przyświecające ojcu świętemu, pisząc:

*wola Ojca Świętego nie było wyłącznie zadowolenie naśladowców abp. Lefebvre'a ani ograniczanie się do odpowiedzi na słuszne pragnienia wiernych, którzy, z różnych powodów, czują się związani z dziedzictwem liturgicznym reprezentowanym przez ryt rzymski, ale także, i to w sposób szczególny, by otworzyć bogactwo liturgiczne Kościoła dla wszystkich wiernych, w ten sposób czyniąc możliwym odkrywanie skarbów dziedzictwa liturgicznego Kościoła tym, którzy jeszcze ich nie znają. Ileż razy niesłuszne stanowisko tych, którzy je lekceważą, pochodziło nie z innej przyczyny jak tylko z tej niewiedzy! Dlatego, biorąc pod uwagę ten ostatni aspekt, motu proprio w swym znaczeniu sięga daleko poza istniejące lub nieistniejące konflikty: nawet gdyby nie byłoby żadnego „tradycjonalisty”, którego należałoby zadowolić, wówczas „otwarcie” to, byłoby wystarczające by uzasadnić rozporządzenie Ojca Świętego<sup>27</sup>.*

Realizacja woli ojca świętego nie jest możliwa bez szerokiego zadowolenia się w Kościele Mszału bł. Jana XXIII, który uległ już prawie całkowitemu zapomnieniu. Tylko wówczas będzie w ogóle możliwe zrozumienie tej intencji papieża.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *Bilans i perspektywy...*, s. 151.

<sup>27</sup> Kard. Cañizares: *Wstęp do książki ks. N. Buxa*, na: <http://nowyruchliturgiczny.blogspot.com/2009/05/kard-canizares-wstep-do-ksiazki-ks-n.html>

W ten właśnie sposób odczytuje Motu proprio *Summorum Pontificum* ks. Nicola Bux – mianowany niedawno przez Benedykta XVI doradcą w Urzędzie Celebracji Liturgicznych. W tekście *La liturgia tra tradizione e innovazione* pisze:

*Błędnie jest uważać, że ta nowa dyspozycja została promulgowana dla „tradycjonalistów”, ponieważ intencją Motu proprio jest to, aby wszyscy w Kościele zachowali stary ryt, co więcej, aby kapłani mogli go celebrować, a wierni w nim uczestniczyć. Wierny Kościoła wschodniego, gdy idzie do cerkwi może, w zależności od okresu liturgicznego, uczestniczyć w rycie Chryzostoma lub Bazylego. Analogicznie, diecezje katolickie nie powinny ograniczać się do oczekiwania na propozycję, ale winny same stworzyć ku temu warunki*<sup>28</sup>.

W kręgach rzymskich taki pogląd nie jest wcale odosobniony. Kard. Dario Castrillón Hoyos, stojący do niedawna na czele Komisji Pontyfikalnej *Ecclesia Dei*, która została upoważniona przez papieża do czuwania nad przestrzeganiem i wprowadzaniem w życie Motu proprio, jest przekonany, że:

*Ojciec Święty ma szacunek, zarówno teologiczny i duszpasterski, jak i bardzo osobisty dla bogactwa rytu gregoriańskiego i dlatego chciał zachować dla Kościoła tę formę sprawowania niepowtarzalnego rytu łacińskiego. Chciał zachować go jako pobożną formę uwielbienia Boga, dialogu Ludu Bożego z Ojcem za pośrednictwem Syna. Chciał go zachować jako sprawę Bożą. Dlatego uważam, że myli się ten, kto sądzi, że idzie tu jedynie o zezwolenie skierowane do środowisk, które nie pogodziły się z odchodzeniem od dawnej praktyki sprawowania Eucharystii. Nie, jest to dar dla całego Kościoła, który jednocześnie nie pozostaje w sprzeczności z wielkim darem *Novus Ordo Missae**<sup>29</sup>.

Kolumbijski purpurat precyzuje, co papież rozumie przez dar tradycyjnej liturgii dla całego Kościoła. W przemówieniu do członków angielskiego stowarzyszenia *Latin Mass Society*, 14 czerwca 2008 r. wypowiada znamienne słowa:

*Powiem wprost: Ojciec Święty chce, aby stara Msza stała się normalnym zjawiskiem w życiu liturgicznym Kościoła, tak aby wszyscy wierni Chrystusowi – młodzi i starsi – mieli możliwość zaznajomienia się ze starszym rytym i mogli czerpać z jego*

---

<sup>28</sup> N. Bux, *La liturgia tra tradizione e innovazione: Il motu proprio di Benedetto XVI*, na: [http://www.clerus.org/clerus/dati/2008-10/17-20/LA\\_LITURGIA\\_TRA\\_TRADIZIONE\\_E\\_INNOVAZIONE.html](http://www.clerus.org/clerus/dati/2008-10/17-20/LA_LITURGIA_TRA_TRADIZIONE_E_INNOVAZIONE.html): è errato ritenere che questa nuova disposizione sia stata promulgata per i “tradizionalisti”, perché l'intento del Motu proprio è che tutti nella Chiesa guardino al rito antico, anzi che i preti possano celebrarlo e i fedeli parteciparvi. Un fedele orientale che va in chiesa può assistere al rito di Crisostomo o di Basilio secondo i tempi liturgici. Analogamente, le diocesi cattoliche non devono limitarsi ad attendere la richiesta ma devono offrire la possibilità. (tł. K. T.).

<sup>29</sup> Ryt gregoriański darem dla Kościoła. Rozmowa z ks. kard. Dariem Castrillónem Hoyosem, „Polonia Christiana”, 5 (2008), s. 46.

*niewypowiedzianego piękna i transcendencji. Ojciec Święty życzy sobie tego ze względów duszpasterskich oraz teologicznych*<sup>30</sup>.

W czasie konferencji prasowej, w której wziął udział w Londynie w tym samym dniu, na pytanie: *Czy życzeniem papieża jest obecność rytu gregoriańskiego w wielu zwykłych parafiach?*, kard. Hoyos odpowiada:

*We wszystkich parafiach. Nie „wielu” — wszystkich, ponieważ jest to dar Boży. To Stwórca udziela nam tych bogactw i bardzo ważne jest, aby nowe pokolenia zaznały się z przeszłością Kościoła. Ten szczególny rodzaj modlitwy jest tak szlachetny, tak piękny, stanowi najgłębszy sposób wyrażania naszej wiary uznany przez teologów. Modlitwa, muzyka, architektura, malarstwo tworzą jedną całość, jeden skarb. Ojciec Święty daje w darze tę możliwość wszystkim, a nie tylko grupom, które o nią proszą, tak aby każdy mógł poznać ten sposób sprawowania Eucharystii w Kościele*<sup>31</sup>.

Kardynał zdaje sobie sprawę, że trudno jest spodziewać się wzrostu zainteresowania skarbem, którym jest tradycyjna liturgia, gdy nie będzie on należycie ukazany Ludowi Bożemu. Aby dokument papieski w ogóle mógł funkcjonować, to przede wszystkim kapłani muszą mieć w tym względzie prawidłowe rozeznanie, a przede wszystkim muszą poznać Mszał bł. Jana XXIII i potrafić posługiwać się nim przy ołtarzu. We wstępie do wznowionego wydania książki, cytowanego na początku, ks. Adriana Fortescue *The Ceremonies of the Roman Rite Described* z 1917 r. Dario Castrillón Hoyos pisze:

*Ojca Świętego cieszy przychylna odpowiedź wielu księży wobec jego inicjatywy ponownej nauki sprawowania rytu i ceremonii Ofiary Mszy św. oraz udzielania innych sakramentów wg usus antiquior, tak aby mogli oni służyć wiernym, którzy tego pragną. Zachęcam kapłanów do takiego działania w duchu pasterskiej troski oraz miłości do liturgicznego dziedzictwa rytu rzymskiego. Klerycy, w ramach formacji seminaryjnej dotyczącej liturgii Kościoła, winni także zaznajomić się z tym sposobem sprawowania rytu rzymskiego nie tylko po to, aby służyć ludowi Bożemu proszącemu o tę formę katolickiej modlitwy, lecz także mając na względzie głębszy szacunek do fundamentu obecnie obowiązujących ksiąg liturgicznych. Oznacza to zatem, że wszystkie seminaria winny zapewnić tę możliwość nauki w ramach zwykłego toku studiów*<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Wizyta kard. Hoyosa w Anglii: *Przemówienie do członków LMS*, na: <http://nowyruchliturgiczny.blogspot.com/2008/09/wizyta-kard-hoyosa-w-angliiprzemowienie.html>

<sup>31</sup> Wizyta kard. Hoyosa w Anglii: *Konferencja prasowa*, na: <http://nowyruchliturgiczny.blogspot.com/2008/09/wizyta-kard-hoyosa-w-anglii-konferencja.html>

<sup>32</sup> Cyt za: [www.newliturgicalmovement.org/2008/09/press-release-vatican-cardinal-commends.html](http://www.newliturgicalmovement.org/2008/09/press-release-vatican-cardinal-commends.html): *The Holy Father is pleased at the generous response of many priests to his initiative in learning once again the rites and ceremonies of the Sacrifice of the Mass and of the other sacraments according to the usus antiquior so that they may serve those people who desire them. I encourage priests to do so in a spirit of pastoral generosity and love for the liturgical heritage of the Roman Rite. Seminarians, as part of their formation in the liturgy of the Church, should also become familiar with this usage of the Roman Rite*

Wobec zaprezentowanego przekonania kard. Hoyosa, jako przewodniczącego organu, podległego bezpośrednio papieżowi, odpowiedzialnego za recepcję w Kościele Motu proprio *Summorum Pontificum*, a także kard. Cañizaresa jako bezpośrednio odpowiedzialnego za liturgię nie można przejść obojętnie. Powoływanie się przez niego bezpośrednio na autorytet papieża jest dodatkowo przekonujące zwłaszcza, gdy weźmie się pod uwagę charakterystyczną formę papieskiego dokumentu.

Otóż Benedykt XVI nikogo nie zmusza wprost do korzystania ze starego Mszału. Papież w swoim Motu proprio przyjmuje ton, który obecny był już w jego wcześniejszych książkach. Cechą charakterystyczną wypowiedzi papieża jest to, że niczego nie narzuca i do niczego nie zmusza. Zwracając się do Kościoła wypowiada słowa: *dopuszczalne jest sprawowanie*, wobec kapłanów stosuje wyrażenia: *każdy kapłan katolicki może korzystać*, z kolei do proboszczów mówi, że *powinni chętnie przystać na prośby wiernych*, biskupi zaś przez Ojca Świętego są *gorąco proszeni, by zadośćuczynili ich pragnieniu*. W wywiadzie *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* znajdziemy wytłumaczenie kard. Ratzingera z takiego właśnie posunięcia:

*Powiedziałbym, że tak jak ruch liturgiczny, który doprowadził do Soboru Watykańskiego Drugiego, narastał powoli – a potem szybko stał się nawałnicą – tak również tutaj ważne jest, by impuls wyszedł od wierzących i celebrujących. By istniały wzorowe miejsca, gdzie liturgia jest właściwie celebrowana, gdzie można ją wspólnie przeżywać. Gdy swego rodzaju ruch zrodzi się z potrzeby wewnętrznej, a nie jako coś narzuconego odgórnie, będzie mógł nadejść ten drugi etap. Myślę, że nowe pokolenie tu i ówdzie wyrusza już w tym kierunku*<sup>33</sup>.

Papież wskazuje w Motu proprio pewną drogę, poucza też jak można tą drogą skutecznie kroczyć, dodatkowo sam daje wzór, jak należy się po niej poruszać. Nicola Bux w zakończeniu książki *La riforma di Benedetto XVI*, która ukazała się w 2008 r. podejmuje to wezwanie Ojca Świętego:

*Rodzi się właśnie nowy ruch liturgiczny, który przygląda się celebracjom liturgicznym sprawowanym przez Benedykta XVI. Nie wystarczają już instrukcje przygotowywane przez ekspertów, potrzeba natomiast celebracji przykładowych, które pozwoliłyby spotkać Boga. Tylko ktoś celowo powierzchowny nie zdaje sobie z tego sprawy*<sup>34</sup>.

---

*not only in order to serve the People of God who request this form of Catholic worship but also in order to have a deeper appreciation of the background of the liturgical books presently in force. Hence it follows that all seminaries should provide such training as a matter of course.* (tł. K. T.).

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat...*, s. 213.

<sup>34</sup> N. Bux, *Rodzi się właśnie nowy ruch liturgiczny*, cyt. za: <http://nowyruchliturgiczny.blogspot.com/2009/01/rodzi-si-wanie-nowy-ruch-liturgiczny.html> (tł. K. T.).



Kard. Cañizares, swoim autorytetem prefekta Kongregacji Kultu Bożego nadaje tym słowom wyjątkowego znaczenia, gdy pisze we wstępie do książki Nicoli Buxa:

*Nasze pokolenie musi zmierzyć się z wielkimi wyzwaniem w obszarze liturgii: Pomóc całemu Kościołowi podążać w pełni za tym, co wskazał Sobór Watykański II w konstytucji Sacrosanctum Concilium oraz za tym, co Katechizm Kościoła Katolickiego mówi o liturgii, zebrać to, co napisał na ten temat Ojciec Święty – jeszcze jako kardynał Ratzinger, szczególnie w swej przepięknej książce „Duch liturgii”, ubogacić się sposobem w jakim Ojciec Święty celebrował liturgię – wspierany przez Papieskie Biuro Celebracji Liturgicznych, któremu przewodzi ks. pralut Guido Marini, a którego doradcą jest autor tejże książki. Te pontyfikalne liturgie są wzorcowymi dla całego świata katolickiego”<sup>35</sup>.*

Papież wskazuje więc jasne cele i wyjaśnia motywy swojego działania, daje też każdemu wolną rękę w decydowaniu, czy chce podążać tą samą drogą co on. Od wszystkich będzie zależało czy dobrowolnie na nią wkroczą, czy podążą nią z synowską ufnością wobec Ojca Świętego, ze szczerą miłością do tradycji liturgicznych Kościoła i z posłuszeństwem wobec sumienia, które nakazuje wybierać to co najlepsze, jeśli chodzi o oddawanie czci najwyższemu majestatowi Boga.

## 6. Nowy ruch liturgiczny

Kard. Ratzinger wielokrotnie dawał wyraz swojej nadziei na zrodzenie się we współczesnym Kościele nowego ruchu liturgicznego. Widział w nim oddolny ruch kapłanów i świeckich, który będzie zarzewiem liturgicznego odrodzenia w Kościele. Stanowić miałby on swego rodzaju kontynuację ruchu liturgicznego z przełomu XIX i XX wieku. Opierając się na jego dorobku oraz doświadczeniu, powinien dokonać naprawy niezgodnych z prawem liturgicznym zniekształceń soborowej reformy liturgicznej, które zadomowiły się w katolickiej liturgii, w fałszywym przekonaniu, że są one właśnie zamierzonym osiągnięciem tego ruchu. Celem nowego ruchu liturgicznego powinno być więc ożywienie prawdziwego dziedzictwa Soboru Watykańskiego II, zgodnie z jego literą, a nie rzekomym duchem, który stał się wymówką do wprowadzania licznych nadużyć, szczególnie na Zachodzie. *Potrzeba nam dzisiaj nowego ruchu liturgicznego* – kard. Ratzinger zwierzał się w jednym ze swoich pism, że taki właśnie apel usłyszał od pewnego młodego kapłana:

*W wypowiedzi tej widać troskę, którą w dzisiejszych czasach jedynie płytkie umysły mogą odrzucić. Owemu kapłanowi nie chodziło o zdobywanie co raz to nowych i odważnych wolności, bo do jakich to wolności nie przypisywano sobie do tej pory prawa? Chodziło mu raczej o potrzebę nowego początku, który wypływałby z samej istoty liturgii, tak jak tego chciał Ruch Liturgiczny w szczytowym momencie jego praw-*

<sup>35</sup> Kard. Cañizares Lloveda: *Wstęp do książki ks. N. Buxa*, blog cyt.

*dziwej natury, to jest nie tyle o wymyślanie nowych tekstów, wynajdowanie nowych ceremonii i form, ale raczej o odkrywanie żyjącego centrum, o dochodzenie do, należało- by powiedzieć, tkanki liturgii, tak, aby jej celebrowanie rodziło się z samej jej istoty*<sup>36</sup>.

Kard. Ratzinger nie był jedynie biernym obserwatorem, który zgłaszał teoretyczne postulaty, bez oparcia ich na realnych podstawach. On sam dawał żywotne impulsy do powstania nowego ruchu liturgicznego w swoich wystąpieniach i publikacjach. Będąc papieżem, nadal konsekwentnie trzyma się pierwotnego założenia, które uzależnił od powodzenia ruchu. Zgodnie z nim:

*nie można „wyprodukować” ruchu liturgicznego, tak jak nie można „wyprodukować” czegoś, co żyje. Można natomiast przyczynić się do jego rozwoju poprzez przyswajanie na nowo ducha liturgii, jak również poprzez publiczną obronę tego, czego się w ten sposób doświadczyło*<sup>37</sup>.

Słuchając słów Benedykta XVI, w których mówi o *duchu liturgii*, należy mieć przed oczami jego dzieło pod tym samym tytułem, który przewinął się w cytowanej wyżej wypowiedzi kard. Cañizaresa. Przejawia się w nim ów praktyczny wkład obecnego Papieża w dzieło odnowy liturgicznej Kościoła, poprzez który on sam staje się głównym inspiratorem i prekursorem nowego ruchu liturgicznego. We wstępie do *Ducha liturgii* możemy znaleźć słowa, które tak właśnie każą nam patrzeć na niego:

*Jeśli niniejsza książka mogłaby się przyczynić do odrodzenia swego rodzaju „ruchu liturgicznego”, ruchu prowadzącego do liturgii oraz w głąb jej prawidłowego zewnętrznego i wewnętrznego urzeczywistnienia, to zamiar, który skłonił mnie do napisania tej pracy, zostałby całkowicie spełniony*<sup>38</sup>.

W książce tej nie brak jest odniesień do łacińskiej liturgii Kościoła, która towarzyszyła mu przez zdecydowaną większość dziejów. Co więcej, liturgia ta jest wyraźnym punktem odniesienia, *latarnią morską* – jak wyraził się o. Charbel Pazat de Lys<sup>39</sup>, dla tych wszystkich którzy dążą do wydobycia z liturgii Kościoła wszystkiego co dla niej właściwe. Kard. Ratzinger zwracał na to wielokrotnie uwagę. Podczas wykładu wygłoszonego w Rzymie w dniu 24 października 1998 do uczestników pielgrzymki z okazji dziesięciolecia motu proprio *Ecclesia Dei*, mówił:

*W chwili, gdy ta [tradycyjna] liturgia naprawdę dotknie wiernych swoim pięknem i głębią, wtedy zostanie umiłowana, równocześnie nie będąc w opozycji nie do pogodzenia względem nowej liturgii – byleby tylko wspomniane kryteria były stosowane tak*

<sup>36</sup> J. Ratzinger: *Wstęp do książki* K. Gambera, na: <http://nowyruchliturgiczny.blogspot.com/2009/05/kard-ratzinger-wstep-do-ksiazki-ks-k.html>

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tenże, *Duch Liturgii*, Poznań 2007, s. 19.

<sup>39</sup> Por. C. Pazat de Lys, *Niezastąpiona rola liturgii klasycznej*, „Christianitas”, 2007, nr 35, s. 105-106.

*jak chciał tego Sobór. Oczywiście różne akcenty duchowe i teologiczne będą nadal istniały, ale nie będą już dwoma przeciwstawnymi sposobami bycia chrześcijaninem, lecz raczej bogactwem należącym do tej samej i jedynej wiary katolickiej. Gdy kilka lat temu ktoś zaproponował „nowy ruch liturgiczny”, aby uniknąć sytuacji, w której dwie formy liturgii oddalałyby się zbyt od siebie, oraz by podkreślić ich głęboką zbieżność – niektórzy miłośnicy dawnej liturgii wyrażali obawę, czy nie jest to podstęp lub zasadzka w celu ostatecznego i całkowitego wyeliminowania dawnej liturgii. Tego rodzaju niepokoje i lęki powinny nareszcie ustąpić! Skoro jedność wiary i jedność misterium ukazują się jasno w obu formach celebracji, może to być dla wszystkich wyłącznie powodem radości i dziękczynienia Dobremu Bogu. W miarę jak wszyscy wierzymy, żyjemy i działamy z takimi motywami, będziemy również w stanie przekonać biskupów, że obecność dawnej liturgii nie przeszkadza i nie niszczy jedności ich diecezji, ale jest raczej darem przeznaczonym do budowania Ciała Chrystusowego, którego sługami wszyscy jesteśmy. Chciałbym was zatem zachęcić, drodzy przyjaciele, abyście nie tracili cierpliwości, zachowali ufność i czerpali z liturgii siłę, konieczną do tego, żebyśmy dawali świadectwo Panu w naszych czasach*<sup>40</sup>.

Chcąc pozostać wiernym nauczaniu Papieża, które wypływa konsekwentnie z jego wcześniejszych wypowiedzi, należy wnikliwie przemyśleć tę niezwykle spójną i klarowną wizję, która towarzyszy mu nieustannie podczas sterowania Łodzią Piotrową. Ktokolwiek naprawdę chce żyć tym, do czego wzywa Namiestnik Chrystusa, musi głęboko pochylić się nad słowami i postępowaniem Benedykta XVI. Pomocną wskazówką do tego są słowa Nicolì Buxa:

*Chcielibyśmy przyczynić się do tego, aby zrozumiano i celebrowano liturgię w sposób godny, jako możliwość spotkania z rzeczywistością Boga i przyczynę moralności człowieka, aby odczytano, że jej degradacja jest symptomem duchowej pustki. Chcemy to zrobić poprzez wskazanie drogi odnowienia jej ducha w znaku jedności wiary apostoelskiej i katolickiej, poprzez promowanie poważnej debaty i drogi mającej na celu wychowanie do liturgii, a wszystko to poprzez podążanie za wskazaniem Papieża, który zezwala na podjęcie na nowo ruchu liturgicznego. Należy spoglądać na ducha liturgii, jako na adorację Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, i jako na pedagogię wchodzenia w misterium oraz trzeba pozwolić się przez nią przemieniać w moralności i świętości*<sup>41</sup>.

Sprecyzowanie sytuacji prawno-kanonicznej tradycyjnej liturgii katolickiej w motu proprio *Summorum Pontificum* jest kolejnym krokiem Papieża, zmierzającym do wyzwolenia w Kościele nowego ruchu odnowy liturgicznej. Krok ten wypływa konsekwentnie z treści dzieła *Duch liturgii*. Stanowi on przede wszystkim zachętę skierowaną do całego Kościoła, aby jego synowie wyzbyli się przeróżnych uprzedzeń, podjęli zaś zgodne współdziałanie na rzecz przywrócenia liturgii jej właściwego znaczenia.

<sup>40</sup> J. Ratzinger, *Rozproszyc obawy przed dawną liturgią*, „Christianitas”, 1999, nr 1-2, s. 18.

<sup>41</sup> N. Bux, *Rodzi się właśnie nowy ruch liturgiczny*, blog cyt.

### Zakończenie

Papieskie Motu proprio *Summorum Pontificum* jest aktem, którego treść dojrzewała u Josepha Ratzingera przez niemal 45 lat. Wraz z ogłoszeniem *Konstytucji o Liturgii Świętej Sacrosanctum Concilium* przez Sobór Watykański II ustalone zostały wytyczne do reformy liturgicznej. Jednak sama reforma została przeprowadzona w sposób, który według Benedykta XVI pozostawiał wiele do życzenia. Ta sama Konstytucja stała się więc dla niego bodźcem do wypracowania koncepcji *reformy reformy* liturgicznej. Zasadnicza rola w tej idei została przez Benedykta XVI powierzona liturgii Mszy św. *gregoriańskiej* celebrowanej według Mszału św. Piusa V z 1570 r., według jego ostatniej typicznej edycji dokonanej przez bł. Jana XXIII w 1962 r. Ogłoszenie *Summorum Pontificum* stanowiło wypełnienie postanowień soborowej Konstytucji w zakresie uznania wszystkich obrządków Kościoła i zapewnienia im na przyszłość wszelkiego rozwoju. Zrównanie dwóch form rytu rzymskiego i nadanie im odpowiednio definicji – *zwyczajna* forma rytu dla Mszału Pawła VI i – *nadzwyczajna* dla Mszału bł. Jana XXIII, otwiera nowy etap w dziele odnowy liturgii. Wraz z jego inauguracją Kościół wstępuje na drogę wewnętrznego pojednania w duchu *hermeneutyki ciągłości*. Droga ta przewiduje przede wszystkim wzbogacenie nowego porządku Mszy o bogactwo zawarte w tradycyjnej liturgii. Znajduje ona zrozumienie i poparcie wśród najbliższych współpracowników Ojca Świętego, którzy czynnie ją podejmują i wnikliwie wyjaśniają. Kard. Antonio Cañizares Llovera, Prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów stwierdza przy tej okazji:

*prawdziwa odnowa liturgii polega na przyjęciu tradycji, umożliwiając, aby Kościół był w stanie dać to, co jest jego bogactwem, życiem i myślą, to, co przetwarzało historię i wytworzyło nową ludzkość*<sup>42</sup>.

Prawdziwe powodzenie realizacji wizji Papieża Benedykta XVI zależy będzie jednak od dobrej woli wszystkich członków Kościoła: biskupów, kapłanów, katechetów, kandydatów do kapłaństwa, wreszcie zwykłych wiernych. To właśnie z myślą o nich wszystkich Papież udostępnił ten skarb, jakim jest starsza forma rytu rzymskiego Mszy św. Jak pisze prof. Roberto de Mattei:

*ryt ten otworzył i zamknął wszystkie dwadzieścia jeden soborów powszechnych Kościoła od Nicejskiego do Watykańskiego II. Był odprawiany pod wspianymi sklepieniami Bazyliki św. Piotra i w najbardziej skromnych i dalekich kaplicach w najdalszych zakątkach ziemi, dokądkolwiek dotarła gorliwość misjonarzy. Był w centrum kultu wszystkich zgromadzeń zakonnych, jakie powstały na przestrzeni historii; splendor Clu-*

<sup>42</sup> J. M. de Prada, *Nella liturgia la memoria si fa storia e futuro per l'uomo*, cyt za: [http://www.vatican.va/news\\_services/or/orquo/interviste/2009/022q08b1.html](http://www.vatican.va/news_services/or/orquo/interviste/2009/022q08b1.html): *il vero rinnovamento della liturgia è assumere la tradizione rendendo possibile una Chiesa in grado di donare quello che è la sua ricchezza, vita e pensiero, quello che ha trasformato la storia e generato un'umanità nuova.* (tł. K. T.).

*ny i odnowa liturgiczna dom Guérangera otoczyły go majestatem i blaskiem. Męczennicy za wiarę w XX wieku czerpali zeń siłę, aby nie poddać się ich katom*<sup>43</sup>.

Papież Benedykt XVI daje do zrozumienia całemu Kościołowi, że nadzwyczajna forma liturgii mszalnej jest wciąż żywa i zawsze będzie prawowierna, że ma ona swoje istotne miejsce w Kościele i ważną rolę do odegrania, że nadal może nieść chwałę wiecznemu Bogu i uświęcać kolejne pokolenia.

IL CONTESTO STORICO-ECCLESIALE DEL DOCUMENTO DI BENEDETTO XVI  
*SUMMORUM PONTIFICIUM*  
del 7 luglio 2007

Riassunto

L'articolo presente tenta di essere un'analisi dal punto di vista storico ed ecclesiastico del problema pastorale riguardante il ritorno alla vita della Chiesa delle forme liturgiche anteriori alla riforma postconciliare. Il detto problema apparve dopo la promulgazione della Lettera Apostolica *Summorum Pontificum* di Benedetto XVI. L'analisi prende in considerazione tutto il contesto che ha spinto il Sommo Pontefice alla decisione così importante per la vita della Chiesa contemporanea e spiega, soprattutto per mezzo di numerose citazioni degli autori responsabili per la forma della liturgia, il problema delicato della nuova situazione liturgica.

---

<sup>43</sup> Prof. de Mattei, *Starożytny ryt rzymski a sekularyzacja*, cyt. za: <http://nowy-ruchliturgiczny.blogspot.com/2008/10/starożytny-ryt-rzymski-sekularyzacja.html>.



## POLSKA INTELIGENCJA KATOLICKA – DIALOG Z LIBERALIZMEM

Celem tego artykułu jest zaprezentowanie stanowiska środowisk polskiej inteligencji katolickiej wobec liberalizmu. Za reprezentatywne środowiska polskiej inteligencji katolickiej uznałem przede wszystkim środowiska redakcyjne ruchu „Znak”, czyli środowisko warszawskiego miesięcznika „Więź”, krakowskiego miesięcznika „Znak”, „Tygodnika Powszechnego”, a ponadto jezuickiego „Przeglądu Powszechnego” i dominikańskiej „W drodze”. Na łamach tych periodyków podejmowana była problematyka stosunku Kościoła katolickiego do państwa liberalnego, dialogu katolickiej nauki społecznej z liberalizmem. W większości są to publikacje rzeczników odnalezienia płaszczyzny porozumienia i nawiązania dialogu doktryny liberalizmu z nauką społeczną Kościoła, czyli przede wszystkim tych, którzy uważają się za chrześcijańskich liberałów.

Jednakże termin „chrześcijański liberalizm” jest nieprecyzyjny i wymaga zredefiniowania. Wynika to przede wszystkim z tego, że między nauką społeczną Kościoła katolickiego a doktryną liberalizmu zauważalna jest aksjologiczna sprzeczność. Papież Pius IX, autor słynnego „Syllabus”, uznał ideologię liberalną za największego wroga chrześcijaństwa katolickiego, a „niedoceniony” socjalizm określił mianem jednej z odmian liberalizmu. Zdaniem Bogdana Szlachty reprezentujący stanowisko antyindywidualistyczne papież Leon XIII pojmował prawo naturalne nie tyle od strony jednostek jak to czynili liberałowie, co od strony struktur. Wprawdzie papież uznawał jednostki ludzkie za podmioty prawa naturalnego, ale realizacja wynikających z niego uprawnień miała miejsce głównie za pomocą struktur takich jak rodzina, społeczeństwo, stowarzyszenie. Nawet własność prywatną Leon XIII traktował nie jako prawo podmiotowe, lecz strukturę niezbędną dla realizacji dobra wspólnego<sup>1</sup>.

Przeniesienie myśli Kościoła z katolickich struktur na jednostki nastąpiło w wyniku Soboru Watykańskiego II i encykliki Jana XXIII „Pacem in Terris”,

---

<sup>1</sup> B. Szlachta, *Prawo katolika – prawo liberala*, „Znak”, 1992, nr 11, s. 87.

w której papież wyraźnie stwierdził, że to właśnie człowiek jest podmiotem wszelkich praw i obowiązków. Do czasów pontyfikatu Jana XXIII pojęciem nadrzędnym nad prawami jednostek było „*bonum commune*” – dobro wspólne. Od Jana XXIII pojęcie to stanowiło jedynie środek dla osiągnięcia dobra jednostek, co również potwierdził jego następca Paweł VI w swej encyklice „*Populorum progressio*” mówiąc, że prawa człowieka są nienaruszalne, nadrzędne nad strukturami, skoro człowiek jest celem, a struktury zaledwie środkiem<sup>2</sup>.

Podobny pogląd wyrażał papież Jan Paweł II, który głosił konieczność zachowywania wolności jednostki w granicach prawa. Stanowisko Jana Pawła II często utożsamiane jest z koncepcją liberalną, jednakże widać tu zasadnicze różnice. W przeciwieństwie do liberalizmu, papież podnosił znaczenie prawdy moralnej przy tworzeniu i realizacji prawa. Liberalna koncepcja wolności jednostki jest już w swym założeniu sprzeczna z zasadami moralności chrześcijańskiej. Koncepcja chrześcijańska z kolei głosi, że nie istnieje prawdziwa wolność ludzka bez moralnej prawdy. „Prawo stanowione przez państwo – pisał Bogdan Szlachta – niezależnie od ustroju, w jakim jest stanowione oraz zgodności z proceduralną moralnością prawa, pod żadnymi warunkami nie może łamać i niweczyć prawdy osoby ludzkiej. Nie znaczy to jednak, by współczesna nauka Kościoła wymagała tak formalistycznej i teoretycznej interpretacji zasad moralnych i ich wpływu na prawo, jak to czyniła jeszcze przed wiekiem”<sup>3</sup>.

Należy zaznaczyć, że problematyka niniejszego artykułu dotyczy liberalizmu chrześcijańskiego, a ściślej liberalizmu katolickiego, przy zamierzonym pominięciu innych odmian liberalizmu religijnego, np. liberalizmu protestanckiego. Znaczenie tego podziału podkreślał Franciszek Draus pisząc: „Jeżeli stawia się problem stosunku liberalizmu do chrześcijaństwa, to rozróżnienie protestantyzmu i katolicyzmu staje się pierwszą koniecznością”<sup>4</sup>.

Pojęcie liberalizmu katolickiego można – zdaniem Jacka Bartyzela – analizować w trzech, niekoniecznie ze sobą związanych znaczeniach. W pierwszym przypadku chodzi o modernizm religijny potępiony przede wszystkim przez papieża Piusa X w encyklice „*Pascendi dominici gregis*” z 1907 roku. Ponadto papież ten wprowadził obowiązek składania przysięgi antymodernistycznej przez każdego kapłana. W drugim znaczeniu „liberalizm katolicki” to stanowisko Kościoła katolickiego zmierzające do jego „uwspółcześnienia” (*aggiornamento*), które zostało zainicjowane przez papieża Leona XIII. „Trzecie znaczenie pojęcia „liberalizm katolicki” – pisał Jacek Bartyzel – odnosi się do kwestii relacji państwo – Kościół, a *in concreto* stosunku, jaki Kościół i katolicy powinni zająć wobec całokształtu zjawisk wynikających z oświecenia i rewolucji, na czele z dechrystianizacją państwa, i w ogóle wobec państwa liberalnego oraz coraz bardziej się demokratyzującego”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 88.

<sup>3</sup> Tamże, s. 89.

<sup>4</sup> F. Draus, *Liberalizm a chrześcijaństwo*, „Znak”, 1990, nr 10-11, s. 34.

<sup>5</sup> J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004, s. 47-48.



Najbliższym doktrynie społecznej Kościoła katolickiego nurtem liberalnym w XX wieku był powstały w niemieckim obszarze językowym ordoliberalizm<sup>6</sup>. Swój charakter chrześcijańsko – liberalny wywodził z założeń prawa naturalnego i koncepcji tomistycznych. Państwo – według ordoliberalistów – miało być instytucją odpowiednio silną, aby móc pełnić rolę regulatora procesów społecznych i arbitra w gospodarce wolnorynkowej, odpowiadającego za prawidłową realizację zasady współzawodnictwa. „Tego typu aktywność państwa – pisał ksiądz Jerzy Koperek – określił Aleksander Rustow już w roku 1933 jako liberalną interwencję lub rynekowo – konformistyczny interwencjonizm. Tak określona działalność państwa miała stanowić podstawę dla tak zwanej „trzeciej drogi”. Pojęcie to spotykamy już u Wilhelma Ropkego w 1937 roku, u którego oznaczało program poszukujący rozwiązań społecznych wychodzących poza ideologiczne drogi kolektywizmu i dogmatyzowanej wersji liberalizmu”<sup>7</sup>.

Najbardziej energicznym rzecznikiem porozumienia katolicyzmu z liberalizmem i obrońcą demokratycznego kapitalizmu jest popularny w Polsce Michael Novak, który – zdaniem Anieli Dylus – prezentuje tę wersję anglosaskiego liberalizmu, która okazuje się możliwa do uzgodnienia z chrześcijańską myślą społeczną<sup>8</sup>. Według Tomasa Halika wolne społeczeństwo jest dla Novaka strukturą opierającą się na współdziałaniu trzech niezależnych systemów: państwowo – politycznego, ekonomicznego i moralno – kulturalnego (chodzi tu o Kościół, uniwersytety i wolną prasę). Michael Novak wskazywał na różnicowanie między takimi instytucjami jak demokracja parlamentarna, państwo prawa i gospodarka rynkowa, a ideologia liberalizmu. Wyrażał też przekonanie, że etyka katolicka może stać się lepszym środkiem obrony dla tych instytucji niż filozofia liberalna, ponieważ wolne społeczeństwo potrzebuje katolickiej moralności<sup>9</sup>.

Jednym z pierwszych rzeczników porozumienia nauki społecznej Kościoła z liberalizmem na gruncie polskim był Mirosław Dzielski (1941-1989), krakowski filozof i publicysta polityczny. Uważał on, że bycie chrześcijańskim liberałem oznacza bycie człowiekiem, który stara się czerpać, tak jak umie z tradycji. W tym sensie uważał się za konserwatystę. Twierdził, że w pewnych sprawach jest liberałem, ale był to liberalizm nietypowy. Dzielski twierdził na przykład, że problemy ubóstwa czy nierówności społecznych powinny spotkać się z aktywną reakcją państwa. Ludziom ubogim należy pomóc, czasem tę pomoc najlepiej potrafi zorganizować państwo. Był też realistą zdającym sobie sprawę z tego, że problemu ubóstwa nie da się rozwiązać definitywnie, a istnienie różnic majątkowych jest niezbędnym elementem wolności. „Ktoś powie – pisał – to paradoks. Nie – to po pro-

---

<sup>6</sup> Nazwa „ordoliberalizm” pochodzi od roczników „Ordo”, które stanowiły płaszczyznę integracji środowiska naukowego, mającego na celu zjednoczenie i rozwój neoliberalnego programu zjednoczenia Niemiec w sytuacji kryzysu po II wojny światowej. Przyp. za: J. Koperek, *Antysolidarnościowy charakter liberalizmu*, „Chrześcijanin w świecie”, 1997, nr 4, s. 29.

<sup>7</sup> J. Koperek, art. cyt., s. 29-30.

<sup>8</sup> A. Dylus, *Liberalizm? Tak, ale jaki?*, „Przegląd Powszechny”, 1995, nr 1, s. 91.

<sup>9</sup> T. Halik, *Religia i polityka*, „W drodze”, 2003, nr 7, s. 28-29.

stu ludzka sytuacja egzystencjalna, w której człowiek nie jest w stanie osiągnąć wszystkiego. W nasze losy wpisane są nieprzewidywalne konflikty, sprzeczności, czasem paradoksy. Nadzieja na rozwiązanie wszystkich problemów raz na zawsze jest właśnie ową „ideologiczną nadzieją”, która prowadzi do piekła na ziemi”<sup>10</sup>.

Dla Dzielskiego niezwykle istotną wartością była własność prywatna. Sądził, że budowanie podstawowych elementów gospodarki kapitalistycznej doprowadzi do zahamowania wpływów komunizmu, a przywrócenie własności prywatnej ułatwi likwidację komunistycznej niesprawiedliwości i wyzysku. W tym miejscu jego koncepcje miały w dużej mierze charakter utopijny, gdyż negacja najważniejszych wartości liberalizmu, czyli wolności i własności, stanowiła fundament komunizmu. „Zasadniczym problemem opozycyjnego „liberalizmu” – pisał na łamach „Przeglądu Powszechnego” Krzysztof Murawski – był utopijny program polityczny; Dzielski zakładał, że można wprowadzić w obieg gospodarczy kraju enklawy wolnorynkowe, które stopniowo upowszechnione, poszerzą obszar wolności gospodarczej”<sup>11</sup>.

Mirosław Dzielski twierdził, że chrześcijaństwo i liberalizm mają wiele elementów wspólnych. Współczesny liberalizm szuka płaszczyzny porozumienia z Kościołem katolickim wskazując na ich wspólne tradycje. Także współczesne nauczanie społeczne Kościoła zawiera zupełnie inną wizję liberalizmu niż za pontyfikatu Leona XIII, czy też Piusa XI, którzy to papieże krytykowali teorie eksponujące prawa jednostki, a zwracali większą uwagę na kwestie społeczne i zależności międzyludzkie. „Zarazem jednak – pisał Michael Novak, jeden z najbardziej znanych zwolenników porozumienia doktryny społecznej Kościoła katolickiego z myślą liberalną – papieże ci przeciwstawiali się temu, co w ich rozumieniu stanowiło główny nurt ideologii liberalnej (używane przez nich określenie „liberalny” posiada wydźwięk zdecydowanie ujemny). Filozofię liberalną uważają za atomistyczną i propagującą postawy antyspołeczne. Przez „interes własny” rozumieją zazwyczaj nie „właściwie pojęty interes własny”, lecz jego przeciwieństwo, a więc egoizm”<sup>12</sup>.

Innym wybitnym przedstawicielem kierunku zakładającego możliwość dialogu katolicyzmu z liberalizmem na gruncie polskim był ksiądz profesor Józef Tischner. Był on bez wątpienia jednym z najbardziej wpływowych polskich myślicieli katolickich XX wieku, który etykietkę liberała przyjął w końcu jako autoidentyfikację, budując teologiczne i filozoficzne podstawy tego, co sam nazwał „chrześcijańskim liberalizmem”<sup>13</sup>. Sądził, że zauważalny współcześnie w chrześcijaństwie renesans idei wolności nie jest niczym innym, jak pojawieniem się nowej wersji liberalizmu, liberalizmu chrześcijańskiego<sup>14</sup>. Tischner uważał też, że współczesne rozumienie

<sup>10</sup> M. Dzielski, *Credo*, „Znak” 1990, nr 10-11, s. 28.

<sup>11</sup> K. Murawski, *Własność i wolność*, „Przegląd Powszechny”, 1997, nr 5, s. 196-197.

<sup>12</sup> M. Novak, *Splot dwóch tradycji*, „Znak”, 1990, nr 10-11, s. 5.

<sup>13</sup> J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 66.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Wolność – łaska wszystkich łask. O liberalizmie chrześcijańskim*, „Tygodnik Powszechny” z 22.03.1992.

liberalizmu jako prowadzącego wprost do relatywizmu etycznego jest zbyt proste. „W istocie rzeczy zasada liberalizmu – pisał – zawiera w sobie wymaganie, które posiada wszelkie cechy absolutnego wymagania moralnego, aby człowiek we wszystkim, co robi i czego nie robi, był sobą”<sup>15</sup>. Chryścijań i liberałów różnicuje w największym stopniu pojmowanie idei wolności. Wspólnie uznają wolność za wartość niewątpliwie cenną, ale w ideologii liberalnej wolność jawi się jako wartość najwyższa. Taki punkt widzenia zostaje przez Kościół odrzucony, gdyż w konsekwencji prowadzi do absolutyzacji wolności, zepchnięcia na dalszy plan innych wartości i wreszcie zniewolenia. Według Tischnera chrześcijaństwo stoi na stanowisku, że w ludzkim życiu nie ma wolności czystej. Wolność jest zastąpiona wyzwaniem zarówno spod przemocy zewnętrznej jak i wewnętrznej<sup>16</sup>.

Tischner uznał, że katolicy powinni mieć aktywny udział w budowaniu wolnego państwa. Akceptował też liberalne koncepcje ustroju gospodarczego, stąd też jego sympatia i poparcie dla środowisk liberalnych, szczególnie Unii Demokratycznej, a później Unii Wolności<sup>17</sup>. W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku stał się najpopularniejszym księdzem w Polsce i ulubieńcem mediów. Liberalne środowiska obwołały go swoim duchowym przywódcą, a grona ultrapravicowe posądzały go o bycie masonem i zaczęły odmawiać mu prawa do podawania się za katolickiego księdza<sup>18</sup>. Jednakże Tischnerowskie pojmowanie liberalizmu ma korzenie ściśle chrześcijańskie: „Właśnie w stosunku do drugiego człowieka – pisała Anna Karoń-Ostrowska – we wchodzeniu w spotkanie z nim, które stanie się kanwą Tischnerowskiej filozofii człowieka, trzeba szukać źródeł rozumienia przez Tischnera tego, czym jest liberalizm. «Granicą mojej wolności jest wolność drugiego człowieka» – powie on później, ale nie należy zapominać, że wolność znaczy: „Jeśli chcesz, możesz...”<sup>19</sup>.

W Polsce po 1989 roku również mamy do czynienia z widocznym konfliktem między Kościołem a państwem demokracji liberalnej i jest to konflikt zarówno dwóch instytucji, jak i dwóch filozofii. Pojawiały się opinie głoszące, że Polska nie odzyskała prawdziwej wolności, nie wyszła ze stanu zniewolenia i katastrofy. Nadal pada ofiarą spisku antychrześcijańskiego i antypolskiego. Zmieniły się tylko sztagi totalitaryzmu: miejsce utopii komunistycznej zajął liberalizm<sup>20</sup>. Nie znaczy to jednak, że liberalizm nie jest w stanie porozumieć się z chrześcijaństwem, a katolicyzmem w szczególności. Ten właśnie kierunek nazywany jest liberalizmem chrześcijańskim. Jego istnienie jest ściśle związane z nauczaniem społecznym papieża Jana Pawła II. Rzecznicy pogodzenia tradycji komunitarnej i tradycji liberalnej starają się dowieść, że dialog chrześcijaństwa i liberalizmu nie grozi temu pierwszemu rozmyciem tożsamości. Chodzi tutaj przede wszystkim o prawicowy nurt katolickiej myśli społecznej tworzony przez takich amerykańskich my-

<sup>15</sup> Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 134.

<sup>16</sup> J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm*, Kraków 1996, s. 86.

<sup>17</sup> J. Gowin, *Religia i ludzkie...*, s. 136.

<sup>18</sup> A. Karoń-Ostrowska, *Każdy ma swojego Tischnera?*, „Więź”, 2002, nr 5, s. 42.

<sup>19</sup> Tamże, s. 48.

<sup>20</sup> J. Gowin, *Religia i ludzkie...*, s. 51.

ślicieli konserwatywno-liberalnych jak: Michael Novak, George Weigel, Richard John Neuhaus i inni.

Zadając pytanie o możliwość nawiązania dialogu chrześcijaństwa i liberalizmu należy wcześniej sprecyzować: kto z kim ma się porozumieć? W Polsce po 1989 roku większość partii politycznych podkreślała swoje liberalne i chrześcijańskie pochodzenie. Wydawało się, że dojdzie w Polsce do konsensusu między ludźmi Kościoła a środowiskami opozycyjnymi, których większość doszła różnymi drogami do samookreślenia liberalnego. „Pierwszy rok niepodległości – pisał Jarosław Gowin – rozwiął te nadzieje: Między ludźmi Kościoła (zwłaszcza kleru) a liberałami ponownie rozwarła się przepaść, równie głęboka jak w okresie międzywojennym, a tym trwalsza, że na obu brzegach pozostała gorycz zawiedzionego zaufania. (...) Obie strony nie zrozumiały się, bo nie chciały się zrozumieć, bo nie miały szacunku dla tożsamości, autonomii, odmienności partnera. Kościół potraktował liberałów jak marnotrawnego syna, którego wielkodusznie przyjmuje się na swoje łono, ale którego racji nie próbuje się nawet wysłuchać. Na stosunku Kościoła do środowisk liberalnych fatalnie zaważyły dwie największe wady polskiego katolicyzmu: opieszałość intelektualna i triumfalizm”<sup>21</sup>.

Do grona najbardziej znanych reprezentantów kierunku zmierzającego do uzgodnienia liberalizmu z nauką społeczną Kościoła katolickiego w Polsce należy również zaliczyć dominikanina Macieja Ziębę. Zdaniem Anieli Dylus Maciej Zięba nawiązuje do amerykańskiej wersji chrześcijańskiego liberalizmu, ale wykorzystuje też dorobek europejskiej filozofii politycznej. Teoretyczne rozważania Macieja Zięby w dużej mierze dotyczą współczesnych polskich sporów wokół obecności Kościoła w życiu publicznym<sup>22</sup>. Warto przytoczyć w tym miejscu jego klasyfikację liberalizmu opartą na trzech płaszczyznach funkcjonowania tej ideologii. Jest to liberalizm gospodarczy, polityczny i kulturowy<sup>23</sup>. Pierwsze dwie kategorie są jak najbardziej do pogodzenia z wartościami chrześcijańskimi. Trzeba jednak dbać o to, aby nie dopuścić do bezkrytycznego uwielbienia dla demokracji i wolnego rynku. Trzeci typ, czyli liberalizm kulturowy, lansuje koncepcje sprzeczne z wartościami chrześcijańskimi prowadząc do absolutyzacji wolności jednostki, dezorganizując życie społeczne i podważając wszystkie autorytety i wartości z wyjątkiem wolności. „Te koncepcje liberalne – pisał Piotr Robert Marciniak – stanowią według autorytetów chrześcijańskich niebezpieczeństwo przejścia od postulowanej tolerancji do urzeczywistnienia pełnej relatywizacji wartości, nawet do zaniku

<sup>21</sup> J. Gowin, *Chrześcijaństwo – liberalizm. Zapelnianie pustki*, „Tygodnik Powszechny”, 1991, nr 45, s. 1.

<sup>22</sup> A. Dylus, art. cyt., s. 92.

<sup>23</sup> M. Zięba, *Piękna nieznajoma. Parę jubileuszowych uwag na setne urodziny katolickiej nauki społecznej*, „Tygodnik Powszechny” z 19.05.1991. Maciej Zięba stworzył tę klasyfikację pod wpływem encykliki papieża Jana Pawła II, „Sollicitudo rei socialis”, w świetle której katolicka nauka społeczna jest „dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej” (Tamże).

obecności wartości w naszym życiu; do zwycięstwa etyki sytuacyjnej i praktycznego materializmu, opartego na nieograniczonej konsumpcji – bez zasad. Według Kościoła, to właśnie taka liberalna, czy też (nie są to przecież pojęcia tożsame) materialistyczna wizja wolności – właśnie ona zniewala człowieka. Czyni go niewolnikiem rzeczy, zawsze potrafiącym usprawiedliwić się ze swoich słabości<sup>24</sup>. Mimo to liberałowie nie potępiają – w myśl zasady tolerancji – ani ateizmu, ani jakiegokolwiek religii. Wydaje się, że historyczny konflikt między katolicyzmem a liberalizmem został już zwyciężony. Kościół katolicki zaczyna coraz wyraźniej akceptować zasadę rozdziału Kościoła od państwa i zasadę wolności religijnej. Liberalizm z kolei zaczyna rozumieć Kościół i nie traktuje go już jako bezpośredniego zagrożenia dla demokracji. Jednakże liberałowie nadal nie traktują idei „dobra wspólnego” jako zasady normatywnej. Uważają, że ograniczanie inicjatywy jednostek na rzecz realizacji dobra wspólnego to zamach na podstawowe prawa człowieka<sup>25</sup>.

Liberalizm akceptowany przez Macieja Ziębę cechuje się odmiennym od liberalizmu indywidualistycznego pojmowaniem wolności, które oparte jest na koncepcji wolności negatywnej, oznaczającej jak najmniej ograniczeń dla jednostki. „Drugi liberalizm (liberalizm możliwy do uzgodnienia z doktryną społeczną Kościoła i przeciwstawiony liberalizmowi kulturowemu – M. D.) – pisał Maciej Zięba – osadzony głównie w tradycji anglosaskiej, a zwłaszcza amerykańskiej, nie odrywa pojęcia wolności od prawdy absolutnej. W ten sposób wolność może być ukierunkowana ku prawdzie. Nie dąży ona do wypracowania jedynie słusznego i ostatecznego rozwiązania typowego dla totalitaryzmów. (...) Liberalizm ten ma zatem wymiar wspólnotowy, wspiera istnienie instytucji „ciepłych”, uznaje rangę duchowych potrzeb człowieka”<sup>26</sup>. Maciej Zięba próbuje dowieść, że takie ujęcie liberalizmu nie jest sprzeczne z nauką społeczną Kościoła, co więcej, jest zgodne z katolicką wizją człowieka i wspólnoty. Jednym z największych jego prekursorów był w ubiegłym stuleciu Lord Acton, którego koncepcja *ordered liberty* (wolności ukierunkowanej) do dziś stanowi inspirację dla amerykańskich teologów i filozofów, takich jak choćby Michael Novak, Richard John Neuhaus, George Weigel, Robert Sirico<sup>27</sup>.

Zagadnienie liberalnej koncepcji wolnej osoby oraz katolickiej idei „dobra wspólnego” było przez dłuższy czas płaszczyzną dwojakiego pojęcia wolności człowieka. Michael Novak stwierdził, że analiza korzeni tradycji katolickiej i liberalnej może przyczynić się do zmniejszenia różnic, jakie przez dwa stulecia dzieliły te tradycje i w konsekwencji doprowadzić do ich wspólnego dialogu<sup>28</sup>. Doświadczenia katolicyzmu amerykańskiego wyraźnie pokazały, że wśród tych tradycji można odnaleźć wiele elementów wspólnych. Komunitarny wymiar tradycji libe-

<sup>24</sup> P. R. Marciniak, *Kościół, liberalizm, dialog*, „Więź”, 1993, nr 10, s. 73.

<sup>25</sup> B. Szlachta, art. cyt., s. 96.

<sup>26</sup> M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 133-134.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> M. Novak, *Splot dwóch...*, s. 8.

ralnej podkreślali w swych esejach ekonomicznych m.in. kardynałowie Hoeffner i Ratzinger oraz inni niemieccy autorzy.

Amerykański filozof polityki Michael Novak jest najbardziej aktywnym i niemalże „bezkompromisowym” rzecznikiem zbliżenia tradycji komunitarnej (opartej o katolicką koncepcję dobra wspólnego) z tradycją liberalną. Nic więc dziwnego w tym, że jego koncepcje są obiektem częstej krytyki również w polskiej literaturze<sup>29</sup>. Novak podkreślał, że liberałem jest ten, kto z szacunkiem odnosi się do wolnej osoby, a w ujęciu komunitarnym – do godności drugiego człowieka. Takie relacje, oparte na wzajemnym szacunku społecznym, należy umieścić w sferze idei, a więc są one w jakimś sensie utopijne. W związku z tym katolicka koncepcja „dobra wspólnego” powinna być ściśle związana z racjonalnym rozumowaniem. „Dobro wspólne wolnych ludzi – pisał Michael Novak – to porządek, w którym regularnie odbywa się dialog krytyczny – a więc uwzględniający racje drugiej osoby. Porządek ten szanuje godność każdej wolnej osoby, jak również niezbędny do prowadzenia takiego dialogu ład powszechny”<sup>30</sup>.

Koncepcji „dobra wspólnego” nie należy ograniczać jedynie do sfery idei. Powinna ona mieć zastosowanie w praktyce, proponować konkretne rozwiązania i zwracać uwagę na instytucje, które okazałyby się konieczne w zaprowadzeniu powszechnego ładu. System ekonomiczny w dużym stopniu uniezależniony od państwa – czyli taki, jaki proponują liberałowie – powinien stanowić zasadniczy składnik dobra wspólnego. Doświadczenia historyczne dowiodły, że koncentracja władzy przez państwo prowadzi do korupcji, obsadzania stanowisk ludźmi z układu, itd. Te z kolei praktyki (o czym przekonują współczesne polskie doświadczenia) są społecznie szkodliwe<sup>31</sup>. Nowe koncepcje „dobra wspólnego” i wolności jednostki powinny położyć kres antagonizmom tradycji katolickiej i liberalnej oraz zbliżyć je do osiągnięcia porozumienia i współdziałania.

Istnienie elementów wspólnych dla chrześcijaństwa i liberalizmu dostrzegali także Mirosław Dzielski, który twierdził, że liberałowie nie zwalczają ani ateizmu, ani religii uznając prawo każdej jednostki do posiadania i głoszenia własnych przekonań w tym zakresie. Zwracał uwagę na chrześcijańskie korzenie liberalnego humanizmu pomimo tego, że wśród liberałów powszechny jest agnostycyzm i doszukiwał się religijnych podstaw doktryny liberalizmu niezależnie od różnic w przekonaniach między poszczególnymi liberałami. Liberalny indywidualizm ułatwia chrześcijańskie działanie w sferze społecznej, krytycyzm pomaga w szukaniu prawdy. Chociaż liberałowie są – według Dzielskiego – skłonni do religijności,

---

<sup>29</sup> Michael Novak wskazał na te elementy myśli liberalnej, które często nie były zauważane przez katolickich krytyków liberalizmu, a które rzeczywiście umożliwiają zbliżenie między zwolennikami liberalizmu a katolikami. Jednak jego interpretacja współczesnego kapitalizmu i stanowiska wobec niego papieża Jana Pawła II budzi wiele zastrzeżeń. Zob.: J. Godłowski-Legiędź, *Wolność w ujęciu Jana Pawła II i myślicieli liberalnych. Próba analizy porównawczej*, w: *Myśl społeczna Jana Pawła II*, red. W. Piątkowski, Warszawa 1999, s. 100-101.

<sup>30</sup> M. Novak, *Splot dwóch...*, s. 12-13.

<sup>31</sup> Tamże.

to często nie idzie to w parze z sympatią dla Kościoła. Stosunek liberałów do Kościoła uzależniony jest zazwyczaj od społecznej działalności Kościoła i jego pozycji materialnej. „Liberałowie będą zwalczać – pisał Dzielski – każdy Kościół sprzymierzony z państwem, czy też posiadający zbyt wielką doczesną władzę. Najogólniej rzecz biorąc są liberałowie zwolennikami chrześcijańskiego pluralizmu, z tolerancją odnoszą się do różnego rodzaju sekt, których członkowie próbują samodzielnie poszukiwać Boga. Nie sądzą, aby instytucje spełniały najważniejszą rolę w przenoszeniu kaganka wiary, przeciwnie – są skłonni zakładać, że jeśli Bóg istnieje, sam potrafi otworzyć oczy tym, których uzna za godnych obcowania z sobą”<sup>32</sup>. Z opinią Mirosława Dzielskiego nie zgodziłby się zapewne Michael Novak, który w swojej książce „*Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*” uznał, że Kościół katolicki został daleko w tyle za liberalizmem, co wyraża się w opóźnionym, w porównaniu z liberalizmem, uznaniu wolności religijnej, wolności prasy, a także godności osoby ludzkiej. Stało się tak – jego zdaniem – gdyż Kościół katolicki nigdy nie realizował swych idei za pomocą instytucji, które są charakterystyczne dla liberalizmu. Co więcej, Novak próbował dowieść, że w tym właśnie tkwi przyczyna słabej kondycji gospodarczej społeczeństw katolickich. W ten sposób amerykański myśliciel wyraził raczej wyższość myśli liberalnej nad katolicką, a nie stanowisko umożliwiające ich dialog. Stwierdził, że to nie katolicka myśl społeczna służy społeczeństwu liberalnemu, ale liberalne społeczeństwo służy katolickiej myśli społecznej najlepiej spośród wszystkich społeczeństw znanych, istniejących obecnie i dających się urzeczywistnić w przyszłości, gdyż przyczynia się do zmniejszenia poziomu ubóstwa, szanuje godność jednostki ludzkiej, stwarza najlepsze warunki dla działalności wszelkiego stowarzyszeń i przyczynia się do stworzenia bardziej otwartej i wspólnotowej formy życia niż jakiegokolwiek inne społeczeństwo<sup>33</sup>.

Wciąż można zwracać uwagę na wiele kwestii spornych między doktryną społeczną Kościoła katolickiego a liberalizmem politycznym, ale ewolucyjne zmiany we wzajemnych relacjach są niezaprzeczalne. Zdaniem Tomasa Halika wzajemny stosunek między katolicyzmem a politycznym liberalizmem w dotychczasowej postaci jest następstwem oświeceniowego racjonalizmu i w świetle współczesnych tendencji rozwojowych należy go rzeczywiście przewartościować. Kościół zbliżył się do demokracji i świeckiego humanizmu w walce z reżimami totalitarnymi, czego najlepszym przykładem jest powojenna historia Niemiec, Sobór Watykański II, czy zbliżenie chrześcijan i liberałów w opozycji antykomunistycznej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej<sup>34</sup>.

Współczesna nauka społeczna Kościoła katolickiego nadal zwraca uwagę na te składniki liberalizmu, które są dla niej nie do zaakceptowania. Największym zagrożeniem jest tutaj liberalizm kulturowy, czyli libertynizm lub permissywizm, który dogmatycznie zakłada względność wszystkich kultur i religii i tym samym

---

<sup>32</sup> M. Dzielski, *Credo...*, s. 28.

<sup>33</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła?*, Poznań 1993, s. 77.

<sup>34</sup> T. Halik, *Religia...*, s. 34-35.

proceedzi do relatywizacji norm moralnych<sup>35</sup>. Kościół zdecydowanie popiera demokrację liberalną rozumianą jako pewna technika życia społecznego. Papież Jan Paweł II dostrzegał zagrożenia dla liberalnej demokracji, ale uciął spekulacje na temat „trzeciej drogi” i zachęcił do odkrywania chrześcijańskich korzeni tkwiących u podstaw liberalnej demokracji<sup>36</sup>. „Można więc chyba powiedzieć – pisał Maciej Zięba – choć zarówno dla antyklerykalnych liberalnych uszu, jak i uszu konserwatywnych oraz klerykalnych zabrzmi to jak dysonans – że w setną rocznicę „Rerum novarum” Jan Paweł II przedstawił współczesnemu światu katolicką wersję liberalizmu”<sup>37</sup>.

Zdaniem Jarosława Gowina dialog między liberalizmem a katolicyzmem ułatwiłaby rewizja katolickiej nauki społecznej, uzasadniona spektakularnymi sukcesami gospodarki liberalnej, rewizja przeprowadzona w celu oczyszczenia jej z naleciałości marksistowskich. Również liberałowie powinni wyzbyć się „nowobogackiej arogancji, z jaką wysłuchują wskazań typu: „więcej być niż mieć”<sup>38</sup>. „Współczesny świat – pisał – potrzebuje tradycji, sprawiedliwej hierarchii i prawdziwego autorytetu. Dobry jest tu przykład polskiego Kościoła, który pokazuje, że tak zdefiniowany Kościół, pozbawiony funkcji profetycznej, nie jest w stanie ostać się złym i dobrym wichrom wolności”<sup>39</sup>. Gowin uznał, że Kościół może znaleźć się w kryzysie jeśli nie otworzy się na współczesność, nie sprosta wyzwaniom liberalizmu i nie podejmie z nim dialogu. Liberalizm nie jest ideologią, która unieważnia pytania ostateczne, ale zatrzymuje się u ich progu, dając każdemu wolność wyboru. Dlatego można być chrześcijaninem i liberałem, chrześcijańskim liberałem<sup>40</sup>.

Współczesny liberalizm dąży do znalezienia płaszczyzny porozumienia z Kościołem katolickim. Nie jest już radykalnie indywidualistyczny i staje się bardziej wyczulony na problemy społeczne. Czynnikiem różnicującym i zapewne uniemożliwiającym akceptację filozofii liberalnej przez naukę społeczną Kościoła jest jednak pojmowanie idei wolności. W ideologii liberalnej ma ona rangę wartości najwyższej, zaś doktryna Kościoła sprzeciwia się absolutyzacji wolności indywidualnej głosząc, że jej nieuchronną konsekwencją jest relatywizm etyczny, który prowadzi do zniewolenia.

<sup>35</sup> M. Zięba, *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 26.

<sup>36</sup> *Kapitalizm – tak, ale jaki?, Dyskusja o encyklice „Centesimus annus”*, „Więź”, 1991, nr 9, s. 130.

<sup>37</sup> M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, dz. cyt., s. 136.

<sup>38</sup> J. Gowin, *Chrześcijaństwo – liberalizm...*, s. 1.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.



THE POLISH CATHOLIC INTELLECTUALS  
– A DIALOGUE WITH LIBERALISM

S u m m a r y

The objective of this paper is to present the profile of an ideological trend which is popular among Polish catholic intellectuals. According to this trend, it is possible to establish a dialogue between Catholicism and liberalism.

In Poland after 1989 we can notice a conflict between Church and liberal democratic State. The conflict concerns not only Church and State, but also philosophical and ideological side of both institutions. This fact does not mean that liberalism cannot be reconciled with Christianity/Catholicism. There is a doctrine that is just called Christian liberalism. Its existence is closely related to social education of pope John Paul II.

Spokesmen who want to reconcile both traditions, try to prove that a dialogue between Christianity and liberalism is possible. This dialogue, however, does not threaten with the loss of Catholic identity. Attention still can be drawn to many contentious issues between social doctrine of the Catholic Church and political liberalism, but evolutionary changes in their interaction are undisputed.



**KONCEPCJA DUSZPASTERSTWA CHARYTATYWNEGO  
WEDŁUG POLSKIEGO SPOŁECZNIKA  
BISKUPA JÓZEFA SEBASTIANA PELCZARA  
(1900-1924)**

**Wprowadzenie**

Jednym z najważniejszych problemów społecznych w Galicji na początku XX wieku była nędza dotycząca zdecydowaną większość mieszkańców tej prowincji, należącej do monarchii austro-węgierskiej. Zaborcze władze austriackie nie okazywały zainteresowania rozwojem gospodarczym Galicji, natomiast maksymalnie ją eksploatowały, ciągnąc z niej zyski w postaci podatków i rekrutów do armii. Do pauperyzacji ludności przyczyniało się przeludnienie prowincji, bezrobocie, brak przemysłu, niski poziom uprawy roli, a także rozdrobnienie gruntów. Poważnym problemem społecznym stawał się analfabetyzm, obejmujący ponad połowę populacji. Trudną sytuację ekonomiczną pogarszała jeszcze plaga pijaństwa, doprowadzająca całe rodziny do nędzy moralnej i materialnej. Powszechna bieda wymuszała emigrację w poszukiwaniu pracy i znośnych zarobków. Wśród klas najbiedniejszych panowało poczucie krzywdy, wynikającej z niesprawiedliwych stosunków społecznych. Kapitalistyczny system gospodarczy sprzyjał kumulacji pieniędzy i własności ziemskiej w rękach niewielkiej grupy ludzi najbogatszych. Gdy jedni pławili się w dostatku, inni przymierali z głodu i niedożywienia. W tak trudnej i skomplikowanej sytuacji gospodarczej otwierały się szerokie perspektywy dla pracy społecznikowskiej, a zwłaszcza dla działalności charytatywnej<sup>1</sup>.

Duże zasługi w propagowaniu idei duszpasterstwa charytatywnego na ziemiach Galicji ma biskup Józef Sebastian Pelczar, ordynariusz diecezji przemyskiej w latach 1900-1924. Był zatroskany nie tylko o religijno-moralne potrzeby wier-

---

<sup>1</sup> S. Inglot, *Historia społeczno-gospodarcza chłopów w zaborze austriackim*, w: *Historia chłopów polskich*, red. S. Inglot, t. 2: Okres zaborów, Toruń 1972, s. 262; S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795-1918*, Warszawa 1970, s. 311-312; Ihnatowicz, *Spoleczeństwo polskie 1864-1914*, w: *Dzieje narodu i państwa polskiego*, t. 3, z. 51, Warszawa 1988, s. 5-6; W. Kalinka, *Galicja i Kraków pod panowaniem austriackim*, Kraków 1898, s. 254-258; A. Zakrzewski, *Od Stojałowskiego do Witosa*, w: *Dzieje narodu i państwa polskiego*, t. 3, z. 53, Warszawa 1988, s. 6.

nych, ale interesował się również ich warunkami bytowymi. Doskonale wiedział, że nędza stanowi poważną przeszkodę w normalnym rozwoju życia społecznego i religijnego ludności. Dlatego w swoim nauczaniu i działalności ukazywał pilną potrzebę niesienia pomocy osobom potrzebującym, które oczekiwały na materialne i duchowe wsparcie. Według biskupa Pelczara, stosunek do drugiego człowieka był potwierdzeniem i uwiarygodnieniem autentycznej wiary chrześcijanina lub jej zaprzeczeniem. Bezinteresowne okazywanie miłosierdzia potrzebującym przez katolików, stawało się najlepszą apologią chrześcijaństwa w oczach ludzi obojętnych, wątpiących czy poszukujących. Miało też wymiar integrujący na płaszczyźnie społecznej, ponieważ u osób objętych pomocą umacniała się osobista więź z lokalnymi wspólnotami kościelnymi. Natomiast osoby osamotnione, zaniedbane, opuszczone i rozgoryczone często sympatyzowały z organizacjami socjalistycznymi i radykalnymi lub wstępowały w ich szeregi, by tam szukać materialnego wsparcia. Dostrzegając i rozumiejąc wagę problemu, biskup Pelczar propagował ideę duszpasterstwa charytatywnego i popierał działania zmierzające do jego upowszechnienia. Kierował się przede wszystkim zasadami wiary chrześcijańskiej, troską o najbiedniejszych, a także dobrem narodu polskiego i Kościoła<sup>2</sup>.

Według księdza Józefa Majki, Ordynariusz przemyski był wytrawnym znawcą zagadnień dotyczących miłosierdzia chrześcijańskiego, w tym duszpasterstwa charytatywnego, o czym świadczyła jego książka „Zarys dziejów miłosierdzia w Kościele katolickim” (Kraków 1916), mająca charakter pionierski w języku polskim. Dając całościową syntezę zagadnienia, służyła pomocą w pełniejszym i głębszym rozważaniu szczegółowych tematów, a także stanowiła podstawę i szkic do dalszych studiów<sup>3</sup>.

Zasadniczym celem mniejszego opracowania jest ukazanie myśli społecznej ordynariusza przemyskiego dotyczącej duszpasterstwa charytatywnego oraz licznych przedsięwzięć będących jego praktyczną realizacją. Badania oparto na bogatej bazie źródłowej obejmującej liczne urzędowe dokumenty kościelne i publikacje autorstwa biskupa Pelczara. Ponadto wykorzystano najważniejsze opracowania dotyczące omawianych zagadnień.

---

<sup>2</sup> Zob. S. Krzywiński, *Działalność duszpasterska Józefa Sebastiana Pelczara biskupa przemyskiego w latach 1899-1924*, Przemysł 2003, s. 227-228; K. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef Sebastian Pelczar biskup przemyski obrz. łac.*, Rzym 1972, s. 222-223; S. Gajewski, *Pelczar Józef Sebastian*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, [cz. 2: k-p], Warszawa 1994, s. 181-182; W. Jedynak, *Spółeczny wymiar apostołstwa ludzi świeckich w ujęciu biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara (1900-1924)*, Sandomierz 2006, s. 351-352.

<sup>3</sup> J. Majka, *Myśl i działalność społeczna biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, w: *Biskup Pelczar. Materiały z sesji naukowej poświęconej życiu i działalności Sługi Bożego J. S. Pelczara*, Kraków, 21 III 1974, red. B. Przybyszewski, K. M. Kasperkiewicz, Rzym 1975, s. 20-31.

### Doktrynalne i społeczne uwarunkowania duszpasterstwa charytatywnego

Zachęcając kapłanów i wiernych do podejmowania działalności dobroczynnej biskup Pelczar ukazywał im nadprzyrodzoną motywację skłaniającą do praktykowania miłosierdzia chrześcijańskiego. Według niego, idea duszpasterstwa charytatywnego wynikała przede wszystkim z konieczności zachowywania otrzymanego od Boga przykazania miłości bliźniego. Miłość do człowieka, zwłaszcza potrzebującego, jest sprawdzianem i probierzem miłości do Boga. Między jedną i drugą miłością istnieje ścisły i nierozzerwalny związek, gdyż jedna bez drugiej istnieć nie może. Prawdę tę potwierdzają słowa św. Jana Apostoła: „Jeśliby kto mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). Dlatego miłość chrześcijańska odnosi się nie tylko do Boga, ale obejmuje również każdego człowieka. Według biskupa Pelczara, wspaniałomyślny Stwórca „złał” należne Mu prawa na ludzi, czyniąc ich uczestnikami miłości, która się Jemu samemu należy. Pragnął w ten sposób skłonić ludzi do uznania się za braci i do okazywania sobie wzajemnej miłości. Ponadto uczynki podejmowane wobec bliźnich, Bóg traktuje jako postawę wobec Siebie samego; „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Miłość do Boga staje się więc – według biskupa Pelczara – „kamieniem probierczym miłości Boga”. Gdzie nie ma miłości bliźniego, zanika miłość Boga i odwrotnie<sup>4</sup>.

Biskup uważał, że chrześcijanie okazując wzajemnie miłość i czyniąc dobrze bliźnim, zapewniają sobie korzyści duchowe i zabiegają o własne zbawienie. Ponadto miłosierdzie staje się najsukuteczniejszą apologią wiary chrześcijańskiej, najbardziej przekonującym kazaniem i najsukuteczniejszym apostołstwem. W przedmowie do swojego dzieła „Zarys dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele katolickim” Ordynariusz pisał, że miłosierdzie okazywane bliźniemu jest czytelnym świadectwem boskości religii katolickiej i przekonującą apologią Kościoła, który przemawia nie tylko słowami, ale czynami. Dzięki niemu wielu ludzi niewierzących przekonuje się, że religia katolicka posiada w sobie boską siłę, która potrafi napędnąć ludzkie serca duchem poświęcenia i ofiary. Duszpasterstwo charytatywne pokazuje, że Kościół nie jest – jak twierdzą jego wrogowie – solą zwietrzałą, drzewem próchniejącym, „a duchowieństwo – ślimakiem zamkniętym w skorupie kastowości, egoizmu i lenistwa”. Działalność dobroczynna pokazuje, że Ko-

---

<sup>4</sup> J. S. Pelczar, *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*, wyd. 6 popr., t. 1, Przemyśl 1906, s. 497-498; Akta i Statuta Kongregacji Synodalnej czyli Synodu diecezjalnego dwudziestego odbytego w dniach 25, 26 i 27 sierpnia 1908 r. w Przemyślu pod przewodnictwem Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łącz. itd., Przemyśl 1908, s. 23. Zob. J. Nowak, *Głosiciel miłosierdzia. Bł. Józef Sebastian Pelczar*, w: „Materiały homiletyczne”, 184(2000), s. 71-73; Z. Bielamowicz, *Pochylony nad człowiekiem (Słowo o bł. Biskupie Józefie Sebastianie Pelczarze)*, „Zwiastowanie”. Pismo Diecezji Rzeszowskiej 3 (1994), nr 2, s. 91.

ściół jest drzewem wiecznie zielonym, świeżym i płodnym, rodzącym w każdym wieku słodkie i dorodne „owoce miłości i poświęcenia”<sup>5</sup>.

Według biskupa Pelczara, duszpasterstwo charytatywne, mające swoje źródło w miłosierdziu chrześcijańskim, wywiera olbrzymi wpływ na powstawanie i utrwalanie więzi społecznej. Przyczynia się bezpośrednio do integracji chrześcijan żyjących we wspólnotach kościelnych, a także nawiązuje do „braterskiej” koncepcji Kościoła pierwotnego, w którym wyznawcy Chrystusa dzielili się między sobą tym, co posiadali (zob. Dz 2, 44-45). Ordynariusz przemyski w „Życiu duchownem...” – jednym ze swoich najwartościowszych dzieł, które doczekało się dziewięciu wydań – pisze, że bezinteresowne okazywanie miłości bliźniemu staje się podstawowym spoiwem łączącym chrześcijan na podobieństwo zaprawy wiążącej ze sobą bloki kamienne: „Miłość bliźniego to cnota konieczna dla dobra społeczeństwa. Aby wznieść gmach murowany, potrzeba nie tylko kamieni ale i wapna, któryby te kamienie spajało; tak samo do wzniesienia gmachu społecznego potrzeba ludzi, podobnych do kamieni chropowatych, połączyć wapnem duchownym, a tem właśnie jest miłość bliźniego. Gdzie tego wapna braknie, tam najwspanialszy gmach musi się rozsypać”<sup>6</sup>.

Biskup Pelczar uważał, że praca charytatywna niosąca pomoc osobom potrzebującym powinna angażować zarówno katolików świeckich jak i duchownych. Kapłani mieli obowiązek wychodzenia „z zakrystii” do prostego ludu, by inspirować, organizować i wspierać duszpasterstwo charytatywne. Ponadto powinni zachęcać wiernych do czynnego praktykowania miłosierdzia chrześcijańskiego, a także przestrzegać ich przed błędnymi ideologiami, które zamierzały wymusić poprawę losu najbiedniejszych, wywołując bezwzględną i krwawą walkę klas. Według Biskupa, od katolików świeckich, stanowiących zdecydowaną większość w społecznościach kościelnych zależał zasięg, prężność i żywotność działalności dobroczynnej Kościoła. Dlatego apelował, by w pracę charytatywną włączali się wszyscy, a zwłaszcza osoby wykształcone, posiadające znaczny majątek, ekspozowane stanowisko oraz autorytet moralny w środowisku lokalnym. Miłosierdzie jest najważniejszą powinnością religijną i społeczną, wynikającą z wiary, która domaga się potwierdzenia w czynach. Wiara bez uczynków miłosierdzia martwa jest sama w sobie (zob. Jk 2, 14, 17, 26), ponieważ wówczas przypomina – zdaniem Ordynariusza – rolę niepłodną, rękę sparaliżowaną, drzewo bez owoców, studnię bez wody, lampę bez oliwy, ciało bez duszy<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> J. S. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele katolickim*, Kraków 1916, s. 1; tenże, *Przemowa Najprzewielebniejszego Arcypasterza o potrzebie pracy katolicko-społecznej i kursów praktycznych tej pracy*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” (dalej KDP) 7 (1907), s. 390-391.

<sup>6</sup> J. S. Pelczar, *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska...*, s. 499.

<sup>7</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post r. 1906 o obowiązkach katolików w naszych czasach i o potrzebie organizacji katolickiej*, KDP 6 (1906), s. 6; tenże, *Wskazówki i przestrogi zawarte w encyklice „Graves” z 18 stycznia 1901 r.*, KDP 1 (1901), s. 80-81; tenże, *Zarys dziejów miłosierdzia...*, s. 235. Por. Leon XIII, *Encyklika „Graves” w pol-*

Według biskupa Pelczara, nędza dotykająca znaczną część społeczeństwa, a także znieczulica panująca wśród posiadaczy ziemskich, przyczyniała się znacząco do demoralizacji najniższych warstw społecznych. Ludzie cierpiący niedostatek, pozostawieni własnemu, nieraz tragicznemu losowi, schodzili na manowce bezprawia, zabiegając jedynie o własne przetrwanie. Stawali się też zupełnie obojętni na los bliźnich, gdyż sami od innych nie doświadczyli miłosierdzia. Osoby biedne, egzystujące w nędzy, bardzo często decydowały się na kradzież cudzego mienia, aby zdobyć niezbędne do życia produkty spożywcze. Woleli raczej złamać zasady moralne niż umrzeć z głodu czy niedożywienia. W takiej sytuacji, pomoc charytatywna okazywana potrzebującym, oprócz zaspokojenia potrzeb bytowych, przyczynia się – zdaniem Biskupa – do poprawy obyczajów i do podniesienia poziomu życia moralnego<sup>8</sup>.

Ordynariusz przemyski uważał, że miłosierdzie chrześcijańskie stawało się skutecznym sposobem, umożliwiającym postawienie tamy coraz zuchwalszej i niebezpieczniejszej propagandzie socjalistów, zmierzającej do wywołania krwawej rewolucji. Biskup nie ukrywał bolesnej prawdy, iż socjalizm pręźnie się rozwija i znajduje wielu zwolenników na skutek obojętności chrześcijan okazywanej wobec losu najbiedniejszych. W specjalnym liście pasterskim z roku 1907 poświęconym sprawom społecznym, Biskup powoływał się na ewangeliczną przypowieść, z której wynikało, że gdy ludzie spali, przyszedł nieprzyjaciel i zasiał kłokol między zboże (zob. Mt 13, 25-26). Jego zdaniem, takim właśnie chwastem jest ideologia socjalistyczna, rozwijająca się dlatego, że ludzie zamożni i sprawujący władzę okazali się ospali, głusi i nieczuli na ludzkie nieszczęścia. Podkreślając ogrom zaniedbań i wykroczeń przeciwko zasadzie miłości i sprawiedliwości, Ordynariusz stwierdza, że socjalizm jest „«biczem Bożym» chłoscącym ludzkość za odstępstwo od ducha chrześcijańskiego”<sup>9</sup>.

Przyczyną krzywdy i niesprawiedliwości społecznej było – według biskupa Pelczara – nieprzestrzeganie w życiu społecznym chrześcijańskiej zasady miłości i sprawiedliwości. Ordynariusza niepokoiła rażąca dysproporcja widoczna w środkach materialnych, posiadanych przez poszczególne grupy społeczne. Niesprawie-

---

skim przekładzie, KDP 1 (1901), s. 74-75; tenże, *Encyklika „Rerum novarum” o sprawie robotniczej*, Berlin 1906, s. 47-48.

<sup>8</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post RP 1907 o sprawie społecznej*, KDP 7 (1907), s. 35; tenże, *List pasterski na Wielki Post roku 1909 o miłosierdziu chrześcijańskim*, KDP 9 (1909), s. 6-10.

<sup>9</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post R. P. 1907...*, s. 27. Zob. tenże, *Zarys dziejów miłosierdzia...*, s. 210-211; tenże, *Wskazówki i przestrogi zawarte w encyklice „Graves”...*, s. 80-81. Biskup Pelczar stanowczo krytykował skapstwo, które sprawiało, że ludzie zamożni zamykali pomocną dłoń przed biedakami potrzebującymi materialnego wsparcia. Cytując anonimowego mistrza duchowego, Ordynariusz pisał: „Strzeż się, byś szczedząc grosza, nie stał się winnym krwi brata swego. Nie nakarmiłeś – zabiłeś! Troszczysz się o to, aby twoje potomstwo miało za co wygodnie żyć, a nie myślisz o tem, jak ty źle umierać będziesz. Prędzej by się mogli obyć twoi spadkobiercy bez cząstki spadku, aniżeli ty bez zbawienia”. *List pasterski na Wielki Post roku 1909...*, s. 9.

dliwy podział dóbr doczesnych prowadził nieuchronnie do bolesnego rozdarcia społeczeństwa na dwie klasy: bogatych i biedaków. Trudna sytuacja materialna, w jakiej znalazła się zdecydowana większość społeczeństwa, niekorzystnie wpływała na całokształt życia publicznego. Według biskupa Pelczara, jednym z głównych powodów podziałów i dezintegracji społeczeństwa był zanik wartości chrześcijańskich, posiadających swe źródło w Ewangelii. Upadek moralności opartej na uniwersalnych wartościach chrześcijańskich, dokonujący się pod wpływem ideologii laickich (zwłaszcza liberalizmu i socjalizmu), zachwiały podstawami ładu społecznego, jakimi były: religia, rodzina, własność i praca. Odstępstwa od wiary, a także wyrugowanie z życia publicznego norm moralnych doprowadziło do odrzucenia nie tylko zasady miłości i sprawiedliwości, ale również ludzkiej przyzwoitości. Zatem dechrystianizacja sfery publicznej stała się – zdaniem Ordynariusza – zasadniczym źródłem rozprzężenia społecznego, przejawiającego się m.in. w nędzy, pogardzie i poniżeniu człowieka<sup>10</sup>.

Nabrzmiała kwestia społeczna uwidaczniająca się głównie w krzywdzie i niesprawiedliwości społecznej okazywała się więc nie tylko kwestią ekonomiczną i polityczną, ale przede wszystkim religijną i moralną. Chcąc odnowić życie publiczne i przywrócić zachwianą równowagę społeczną, należało – według biskupa Pelczara – wewnątrznie przemienić ludzi, zwłaszcza tych, których jedynym celem w życiu stawała się pogoń za dobrami doczesnymi. Podstawowym warunkiem odbudowy naruszonego porządku publicznego było odrodzenie duchowe ludzkości. Ordynariusz odwołując się do nauczania Leona XIII, a zwłaszcza do encykliki „*Rerum novarum*”, twierdził, że w naprawę rzeczywistości doczesnej, powinien w pierwszym rzędzie zaangażować się Kościół, propagujący chrześcijańską zasadę miłości i sprawiedliwości społecznej. Wyznawcy Chrystusa, byli zobowiązani do włączania się w działalność charytatywną, by opiekować się sierotami, ubogimi, chorymi i opuszczonymi. W liście pasterskim z roku 1909, zwracając się do osób i organizacji zaangażowanych w duszpasterstwo charytatywne, biskup Pelczar pisał: „Miłujcie się wzajem miłością św., bądźcie sierocie ojcem i matką, ciemnego na duszy oświećcie, błądzącego wprowadźcie na drogę cnoty, głodnemu podajcie pokarm, choremu nieście ulgę, smutnemu wlewajcie pociechę. Słowem, bądźcie

---

<sup>10</sup> J. S. Pelczar, *Obrona religii katolickiej*, t. 1: Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników, *Przemyśl* 1911, s. 151-152; tenże, List pasterski na wielki Post R. P. 1907..., s. 12-13. Por. Leon XIII, *Encyklika „Immortale Dei” (o chrześcijańskim ustroju państw)*, Kraków 1885, s. 17-18; R. Dzwonkowski, *Listy społeczne biskupów polskich 1891-1918*, Paris 1974, s. 58-60; J. Biederlak, *Kwestya społeczna. Przyczynek do zrozumienia jej istoty i rozwiązania jej* (z siódmego wydania niemieckiego przełożył... dr T. Rzymski), Poznań 1908, s. 10-12; J. Milewski, *O kwestyi socyalnej. Wykład publiczny miany w Krakowie dnia 12 marca 1890 r.*, Kraków 1890, s. 15. Zob. W. Jedynek, *Systemy społeczno-ekonomiczne z przełomu XIX i XX wieku widziane oczyma biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara*, „*Studia Sandomierskie*” 13 (2006), z. 2, s. 25-47.



miłosiernymi, jako Ojciec wasz Niebieski miłosierny jest, a więc współczuciem i groszem i czynem i ofiarą z siebie”<sup>11</sup>.

Ordynariusz uważał, że duszpasterstwo charytatywne miało na celu nie tylko świadczenie wsparcia doraźnego niezbędnego w znoszeniu biedy, ale również powinno pomagać w zapobieganiu jej i usuwaniu z życia społecznego. Jednym ze skutecznych sposobów, okazywała się pomoc w znalezieniu stałego lub okresowego zatrudnienia, ponieważ osoby posiadające predyspozycje i warunki do podjęcia pracy, mogły zapewnić utrzymanie sobie i najbliższym. Według siostry M. Łaciny, biskup Pelczar próbował zorganizować długofalową i systematyczną działalność charytatywną. Nie ograniczał się bowiem tylko do świadczenia pomocy tymczasowej, ale inicjował powstawanie trwałych struktur duszpasterstwa charytatywnego, a także powoływał do istnienia różne organizacje, angażujące laikat i duchowieństwo w pracę na rzecz potrzebujących<sup>12</sup>.

### Praktyczny wymiar duszpasterstwa charytatywnego

Duszpasterstwo charytatywne inicjowane i popierane przez biskupa Pelczara przyjmowało zróżnicowane formy, zależnie od sytuacji i konkretnych potrzeb osób korzystających z jego pomocy. Podstawowym i najstarszym sposobem wspierania najuboższych przez chrześcijan jest jałmużna, stanowiąca doraźny i spontaniczny sposób realizacji ewangelicznego przykazania miłości bliźniego. Biskup Pelczar uważał dawanie jałmużny za ważny obowiązek tych chrześcijan, którzy posiadają więcej niż potrzebują do własnego utrzymania oraz zaspokojenia słuszych potrzeb swojego stanu. Ofiarowanie bliźniemu dóbr materialnych w postaci jałmużny jest sposobem realizacji społecznej zasady solidarności oraz przyczynia się do integracji wspólnot chrześcijańskich. Ordynariusz uważał, że dyskretna i niezobowiązująca pomoc w duchu wiary nie powinna być interpretowana jedynie, jako odruch litości i poniżenie odbiorcy, co sugerowali socjaliści, ale jest przejawem bezinteresownej miłości, która nakazuje dzielić się dobrem wspólnym z bliźnimi. Jałmużna poniża odbiorcę i może wzbudzać u niego poczucie wstydu jedynie wówczas, gdy wyciąga po nią rękę człowiek, który jest w stanie sam zapracować na własne utrzymanie. Natomiast dla osób, którym nie da się pomóc w inny sposób, jałmużna okazuje się prawdziwym dobrodziejstwem, ratującym przed głodem lub śmiercią.

---

<sup>11</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post roku 1909...*, s. 7. Por. tenże, *Pasterz według Serca Jezusowego czyli ascetyka pasterska*, Lwów 1913, s. 245-246; *Akta i Statuta... 1908*, s. 122. Zob. Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”...*, s. 22-23; tenże, *Encyklika „Graves”...*, s. 74. Według papieża Leona XIII, relacje międzyludzkie należało oprzeć na ewangelicznych zasadach miłości i sprawiedliwości, które ze sobą ściśle związane stanowiły „przedziwną spójnię ludzkiego społeczeństwa, kierując roztropnie wszystkich jego członków ku dobru jednostek i ogółu” (tamże).

<sup>12</sup> M. A. Łacina, *Działalność charytatywna w Przemyślu w czasie I wojny światowej pod protektorem biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, Tarnów 1998, s. 7 (praca magisterska w Archiwum Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w Krakowie).

Ordynariusz zwracając się do ludzi zamożniejszych, pouczał ich, że popełnia grzech ten, kto posiadając „mienie zbywające” odmawia potrzebującym pomocy, a jego występki jest ciężki, jeśli biedak proszący o datkę znajduje się w poważnej potrzebie i może umrzeć z głodu lub zimna<sup>13</sup>.

Wątpliwości związane z dawaniem jałmużny osobom potrzebującym rozstrzygnął jednoznacznie papież Leon XIII. Według niego, jałmużna ofiarowana według zasad Ewangelii i w duchu chrześcijańskim, w żaden sposób nie ubliża godności osób, które ją przyjmują, ani nie rozbudza pychy u ofiarodawców. Jest natomiast korzystnym dla społeczeństwa gestem miłosierdzia, gdyż zacieśnia relacje międzyludzkie. Nikt z ludzi nie jest bowiem tak bogatym, by niczego nie mógł przyjąć, i nikt nie jest na tyle ubogim, by nie mógł być użytecznym dla drugich. Dlatego – zdaniem papieża – twierdzenie socjalistów, że jałmużnę należy usunąć, jako rzecz uwłaczającą przyrodzonej godności człowieka, jest postulatem szkodliwym społecznie<sup>14</sup>.

Biskup Pelczar doskonale wiedział, że jałmużna ofiarowana spontanicznie i doraźnie ludziom biednym, nie jest środkiem wystarczająco skutecznym, ponieważ na dłuższy czas nie usuwa nędzy dotykającej znaczną część społeczeństwa. Nie można więc ograniczać pomocy dobroczynnej jedynie do jałmużny, gdyż okazuje się ona wsparciem chwilowym. Należy powoływać do istnienia publiczne instytucje, dzięki którym opieka nad ubogimi staje się pewniejsza, bardziej trwała i długofalowa. Ordynariusz wiedział, że ze względu na znaczną ilość osób biednych zamieszkujących diecezję przemyską, instytucje państwowe nie były w stanie zaspokoić nawet ich najpilniejszych potrzeb. Koniecznością stawało się zorganizowanie prężnie działającego duszpasterstwa charytatywnego, podejmującego współpracę z świeckimi instytucjami samorządowymi i państwowymi. Biskup Pelczar starał się, aby praca społeczno-dobroczynna w zarządzanej przez niego diecezji rozwijała się zasadniczo w dwóch kierunkach. Dlatego starał się podtrzymywać i rozwijać działalność istniejących dotychczas organizacji, a także tworzył nowe. Według niego w każdej parafii powinno funkcjonować przynajmniej jedno katolickie stowarzyszenie dobroczynne, mające poparcie miejscowego proboszcza<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post roku 1909...*, s. 9. Por. tenże, *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska...*, t. 1, s. 533. Por. K. Kasperkiewicz, *Sluga Boży Józef Sebastian Pelczar i jego pogląd na pracę charytatywno-społeczną*, „Kronika Rzymska” 7 (1989), nr 77, s. 21; P. Babijczuk, *Miłość Boga i bliźniego według błogosławionego bpa Józefa Sebastiana Pelczara*, Lublin 1992, s. 61-62 (praca magisterska w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu). Zob. *Księga Pamiątkowa drugiego Kongresu Maryjańskiego polskiego i zarazem wiecu katolickich stowarzyszeń polskich, odbytego w Przemyślu w dniach 26, 27, 28 sierpnia 1911 r.*, Przemyśl 1912, s. 208-209, 328-329; P. Naudet, *Nasz obowiązek społeczny. Kwestje praktyczne etyki indywidualnej i społecznej*, Warszawa 1907, s. 142-144.

<sup>14</sup> Leon XIII, *Encyklika „Graves”...*, s. 74.

<sup>15</sup> Sprawozdanie z I. Kongregacji XX. Dziekanów odbytej w Przemyślu dnia 10 kwietnia b.r., KDP 1 (1901), s. 178; J. S. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia...*, s. 238; *Księga Pamiątkowa drugiego Kongresu Maryjańskiego polskiego...*, s. 206-207, 209-212. Por.

W początkowym okresie kierowania diecezją, biskup Pelczar wielkie nadzieje wiązał z ofiarną pracą Sodalicji Mariańskich i Towarzystwa św. Wincentego a Paulo, którym powierzył opiekę nad całokształtem pracy charytatywnej. Według niego, osoby zrzeszone w Sodalicjach poświęcały się bezinteresownej pracy społecznej i dobroczynnej. Z wielkim oddaniem realizowały działa miłosierdzia chrześcijańskiego, świadcząc pomoc ubogim i potrzebującym. Prowadziły bursy i internaty dla młodzieży szkół średnich i seminariów nauczycielskich, a także utrzymywały tanie kuchnie i herbaciarnie. Niosły wsparcie materialne i duchowe uczniom szkół ludowych, średnich i młodzieży przyuczającej się do zawodu. Odwiedzały chorych w szpitalach i mieszkaniach prywatnych, a także opiekowały się sierotami. Działalność charytatywną Sodalicji wspierały w diecezji Koła Pań Ziemianek, wyróżniające się zaangażowaniem na polu miłosierdzia chrześcijańskiego. Panie pielęgnowały chorych służących, a także ubogich w wiosce, organizując dla nich stałą opiekę na czas choroby, Ponadto przyczyniały się do zakładania i utrzymywania przytułków i szpitali parafialnych, pomagały w tworzeniu ochronek prowadzonych przez zakonnice, wspierały pracę rad sierocych oraz uposażały materialnie biedną dziatwę szkolną<sup>16</sup>.

Biskup Pelczar uważał, że organizacją dobrze przygotowaną do opieki nad chorymi i opuszczonymi było Towarzystwo św. Wincentego a Paulo. Jego głównym i najważniejszym zadaniem stawało się wspomaganie ubogich, którzy wstydzieli się zebrać, odwiedzanie w domach obłożnie chorych, krzewienie w społeczeństwie miłości Boga i bliźniego, a także zachęcanie przez budujący przykład do życia cnotliwego. Członkowie Towarzystwa dzięki osobistemu kontaktowi z potrzebującymi, nieśli im nie tylko pomoc doczesną, ale także duchową. Rozdając jałmużnę kierowali się zarówno zasadą miłosierdzia chrześcijańskiego, jak i roztropnością. Nie wspierali bowiem każdego, kto wyciągał rękę po jałmużnę, zanim nie sprawdzili, czy na pomoc zasługiwał. Jeżeli się okazało, że proszący koniecznie potrzebował wsparcia, wówczas otaczano go stałą opieką, dopóki wystarczało środków lub przyczyna ubóstwa nie ustala. Bieżące informacje o sytuacji materialnej ubogich, pochodziły od osób, które regularnie przynajmniej raz na tydzień odwiedzały mieszkania biedaków<sup>17</sup>.

Praca charytatywna Towarzystwa św. Wincentego a Paulo nie ograniczała się tylko do dawania jałmużny, ale obejmowała wiele innych przedsięwzięć dobroczynnych. Towarzystwo zajmowało się między innymi prowadzeniem ochronek

---

Leon XIII, *Encyklika „Graves”*..., s. 74-75. Zob. W. Jedynak, *Działalność społeczno-charytatywna biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara*, „Studia Sandomierskie” 10 (2003), s. 58.

<sup>16</sup> *Sprawozdanie z I. Kongregacji XX. Dziekanów*..., s. 178; J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post roku 1909*..., s. 10; tenże, *Zarys dziejów miłosierdzia*..., s. 238-241; tenże, *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska*..., t. 1, s. 542; tenże, *Wskazówki dla Dzieci Maryi i dla Pań Ziemianek, co mają robić, szczególnie po wsiach*, KDP 9 (1909), s. 214-215; *Księga Pamiątkowa drugiego Kongresu Maryjańskiego polskiego*..., s. 167.

<sup>17</sup> J. S. Pelczar, *Pasterz według Serca Jezusowego*..., s. 239-240.

dla sierot i dzieci opuszczonych, schronisk dla służących, opieką nad młodzieżą, biednymi uczniami, terminatorami i robotnikami, zakładaniem przytułków dla starców, kalek, żebraków, szpitali, kas oszczędnościowych, organizowaniem ambulatoryjnej bezpłatnej porady lekarskiej, tanich kuchni, herbaciarni, sprawowaniem troski nad sierotami, tworzeniem internatów, burs, bibliotek i czytelni dla ubogich uczniów, a także podejmowaniem innych dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego. Biskup Pelczar uważał, że wspierane przez niego Towarzystwo św. Wincentego a Paulo skutecznie przemieniało obowiązek dawania jałmużny i świadczenia miłosierdzia chrześcijańskiego w konkretną i uporządkowaną akcję charytatywną, z której wyrastało całe mnóstwo dzieł dobroczynnych. Stowarzyszenie stało się skutecznym środkiem zmierzającym do łagodzenia skutków nierówności społecznej w stanie posiadania oraz ważnym czynnikiem w pracy duszpasterstwa charytatywnego. Ponadto było doskonałą szkołą formacji przygotowującą chrześcijan do pracy społecznej<sup>18</sup>.

Według biskupa Pelczara, uczestniczący w pracach duszpasterstwa charytatywnego, członkowie Towarzystwa św. Wincentego a Paulo i Sodalicii Mariańskich, wywodzący się najczęściej z klas wyższych, nawiązywali osobiste kontakty z ubogimi rodzinami i otaczali je stałą opieką. Ordynariusz uważał, że dzięki zaangażowaniu inteligencji i ziemiaństwa w działalność charytatywną, następowało powolne, ale systematyczne uzdrawianie relacji, a nawet zbliżenie pomiędzy warstwami społecznymi, które od wieków dzieliła ogromna przepaść wzajemnych uprzedzeń i nieufności. Zaangażowanie przedstawicieli klas posiadających w duszpasterstwo charytatywne nie ograniczało się tylko do świadczenia doraźnej pomocy biednym, ale sprzyjało tworzeniu więzi społecznej między inteligencją, ziemiaństwem a robotnikami i chłopami. Ponadto przyczyniało się do rozładowywania napięcia wywoływanego antagonizmami klasowymi oraz do ograniczania izolacji społecznej, w jakiej znajdowali się najbiedniejsi<sup>19</sup>.

Dostrzegając ogrom potrzeb, biskup Pelczar doszedł do wniosku, że znikoma część elit społecznych zaangażowanych w pracę charytatywną nie będzie w stanie podolać licznym wyzwaniom stojącym przed duszpasterstwem charytatywnym w diecezji przemyskiej<sup>20</sup>. Dlatego podjął decyzję o upowszechnieniu pracy dobro-

---

<sup>18</sup> J. S. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia...*, s. 167-168, 238-241; tenże, *List pasterski na Wielki Post roku 1909...*, s. 10; *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska...*, t. 1, s. 542; tenże, *W sprawie funduszy szpitalnych i ubogich, zostających pod zarządem XX. Proboszczów*, KDP 1 (1901), s. 420-421.

<sup>19</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post roku 1909...*, s. 12-13; tenże, *Towarzystwo św. Wincentego a Paulo, jego założeni, rozwój, ustrój i dzieła*, KDP 6 (1906), s. 334-338. Zob. A. L. Serafiński, *Instrukcja o zakładaniu konferencji św. Wincentego a Paulo. Referat ś.p. Dra... z Bochni na Walnem Zebraniu Ogólnem Towarz. św. Wincentego a Paulo 7 lipca 1896 we Lwowie*, KDP 9 (1909), s. 48.

<sup>20</sup> Mimo usilnych starań biskupa Pelczara, zmierzających do zakładania nowych Sodalicii, w 1905 r. na terenie diecezji przemyskiej działało tylko 9 organizacji, założonych i kierowanych przez jezuitów. Z upływem kolejnych lat, ilość Sodalicii powoli, ale systematycznie wzrastała, ponieważ w roku 1911 było już ich 31. Skromna liczba organizacji

czynnej wśród wszystkich klas społecznych. W realizacji tego zadania, pomógł mu Związek Katolicko-Społeczny założony w 1906 r. Powołując do życia Związek, Ordynariusz postawił przed nim różne cele, spośród których na czoło wysuwała się praca społeczno-charytatywna. W liście pasterskim z 1906 r. Ordynariusz wzywał wszystkich katolików do włączenia się w prace podejmowane przez nowopowstałą organizację: „W imię Boże, bierzcie się do pracy społecznej i łączcie się z sobą duchowni ze świeckimi, bogaci z uboższymi, uczeni z prostaczkami, byście utworzyli jedną świętą, kochającą się rodzinę Bożą i jeden zwarty [...] hufiec Kościoła”<sup>21</sup>.

Zadania wyznaczone Związkowi przez założyciela były bardzo różnorodne. W kwestiach dotyczących pracy dobroczynnej obejmowały m.in. zakładanie i wspieranie ochronek, schronisk, szpitali, burs, domów dla ubogich, mieszkań dla rodzin żyjących w nędzy, tanich kuchni, zakładów wychowawczych oraz poprawczych dla ubogiej i zaniedbanej dziatwy, opiekę nad sierotami, chorymi i opuszczonymi, ochronę emigrantów szukających pracy i chleba za granicą, tworzenie związków i spółek robotników, rzemieślników i rolników, biur pośrednictwa pracy i porady prawnej, kas Raiffeisena, kółek rolniczych itp. Z powyższych przedsięwzięć poszczególne koła parafialne wybierały i realizowały konkretne inicjatywy, stosownie do własnych lokalnych potrzeb, a także możliwości<sup>22</sup>.

Biskup Pelczar starał się, by organizowane przez niego duszpasterstwo charytatywne obejmowało wszystkie grupy wiekowe i klasy społeczne. Spośród licznego grona potrzebujących Ordynariusz szczególnie wyróżniał dzieci. Największą grupę tworzyli nieletni, cierpiący niedostatek, gdyż ich rodzice popadli w biedę z przyczyn od siebie niezależnych np. utrata pracy przez ojca czy choroba. Poważny problem społeczny stanowiły sieroty i dzieci opuszczone, dla których jedynym ratunkiem był pobyt w zakładzie wychowawczym lub u rodziny zastępczej. W równie trudnej sytuacji znajdowały się dzieci żyjące w rodzinach patologicznych, ponieważ nie miały zapewnionych podstawowych potrzeb bytowych. Najczęściej z po-

---

świadczyła o braku większego zaangażowania w pracę charytatywną przez inteligencję i ziemiaństwo, których przedstawiciele najczęściej wstępowali w szeregi Sodalicii. Znacznie prężniej działało Towarzystwo św. Wincentego a Paulo. W 1904 r. gałąź męska liczyła ok. 380 czynnych członków, zrzeszonych w 10 tzw. konferencjach. Natomiast organizacje żeńskie istniały w 14 miejscowościach i liczyły ok. 1200 członkiń. Zob. *Zapiski statystyczne w diecezji przemyskiej za rok 1905*, KDP 6 (1906), s. 53; *Wykaz statystyczny stowarzyszeń na polu miłosierdzia i akcji społecznej katolickiej i zakładów dobroczynnych i społecznych w diecezji przemyskiej za r. 1904*, KDP 6 (1906), s. 108-109; *Księga Pamiątkowa drugiego Kongresu Maryjańskiego polskiego...*, s. 164.

<sup>21</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post r. 1906...*, s. 10. Por. tenże, *Oreędzie do Wielebnego Duchowieństwa w sprawie Związku katolicko-społecznego i organizacyi katolickiej*, KDP 6 (1906), s. 21.

<sup>22</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post r. 1906...*, s. 9; tenże, *Statut „Związku katolicko-społecznego” diecezji przemyskiej pod opieką Najśw. Panny Maryi Królowej Korony Polskiej*, KDP 6 (1906), s. 11-12. tenże, *Oreędzie do Wielebnego Duchowieństwa w sprawie Związku...*, s. 20.

wodu pijaństwa rodziców były głodne, zaniedbane i wychowywane w strasznych warunkach. Jeszcze okrutniejszy los spotykał nieletnich, których katowali rodzice lub opiekunowie. Małoletni wyrastający w patologicznym środowisku wchodzili często na ścieżkę przestępstwa, oddając się różnym występkom, zwłaszcza pijaństwu, kradzieży i rozpuście. Dostrzegając tragiczny los znacznej części dziatwy, biskup Pelczar starał się, by opieka nad nimi zajmowała szczególne miejsce w pracy charytatywnej. Obowiązek ten dotyczył zwłaszcza sierot i dzieci opuszczonych, których w roku 1908 na terenie Galicji było ok. 60 tys. Nie wystarczała więc pomoc indywidualna i spontaniczna, świadczona przez chrześcijan, w ramach doraźnych inicjatyw dobroczynnych. Należało tworzyć specjalne instytucje zapewniające regularną opiekę i finansowe wsparcie dla potrzebujących dzieci<sup>23</sup>.

Jedynym z przejawów zaangażowania wiernych w pracę dobroczynną było – według biskupa Pelczara – tworzenie rad sierocych. Wspierały one pracę sądów w wykonywaniu powinności opiekuńczych nad małoletnimi sierotami, a także dziećmi opuszczonymi i zaniedbanymi. Rady sieroce wyszukiwały ubogie sieroty, pozbawione środków niezbędnych do utrzymania i wychowania. Następnie kierowały je do odpowiednich sądów opiekuńczych w celu umieszczenia w publicznym zakładzie wychowawczym lub oddawały pod opiekę rodziny zastępczej na koszt gminy, funduszu krajowego lub instytucji dobroczynnej. Rady systematycznie wspierały osoby, którym powierzono troskę nad opuszczonymi i zaniedbanymi dziećmi, a także sprawowały kontrolę i nadzór nad procesem wychowawczym prowadzonym przez prawnych opiekunów. W przypadku stwierdzenia nieprawidłowości były zobowiązane do wystąpienia z wnioskiem o zmianę opiekuna lub kuratora<sup>24</sup>.

Ordynariusz starał się włączać w duszpasterstwo charytatywne zgromadzenia zakonne pracujące na terenie diecezji przemyskiej. Siostry prowadziły najczęściej ochronki, w których organizowano pomoc opiekuńczo-wychowawczą dla dzieci. Zakonnice przygotowywały darmowe posiłki dla najbiedniejszej dziatwy, a także

---

<sup>23</sup> *Acta et Statuta Synodi Dioecessanae Premisliensis quam A. D. 1902. Diebus 19, 20, 21, 22 Mensis Augusti habuit Josephu Sebastianus Pelczar Episkopu Premisliensis Latinorum, Suae Sanctitatis Leonis PP. XIII. Praelatus Domesticus, Doctor S. Theologiae et SS. Canonum, Eques c. r. Ordinis Coronae Ferreae etc. etc.*, Premisliae 1903, s. 287; J. S. Pelczar, *Pasterz według Serca Jezusowego...*, s. 380; tenże, *Zarys dziejów miłosierdzia...*, s. 240; tenże, *List pasterski na Wielki Post roku 1909...*, s. 10-11. Zob. B. Olearski, *Nędza dzieci*, w: *Księga Pamiątkowa Maryańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia Dogmatu o Niepokalanem Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, t. 1, Lwów – Warszawa 1905, s. 377-382.

<sup>24</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na wielki Post roku 1909...*, s. 10; tenże, *Zachęta do popierania działalności rad sierocych*, KDP 12 (1912), s. 228; tenże, *W sprawie sierót*, KDP 23 (1923), s. 53-54; *Akta i Statuta...1908*, s. 121. Zob. *Prezydium c.k. Sądu krajowego wyższego w Krakowie, W sprawie gminnych rad sierocych*, KDP 6 (1906), s. 202-203; *Prezydium c.k. wyższego Sądu krajowego we Lwowie, Zachęta do zakładania gminnych rad sierocych*, KDP 8 (1908), s. 201-202; *Prezydium c.k. wyższego Sądu krajowego w Krakowie, Zachęta do zakładania gminnych rad sierocych*, KDP 8 (1908), s. 202-203.

opiekowały się ubogimi i pielęgnowały chorych parafian. W roku 1904 istniało na terenie diecezji 56 ochronek, w których siostry regularnie opiekowały się ponad 2,5 tys. dzieci<sup>25</sup>.

Biskup Pelczar uważał, że istotną funkcję w działalności dobroczynnej spełniały organizacje sprawujące opiekę nad osobami wykonującymi prace służebne. Jedną z nich było Stowarzyszenie Opieki nad Sługami działające w kilku większych miastach diecezji przemyskiej. Prowadziło ono specjalne domy, w których przygotowywano służące do wykonywania prac służebnych. Zapewniało podopiecznym pomoc prawną i lekarską, a także opiekę religijną i moralną, ważną dla młodych osób przebywających z dala od domu rodzinnego. Organizacja chroniła służące przed nieuczciwymi pośrednikami pracy i stręczycielami, pomagając w znalezieniu zajęcia u uczciwych ludzi. Dawała też możliwość pobierania bezpłatnej nauki gotowania, prania, prasowania, sprzątania, itp. Stowarzyszenie szczególną troską otaczało służące, które rozpoczynały służbę przedwcześnie, bo w wieku dziewięciu czy dziesięciu lat. Najczęściej były to sieroty zatrudnione w domach ludzi biednych, którzy nie mieli środków do zapewnienia im godziwych warunków życia pod względem materialnym i moralnym. Gorszący przykład i złe traktowania przez pracodawców doprowadzało je często do zepsucia moralnego. Dlatego Stowarzyszenie Opieki nad Sługami zapewniało dzieciom właściwe wychowanie i formację religijną, a po osiągnięciu odpowiedniego wieku kierowało je na służbę do rodzin cieszących się dobrą opinią<sup>26</sup>. Podobny charakter miało założone w 1903 r. w Przemyślu przez biskupa Pelczara Stowarzyszenie Opieki nad Terminatorami pw. św. Stanisława Kostki, które zrzeszało młodzież przyuczającą się do zawodów rzemieślniczych. Organizacja troszczyła się o wychowanie religijne i moralne młodych chłopców, a w razie uzasadnionej potrzeby okazywała im pomoc materialną. Wzorce czerpała z podobnych stowarzyszeń istniejących w Niemczech i Anglii, których inicjatorami byli niegdyś: ks. A. Kolping, bp W. Ketteler i kard. H. Manning<sup>27</sup>.

Według biskupa Pelczara, ważną rolę w duszpasterstwie charytatywnym diecezji przemyskiej odgrywała działalność Towarzystwa „Powściągliwość i Praca” założonego w 1892 r. przez znanego społecznika ks. Bronisława Markiewicza. Towarzystwo spełniało istotną funkcję w procesie wychowania i przygotowania młodych ludzi do zawodu. Opiekowało się przede wszystkim sierotami i ubogą, opuszczoną młodzieżą. Podopieczni byli wychowani w duchu katolickim, a także otrzymywali przygotowanie praktyczne, niezbędne do wykonywania określonego zawodu. W roku 1911 z opieki zakładu wychowawczego w Miejscu Piastowym

---

<sup>25</sup> *Wykaz statystyczny stowarzyszeń...*, s. 111-113; *Acta et Statuta... 1902*, s. 287.

<sup>26</sup> J. Z. Pelczar, *Wezwanie do pracy nad duchownym odrodzeniem się narodu polskiego*, wyd. 2 rozsz., Kraków 1915, s. 57; tenże, *Zarys dziejów miłosierdzia...*, s. 216-217; *Wykaz statystyczny stowarzyszeń...*, s. 115; *Księga Pamiątkowa Kongresu Maryańskiego polskiego...*, s. 250-252.

<sup>27</sup> *Stowarzyszenie opieki nad terminatorami w Przemyślu*, KDP 3 (1903), s. 463. Zob. K. M. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef Sebastian Pelczar...*, s. 224-225; *Księga Pamiątkowa drugiego Kongresu Maryańskiego polskiego...*, s. 141-142.

korzystało 234 chłopców i 41 dziewcząt mieszkających w ochronce<sup>28</sup>. Młodzież odznaczająca się pilnością, a także mająca odpowiednie predyspozycje i zdolności kontynuowała naukę, zdobywając średnie, a nawet wyższe wykształcenie. Po ukończeniu edukacji, wielu wychowanków zakładu w Miejscu Piastowym, naśladowując charyzmat swojego dobroczyńcy ks. Markiewicza, poświęcało się pracy wychowawczej i opiekuńczej na rzecz biednej i opuszczonej młodzieży. Biskup Pelczar z wielkim uznaniem wyrażał się o działalności społeczno-charytatywnej Towarzystwa „Powściągliwość i Praca”, a także cenił ks. Markiewicza, jako kapłana pobożnego i gorliwego. Wspierał też finansowo prowadzony przez niego zakład wychowawczy<sup>29</sup>.

Kierując się troską o los sierot, dzieci zaniedbanych, a zwłaszcza biednej młodzieży, biskup Pelczar w roku 1907 sprowadził do Przemyśla salezjanów. Powierzył im opiekę nad ubogą młodzieżą rzemieślniczą (terminatorami). Salezjanie przy pomocy lokalnej społeczności katolików wybudowali zakład wychowawczy. Znalazła w nim schronienie i opiekę biedna młodzież wiejska, przyuczająca się do zawodów rzemieślniczych<sup>30</sup>.

Biskup Pelczar uważał, że duszpasterstwo charytatywne powinno w sposób szczególny zajmować się niesieniem pomocy osobom chorym i cierpiącym. Doskonale rozumiał los ludzi dotkniętych nieszczęściem, którym najczęściej towarzyszył ból, nędza i osamotnienie. Poważna choroba lub długotrwała utrata zdrowia przez jedynego żywiciela rodziny oznaczała dla pozostałych osób prawdziwą tragedię, a sam chory patrzył bezsilnie, jak jego najbliżsi popadali w straszną biedę. Taki człowiek – zdaniem biskupa Pelczara – doznawał podwójnej boleści, ponieważ sam cierpiąc, patrzył bezradnie na łzy ukochanych, których przed głodem nie był

---

<sup>28</sup> J. S. Pelczar, *Polecenie zakładów wychowawczych dla biednej młodzieży w Miejscu Piastowym i w Przemyślu*, KDP 12 (1912), s. 195-196.

<sup>29</sup> W 1901 r. biskup Pelczar przeznaczył 16 tys. koron na działalność dobroczynną zakładu w Miejscu Piastowym, a później każdego roku przysyłał różne subwencje. Ponadto Ordynariusz apelował do katolików duchownych i świeckich, by składając ofiary, wspierali działalność dobroczynną ks. Markiewicza. Zob. J. S. Pelczar, *Wezwanie do wspierania zakładu ś.p. X. Bronisława Markiewicza w Miejscu Piastowym*, KDP 12 (1912), s. 89; tenże, *Polecenie zakładów wychowawczych dla biednej młodzieży...*, s. 195-196; *Księga Pamiątkowa drugiego Kongresu Maryańskiego polskiego...*, s. 227. Por. Cz. Kustra, *Powściągliwość i praca w wychowaniu człowieka. Współczesne odczytanie koncepcji opiekuńczo-wychowawczej ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912)*, Toruń 2002, s. 71-76.

<sup>30</sup> J. S. Pelczar, *Wezwanie do ofiar na zakład i kościół XX. Salezjanów w Przemyślu*, KDP 12 (1912), s. 350; tenże, *Wezwanie do składek na budowę kościoła św. Józefa w Przemyślu na Zasaniu*, KDP 10 (1910), s. 704; tenże, *Pasterz według Serca Jezusowego...*, s. 381. Por. S. Krzywiński, *Działalność duszpasterska Józefa Sebastiana Pelczara...*, s. 255-256; H. Borcz, *Działalność duszpasterska biskupa Józefa Sebastiana Pelczara w diecezji przemyskiej w latach 1901-1924*, w: *Święty Józef Sebastian Pelczar (1842-1924). Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski. Studia do dziejów wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 17, Kraków 2005, s. 384.



w stanie uratować<sup>31</sup>. Poruszony nieszczęściem chorych Ordynariusz organizował dla nich wszechstronną pomoc. Inicjowane i wspierane przez niego duszpasterstwo charytatywne rozciągało opiekę nad osobami wymagającymi leczenia, a także przyczyniało się do tworzenia instytucji opiekujących się ludźmi dotkniętymi nieszczęściami. Wyrazem zatroskania losem cierpiących było napisanie przez Ordynariusza podręcznika medycyny pastoralnej przeznaczonej dla kleryków i kapłanów, w którym twierdził, że duszpasterstwo i sztuka lekarska od najdawniejszych czasów pozostawały w nierozdzielalnym związku, gdyż zajmowały się całym człowiekiem, tj. duszą i ciałem. Kierując do kapłanów książkę, Ordynariusz pragnął, by duchowni w miarę swoich możliwości nieśli fachową pomoc w parafiach, zwłaszcza wiejskich, gdzie z reguły nie było lekarza<sup>32</sup>.

Ważną rolę w niesieniu pomocy osobom cierpiącym w diecezji przemyskiej odgrywały prowadzone przez zakonnice szpitale, których w roku 1904 było 13. Największy z nich obsługiwany przez siostry serafitki, znajdował się w Przemyśle i mógł przyjąć 250 chorych. Ponadto na terenie diecezji znajdowały się przytułki oraz domy dla ubogich starców i kalek w liczbie 74, które w sumie mogły zapewnić opiekę ok. 500 chorym i bezdomnym<sup>33</sup>.

Wielkim wyzwaniem dla duszpasterstwa charytatywnego był – według biskupa Pelczara – okres pierwszej wojny światowej. Ziemie diecezji przemyskiej stały się areną krwawych i wyczerpujących walk, które niosąc ze sobą zniszczenie, głód, nędzę, choroby i śmierć były źródłem niezliczonych ludzkich cierpień i tragedii. W wielu rejonach całe wioski zostały spalone. Podczas, gdy mężczyźni walczyli i ginęli na frontach, kobiety i dzieci umierały z głodu, niedożywienia i chorób. Dramatycznie wzrosła liczba walęśających się bezdomnych chłopców, którzy żyli z żebractwa lub z kradzieży. Dostrzegając ogrom ludzkiego cierpienia, biskup Pelczar od początku działań wojennych nakłaniał katolików duchownych i świeckich, by tworzyli organizacje i instytucje wspierające ofiary walk. Kilkanaście dni po wybuchu konfliktu, zwrócił się w specjalnej odezwie do wiernych zaangażowanych w pracę charytatywną. Prosił, by ludzie świeccy na większych stacjach kolejowych urządzali specjalne punkty ratunkowe dla chorych i rannych. Miały one nie tylko dawać pożywienie i napoje cierpiącym, ale także przyjmować konających z wagonów kolejowych, okazując im pomoc duchową i zapewniając godną śmierć. Ponadto katolicy mieszkający w większych parafiach, przy pomocy Związku Katolicko-Społeczny powinni tworzyć osobne komitety, zajmujące się opieką nad

---

<sup>31</sup> J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post roku 1909...*, s. 11; tenże, *Pasterz według Serca Jezusowego...*, s. 379-380. Zob. O. E. Podsadnia, *Posługa chorym w myśli zakonotwórczej bł. Józefa Sebastiana Pelczara*, „Folia Historica Cracoviensia” 4-5 (1997-1998), s. 282-283.

<sup>32</sup> J. S. Pelczar, *Medycyna pasterska czyli wiadomości potrzebne kapłanom z zakresu somatologii, higieny, fizjologii i patologii z dodatkiem niektórych kwestyi teologicznych z różnych dzieł i z własnego doświadczenia dla użytku duszpasterzy*, Lwów 1907, s. 1.

<sup>33</sup> *Wykaz statystyczny stowarzyszeń...*, s. 113-115; Zob. *Akta i Statuta... 1908*, s. 121.

wdowami i sierotami, a także ratowaniem zagrożonych głodem rodzin, których ojcowie walczyli na wojnie<sup>34</sup>.

Ordynariusz przemyski nie poprzestawał na zachęcaniu wiernych, ale sam czynnie włączył się w pracę charytatywną. Powoływał do istnienia odpowiednie instytucje diecezjalne, patronował ich działalności, a także przeznaczał na użyteczne cele własne oszczędności. W sierpniu 1914 r. utworzył dwa komitety, które prowadziły ofiarną działalność dobroczynną. Pierwszy zorganizował opiekę nad rannymi przywozonymi do szpitali w Przemyślu, drugi natomiast zajął się rodzinami walczących żołnierzy, które pozbawione środków do życia, cierpiały biedę i niedostatek. Komitety założone przez biskupa okazały wielką pomoc miejscowej ludności, zwłaszcza podczas oblężenia Twierdzy Przemyśl. Austriacy przygotowując miasto do obrony spalili nie tylko 44 okoliczne wsie, ale również zboże w snopkach i ziarna w spichlerzach, pozbawiając chłopów środków do życia. Dzieła zniszczenia dopełnili Rosjanie. Teren wokół Przemyśla przypominał wielkie cmentarzysko<sup>35</sup>.

Po opuszczeniu miasta przez wojska rosyjskie w czerwcu 1915 r., Ordynariusz dokonał reorganizacji założonych przez siebie komitetów. Zreformowana instytucja rozpoczęła działalność, jako delegacja diecezjalna Krakowskiego Książecego Komitetu Ratunkowego dla ludności dotkniętej wojną. Na jej czele stanęli wspólnie biskup Pelczar i książę Władysław Leon Sapieha z Krasieczyna. Komitet zajmował się niesieniem pomocy potrzebującym, rozdzielając żywność i odzież wśród najbiedniejszych, a także opiekując się sierotami, zakładając tanie kuchnie i wspierając organizacje prowadzące działalność dobroczynną i wychowawczą. Przyznawał też osobom prywatnym i parafiom subwencje pieniężne w gotówce<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> J. S. Pelczar, *Odezwa do Wielebnego Duchowieństwa z powodu wojny* (Przemyśl, 13 sierpnia 1914 r.), Dodatek do KDP 14 (1914), s. 1; tenże, *Odezwa do Duchowieństwa o obecnej sytuacji*, KDP 15 (1915), nr 2, s. 2; tenże, *Wielebnemu Duchowieństwu swej diecezji błogosławieństwo pasterskie i pozdrowienie w Panu*, KDP 15 (1915), nr 1, s. 3.

<sup>35</sup> J. S. Pelczar, *Wezwanie do zbiórki in natura na zagrożonych głodem*, KDP 16 (1916), s. 126; *Działalność Komitetu Biskupiego w Przemyślu i diecezji przemyskiej w czasie wojny od dnia 15 sierpnia 1914 r. do 30 czerwca 1916 r.*, KDP 16 (1916), s. 111-112; *Delegacja przemyska K. B. K. Sprawozdanie z działalności w latach 1915-1917*, Kraków 1918, s. 3. Zob. C. Niezgoda, *Wierny ideałom. Życie, działalność i duchowość Józefa Sebastiana Pelczara (1842-1924)*, Kraków 1988, s. 166; K. Kasperkiewicz, *Sluga Boży Józef Sebastian Pelczar...*, s. 262.

<sup>36</sup> J. S. Pelczar, *Uwiedomienie o utworzeniu Komitetu ratunkowego diecezjalnego*, KDP 15 (1915), nr 2, s. 3; tenże, *Ponowne wezwanie do ratowania ludności ubogiej i do urządzania składek na zniszczone kościoły*, KDP 15 (1915), nr 3, s. 25. Zob. A. Szał, *Działalność społeczno-polityczna biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, w: *Józef Sebastian Pelczar Profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Biskup Przemyski i Założyciel Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w przededniu beatyfikacji (sesja naukowa 26 i 27 kwietnia 1991 r.)*, Kraków 1992, s. 106; tenże, *Działalność delegacji przemyskiej Książecko-Biskupiego Komitetu w okresie pierwszej wojny światowej*, w: *Kardynał Adam Sapieha. Środowisko rodzinne, życie i dzieło*, red. S. Stepień, Przemyśl 1995, s. 153-155.

Biskup Pelczar miał świadomość, że z tragicznymi skutkami wojny światowej społeczeństwo polskie będzie musiało zmagać się jeszcze przez wiele następnych lat. Chcąc zapewnić pomoc ofiarom wojny, objął protektorat nad Komitetem Opieki nad Repatriantami. Do niepodległej Ojczyzny napływały całe rzesze rodaków. Bardzo często warunki ich życia urągały ludzkiej godności, gdyż cierpieli z powodu głodu, zimna, chorób, a także braku obuwia i odzieży. Ordynariusz interesował się również losem polskich żołnierzy, którzy ranni podczas walki wracali do zdrowia w szpitalach lub pozostawali za wschodnią granicą w więzieniach i obozach jenieckich. Ludzie ci egzystowali w niezwykle ciężkich warunkach i masowo umierali z chorób i głodu. Biskup apelował do społeczeństwa, by wspierało także instytucje opiekujące się sierotami i dziećmi opuszczonymi, których liczba w zaskarżającym tempie wzrosła w czasie wojny. Z myślą o nieszczęśliwych dzieciach dokonał reorganizacji Diecezjalnego Komitetu Opieki nad Sierotami Wojennymi, działającego w Przemyślu i rozszerzył jego prace na całą diecezję<sup>37</sup>.

### Podsumowanie

Koncepcja duszpasterstwa charytatywnego wdrażana przez biskupa Pelczara uwzględniała wielowiekowe doświadczenie Kościoła, który od początku swojego istnienia podejmował działalność dobroczynną, wynikającą bezpośrednio z Ewangelii. Praktyczne realizowanie przykazania miłości bliźniego okazywało się najlepszą apologią Kościoła i świadczyło o autentyczności i żywotności chrześcijaństwa, które w człowieku widzi obraz samego Boga. Ordynariusz przemyski uważał, że duszpasterstwo charytatywne powinno obejmować swoim oddziaływaniem wszystkie klasy społeczne i grupy wiekowe, okazując szczególne wsparcie sierotom, dzieciom opuszczonym, a także ludziom chorym. Ówczesna sytuacja społeczno-gospodarcza przyczyniała się do pauperyzacji ludności zamieszkującej diecezję przemyską, co oczywiście zwiększało perspektywy duszpasterstwa charytatywnego. Pomoc okazywana potrzebującym nie mogła ograniczać się jedynie do działań doraźnych i spontanicznych, ale musiała przybierać formę instytucjonalną, nastawioną na długotrwałą i systematyczną pracę. Biskup Pelczar był przekonany, że w duszpasterstwo charytatywne prowadzone pod patronatem Kościoła powinni

---

<sup>37</sup> J. S. Pelczar, *W sprawie zasiłków sierocych*, KDP 19 (1919), s. 114-115; tenże, *W sprawie nadsyłania wykazów sierot wojennych zostających pod opieką ochronek i zakładów wychowawczych*, KDP 20 (1920), s. 155; tenże, *Składka na biedne dzieci*, KDP 20 (1920), s. 152; tenże, *Reorganizacja Diecezjalnego Komitetu Opieki nad sierotami wojennymi i opuszczonymi dziećmi*, KDP 24 (1924), s. 53-54; tenże, *O przyspieszenie powrotu rodaków z niewoli rosyjskiej*, KDP 21 (1921), s. 38-39; tenże, *Koło opieki religijnej nad żołnierzami*, KDP 19 (1919), s. 196; tenże, *Mój życiorys* (oprac. J. Kupczewska), w: *Święty Józef Sebastian Pelczar...*, s. 187. Zob. W. Jedynak, *Biskup Józef Sebastian Pelczar prorok odnowy pobożności*, w: *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku. Materiały I i II Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej*, red. K. Klauza, S. C. Napiórkowski, K. Pek, Lublin 2003, s. 189-190.

zaangażować się wszyscy wierni, którym pozwala na to status społeczny, posiadane mienie, a także predyspozycje, niezbędne do ofiarnej pracy na rzecz chorych, potrzebujących i cierpiących. Specyfika duszpasterstwa charytatywnego promowanego przez Ordynariusza przemyskiego polegała na jego dosyć powszechnym charakterze, gdyż miało angażować szerokie rzesze wiernych, z których każdy mógł coś ofiarować potrzebującym.

THE IDEA OF THE CHARITY PASTORAL CARE ACCORDING  
TO BISHOP JÓZEF SEBASTIAN PELCZAR  
(1900-1924)

S u m m a r y

Bishop Józef Sebastian Pelczar's idea of the charity pastoral care was deeply-rooted in doctrinal principles of social Church teaching for which a very fundamental and primary source is the Gospel. The ordinary of Przemyśl was convinced that all social classes and age groups, with special attention paid to ill people, orphans and abandoned children, should be subject to charity care. This charity work can not only be limited to stopgap and spontaneous help but it should have an institutional dimension. Therefore all the faithful should be involved into charitable and pastoral work conducted under the patronage of the Church. All the faithful should be dedicated to work for the needy, ill and suffering people.

## PRZYNALEŻNOŚĆ DO RUCHÓW I WSPÓLNOT RELIGIJNYCH W KOŚCIELE KATOLICKIM

Przynależność do wspólnot religijnych, organizacji i stowarzyszeń jest jednym z ważnych wskaźników aktywności religijno-kościelnej. Wspólnoty religijne, zwane też odnowowymi, działają w Polsce od połowy lat siedemdziesiątych. W latach osiemdziesiątych rozwinęły się liczbowo i zróżnicowały, przybierając mniej lub bardziej zinstytucjonalizowane formy. W stosunku do ogółu katolików członkowie wspólnot religijnych stanowią zdecydowaną mniejszość, ale same wspólnoty odnowowe są widoczne w parafiach i stanowią układ odniesienia dla katolików „przeciętnych”<sup>1</sup>. Niekiedy twierdzi się, że przynależność do wspólnot religijnych wynika bardziej z dążenia do zaspokojenia potrzeby przynależności niż z potrzeby religijnej, że znaczenie tych wspólnot wykracza daleko poza sferę religijną. W opinii Antoniego Sułka tzw. funkcja ochronna tłumaczy rozwój ruchów wspólnotowych w latach osiemdziesiątych. „We wspólnotach młodzież nie tylko pogłębia własną religijność, lecz także zaspokaja potrzebę zaangażowania i afiliacji, więzi osobistych i akceptacji, bezpieczeństwa i swobodnej ekspresji. Są one «wspólnotami ochronnymi», miejscem ucieczki od nieprzyjaznego społeczeństwa, w którym trudno znaleźć sobie bezpieczne miejsce i perspektywę, sposobem radzenia sobie z niepewnością i lękiem”<sup>2</sup>. Niezależnie od motywacji społecznych, które mają charakter wtórny, przeważają motywacje religijne i kościelne członkostwa w ruchach i wspólnotach religijnych oraz stowarzyszeniach katolickich.

W parafiach działają różnego rodzaju rady, poradnie, stowarzyszenia kościelne, ruchy i wspólnoty religijne. W stowarzyszeniach członkowie mają określone cele i sformalizowane zasady, będące podstawą ich działania. Ruchy i wspólnoty religijne są mniej sformalizowane, wynikają z pragnienia katolików świeckich, by żyć i działać wspólnotowo. Wszystkie ugrupowania religijne w Kościele są wyrazem mniej lub bardziej pogłębionego życia religijnego i działalności katolików. W badaniach socjologicznych musimy stawiać pytanie o istnienie tych zorganizowanych

---

<sup>1</sup> M. Grabowska, *Kościół katolicki w Polsce – refleksje socjologa*, w: *Społeczne konsekwencje transformacji ustrojowej*, red. M. Grabowska, K. Pankowski, E. Wnuk-Lipiński, Warszawa 1994, s. 164.

<sup>2</sup> A. Sułek, *Dążenia życiowe młodzieży polskiej. Międzypokoleniowa stabilność i pokoleniowe zmiany*, „Studia Socjologiczne” 1989, nr 4, s. 150.

grup w życiu religijno-kościelnym oraz o uczestnictwo w nich ludzi wierzących zarówno na poziomie parafialnym, jak i ponadparafialnym. W Polsce podstawową przestrzenią zaangażowania apostołskiego ludzi świeckich była i jest parafia, która powoli staje się wspólnotą wspólnot. W jej ramach – np. poprzez uczestnictwo w radach parafialnych – katolicy podejmują konkretne formy odpowiedzialności za życie i rozwój swych wspólnot parafialnych i diecezjalnych.

W okresie przełomu modernizacyjnego mamy do czynienia z dwoma równoległymi zjawiskami. „Z jednej strony, instytucja Kościoła potęguje wysiłki na rzecz podtrzymywania zagrożonej tradycyjnej religijności («publicznej», rytualnej i rodzinnej) – temu służy niemal niezmienna formacja księży (izolowanych od świata w seminarium) oraz niechęć do przyznania świeckim, młodzieży i kobietom nieco bardziej odpowiedzialnej roli w Kościele, którym nadal sterują przede wszystkim zaawansowani wiekowo mężczyźni. Drugie, równoległe zjawisko to indywidualizacja życia religijnego – ludzie wybierają sobie typy duchowości oraz wspólnoty (często nawet internetowe), zamiast angażować się w terytorialnie określony Kościół lokalny. Te dwa zjawiska – usilne podtrzymywanie publicznej, rytualnej «religii narodowej» z jednej strony i oddolna indywidualizacja z drugiej sprawiają, że zanika i słabnie sfera pośrednia Kościoła – sfera pomiędzy «centrum» i jednostką”<sup>3</sup>

W Polsce nowe ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie są już stałym elementem struktury społecznej Kościoła katolickiego i stanowią o wewnętrznym bogactwie i różnorodności w parafiach. W ugrupowaniach tych ich członkowie uczą się zachowań innowacyjnych w dziedzinie wiary, ale przede wszystkim odpowiedzialności za Kościół i udział w jego misji. Nowe ruchy religijne w Kościele są przedmiotem wielu analiz socjologicznych<sup>4</sup>. W dalszych rozważaniach socjologicznych omówimy skrótowo obecność tych ugrupowań w społeczeństwie polskim i w Kościele. Nowe ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie wychodzą naprzeciw zapotrzebowaniu na nowe formy religijności i duchowości.

### **1. Ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie podstawą odnowy Kościoła i parafii**

W parafiach polskich wielu katolików należy do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich, w których przez bliskość z Bogiem starają się umocnić swoją religijność i odnaleźć sens życia. Pomagają one także ukształtować

---

<sup>3</sup> M. Rogaczewska, *Czy religia może odegrać jakąś rolę w modernizacji?*, w: *Moderнизacja Polski. Kody kulturowe i mity*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2008, s. 125.

<sup>4</sup> A. Zieliński, *Nowe ruchy religijne a nowe ruchy społeczne. Przypadek katolickiego ruchu charyzmatycznego*, „Societas/Communitas” 2007 nr 2/2008 nr 1, s. 231-247; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne na świecie. Szkic socjologiczny*, „Ateneum Kapłańskie” 141(2003), nr 1 (566), s. 88-105; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 141(2003), nr 2-3 (567-568), s. 329-347.

poczucie wspólnoty wartości, solidarność międzyludzką, silne związki emocjonalne, których ludzie nie odnajdują w społeczeństwach o rozpadających się więziach społecznych. Małe wspólnoty religijne są „etapami pośrednimi w budowaniu więzi wspólnotowej w parafii. Rozwój takich wspólnot, ich świadectwo i zaangażowanie apostołskie prowadzi do odnowy parafii w jej wymiarze wspólnotowym. Dzięki oddziaływaniu małych wspólnot religijnych na całość buduje się wspólnota parafialna. Im więcej małych wspólnot w parafii, tym żywsza może być więź wspólnotowa parafian. Stąd też troska o powstawanie i rozwój małych wspólnot religijnych w parafii oraz pobudzanie ich do aktywności powinny być podstawowym zadaniem pastoralnym. Wielka parafia ma szansę stać się wspólnotą religijną, jeśli będą w niej dobrze funkcjonowały małe wspólnoty religijne”<sup>5</sup>.

Nowe ruchy i wspólnoty religijno-kościelne są sposobem i drogą, poprzez które sam Kościół staje się nośnikiem nowego ożywienia i przebudzenia religijnego. Poprzez przynależność do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich umacnia się więź religijna z Kościołem i na ogół z parafią. Poprzez ich działalność rośnie szansa ożywienia życia wspólnotowego parafii. Wspólnoty te są ważne w duszpasterstwie, ale nie mogą konkurować czy zastępować wspólnoty parafialnej. Parafia pozostaje najważniejszym i najbardziej podstawowym środowiskiem ewangelizacji i pracy duszpasterskiej. System parafii terytorialnych i ich odnowa nie wyklucza innych form zrzeszania się wiernych, na innych zasadach niż wspólnota lokalna (np. środowiska wiary, „scena” religijna)<sup>6</sup>. Parafie i różnego rodzaju grupy przykościelne w Polsce są wciąż ważnymi instancjami przyczyniającymi się do kształtowania kapitału społecznego, moralnego i religijnego w społecznościach lokalnych.

W ruchach i wspólnotach religijnych kształtuje się nowy typ religijności i więzi z Kościołem, nowe formy zaangażowania religijnego i akceptacji wspólnych celów. „Przed wszystkim uczestnicy tych wspólnot starają się żyć wedle tego, w co wierzą. Starają się, by ich życie było świadectwem ich wiary – całe życie, a nie tylko niedzielne praktyki. I w jakiejś mierze udaje im się to, bowiem zazwyczaj nowi członkowie trafiają do grup odnowowych zachęceni przykładem wiernych już w nich uczestniczących. To właśnie owo świadomie podejmowane apostołstwo, indywidualne i mające za swe świadectwo konkretne życie i przejawiająca się w nim wiarę, jest [...] podstawą «sukcesu» wspólnot odnowowych w Polsce. Nie ma tu miejsca na obszerną i wnikliwą charakterystykę «wiary odnowowej». Najogólniej, jest ona zakorzeniona w Biblii (a więc świadoma swojego żydowskiego pochodzenia) i Chrystocentryczna. Kościół staje się bardziej wspólnotą niż zhierarchizowaną instytucją. Ten typ religijności rozciąga *sacrum* na całe życie (wszystko może być sakralne). Ponadto jest rygorystyczny moralnie. Nawet tak

---

<sup>5</sup> R. Kamiński, *Parafia*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006 s. 593.

<sup>6</sup> W. Gebhardt, *Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung*, w: *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen*, Hrsg. von M. Pöhlmann, Berlin 2003, s. 7-19.

szkicowa charakterystyka wystarczy, by uświadomić sobie, że niezupełnie przystaje ona do tradycyjnego modelu Polaka-katolika. Oczywiście, nie można się spodziewać, że wszyscy polscy katolicy staną się podobni do uczestników wspólnot odnowowych. Przypuszczam, że religijność typu odnowowego będzie współistniała z innymi rodzajami religijności i wszystkie one będą na siebie oddziaływały. Ale to właśnie oznacza istnienie wyboru w obrębie wiary i wewnątrz Kościoła<sup>7</sup>.

Ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie mogą odegrać ważną rolę w przemianach społeczno-kulturowych, gospodarczych i politycznych w naszym kraju. „Szansa zorganizowanego laikatu polega wreszcie na tym, że jest w stanie uzyskać swą tożsamość chrześcijańską również w krytycznym dialogu z różnymi współczesnymi nurtami duchowymi, głównie z ideologią pewnych nurtów liberalizmu. Tej wielkiej szansy nie wolno przegrać, tym bardziej, że od lat nie było już tak sprzyjających warunków rozwoju podstawowych idei katolicyzmu społecznego, jak w sytuacji postkomunizmu. Między rozwojem ruchów i stowarzyszeń a transformacją systemową, względnie modernizacją społeczeństwa występuje bowiem współzależność. Z jednej strony procesowi modernizacji towarzyszy zróżnicowanie i rozwarstwienie, a z drugiej – indywidualizm i konsumizm. Prowadzi on zatem do osłabienia wspólnotowości i konsensu aksjologicznego, powoduje rozluźnienie solidarnościowych więzów oraz rozpad wspólnych wartości. Właśnie dlatego ruchy i stowarzyszenia katolickie w Polsce, jako wspólnoty proponujące alternatywny program i styl życia, mają przyszłość. To one są przyszłością, a nie jakieś wyizolowane jednostki w zatowarowanym społeczeństwie<sup>8</sup>.

Można socjologicznie założyć, że wzrost przynależności do wspólnot, organizacji i stowarzyszeń katolickich będzie pozytywnie oddziaływać na kształtowanie się i umacnianie więzi społecznych w parafii<sup>9</sup>. Wciąż jednak wielu katolików polskich nie jest dobrze poinformowanych o życiu parafialnym, bardziej przynależą do Kościoła instytucjonalnego niż wspólnotowego. „Droga polskiego Kościoła do prawdziwej «wspólnoty wspólnot» jest jeszcze daleka. Wśród wyalienowanego społecznie duchowieństwa szerzą się obawy, że organizacje i ruchy katolików świeckich mogą się nazbyt usamodzielnic, oddalić się, a w końcu – oderwać od Kościoła instytucjonalnego i tradycyjnego duszpasterstwa. Po jednej stronie dominuje więc klerykalny paternalizm jako pewien kościelny centralizm, którym z kolei po dru-

---

<sup>7</sup> M. Grabowska, *Religia, jednostka, wspólnota*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2008, nr 2, s. 16-17.

<sup>8</sup> A. Dylus, H. Juros, *Rola ruchów i stowarzyszeń katolickich w polskim procesie transformacji*, w: *Po przełomie. Kościół i społeczeństwo w Polsce i Niemczech Wschodnich. Problemy procesów transformacji*, red. Z. Stawrowski, S. Wilkanowicz, Kraków 1998, s. 128.

<sup>9</sup> „Organizacje o podłożu religijnym na dwa sposoby służą życiu obywatelskiemu: bezpośrednio, udzielając wsparcia swoim członkom i świadcząc usługi religijne szeroko rozumianemu społeczeństwu oraz pośrednio, krzewiąc umiejętności obywatelskie, wpajając wartości moralne, zachęcając do altruizmu, rekrutując działaczy obywatelskich spośród wiernych”, R.D. Putnam, *Samotna gra w kregle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tł. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 134.



giej stronie odpowiada nastawienie indywidualistyczne, duchowe lenistwo, bierna, wyczekująca postawa oraz społeczno-etyczna niedojrzałość dużej części laikatu. W rezultacie rzadko dochodzi do samodzielnej, odpowiedzialnej aktywności laikatu, służącej zarówno Kościołowi, jak i społeczeństwu<sup>10</sup>.

Jest także wątpliwe, czy członkowie ruchów, wspólnot religijnych i stowarzyszeń katolickich w wyraźny sposób wpływają na przemiany modernizacyjne w Polsce w duchu katolickiej nauki społecznej w takich dziedzinach życia społecznego jak gospodarka, polityka i kultura, czy są na tyle dynamiczni, by poprzez nich dokonywała się ewangelizacja tych środowisk społecznych. Wiele z tych ugrupowań koncentruje się nadmiernie na celach wewnętrznych, na potrzebach duchowych swoich członków (niekiedy nawet terapeutycznych) niż na celach apostołsko-misyjnych. Nie brakuje jednak empirycznych dowodów na to, że w wielu środowiskach lokalnych ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie podejmują wiele działań pomocowych na rzecz osób potrzebujących<sup>11</sup>.

Jeżeli nawet istnieją dowody na to, że Kościół popiera aktywizację ludzi świeckich we wspólnotach parafialnych i w diecezji oraz docenia wagę ich wspólnotowego działania, to z drugiej strony istnieją określone bariery rozwoju życia wspólnotowego w parafiach i Kościele. Problem dotyczy w gruncie rzeczy relacji między Kościołem elit, Kościołem ludowym i Kościołem wspólnot. Nikomu spośród socjologów religii i pastoralistów nie udało się znaleźć odpowiedniego rozwiązania tej relacji, a niektórym nawet wydaje się to zakrawać na prawdziwą „kwadraturę koła”. Z socjologicznego punktu widzenia ważnym problemem jest odnajdywanie przez Kościół swojej nowej roli i pozycji społecznej w pluralistycznym społeczeństwie, w którym musi on prowadzić nową ewangelizację i spełniać swoje właściwe funkcje religijne. „Jest już najwyższy czas, by katolicy świeccy w rodzącej się demokracji poczuli się upodmiotowieni, podejmowali właściwe im zadanie religijne i świeckie oraz byli odpowiedzialni za przyszłość Kościoła”<sup>12</sup>.

Inną kwestią jest stosunek małych wspólnot religijnych w parafii jako całości. „Wzajemny stosunek parafii i małych wspólnot religijnych jest stosunkiem obustronnego oddziaływania na siebie. Między parafiami i małymi grupami występuje jakościowa przemiana. Rozwój parafii jako wspólnoty potrzebuje małych wspólnot religijnych. Z kolei rozwój małych wspólnot religijnych potrzebuje wsparcia parafii. Dobrze prowadzone duszpasterstwo zwyczajne parafii przygotowuje dobrych

---

<sup>10</sup> A. Dylus, *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*, Warszawa 1997, s. 201.

<sup>11</sup> E. Litak, *Pomoc społeczna jako wyraz moralności. Wartości w działaniach pomocowych wybranych grup religijnych w Przemyślu*, w: *Moralność społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 115-133; M. Rogaczewska, *Państwo i społeczeństwo obywatelskie nie muszą być wrogami – rola społeczeństwa obywatelskiego w modernizacji*, w: *Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2008, s. 137-145.

<sup>12</sup> W. Piwowarski, *Zmiana miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie*, w: *Kościół w Polsce w warunkach wolności. Zagrożenia i szanse*, red. K. Górski, Warszawa 1993, s. 14.

członków małych wspólnot religijnych, a spośród najlepszych członków małych wspólnot powstać może np. PRD jako konstruktywna propozycja ożywienia wspólnoty parafialnej. Z kolei dojrzałe religijnie małe wspólnoty mogą wywierać pozytywny wpływ na rozbudzenie aktywności parafian i rozwój duszpasterstwa zwyczajnego. Rezultatem obustronnego oddziaływania na siebie będzie wzrost parafii jako wspólnoty wspólnot<sup>13</sup>. Niebezpieczeństwem związanym z działalnością nowych grup i wspólnot religijnych jest ich elitarność, tendencja do zamykania się oraz izolowanie się od innych grup<sup>14</sup>.

Nowe ruchy i wspólnoty religijne – rozwijające się w parafiach katolickich i w przestrzeni międzyparafialnej – nie budzą zastrzeżeń hierarchii kościelnej i większości wiernych. Tylko niektóre z nich spotykają się z pewną krytyką i dystansem. Dotyczy to szczególnie ruchu neokatechumenalnego. „Intensywnemu rozwojowi ruchu neokatechumenalnego towarzyszą też głosy krytyki nielicznych wprawdzie, byłych członków wspólnot. Dotyczą one katechez głoszonych przez członków wspólnoty oraz wyodrębnienia się wspólnoty z ogólnej społeczności wiernych przez uczestnictwo w nabożeństwach w soboty, a nie w niedziele, organizowanie zgromadzeń modlitewnych i sprawowanie liturgii w wynajmowanych salach, a nie w kościołach, czy też odprawianie odrębnych nabożeństw dla tej grupy osób. Pojawiają się nawet z ich strony oskarżenia, że wspólnoty są nowym rodzajem sekt w łonie Kościoła katolickiego. Zdarzają się też krytyczne wypowiedzi ze strony niektórych duchownych”<sup>15</sup>.

Wyraźnym impulsem do powstawania wspólnot religijnych był Sobór Watykański II, nawołujący do odnowy religijnej i moralnej, do bardziej intensywnej i aktywnej pracy apostołskiej w głoszeniu Ewangelii w różnych środowiskach społecznych. Nowe ruchy i wspólnoty religijne dokonują „deprywatyzacji wiary”, kształtują elity zaangażowanego laikatu, zarówno w Kościele jak i w społeczeństwie. Wypracowały one i nadal wypracowują nowe formy ewangelizacyjne, odpowiadające sytuacji naszych czasów, a także poszukują nowych form języka ewangelizacji, komunikatywnego dla współczesnego człowieka<sup>16</sup>. Wierni – na mocy przyjętego chrztu i innych aktów inicjacji chrześcijańskiej – są zobowiązani do uczestnictwa w świadomy i wolny sposób we wspólnocie Kościoła. Nikt nie może czuć się zwolnionym z tej odpowiedzialności. „Nowe sytuacje – zarówno w Kościele, jak i w życiu społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturalnym – domagają się dzisiaj ze szczególną siłą zaangażowania świeckich. Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. *Nikommu*

<sup>13</sup> R. Kamiński, *Parafia*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006 s. 593.

<sup>14</sup> A. Potocki, *Polskie duszpasterstwo młodzieży – odpowiedź na wyzwanie sekularyzacji?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 193.

<sup>15</sup> J. Gajda, *Antropologia kulturowa. Kultura obyczajowa początku XXI wieku*, Kraków 2008, s. 143.

<sup>16</sup> M. Ostrowski, *Duchowe i religijne ruchy*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 2000, s. 149.

*nie godzi się trwać w bezczynności*” (Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici*, nr 3). Podstawowym miejscem zaangażowania katolików powinna być parafia i jej mikrostruktury.

Jan Paweł II już od początku swego pontyfikatu podkreślał rolę stowarzyszeń, ruchów i ugrupowań kościelnych. W adhortacji apostołskiej z 17 października 1979 roku *O katechizacji w naszych czasach*, pisał: „Ważną jest wreszcie rzeczą, by były ożywiane stowarzyszenia, ruchy i kluby wiernych, nastawione czy to na ćwiczenia pobożne i bezpośrednie apostołstwo, czy na dobroczynność i pomoc potrzebującym, czy chrześcijańską obecność w samych doczesnych sprawach tego świata. Wszystkie one pełniej osiągną swe cele i lepiej przysłużą się Kościołowi, jeśli w swej wewnętrznej strukturze i w swym sposobie działania przeznaczą dużo miejsca na poważną formację religijną swych członków. W ten sposób każde stowarzyszenie wiernych w Kościele powinno ze swego założenia być wychowawcą w wierze” (nr 70). Kilkanaście lat później skierował do biskupów polskich przy okazji wizyty *ad limina Apostolorum* następujące słowa: „Wierni świeccy, należycie uformowani, winni poczuć się rzeczywistymi podmiotami w życiu Kościoła. Zakłada to tak z ich strony, jak ze strony duchowieństwa, potrzebę zmian we wzajemnych relacjach, umiejętność współpracy, postawę cierpliwego dialogu, służby i obustronnego zaufania”<sup>17</sup>.

Rola laikatu w dziele ewangelizacji jest znaczna i rośnie. Benedykt XVI w przemówieniu do biskupów polskich przybyłych *ad limina Apostolorum* w 2005 roku podkreślił, że jednym z głównych celów działalności laikatu jest odnowa moralna społeczeństwa i udział w życiu publicznym. Kościół co prawda nie utożsamia się z żadną partią, wspólnotą polityczną ani systemem politycznym, ale przypomina, by świeccy zaangażowani w życie publiczne dawali odważne i czytelne świadectwo wartościom chrześcijańskim. Biskupi i kapłani powinni wspierać laikat w ich posłudze, z poszanowaniem słusznej autonomii polityki. Ważnym działem zaangażowań wiernych w dziele ewangelizacji jest duszpasterstwo rodzin, duszpasterstwo młodzieży i działalność charytatywna<sup>18</sup>. Ta ostatnia jest szczególnie ukierunkowana na biednych, opuszczonych, zmarginalizowanych, a nawet wykluczonych ze społeczeństwa. Ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie poprzez swoje zaangażowanie religijne i misyjne oddziałują na kulturę i zmiany społeczne<sup>19</sup>.

Członkostwo w różnych organizacjach religijnych i kościelnych, połączone z uczestnictwem w praktykach religijnych, ma z pewnością wpływ na różne formy aktywności społecznej, także o charakterze pozareligijnym. Przyczynia się do pogłębienia tożsamości katolickiej, przynależności do wspólnoty Kościoła, a także dawania świadectwa we wszystkich środowiskach społecznych na rzecz integral-

<sup>17</sup> „L'Osservatore Romano” 14(1993), nr 2, s. 16.

<sup>18</sup> Benedykt XVI do biskupów polskich. Przemówienia wygłoszone z okazji wizyty *ad limina Apostolorum* w roku 2005, Poznań 2005, s. 22-23.

<sup>19</sup> W. Szymczak, *Apostolstwo świeckich*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004 s. 19.

nego rozwoju osoby ludzkiej i dla dobra wspólnego społeczeństwa. W ostatnich latach – według Papieża Benedykta XVI w przemówieniu z dnia 15 listopada 2008 roku do Papieskiej Rady ds. Świeckich: „W wielu Kościołach partykularnych dzięki radom duszpasterskim, diecezjalnym i parafialnym zwiększył się udział świeckich, który ze względu na to, że inspirowany jest autentycznym *sensus Ecclesiae*, okazał się bardzo pozytywny. Dzięki żywej świadomości charyzmatycznego wymiaru Kościoła zostały docenione i dowartościowane zarówno najprostsze charyzmaty, jaki Opatrzność obdarza ludzi, jak i te, które przynoszą wielkie owoce duchowe, wychowawcze i misyjne. Nie przypadkiem dokument ten mówi o «nowej epoce zrzeszeń katolików świeckich», upatrując w niej znak «bogactwa i wielorakich zasobów, którymi Duch Święty ożywia Kościół» [...], oraz wskazuje «kryteria eklezjologiczne», których z jednej strony potrzebują pasterze, by dokonać rozeznania, a z drugiej, rozwój życia stowarzyszeń wiernych, ruchów kościelnych i nowych wspólnot»<sup>20</sup>. Stwierdzenia te w jakiejś mierze odnoszą się i do Kościoła katolickiego w Polsce.

W Polsce ruchy i wspólnoty religijne pojawiły się w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, rozwijały się intensywnie w latach osiemdziesiątych (tzw. grupy odnowowe), ich dalszy dynamiczny rozwój rozpoczął się po 1989 roku. „Dwie najpopularniejsze obecnie formy odnowy religijnej mają rodzime pochodzenie. Ruch Światło-Życie wywodzi się z ruchu oazowego zainicjowanego w 1954 r. przez ks. Franciszka Blachnickiego, a wspólnoty różańcowe należą do tradycyjnego repertuaru polskiego katolicyzmu. Ale formy zaimportowane – między innymi Odnowa w Duchu Św. czy Neokatechumenat – po ćwierćwieczu obecne są, odpowiednio, w co czwartej i co dziesiątej parafii»<sup>21</sup>. Wyniki sondaży opinii publicznej i badania socjologiczne ilustrują zasięg społeczny nowych ruchów i wspólnot religijnych w naszym kraju.

## 2. Ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie w świetle badań socjologicznych

W rzeczywistości parafialnej dostrzega się wciąż swoiste rozdarcie. „Dla jednych wciąż nie skończyła się epoka *Kościół to tylko my*, dla innych wciąż jeszcze nie rozpoczęła się epoka *Kościół to także my*. Z jednej strony świeccy narzekają, że księża ich nie słuchają, ani nawet nie pytają o zdanie, z drugiej strony księża ubolewają, że świeccy są bierni i nie zależy im na współodpowiedzialności za dzieło ewangelizacji. [...]. Niepokojącym zjawiskiem jest brak odpowiednio szerokiej współpracy kapłanów ze świeckimi w planowaniu przedsięwzięć duszpasterskich i materialnych w parafii. Świeccy często nie zdają sobie sprawy z możliwości takiej współpracy pod przewodnictwem proboszcza. W praktyce w wielu parafiach

<sup>20</sup> „L'Osservatore Romano” 30(2009), nr 1, s. 43.

<sup>21</sup> M. Grabowska, *Religia, jednostka, wspólnota*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2008, nr 2, s. 16.

nie istnieją lub nie wypełniają swych zadań rady duszpasterskie i ekonomiczne. [...] Pewną odpowiedzią na te zjawiska jest tworzenie wspólnot ruchów katolickich, które duży nacisk kładą na umacnianie więzi wspólnotowych i przyczyniają się do pogłębienia świadomości uczestnictwa w Kościele”<sup>22</sup>.

Nie brakuje sygnałów pozytywnych. Parafie polskie są wciąż aktywne. Około 80% badanych Polaków uważa się za członków parafii działających na terenie ich zamieszkania, z czego niemal połowa w sposób zdecydowany identyfikuje się z parafią (45%). Związków takich nie odczuwa jedynie jedna piąta ankietowanych Polaków (18%). Nawet wśród tych, którzy w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych, co czwarty czuje się związany z parafią znajdująca się na terytorialnym obszarze miejsca jego zamieszkania<sup>23</sup>. Aktywność religijna i społeczna w parafii zależy w Polsce w znacznej mierze nie tylko od samych parafian, ale – i to przede wszystkim – od duszpasterzy. Zwraca na ten fakt uwagę abp Kazimierz Nycz w wywiadzie dla miesięcznika „Więź”.

„Po pierwsze, od postawy i zaangażowania księdza proboszcza. Po drugie, ważna jest umiejętność wyławiania aktywnych parafian i stwarzania im możliwości działania. Po trzecie, konieczna jest rezygnacja z paternalistycznego podejścia, którego istotą jest przysłowiowe «kładzenie ręki» na każdy przejaw oddolnej inicjatywy. Jeśli te trzy warunki są spełnione, parafia zazwyczaj okazuje się żywym organizmem społecznym. Nawet w przypadku aktywnej parafii nie można jednak liczyć na to, że w jej przedsięwzięcia będą angażować się wszyscy wierni. To myślenie życzeniowe. Dodam też, że po dwóch latach pobytu w archidiecezji warszawskiej dostrzegam wiele inicjatyw międzyparafialnych czy przyparafialnych, prowadzonych w formie wyodrębnionych stowarzyszeń czy fundacji, niekoniecznie kościelnych. Przykłady mógłbym długo wymieniać. Może to jest właściwy kierunek zagospodarowania aktywności społecznej parafian”<sup>24</sup>.

Według niektórych badań socjologicznych oferty usług religijnych i społecznych świadczonych przez parafie są zróżnicowane w środowiskach miejskich i wiejskich. „Parafie wiejskie, jak wynikało z badań ogólnopolskich, oferują mniej usług niż parafie miejskie. Zebrane przez nas obserwacje pozwalają wyjaśnić tę różnicę. Parafie miejskie koncentrują wokół siebie ludzi i rozwijają się o tyle, o ile oferują «usługi» duszpasterskie zróżnicowane i dopasowane specyficznie do potrzeb różnych grup: dzieci, młodzieży, inteligencji. Parafia miejska nie może traktować lojalności wiernych jako czegoś oczywistego, ta lojalność musi być stale podsycana poprzez różnego rodzaju wydarzenia i akcje, typu festyny parafialne, akcje charytatywne, wydarzenia z okazji świąt. W przypadku parafii wiejskiej lojalność wiernych jest większa i jest zapewniona choćby tym, że inny kościół para-

<sup>22</sup> II Polski Synod Plenarny (1991-1999), Poznań 2001, s. 19 i s. 152-153.

<sup>23</sup> R. Boguszewski, *Polak – na zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989-2008 na podstawie badań CBOS*, „Więź” 51(2008), nr 9, s. 9-10.

<sup>24</sup> *Kościół obywatelski, Z abp. Kazimierzem Nyczem rozmawiają Zbigniew Nosowski i Marek Rymysza*, „Więź” 52(2009), nr 3, s. 67.

fialny jest daleko, a proboszcz ma o wiele więcej możliwości kontroli społecznej nad swoimi wiernymi”<sup>25</sup>.

Parafianie w ograniczonym zakresie uczestniczą w podejmowaniu decyzji parafialnych, niektórzy wykazują swoiste „zmęczenie” życiem parafialnym jako zbyt nacechowanym lokalnością i autorytaryzmem. Według badań socjologicznych niewiele więcej niż co dziesiąty spośród nich jest włączony w sposób pełny w to, co dzieje się w parafii w sprawach najistotniejszych, niewiele więcej zresztą pragnie uczestniczyć w podejmowaniu decyzji parafialnych. Według sondaży CBOS około dwie piąte badanych lub członków ich rodzin korzysta w parafii terytorialnej z jakiejś formy oparcia społecznego (41%). Dobrowolną i bezpłatną pracę na rzecz kościoła i parafian deklaruje co trzeci ankietowany (34%), z tym, że zaledwie 4% ocenia, że często udziela się społecznie. Większość badanych nie angażuje się w prace społeczne w parafii<sup>26</sup>. W parafiach polskich potrzebna jest swoista rewolucja kooperacji i współdecydowania w sprawach parafialnych<sup>27</sup>.

W okresie powojennym, w określonym kontekście społeczno-politycznym i społeczno-kulturowym ukształtował się pewien typ duszpasterstwa parafialnego, w którym niemal monopolistyczną rolę sprawował proboszcz. Styl duszpasterstwa w parafii był przez niego kształtowany. „Kościelna hierarchia zachowywała się w tej kwestii bardzo zachowawczo, utwierdzając nie jako taki stan rzeczy. Soborowa nauka o apostołstwie świeckich napotykała na wiele trudności w realizacji. Obawa przed zaangażowaniem świeckich w Kościele, przed przyznaniem im odpowiedniego miejsca i właściwej współodpowiedzialności pogłębiała podział na tych, którzy wskazują i głoszą, i tych, którzy słuchają i wypełniają. Styl duszpasterstwa z czasów komunistycznych, uwarunkowany w pewnej mierze ówczesnymi możliwościami, nie służył wykształtowaniu się osobistej odpowiedzialności za wiarę. Scentralizowane, w dużej mierze klerykalne i masowe duszpasterstwo odnosiło się raczej do grupy niż do pojedynczego człowieka, traktując go bardziej jako jego przedmiot niż podmiot. Świeccy wierni mogli tylko współpracować z hierarchią, wykonując zazwyczaj zlecone im przez nią zadania, co raczej nie stanowiło motywacji do podejmowania głębszej odpowiedzialności za sprawy wiary i Kościoła”<sup>28</sup>.

W powojennych warunkach polskich ukształtował się typ parafii, którą pastorałiści określają jako typ hierarchiczny. Stefan Knobloch przedstawia trzy typy parafii. „Pierwszy określa jako *typ hierarchiczny*. Parafia rozumiana jest tutaj jako

<sup>25</sup> S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka w środowisku lokalnym*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008, s. 287.

<sup>26</sup> B. Wciórka, *Co łączy Polaków z parafią? Komunikat z badań CBOS*, BS/49/2005, Warszawa 2005, s. 1.

<sup>27</sup> M.N. Ebertz, P. M. Zulehner, *Plädoyer für Kirchenwachstum. Pastoraltheologische Thesen*, w: *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, Hrsg. von M.N. Ebertz, H. G. Hunstig, Würzburg 2008, s. 92-98.

<sup>28</sup> M. Polak, *Parafia dzisiaj. Podstawy i kierunki duszpasterskiej odnowy*, Poznań 2007, s. 41.

pewna instytucja ściśle przyporządkowana hierarchicznej strukturze Kościoła: diecezji z biskupem na czele i kurii rzymskiej z papieżem. Jej głównym zadaniem jest realizowanie wszystkich zaleceń jakie otrzymuje «z góry». Stojący na jej czele proboszcz jest także wpisany w tę hierarchiczną strukturę i rozumiany jako przedstawiciel biskupa. Głównym celem sprawowanego w parafii duszpasterstwa jest umożliwienie wiernym otrzymania łask, zwłaszcza poprzez sakramenty. Wierni tworzący parafię określani są mianem tzw. «dusz» i traktowani są w ten sposób «zbiorowo». Słabo dostrzega się indywidualny charakter każdego, kto został przez Boga przyłączony do wspólnoty<sup>29</sup>. W takim typie wspólnoty parafialnej właściwym jej podmiotem jest proboszcz, a wierni stanowią przedmiot jego duszpasterskiej troski. Niewiele pozostaje tu miejsca na osobistą odpowiedzialność wiernych za parafię.

Nowe ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie stanowią dobry sposób odchodzenia od parafii jako organizacji czy instytucji społecznej, do parafii jako wspólnoty. Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej wskazują na stosunkowo niski poziom przynależności do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich. „Wyjaśniając przyczyną, czemu aktywność osób świeckich nie odrodziła się w warunkach demokratycznych w podobnej skali po 1989 roku, nie sposób pominąć faktu, że Kościół hierarchiczny przez kilkadziesiąt lat komunizmu po prostu przyzwyczał się do sytuacji, że osoby świeckie są bierne, jawią się raczej odbiorcami niż dawcami idei, a nadmierna aktywność z ich strony może zagrozić jedności i zwartości «substancji» religii masowej. Dlatego wielu starszych, ale wciąż czynnych księży, przedstawicieli parafii, ruchów i stowarzyszeń w szczerych rozmowach przyznaje, że Kościół pod względem duszpasterskim znacznie lepiej odnajdywał się w PRL-u niż w obecnych czasach. Nacisk na masową religijność ludową oraz na to, aby «trwać» dzięki stałym strukturom, pozostał do dzisiaj”<sup>30</sup>.

Uzyskiwane wyniki z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej nie są w pełni konkluzyjne, niższe są konstataowane w badaniach ośrodków świeckich niż kościelnych. Uczestnictwo w życiu religijnym parafii nie przekłada się na udział w ruchach i wspólnotach religijnych oraz w stowarzyszeniach katolickich. W 2005 roku 6% badanych dorosłych Polaków – według sondażu CBOS – deklaroowało przynależność do różnego rodzaju wspólnot w parafii (np. wspólnoty różańcowej, oazowej, Rodzin Nazaretańskich itp.) oraz 1% do wspólnot religijnych działających poza parafią terytorialną. Członkami wspólnot religijnych są przede wszystkim osoby bardzo regularnie praktykujące (28%), w wieku 65 lat i więcej (15%),

<sup>29</sup> Tamże s. 53. Z. Narecki, *Świadczenie ewangelizacyjne współczesnej parafii*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2007, nr 4, s. 43-60.

<sup>30</sup> M. Rogaczewska, *Polska parafia w obrębie społeczeństwa obywatelskiego*, „Trzeci Sektor” 2008, nr 15, s. 28-36. Dystans wobec parafii wynika m.in. z motywacji antyklerykalnych. A. Czaja, *Antyklerykalizm czy antykościelność?* w: *Antyklerykalizm a współczesna katecheza*, red. R. Chałupniak, Opole 2008, s. 53-60. A. Kalbach, *Ksieża a polityka*, w: *Antyklerykalizm a współczesna katecheza*, red. R. Chałupniak, Opole 2008, s. 83-92.

emeryci (13%), o wykształceniu podstawowym (12%), rolnicy i renciści (po 11%)<sup>31</sup>.

Aktywne uczestnictwo Polaków w organizacjach, stowarzyszeniach, ruchach, klubach lub fundacjach jest na niskim poziomie. Swój wolny czas poświęcało na działalność w organizacjach, ruchach kościelnych, religijnych, we wspólnotach parafialnych, 3,6% ogółu Polaków w 1998 roku, 3,9% – 1999 roku i tylko 2,0% w 2002 roku. Przynależność formalna do tych ugrupowań miała – rzecz jasna – szerszy zakres. Polacy pracują społecznie w różnego rodzaju organizacjach, stowarzyszeniach, ruchach itp., jednak obecnie w żadnej z nich aktywnie nie działa więcej niż 3,3% ogółu respondentów. Osoby regularnie praktykujące częściej deklarują aktywność społeczną niż osoby rzadko praktykujące lub w ogóle absentujące się od praktyk religijnych. W latach 1998-2002 osłabła wyraźnie aktywność społeczna osób praktykujących kilka razy w tygodniu<sup>32</sup>.

W sondażu CBOS z lutego 2005 roku 7% badanych dorosłych Polaków przyznawało, że przynależy w swojej parafii do jakiejś wspólnoty religijnej (np. różańcowej, neokatechumenalnej, Rodzin Nazaretańskich, Odnowy w Duchu Świętym, Liturgicznej Służby Ołtarza). „Deklaracje takie najczęściej składają badani, którzy zazwyczaj kilka razy w tygodniu uczestniczą w praktykach religijnych (32%), ludzie w wieku 65 lat i starsi (20%), emeryci i renciści (po 16%), badani z wykształceniem podstawowym (14%), mieszkańcy wsi (12%), kobiety (11%). Członkiem wspólnoty religijnej w parafii jest także około jednej ósmej osób silnie związanych z parafią (13%), stosujących się do wskazań Kościoła (12%), a także co dziesiąty ankietowany (10%) praktykujący regularnie raz w tygodniu (rzadziej praktykujący niemal wcale nie włączają się w takie formy życia religijnego). Generalnie, uczestnictwo w nich jest tym mniejsze, im bardziej zurbanizowane miejsce zamieszkania, a także im wyższe wykształcenie i młodszy wiek badanych. Warto jednak zauważyć, że do wspólnot religijnych należy siedmiu na stu uczniów i studentów (7%)<sup>33</sup>.

Według badań Europejskich Systemów Wartości w latach 1990-1999 w Polsce zmalała przynależność do organizacji i udział w różnych formach działalności społecznej. Wśród 15 badanych organizacji przynależność do organizacji religijnych była jedną z najczęściej deklarowanych i zajmowała po związkach zawodowych drugie miejsce. Deklarowały ją nieco częściej kobiety, osoby ze średnim i wyższym wykształceniem, mieszkające w dużych miastach (ponad 500 tys. mieszkańców) i na wsi, młodsze (18-29 lat) i starsze wiekiem (61-69 lat), właściciele małych przedsiębiorstw i niżsi rangą urzędnicy, a także osoby samotne i bezrobotne. W latach 1990-1999 zmniejszył się wskaźnik deklarujących przynależność do or-

---

<sup>31</sup> B. Wciórka, *Polacy o swoich związkach z lokalną parafią*, Opinie z lat 2005 i 2008, Komunikat z badań CBOS. BS/148/2008, Warszawa 2008, s. 5-6.

<sup>32</sup> B. Wciórka, *Przemiany grupowej aktywności społecznej Polaków w latach 1998-2002*, www.cbos.pl . 15.06.2005.

<sup>33</sup> B. Wciórka, *Co łączy Polaków z parafią?*, Komunikat z badań CBOS, BS/49/2005, Warszawa 2005, s. 10.



ganizacji religijnych lub kościelnych z 7,0% do 5,7% ogółu dorosłych Polaków; przynależność do związków zawodowych – z 21,3% do 10,3%<sup>34</sup>.

W sondażu zrealizowanych przez firmę badawczą TNS OBOP w 2007 roku, na zlecenie Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, na próbie ogólnopolskiej obejmującej Polaków w wieku powyżej 15 lat, 4% badanych deklarowało, że należy i aktywnie uczestniczy w stowarzyszeniach kościelnych i wspólnotach religijnych; 5% – że należy, ale nie uczestniczy aktywnie; 6% – że należało, ale już nie należy; 80% – że nigdy nie należało. „Do stowarzyszeń kościelnych i wspólnot religijnych należy obecnie 9% Polaków (należało kiedykolwiek – 15%). Co oczywiste, działają w nich głównie ludzie bliżsi Kościołowi, w tym – najczęściej praktykujący (co trzecia osoba praktykująca kilka razy w tygodniu, co jedenasta – raz w tygodniu), lepiej sytuowani i wykształceni, a także związani z Janem Pawłem II (co czwarta osoba zdecydowanie deklarująca poczucie przemiany pod wpływem papieża rodaka oraz 3% tych, które takiej odmiany w ogóle nie odczuły). Z analizy statystycznych wynika przy tym, że poczucie więzi z Ojcem Świętym oddziałuje na aktywność we wspólnotach religijnych niezależnie od wskaźnika związków z Kościołem”<sup>35</sup>.

W badaniach międzynarodowych z czerwca 2008 roku zrealizowanych w ramach *European Value Survey (Research International Pentor)* dorośli Polacy deklarowali w następujący sposób przynależność do organizacji i formy aktywności społecznej: organizacje opiekujące się osobami starszymi, niepełnosprawnymi lub biednymi – 1,1%; organizacje religijne lub kościelne – 3,6%; organizacje zajmujące się nauką, sztuką, muzyką, kulturą – 1,1%, związki zawodowe – 4,5%; organizacje młodzieżowe (np. harcerstwo, kluby młodzieżowe) – 2,5%; stowarzyszenia zawodowe – 1,9%; organizacje zajmujące się sportem i rekreacją – 1,9%; organizacje kobiece – 0,9%; organizacje zajmujące się ochroną środowiska, ekologią i prawami zwierząt – 0,8%; partie lub stowarzyszenia polityczne – 0,8% i inne. Prawie dwie trzecie badanych nie przynależy – według własnych deklaracji – do jakichkolwiek organizacji. Na niższym poziomie sytuuje się aktywność społeczna na rzecz organizacji, do których Polacy przynależą (58,1% badanych nie wymieniło żadnej organizacji). Organizacje religijne i kościelne znalazły się na drugim miejscu (po związkach zawodowych), gdy chodzi o zasięg przynależności formalnej do organizacji, i na pierwszym miejscu, gdy chodzi o aktywność społeczną na rzecz swoich organizacji (dane uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

Na zróżnicowanym poziomie kształtuje się przynależność do ruchów i wspólnot religijnych w poszczególnych diecezjach i w skali całego kraju<sup>36</sup>. Według badań Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA wynika, że w diecezji wrocławskiej

<sup>34</sup> M. Marody, *Przemiany religijności Polaków*, w: *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, red. A. Jasińska-Kania, M. Marody, Warszawa 2002, s. 159-160.

<sup>35</sup> T. Żukowski, *Sfera publiczna-społeczne wizje zachowania*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, red. T. Żukowski, Warszawa 2009, s. 250-251.

<sup>36</sup> E. Firlić, *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 127-132.

w 1997 roku tylko 2,3% badanych katolików deklaroowało przynależność do wspólnot religijnych w parafii, w archidiecezji katowickiej – 8,0%, w diecezji sandomierskiej – 8,5%, w archidiecezji łódzkiej – 5,0%, w diecezji tarnowskiej – 13,7%, w archidiecezji gdańskiej – 10,5%, w archidiecezji lubelskiej – 11,6%, w diecezji łomżyńskiej – 15,1%, w archidiecezji poznańskiej – 8,0%, w archidiecezji częstochowskiej – 7,2%, w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej – 7,0%, w archidiecezji warszawskiej – 7,2%, w diecezji bydgoskiej – 8,4%, wśród ogółu katolików polskich w 1991 roku – 7,8%, w 1998 roku – 9,8%, w 2002 roku – 7,8% (informacje uzyskane od ks. prof. Witolda Zdaniewicza).

W diecezji sandomierskiej w 1998 roku tylko 2,9% badanych katolików zadeklarowało uczestnictwo w radzie parafialnej (w 2003 roku – 4,6%), częściej mężczyźni niż kobiety. Na wyższym poziomie prezentowało się uczestnictwo w ruchach i wspólnotach religijnych oraz w stowarzyszeniach katolickich i dobroczynnych: w 1998 roku – 8,5% i w 2003 roku – 12,0%. Wśród członków tych ugrupowań biernie uczestnictwo nieco przeważało nad aktywnym, więcej kobiet niż mężczyzn przynależało do ruchów, wspólnot i stowarzyszeń religijno-kościelnych. Badani katolicy najczęściej wymieniali wśród grup przynależności Żywy Różaniec: w 1998 roku – 5,1% badanych i w 2003 roku – 7,4%. Inne ugrupowania jak Legion Maryi, Odnowa w Duchu Świętym, Neokatechumenat obejmowały wyraźnie mniejszą liczbę członków<sup>37</sup>.

W badaniach socjologicznych zrealizowanych w 2008 roku w diecezji radomskiej 86,7% badanych mężczyzn i 85,0% kobiet deklaroowało brak przynależności do wspólnot, ruchów i stowarzyszeń religijnych działających na terenie parafii. Tylko niecałe 13% mężczyzn i 14,5% kobiet informowało o swojej przynależności do tych ugrupowań, znacznie częściej o przynależności czynnej niż biernej. Należących do wspólnot, ruchów i stowarzyszeń religijnych było nieco więcej w parafiach wiejskich (14,8%) niż w parafiach Radomia (13,0%) i w innych miastach (11,6%). Badani najczęściej wskazywali na przynależność do kół różańcowych, chóru parafialnego, scholi, apostolatu maryjnego i Akcji Katolickiej. W diecezji radomskiej w 2008 roku 21,4% badanych mężczyzn wiedziało o istnieniu Akcji Katolickiej w ich parafii, 19,5% informowało, że nie ma jej w parafii i 58,7% odznaczało się brakiem wiedzy w tej sprawie (0,4% nie udzieliło odpowiedzi). Odpowiednie dane dla kobiet kształtowały się następująco: 24,9%, 15,1%, 58,4% i 1,6%. Ponad 80% badanych katolików nie wiedziało, jakie zadania podejmuje Akcja Katolicka w ich parafii, a ci, którzy udzielili odpowiedzi na to pytanie, wskazywali najczęściej na pomaganie potrzebującym, pracę z dziećmi i młodzieżą oraz na czynny udział w życiu społecznym<sup>38</sup>.

W zróżnicowany sposób kształtują się wskaźniki przynależności do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich w badaniach socjologicznych

<sup>37</sup> E. Frankowski, *Religijność katolików diecezji sandomierskiej. Studium socjologiczne*, Sandomierz-Stalowa Wola 2006, s. 347-351.

<sup>38</sup> O. A. Kotowska, *Życie wspólnotowe*, w: *Postawy społeczno-religijne diecezjan radomskich*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Radom 2008, s. 115-123.

nad młodzieżą i w sondażach opinii publicznej. Według badań ogólnopolskich Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA w 1988 roku 26,4% młodzieży szkolnej i akademickiej deklaroowało przynależność do ruchów i wspólnot religijnych (odpowiedzi typu: „należę i jestem aktywny” oraz „należę, ale jestem mało aktywny”). W 2005 roku wskaźnik ten obniżył się do 17,6%. Ze względu na cechy demograficzno-społeczne i religijne, relatywnie najwięcej takich osób można spotkać wśród młodzieży męskiej, uczniów szkół średnich, respondentów pochodzących ze wsi oraz z rodzin, w których ojcowie i matki posiadają wykształcenie podstawowe. W 2005 roku 78,2% ogółu badanych wybrało odpowiedź „nie należę”, co może oznaczać, że tego typu organizacje są dla nich mało atrakcyjne lub nawet nie wiedzą o ich istnieniu w środowisku zamieszkania<sup>39</sup>.

Młodzież z liceów ogólnokształcących, liceów zawodowych i profilowanych, techników i zasadniczych szkół zawodowych, badana przez CBOS w 2003 roku, tylko w 3% deklaroowała przynależność do ruchów i stowarzyszeń w Kościele rzymskokatolickim oraz 4% do innych organizacji działających w powiązaniu z Kościołem. Młodzież polska odznacza się wyraźnym deficytem uspołecznienia organizacyjnego”. Jedynie nieco większym powodzeniem niż organizacje kościelne cieszą się kluby, związki i stowarzyszenia sportowe oraz kluby kibica. W całej zbiorowości młodzieży 16% badanych zetknęło się z jakąś sektą lub ruchem religijnym działającym poza strukturami tradycyjnych Kościołów. Alternatywnym ruchem religijnym, z którym młodzież najczęściej miała osobisty kontakt, byli Świadkowie Jehowy, rzadziej sataniści i Hare Krysna. Wśród badanej młodzieży kontakty z sektą lub nowym ruchem religijnym częściej mieli uczniowie z wielkich miast, częściej chłopcy niż dziewczęta, niewierzący niż wierzący<sup>40</sup>.

Uczniowie ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych (liceów, techników, zasadniczych szkół zawodowych), badani przez CBOS w 2008 roku, w 8% deklarowali, że są głęboko wierzącymi, w 73% – wierzącymi, w 13% – niezdecydowanymi i w 5% – niewierzącymi. Łączny wskaźnik wierzących kształtował się na poziomie 81% (w 1996 roku – 80%, w 1998 roku – 80%, w 2003 roku – 78%). Udział w praktykach religijnych takich jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne kształtował się następująco: kilka razy w tygodniu – 7%, raz w tygodniu – 42%, przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu – 15%, kilka razy w roku – 20%, w ogóle nie uczestniczy – 16%. Regularny udział w praktykach religijnych deklarowało w 2008 roku 49% badanych uczniów, co oznaczało spadek o 13% w porównaniu z 1996 rokiem i o 5% w porównaniu z 1998 rokiem. W latach 1998-2008 wzrosła nieznacznie liczba młodych potwierdzających przynależność do mniej lub bardziej sformalizowanych stowarzyszeń, organizacji czy klubów: z 25% do 33%.

---

<sup>39</sup> S.H. Zareba, *Poczucie przynależności religijnej jako jeden z wymiarów religijności (w świetle badań socjologicznych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej)*, w: *Między instytucją i wspólnotą. Udział katolików świeckich w życiu Kościoła. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008 s. 67.

<sup>40</sup> M. Gwiazda, *Młodzież o sobie: Wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*, w: *Opinie i diagnozy nr 2, Młodzież 2003, Raport CBOS, Warszawa 2004, s. 107-109.*

Przynależność do organizacji, stowarzyszeń i klubów religijnych deklarowało 8% badanej młodzieży<sup>41</sup>.

Według sondażu przeprowadzonego przez Instytut Badań nad Podstawami Demokracji w 2001 roku 37% młodzieży będącej w wieku 15-24 lat deklarowało przynależność co najmniej do jednej dobrowolnej organizacji, a co dziesiąty był członkiem organizacji przykościelnej lub religijnej<sup>42</sup>. W połowie lat dziewięćdziesiątych wśród młodzieży szkół średnich z różnych miast (najczęściej z małych miast) 85% badanych deklarowało wiarę religijną (wierzący lub głęboko wierzący) i ponad 95% uczęszczało na lekcje religii w szkole, ale tylko 17% podawało, że uczestniczy w różnych grupach i ruchach o charakterze religijnym. Najczęściej wymieniano Ruch Światło-Życie, grupy ministranckie i asystę oraz Odnowę w Duchu Świętym. Mniej niż 1% ankietowanej młodzieży miało jakiś kontakt z Katolickim Stowarzyszeniem Młodzieży<sup>43</sup>.

Przynależność młodzieży uczącej się w szkołach średnich lub studiującej na wyższych uczelniach w Warszawie w 2003 roku do ruchów i wspólnot religijnych kształtowała się na niskim poziomie. W całej zbiorowości 66,9% badanych wyraźnie zadeklarowało, że nie należy do jakichkolwiek wspólnot religijnych działających w ramach Kościoła rzymskokatolickiego, 10,0% – to ci, którzy nie należą do Kościoła katolickiego, 4,5% – należy do Ruchu Światło-Życie, 2,4% – do Akcji Katolickiej, 1,0% – do Neokatechumenatu, 0,7% – Rodzin Nazaretańskich, 0,4% – do Opus Dei, 4,9% – do innych wspólnot religijnych i 9,1% – brak odpowiedzi. Wśród badanej młodzieży dominowało członkostwo w Ruchu Światło-Życie, do którego należała prawie połowa wszystkich wspólnot religijnych, o których mówili respondenci<sup>44</sup>.

Według badań Katedry Socjologii Religii KUL w latach 2002-2005 w czterech miastach (klasy przedmaturalne) w całej zbiorowości młodzieży ponadgimnazjalnej 5,3% badanych zadeklarowało, że przynależy do wspólnot religijnych w parafii i działa w nich aktywnie, 2,0% – że należy, ale jest mało aktywnym członkiem i 90,9% – że nie należy (1,8% – brak odpowiedzi). W sumie 7,3% ankietowanych przynależało – przynajmniej formalnie – do ruchów, wspólnot religijnych i stowarzyszeń katolickich: we Włocławku – 5,6% , w Łomży – 7,8%, w Ostrowi Mazowieckiej – 4,9% i w Radomiu – 11,5%. Dziewczęta częściej niż chłopcy potwierdziły przynależność do wspólnot religijnych i stowarzyszeń katolickich (7,6% wobec 7,1%); młodzież z liceów ogólnokształcących (9,1%) częściej niż z techników (5,3%) i zasadniczych szkół zawodowych (4,9%); młodzież mieszkająca na wsi

<sup>41</sup> M. Feliksiak, J. Kalka, M. Lutostański, *Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*, w: *Młodzież 2008. Opinie i diagnozy* nr 13. Raport CBOS, Warszawa 2009, s. 115-121.

<sup>42</sup> T. Szawiel, *Kody kulturowo-mentalne po 1989 roku – czynniki i kierunki zmian*, w: *Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2008, s. 106.

<sup>43</sup> R. Jusiak, *Postawy młodzieży wobec katechizacji*, „Roczniki Nauk Społecznych” 26(1998), nr 2, s. 151-152.

<sup>44</sup> E. Firli, *Młodzież warszawska i parafia*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 184-185.

(7,9%) podobnie jak mieszkająca w miastach do 100 tys. mieszkańców (5,8%) i w wielkich miastach (8,2%); osiągający bardzo dobre wyniki w nauce (11,2%) i dobre (9,2%) częściej niż osiągająca przeciętne wyniki (6,3%) i złe (3,6%)<sup>45</sup>.

Wśród radomskich uczniów szkół ponadgimnazjalnych w 2005 roku 11,5% ankietowanych zadeklarowało przynależność do wspólnot lub stowarzyszeń działających przy parafii (8,0% – aktywni i 3,5% – bierni członkowie). Deklaracje młodzieży należącej do wspólnoty lub stowarzyszenia działającego przy parafii wskazują na wyraźnie wyższy poziom religijności niż w przypadku osób nie należących do takich wspólnot. „Z faktu istnienia takiej zależności nie można wyprowadzać prostego wniosku o formacyjnej skuteczności takich wspólnot. Trudno bowiem jednoznacznie rozstrzygnąć, co jest skutkiem, a co przyczyną. Czy osoby o wyższych aspiracjach religijnych wykazują skłonność do udziału w kościelnych grupach i stowarzyszeniach, czy raczej uczestnictwo w tych grupach pogłębia wiarę i rozbudza nowe potrzeby? Zakładać można, że te dwa procesy zachodzą równocześnie”<sup>46</sup>.

Gimnazjaliści w Jastrzębiu Zdroju w 2003 roku w 9% wskazali, że przynależą do grup religijnych. Dużo wskazań, tj. 40% ogółu ankietowanych (50% dziewcząt i 30% chłopców) zadeklarowało brak przynależności do jakiegokolwiek z grup młodzieżowych. Na pytanie: „Do której z wymienionych grup należysz? – respondenci odpowiedzieli (w rozkładzie ogólnym): blokarsi – 16%, kibice – 12%, skate – 12%, grupy religijne – 9%, harcerstwo – 3%, inne grupy – 9%. Deklarowany udział w grupach religijnych może świadczyć o tym, że młodzież gimnazjalna angażuje się w kontakty z parafią (oazy, pierwsze doświadczenia związane z wolontariatem). Może to być poszukiwanie o charakterze religijnym, jak i wspólnotowym<sup>47</sup>.

Przynależność do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich w Polsce z pewnością nie przekracza 10% ogółu katolików, ale przynależność faktyczna kształtuje się – szacunkowo rzecz biorąc – na poziomie – 5-7% i jest nieco wyższa w środowiskach młodzieżowych. Wydaje się, że w ostatnich latach nieznacznie osłabła aktywność katolików w tych ugrupowaniach religijno-kościelnych, a także w osobistym zaangażowaniu w życie parafialne. Powodem swoistej niechęci czy dystansu wobec nich może być zarówno nieadekwatna do potrzeb duchowych i religijnych młodych ludzi oferta Kościoła, brak nawyków organizowania się w grupach i wspólnotach, niewiedza o istnieniu ruchów i wspólnot religijnych w parafiach i wielu innych powodów.

Większość ruchów, wspólnot i stowarzyszeń rozwija się pod auspicjami Kościoła katolickiego, tylko w niektórych z nich pojawiają się marginesowo tendencje

---

<sup>45</sup> J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008.

<sup>46</sup> M. Adamczyk, *Obszary i zakres zróżnicowania religijności polskiej młodzieży*, w: *Wartości i postawy młodzieży polskiej*, red. D. Walczak-Duraj, t. 1, Łódź 2009, s. 201 i 205.

<sup>47</sup> J. Mazur, *Religia, autorytet i wartości wśród młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2005, t. 18, s. 195-196.

rozłamowe, a nawet schizmatyczne<sup>48</sup>. Według niektórych szacunków od 5% do 10% katolików polskich jest zaangażowanych w działalność organizacji religijnych i przykościelnych<sup>49</sup>. Polacy w dalszym ciągu masowo uczestniczą w praktykach religijnych, biorą udział w procesjach Bożego Ciała, pielgrzymują do miejsc świętych, ale angażują się w niewielkim stopniu w struktury pośrednie Kościoła katolickiego (ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie).

W ruchach i wspólnotach powstających w Kościele katolickim pojawiają się nowe formy religijności i duchowości, zwłaszcza w tych, które koncentrują się na życiu wewnętrznym, akcentując w nowy sposób mistyczną i duchową tradycję Kościoła. Istnieją one nie tyle „obok”, ile raczej „w” powszechnej wspólnoty Kościoła, mają więc charakter eklezjalny. Ważną rolę w kształtowaniu nowej religijności kościelnej odgrywają stowarzyszenia katolickie, które wpływają na życie codzienne i aktywność społeczną swoich członków. W ruchach i wspólnotach religijnych jest wielu ludzi młodych, co dobrze rokuje dla parafii, bo przyszłość parafii jest nierozdzielnie związana z pokoleniem ludzi młodych, przeżywających głębiej swoją wiarę i ceniących doświadczenia wspólnotowe<sup>50</sup>. Warto zaznaczyć, że wśród osób wstępujących do seminariów duchownych w 2000 roku, 57,4% badanych deklarowało uprzednią przynależność do ruchów i wspólnot religijnych, szczególnie takich jak Ruch Światło-Życie (42,6%), Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży (28,1%), Odnova w Duchu Świętym (9,6%), lektorzy i ministranci (9,2%), chóry, schole i zespoły artystyczne (6,8%)<sup>51</sup>. Ocenia się, że około 70% powołań kapłańskich i zakonnych wywodzi się z ruchów i wspólnot religijnych<sup>52</sup>.

Rozwój nowych ruchów, wspólnot religijnych i stowarzyszeń katolickich stanowi swoistą pluralizację i dyferencjację, a także do pewnego stopnia konkurencyjność w ramach „religijnego pola” Kościoła katolickiego. Nowe ruchy religijne w Kościele katolickim zwiększają ofertę religijną na rozrastającym się „rynku światopoglądowym”. W Polsce istnieje ponad 150 różnych grup, ruchów i stowarzyszeń religijno-katolickich, skupiających około dwa miliony członków. Do najliczniejszych należą: Droga Neokatechumenalna (około 40 tys. członków), Akcja Katolicka (około 32 tys.), Ruch Wiara i Światło (około 30 tys.), Odnova w Duchu Świętym (około 25 tys.), Ruch Rodzin Nazaretańskich (około 15 tys.)<sup>53</sup>. Zaprzecza

---

<sup>48</sup> A. Zieliński, *Młode wino w starych bukłakach. Nowe ruchy religijne w polskim Kościele rzymskokatolickim*, w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008, s. 162-172.

<sup>49</sup> M. Rogaczewska, *Czy religia może odegrać jakąś rolę w modernizacji?* w: *Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2008, s. 125.

<sup>50</sup> M. Polak, *Parafia dzisiaj. Podstawy i kierunki duszpasterskiej odnowy*, Poznań 2007, s. 52.

<sup>51</sup> K. Pawlina, *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2002, s. 185-186.

<sup>52</sup> M. Ostrowski, *Duchowe i religijne ruchy*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Warszawa 2000, s. 149.

<sup>53</sup> A. Petrowa-Wasilewicz, *Pytania o świeckie ruchy w Kościele*, „Wiadomości KAI” 12 czerwca 2005, s. 24.

to upowszechnianej teorii, że katolicy polscy nie są zainteresowani zrzeszaniem się i działaniem wspólnotowym w ramach i na rzecz Kościoła. Nawet jeżeli te wspólnoty, ruchy i stowarzyszenia – niezwykle różnorodne – nie są zjawiskiem masowym, to uczestnictwo w nich stanowi ogromny potencjał nie tylko religijny, ale i społeczny.

Według przesadzonych szacunków w ruchach i wspólnotach religijnych jest zaangażowanych w Polsce od 1,5 do 3 milionów katolików<sup>54</sup>, według innych szacunków 2,5 miliona, a może tylko 2 miliony<sup>55</sup>. Same liczby nie rozstrzygają wszystkiego. Jak wynika z badań jakościowych zrealizowanych w wybranych parafiach, „w obszarze jednej parafii te same osoby należą zwykle do kilku organizacji. Jest to powszechne zjawisko zdominowania przynależności przez «aktywistów» parafialnych, którzy regularnie angażują się w działania w kilku mikrostrukturach. Badania jakościowe pokazują także, że w większości badanych parafii obecność ruchów i stowarzyszeń nie zawsze ma proste przełożenie na aktywność całej parafii, a wielu proboszczów skarży się, że działalność tych ruchów dość często nie wyrobiła w sobie postawy odpowiedzialności za całą parafię. Dlatego też większość parafii polskich opiera się *de facto* na charyzmie, umiejętnościach organizacyjnych i zdolnościach przywódczych proboszcza (a brak takich kompetencji u proboszcza negatywnie odbija się na życiu parafii). W odróżnieniu od parafii w krajach zachodnich, parafia polska «proboszczem stoi»<sup>56</sup>.

Nie sposób pominąć uwarunkowań wewnętrzkościelnych niskiej partycypacji wiernych w ugrupowaniach kościelnych, w ruchach i wspólnotach religijnych oraz działaniach z nimi związanych. Według Andrzeja Potockiego „w wielu parafiach świeccy nie są dopuszczani do tych funkcji, które przewidują dla nich odnośne normy kościelne: lektorów, kantorów, nie mówiąc już o nadzwyczajnych szafarzach Komunii Świętej, Rad Parafialnych (a zwłaszcza Duszpasterskich Rad Parafialnych), nie tworzy się lub utworzonych dawniej nie odnawia, a jeśli już Rady są, to ich działania bywają marginalizowane<sup>57</sup>. Wiele wskazuje na to, że większość decyzji podejmowanych przez duchowieństwo nie jest konsultowana z wiernymi, jest im tylko komunikowana.

O ile uczestnictwo Polaków w praktykach religijnych, zwłaszcza w niedzielnej mszy św., można uznać za zjawisko masowe, o tyle przynależność do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich jest na wciąż „zaniżonym” poziomie, nie przekraczającym 8% w relacji do ogółu członków Kościoła (jeszcze niższy odsetek katolików angażuje się aktywnie w działalność tych ugrupowań).

---

<sup>54</sup> Kościół w Polsce nie obawia się sekularyzacji dobroczynności. Wywiad z arcybiskupem metropolitą warszawskim ks. Kazimierzem Nyczem, „Trzeci Sektor” 2008, nr 15, s. 42.

<sup>55</sup> M. Rogaczewska, *Polska parafia w obrębie społeczeństwa polskiego*, „Trzeci Sektor” 2008, nr 15, s. 33.

<sup>56</sup> Tamże, s. 33.

<sup>57</sup> A. Potocki, *Podmiotowość laikatu w kontekście duszpasterskim*, w: *Między instytucją i wspólnotą. Udział katolików świeckich w życiu Kościoła. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 38.

Należy podkreślić, że Polacy deklarujący przynależność do jakichkolwiek stowarzyszeń i organizacji pozarządowych przynależą dość często do organizacji kościelnych, ruchów religijnych i wspólnot, a znaczna część wszystkich polskich wolontariuszy to osoby działające w ruchach przykościelnych i przy parafiach<sup>58</sup>. Jakkolwiek po 1989 roku liczba ruchów, wspólnot i organizacji religijno-kościelnych dynamicznie wzrastała, to obecnie raczej należy odnotować fazę pewnej stagnacji, a istniejące ugrupowania nie potrafią lub nie są skłonne poszerzać swoją bazę członkowską. Niektóre z istniejących ruchów nie włączają się aktywnie w życie parafii i programowo nie są zainteresowane dynamizacją życia parafialnego.

### 3. Uwagi końcowe

Przynależność do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich odgrywa ważną rolę w kształtowaniu religijności dzieci, młodzieży i osób dorosłych. Ma ona znaczenie także dla wspólnot parafialnych, w których te ruchy i wspólnoty działają. Wspólnoty religijne są trwałą formą życia zbiorowego, oparte na silnej więzi psychicznej między jednostkami, powstają na gruncie podzielanych wierzeń i praktyk religijnych. „Przynależność do wspólnoty pozwala w jej obrębie zaspokajać potrzeby religijne. Jednostki, uczestnicząc we wspólnocie religijnej, są przygotowane do podporządkowania swoich działań nakazom i normom religijnym podzielanym przez wszystkich członków, a wynikających z obowiązujących dogmatów wiary”<sup>59</sup>. Przynależność do wspólnot religijnych daje szansę pogłębiania formacji religijnej, kształtowania chrześcijańskich postaw moralnych, rozwijania społecznych wymiarów swojej wiary, obywatelskiego zaangażowania wynikającego z inspiracji religijnych i przekazywania orędzia chrześcijańskiego w różnych środowiskach społecznych. Nowe ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie, zachowując swoje charyzmaty, mogą zgodnie pracować na rzecz duszpasterstwa zintegrowanego, promując zarówno więzi uniwersalne z Kościołem, jak i więzi sprzyjające bezpośrednim relacjom między wiernymi i ułatwiające identyfikację ze wspólnotą parafialną.

Nowe ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie wypełniają próżnię społeczną istniejącą w wielu parafiach polskich między parafianami czy katolikami a szerszymi strukturami społecznymi. Przyczyniają się do rozwoju życia religijnego i przeciwdziałają traktowaniu Kościoła jako „agencji usługowej”. Stają się one czynnymi podmiotami w Kościele, aktywnymi uczestnikami bezpośredniej ewangelizacji oraz twórcami społecznej i moralnej odnowy. Owocem pracy grup i wspólnot odnowowych staje się umocniona religijność, a często także misyjne i ekspansywne duszpasterstwo w parafii. Poprzez aktywizację małych grup

---

<sup>58</sup> M. Rogaczewska, *Czy „pokolenie JP 2” zbuduje w Polsce społeczeństwo obywatelskie? Szanse i zagrożenia*, w: *Pokolenie JP 2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, red. T. Szawiel, Warszawa 2008, s. 148.

<sup>59</sup> L. Gajos, *Wspólnota religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 456.



religijnych na terenie parafii jest możliwe uaktywnienie laikatu, zharmonizowanie dążeń wielu osób wokół wspólnego dobra. Ważne jest, by te nowe ugrupowania religijne były ukierunkowane na większe całości: wspólnoty parafialne, diecezje, Kościół powszechny. „Stosunek parafii do małych wspólnot religijnych powinien opierać się na zasadzie pomocniczości. Wymaga to od strony pozytywnej stworzenia im warunków rozwoju, przyznania względnej autonomii, popierania inicjatywy, a także pobudzania do aktywności; od strony negatywnej zaś – nieingerowania w ich działalność, jeżeli właściwie spełniają swoje zadania”<sup>60</sup>. Generalną metodą współdziałania powinien być dialog.

Poprzez wspólnoty i ruchy religijne oraz stowarzyszenia katolickie może powoli dokonywać się proces kreatywnego uczestnictwa wiernych w życiu parafii i Kościoła. Kościół będzie wtedy „polifoniczny” i będzie przemawiał na różne sposoby do swoich wiernych, także do tych, którzy znajdują się poza jego widzialnymi strukturami. Ma on ogromną zdolność motywowania bardzo wielu Polaków, zarówno przy okazji pielgrzymek i nabożeństw czy wielkich akcji charytatywnych. „Jednak w Kościele znacznie większą uwagę warto by było zwrócić na mechanizmy kształtowania etosu i dobrych nawyków w ludziach – choćby poprzez umożliwienie świeckim i młodzieży odgrywania większej roli w organizacji życia parafii, niż do tej pory. Organizacja pracy własnej parafii byłaby praktyczną szkołą wspólnego działania. Jednak należałoby w tym celu bardziej zaufać osobom świeckim i złożyć w ich ręce większą odpowiedzialność”<sup>61</sup>. Nowe ugrupowania religijne w Polsce nie mają charakteru masowego, ale odgrywają ważną rolę w religijnym krajobrazie polskiego społeczeństwa. Wymagają one od swoich członków przekształcania życia codziennego w duchu Ewangelii.

Polskie duszpasterstwo, które jest w dalszym ciągu nastawione na masowość, może uzyskać nowe impulsy poprzez ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie. Szersza i lepsza partycypacja w życiu Kościoła oraz w jego zorganizowanych mikrostrukturach powinna być najwyższym celem przemian społecznych w dziedzinie kościelno-religijnej w Polsce. W parafiach polskich zbyt rzadko spotykamy się z pełną więzią katolików z parafią, realizującą wszystkie postulaty i wymagania Kościoła jako społeczności globalnej, ale życie religijne w Polsce koncentruje się w parafiach terytorialnych i niewiele wskazuje na to, by w najbliższych latach nastąpiła w tym zakresie jakaś radykalna zmiana. Parafia katolicka w Polsce jest „strukturą mobilną i otwartą, która modyfikując swoje dotychczasowe reguły działania, efektywnie dostosowuje je do warunków zmiany systemowej”<sup>62</sup>. Badania socjologiczne pokazują zjawisko ożywienia samych parafii, które podejmują wiele nowych przedsięwzięć w zakresie działalności kul-

---

<sup>60</sup> W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie parafii terytorialnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32(1985), nr 6, s. 77.

<sup>61</sup> M. Rogaczewska, *Indywidualizacja społeczeństwa polskiego – próba diagnozy*, w: *W poszukiwaniu portretu Polaków*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2009, s. 31.

<sup>62</sup> E. Firlit, *Przemiany społecznej roli parafii*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003, s. 179.

turalnej czy oświatowej, część z nich wydaje własne gazetki czy zakłada strony internetowe<sup>63</sup>.

#### THE ATTACHMENT TO THE RELIGIOUS MOVEMENTS AND COMMUNITIES IN THE CATHOLIC CHURCH

##### Summary

New religious communities and movements including Catholic associations constitute a permanent element in the social structure of the Roman Catholic Church in Poland and show her inner richness and heterogeneity on the parish level. By adhering to such groups their members learn how to be innovative in the realm of faith, and most of all they learn to be responsible for the Church and her mission. New religious movements in the Church are the subject of numerous sociological analyses.

The paper provides a concise sociological discussion of these groupings in Polish society and the Church. New religious communities, movements and Catholic associations come half way to meet the need for new forms of religiosity and spirituality. New religious communities and movements along with Catholic associations fulfill a social vacuum present in many Polish parishes. They also contribute to growth of religious life and counter looking upon the Church as merely a "service agency" operating independently of its parishioners. These associations are becoming active entities of the Church in the fields of evangelization and social and moral renewal. Thus, the fruits of the work of the people affiliated with these innovative groups are becoming visible in a stronger religiosity and often also in the mission-orientated pastoral ministry in a parish. Through activation of such small religious communities, lay people are getting more meaningfully involved in parish life, and the efforts of these many people can be harmonized around the common good.

Translated by Stanisław A. Wargacki, SVD

---

<sup>63</sup> A. Kasperek, *Znaczenie locum w czasach globalizacji na przykładzie stosunku Polaków do parafii*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Kraków 2007, s. 236; A. Potocki, *Jakiej parafii potrzebujemy?* „Teofil. Pismo studentów Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów” 2008, nr 1, s. 125-141.

## GENEZA RELIGII U SANTAYANY

We współczesnych badaniach humanistyczno-filozoficznych poczesne miejsce zajmuje fenomen religii. Zjawiskiem religii i religijności zajmują się filozofowie różnych orientacji, zarówno ci, którzy przyjmują realno-objektywny przedmiot religii, jak i ci, którzy odrzucają realność przedmiotu religijnej wiary. Wśród licznych filozoficznych opracowań fenomenu religii szczególne miejsce zajmują prace amerykańskiego filozofa, hiszpańskiego pochodzenia – G. Santayany (1863-1952), zwanego niekiedy „wierzącym ateistą”. Santayana badał m.in. naturę, pochodzenie, funkcję i znaczenie religii.

W kwestii genezy religii hiszpański filozof staje całkowicie na stanowisku naturalistycznym. Odrzuca więc teologiczne koncepcje nadprzyrodzonych, objawionych źródeł religii, traktując ją wyłącznie jako wytwór człowieka, jako określony przejaw jego życia a więc jako zjawisko wyjaśnialne całkowicie w kategoriach humanistycznych i egzystencjalnych<sup>1</sup>.

Powstanie religii tłumaczy więc Santayana w sposób naturalistyczny, poprzez działanie sił, które u człowieka spowodowały wytworzenie się wyobrażenia Boga czy bóstwa i skłoniły go do oddawania mu czci.

Genezę religii śledzi Santayana również na przykładzie historycznych jej form, począwszy od religii antycznych aż do różnych wyznań chrześcijańskich. Zauważa przy tym, że niezależnie od form, jakie przybiera konkretna religia, we wszystkich pojawiają się te same pierwiastki poetycko-wyobrażeniowe<sup>2</sup>.

W genezie religii Santayana wyróżnia najpierw religię naturalną jaką była szczególnie religia pogańska starożytnych Greków i Rzymian, następnie analizuje powstanie religii żydowskiej i wyrosłej z niej religii chrześcijańskiej. Santayana sądzi, że religia naturalna jest ostatnią i najbardziej atrakcyjną fazą mitologii. Mitologia była pierwotnie religijna o tyle, o ile była nadprzyrodzona<sup>3</sup>.

Analizując genezę chrześcijaństwa Santayana stwierdza, że u jego początków nie były scholastyczne definicje, ani nawet intelektualne dogmaty. Religia bowiem rzadko zaczynała się w ten sposób, a pogaństwo było nawet mniej intelektualne

---

<sup>1</sup> J. Szmyd, *Filozofia moralna Santayany*, Warszawa 1968, s. 301.

<sup>2</sup> Tamże, s. 301.

<sup>3</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, New York 1927, s. 64.

i mniej dogmatyczne aniżeli wczesne chrześcijaństwo<sup>4</sup>. Rozum jest bowiem bezsilny, aby wynaleźć religię, chociaż jest on jedynie kompetentny, aby ją osądzić<sup>5</sup>. Kwestionując istnienie Objawienia hiszpański myśliciel tłumaczył powstanie chrześcijaństwa w sposób czysto naturalistyczny. „Uznał je za konglomerat rozmaitych elementów: starotestamentalnego mozaizmu, starogreckiej filozofii (głównie platońskiej), reliktyw pogaństwa oraz wpływów rzymskich”<sup>6</sup>. Sądził on, że powstanie chrześcijaństwa polegało na zaadoptowaniu i przeniesieniu mitu żydowskiego, wzbogaconego o elementy mitologii pogańskiej i metafizyki pseudoplatońskiej do warunków świata grecko-rzymskiego<sup>7</sup>. Santayana sądzi, że chociaż chrześcijaństwo jest zupełnie nową religią, religią ducha, to jednak Żydzi sami je stworzyli, a Grecy dopomogli do tego<sup>8</sup>. Chrześcijaństwo nawiązuje do wierzeń pogańskich i do neoplatonizmu<sup>9</sup>. Inspiracją ze strony religii żydowskiej pochodziła głównie z nawiązywania do aktualnego doświadczenia, do faktów historycznych<sup>10</sup>. Chrześcijaństwo ze swymi dogmatami, rytuałem, sakramentami i dyscypliną jest interpretacją historii ludzkości<sup>11</sup>.

We wszystkich historycznie ukształtowanych formach religii, Santayana wyróżnia pewne wspólne czynniki, które spowodowały ukształtowanie się konkretnych form religii. Wśród czynników, które wpłynęły na powstanie zjawiska religii wyróżnia hiszpański myśliciel szczególnie cztery zasadnicze: lęk przed światem, intuicję i wyobraźnię oraz czynniki moralno-społeczne.

### 1. Lęk przed światem

Santayana stwierdza, że religia powstaje pod presją sił wyższych, szczególnie nieznanymi siłami przyrody, a więc z lęku przed światem, który powoduje, że w ostatecznej potrzebie każdy woła do Boga<sup>12</sup>. S. Kowalczyk zauważa, że hiszpański myśliciel „powstanie życia religijnego łączył z uczuciem lęku, jaki ludzie pierwotni odczuwali wobec nieznanymi im siłami przyrody”<sup>13</sup>. Lęk i potrzeba oddawania czci rodzą się w sercu człowieka w obecności zewnętrznych sił pojętych jednak na sposób mityczny<sup>14</sup>. Zdumienie człowieka wobec sił przyrody, wobec słońca i gwiazd

<sup>4</sup> Tamże, s. 29.

<sup>5</sup> Tamże, s. 109.

<sup>6</sup> S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 122.

<sup>7</sup> J. Szmyd, dz. cyt., s. 291.

<sup>8</sup> G. Santayana, *Realms of Being*, New York 1942, s. 766.

<sup>9</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 82.

<sup>10</sup> Tenże, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, New York 1957, s. 32.

<sup>11</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 110.

<sup>12</sup> Tenże, *Reason in Religion*, New York 1962, s. 28.

<sup>13</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 118; J. Duron, *La Pensee de George Santayana*, Paris 1950, s. 235-240.

<sup>14</sup> G. Santayana, *Reason in Religion*, s. 27.

usprawiedliwiają u wielu emocje i cnoty kulturowane przez religię<sup>15</sup>. Możemy tu widzieć pewną analogię do stwierdzenia I. Kanta o „niebie gwiazdzistym nad nim i prawie moralnym w nim” jako szczególnych dowodach na istnienie Boga. W. Durant czyni tu porównanie między poglądami Lukrecjusza i Santayany, gdy chodzi o pochodzenie bogów. „Santayana wierzy podobnie, jak Lukrecjusz, że pierwotnie strach stworzył bogów (Timor est pater deorum)<sup>16</sup>. Tak więc lęk i potrzeba sprawiają, że człowiek siłom zewnętrznym zagrażającym mu i budzącym jego trwogę czy przerażenie, nadaje charakter mityczny, personifikując je i przyznając im cechy boskie<sup>17</sup>. Każdy ważny mit w religii ma u swych źródeł głęboki ludzki wgląd. Ludzkie obrazy bogów są jakże licznymi interpretacjami ludzkiego serca i jego orzeczeń<sup>18</sup>. Prawdziwa egzystencja tych obrazów jest symptomem naszych nieusuwalnych uczuć zależności od czegoś, co nie jest nami.

Dla Santayany religie są poetyckimi bajkami świadomości człowieka. Dla stworzenia, które jest świadome swojej niemocy, oczyszczającą i podnoszącą duchowo jest świadomość, że jesteśmy w rękach Niepojętej Siły; stąd rodzi się przekonanie, wyrażane w przysłowiu, iż człowiek proponuje, ale Bóg dysponuje<sup>19</sup>. Tak więc religijne fikcje posiadają wielkie znaczenie. One oświecają wyobraźnię i sprawiają, że człowiek rozumie, jak nigdy przedtem, patos i szlachetność swego życia, konieczność dyscypliny i możliwość świętości, transcendencję i człowieczeństwo bóstwa. To, co boskie było osiąganę przez idealizację tego, co ludzkie. To, co nadprzyrodzone było alegorią tego, co naturalne i oddawało wartość rzeczy przejściowych pod obrazem wiecznych istot<sup>20</sup>.

Szczególnie lęk uważał Santayana za główne źródło religii<sup>21</sup>. Hiszpański myśliciel stwierdza, że motywy przewodnie religii to strach i nadzieja<sup>22</sup>. W. Durant pisze, że „bolesnym jest obserwować, jak niskie są motywy, które nawet najwyższa religia przypisuje Bóstwu oraz z jakich źródeł uciśnionego i gorzkiego istnienia ta religia wytrysła<sup>23</sup>.

Według Santayany uczucie religijne rodziłoby się w sytuacji „ostatecznej konieczności”, pod presją wyższych sił, kiedy to bezradny wobec tej sytuacji człowiek odwołuje się do pomocy bóstwa. Ma to charakter zdecydowanie magiczny, a wyrazem tego miałyby być modlitwa, będąca próbą zniewolenia Absolutu do respektowania wyrażonego życzenia<sup>24</sup>. Religia powstałaby więc z powstających na podłożu lęku praktyk magicznych, przesądów i zabobonów<sup>25</sup>. Santayana twierdzi

<sup>15</sup> Tenże, *Realms of Being*, s. 838.

<sup>16</sup> W. Durant, *Życie i twórczość wielkich filozofów*, Warszawa brw., s. 313.

<sup>17</sup> G. Santayana, *Reason in Religion*, s. 27.

<sup>18</sup> L. W. Beck, *Six Secular Philosophers*, New York 1966, s. 113.

<sup>19</sup> Tamże, dz. cyt., s. 113.

<sup>20</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 103.

<sup>21</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 119.

<sup>22</sup> G. Santayana, *Realms of Being*, s. 710.

<sup>23</sup> W. Durant, dz. cyt., s. 313-314.

<sup>24</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 118.

<sup>25</sup> J. Szmyd, dz. cyt., s. 287-288.

wprost, że religia powstała z zabobonu<sup>26</sup>. To lęk stworzył bogów<sup>27</sup>. Hiszpański myśliciel zauważa, że cokolwiek jest poważnego w religii, cokolwiek jest związanego z moralnością i losem, to jest ono zawarte w tej płaszczyźnie doświadczenia zależności i pokrewieństwa do tego, od czego my zależyśmy. Reszta jest już tylko poezją lub mityczną filozofią<sup>28</sup>.

Hiszpański myśliciel pisze, że „Bóg i człowiek są naturalnymi nieprzyjaciółmi, żyjącymi w pewnego rodzaju politycznym pokoju”<sup>29</sup>. Składane ofiary, śluby i zanoszone modły mają zyskać przychyłość zagniewanego Boga<sup>30</sup>. Szeroko praktykowany zwyczaj ofiar, podobnie jak wszystkie okaleczenia i kary, zdają się sugerować nawet zazdrość i złośliwość u bogów, bowiem funkcje dyscyplinarne, które te rzeczy mogą mieć, nie były zamierzone na początku i nie były związane szczególnie z religią. Składając tłuszcz na przyjemność bogom, poświęcając im to, co pierwotnie, w tysiącach innych okrutnych ceremonii, człowiek wyrażał tego rodzaju ideę oczyszczenia, że zazdrosny, niewidzialny nadzorca może zatruć całość albo i zemścić się za brak przyjemności i dlatego przynajmniej część – możliwie wystarczająca dla zaspokojenia jego głodu, była oddawana mu dobrowolnie<sup>31</sup>. Jeśli bowiem bóg jest tyranem, wówczas składana ofiara w postaci jakiegoś „wotum” będzie rodzajem płacenia „taksy”, aby zapewnić sobie wolność od dalszych „podatków” lub od ataku ze strony innych boskich „potentatów”<sup>32</sup>. W rytach rolniczych ofiara będzie ofiarowaniem płodów ziemi bóstwom, które mogłyby uchylić swoją przychyłość ze wszystkimi negatywnymi tego dla człowieka skutkami<sup>33</sup>.

Tak jak ofiara jest wyrazem lęku, tak modlitwa wyraża z kolei potrzeby człowieka<sup>34</sup>. Jeśli modlitwa wyrasta z potrzeb człowieka, to będzie ona naturalnie polegać na tym, co zaspokaja te konieczności, a czasem faktycznie ona tylko werbalizuje, artykułuje to, co jest najbardziej chciane i upragnione przez człowieka<sup>35</sup>. Modlitwa poprzez konfrontację ideału z doświadczeniem i losem, zmierza do uczynienia tego ideału praktycznym i skutecznym<sup>36</sup>.

Różnica w „religiotwórczym” działaniu lęku jest tylko taka, że o ile u ludzi dawnych lęk, prowadzący do religii, był lękiem przed przyrodą, to u dzisiejszych ludzi jest to przede wszystkim lęk przed unicestwieniem<sup>37</sup>. Tak np. Santayana twierdzi, że motywem wiary francuskiego myśliciela H. Bergsona, którego poglądy

<sup>26</sup> *The Wisdom of George Santayana [Atoms of Thought]*, selected and edited by Ira D. Cardiff, New York 1964, s. 46.

<sup>27</sup> Tamże, s. 42.

<sup>28</sup> Tenże, *Reason in Religion*, s. 26.

<sup>29</sup> Tamże, s. 29.

<sup>30</sup> Tamże, s. 29.

<sup>31</sup> Tamże, s. 29.

<sup>32</sup> Tamże, s. 29.

<sup>33</sup> Tamże, s. 30.

<sup>34</sup> Tamże, s. 31.

<sup>35</sup> G. Santayana, *Reason in Religion*, s. 34.

<sup>36</sup> Tamże, s. 35.

<sup>37</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 118-119.

często krytykuje, był zwierzęcy lęk przed nicością<sup>38</sup>. Dlatego – zdaniem omawianego filozofa – oddawanie czci jest elementem wcześniejszym każdej religii i bliższym człowiekowi aniżeli dogmat<sup>39</sup>. Według więc hiszpańskiego myśliciela, źródło zasadnicze religii mieści się w sercu człowieka o tyle, że wychodzi ona naprzeciw jego podstawowych potrzeb, zwłaszcza moralnych, które stara się ująć w sposób symboliczno-metaforyczny<sup>40</sup>.

Ta obudowa emocjonalna, podobnie jak i historyczna, jest istotnym źródłem powstania każdej religii, niezależnie od jej istotnej treści<sup>41</sup>.

Jednakże, jak stwierdza polski filozof komentujący Santayanę, S. Kowalczyk, „redukowanie genezy religii do uczucia lęku jest uproszczeniem zagadnienia wiary ludzi pierwotnych, jawnym zaś mijaniem się z faktami postaw religijnych ludzi współczesnych. Chrześcijańskie ‘intelligo ut credam’, czy nawet ‘credo ut intelligam’ nie znajduje żadnego oddźwięku w pismach Santayany”<sup>42</sup>. Eksponowanie uczucia lęku jako głównego źródła religii jest powracaniem do przestarzałych koncepcji religioznawczych, które wierzenia ludzi pierwotnych usiłowały wyprowadzić z rodzącego się u nich uczucia lęku wobec nieznanych a groźnych sił przyrody. W koncepcjach tych zakładano, że postęp ludzkiej wiedzy uwolni człowieka od tego lęku dzięki lepszemu poznaniu praw przyrody i sił nią rządzących. Zapowiedź ta się nie sprawdziła, gdyż nauka, przy całym swoim ogromnym rozwoju, nie uwolniła człowieka całkowicie od lęku, stąd próba Santayany innej interpretacji genezy lęku u ludzi współczesnych. Próba również – dodajmy – nietrafna, bo lęk przed unicestwieniem jest tylko jednym z lęków, jakie dręczą współczesnego człowieka i to wcale nie najważniejszym i nie najgroźniejszym.

Można by z kolei zapytać, dlaczego w sercu człowieka rodzi się lęk tak mocny, że aż musi uciekać się do tworzenia religii i idei bóstwa, by uspokoić i uciszyć swoje serce; czy sama nicość może wzbudzać tak wielkie lęki, lub czy ich przyczyną może być sama tylko przyroda? Czy analizując stany uczuciowo-emocjonalne człowieka, nie należałoby pójść ścieżką, którą wskazał już wielki myśliciel, teolog i filozof chrześcijański, św. Augustyn, który napisał o „niespokojnym sercu, poszukującym Boga”, w którym jedynie człowiek może uspokoić tęsknoty swego serca? Augustyn pisze jednak o poszukiwaniu realnego Boga, w którym może spocząć serce człowieka, a nie Boga wyimaginowanego, będącego projekcją ludzkiego serca, jego obaw, tęsknot czy pragnień. Jeśli Santayana potraktował „po macoszemu” dowody kosmologiczne na istnienie Boga, w związku z deprecjonowaniem przez niego roli rozumu, a te dowody są przecież oparte na rozumowaniu, to z drugiej strony nie wniknął również zbyt głęboko w tzw. dowody antropologiczne, bazujące na ludzkich pragnieniach, tęsknotach czy obawach. Wychodząc również z aktów wolitywno-uczuciowych podmiotu ludzkiego, można

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 119.

<sup>39</sup> G. Santayana, *Reason in Religion*, s. 27.

<sup>40</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 285.

<sup>41</sup> Tamże, s. 285.

<sup>42</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 136.

także dojść do przekonania o istnieniu obiektywnej rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale Santayana nie poszedł tą drogą. Wybrał drogę, wskazaną przez materialistycznych filozofów, takich jak Feuerbach czy Marks i Engels, piszących o alienacji i projekcji jako podstawowych mechanizmach prowadzących do powstania fenomenu religii. Trudna do zrozumienia jest Santayany fascynacja religią, przy tak płytkim tłumaczeniu genezy tego fenomenu. Jest to całkowicie niekonsekwentna postawa tego myśliciela wobec fenomenu religii, odbiegająca znacznie od konsekwentnego ateizmu wspomnianych wyżej myślicieli, na których się niewątpliwie wzorował.

## 2. Intuicja

Santayana zdawał sobie sprawę, że redukcja życia religijnego do uczucia lęku jedynie, jest symplifikacją tego fenomenu, dlatego uwzględnił również inne źródła religii, takie jak intuicja i wyobraźnia<sup>43</sup>. Intuicja jest wyspecjalizowaną czynnością, dla której nawet dosyć inteligentne zwierzęta wymagają treningu<sup>44</sup>. Koncepcja intuicji oznacza bezpośrednią wiedzę, w której wszelki charakter problematyczny nie jest ani zniesiony ani rozwiązany<sup>45</sup>. Hiszpański myśliciel pisze o pewnego rodzaju religijnym instynkcie, który dostarcza hipotez o ukrytej naturze rzeczy<sup>46</sup>. Organem intuicji jest dusza zwierzęca, rządzona przez prawa życia zwierzęcego<sup>47</sup>. W związku z tym intuicja pozostaje w bliskim związku z „wiarą zwierzęcą”. Różnica między nimi polega głównie na tym, że przedmiotem intuicji jest istota, podczas gdy „wiara zwierzęca” prowadzi do przystosowania. Santayana stosuje określenie „wiara zwierzęca” do takich quasi-instynktownych wierzeń, których obiekty nie są bezpośrednio dane<sup>48</sup>. Zwierzęca wiara jest jedyną zasadą, przez którą wiara w istnienie jakiegoś rodzaju może być usprawiedliwiona i sugerowana duchowi<sup>49</sup>. Jest to zarazem wiara w duszę bytu, wiara dotycząca natury<sup>50</sup>. Zapewnia nas ona o niezależnym porządku natury i o ciągłości naszego doświadczenia<sup>51</sup>. Wiara taka prowadzi intuicyjnie do przyjęcia Pierwszego i Najwyższego Bytu, zwanego Bogiem.

Sztuka intuicji jest rzadko praktykowana przez ludzi i to nie bez małego trudu<sup>52</sup>. Intuicje, których nauka nie może używać, pozostają użyteczne dla poezji i religii<sup>53</sup>.

<sup>43</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 235, 284.

<sup>44</sup> S. Lamprecht, *Animal Faith and the Art of Intuition*, w: *The Philosophy of George Santayana*. Edited by P.A. Schilpp, New York 1951, s. 126. s. 126.

<sup>45</sup> A. Banfi, *The Thought of George Santayana in the Crisis of Contemporary Philosophy*, w: *The Philosophy of George Santayana*, s. 486.

<sup>46</sup> G. Santayana, *The Realm of Matter*, s. 196.

<sup>47</sup> G. Santayana, *Realms of Being*, s. 37.

<sup>48</sup> *American philosophers*, New York 1951, s. 261.

<sup>49</sup> G. Santayana, *The Realm of Matter*, s. 235.

<sup>50</sup> Tamże, s. 198.

<sup>51</sup> *American philosophers*, s. 263.

<sup>52</sup> S. Lamprecht, dz. cyt. s. 128.



Człowiek intuicyjnie jest przekonany o istnieniu jakiejś Niewidzialnej Mocy, gdyż jego „dusza pokrewna jest Wiecznemu i Idealnemu; nie zadawała się istniejącym, ale pnie się z tęsknotą ku wyższemu życiu; myśl o śmierci zasmuca ją i oto czepia się ona nadziei na jakąś potęgę, która w pośrodku rwącego potoku zmian pozwoli jej się ostać”<sup>54</sup>.

Religia jest intuicyjną, swoistą formą poetycko-symbolicznej ekspresji jednostkowych doświadczeń człowieka<sup>55</sup>. Tak np. Santayana stwierdza, że życie wieczne jest osiągnięte przez intuicję ideałów, a nie przez multiplikację fenomenów<sup>56</sup>. Intuicyjna geneza zjawiska religii związana jest szczególnie z fenomenem samotranscendencji u człowieka, która jako zjawisko intuicyjno-naturalne znajduje się szczególnie u podłoża tak religii jak i innych przejawów ludzkiego życia takich jak sztuka, poezja. Intuicja znajduje się szczególnie u podłoża mistycyzmu. Santayana jest przekonany, że te intuicje, którymi żywi się mistycyzm, są prawdziwymi intuicjami<sup>57</sup>.

Rolę intuicji podkreśla zwłaszcza tak zwana platońska wersja genezy religii, według której ideały istniejące w świecie niematerialnym akceptowane są przez ludzi, nawet wielu chrześcijan, i będąc mistycznymi oraz bezinteresownymi, wyparły hebrajskie źródła w religii<sup>58</sup>. Santayana stwierdza, że głębokie i patetyczne idee, które zainspirowały chrześcijaństwo, były związane na początku ze starożytnymi mitami i wkrótce skrytykowały się one w nowe mity. Mityczny sposób przenika filozofię chrześcijańską. Mit przechodzi w wyrażanie ideału życia tylko przez niereprezentowanie jego historii<sup>59</sup>. Chrześcijaństwo wyrosło bowiem na gruncie zasadniczo religii hebrajskiej<sup>60</sup>. W intuicji można by się dopatrywać źródeł inspiracji, a więc pewnego rodzaju natchnienia, wywodzącego się z „poetyckiej płodności” i marzycielstwa ukrytego w duszy, a więc stanu psychicznego wypełniającego spontanicznie świadomość człowieka pewną obrazowością i doznawczością<sup>61</sup>.

Oceniając krytycznie rolę intuicji w genezie fenomenu religii, należy stwierdzić, że Santayana reprezentuje swoisty pogląd na zagadnienie intuicji. Wiąże ją nie tyle z intelektem, co raczej z instynktem i „zwierzęcą wiarą”. Nie jest to więc intuicja rozumiana w sensie tomistycznym, jako „intellectus principiorum”, a raczej intuicja zbliżona do ujęcia Bergsonowskiego tego fenomenu, czy też do koncepcji „zdrowego rozsądku” szkoły szkockiej. Jest rzeczą budzącą poważne wątpliwości, czy tak rozumiana intuicja jest w stanie rzeczywiście uchwycić istnienie Istoty Najwyższej czy też generować fakt religijności. Gdyby przyjąć, że źródłem

<sup>53</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 7.

<sup>54</sup> W. Durant, *Życie i twórczość wielkich filozofów*, s. 309.

<sup>55</sup> J. Szmyd, dz. cyt., s. 295.

<sup>56</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 96.

<sup>57</sup> Tamże, s. 104.

<sup>58</sup> G. Santayana, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, s. 34.

<sup>59</sup> Tenże, *Aforyzmy*, s. 8.

<sup>60</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 83.

<sup>61</sup> J. Szmyd, dz. cyt., s. 295.

tak rozumianej intuicji jest podświadomość człowieka, wówczas wywodzenie religii z tej sfery byłoby podobne do teorii archetypów w ujęciu Jungowskim, chociaż Santayana nie powołuje się wyraźnie na tego myśliciela. Wydaje się, że koncepcja intuicji jest najsłabiej opracowana w założeniach epistemologicznych u Santayany, stąd też i wartość tej władzy, gdy chodzi o uzasadnienie genezy fenomenu religii, jest bardzo problematyczna.

### 3. Wyobraźnia

W swoich wspomnieniach dotyczących dzieciństwa Santayana pisze, że wiedział, iż jego rodzice uważali wszelką religię za dzieło ludzkiej wyobraźni, i podobnie uważał oraz nadal uważa on sam<sup>62</sup>. „Różnił się od nich w tym tylko, że uznawał wytwory wyobraźni za coś pożytecznego”<sup>63</sup>. U podłoża więc powstania religii znajduje się również wyobraźnia. W genezie religii „do strachu przyłączyła się jeszcze fantazja; człowiek jest niepoprawnym animistą, który wszelkie rzeczy tłumaczy sobie antropomorficznie. Uosabia on i dramatyzuje przyrodę, napełnia ją chmurami bóstw i widzi w tęczy ślad, który pozostawiła w przejściu na niebie stopa pięknej bogini”<sup>64</sup>. Jak interpretuje bowiem Santayanę S. Kowalczyk „życie religijne jest wyobrażeniową interpretacją życia i jego sytuacji, ukazywaniem ideału, obiektywizacją ludzkich pragnień. Wiara i metafizyka to formy aktywności ludzkiej wyobraźni, dzięki którym człowiek z entuzjazmem podejmuje swój los”<sup>65</sup>. Dobrze religie są – zdaniem Santayany – produktem nieświadomej racjonalności i wyobrażeniowych impulsów. Sam rozum jest bezsilny, by wynaleźć religię, chociaż jest on wystarczająco kompetentny, aby ją osądzić<sup>66</sup>.

Religia – jak pisze Santayana – jest imaginatywnym echem rzeczy naturalnych i moralnych i jeśli to echo jest dobrze dostrojone, to nasze ucho musi być uważne na naturalne dźwięki, z których w religii możemy rozwinąć harmonię<sup>67</sup>. U ludzi starożytnych nie było tylko abstrakcyjnej obserwacji Natury, ze świadomą alegorią, która była początkiem mitologii, ale interpretacja była spontaniczna, iluzja była radykalna, świadomość obecności Bożej była pierwszym wrażeniem produkowanym przez fenomen wyobraźni<sup>68</sup>. Wyobraźnia w tworzeniu religii, szczególnie chrześcijańskiej, była czynnikiem niezwykle twórczym, zbierającym różne elementy wyciągane zarówno z tradycji hebrajskiej jak i pogańskiej, jak i z doświadczeń życiowych a także z własnych wytworów<sup>69</sup>. U podłoża wszystkich doktryn moż-

<sup>62</sup> *The Wisdom of George Santayana*, s. 191; G. Santayana, *Persons and Places*, Charles Scribner's Sons, New York 1963, s. 116.

<sup>63</sup> E. Gilson, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, s. 558.

<sup>64</sup> W. Durant, dz. cyt., s. 314.

<sup>65</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 119.

<sup>66</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 109.

<sup>67</sup> Tamże, s. 109.

<sup>68</sup> Tamże, s. 107-108.

<sup>69</sup> Tamże, s. 135.

na znaleźć elementy wyobrażeniowe, stanowiące odbicie własnych intuicji ich twórców, a znajdujące swój wyraz w formach poetyckich. Religia jest to „swoista poetycko-symboliczna ekspresja jednostkowych doświadczeń człowieka”<sup>70</sup>. Religia osiąga swoją racjonalność przez imaginację<sup>71</sup>. Zarówno platońskie idee i bóstwa jak i dogmaty religijne były tylko idealne, tzn., że były one fikcjami inspirowanymi przez wyobraźnię moralną i wyrażały niezaspokojone pragnienia i życzenia ludzkie<sup>72</sup>.

Religia jest wyobrażeniową interpretacją życia i jego sytuacji<sup>73</sup>. „Religia jest doświadczeniem ludzkim tłumaczonym przez ludzką fantazję. Pogląd, że religia zawiera nie symboliczne, ale dosłowne przedstawienie prawdy i życia, nie daje się po prostu utrzymać. Kto jeszcze piastuje taki opaczny pogląd, nie wkroczył dotąd w dziedzinę płodnego filozofowania na ten temat. Sprawy religii nie powinny być nigdy stać się przedmiotem analitycznych rozpraw. Starajmy się raczej poważać pietyzm i zrozumieć poezję, która wcieliła się w kształt tych baśni”<sup>74</sup>. Szczególnie bóstwa starożytnej religii greckiej uważał Santayana za wytwór ludzkiej wyobraźni. Ale podobnie oceniał również i inne religie<sup>75</sup>. Wyobraźnia, nawet jeśli jej wskazania nie są w pełni usprawiedliwione przez następne doświadczenia, odgrywa jednak szlachetną rolę w życiu człowieka<sup>76</sup>. Wprawdzie rozróżnienie między inteligencją a wyobraźnią jest idealne i powstaje wtedy, zdaniem Santayany, gdy odróżniamy różne funkcje w życiu, które jest dynamiczną jednością<sup>77</sup>, niemniej wyobraźnia jest mocną podstawą dla idealnych konstrukcji w społeczeństwie, religii i sztuce<sup>78</sup>.

Wyobraźnia jest bardzo sugestywna i właściwie nie ma niczego, w co ludzie by nie uwierzyli w sprawach religii<sup>79</sup>. Wyobraźnia dostarcza religii wielkich idei<sup>80</sup>. Hiszpański myśliciel uważa, że dobre religie są produktem nieświadomej racjonalności i wyobrażeniowych i emocjonalnych impulsów<sup>81</sup>. Wprawdzie zmieniają się poszczególne formy religii, a więc ich elementy doktrynalne, dogmatyczne, kultyczne czy instytucjonalne, ale wszystkie one sprowadzają się do pierwiastka poetycko-wyobrażeniowego, stanowiącego istotną treść religii. Chociaż i te elementy również podlegają zmianom i fluktuacjom w związku ze zmianami zachodzącymi

<sup>70</sup> J. Szmyd, dz. cyt., s. 295.

<sup>71</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 107; L. W. Beck, dz. cyt., s. 111.

<sup>72</sup> *The Wisdom of George Santayana*, s. 193.

<sup>73</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 119.

<sup>74</sup> W. Durant, dz. cyt., s. 316.

<sup>75</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 126-127.

<sup>76</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 8.

<sup>77</sup> Tamże, s. 5.

<sup>78</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. VIII-IX.

<sup>79</sup> Tenże, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, s. 55.

<sup>80</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 6.

<sup>81</sup> Tamże, s. 109.

w samej wyobraźni i ludzkich aspiracjach duchowych, ale nigdy nie odrywają się one od wyobrazeniowego podłoża<sup>82</sup>.

Rolę wyobraźni widać wyraźnie w prorocत्वach spotykanych w religii żydowskiej. Proroctwo co do przeznaczenia jest podsumowaniem wyobrażeń aktualnie doświadczanych i ich przyczyn. Tu leży inspiracja całej hebrajskiej religii. Santayana stwierdza, że to nie było metafizyką, że Sodom i Gomora zostały zburzone. Ziemia Obiecana była częścią ziemi. Królestwo było faktem historycznym. To nie było symbolem, że Izraelici zostali popędzeni do niewoli, lub że nastąpił powrót i odzyskanie świątyni. To nie było czymś w sferze idealnej, że Mesjasz miał przyjść. Pamięć o takich wydarzeniach jest tym samym polem historii. Proroctwo jest na tym samym polu, co i wiedza naturalna. Naturalna wiedza rozumu jest rachunkiem tego, co się zdarzy i pod jakimi warunkami<sup>83</sup>.

To, co religijni nauczyciele nazywają prorocत्वem lub objawieniem, a filozofowie nazywają wyższym rozumem, to są tylko eulogistyczne synonimy dla wyobraźni, są one implikacjami, że wyobraźnia ich nie oszukała<sup>84</sup>. W wyobraźni, a nie w percepcji leży substancja doświadczenia, podczas gdy wiedza i rozum są jej oczywistą i ostateczną formą<sup>85</sup>. W swoich możliwościach twórczych wyobraźnia jest potencjalnie nieskończona<sup>86</sup>. Umysł religijny zdaje sobie sprawę z tej wyobrazeniowej zdolności swej wiary i wie instynktownie, że w takiej sprawie zdolność wyobrazeniowa jest wszystkim, co może być wymagane<sup>87</sup>.

Santayana podkreśla mocno rolę wyobraźni w powstawaniu religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo powstało na bazie orientalnej wyobraźni<sup>88</sup>. Przedmiotem tej religii jest wyobrazeniowa, imaginatywna postać Chrystusa. Ścisłe zaś biorąc – wielość wyobrażeń Chrystusa zreinterpretowanych w ramach Ewangelii „przez Kościół” i „dla Kościoła”<sup>89</sup>. Tak np. centralny fakt całej historii chrześcijaństwa, opowiedziany przez wszystkich ewangelistów, śmierć Chrystusa, mógłby być niczym innym jak tylko incydentem, tak nieistotnym dla religii chrześcijańskiej, jak śmierć Sokratesa dla filozofii sokratejskiej, gdyby nie był przekształcony przez wyobraźnię wierzącego w odpowiednik jego własnych moralnych potrzeb. Wtedy, przestając być rozpatrywana jako fakt historyczny, śmierć Chrystusa staje się religijną inspiracją. Całość chrześcijańskiej doktryny jest więc religijna i skuteczna tylko wtedy, gdy staje się poezją, ponieważ tylko wtedy jest ona odczuwana jako odpowiednik osobistego doświadczenia i źródłem ekspresji ludzkiego życia<sup>90</sup>.

Wyobraźnia w religii chrześcijańskiej uświęciła ubóstwo i smutek, wzbudziła liczne emocje, objawiła bardziej ludzkie obiekty adoracji, dostarczyła subtelných

<sup>82</sup> J. Szmyd, dz. cyt., s. 301.

<sup>83</sup> G. Santayana, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, s. 32.

<sup>84</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 7.

<sup>85</sup> Tenże, *Aforyzmy*, s. 287.

<sup>86</sup> Tamże, *Aforyzmy*, s. 263.

<sup>87</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 95.

<sup>88</sup> Tenże, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, s. 35.

<sup>89</sup> Tenże, *The Idea of Christ in the Gospels*, New York 1946, s. 199.

<sup>90</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 94.

instrumentów łaski. Stało się to przez działanie poetyckiej wyobraźni<sup>91</sup>. Świat chrześcijańskiej wyobraźni był polem moralnego doświadczenia, moralne idee zostały zobiektywizowane w nadprzyrodzone siły<sup>92</sup>. Religia podaje ważne i mocne argumenty za zachowaniem przykazań Bożych, przedstawiając wizję nieba i piekła, nagrody i kary wiecznej<sup>93</sup>. Religia różni się jednak od swobodnej gry wyobraźni tym, że ona reaguje wprost na życie, jest czynnikiem znajdującym swoje odbicie w zachowaniu<sup>94</sup>.

W kształtowaniu się religii chrześcijańskiej wielką rolę odgrywała wyobraźnia czasu. Kościół wiedział jak połączyć te dogmaty i praktyki, w których wyobraźnia czasu i w szerokim zakresie wszystkich czasów mogła znaleźć należytą ekspresję. Znaczenie wyobrazeniowe było kamieniem probierczym ortodoksji. Sama tradycja była testowana przez ten standard; także dzięki temu miernikowi został ustalony kanon Pisma świętego. Miernik ten pozwolił również przewyciężyć wszystkie herezje i błędy, jakie pojawiały się od początków chrześcijaństwa. Jednakże te wszystkie błędy przemijały, a pozostawał Kościół<sup>95</sup>.

Santayana stwierdza, że platońskie idee oraz bóstwa i dogmaty religijne były tylko fikcjami inspirowanymi przez wyobraźnię moralną oraz wyrażały one niezaspokojone potrzeby<sup>96</sup>. Również dogmaty chrześcijańskie uważał Santayana za twory wyobraźni, wyrażające jakieś podstawowe ludzkie tęsknoty i nadzieje. Takie pochodzenie tych dogmatów nie czyni ich jeszcze koniecznie mitycznymi<sup>97</sup>. Byłoby jednak jedną z największych iluzji w tych sprawach, gdybyśmy twierdzili, że sens, jaki my widzimy w przypowieściach i misteriach, był tym samym sensem, który miały na początku, ale który późniejsza zła interpretacja zaciemniła<sup>98</sup>.

Różnica między dogmatami a inspiracjami jest tylko taka, że chrześcijańskie dogmaty są określone, podczas gdy ludzkie inspiracje są potencjalnie nieograniczone. Inspiracja jest religijna, jeśli jest ona wyobrazeniowa<sup>99</sup>. Jeśli przedmiot obydwu jest identyczny, to nie znaczy by dogmaty miały być ostatecznie porzucone, lub też inspiracje, które nie pasują do nich, określone jako iluzoryczne<sup>100</sup>. Wyobraźnia chrześcijańska dotycząca ludzkiego przeznaczenia, moralnej autobiografii człowieka była tą wizją, która zmieniała i odmieniała świat<sup>101</sup>. Tak np. idea powszechnego zbawienia jest wyrazem ludzkiej sentymentalności, przyjemnym ma-

---

<sup>91</sup> Tamże, s. 86.

<sup>92</sup> Tamże, s. 88.

<sup>93</sup> Tamże, s. 9.

<sup>94</sup> Tamże, s. 26.

<sup>95</sup> Tamże, s. 109.

<sup>96</sup> *The Wisdom of George Santayana*, s. 193; Q-497.

<sup>97</sup> G. Santayana, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, s. 45.

<sup>98</sup> Tenże, s. 107.

<sup>99</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 86.

<sup>100</sup> Tamże, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, s. 45.

<sup>101</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 89.

rzeniem, bez struktury lub znaczenia<sup>102</sup>. Wyobraźnia zmieniała materialny świat wytwarzając kosmos mitologii<sup>103</sup>.

Hiszpański myśliciel stwierdza, że głębokie i patetyczne idee, które inspirowały chrześcijaństwo, były związane na początku ze starożytnymi mitami i wkrótce wykryształizowały się w wiele nowych. Mityczny wątek przenika filozofię chrześcijańską i mit zyskuje sukces w wyrażaniu życia idealnego, chociaż źle reprezentuje jego wartości i warunki<sup>104</sup>. Santayana pisze wbrew opiniom teologów, wiemy instynktownie, że w mówieniu o bogach posługujemy się mitami i symbolami<sup>105</sup>. Również gdy chodzi o przykazania, które uważa się za pochodzące od Najwyższego, wypływają one faktycznie z powszechnego rozumu, zdrowego rozsądku i lokalnego doświadczenia<sup>106</sup>. Pierwiastki wyobrazeniowo-poetyckie leżą u podłoża wszelkich form religijnych, jakiegokolwiek pojawiały się w ciągu rozwoju ludzkości<sup>107</sup>. Niekiedy poeci, historycy czy filozofowie przemieniali się w religijnych proroków, ale żadna z wielkich i żywych religii nie powstała w ten sposób<sup>108</sup>. Gdyby bowiem np. chrześcijaństwo miało swoją bazę tylko w literackich lub filozoficznych alegoriach, to nie stałoby się nigdy religią, ponieważ ta nie zostałaby spleciona z figurami i wydarzeniami realnego życia<sup>109</sup>.

Tak więc w rodowodzie chrześcijaństwa, olbrzymią rolę odegrały, zdaniem hiszpańskiego myśliciela, poetyckie legendy i cześć Patriarchów, które wcześniej tworzyły religię Izraela a potem zostały przekształcone w religii chrześcijańskiej Biblię i Kościół<sup>110</sup>. Santayana przyjmuje więc dużą rolę wyobraźni w powstawaniu chrześcijańskich dogmatów<sup>111</sup>. W innym miejscu stwierdza, że chrześcijaństwo zrodziło się z małżeństwa między żydowską a grecką duszą<sup>112</sup>. Santayana pisze, że Biblia, badana krytycznie, objawia jasno źródło jeśli nie najwcześniejszej religii Izraela, to przynajmniej tych elementów, które przeszły później do religii chrześcijańskiej. Wcześni Żydzi mieli mit biblijny i kultury, ekstremalnie podobne do innych ludów semickich. Była to religia naturalna, wyrażająca wyobrazeniowo życie narodu zgodnie z koncepcjami tam istniejącymi, co do naturalnego świata i co do zainteresowań istniejących w ludzkich sercach. Była to religia bez wiary, bez prawa, bez założyciela i bez duchownych<sup>113</sup>.

<sup>102</sup> Tamże, s. 105.

<sup>103</sup> Tamże, s. 24.

<sup>104</sup> G. Santayana, *Reason in Common Sense*, s. 20; *The Wisdom of George Santayana*, s. 8.

<sup>105</sup> *The Wisdom of George Santayana*, s. 64; D-175.

<sup>106</sup> *The Wisdom of George Santayana*, s. 36-37; B-188.

<sup>107</sup> J. Szmyd, dz. cyt., s. 301.

<sup>108</sup> G. Santayana, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 106.

<sup>109</sup> Tamże, s. 106-107.

<sup>110</sup> G. Santayana, *Reason in Religion*, s. 61.

<sup>111</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 107.

<sup>112</sup> *The Wisdom of George Santayana*, s. 225; F-87.

<sup>113</sup> G. Santayana, *Reason in Religion*, s. 53.

Natomiast rozwój religii chrześcijańskiej, jej rozprzestrzenianie się, tłumaczy Santayana tym, że „potrafiło ono stworzyć poezję adekwatną do aktualnego w danym momencie historycznym ludzkiego doświadczenia”<sup>114</sup>. Wyobraźnia bardzo łatwo przekształca się w poezję, a poezja jest doskonałym środkiem do wyrażenia ludzkich pragnień i tęsknot. To wyobraźnia uświęciła ubóstwo i smutek, zbudziła różne emocje, objawiła bardziej ludzkie obiekty adoracji, dostarczyła subtelnych instrumentów łaski. To był cały świat poezji, który zstąpił na ludzi, tak, że mogli się poruszać w nadprzyrodzonej przestrzeni w duchu, podczas gdy wędrowali po ziemi w ciele<sup>115</sup>. Dlatego Santayana nazywa religie wielkimi baśniami świadomości<sup>116</sup>. Stąd zagadnienie, czy religia jest bardziej mitem czy mądrością, dla Santayany jest tylko igraszką słowną. Pewnym jest to, że mądrość jest sama tym, co daje mitowi jego godność i co on od początku sugeruje<sup>117</sup>. To, co wiek wyobrażeń wycisnął jako prawdę, to wiek refleksji mógł zachować tylko jako bajkę i jako bajka religia starożytnych przeżyła przez wieki chrześcijaństwa. Religia pozostaje wciąż językiem ojczystym wyobraźni. Jest ona klasycznym językiem sztuki i poezji, których nie zastąpiły żadne inne środki ekspresji<sup>118</sup>.

Istnieje tu duża analogia z powstawaniem dzieł sztuki, które również pojawiały się pod wpływem wyobraźni. Religia, stworzona przez prywatną wyobraźnię, jest bowiem tylko jednym z wielu personalnych dzieł sztuki<sup>119</sup>. Religia nie tylko upodabnia się więc do sztuki swoją naturą do tego stopnia, że niejednokrotnie stawiany jest znak równości w filozofii Santayany pomiędzy religią a sztuką, ale także gdy chodzi o swe powstanie. Geneza religii jest w istocie taka sama, jak geneza sztuki. Obie korzeniami swymi sięgają ludzkiej wyobraźni<sup>120</sup>. Stąd wszelkie doktryny religijne mają tylko wyobraźniową ważność<sup>121</sup>. Oczywiście, musi być jakaś korespondencja między obiektywną doktryną głoszoną przez jakąś religię a naturalnymi pragnieniami ludzkiego ducha, gdyż inaczej ta nowa doktryna nie byłaby w ogóle przyjmowana<sup>122</sup>.

Traktując religię jako wytwór wyobraźni i poetycką parafrazę osobistego i uniwersalnego doświadczenia, Santayana w sposób jaskrawy zuboża bogaty fenomen życia religijnego do funkcji etyczno-estetycznych. Takie redukowanie życia religijnego do sfery emocjonalno-irracjonalnej nosi na sobie ślady wpływów Hegla i Schleiermachera. Podczas gdy pierwszy z tych filozofów pojmował religię jako wyobraźniowo-przednaukową wiedzę o Absolutie, to drugi utożsamiał akt religijny z aktem emocjonalnym<sup>123</sup>. Nawiązujący wyraźnie do ich poglądów Santayana

<sup>114</sup> Tamże, s. 55.

<sup>115</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 86.

<sup>116</sup> *The Wisdom of George Santayana*, s. 191.

<sup>117</sup> G. Santayana, *Reason in Religion*, s. 27.

<sup>118</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 56.

<sup>119</sup> Tamże, s. 207.

<sup>120</sup> Tamże, s. 208.

<sup>121</sup> Tamże, s. 107.

<sup>122</sup> Tamże, s. 108.

<sup>123</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 135.

uważał wszelki teizm, zarówno filozoficzny jak i religijny za irracjonalny, sprowadzany całkowicie do sfery uczuć i fantazji<sup>124</sup>. Redukując religię do sfery wyobraźni i uczuć, zdyskwalifikował ją do rzędu poetyckiej retoryki. Przy takim rodowodzie fenomenowi religijnemu zupełnie niezrozumiała staje się skuteczność religii na wielu płaszczyznach życia ludzkiego, szczególnie jej efektywność na płaszczyźnie psychologicznej, etycznej i humanistycznej<sup>125</sup>.

#### 4. Życie społeczne i moralne

Zdaniem Santayany, religia powstała z życia społecznego i jego moralnych wymagań<sup>126</sup>. Wyjaśniając genezę wiary w bogów, redukuje ją do naturalno-moralnych składników<sup>127</sup>. Element moralności jest tym szczególnym czynnikiem, który odróżnia ją od zabobonu<sup>128</sup>. Stąd Santayana stwierdza, że religia jest wyobrażeniowym echem czynników naturalnych i moralnych<sup>129</sup>. Źródło inspiracji współczesnej religii jest moralne; jest ono wyprowadzane z trudności życiowych, nadziei i radości ducha<sup>130</sup>. Jednym ze źródeł religii jest ucieczka człowieka od nieodwracalnych a nieprzyjemnych konieczności życiowych<sup>131</sup>. Niekiedy znów religia, podobnie jak język, sposób życia czy moralność jest wymuszona przez środowisko społeczne<sup>132</sup>.

Szczególnie prawdziwą inspiracją nowoczesnych religii jest moralność<sup>133</sup>. Jak to podkreśla polski komentator Santayany, S. Kowalczyk, „religia związana jest z różnorodnością sytuacji przeżywanych przez człowieka. Często ludzie spotykają Boga w samotności, na pustyni, w nocy, w zetknięciu z faktem śmierci lub narodzin człowieka”<sup>134</sup>. W tym sensie Santayana utrzymuje, że główne źródło religii nie jest duchowe, liberalno-poetyckie, lecz desperacko-uitylitarne<sup>135</sup>. Tak więc religia w swej radykalnej funkcji, jest służą osobistych i społecznych zainteresowań. Ona przekształciła się z poezji w fałszywą sankcję dla moralności<sup>136</sup>. Doświadcze-

<sup>124</sup> G. Santayana, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, s. 56.

<sup>125</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 136.

<sup>126</sup> L. W. Beck, dz. cyt., s. 111.

<sup>127</sup> G. Santayana, *The Life of Reason*, s. 206.

<sup>128</sup> Tenże, *The Interpretation of Poetry and Religion*, s. 109.

<sup>129</sup> Tamże, s. 235.

<sup>130</sup> G. Santayana, *Realms of Being*, s. 843.

<sup>131</sup> J. Szmyd, *G. Santayana o konieczności i wolności*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 436.

<sup>132</sup> Tamże, s. 435.

<sup>133</sup> G. Santayana, *Realms of Being*, s. 843.

<sup>134</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 119.

<sup>135</sup> G. Santayana, *Realms of Being*, s. 709.

<sup>136</sup> Tamże, s. 710.



nie życia zdawało się potwierdzać tę dobrze znaną maksymę Bacona, że „mało filozofii skłania do ateizmu, ale głęboka filozofia doprowadza umysł do religii”<sup>137</sup>.

Bardzo istotnym źródłem religii jest samotranscendencja człowieka. Jest to zjawisko całkowicie naturalne, a więc związane ściśle z ludzką naturą, które w religii, podobnie jak w sztuce i w poezji, znajduje swój spontaniczny, kontemplacyjno-wyobrażeniowy wyraz<sup>138</sup>.

### Zakończenie

W genezie religii staje więc Santayana na stanowisku całkowicie naturalistycznym, sprowadzając powstanie wszelkich religii, zarówno naturalnych jak i objawionych do czynników wewnątrzpodmiotowych, intrapsychicznych, szczególnie takich jak: lęk, wyobraźnia, intuicja. Wszystkie wyżej wymienione czynniki wpływające, zdaniem Santayany, na powstanie religii, są czynnikami irracjonalnymi. Opieranie dowodzenia Boga na tych czynnikach i wyprowadzanie z nich fenomenu religii, jest zapoznaniem podstawowej roli intelektu jako władzy poznawczej, także gdy chodzi o uzasadnienie świata nadprzyrodzonego. Mimo więc, że hiszpański myśliciel w wielu swoich dziełach podkreśla rolę rozumu w życiu ludzkim, to gdy chodzi o argumentację dotyczącą zjawiska religii, wyraźnie pomija i deprecjonuje znaczenie tej władzy kognitywnej. Dlatego koncepcja religii musi budzić wiele zastrzeżeń i kontrowersji.

Drugim poważnym błędem, gdy chodzi o dowodzenie faktu religii, jest to, że Santayana odrzuca wszelkie teologiczne koncepcje o nadprzyrodzonych, objawionych źródłach religii<sup>139</sup>. Santayana jest przekonany, początkowo instynktownie, a potem w sposób całkowicie jasny, w oparciu o podstawy historyczno-psychologiczne, że religia, podobnie jak i wszelka filozofia tego typu, została wynaleziona<sup>140</sup>. Hiszpański myśliciel traktuje „religię wyłącznie jako wytwór człowieka, jako określony przejaw jego życia, i co za tym idzie, jako zjawisko, które może być wyjaśniane w humanistycznych i egzystencjalnych kategoriach”<sup>141</sup>. Jest to bardzo redukcjonistyczne potraktowanie genezy faktu religii, trudne do zrozumienia u tego skądinąd wnikliwego badacza fenomenu religijności.

---

<sup>137</sup> G. Santayana, *Reason in Common Sense*, s. 9.

<sup>138</sup> Tenże, *The Idea of Christ in the Gospels*, s. 241.

<sup>139</sup> L. P. Smith, *Little Essays Drawn from the Writings of George Santayana*, New York 1920, s. 52.

<sup>140</sup> G. Santayana, *Aforyzmy*, s. 161.

<sup>141</sup> J. Szmyd, dz. cyt., s. 301.

## SANTAYANA'S GENESIS OF RELIGION

## Summary

George Santayana, the author of *The Interpretation of Poetry and Religion*, *The Reason in Religion*, *The Idea of Christ in the Gospels*, had ambivalent attitude towards religion: he sympathised with Christianity (especially Catholicism), but at the same interpreted the genesis of religion in a naturalistic manner. He was a decisive materialist, therefore he treated man's psychological life and culture as a product of matter. It was Santayana's belief that religion is an incorporation of human aspirations and ideals, a poetic transformation of everyday experiences, a product of imagination and emotions, a symbolical and metaphorical expression of human moral needs, a beauty devoid of the objective truth and real subject. He treated the evangelical message about Christ as a poetic personification of human life. Santayana's conception of religion does not tally with historical realities and is intrinsically incoherent. At times he spoke about „ultimate religion”, the object of which is not the personal and transcendent God but a group of human values.

## O NIEKTÓRYCH REDUKCJONIZMACH DOTYCZĄCYCH POZNAWANIA I ISTOTY MIŁOŚCI

### Wstęp

Problem miłości angażuje każde pokolenie. Świadczy o tym liczba publikacji na jej temat. Współcześnie jesteśmy zasypywani stertami nowoczesnych poradników, czy psychologicznych przewodników dotyczących miłości. Ale, czy udaje się nam coś więcej z miłości zrozumieć? Z pewnością nie, jeśli będziemy sięgali tylko do opisów miłości proponowanych przez tzw. kulturę masową. W niej bowiem dochodzi do wielorakiej trywializacji tego zagadnienia. Sama zaś refleksja dotycząca miłości spychana jest tu najczęściej do sfery praktycznej. Autorzy tych opisów nie zadają sobie trudu, aby dociekać istoty, źródeł i celu miłości. Zadowolają się wyłącznie formułowaniem praktycznych porad, wychodząc w ten sposób ku masom, dla których problem miłości tkwi nie w tym, by kochać, by umieć kochać, ale co należy zrobić, aby być kochanym<sup>1</sup>. Konsekwencją takiego podejścia są liczne redukcjonizmy. Jedne dotyczą sposobu poznania miłości inne jej natury. Wszystkie razem wzięte zamiast do rozumienia miłości przybliżać, od właściwego jej pojmowania oddalają. Niniejsza praca jest próbą uchylecia niektórych obiegowych redukcjonizmów w kwestii poznawania i samej natury miłości.

### W kierunku właściwej koncepcji poznawania miłości

W filozofii klasycznej przyjęło się za Arystotelesem odróżnienie poznania teoretycznego (*theoria*), praktycznego (*praxis*) i twórczego (*poiesis*)<sup>2</sup>. W odniesieniu do przedmiotu poznania, jakim jest miłość interesuje nas ten typ poznania, poprzez który można byłoby ująć jej naturę. We współczesnej literaturze spycha się pozna-

---

<sup>1</sup> E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2000, s. 15.

<sup>2</sup> Zob. A. Sołtys, *Poznanie u podstaw wyróżnienia dziedzin kultury klasycznej*, w: *Scio cui credidi*, red. I. S. Ledwoń i inni, Lublin 2007, s. 1251-1259.

nie miłości w obszar poznania praktycznego<sup>3</sup>. Różne są tego powody. Jednym z nich jest to, że dotychczasowe rozwiązania teoretyczne nie dostarczyły jeszcze zadowalającej odpowiedzi na pytanie, czym miłość jest, innym, że w dobie przeżywanego przez społeczeństwa kryzysu aksjologicznego pojawiała się nagląca potrzeba praktycznego pokierowania ludzi ku przeżywaniu tej wartości. Co się zaś tyczy niezadowalającej odpowiedzi na pytanie, czym miłość jest, to taki stan jej poznania może być uwarunkowany również wieloma czynnikami. Być może przedmiot poznania, czyli miłość jest tak złożona, że trudno dociec wszystkich tworzących ją elementów, a jeśli już je określimy, to zaczynamy mieć kłopot, które z nich są elementami konstytuującymi ten fenomen, a które tylko konsekwentnymi i doskonalącymi. A może jest tak, że miłość z racji swej istoty nie nadaje się, aby ją ujmować w typie poznania teoretycznego. Przecież skądinąd wiemy, że narzędzie badawcze musi odpowiadać badanemu przedmiotowi. Jak więc wyjść z tych trudności związanych z ustaleniem właściwego sposobu poznawania fenomenu miłości bez pochopnych uproszczeń i popadania w redukcjonizm?

Rozpatrzmy najpierw, czy miłość nadaje się do teoretycznego badania. Typy poznania uznane w filozofii klasycznej zostały wyróżnione w oparciu o jedną podstawę podziału. Jest nią cel i to on specyfikuje samo poznanie<sup>4</sup>. Poznanie teoretyczne jest typem poznania prawdziwościowego. W nim poznający informuje się o faktycznym stanie rzeczy. Jego celem jest uzgodnienie się podmiotu poznającego z faktycznie istniejącą rzeczywistością. Jeśli więc cała rzeczywistość jest inteligibilna, to znaczy przeniknięta prawdą, to nadaje się ona wówczas do bycia poznawaną. W tym kontekście nie ma podstaw, ażeby negować samą możliwość teoretycznego poznawania miłości, o ile ta realnie istnieje<sup>5</sup>. Wszystko bowiem, co istnieje stanowi odpowiedni przedmiot teoretycznego poznawania. Zupełnie inną kwestią jest natomiast trudność związana z jego poznaniem. Tej jednak nie można mieszać z niemożliwością poznania. Jeżeli dotychczas nie udało się nam, jak twierdzą niektórzy, zbudować zadowalającej koncepcji miłości, to w kontekście filozoficznej wiedzy o rzeczywistości jest to nie tyle argument na rzecz niemożliwości jej poznania, co trudności w jej poznawaniu. Być może nie wypracowano jeszcze dostatecznych narzędzi dla poznawania fenomenu miłości. W każdym bądź razie nie jest to powód, aby rezygnować z teoretycznego poznawania miłości i całość problematyki z miłością związanej spychać w obszar poznania praktycznego.

Miłość łatwiej jest badać w typie poznania praktycznego. Ten typ poznania jest podporządkowany działaniu człowieka<sup>6</sup>. Skoro więc miłość jest najbardziej wła-

---

<sup>3</sup> „Miłość, w swojej wewnętrznej rzeczywistości, może być rozpoznana wyłącznie przez miłość” H. Urs von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 61.

<sup>4</sup> Zob. W. Dłubacz, *Problem wyodrębnienia dziedzin kultury*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk i K. Stępień, Lublin 2002, s. 209-210.

<sup>5</sup> „Afirmacja istnienia rzeczy realnie poznawanej jest racją naszego realnego aktu poznania i jest przez to gwarancją naszego realizmu poznawczego”. M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, *Dziela*, t. 8, Lublin 2000, s. 262.

<sup>6</sup> „Człowiek do swojego poznania może także wprowadzić dodatkowe cele z uwagi na swoje działanie. W ten sposób powstaje tzw. poznanie praktyczne (resp. poznanie moralne),

snym działaniem człowieka, a działanie nie zaistnieje bez uprzedniego poznania dobra, znaczy to, że poznanie praktyczne i miłość są ze sobą powiązane funkcjonalnie. Poznanie praktyczne jawi się jako czynność uprzedzająca i przygotowująca ukonstytuowanie się aktu miłości. Pełni ono w akcie miłości funkcję wewnętrzną. Z tego to powodu z miłości rozumie znacznie więcej ten, kto miłości doświadcza, to znaczy, gdy sam kocha i jest kochany. Wówczas miłość „odślania” przed kochającym inną swoją stronę, aniżeli w poznaniu teoretycznym. Nie znaczy to jednak, że poznanie praktyczne jest źródłem wiedzy o fenomenie miłości tylko dla kochających. Również i ci, którzy nie potrafią kochać mają jakąś wiedzę na temat miłości uzyskiwaną w typie poznania praktycznego, choćby taką, że miłość jest powinnością w odniesieniu do świata osób, a co się z tym wiąże, że jest ona kauzalnie zależna od woli<sup>7</sup>. Niektórzy idą jeszcze dalej w precyzowaniu owego związku twierdząc, że miłość jest sposobem chcenia polegającym w swoim najbardziej źródłowym kształcie na afirmacji istnienia osoby, ale także i na jej pochwalę, sławieniu, wielbieniu<sup>8</sup>. Miłość nie istnieje więc poza wolą, jest najwłaściwszym sposobem determinowania się woli do działania. Św. Tomasz z Akwinu utrzymuje nawet, że jest ona ze swej natury najwcześniejszym aktem woli<sup>9</sup>. Z tego też względu poznanie praktyczne jest nie tylko przyporządkowane miłości, lecz jest również źródłem wiedzy o niej samej.

Miłość poznaje się także w typie poznania twórczego<sup>10</sup>. Rollo May zwraca uwagę, że współcześnie w badaniu zagadnienia miłości zbyt mało zwraca się uwagę, iż miłość jest także domeną sztuki. Oczywiście istnieje współcześnie wiele poradników na temat tego, co robić, aby być kochanym<sup>11</sup>. Wprawdzie podejście takie do zagadnienia miłości angażuje typ poznania twórczego, ale wiedzy naszej o miłości nie rozszerza. Bogaci tylko naszą wiedzę o technikach podporządkowywania sobie innych, które zamiast do miłości przybliżać, wszystkich od niej oddalają. Poznanie twórcze, ażeby mogło nas do miłości przybliżać musi być skierowane na badanie samej zdolności kochania. Miłość bowiem jak zaznaczy Fromm, to nie tyle problem obiektu, co zdolności kochania<sup>12</sup>. Jest ona sprawnością, której człowiek się dopiero uczy i ją nabywa. To w trakcie jej nabywania człowiek poznaje uwarunkowania pozwalające sztukę miłości osiągnąć. Jeśli natomiast poznanie twórcze przyporządkujemy znajdowaniu odpowiedniego obiektu miłości, to człowiek – osoba będzie sprowadzony w nim do urynkowanego towaru, który ktoś

---

w którym człowiek przyporządkowuje siebie do działania, które realizuje go poprzez wiązanie się z dobrem”. W. Dłubacz, *Problem wyodrębnienia dziedzin kultury...*, s. 209.

<sup>7</sup> Związek ten wnikliwie analizuje Rollo May. Zob. R. May, *Miłość i wola*, przeł. H. Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 1978, s. 339-351.

<sup>8</sup> Por. J. Pieper, *O miłości*, przeł. I. Gano, Warszawa 1975, s. 28.

<sup>9</sup> „Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor”. Tomasz z Akwinu, *Summae theologiae* I, q. 20, a. 1.

<sup>10</sup> Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*. Na temat tego typu poznania. Zob. A. Sołtys, *Poznanie u podstaw wyróżnienia dziedzin kultury klasycznej...*, s. 1256-1259.

<sup>11</sup> Por. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 15.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 16.

kupuje, jeśli jest pożądany z punktu widzenia jego walorów społecznych<sup>13</sup>. Podsumowując zauważmy, że miłość jest fenomenem dostępnym dla każdego typu poznania. Wynika to stąd, że miłość najpełniej angażuje człowieka jako osobę, a co się z tym wiąże najpełniej angażuje jego zdolności do poznawania siebie. Niemniej jednak zagadnienie poznawania miłości na tym się jeszcze nie wyczerpuje, bowiem musimy jeszcze zbadać, czy miłość jest podmiotowi dana bezpośrednio, czy jest poznawana pośrednio.

Jeśli miłość byłaby bezpośrednio poznawana znaczyłoby to, że byłaby ona stanem, bądź aktem naszych zmysłów. Wymagałoby to wskazania tej władzy zmysłowej, która byłaby jej bezpośrednim i właściwym podmiotem. A być może jest tak, że przez zmysłowe władze miłość jedynie się manifestuje, ale wówczas nie można by było mówić o doświadczeniu miłości, co raczej doświadczeniu przejawów miłości. W takiej sytuacji wśród zmysłowych manifestacji nie musi występować istotna manifestacja miłości. Jednakże wtenczas miłość nie miałaby charakteru cielesnego i nie byłaby poznawana bezpośrednio. Ale i wtedy nasuwa się pewna trudność, bowiem jeśli miłość nie ma natury cielesnej, to dlaczego manifestacje miłości przybierają cielesny kształt<sup>14</sup>.

Trudność tę można jak się wydaje odsunąć powołując się na teorię filozoficznego hylemorfizmu<sup>15</sup>. W świetle tej teorii człowiek jest istotą cielesno-duchową i z tej to racji duchowy podmiot może działać jedynie poprzez odpowiednie ciało. Dlatego też, chociaż same działania przybierają cielesny kształt, to jednak niektóre jakości tego działania cielesnymi nie są. Wśród tych jakości byłyby miłość, dzięki której samo działanie odznaczałoby się „szczególnym blaskiem”. Jednakże miłość nie jest jedynym niematerialnym elementem działania, dlatego dalej nie wiemy, czy wiąże się ona istotnie z samym działaniem, będąc działaniem tego istotną jakością. Niewątpliwie działanie człowieka ma znamiona duchowe i bez nich nie zaistnieje działanie, lecz co najwyżej dzianie się<sup>16</sup>. Ale, czy wśród tych znamion duchowych działania byłaby miłość? Przecież dopiero wówczas musielibyśmy uznać, że miłość jest elementem, czy jakością konstytutywną samego działania, gdyby nie mogło zaistnieć działanie pozbawione miłości. Nie przesądzając jeszcze w tym miejscu o charakterze bezpośrednim, czy pośrednim poznania miłości podkreślmy, że jeśli miłość jest istotnie cielesna, to jej poznawanie będzie miało charakter bezpośredni, jeśli natomiast niecielesna, to będzie ona poznawana pośrednio. W tym ostatnim przypadku miłość byłaby poznawana poprzez jej cielesne i niecielesne manifestacje. Jednakże to pośród tych ostatnich należałoby poszukać takich reprezentacji, które będą wypływać z samej istoty miłości. Badając manifestacje pozna-

---

<sup>13</sup> „Tak więc dwie osoby zakochują się w sobie, kiedy czują, że znalazły najlepszy osiągalny na rynku obiekt, uwzględniając przy tym obustronne wartości wymienne”. Tamże, s. 17. Na temat przedmiotu miłości zob. J. Pieper, *O miłości...*, s. 22-25.

<sup>14</sup> Racje przemawiające za niecielesnym charakterem miłości zostaną przedstawione w dalszej części tej pracy.

<sup>15</sup> Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 78-81.

<sup>16</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 36.

nie miłości przybiera bardziej charakter negatywny. Znaczy to, że łatwiej jest nam określić, która z manifestacji z pewnością nie reprezentuje miłości w jej istotnym wymiarze, aniżeli zajmować stanowisko w sprawie istoty miłości.

### W kierunku istoty miłości

Wydaje się, że w oparciu o przedstawiony zarys metodologii badania tego zagadnienia będziemy mogli zrezygnować z niektórych teorii miłości jako tych, które z pewnością nie wyjaśniają tego fenomenu i w ten sposób przybliżyć się do jego istoty. Chodzi tu o odsunięcie teorii redukcjonistycznych. Powstają one w wyniku podwójnej redukcji. Najpierw wtedy, gdy miłość redukuje do manifestacji, a następnie, gdy dokonują redukcji samych manifestacji miłości na rzecz jednej utożsamianej z miłością. Przyglądnijmy się zatem niektórym współczesnym redukcjonistycznym teoriom miłości.

Wśród nich wyróżnia się Freuda teoria miłości wspierana współcześnie przez socjobiologię. Najpierw w teorii tej miłość została zredukowana do zjawiska cielesnego a nawet biologicznego, następnie utożsamiona z cielesną manifestacją<sup>17</sup>. Według Freuda miłość to cielesne *libido*, które popycha organizmy ku ich połączeniu się. Autor ten posuwa się do podwójnego uproszczenia. Otóż najpierw redukuje popęd seksualny człowieka do instynktu seksualnego, a następnie miłość sprowadza do tego ostatniego<sup>18</sup>. W takiej perspektywie miłość jawi się jako ślepa siła. Jest ona zjawiskiem związanym nie z działaniem właściwym dla aktywności ludzkiej, lecz z dzianiem się. Nie dziwi więc, że teoria ta ma swoje dopełnienie w socjobiologii, która badając procesy organiczne zachodzące w ciele człowieka wskazuje wyłącznie na ich biologiczne determinanty. Wśród nich jest też i miłość, która podobnie jak inne nie może być tłumiona, bowiem jakiegokolwiek próby tłumienia tego zjawiska wpływają niekorzystnie na funkcjonowanie organizmu ludzkiego i są przyczyną powstawania nerwic<sup>19</sup>. Czy jednak zarysowana teoria wyjaśnia fenomen miłości?

Teoria Freuda nie dotyczy miłości, lecz tylko instynktu seksualnego. Paradoksalnie jej twórca rzekomo wyjaśniając, czym miłość jest chyba najdalej odszedł od samej miłości. W wyjaśnieniu tym zagubił sam wyjaśniany przedmiot, czyli miłość. Widać to wyraźnie w kontekście badania podstawowych funkcji biologicznych u zwierząt, niezbędnych dla utrzymania gatunku takich jak przetrwanie

<sup>17</sup> Por. Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 273-275.

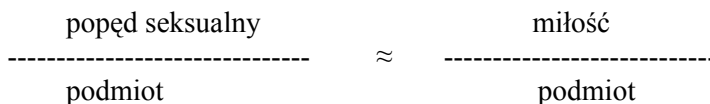
<sup>18</sup> Por. tamże, s. 273. Miłość jest bądź wyrazem, bądź sublimacją instynktu seksualnego. Por. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 45. Poglądu tego nie podzielają jednak wszyscy kontynuatorzy szkoły psychoanalitycznej. Niektórzy ściśle rozgraniczają pomiędzy seksualizmem a miłością. Por. H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York 1953, s. 246.

<sup>19</sup> Por. R. May, *Miłość i wola...*, s. 56-57.

i rozmnażanie, gdzie funkcje te odznaczają się koniecznością i automatyzmem<sup>20</sup>. „Zwierzę nie może powstrzymać się od jedzenia, zwierzę nie pości. Nie może też powstrzymać się (w okresach dużo bardziej regularnych niż człowiek) od rozmnażania się”<sup>21</sup>. Człowiek przeciwnie wszystkie te funkcje kontroluje, może nimi kierować. Znaczy to, że Freud nie tylko nie wyjaśnia miłości swoją teorią, ale także nie wyjaśnia popędu seksualnego człowieka, który chociaż jest siłą biologiczną, to jednak siłą związaną z ludzkim działaniem i dlatego miłość przez nią może być reprezentowana na poziomie cielesnym<sup>22</sup>.

Potrzeba seksualna człowieka różni się od podobnej potrzeby u zwierzęcia. U zwierzęcia potrzeba taka ma charakter ogólny, abstrakcyjny, jest potrzebą zaspokajaną na poziomie gatunku. Człowiek zaś zwraca się w stronę konkretnego, jednostkowego partnera. Oczywiście może się on zniżyć do poziomu zwierzęcego (gatunkowego) i kochać nie tę oto kobietę, tego to mężczyznę, lecz kochać w ogóle mężczyznę, czy kobietę, lecz jest to status etycznej prostytucji<sup>23</sup>. Wskazane racje zdają się być odpowiednią podstawą do odróżnienia popędu od instynktu seksualnego i wykluczenia miłości z obszaru, na którym działa wyłącznie instynkt seksualny. Ale to nas jeszcze nie upoważnia do przeciwstawiania miłości i popędu seksualnego.

Pomiędzy popędem seksualnym a miłością zachodzi podobieństwo. Obydwie te siły są związane z wolą człowieka i są wobec niej uległe. Podmiot ludzki dysponując wolą może zarówno popędowi seksualnemu, jak też i miłości powiedzieć „nie”<sup>24</sup>. Odwołując się do analogii proporcjonalności właściwej<sup>25</sup> możemy powiedzieć, iż popęd seksualny jest tym dla rozładowania napięcia powstałego w biologicznym organizmie człowieka, czym miłość dla osiągnięcia przez podmiot dobra. Najpierw podobieństwo to dotyczy natury elementów wchodzących w utworzenie analogicznych proporcjonalnych członów. Otóż tak jak popęd seksualny człowieka jest tej samej natury, co jego źródło – bezpośredni podmiot, tak też miłość i bezpośredni jej podmiot mają tę samą naturę. Następnie podobieństwo to dotyczy relacji, jaka zachodzi pomiędzy elementami proporcjonalnych członów utworzonych z jednej strony z podmiotu i popędu seksualnego, zaś z drugiej z podmiotu i miłości.



<sup>20</sup> Mówiąc o konieczności mamy na uwadze konieczność fizyczną.

<sup>21</sup> J. Guitton, *Kobieta, miłość, rodzina*, przeł. B. Durbajło, Warszawa 1994, s. 114.

<sup>22</sup> „Miłość to działanie, a nie bierno doznawanie”. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 34.

<sup>23</sup> Por. J. Guitton, *Kobieta, miłość, rodzina...*, s. 115-116.

<sup>24</sup> Por. R. May, *Miłość i wola...*, s. 350.

<sup>25</sup> Szeroko na temat analogii proporcjonalności właściwej zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu, Dzieła*, t. 1, Lublin 1993, s. 208-210.



Wskazana analogia umożliwia nam także dostrzeżenie różnicy między popędem seksualnym i miłością z jednej strony oraz podmiotem popędu seksualnego i podmiotem miłości z drugiej strony. Innymi słowy dostrzeżona różnica przemawia za tym, że korelaty we wskazanej analogii proporcjonalności właściwej są odmiennej natury. Przyglądnijmy się tym elementom różnicującym.

Popęd seksualny człowieka jest siłą witalną, jaka powstaje w organizmie i oddziałuje nań na sposób konieczności moralnej dla doprowadzenia organizmu do pożądanego z punktu widzenia jego witalności stanu. Zresztą zachodzi tu podobna sytuacja, choć nie w takim stopniu natężenia działającej siły oraz jakości tej siły, gdy w biologicznym organizmie człowieka powstaje łaknienie, czy głód. Są one podobne do popędu seksualnego w tym, że powodują napięcie w organizmie popychając go do jego rozładowania. Każda z tych sił pozostaje w podobnym stosunku do biologicznego organizmu człowieka w trakcie powstawania napięcia i po jego rozładowaniu.

łaknienie, głód	$\approx$	popęd seksualny
organizm człowieka w trakcie napięcia		organizm człowieka w trakcie napięcia
łaknienie, głód	$\approx$	popęd seksualny
organizm po rozładowaniu napięcia		organizm po rozładowaniu napięcia

Zauważmy jednak, że siły te oddziałują na właściwy podmiot nie mechanicznie, lecz z koniecznością moralną. Znaczy to, że będący bezpośrednim podmiotem tych sił organizm człowieka jest jedynie ich racją konieczną, nie jest natomiast dla nich racją dostateczną. Ich racją dostateczną musi być takiej samej natury jak i sposób oddziaływania tej siły, czyli może nią być jedynie podmiot moralny<sup>26</sup>. Popęd seksualny i podobne mu siły oddziałują w obrębie biologicznego organizmu. Popychają podmiot ku celowi wpisanemu w jego naturę, a mianowicie ku spowodowaniu, a następnie rozładowaniu napięcia, którego efektem jest krótkotrwała przyjemność, a nawet rozkosz<sup>27</sup>. Inna jest więc jego rola i inne są jego przejawy w różnych stanach tego podmiotu. Właściwy jednak cel popędu seksualnego leży zawsze w organizmie biologicznym człowieka. Czy tak samo ma się rzecz z miłością i jej podmiotem?

Odmienność miłości od popędu seksualnego zaznacza się w tym, że to, do czego podmiot zmierza poprzez miłość jest poza nim samym. Z jednej strony podob-

<sup>26</sup> Różnica pomiędzy instynktem seksualnym a popędem seksualnym polega na tym, że biologiczny organizm dla tego pierwszego jest jednocześnie racją konieczną i dostateczną, zaś dla popędu seksualnego jedynie racją konieczną.

<sup>27</sup> Por. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 45-46.

nie jak biologiczny organizm jest źródłem popędu seksualnego, tak podmiot w odniesieniu do miłości jest jej źródłem. Jednakże z drugiej strony w odróżnieniu od biologicznego organizmu człowieka, zarówno we wzbudzaniu miłości, jak też i w kierowaniu nią podmiot nie jest determinowany żadnym typem konieczności. Podmiot kocha ponieważ tego chce<sup>28</sup>. Świadczy o tym fakt, że człowiek nie kocha zawsze. Skoro nie kocha zawsze znaczy, że kochać nie musi. Miłość jest więc związana z wolą podmiotu i jej wolnym aktem, czyli działaniem<sup>29</sup>. Podmiot mający zdolność wyprowadzania z siebie takiej siły jednoczącej go z dobrem nie może być materialny, bowiem to, co materialne wprawia się w ruch pod wpływem działających nań sił i determinacji fizycznych i tylko w taki sposób. Tu zaś najbardziej suwerenny podmiot odczuwa miłość poprzez wolę należącą do władz tego podmiotu.

Taki niematerialny podmiot jest źródłem dwojakiego rodzaju aktów. Są to akty nakazane i akty samorodne<sup>30</sup>. W przypadku aktów nakazanych podmiot władzą woli decyduje o ich zaistnieniu, natomiast inne władze, a mogą nimi być zarówno władze duchowe podmiotu, jak też i władze cielesne, akt taki wykonują. W związku z tym akty takie w zależności od władzy, która będzie je wykonywać mogą być materialne, bądź niematerialne. Co się zaś tyczy samorodnych aktów woli, to akty takie pochodzą bezpośrednio od samej woli jako ich właściwej przyczyny i polegają wyłącznie na jej działaniu.

Aktem takim jest miłość<sup>31</sup>. W przeciwieństwie do oddziałującego na biologiczny podmiot popędu seksualnego, którego powstanie i dynamika stymulowane są materialnym bodźcem oraz strukturą biologicznego organizmu człowieka, miłość jawi się jako akt w pełni niezależny od możliwości i zdeterminowań, jakim podlega materia. Niezależnie od materialnego organizmu człowieka jest wzbudzana. Od niego także nie jest zależna jego intensywność i wielkość, jak również samo jego wykonanie. Z tych to względów należy ją uznać za akt w pełni niematerialny. Kolejne różnice między popędem seksualnym a miłością zarysowują się wówczas, gdy spojrzymy na nie od strony właściwych ich przedmiotów<sup>32</sup>.

Miłość w perspektywie przedmiotu – dobra jawi się jako jednocząca z nim siła. Nie można natomiast za taką siłę uznać popędu seksualnego, gdyż nie popycha ona biologicznego organizmu ku zjednoczeniu się z czymś różnym od niego samego. Rzeczywista miłość kieruje i popycha duchowy podmiot do zjednoczenia się z dobrem, którego w kochającym podmiocie nie ma. Miłość więc słusznie może być nazwana jednoczącą siłą. Gdyby była ona siłą materialną wówczas mogłaby jedynie wspomagać zjednoczenie się podmiotu z dobrem materialnym. Tymczasem miłość popycha podmiot ku zjednoczeniu się zarówno z dobrem materialnym jak też i niematerialnym. Ale czy bycie „siłą” popychającą podmiot ku zjednoczeniu się

<sup>28</sup> Por. J. Guittton, *Kobieta, miłość, rodzina...*, s. 114.

<sup>29</sup> Na temat związku miłości z działaniem woli. Zob. R. May, *Miłość i wola...*, s. 348-351.

<sup>30</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 67-69.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 67.

<sup>32</sup> Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 55-87.

z odpowiadającym mu dobrem to już jest miłość, czy tylko manifestacja miłości. Z kolei, jeśli jest to manifestacja, to czy byłaby to manifestacja samej istoty miłości.

Wydaje się, że miłość jedynie manifestuje się poprzez jednoczącą siłę. Przyjmijmy roboczo, że manifestacja ta wypływa z samej istoty miłości. Przy tym założeniu musimy jej sens niesprzecznie uzgodnić z jeszcze inną manifestacją miłości<sup>33</sup>, a mianowicie z bezinteresownością w działaniu<sup>34</sup>. Tymczasem, jeśli podmiot w akcie miłości jednoczy się z upragnionym dobrem, to przecież działa interesownie<sup>35</sup>. Jak więc uzgodnić te dwie manifestacje miłości?

Miłość manifestuje się wyłącznie w działaniu. Tymczasem działanie jest sprawstwem rozumnego i wolnego podmiotu. W strukturę działania wchodzi nie tylko to, co taki podmiot czyni (przedmiot działania), lecz również to, dlaczego tak czyni (intencja działania). Przedmiot działania (dobro) jest tego działania celem. stąd czymś nierozsądnym byłoby żądać, aby działanie widziane od strony przedmiotu było pozbawione interesowności. Bez zdeterminowania przedmiotu działania nie zaistnieje samo działanie. Działanie jest więc ukoniecznione przez dobro (przedmiot działania)<sup>36</sup>. Inaczej jest natomiast z intencją, czyli z tym, dlaczego podmiot działa. Intencja wchodząc w strukturę działania może być zarówno interesowna, jak też bezinteresowna. W efekcie tylko takie działanie manifestuje miłość, w którym intencja działającego podmiotu nie jest interesowna. Bezinteresowność jako manifestacja miłości nie dotyczy więc strony przedmiotowej działania, jak tylko intencji podmiotu. Zdaje się, że rozwiązujemy tym samym problem uzgodnienia ze sobą tych dwóch manifestacji miłości, a mianowicie siły jednoczącej i bezinteresowności. Siła jednocząca dotyczyłaby przeto przedmiotowej strony działania, natomiast bezinteresowność tylko jego strony podmiotowej. Ale, czy miłość może być istotnie reprezentowana przez siłę jednoczącą, skoro siła ta jedynie powstaje z woli podmiotu, natomiast już samo popychanie podmiotu ku dobru dokonuje się niejako mechanicznie jej mocą? Tymczasem ustaliliśmy, że miłość jest aktem samorodnym, to znaczy wola decyduje o jego powstaniu i ona sama akt ten w całości wykonuje. W świetle tego, co powiedziano zdaje się, że siła jednocząca, jeśli nie reprezentuje miłości w ogóle, to z całą pewnością nie reprezentuje jej istoty. Czy w takim razie bezinteresowność w działaniu nie jest wyrazem samej istoty miłości?

<sup>33</sup> Miłość manifestuje się na wiele sposobów. Posiada wiele swoich reprezentacji, które nie mogą pozostawać wobec siebie w opozycji.

<sup>34</sup> Niektórzy uważają, że to właśnie bezinteresowność w działaniu jest samą istotą miłości. Nie wydaje się to być słuszne.

<sup>35</sup> Więcej na ten temat zob. A. Gudaniec, *Rodzaje miłości*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 7, Lublin 2006, s. 248-249.

<sup>36</sup> „Quod omne agens agit propter bonum. Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum. Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter”. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles*, III, 3.

Szukając odpowiedzi na wysuniętą trudność określimy wpierw, co to znaczy, że podmiot jednocząc się z odpowiadającym mu dobrem kieruje się bezinteresowną intencją. Można to rozumieć na dwa sposoby. Raz, że podmiot chce działać i tak działa, bo po prostu tak trzeba, niezależnie od tego, czy to będzie dla niego korzystne, czy też nie, bądź tak działa, gdyż jest przekonany, że działanie takie pomoże innym zbliżyć się do ich dobra<sup>37</sup>. To pierwsze rozumienie bezinteresowności nie wydaje się być przydatne w poszukiwaniu istoty miłości, bowiem każde należne działanie musiałoby wówczas manifestować miłość. Tymczasem nie jest prawdą, że już działanie zgodne z normą moralności wyraża miłość działającego. Można przecież działać dlatego, że się tak działać powinno, choćby z lęku przed sankcją moralną.

Zdaje się, że dopiero bezinteresowność, która leży w samej intencji działającego istotnie manifestuje miłość. Jednakże napotykaemy wtenczas na trudność dotyczącą miłości samego siebie<sup>38</sup>. Freud łącząc pojmowanie miłości z *libido* twierdził, że może ono ukierunkowywać podmiot bądź na siebie, bądź na innych ludzi. W pierwszym przypadku będziemy mówili o miłości samego siebie, zaś w przypadku drugim o miłości. Jednakże miłość i miłość samego siebie wzajemnie się wykluczają w tym sensie, że im więcej jest pierwszej, tym mniej jest drugiej<sup>39</sup>. Uznając zasadność tej sugestii musielibyśmy zrezygnować z już stosunkowo dobrze uzasadnionego twierdzenia, że bezinteresowność jest manifestacją istoty miłości, bowiem wskazane przez Freuda obydwie rzekome postacie miłości są kierowane interesem biologicznego organizmu. Jednakże uznając za fałszywe takie rozwiązanie musimy się zmierzyć z próbą wykazania, że bezinteresowność jest także manifestacją miłości do samego siebie. Przyglądnijmy się bliżej dobru, które jest spełniane poprzez bezinteresowne działanie.

Dobro takie zanim się stanie dobrem tego oto człowieka najpierw jest ono dobrem istoty ludzkiej, dobrem człowieka jako osoby. Skoro jestem człowiekiem, to działanie takie nic nie traci ze swojej bezinteresowności, gdy działam w nim także ze względu na własne dobro. Działanie takie manifestuje wówczas miłość do samego siebie. Dobro, o które chodzi w takim działaniu polega na zachowaniu integralności i niepowtarzalności mojego i cudzego „ja”. Bezinteresowność działania będzie się objawiać afirmacją tego „ja”, to znaczy afirmacją siebie jako osoby i taką samą afirmacją drugiego<sup>40</sup>. Najważniejszą dziedziną, w której człowiek może coś dać człowiekowi nie jest sfera rzeczy materialnych, lecz ludzkich, a w niej

<sup>37</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i inni, wyd. 4, Lublin 1986, s. 121.

<sup>38</sup> Możliwość samego siebie analizuje szerzej. Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 65-70. Rozwiązanie tej trudności odnajdujemy w pracy zob. J. H. Nicolas, *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, Revue thomist, 64 (1956), s. 5-42.

<sup>39</sup> Por. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 65.

<sup>40</sup> „Jeżeli człowiek potrafi kochać w sposób produktywny, kocha również samego siebie; jeżeli potrafi kochać tylko innych, nie potrafi kochać w ogóle”. Tamże, s. 67. „Afirmacyjny charakter miłości polega na tym, że jeśli kocha się naprawdę jedną osobę, to kocha się ludzi, świat i życie”. J. Gajda, *Wartości w życiu człowieka*, Lublin 1997, s. 86.

najcenniejszym darem dla drugiego jest dar z siebie, dar swojego życia dla drugiego człowieka<sup>41</sup>. W tym drugim jestem także ja sam, „ja” jako osoba – pierwszy adresat każdego mojego działania, w tym także działania bezinteresownego manifestującego miłość.

W kontekście tego, co powiedziano odsłania się istota egoizmu. Otóż egoista nie potrafi kochać innych, ale także nie potrafi kochać samego siebie<sup>42</sup>. Działanie egoisty odznacza się interesownością zarówno wtedy, gdy jest działaniem w stosunku do innych, jak też i w stosunku do samych siebie. Działa on dla własnej przyjemności, dla własnej sławy etc., nie zaś dla dobra samego siebie jakim jest on sam – osoba. Jego rzekoma miłość jest w gruncie rzeczy czymś, przez co on sam unika samotności<sup>43</sup>, czy pojmuje ją jako drogę ku własnemu szczęściu. Tymczasem działanie manifestujące miłość nigdy miłości nie instrumentalizuje, lecz z miłości czyni cel, ponad który nie przekłada żadnego innego, gdyż wyższy od miłości cel nie istnieje. Zdaje się, że afirmacja osoby dokonująca się w działaniu osiąga ostateczny i najpełniejszy swój kształt w aktach miłości<sup>44</sup>. W ten oto sposób miłość jawi się jako sam rdzeń personalistycznej normy moralności. Wraz z nią otrzymujemy dość jasne kryterium do odróżnienia aktów miłości od tego, co miłością nie jest. W działaniach, w których człowiek kieruje się nienawiścią nie jest afirmowana osoba. Natomiast w działaniach interesownych nie dochodzi do afirmowania osoby na miarę osoby.

Działania bezinteresowne spełniające wskazane kryterium miłości mogą przybierać różny kształt i mieć różny charakter. Raz będą to działania materialne, innym razem działania niematerialne, raz ich adresatem może być jedna, innym razem wiele osób. Ich adresatem mogą być ja sam, bądź drugi. Za każdym razem jednak działania takie muszą afirmować osobę w ogóle, która za takimi działaniami stoi. Same zaś odmiany miłości będą więc wydzielane w oparciu o różne odmiany bezinteresownych działań manifestujących miłość, oraz ich adresatów<sup>45</sup>. Przez nie bowiem podmiot – osoba partycypuje w różnym stopniu w samej miłości przenikając „tajemnicę” samego siebie, gdyż najpełniej przenika do tajemnicy człowieka – osoby ten, kto kocha<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Por. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 36. „Miłość jest czynnym zainteresowaniem się życiem i rozwojem tego, co kochamy”. Tamże, s. 37. „Miłość, czyli afirmacja wartości innej osoby wyrażona czynem, który „istotowo jest darem” – jest najwyższym, najważniejszym aktem osoby ludzkiej, w której osoba wyraża się i równocześnie spełnia sens swego życia, realizuje człowiecze powołanie, które jest wezwaniem do doskonałości przez miłość”. Z. J. Zdybicka, *Jan Paweł II filozof i mistyk*, Lublin 2009, s. 38.

<sup>42</sup> Por. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 68. Na temat miłości siebie, jej skrzywień. Zob. J. Gajda, *Wartości w życiu człowieka...*, s. 150-164.

<sup>43</sup> Por. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 22nn. Szeroko na temat. J. Gajda, *Wartości w życiu człowieka...*, s. 167-253.

<sup>44</sup> „[...] osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 42.

<sup>45</sup> Por. E. Fromm, *O sztuce miłości...*, s. 55nn

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 42.

### Zakończenie

Nie ma epoki dziejów, w której zagadnienie miłości nie byłoby badane. Każde pokolenie wchodząc w dzieje pojmowania tego fenomenu odbija na nim swoje specyficzne rysy. Tym samym przez własne pojęcie miłości albo się buduje, albo się niszczy, stąd tak ważnym dla poszczególnego człowieka, jak też i całych społeczeństw jest, aby operować prawdziwym pojęciem miłości. W niniejszym opracowaniu dokonano rekonstrukcji współczesnego myślenia na temat miłości. Dostrzeżono liczne redukcjonizmy w badaniu tego zagadnienia. Jedne dotyczą tego, w jaki sposób fenomen miłości jest poznawany. Inne samego pojmowania miłości. Wykazano, że miłość najlepiej angażuje człowieka jako osobę, a skoro poznanie racjonalne jest przejawem życia osobowego, to dlatego poznawania miłości nie można zawęzić do wybranego jednego typu. Współczesne próby wiązania miłości wyłącznie z typem poznania praktycznego prowadzą do niepełnego obrazu miłości, natomiast łączenie miłości ze sposobem bezpośredniego poznawania pojęcie takie deformuje. Natomiast w kwestii rozumienia miłości ukazano niektóre jej redukcjonizmy, jak utożsamianie miłości z instynktem, czy popędem seksualnym, lub redukcjonowanie miłości do manifestacji miłości. Odsuwając błędne pojęcia miłości wskazano, że jest ona niematerialnym fenomenem manifestującym się poprzez bezinteresowne działania niematerialnego podmiotu, w których afirmowana jest osoba dla niej samej oraz są działaniami wykonywanymi z intencją takiego działania, aby było ono najlepiej dopasowane do człowieka jako osoby.

#### SUR QUELQUES-UNS RÉDUCTIONISMES QUI CONCERNENT LA CONNAISSANCE ET L'ESSENTIEL DE L'AMOUR

##### Résumé

Le problème de l'amour engage toutes les générations. Il en témoigne la quantité des publications modernes sur ce sujet. Toutefois le grand chiffre de ces publications nous n'approche pas nécessairement à une compréhension suffisante du problème de l'amour. Par contre souvent ces publications nous éloignent de sa appréhension particulière, parce qu'elles causent plusieurs fois une contorsion du phénomène de l'amour. Dans l'article présent l'auteur interroge quelques modernes simplifications sur l'appréhension de l'amour. Quelques-unes concernent la façon de la connaissance de l'amour, les autres toutefois sa nature. L'auteur analyse ces réductionismes et présente son point de vue sur le sujet de la façon de connaître l'amour et son essentiel. Il ajoute à la conclusion, que l'amour est un phénomène immatériel, qui se manifeste désintéressément à travers les fonctionnements immatériels du sujet, dans lesquels la personne est affirmée pour elle-même. Ces fonctionnements doivent être réalisés avec l'intention de tels fonctionnements désintéressés, afin qu'ils soient le plus congruents au homme en qualité de personne.

# OMÓWIENIA I RECENZJE

Studia Sandomierskie  
16 (2009), z. 3-4

Ks. Kazimierz Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 249.

Od wielu już lat mówi się o kryzysie kaznodziejstwa. Często słyszy się narzekania na poziom wygłaszanych kazań. Wierni niekiedy wręcz celowo spóźniają się na Mszę św. tak, aby przyjść po kazaniu, lub wybierają te kościoły, w których homilie trwają krótko. Wyraźnie zauważalny jest też spadek frekwencji na rekolekcjach czy misjach parafialnych, zwłaszcza w środowiskach miejskich. Z drugiej strony coraz głośniejszemu artykułowana jest potrzeba właściwego przygotowania do kaznodziejskiej posługi. Jak więc głosić słowo Boże, aby docierało ono do jak największej rzeszy wiernych?

Jakie powinno być kaznodziejskie podejście do biblijnych perykop? Jak dobrze przygotować homilię? Czy powinno się korzystać z cudzych kazań? Co zrobić, aby homilia pobudzała do życia chrześcijańskiego, a nie usypiała słuchaczy?

Naprzeciw tym dylematom wychodzi najnowsza pozycja Wydawnictwa Salwator pt. *Sztuka głoszenia kazań*. Autorem książki jest ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, kierownik Katedry Homiletyki Wydziału Teologicznego UPJPII. W środowisku naukowym jest on znany z wielu publikacji z zakresu homiletyki. Warto wspomnieć choćby o trzytomowej syntezie: *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim* (Kraków 1999-2001).

Prezentowana praca zawiera zbiór esejów poświęconych doskonaleniu sztuki głoszenia kazań. Autor zwraca uwagę na wielką wartość samego słowa, które z Bożego postanowienia zostało włączone w zwiastowanie wielkich dzieł Bożych. Słowo Boże skierowane do człowieka aktualizuje się w kościelnym przepowiadaniu. Kolejny rozdział zawiera omówienie podstawowej terminologii stosowanej w dziejach Kościoła na określenie proklamacji orędzia zbawczego w liturgii. Niektóre z nich są powszechnie znane, np. homilia czy kazanie, ale wiele jest nieco zapomnianych, jak choćby postylla, egzorta czy fervorino (s. 17-47). Ich analiza pozwala lepiej zrozumieć różne formy głoszenia słowa Bożego w ciągu wieków. Ważną rolę w kaznodziejskiej posłudze słowa odgrywa znajomość historii kościelnego przepowiadania. Pozwala ona bowiem poznać nie tylko dokonania poszczególnych kaznodziejów, ale także zrozumieć charakter poszczególnych epok i pro-

blemy, z jakimi zmagало się kaznodziejstwo. Stąd też w książce osobne miejsce poświęcono posłudze słowa w aspekcie historycznym.

Kolejne rozdziały zawierają refleksję nad skutecznością przepowiadania słowa Bożego. Znajdujemy w nich próbę odpowiedzi na pytania: Jaka powinna być homilia, aby oddziaływała na jak najszerszą grupę wiernych? Jaka powinna być jej długość? Na co trzeba zwrócić uwagę w przekazywaniu orędzia zbawczego w środowiskach wielkomijskich? Co zrobić, aby słuchacz chciał przyjść do kościoła kolejny raz i z ochotą posłuchał kazania? Książka zawiera także rozważania dotyczące kazań okolicznościowych. Przedstawione zostały najważniejsze zasady przepowiadania na temat świętych, ukazano jak powinny wyglądać kazania patriotyczne i maryjne. Szczególnie wypuklony został tam aspekt *hodie* – tak bardzo ważny dla tego typu kaznodziejstwa. Oprócz tego omówiona została także specyfika homilii pierwszokomunijnej oraz katechetyczny wymiar przepowiadania liturgicznego.

Całość problematyki wieńczą rozważania dotyczące roli *exemplum* w kazaniu oraz refleksje końcowe wzywające do doskonalenia sztuki przepowiadania słowa Bożego.

Książka ks. Kazimierza Panusia, choć ma charakter popularnonaukowy, jest cennym wkładem w rozwój myśli homiletycznej w Polsce. Autor bowiem w sposób przystępny i prosty przedstawia czytelnikom ważne i niejednokrotnie trudne kwestie związane z kaznodziejską posługą słowa. Stara się on o to, aby nie była to kolejna praca, która ozdobi półki bibliotek i zakładów naukowych, lecz by trafiła do serc i umysłów tych wszystkich, którzy na co dzień trudzą się głoszeniem słowa Bożego. Można bowiem znaleźć tam wiele praktycznych wskazówek pomocnych w kaznodziejskiej posłudze.

Książkę warto polecić studentom homiletyki, zarówno słuchaczom studiów podstawowych jak też i doktorantom, ponieważ zawiera ona wiele cennych uwag o charakterze dydaktycznym.

W publikacji ks. prof. Panusia nie brakuje też dozy humoru. Autor pisząc o nudzie w kaznodziejstwie podaje przykład Cezarego z Arles. Święty ów słyszał z niezwykle nudnych kazań. Chcąc więc zatrzymać słuchaczy do końca swego wystąpienia, kazał służbie zamykać drzwi kościoła (s. 48). Równie humorystycznie brzmią przykłady kaznodziejskiego kolokwializmu np. o tym, że Jezus dyndał nogami na osiołku lub też o św. Piotrze, który plótł o namiotach dla Jezusa (s. 84).

Drobną słabością tej książki jest brak szerszej literatury pomocniczej. Owszem, autor niejednokrotnie odwołuje się do wielu, często bardzo specjalistycznych źródeł oraz wykazuje się wielką erudycją. Jednakże czytając publikację, odczuwa się pewien niedosyt literatury uzupełniającej, która pomogłaby zainteresowanemu czytelnikowi poszerzyć przedstawione w książce kwestie.

Reasumując, należy stwierdzić, że książka ks. prof. Kazimierza Panusia ubogaca polską myśl homiletyczną i jest godna polecenia tym wszystkim, którzy są zainteresowani podnoszeniem jakości swej kaznodziejskiej posługi.

Ks. Krzysztof Kida



Z. Kawczyńska-Butrym, *Wyzwania rodziny: zdrowie, choroba, niepełnosprawność, starość*, Lublin 2008: Magmed, s. 206.

Dokonując przeglądu literatury monograficznej godna uwagi jest wydana w bieżącym roku książka prof. Zofii Kawczyńskiej-Butrym pt. *Wyzwania rodziny: zdrowie, choroba, niepełnosprawność, starość*. Już sam tytuł publikacji wskazuje na rozległą problematykę: zdrowie, choroba, niepełnosprawność i starość. Te obszary domagają się ich prezentacji.

Pierwszy rozdział poświęcony jest rodzinie, a szczególnie jej funkcji opiekuńczej. Autorka zwraca uwagę na czynniki oddziałujące na realizację funkcji opiekuńczej. Do nich zalicza: czynniki wewnątrzrodzinne i społeczną przestrzeń pomocy na rzecz rodziny. Pierwsze, czyli czynniki wewnątrzrodzinne określają ogólny standard życia oraz zobowiązania rodziny i należą do nich: 1) struktura rodziny – pełność, niepełność, dzietność, liczba pokoleń, 2) dłuższa nieobecność jednego ze współmałżonków związana z wyjazdem do pracy w innym mieście, lub za granicę, albo z pobytem w zakładzie karnym, 3) sytuacja materialna określająca warunki realizacji poszczególnych funkcji i ograniczenia z tym związane, 4) sytuacja zdrowotna. Druga grupa czynników, to społeczna przestrzeń pomocy na rzecz rodziny. Są to uwarunkowania środowiskowe – *określone przez dostępność instytucjonalnych usług na rzecz rodziny, ich jakość i możliwość wyboru* oraz uwarunkowania makrostrukturalne, *rozumiane jako sytuacja społeczno-gospodarcza kraju, procesy zachodzące w społeczeństwie globalnym, ustawodawstwo na rzecz rodziny, kierunki działania polityki społecznej, stan ubezpieczeń i zabezpieczeń społecznych oraz uwarunkowania spowodowane przynależnością społeczno-zawodową członków rodziny* (s. 37).

Wskazane przez autorkę uwarunkowania funkcji opiekuńczej są niezwykle cenne, gdyż pokazują realne możliwości sprawowania tej funkcji niezależnie od woli sprawowania opieki przez członków rodziny. Czynniki wymienione wyżej, dodatkowo potwierdzają miejsce rodziny w układach mikro i makrostrukturalnych i ich oddziaływanie na rodzinę. Zatem można zaryzykować twierdzenie, że jakość funkcji opiekuńczej stanowi wypadkową czynników wewnątrzrodzinych jak i społecznej przestrzeni pomocy na rzecz rodziny oferowanej w ramach polityki społecznej.

Atutem recenzowanej książki jest zwrócenie uwagi na opiekuńczą rolę kobiety. Temat ten, wydaje się być pomijany w większości dyskusji nad realizacją funkcji opiekuńczej. Tymczasem zadaniami opiekuńczymi w zdecydowanej większości obciążone są kobiety, przy czym ta ich specyficzna, trudna i odpowiedzialna rola nie zawsze jest doceniana. Autorka zwraca uwagę na zakorzenione w społeczeństwie stereotypy twierdząc, że przez wieki, w tradycyjnej rodzinie, opiekuńcza rola kobiety – matki była realizowana (s. 38). Wymienić można obszary podejmowania przez kobiety zadań opiekuńczych tj. w chorobie, w opiece nad położnicą i jej dzieckiem, w opiece terminalnej. One też głównie towarzyszyły rodzinie w modlitwie przy zmarłych, w przygotowaniach do pogrzebu i w okresie żałoby (s. 39). Realizacja zadań opiekuńczych głównie przez kobiety wiąże się z cechami przypisywanymi naturze kobiet, jak np. ciepło, ekspresywność, emocjonalność, wrażliwość na potrzeby innych, opiekuńczość i zdolność poświęcania się dla innych (s. 39). Natomiast stereotypy odnoszące się do mężczyzn nie wiążą ich z zadaniami opiekuńczymi. Z tego można wnioskować, że rola stereotypu w społeczeństwie jest ogromna. Nadal stereotypy stanowią źródło podziałów na zajęcia „typowo męskie” i zajęcia „typowo żeńskie”. Przełamanie ich jest niezwykle trudne, chociaż w pewnych sferach życia są zauważalne. Przykładem może być przyjęte w regulacjach prawnych obok macierzyństwa tzw. tacierzyństwo umożliwiające dzielenie urlopu macierzyńskiego pomiędzy matką i ojcem dziecka. Być może doczekamy się czasów, kiedy podziały ról męskich i żeńskich nie będą wyznaczać chociażby zadań opiekuńczych. Obecnie zauważa się, że kobiety bardziej wchodzi w sfery życia dotychczas zarezerwowane tylko dla mężczyzn. Przykładem może być służba w wojsku czy policji. Natomiast sytuacje odwrotne zachodzą bardzo powoli. Mężczyźni trudniej radzą sobie z zadaniami opiekuńczymi. Warto tu zwrócić uwagę na tendencję opuszczania rodziny w sytuacji narodzin niepełnosprawnego dziecka. Konieczność opieki, dzielenia obowiązków opiekuńczych nad dzieckiem i przeorganizowanie dotychczasowego rytmu życia sprawia, że mężczyźni nie potrafią przystosować się do nowych sytuacji, nie potrafią sprostać nowym wyzwaniom i w konsekwencji odchodzą, zostawiając kobietę z problemami opiekuńczymi.

W rozdziale drugim, treści publikacji koncentrują się wokół zdrowia i choroby. Autorka podaje definicje zdrowia, odwołując się do czterech ważnych aspektów: zdrowia fizycznego, psychicznego, społecznego i duchowego (s. 52-53). Na uwagę zasługuje zdrowie duchowe – interpretowane jako aktywność związana z wierzeniami i praktykami religijnymi, jak też jako prowadząca do zachowania wewnętrznego spokoju zgodność życia z przyjętymi zasadami, wiarą, normami i świadomość kontaktu z Bogiem (s. 53). Istotna wydaje się być puenta głosząca, że łącznie zdrowie umysłowe, emocjonalne i duchowe oddziałuje i określa dobre samopoczucie psychiczne i często dobre funkcjonowanie społeczne (s. 53). W potocznym mniemaniu zdrowie określane jest prawie wyłącznie w oderwaniu od sfery psychicznej, a z naciskiem na sferę fizyczną. Dlatego tak aktualne jeszcze w naszym społeczeństwie są stereotypy zachowań wobec osób psychicznie chorych. Większą litość budzą w nas osoby niepełnosprawnie fizyczne o widocznym kalectwie, aniżeli osoby z zaburzeniami psychicznymi. Stąd analogicznie niekiedy wydajemy opinię

o stanie zdrowia patrząc na sferę fizyczną (cielesną) zaś zupełnie nie zwracając uwagi na stan psychiczny, stan ducha. Tymczasem zaprezentowane w książce definicje zdrowia wyraźnie podkreślają znaczenie sfery duchowej, psychicznej. Nie można określić zdrowia, dobrostanu czy samopoczucia wyłączając aspekt duchowy. We współczesnym świecie zauważa się ludzi okaleczonych psychicznie, zranionych. Stąd tak dużo nasilających się depresji, lęków, obaw, zaburzeń psychicznych, prowadzących aż do tragicznych aktów samobójczych.

Wiele miejsca autorka poświęca również cierpieniu. Zatem obok koncepcji zdrowia, mamy koncepcje choroby i cierpienia. Wśród licznych prezentowanych w książce koncepcji na uwagę zasługuje następująca: *cierpienie duchowe rozumiane jest jako najgłębiej w człowieku tkwiące udreki egzystencjalne, utrata sensu i celu życia, które obejmują na ogół relacje z Bogiem (...). Gdy ma się pojawić cierpienie, odrobina odwagi pomaga bardziej niż wiedza, trochę ludzkiej sympatii bardziej niż wiele odwagi, a najmniejszy promień Bożej miłości bardziej niż wszystko* (s. 71-71). Cierpienie duchowe jest trudniej leczyć, gdyż farmakologia nie zawsze jest w stanie pomóc. Stąd kreślone w książce cenne metody pomocy wydają się być najlepszym lekarstwem. Dobrze, że w prezentowanej książce autorka nie ogranicza się wyłącznie do choroby w wymiarze somatycznym, ale zwraca uwagę także na istotę cierpienia duchowego, które nie tylko rzadko znajduje swoje miejsce w literaturze naukowej, ale wydaje się być bagatelizowane. Tymczasem ograniczanie choroby wyłącznie do sfery somatycznej wyraźnie zubaża naszą wiedzę, pomija wymiar cierpienia duchowego, a nawet fałszuje prawdę o istocie zdrowia, choroby i cierpienia.

Kolejne trzy rozdziały książki zostały poświęcone problemom rodziny, zdrowia, choroby i niepełnosprawności. Autorka zwraca uwagę na związki pomiędzy rodziną a chorobą. Podaje przykłady chorób, które może generować rodzina. Należą do nich m.in. *choroba wrzodowa u dzieci i zaburzenia mowy dziecka* (s. 100). Analiza prowadzona przez autorkę wskazuje na rodzinę jako czynnik zagrożenia zdrowia. Szczególnie istotne tu są cechy rodziny i sytuacje rodzinne jako czynnik ryzyka. Wśród nich autorka wymienia: *strukturę demograficzną, styl życia rodziny, żywienie, aktywność fizyczną oraz ubóstwo i higienę* (s. 89-97). Analizy te prowadzą do odkrycia zależności pomiędzy funkcjonowaniem rodziny a pojawieniem się choroby. Powszechnie wiadomo, że należy dbać o żywienie, aktywność fizyczną czy higienę, jednak istnieje niewielka świadomość zagrożeń w sytuacji zaniedbywania tych jakże ważnych obszarów życia rodziny. Zdecydowanie więcej uwagi poświęca się dbałości o wygląd zewnętrzny i w tym kontekście najczęściej zwraca się uwagę na sprawy wyżywienia czy aktywności fizycznej. Jednak zdecydowanie rzadziej wprowadza się sygnały ostrzegawcze zmierzające do ukazania realnych zagrożeń dla zdrowia człowieka. Dlatego na uwagę zasługuje następujące sformułowanie: *Nurt analiz umiejscawia rodzinę w polietiologicznym łańcuchu wśród wielu innych czynników ryzyka niektórych chorób i zespołów czynnościowych (np. nerwic) – s. 89. Odwracając tok rozumowania, można postawić pytanie: Jakie będą skutki leczenia chorób, skoro rodzina generująca je nie ulegnie zmianie? Innymi słowy, czy można wyleczyć farmakologicznie pewne choroby, w sytuacji gdy ich*

czynnikiem sprawczym staje się rodzina? Uzyskanie odpowiedzi na te pytania, wiąże się z kolejnym problemem a mianowicie rzetelnością diagnozy lekarskiej i dogłębnym badaniu źródeł choroby. Jeżeli założymy scenariusz optymistyczny, a mianowicie że lekarz ustalił źródła choroby – oczywiście wskazując na rodzinę, to jakie będą kolejne kroki i do kogo będą one należały: czy do pacjenta czy też do lekarza? A jeśli do lekarza to jakie są granice owej ingerencji? W tym miejscu wchodzimy już w pewne dylematy moralne związane z etyką z jednej strony a realnymi możliwościami interwencji – z drugiej. Sama autorka nie podejmuje tego problemu ograniczając się wyłącznie do wskazania zależności między rodziną a chorobą. Tymczasem owe zależności budzą dylematy moralne z którymi muszą się zmierzyć zarówno pacjenci, członkowie ich rodzin, jak i lekarze.

Ostatni rozdział książki, autorka poświęca starości. Choroba i niepełnosprawność może dotyczyć starości, ale niekoniecznie. Dlatego autorka prezentuje negatywną i pozytywną wizję starości. *Negatywna wizja starości łączy się z wyobrażeniem człowieka w starszym wieku jako osoby chorej, niepełnosprawnej, często przykutej do łóżka, nad którą rodzina lub instytucje społeczne zmuszone są sprawować opiekę* (s. 155). Taki stereotyp człowieka starego bardzo mocno zakorzeniony jest w Polsce. Nawet młodzi ludzie (np. studenci na ćwiczeniach) proszeni o wskazanie cech starości, więcej wymieniają cech negatywnych aniżeli pozytywnych. Druga, pozytywna wizja starości ukazuje osobę starszą jako: *sprawną, zaangażowaną w sprawy dzieci i wnuków, a jednocześnie niezależną starość wynikającą z długiego, zdrowego życia, aktywności i zaradności w okresie pracy zawodowej, starość otwartą na innych ludzi (rodzinę) i będącą wynikiem wcześniejszej postawy działania i otwartości* (s. 156). Starość wywołuje u człowieka ambiwalentne postawy. Z jednej strony chcemy żyć, jak najdłużej, a z drugiej strony obawiamy się długowieczności. W systemie zabezpieczeń społecznych wymienia się starość jako ryzyko, na które warto się ubezpieczyć. Jednak z perspektywy polityki społecznej, starość jest jedynym ryzykiem pozytywnym, a to oznacza, że ubezpieczamy się na wypadek zaistnienia tego ryzyka i jednocześnie pragniemy aby to ryzyko nas spotkało. I tu jest ta zasadnicza różnica ryzyka starości od innych pozostałych ryzyk (jak np. bezrobocie, choroba, niepełnosprawność czy śmierć). Dlatego w kontekście omawianej książki, dobrze się stało, że starość zamyka wyzwania rodziny wobec zdrowia, choroby i niepełnosprawności. Oznacza to, że starość może wiązać się z chorobą, ale i zdrowiem, z niepełnosprawnością ale też aktywnością, a generalnie, że starość niekoniecznie oznacza uciążliwość, opiekę, chorobę i niepełnosprawność. Dlatego autorka zwraca tu uwagę na walory starości, na możliwości funkcjonowania człowieka starego. Owa starość stanowi także wyzwanie dla rodzin, które niekoniecznie powinny obawiać się starości czy nawet izolować osoby starsze, ale wręcz przeciwnie powinny wykorzystać ich potencjał i walory.

Recenzowana książka stanowi cenny materiał z zakresu socjologii medycyny. Zwraca uwagę na wspólną płaszczyznę pomiędzy rodziną jako komórką społeczną (aspekt socjologiczny) a chorobą (aspekt medycyny). Żyjemy w czasach rozwoju nauk medycznych, coraz więcej mamy farmakologicznych ofert, wprowadza się coraz doskonalsze leki, a mimo to liczba chorób nie zmniejsza się. I tu rodzą się

pytania: dlaczego tak się dzieje? Dlaczego chorych ciągle przybywa? Jak to jest, że mimo ciągle stosowanych leków choroby utrzymują się? Na te i podobne pytania z pewnością po części odpowiada prezentowana książka, co jest niewątpliwie jej zaletą. Walorem owej książki jest również wskazanie na rodzinę jako pierwotną grupę mającą na celu wspieranie swych chorych członków a nie „porzucanie” (np. oddając do domu pomocy czy hospicjum). Dlatego, jak sama autorka przyznaje członkowie rodziny są *cichymi bohaterami, najważniejszymi opiekunami ludzi chorych niezależnie od rodzaju i fazy choroby oraz wieku osoby chorej* (s. 183). Niech ta książka będzie pomocą dla tych, którzy zmagają się z cierpieniem, chorobą, niepełnosprawnością czy nawet starością, a przede wszystkim dla rodzin, które jakże często „tracą” swoje posłannictwo.

Teresa Zbyrad



Ks. Marian Wolicki, *Relacje osobowe*, Sandomierz 2008, s. 111.

Książka Ks. Prof. dr hab. Mariana Wolickiego podejmująca tematykę relacji osobowych – mimo niewielkich ilości stron – jest książką znaczącą. Zanim zostanie omówiona jej treść, to przypomnijmy najpierw, że termin „relacja” (łac. *relatio*, od *referre* – odnosić) oznacza odniesienie jednego bytu do drugiego, względnie mówiąc nieco inaczej: oznacza przyporządkowanie jednej rzeczywistości drugiej rzeczywistości („*ordo unius ad aliud*”). W filozofii arystotelesowskiej stanowi ona jedną z dziewięciu przypadłości opisującej substancję. Mimo że jest to przypadłość o najsłabszej formie bytowości – jej istota zasadza się na odniesieniu do innego bytu – to jednak w filozofii i teologii odgrywa bardzo ważną rolę.

Ponieważ w krótkiej recenzji nie jest możliwe przybliżenie Czytelnikowi całej treści książki, wobec tego ograniczę się tylko do wyłowienia z niej jej głównych rysów, mianowicie rysu relacji człowieka do Boga oraz rysu relacji człowieka do człowieka. Zasadnicza teza Autora brzmi następująco: jednostka ludzka jest bytem relacyjnym, ponieważ wchodzi w relację z Bogiem i relację z człowiekiem. Relacje do tych dwóch korelatów są jakby „zakodowane” w jej naturze; są one realizacją jej najgłębszych tendencji. Człowiek jest jednostką „niepełną”. Swą pełnię osiągnie dopiero wówczas, gdy zwróci się do Boga i do człowieka. Jeśli natomiast zwróci się do samego siebie, wtedy pozostanie jednostką niepełną, a może nawet stać się jednostką zdegenerowaną. Jednak nie zaistnieje prawidłowa relacja człowieka do drugiego człowieka, a tym samym także do samego siebie i do świata rzeczy bez jego prawidłowej relacji do Boga. Celowo zwracam uwagę na prawidłowość relacji do Boga, ponieważ – jak wiadomo – może być ona także nieprawidłowa. Ta pierwsza ma miejsce wówczas, gdy człowiek żyje zgodnie z przykazaniami Bożymi; druga natomiast zachodzi wtedy, gdy sprzeniewierza się im. Zdaniem Autora: „(...) nie ma prawdziwie osobowej relacji do ludzkiego «ty» bez tej relacji do Boskiego «Ty»” (s. 39). A więc prawidłowa relacja człowieka do Boga jest warunkiem jego prawidłowej relacji do drugiego człowieka oraz do samego siebie i świata rzeczy. Pełna realizacja własnej osobowości jest możliwa tylko wtedy, gdy jednostka ludzka „wyjdzie” poza samą siebie zwracając się do Boga i do człowieka. Tylko relacja do tych dwóch korelatów umożliwi jej prawidłowy rozwój.

Relacje osobowe będąc relacjami przypadłościowymi nie zmieniają istoty człowieka; jego *esse* nadal pozostaje takim jakim było dotychczas; natomiast ubo-

gacają jego płaszczyznę moralną, ale ubogacają ją tylko wtedy, gdy realizuje on prawidłową relację z Bogiem i prawidłową relację z człowiekiem. Mając na uwadze relację do człowieka Autor wyodrębnił relację typu „ja – ty” od relacji „ja – to”. W pierwszym przypadku partner traktowany jest jako równorzędna jednostka; natomiast w drugim sprowadzany jest do roli przedmiotu (rozdz. I – II).

W procesie kształtowania i doskonalenia osoby, podstawowe znaczenie mają relacje oparte na miłości. Człowiek może stać się doskonały tylko wtedy, gdy miłość wprowadza w życie. Zdaniem Księdza Profesora: „Miłość jest najwyższą formą relacji osobowej...” (s. 68). Autentyczna miłość wymaga pełnej akceptacji drugiej osoby. Jako więź między dwoma osobami zależy przede wszystkim od ich duchowej dojrzałości oraz od ich wrażliwości. Jest ona najbardziej pełnym sposobem uznania drugiego człowieka: dostrzeżenia go jako wartości w samej sobie oraz jako celu, a nie jako środka. W autentycznej miłości trzeba „wyjść” poza samego siebie i drugiego człowieka uczynić ważniejszym od siebie. Człowiek autentycznie kochający jest nastawiony przede wszystkim na dawanie dobra drugiej osobie i branie za nią odpowiedzialności. Miłość jest najlepszym sposobem odnoszenia się do drugiego człowieka: człowiek staje się w pełni sobą dopiero wtedy, gdy kocha. Dlatego też tylko miłość powoduje jego duchowy rozwój, doskonalą go i uszlachetnia (rozdz. III – IV).

Autor wykorzystał w swojej pracy bardzo bogatą literaturę przedmiotu, ale swoje przemyślenia oparł przede wszystkim na dziełach M. Bubera, V. E. Frankla, M. Gogacza, M. A. Krapca oraz G. Marcela. Jego wywody o osobowych relacjach mogą przydać się teologom i filozofom podejmującym tematykę antropologiczną; mogą pomóc psychologom i pedagogom udzielającym rad swoim pacjentom, by prawidłowo ułożyli swoje relacje z innymi ludźmi; wreszcie mogą być pożyteczne dla każdego chrześcijanina, który chciałby poprawnie realizować swoje relacje z Bogiem oraz, który chciałby poprawnie realizować swoje relacje z innymi ludźmi, relacje oparte przede wszystkim na miłości. Książka Księdza Profesora Mariana Wolickiego jest książką godną polecenia.

Roman Stanisław Zdziarstek OP



S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, ss. 206.

## 1. Wstęp

W języku polskim niewiele jest książek o charakterze filozoficznym, których przedmiotem badań byłaby ludzka cielesność.<sup>1</sup> Stała się ona tematem monografii, którą opracował znany filozof ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ks. prof. S. Kowalczyk<sup>2</sup>. Ta monografia składa się z dwóch części. Pierwsza z nich zawiera prezentację głównych koncepcji cielesności opracowanych przez myślicieli na przestrzeni dziejów myśli ludzkiej<sup>3</sup>. Natomiast część druga ma charakter systematyczny, w której ciało ludzkie przedstawione jest od strony jego funkcji<sup>4</sup>. Tego typu układ materiału jest zasadny przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, część historyczną można uznać za wprowadzenie do bogatej problematyki cielesności człowieka, na którą składa się między innymi panorama podstawowych kierunków myślenia o ciele ludzkim. Po drugie, część historyczna jest poniekąd przygotowaniem materiału do części systematycznej. Po trzecie, obydwie części wzajemnie się uzupełniają między innymi w aspekcie wyboru kierunku myślenia filozoficznego, będącego podstawą części systematycznej. Chodzi tu głównie o wybór personalizmu – sięgającego swymi korzeniami filozofii klasycznej – jako podstawy myślowej w celu ujęcia i interpretacji ludzkiej cielesności. W powyższym aspekcie część historyczna wyjaśnia wybór tego, a nie innego kierunku filozoficznego.

Przedstawione racje – uzasadniające układ omawianej publikacji – domagają się, aby najpierw przedstawić główne tezy obydwu części, a następnie próbę jej oceny.

---

<sup>1</sup> M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002.

<sup>2</sup> S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.

<sup>3</sup> Tamże, 9-122.

<sup>4</sup> Tamże, 123-195.

## 2. Koncepcje cielesności

Autor prezentowanej publikacji przedstawił następujące koncepcje cielesności: hinduistyczną<sup>5</sup>, buddystyczną<sup>6</sup>, taoistyczną<sup>7</sup>, Platona<sup>8</sup>, Arystotelesa<sup>9</sup>, biblijną<sup>10</sup>, stoicką<sup>11</sup>, Plotyna<sup>12</sup>, Augustyna<sup>13</sup>, Tomasza<sup>14</sup>, Kartezjusza<sup>15</sup>, B. Pascala<sup>16</sup>, I. Kanta<sup>17</sup>, W. F. G. Hegla<sup>18</sup>, L. Feuerbacha<sup>19</sup>, K. Marksa i F. Engelsa<sup>20</sup>, F. Nietzschego<sup>21</sup>, M. Schelera<sup>22</sup>, G. Marcela<sup>23</sup>, M. Merleau-Pontyego<sup>24</sup>, P. Teilharda de Chardina<sup>25</sup>, B. Russella<sup>26</sup>, R. Rortyego<sup>27</sup>, J. Maritaina<sup>28</sup>, E. Mouniera<sup>29</sup>, Jana Pawła II<sup>30</sup>. Nie sposób je wszystkie kolejno przedstawiać. Jednak dadzą się one sprowadzić do kilku głównych stanowisk lub nurtów: spirytualizującego (hinduizm, buddyzm, taoizm, Platon, stoicy, Plotyn, Augustyn, Pascal, Hegel), materialistyczno- biologizującego (Feuerbach, marksiści, Nietzsche), perypatetyckiego (Arystoteles, Biblia, Tomasz, Marcel, Maritain, Mounier), dualistycznego (Kartezjusz, Kant, Merleau-Ponty), panteistycznego (Scheler, Teilhard de Chardin).

W nurcie spirytualizującym ciało ludzkie ujmowane jest generalnie jako element opozycyjny wobec duszy i z tego względu deprecjonowany. Jest ono miejscem czasowego pobytu duszy. Dla niej śmierć ciała jest wyzwoleniem się jej z jego ograniczeń i pożądlności. W powyższej perspektywie ciało człowieka staje się podrzędnym i przejściowym elementem człowieka. Dusza jest podstawowym,

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 9-14.

<sup>6</sup> Tamże, s. 14-18.

<sup>7</sup> Tamże, s. 18-22.

<sup>8</sup> Tamże, s. 22-26.

<sup>9</sup> Tamże, s. 26-29.

<sup>10</sup> Tamże, s. 29-34.

<sup>11</sup> Tamże, s. 34-39.

<sup>12</sup> Tamże, s. 39-43.

<sup>13</sup> Tamże, s. 43-46.

<sup>14</sup> Tamże, s. 47-50.

<sup>15</sup> Tamże, s. 50-53.

<sup>16</sup> Tamże, s. 53-56.

<sup>17</sup> Tamże, s. 57-60.

<sup>18</sup> Tamże, s. 60-63.

<sup>19</sup> Tamże, s. 63-68.

<sup>20</sup> Tamże, s. 68-72.

<sup>21</sup> Tamże, s. 73-76.

<sup>22</sup> Tamże, s. 76-83.

<sup>23</sup> Tamże, s. 83-88.

<sup>24</sup> Tamże, s. 88-93.

<sup>25</sup> Tamże, s. 93-97.

<sup>26</sup> Tamże, s. 97-101.

<sup>27</sup> Tamże, s. 101-106.

<sup>28</sup> Tamże, s. 106-111.

<sup>29</sup> Tamże, s. 111-115.

<sup>30</sup> Tamże, s. 116-122.

nieśmiertelnym, twórcyem człowieka, a dla niektórych myślicieli z tego nurtu, źródłem jego fizycznej i psychicznej aktywności.

Z kolei w nurcie materialistyczno-biologistycznym jedynym wymiarem człowieka jest jego ciało. Nie ma duszy w człowieku. Można ewentualnie jedynie mówić o tym, co duchowe jako o duchu zmysłów. Tylko dzięki ciału człowiek jest rzeczywistą osobowością. Ciało staje się fundamentem ludzkiej natury, łącznie z rozumem. W tej perspektywie należy przyjąć, że człowiek jest nie tylko istotą przyrodniczą, lecz także istotą istniejącą wyłącznie dla siebie, ponieważ nie może transcendować przyrody, a jego myślenie jest tożsame z materialnym bytem. Ludzkie ciało staje się przyczyną sprawczą wszelkich czynności człowieka. Zatem negacja ciała implikuje „zapadanie się człowieka w nicość”.

Natomiast w nurcie perypatetyckim – w myśl teorii hylemorfizmu – ciało człowieka jest integralnym elementem natury ludzkiej. Człowiek jest jednością psychofizyczną, czyli złożeniem z duszy i ciała. Obydwa elementy tego złożenia nie są z sobą tożsame. Ciało ze swej natury jest materialne i swoje doskonałości otrzymuje od duszy. Ona nadaje ciału istnienie oraz cechy związane z przynależnością do gatunku *homo sapiens*. Relacja między ciałem a duszą w człowieku jest stanem naturalnym i relatywnie trwałym, ponieważ śmierć rozumiana nie jako wyzwolenie duszy z ciała, ale jako dramatyczne zniszczenie bytu ludzkiego w jego dotychczasowym kształcie uzasadniałaby ową nietrwałość. Ta relacja jest bezpośrednia oraz substancjalna. Z tego powodu ludzkie ciało bierze udział w procesach poznania, pożądania, dążenia, emocji oraz wszelkiej aktywności ludzkiej. We wszystkich tych procesach ludzkie ciało odgrywa ważną rolę ponieważ jest ono głównie siedliskiem zmysłów, które biorą w nich udział. Ciało jest zatem elementem strukturalnym bytu ludzkiego.

Następna koncepcja ludzkiej cielesności zawarta jest w stanowisku określanym jako skrajny dualizm antropologiczny. Według tego stanowiska dusza i ciało w człowieku są niezależnymi od siebie substancjami. Dusza jest zasadą myślenia, a ciało zasadą życia. Ludzkie ciało ze swej natury jest materialne, czyli ma określony kształt oraz określone miejsce w świecie i wypełnia określoną przestrzeń. Podlega ono przyrodzie i funkcjonuje według jej mechanicznych praw. Z tego względu jest ono maszyną taką samą jak inne ciała w przyrodzie. Stąd życie, którego zasadą jest ciało, pozostaje mechanicznym procesem.

Ostatnim ujęciem cielesności jest stanowisko zwane panteizmem. Według niego element duchowy oraz cielesny w człowieku są zasadniczo tym samym. Ich wzajemna relacja tłumaczona jest – między innymi – ewolucyjnie. W trakcie procesu ewolucyjnego materia ulega „spirytualizacji”, doprowadzając do pojawienia się człowieka. W jego naturze uwidacznia się wymiar duchowy, ale jest on utożsamiany ze sferą cielesności.

W nurcie spirytualistycznym ludzkie ciało jest deprecjonowane. W ujęciu materialistyczno-biologistycznym jest ono synonimem bytu ludzkiego. Natomiast według perypatetyków ludzkie ciało jest integralnym elementem natury ludzkiej, podporządkowanym duszy. W końcu – według panteistów – jest ono tożsame z elementem duchowym w człowieku. Z porównania powyższych stanowisk wydaje

się, że stanowisko perypatetyków jest zasadne, ponieważ przyjmują oni tezę o jedności psychofizycznej człowieka, czyli ciało pozostaje integralnym elementem ludzkiej natury. Natomiast w pozostałych stanowiskach jest ono albo deprecjonowane albo przeceniane albo nierozróżnialne od duszy w człowieku. Z tego też powodu – jak się wydaje – Kowalczyk opowiada się za stanowiskiem perypatetycznym, przejawiającym się współcześnie u personalistów, co wyraził w drugiej części swej monografii.

### 3. Funkcje ludzkiego ciała

Oprócz zagadnienia genezy i poznawalności ludzkiego ciała Kowalczyk zajmuje się przede wszystkim funkcjami cielesności. Omawia kolejno następujące jego funkcje: epistemologiczną<sup>31</sup>, ontologiczną<sup>32</sup>, dynamiczno-emocjonalną<sup>33</sup>, kreacyjną<sup>34</sup>, komunikacyjno-społeczną<sup>35</sup>, aktywno-kreatywną<sup>36</sup>, zdrowotno-terapeutyczną<sup>37</sup>, rekreacyjno-sportową<sup>38</sup>, pragmatyczno-ludyczną<sup>39</sup>, estetyczno-dekoracyjną<sup>40</sup>, religijną<sup>41</sup>. Nie sposób je niniejszym kolejno prezentować, lecz należy przedstawić te, które mają ważne znaczenie dla człowieka. Należałyby do nich następujące funkcje: epistemologiczna, ontologiczna, kreacyjna, komunikacyjno-społeczna, religijna.

Ludzka cielesność występuje w funkcji epistemologicznej, co oznacza, że bierze ona udział – według teorii empiryzmu genetycznego – w procesie poznania. Ciało człowieka wyposażone jest w zmysły zewnętrzne (wzrok, słuch, węch, smak, dotyk) i zmysły wewnętrzne (zmysł wspólny, wyobraźnia, pamięć zmysłowa, władza osądu zwana niekiedy instynktem). Zmysły zewnętrzne charakteryzują się tym, że posiadają organy zmysłowe wbudowane w ciało człowieka, funkcjonujące w powiązaniu z układem nerwowym. Natomiast zmysły wewnętrzne nie posiadają odrębnych organów zmysłowych, lecz funkcjonują dzięki całości systemu nerwowego. Zmysły zewnętrzne wchodzi w bezpośredni kontakt poznawczy z materialnymi rzeczami oraz ich właściwościami. Następnie zmysły wewnętrzne przyjmują wrażenia zmysłowe powstałe w wyniku funkcjonowania zmysłów zewnętrznych. Ostatecznym efektem całego procesu poznania zmysłowego jest zmysłowy obraz zastępczy poznawanej rzeczy, tkwiący we władzach zmysłowych. Z kolei ten obraz podlega obróbce intelektu. W jej wyniku następuje dalszy etap poznania ludzkiego,

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 134-138.

<sup>32</sup> Tamże, s. 138-143.

<sup>33</sup> Tamże, s. 143-149.

<sup>34</sup> Tamże, s. 149-154.

<sup>35</sup> Tamże, s. 154-157.

<sup>36</sup> Tamże, s. 157-162.

<sup>37</sup> Tamże, s. 162-167.

<sup>38</sup> Tamże, s. 167-171.

<sup>39</sup> Tamże, s. 171-175.

<sup>40</sup> Tamże, s. 175-181.

<sup>41</sup> Tamże, s. 181-184.

którym jest poznanie intelektualne, na które składa się tworzenie pojęć, sądów i rozumowań<sup>42</sup>. Ludzkie ciało bierze udział w procesie poznania i jest ono nieodzownym warunkiem powstania i normalnego funkcjonowania procesów poznawczych człowieka. Jednak jest ono tylko warunkiem i narzędziem dla poznania intelektualnego<sup>43</sup>.

Oprócz funkcji epistemologicznej ludzkie ciało pełni także funkcję ontologiczną. Poprzez nie człowiek jest integralną częścią materialnego świata. Istnieje w czasie i przestrzeni, podlega prawom przyrody. Owa immanencja człowieka w świecie nie wyklucza jego transcendencji wobec tego świata. Ma on materialne ciało, ale jest tego świadomy. Człowiek jako posiadacz ciała jest świadomym jego posiadaczem i użytkownikiem. Ciało nie determinuje bez reszty ludzkie życie i ludzką aktywność, lecz człowiek je używa do realizacji swoich celów. Tylko człowiek ma ciało w taki sposób, że korzysta z niego oraz kieruje nim świadomie i dobrowolnie. Jest ono integralną częścią człowieka. Z tego powodu ciało nie jest całością ludzkiego bytu, lecz jego częścią podporządkowaną elementowi duchowemu, czyli duszy (formie), w człowieku. Dzięki więzi duszy i ciała człowiek jest substancjalną jednością strukturalną i funkcyjną. Dusza nie jest emanatem z materialnego ciała, ono zaś nie jest czasową „przechowalnią” duszy. Pomimo determinacji praw przyrody ludzkie ciało ustawicznie kierowane jest przez – zapodmiotowane w duszy – rozum i wolną wolę. Człowiek zatem jest bytową jednością niematerialnej duszy i materialnego ciała. Zatem w jego naturze współistnieją ze sobą element duchowy i materialny. Chociaż ciało zmienia się, to człowiek jako całość zachowuje swoją tożsamość dzięki duchowemu elementowi w nim, czyli duszy. W powyższej perspektywie widać, że ontologiczna funkcja ciała sprowadza się do podporządkowania go duszy, dzięki czemu człowiek jest jednością psychofizyczną<sup>44</sup>.

Kolejną funkcją ludzkiego ciała jest funkcja kreacyjna. Jedną z jego istotnych możliwości jest płęć, która różnicuje organizm mężczyzny i kobiety. Zróżnicowanie płciowe nie ogranicza się tylko do ludzkiego ciała, lecz obejmuje również jego stronę psychiczną, przejawiającą się w bogatej sferze erotyki i miłości. Zróżnicowanie płciowe jest konsekwencją materialności ludzkiego ciała a zarazem efektem bytowej przygodności człowieka, który nie jest bytem samowystarczalnym, lecz potrzebuje pomocy innych ludzi. Zróżnicowanie płci dzieli kobietę i mężczyznę somatycznie, emocjonalnie i psychicznie. Owo zróżnicowanie potwierdza nie tylko potrzebę ich wzajemnego dopełniania się i wspierania we wspólnym życiu, ale też ma swój finalizm w postaci zrodzenia dziecka.

Następną funkcją ludzkiego ciała jest funkcja komunikacyjno-społeczna. Ciało człowieka ma bowiem profil dialogiczny: twarz, mimika, gestykulacja, postawa, gra aktorska itp. Dialogiczny charakter mają nie tylko poszczególne części ludzkiego ciała, lecz także ono w całości: pantomima, gra aktorska, taniec itp. Ciało

<sup>42</sup> Por. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1999, s. 92-98, 111-144.

<sup>43</sup> Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 48-49.

<sup>44</sup> Por. Tamże, s. 214-226. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 114-126.

uczestniczy w międzyludzkim dialogu, będąc przekazem wartości współtowarzyszących ludzkiemu życiu. Jest ono nakierowane na wzajemność, dialog, komunikację, społeczność. Ludzkie ciało umożliwia nie tylko zaspokojenie potrzeb człowieka, lecz jest także ważnym elementem inicjacji małżeństwa oraz rodziny, a w konsekwencji społeczeństwa.

Ludzkie ciało pełni także funkcję religijną. Jest ono włączone w kult religijny poprzez odpowiednie postawy, słowa, śpiewy, gesty, modlitwy, pielgrzymki, przyjmowanie sakramentów. Współdziałanie ciała jest istotny w respektowaniu nakazów dekalogu, w praktykowaniu postu, czynach miłości bliźniego, przeżywaniu wspólnoty religijnej itp. Kondycja ciała ma wpływ na jakość różnego rodzaju gestów oraz aktów religijnych i liturgicznych.

#### 4. Śmierć człowieka

Ostatnim tematem, który Kowalczyk porusza w omawianej monografii jest zagadnienie śmierci człowieka<sup>45</sup>. Niweczy ona najbardziej fundamentalne warstwy ludzkiej osobowości, chociaż w swym istnieniu dusza ludzka, czyli niematerialne „ja”, trwa dalej. W śmierci naruszane zostają naturalne odniesienia duszy do ciała, czyli niszczone są ontyczne więzi psychofizycznej jedności człowieka. Śmierć jest realną destrukcją ludzkiej egzystencji, chociaż nie niszczy ona totalnie ludzkiego bytu. W śmierci niszczona jest osobowość człowieka w dotychczasowej formie jego bytu, ale nie jest ona absolutnym końcem człowieka. Trwa bowiem dalej dusza ludzka, która z natury jest nieśmiertelna<sup>46</sup>. Nieśmiertelność duszy rzutuje na rolę i sens śmierci człowieka. Śmierć „pustoszy” osobowość ludzką, ale totalnie nie unicestwia człowieka.

#### 5. Zakończenie

Omawiana publikacja w całości poświęcona jest ludzkiej cielesności. Kowalczyk prezentuje różne aspekty ludzkiego ciała w perspektywie różnych filozoficznych orientacji, jakie powstały na przestrzeni dziejów filozofii. Wskazuje słabości i wewnętrzne sprzeczności nie tylko różnych koncepcji cielesności, generowanych owymi orientacjami, ale także to samo czyni przy szczegółowych kwestiach dotyczących cielesności. Tego typu podejście badawcze pozwala mu na przyjęcie filozoficznego stanowiska, którym jest – dla niego – personalizm wywodzący się z filozofii klasycznej. Tak „ustawiona” problematyka ludzkiej cielesności pozwala mu na korzystanie z bogatego dorobku filozofii w powyższym aspekcie. Ponadto takie podejście pozwala mu także na interpretację i reinterpretację wielu aspektów cielesności, które nie znajdują zadowalającego wyjaśnienia w licznych pozaklasycznych nurtach filozofii. Tak szerokie horyzonty myślowe pozwoliły Kowalczy-

---

<sup>45</sup> S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, s. 185-195. Por. Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, s. 257-267.

<sup>46</sup> Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, s. 48-49.

kowi z jednej strony na formułowanie określonych tez ontycznych, antropologicznych i etycznych, a z drugiej strony na wskazanie dalszych perspektyw badawczych nad ludzką cielesnością.

Prezentowana monografia może być znakomitym uzupełnieniem jego innych prac z zakresu antropologii filozoficznej, a zwłaszcza *Zarysu filozofii człowieka*. Problematyka cielesności została bowiem przedstawiona w szerokiej perspektywie antropologicznej, która zawarta jest w owym zarysie. Z tego tytułu treści obydwu prac byłyby komplementarne.

Przedstawiana publikacja zawiera także bogaty warsztat naukowy Autora i jego znakomitą erudycję filozoficzną. Widać je nie tylko w przypisach i zamieszczonej bibliografii, ale przede wszystkim w logicznym prowadzeniu całego tekstu niniejszej monografii.

Ks. Stanisław Lis





**MATERIAŁY DO BIBLIOGRAFII  
KSIĘŻY DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ ZA ROK 2008**

Opracowanie: Ks. Bogdan Stanaszek

**Ks. dr Jerzy Dąbek  
Publikacje za 2008 rok**

**I. Artykuły naukowe**

1. *Rola estetyki w procesie wychowania*, w: *ПроФесійно – мистецька школа у системі національної освіти*, red. I. A. Зязюн, Н. Г. Нічкало, Чернівці – Зелена Буковина 2008, s. 139-144.
2. *Rola rekolekcji zamkniętych w rozwiązywaniu problemów wychowawczych uczniów*, w: *Wybrane zagadnienia wychowania szkolnego*, red. M. Śniadkowski, Lublin 2008, s. 145-153.
3. *Rodzina jako podmiot wychowania chrześcijańskiego dzieci i młodzieży*, Stalowa Wola 2008, ss. 124.
4. *Rola rekolekcji zamkniętych w rozwiązywaniu problemów wychowawczych uczniów*, w: *Wybrane zagadnienia wychowania szkolnego*, red. M. Śniadkowski, Lublin 2008, s. 145-153.

**II. Prace redakcyjne**

1. „Informator Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu” 2008, nr 28, ss. 53.
2. *Witaj Królowo, Matko i nadziejo nasza, Materiały katechetyczne na czas Nawiedzenia Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2008, ss. 45.

**Ks. dr hab. Zdzisław Janiec  
Publikacje za 2008 rok**

**I. Książki**

1. *Wokół liturgii na lamach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej” w latach 1908-2007*, Sandomierz 2008, s. 405.

2. *Z Jasnogórską Panią szlakiem Nawiedzenia ku Chrystusowi*, Sandomierz 2008, s. 240.

## II. Artykuły naukowe

1. *Troska o celebrację eucharystyczną w świetle adhortacji „Sacramentum Caritatis” Benedykta XVI*, w: *Sakrament miłości*, red. J. Karbownik, T. Siudy, Skarżysko-Kamienna 2008, s. 59-72.
2. *Koronacja obrazu Matki Boskiej jako przejaw czci maryjnej (w świetle nowego Obrzędu koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny)*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 7, red. J. Walkusz, Lublin 2008, s. 87-103.
3. *Pasterskie posługiwanie Biskupa Edwarda Frankowskiego w latach 1989-2007*, w: *Ks. Biskup Edward Frankowski. Jego życie to służba i świadectwo*, red. J. Konefał, Stalowa Wola-Sandomierz 2008, s. 203-223.
4. *Sztuka liturgiczna komunikuje misterium Boga*, „Anamnesis” 14 (2008), nr 55, s. 79-88.
5. *Komunikacyjna rola obrazu w liturgii*, w: *Introibo ad altare Dei*, red. S. Szczepaniec, Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 197-207.
6. *Komunikowanie homiletyczne w liturgii mszalnej*, „Anamnesis” 14 (2008), nr 55, s. 64-70.
7. *Uczestnik liturgii wobec komunikowanego orędzia*, „Anamnesis” 14 (2008), nr 54, s. 45-56.
8. *Wierność przepisom i twórczość liturgiczna w celebracji Mszy świętej*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 17 (2008), nr 1 (65), s. 109-121.
9. *Konieczność formacji lektora do posługi w liturgii*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 17 (2008), nr 66, s. 256-268.
10. *Liturgia Godzin komunikacją Boga z człowiekiem*, w: *Mirabilie Laudis Canticum*, red. H. Sobeczko, Opole 2008, s. 461-471.
11. *Formy kultu Matki Boskiej Częstochowskiej*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 101 (2008), nr 1-12, s. 751-758.

## III. Artykuły popularnonaukowe

1. *Przejawy pasterskiej troski Biskupa Edwarda Frankowskiego w diecezji sandomierskiej w latach 1989-2007*, „Powołanie” 16 (2008), nr 52, s. 44-46.
2. *Uczestniczenie we Mszy świętej niezwykłym przywilejem chrześcijanina*, w: *Mszalik Jana Pawła II*, red. K. Wojtowicz, Sandomierz 2008, s. 14-20.
3. *Biskup Edward Frankowski sługą Bożego słowa i szafarzem Bożych misteriów*, „Powołanie” 16 (2008), nr 53, s. 39-41.

**Ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk**  
**Publikacje za rok 2008**

**I. Książki**

1. *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, Wydawnictwo KUL, ss. 189.

**II. Rozdziały w pracach zbiorowych**

1. *Utylitarno-pragmatyczna koncepcja kultury postmodernizmu*, w: *Kultura a rynek*, t. I, red. S. Partycki, Lublin 2008, s. 112-116.
2. *Polski personalizm współczesny*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 315-334.
3. *Rola sportu w edukacji zdrowotnej*, w: *Edukacja zdrowotna w naukach medycznych*, cz. I, red. T. B. Kulik, B. Wolny, A. Pacian, Stalowa Wola-Lublin 2008, s. 71-80.
4. *Problemy cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej*, w: *Spółczesność konsumpcyjna. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg 2008, s. 263-272.

**III. Artykuły naukowe**

1. *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście globalizacji*, „*Annales. Etyka w życiu gospodarczym*” 11 (2008) nr 1, s. 219-224.
2. *Personalistyczna koncepcja cielesności papieża Jana Pawła II*, „*Świdnickie Studia Teologiczne*” 5 (2008), s. 11-18.
3. *Nurt fenomenologiczno-egzystencjalny w polskiej współczesnej filozofii Boga*, „*Vox Patrum*” 28 (2008), nr 52/1, s. 505-511.

**IV. Hasła w encyklikach**

1. *Stalin Józef*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 166-168.
2. *Spółczesna klasa*, w: tamże, s. 147-149.
3. *Trocki Lew Dawidowicz*, w: tamże, s. 547-549.

**V. Recenzje**

1. Rec.: E. Walewander, *Kapłani Zamojszczyzny okresu okupacji. Szkice do historii regionu i Kościoła*, Lublin 1996, „*Studia Sandomierskie*” 15 (2008), z. 2-3, s. 299-300.
2. Rec.: E. Walewander, *Wychowanie chrześcijańskie w nauczaniu i praktyce Kościoła katolickiego na ziemiach polskich w II połowie XIX wieku*, Lublin 1996, „*Studia Sandomierskie*” 15 (2008), z. 2-3, s. 297-298.

3. Rec.: E. Walewander, *Pedagogia katolicka w diecezji lubelskiej w latach 1918-1939*, Lublin 2007, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 1, s. 45-48.
4. Rec.: W. Cynarski, *Spotkania, konflikty, dialogi. Analiza wybranych obszarów kultury fizycznej i turystyki kulturowej*, Rzeszów 2008, „Kultura Fizyczna” 62 (2008), nr 7-8, s. 28-29.

**Ks. dr Marek Kozera**  
**Publikacje za rok 2008**

**I. Artykuły naukowe**

1. *Dokumenty Stolicy Apostolskiej nadające przywileje benedyktynek sandomierskim i kościołowi św. Michała*, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 1, s. 125-132.
2. *Arcybractwo Matki Bożej Pocieszenia w Obrazowie*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 101 (2008), nr 7-8, s. 472-488.

**II. Recenzje**

1. Rec. J. Misztal-Konecka, M. Wójcik, *Rzymskie prawo prywatne. Kazusy i ćwiczenia*, Wydawnictwo Prawnicze Lexis Nexis, Warszawa 2007, ss. 192, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), s. 141-144; też przedruk: „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 2 (2008), nr 3, s. 143-147; „Roczniki Nauk Prawnych” 18 (2008), nr 1, s. 275-279.

**Ks. dr Stanisław Lis**  
**Publikacje za 2008 rok**

**I. Książki**

1. *Otfrieda Höffego teoria sprawiedliwości*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Tarnobrzegu, Tarnobrzeg 2008.

**II. Artykuły naukowe**

1. *Personalistyczne podstawy działania ludzkiego*, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 2-3, s. 243-247.
2. *Argument z ekspansji przestrzennej wszechświata za istnieniem Boga*, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 1, s. 81-94.

**Ks. mgr Krzysztof Lechowicz**  
**Publikacje za 2008 rok**

**I. Wiersze, artykuły prasowe**

1. *Teraz już wiesz* – wiersz na pożegnanie J. E. Ks. Bp. Mariana Zimałka, „Niedziela” 2008, „Niedziela Sandomierska” 2008, nr 51-52, s. V.
2. *Zamieszkać w takim pejzażu...* [posłowie], w: *Od poranka do poranka*, H. J. Musa, Gdańsk 2008, s. 99-101.
3. Rec. *Zamieszkać w takim pejzażu...*, „Goniec Świętokrzyski” 2008, nr 2/23/154, s. 6.
4. *Maryja – Matka Zbawiciela* [rozważanie], w: *Witaj Królowo, Matko i Nadziejo nasza*, Sandomierz 2008, s. 48-51.

**II. Recenzje, omówienia twórczości, wywiady**

1. *Renowacja postępuje*, rozmawiał R. Staszewski, „Tygodnik Nadwiślański” z 18.12.2008.
2. *Perła Strzegomia i diecezji – Piękniejąca świątynia*, rozmawiał M. Szawan, „Gość Niedzielny” edycja Sandomierz z 11.01.2009.
3. *Perła pięknieje*, rozmawiał R. Staszewski, „Niedziela”, 2009, „Niedziela Sandomierska”, nr 4.
4. J. Kowalski, *Z Kroniki Nawiedzenia*, „Niedziela”, 2009, „Niedziela Sandomierska”, nr 51-52, s. VIII.
5. *Przekładaniec Świętokrzyski* [prezentacja wierszy], TV Kielce – kwiecień 2008.
6. Informacje [rozmowa], TV Kielce, 26.04.2008.
7. Internetowa Polska Bibliografia Literacka (od 1993 r.). Instytut Badań Literackich PAN w Warszawie – Pracownia Bibliografii Bieżącej w Poznaniu.

**Ks. dr Jacek Łapiński**  
**Publikacje za 2008 rok**

**I. Książki**

1. *Morfogenetyczna koncepcja układów biotycznych*, EkoKul, Lublin 2008, ss. 395.

**II. Artykuły naukowe**

1. *Morficzne pola nauki Ruperta Sheldrake’a*, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 1, s. 119-124.
2. *Semantyczno-pragmatyczne znaczenie natury*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 6 (2008), s. 107-116.

### III. Hasła encyklopedyczne

1. *Miczurin Iwan Władymirowicz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, sz. 869-870.

#### **Ks. dr Czesław Murawski** **Publikacje za 2008 rok**

##### I. Artykuły popularnonaukowe i prasowe

1. *Spotkanie z Jasnogóorską Panią*, „Niedziela” 2008, edycja „Niedziela Sandomierska”, nr 5 (174), s. I.
2. *Oczekując na spotkanie z Matką*, „Powołanie”. Pismo Alumnów WSD Sandomierz, 16 (2008), nr 2(53), s. 62-64.
3. *Świętość i nietykalność życia ludzkiego*, w: *Brońmy świętości życia przed manipulacjami medycznymi*, Sandomierz 2008, s. 1-3.

##### II. Prace redakcyjne

1. *Brońmy świętości życia przed manipulacjami medycznymi (Do użytku wewnętrznego)*, Sandomierz 2008, ss. 16.

#### **Ks. dr Stanisław Mycek** **Publikacje za 2008 rok**

##### I. Artykuły naukowe

1. *Osoba i wspólnota w życiu społeczno-politycznym. Analiza wybranych problemów społecznych w trynitarnej perspektywie możliwych rozwiązań*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (2008), s. 150-159.
2. *Recta ratio agibilium. Filozoficzno-teologiczna interpretacja roztropności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 28 (2008), s. 23-40.

#### **Ks. dr hab. Bogdan Stanaszek** **Publikacje za 2008 rok**

##### I. Książki

1. *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, IPN Oddział Rzeszów, Rzeszów 2008, ss. 304.

**Omówienia prasowe i recenzje:** P. Kucharczak, *Sprawa „Czarnego”*, „Gość Niedzielny” 2008, nr 9, s. 46-47 (art. dostępny w wersji elektronicznej na kilku portalach interneto-

wych); M. Krzysztofiński, „Czarna reakcja”, czyli księży diecezji sandomierskiej w okresie PRL, „Niedziela” 2009, „Niedziela Sandomierska”, nr 10 (231), s. VIII; bsz, *Książka o prześladowaniach księży diecezji sandomierskiej w PRL*, PAP, [http://www.naukawpolsce.pap.pl/palio/html.run?\\_Instance=cms\\_naukapl.pap.pl&\\_Pa...2009.02.19](http://www.naukawpolsce.pap.pl/palio/html.run?_Instance=cms_naukapl.pap.pl&_Pa...2009.02.19); toż: [http://wyborcza.pl/1,91446,6288838,ksiazka\\_o\\_przesladowaniach\\_ksiezy\\_diecezji-s...2009.02.17](http://wyborcza.pl/1,91446,6288838,ksiazka_o_przesladowaniach_ksiezy_diecezji-s...2009.02.17); W. Gosiewski, *Wydawnicze pogranicze*, „Nadwiślocze” 2009, nr 2 (23), s. 20.

2. *Z dziejów Brzostku. Wydarzenia i ludzie*, Towarzystwo Miłośników Ziemi Brzostockiej, Brzostek 2008, ss. 104.

## II. Artykuły naukowe

1. *Inwigilacja działalności ks. Edwarda Frankowskiego przez SB w świetle meldunków operacyjnych Wydziału IV KW MO w Tarnobrzegu z 1980 r.*, w: *Jego życie to służba i świadectwo. Ksiądz biskup Edward Frankowski*, red. J. Konefał, Stalowa Wola 2008, s. 79-112.

## III. Artykuły popularnonaukowe

1. *Nazywano go zdrajcą... Komuniści wobec biskupa sandomierskiego Jana Kantego Lorka (1886-1967)*, „Nasz Dziennik” 2008, nr 10 (3027), s. 23-25.
2. *„Kolega” prymasa Wyszyńskiego. Ks. Jan Wiącek (1900-1973)*, „Nasz Dziennik” 2008, nr 34 (2051), s. 23-25.

## IV. Publikacje dokumentów źródłowych

1. *Instrukcja MBP z 10 VII 1952 r. w sprawie pozyskiwania agentury wśród więzionych księży i jej wykonanie*, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 1, s. 133-140.

## V. Wykazy bibliografii

1. *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za rok 2007*, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 2-3, s. 301-320.

## VI. Prace redakcyjne

1. „Studia Sandomierskie” t. 15 (2008), z. 1, ss. 168.
2. „Studia Sandomierskie” t. 15 (2008), z. 2-3, ss. 328.
3. „Studia Sandomierskie” t. 15 (2008), z. 4, ss. 176.

**Ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń**  
**Publikacje za 2008 rok**

**I. Książki**

1. *Model wychowania chrześcijańskiego według św. Pawła Apostoła*, wyd. 2 uzupełnione, Rużomberok-Stalowa Wola 2008, ss. 244.
2. *Model wychowania według Jezusa Chrystusa w ujęciu czterech Ewangelii kanonicznych*, Rużomberok-Stalowa Wola 2008, ss. 229.

**II. Artykuły naukowe**

1. *Ewangelie kanoniczne głównym źródłem wiedzy o pedagogii Jezusa Chrystusa*, w: *Wartość autorytetu w procesie pedagogicznym*, red. J. Zimny, Stalowa Wola-Rużomberok 2008, s. 160-182.
2. *Wykorzystanie nowych technologii komunikacyjnych w proforystycznym wymiarze pedagogiki katolickiej na przykładzie działalności Polskiego Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II*, w: *Сучасні інформаційні Технології та Інноваційні методику Навчання в Підготовці Фахівців: методологія, теорія, досвід, проблеми*, Kijów-Winnica 2008, s. 228-237.
3. *Etyka pedagogiczna w wychowaniu moralno-duchowym św. Pawła Apostoła*, w: *Szkola profesjonalno-mistrzowska w systemie oświaty państwowej. Materiały międzynarodowej konferencji naukowo-praktycznej*, Kijów-Czerniowce 2008, s. 128-139.
4. *„Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne i wypocznijcie nieco”*. *Pustynne i wypocznijcie nieco” (Mk 6,31)*. *Problematyka pracy i odpoczynku w Biblii, Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych*, red. T. Zbyrad, Stalowa Wola 2008, s. 107-127.

**III. Sprawozdania artykuły popularnonaukowe i prasowe**

1. *Bibliści w mieście Biblii*, „Społeczeństwo i Rodzina” Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2008, nr 1 (14), s. 141-144.
2. *Symposium dla uczczenia 60-lecia „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”*, „Społeczeństwo i Rodzina” Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2008, nr 1 (14), s. 145-146.
3. *Nowa płyta*, „Gość Niedzielny” 2008, edycja Sandomierz, nr 4, s. VII.
4. *Przed nawiedzeniem*, „Gość Niedzielny” 2008, edycja Sandomierz, nr 5, s. VI.
5. *Święto Patronów Europy*, „Gość Niedzielny” 2008, edycja Sandomierz, nr 6, s. VI.
6. *Sandomierskie Gaudeamus*, „Gość Niedzielny” 2008, edycja Sandomierz, nr 43, s. VIII.



#### IV. Recenzje

1. Rec. J. Kucharski, A. Górczyński, *Białobrzesci Proboszcz. Ks. Kanonik Stefan Kowalczyk*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2007, ss. 104, „Kronika Diecezji Radomskiej” 17 (2008), nr 2 (66), s. 213-216.

#### V. Prace redakcyjne

1. *Modlitewnik pielgrzyma. Sanktuarium Modlitwy Papieskiej w Staszowie*, red. R. B. Sieroń, Sandomierz 2008.

**Ks. bp prof. dr hab. Waclaw J. Świerzawski<sup>1</sup>**  
**Publikacje za 2008 rok**

#### I. Artykuły naukowe (wcześniej 220)

1. (221) *Problem doskonałości kapłańskiej w synodach św. Józefa Sebastiana Pelczara biskupa diecezji przemyskiej (1899-1924)*, w: *Introibo ad altare Dei i Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Wydział Teologiczny, Studia, tom 16, Kraków 2008, s. 861-869.

#### II. Artykuły popularnonaukowe (wcześniej 94)

1. (95) *Pokorna wierność i mądra cierpliwość*, „Cuda i Łaski Boże” (numer specjalny: *Michał Giedroyc zwany błogosławionym*), 4 (52) 2008, s. 10-11.
2. (96) [*Wspomnienie o księdzu Stanisławie Węglowskim (1923-1998)*], w: W. Banaś, *Śladami kapłańskiego świadectwa*, Czeźniki 2008, s. 253-254.

#### III. Do diecezjan słowo na niedzielę: «Ku istocie rzeczy» – „Gość Niedzielny” edycja sandomierska (wcześniej 369):

1. (370) Na uroczystość Epifanii „A”, *Znak królów*, GNS 2008, nr 1, s. III.
2. (371) Na Święto Chrztu Pańskiego „A”, *Chrzest*, GNS 2008, nr 2, s. III.
3. (372) Na 2 N Zwykłą „A”, *Jak żyć?*, GNS 2008, nr 3, s. III.
4. (373) Na 3 N Zwykłą „A”, *Między światłem a ciemnością*, GNS 2008, nr 4, s. III.
5. (374) Na 4 N Zwykłą „A”, *Choroba nowoczesności*, GNS 2008, nr 5, s. III.
6. (375) Na 1 N Wlk. Postu „A”, *Droga do wolności*, GNS 2008, nr 6, s. III.
7. (376) Na 2 N Wlk. Postu „A”, *Szatan kusi*, GNS 2008, nr 7, s. III.
8. (377) Na 3 N Wlk. Postu „A”, *Ignorancja religijna*, GNS 2008, nr 8, s. III.

---

<sup>1</sup> Do 31 XII 2007 r. – 1380 publikacji – zestaw wcześniejszych: „Studia Sandomierskie” 8 (2001), s. 388-402, 10 (2003), s. 398-416, 12 (2005) z. 1, s. 188-191, 13 (2005) z. 1, s. 162-165, 14 (2007) z. 1, s. 148-150 i 15 (2008) z. 2-3, s. 315-317.

9. (378) Na 4 N Wlk. Postu „A”, *Grzech*, GNS 2008, nr 9, s. III.
10. (379) Na 5 N Wlk. Postu „A”, *Otwarcie na łaskę*, GNS 2008, nr 10, s. III.
11. (380) Na Niedzielę Palmową Męki Pańskiej „A”, *Bliżej Boga*, GNS 2008, nr 11, s. III.
12. (381) Na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego, *Powstał z grobu!*, GNS 2008, nr 12, s. III.
13. (382) Na 2 N Wielkanocy czyli Niedziela Miłosierdzia Bożego „A”, *Trzeba trwać*, GNS 2008, nr 13, s. III.
14. (383) Na 3 N Wielkanocy „A” *Pałające serca*, GNS 2008, nr 14, s. III.
15. (384) Na 5 N Wielkanocy „A”, *Chrześcijańska „droga”*, GNS 2008, nr 16, s. III.
16. (385) Na 6 N Wielkanocy „A”, *Spór ze światem*, GNS 2008, nr 17, s. III.
17. (386) Na Wniebowstąpienie Pańskie „A”, *Z perspektywy nieba*, GNS 2008, nr 18, s. III.
18. (387) Na 8 N Zwykłą „A”, *Bóg na piedestale*, GNS 2008, nr 21, s. III.
19. (388) Na 9 N Zwykłą „A”, *Jezus fundamentem*, GNS 2008, nr 22, s. III.
20. (389) Na 10 N Zwykłą „A”, *Wstrząs powołania*, GNS 2008, nr 23, s. III.
21. (390) Na 11 N Zwykłą „A”, *Jasność celu*, GNS 2008, nr 24, s. III.
22. (391) Na 12 N Zwykłą „A”, *Różni od świata*, GNS 2008, nr 25, s. III.
23. (392) Na 13 N Zwykłą „A”, *Wielcy Apostołowie*, GNS 2008, nr 26, s. III.
24. (393) Na 14 N Zwykłą „A”, *Iść do przodu!*, GNS 2008, nr 27, s. III.
25. (394) Na 15 N Zwykłą „A”, *Poszerzone rekolekcje*, GNS 2008, nr 28, s. III.
26. (395) Na 16 N Zwykłą „A”, *Niebezpieczeństwo nudy*, GNS 2008, nr 29, s. III.
27. (396) Na 17 N Zwykłą „A”, *Człowiek mądry*, GNS 2008, nr 30, s. III.
28. (397) Na 18 N Zwykłą „A”, *Bezcenne spotkania*, GNS 2008, nr 31, s. III.
29. (398) Na 19 N Zwykłą „A”, *Sprawy z Bogiem*, GNS 2008, nr 32, s. III.
30. (399) Na 20 N Zwykłą „A”, *Ukierunkowany cel*, GNS 2008, nr 33, s. III.
31. (400) Na 22 N Zwykłą „A”, *Poznać cel*, GNS 2008, nr 35, s. III.
32. (401) Na 23 N Zwykłą „A”, *Bóg napomina*, GNS 2008, nr 36, s. III.
33. (402) Na 25 N Zwykłą „A”, *Niezagłuszona prawda*, GNS 2008, nr 38, s. III.
34. (403) Na 26 N Zwykłą „A”, *Opamiętanie*, GNS 2008, nr 39, s. III.
35. (404) Na 27 N Zwykłą „A”, *Odrzucony dar przyjaźni*, GNS 2008, nr 40, s. III.
36. (405) Na 28 N Zwykłą „A”, *Przy wspólnym stole*, GNS 2008, nr 41, s. III.
37. (406) Na 29 N Zwykłą „A”, *Przekaz wiary*, GNS 2008, nr 42, s. III.
38. (407) Na 31 N Zwykłą „A”, *Obcowanie z Chrystusem*, GNS 2008, nr 44, s. III.
39. (408) Na 32 N Zwykłą „A”, *Szukanie mądrości*, GNS 2008, nr 45, s. III.
40. (409) Na 33 N Zwykłą „A”, *Bierz się do roboty*, GNS 2008, nr 46, s. III.
41. (410) Na 2 N Adwentu „B”, *Kredyt wiary*, GNS 2008, nr 49, s. III.
42. (411) Na 3 N Adwentu „B”, *Trwać w radości*, GNS 2008, nr 50, s. III.
43. (412) Na 4 N Adwentu „B” i na uroczystość Narodzenia Pańskiego, *Z Chrystusem w sercu*, GNS 2008, nr 51, s. III.

44. (413) Na Niedzielę Świętej Rodziny „B”, *Ziemia ujrzała Zbawiciela*, GNS 2008, nr 52, s. III.

#### **IV. Słowo do alumnów zamieszczone w piśmie alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu „Powołanie” (wcześniej 36):**

1. (37) *Iść za Chrystusem z Maryją*, „Powołanie” 3 (54) 2008, s. 18-19.

Do 31 grudnia 2008 roku łączna liczba publikacji ks. bpa Wacława J. Świeżawskiego wynosiła 1428.

### **Ks. dr Jacek Uliasz Publikacje za 2008 rok**

#### **I. Artykuły naukowe**

1. *Krzyż jako znak miłości wiarygodnej*, „Studia Sandomierskie” 15(2008), z. 1, s. 41-54.

#### **II. Artykuły prasowe**

1. *Pokój dla „miasta pokoju”*, „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce” z 29.02.2008, s. 29-34.
2. *KSM z FIAC w Ojczyźnie Jezusa*, „Biuletyn Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży” 9 (2008), s. 20-21.
3. *Przeszłość ma przyszłość*, opr. N. Kopeć, K. Misiura, Z. Mistak, J. Uliasz, „Biuletyn Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży” 11(2008), s. 12-13.

#### **III. Prace redakcyjne**

1. Redaktor naczelny Biuletynu KSM Diecezji Sandomierskiej „GOTÓW” (28 numerów od 1.09.2000 do 1.09.2008).
2. Redaktor naczelny od września 2001 r. strony KSM Diecezji Sandomierskiej: <http://www.ksm.sandomierz.opoka.org.pl> (współred. L. Konopka /2001-2004/, K. Rzemień /2004-2005/, R. Kusiak /2006-).
3. Współredagowanie: [Folder] Funduszu „Pro Ecclesia in Oriente”, Rzeszów 2008.
4. Red.: *Znaki czasu (Świętość życia)*, z. 4, Sandomierz 2008, ss. 104.
5. *Підручник Католицького Товариства Молоді*, ред. Я. Уліаш, О. Язловецький, Городок 2008 (*Впровадження*: s. 38-44).

#### **IV. Kazania i pomoce duszpasterskie**

1. *Sprawozdanie z działalności ewangelizacyjno-dobroczynej grupy „Miłośników Ukrainy” w latach 1998-2008*, „Rocznik Wschodni” Rzeszów

- 13 (2008), s. 362-369 (toż: „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 9-10 (2008), s. 635-642.
2. *Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży*, „Informator Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego”, Sandomierz 2008, z. 28, s. 21-23.

**Ks. dr Wiesław Wilk**  
**Publikacje za 2008 rok**

**I. Książki**

1. *Dzień się nachylił*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2008, ss. 334, ilustr.

**Omówienia i recenzje:** K. Burek, *Zapisać swój czas*, „Gość Niedzielny” 2008, Edycja Sandomierz, nr 22 (714); J. Kowalski, *Książka ks. prał. Wiesława Wilka*, „Niedziela” 2008, ed. „Niedziela Sandomierska” nr 22 (191); (GOP), *Wyjątkowa książka naszego kapłana*, „Echo Dnia” 2008, nr 140; (bea), „*Dzień się nachylił*”, „Tygodnik Nadwiślański” 2008, nr 26; A. Strugańska, [Sprawozdanie z promocji książki], „Sandomierzanin” 2008, nr 6, s. 2; K. Burek, „*Życia i daru kapłaństwa nie zmarnowałem*”, „Zeszyty Sandomierskie” 15 (2008), nr 26, s. 81-84; J. Krasiński, Ks. Wiesław Wilk „*Dzień się nachylił*”, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 101 (2008), nr 11-12, s. 791-799; P. Turzyński, Wspomnienia ks. prał. Wiesława Wilka „*Dzień się nachylił*”, „Gość Niedzielny” 2008, edycja „AVE. Gość Radomski” 2009, nr 6 (147).

**II. Homilie**

1. *Z Maryją czekamy na przyjście Zbawiciela*, w: *XIV Tydzień Biblijny w diecezji sandomierskiej 22-30 XI 2008*, Sandomierz 2008, s. 30-35.

**III. Artykuły**

1. „*Chcę Ci dziękować...*”. Wywiad z ks. *Wiesławem Wilkiem...*, „Powołanie” Pismo Alumnów WSD Sandomierz, 14 (2006), nr 48, s. 41-45<sup>2</sup>.
2. *Wspomnienie o bp. Marianie Zimałku*, „Niedziela”, 2008, ed. „Niedziela Sandomierska” nr 47 (216).
3. *Wprowadzenie*, w: M. Balicki, *Uśmiech anioła* [wiersze], Sandomierz-Nisko 2008, s. 5-9.

---

<sup>2</sup> Artykuł pominięty w poprzednim zestawie bibliograficznym.

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH  
obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II  
przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu  
w 2009 roku**

Zestawił ks. Jan Biedroń

1. Baran Łukasz, *Wpływ mass mediów na wychowanie dzieci i młodzieży na podstawie „Orędzi na Światowe Dni Środków Komunikacji Społecznej” w latach 1967-2007*, promotor: ks. dr Michał Mierzwa, ss. 105.
2. Bieńko Waldemar, *Chrześcijańska koncepcja miłości między mężczyzną i kobietą w środowiskach audiencji ogólnych Jana Pawła II w latach 1979-1984*, promotor: ks. dr Michał Mierzwa, ss. 160.
3. Haracz Piotr, *Aktualność dekalogu (Wj 20, 1-17) na podstawie publikacji teologów polskich po Soborze Watykańskim II*, promotor: ks. dr Adam Kończak, ss. 84.
4. Kobiałka Rafał, *„Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae”. Charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 119.
5. Koterbski Radosław, *Problem radości chrześcijańskiej według „Gaudete in Domino” papieża Pawła VI*, promotor: ks. dr Michał Mierzwa, ss. 91.
6. Kula Sebastian, *Wychowanie poprzez sport w publikacjach Salezjańskiej Organizacji Sportowej Rzeczypospolitej Polskiej*, promotor: ks. dr Michał Mierzwa, ss. 86.
7. Kwiatkowski Krzysztof, *Rola laikatu w dziele nowej ewangelizacji w świetle wybranych wypowiedzi Jana Pawła II*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 99.
8. Madej Piotr, *Troska o powołania do służby Bożej w świetle Orędzi na Światowe Dni Modlitwy o Powołania papieża Jana Pawła II*, promotor: ks. dr Michał Mierzwa, ss. 80.
9. Majer Kamil, *Natchnienie ksiąg biblijnych i jego znaczenie w duszpasterstwie według polskich teologów po II Soborze Watykańskim*, promotor: ks. dr Adam Kończak, ss. 104.
10. Mroczkowski Sebastian, *Kościół jako „communio” w świetle wybranych dzieł Josepha Ratzingera*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 111.

11. Niewrzalek Piotr, *Moralne zagrożenia życia społecznego w wybranych publikacjach teologicznych w latach 1987-2007*, promotor: ks. dr Michał Mierzwa, ss. 87.
12. Pałacha Przemysław, *„Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). Kwestia ekologiczna w świetle nauczania Jana Pawła II*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 124.
13. Rogala Łukasz, *Formacja duchowa alumnów według błogosławionego księdza A. Rewery*, promotor: ks. dr Michał Mierzwa, ss. 72.
14. Rzeszut Rafał, *Świadomość umierania i śmierci w psychice człowieka*, promotor: ks. dr Jan Biedroń, ss. 100.
15. Staszczak Grzegorz, *Pobożność ludowa Kościoła Domowego w roku liturgicznym*, promotor: ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL JP II, ss. 182.
16. Szwałek Zbigniew, *Schronisko „Nasze gospodarstwo” im. św. Brata Alberta w Nowym Skoszeniu jako pomoc ludziom bezdomnym*, promotor: ks. dr Jan Biedroń, ss. 104.
17. Turzyński Łukasz, *Uzależnienie od alkoholu i jego wpływ na sferę moralną i psychofizyczną człowieka*, promotor: ks. dr Jan Biedroń, ss. 166.
18. Tylec Piotr, *Inwigilacja Kościoła Rzymskokatolickiego w świetle meldunków operacyjnych Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej MO w Tarnobrzegu z 1980 r.*, promotor: ks. dr hab. Bogdan Stanaszek, prof. UPJP II, ss. 147.
19. Wieleba Mariusz, *Jezus Chrystus nadzieją człowieka w świetle Adhortacji Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 121.
20. Zdyb Tomasz, *Troska o wychowanie i nauczanie dzieci głębiej i głęboko upośledzonych umysłowo wyzwaniem dla Kościoła i polskiego systemu oświaty na przykładzie placówek edukacyjnych Caritas Diecezji Sandomierskiej*, promotor: ks. dr Jan Biedroń, ss. 148.

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁANOŚCI  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU  
W ROKU AKADEMICKIM  
2008/2009**

Rok akademicki 2008/2009 naznaczony był wieloma znamiennymi wydarzeniami, w które cała wspólnota seminaryjna włączała się bardzo aktywnie. Dnia 13 IX 2008 r. rozpoczęła się w diecezji sandomierskiej druga peregrynacja Matki Bożej Jasnogórskiej w Świętym Wizerunku Nawiedzenia. Nawiedzenie przebiegało pod hasłem „Witaj Królowo, Matko i Nadziejo nasza”. Wspólnota seminaryjna angażowała się czynnie w dzieło peregrynacji, łącząc się z poszczególnymi parafiami i wspólnotami zakonnymi.

W dniu 12 XI 2008 r. o godz. 14.45 odszedł do Pana ks. bp Marian Zimałek, emerytowany biskup pomocniczy diecezji sandomierskiej. W uroczystości pogrzebowe zaangażowana była cała wspólnota seminaryjna.

Dla sandomierskiego seminarium duchownego, jako serca diecezji znaczący był komunikat z dnia 21 II 2009 r. z wiadomością, iż dotychczasowy ordynariusz diecezji sandomierskiej ks. bp Andrzej Dziega, został mianowany arcybiskupem metropolitą szczecińsko-kamieńskim. Na następcę abpa Andrzeja Dziegi Ojciec Święty Benedykt XVI mianował ks. prałata Krzysztofa Nitkiewicza. Nominacja została ogłoszona 13 VI 2009 r. przez nuncjusza apostolskiego w Polsce abp Józefa Kowalczyka. Wówczas cała wspólnota pod przewodnictwem ks. bpa Edwarda Frankowskiego – administratora diecezji, zgromadziła się w kaplicy seminaryjnej, aby odśpiewać uroczyste Te Deum za dar nowego pasterza. Bolesnym wydarzeniem dla naszej wspólnoty, była także śmierć ks. dra Eugeniusza Piotrowskiego, profesora liturgiki, który odszedł do Pana 16 VII 2009 r. o godz. 2.30.

Wspólnota seminaryjna żyła również wydarzeniami całego Kościoła Powszechnego. Miniony rok 2008/2009 Kościół przeżywał jako Rok Świętego Pawła Apostoła. Pod koniec roku sprawozdawczego 19 VI 2009 r. Ojciec Święty Benedykt XVI zainaugurował Rok Kapłański.

## 1. Kadra wychowawczo-naukowa

W roku akademickim 2008/2009 zarząd seminarium stanowili:

Rektor – ks. dr Jan Biedroń

Prefekci: ks. mgr lic. Piotr Kulita, ks. mgr lic. Dariusz Sidor

Ojcowie duchowni: ks. mgr lic. Dariusz Bęc, ks. mgr lic. Mariusz Piotrowski

Dyrektor administracyjny: ks. mgr lic. Marek Flis

Zajęcia dydaktyczne prowadziło ogółem 42 wykładowców, byli to: ks. bp dr hab. Andrzej Dziega, prof. KUL JP II, ks. bp dr Edward Frankowski, ks. dr Jan Biedroń, ks. dr Jacek Beksiński, ks. mgr lic. Dariusz Bęc, ks. prof. dr hab. Jan Chwałek, ks. dr Jerzy Dąbek, s. dr Danuta Fortuna CHR, ks. dr Waldemar Gałazka, ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL JP II, ks. dr Krzysztof Kida, ks. dr Adam Kończak, ks. dr Marek Kozera, ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk, ks. prof. dr hab. Józef Krasiński, ks. mgr Stefan Kryj, ks. mgr lic. Piotr Kulita, ks. dr Stanisław Lis, mgr Wojciech Ludziński, ks. dr Jacek Łapiński, ks. dr Michał Mierzwa, ks. dr Grzegorz Miszczak, ks. dr Tomasz Moskal, ks. dr Czesław Murawski, ks. dr Waldemar Olech, ks. dr Wojciech Pietraszek, ks. dr Eugeniusz Piotrowski, ks. mgr lic. Mariusz Piotrowski, ks. mgr Andrzej Rusak, ks. mgr lic. Krzysztof Rusiecki, ks. dr Franciszek Rząsa, ks. mgr lic. Dariusz Sidor, ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń, ks. dr hab. Leon Siwecki, ks. dr Kazimierz Skawiński, ks. dr hab. Bogdan Stanaszek, prof. UP JP II, ks. dr Jacek Staszak, ks. dr hab. Piotr Szczur, ks. dr Wiesław Wilk, p. dr Michał Wyrastkiewicz, ks. mgr Marian Zaręba, ks. dr hab. Jan Zimny, prof. KUL JP II.

Nasi wykładowcy podejmowali zajęcia dydaktyczne także poza Seminarium, między innymi na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie oraz jego filiach, w Instytucie Teologicznym w Sandomierzu, w zgromadzeniach zakonnych diecezji sandomierskiej. Należy też wspomnieć, że profesorowie seminarni podejmowali działalność na rzecz Kurii Biskupiej, Sądu Biskupiego oraz duszpasterstwa w diecezji.

Posługę Ojców duchownych przy sprawowaniu Sakramentu Pokuty i Pojednania wspierali: ks. dr Jacek Beksiński, o. Andrzej Morka, o. Tadeusz Nowek.

Na początku roku sprawozdawczego do kapłaństwa przygotowywało się łącznie 98 alumnów. Na roku I – 15, na II – 14, na III – 17, na IV – 13, na V – 18, na VI – 20. Na praktyce duszpasterskiej w parafii posługiwał 1 diakon. Po wyświęceniu 20 księży neoprezbiterów, odejściu 2 alumnów na urlop rektorski oraz po opuszczeniu seminarium przez 3 alumnów, na koniec roku akademickiego stan alumnów wynosił 73 osoby.



## 2. Formacja seminaryjna

### a. Formacja ludzka

„Formacja powołanych do kapłaństwa, będąc złożonym procesem rozwojowym powinna obejmować całą osobę powołanego, uwzględniać wszystkie aspekty jego osobowości i warunki, w których on się znajduje, jak i też mieć na względzie i realizować cel tego działania” (Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia, nr 150).

Formacja ludzka, służy doskonaleniu osobowości alumna przygotowującego się do kapłaństwa. W pracy nad sobą i nad swoim charakterem należy pamiętać o tak elementarnych i fundamentalnych sprawach jak: ogólna i podstawowa kultura osobista, dbałość o higienę umysłu i ciała, zdrowie, pogłębianie więzi z innymi alumnami itp. Nie można także zapomnieć o uprzejmości, wrażliwości i dobroci. Najważniejszą zasadą formacji ludzkiej, przejawiającej się w szacunku i miłości wobec każdego innego człowieka jest osobowe traktowanie. Alumn powinien stawiać się „żywym obrazem” Jezusa Chrystusa – Najwyższego Kapłana, powinien starać się ukształtować w sobie, w miarę możliwości, ludzką doskonałość, która jest odzwierciedlona w Synu Bożym, który stał się człowiekiem.

W formacji ludzkiej alumnów nie zabrakło pracy fizycznej, która rozwija i kształtuje ducha solidarności i współodpowiedzialności za dobra materialne. Wspólnotowe przeżywanie świąt i uroczystości, uprawianie różnorodnych dyscyplin sportowych, wspólne wycieczki są ważnym elementem składającym się na rozwój osobowości ludzkiej. Postawa alumna wobec braci winna być świadectwem miłości bliźniego przejawiająca się poprzez szczerą życzliwość, uprzejmość, wyrozumiałość i należycie pojętą solidarność, która troszczy się o prawdę i dobro bliźniego, a wobec błędzącego brata każe przestrzegać zasad upomnienia braterskiego.

W sandomierskim seminarium istnieje wiele możliwości rozwoju pogłębiania człowieczeństwa. Realizuje się to poprzez czynne zaangażowanie w seminaryjne koła zainteresowań. Umożliwiają one nie tylko rozwinięcie zainteresowań, ale nade wszystko kształtują ducha poświęcenia się dla innych, ducha służby i ofiary z siebie po to, aby jak najpełniej realizować proces stawania się człowiekiem na wzór Jezusa Chrystusa. Z seminaryjnych kół zainteresowań należy wymienić: zespół muzyczny „Wbrew pozorom”, koło misyjne, sportowe, oazowe, Caritas, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, krwiodawstwo, „Pro Life”, Klerycki Krąg Harcerski, grupę dekoracyjną, chór klerycki. Ponadto nasi alumni organizowali zbiórki charytatywne z racji Duchowej Adopcji Serca, Tygodnia Miłosierdzia, Świętego Mikołaja. Poprzez redagowanie pisma kleryckiego „Powołanie” i „Małego Przyjaciela”, alumni włączali się w działalność kulturalną. Formacja ludzka ponadto była uzupełniana wychowawczymi spotkaniami z przełożonymi seminarium.

## **b. Formacja duchowa**

Formacja duchowa jest sercem formacji kandydata przygotowującego się do kapłaństwa. Alumni uczestniczyli codziennie we Mszy świętej, w modlitwach i nabożeństwach sprawowanych w kaplicy seminaryjnej, kościele seminaryjnym św. Michała oraz bazylice katedralnej. Formację duchową alumni pogłębiali poprzez odprowadzanie codziennego rozmyślenia i czytania duchowne, wykłady z teologii duchowości, rozmowy z ojcem duchownym, miesięczne dni skupienia, rekolekcje.

Dzień skupienia służy pogłębieniu formacji duchowej oraz umocnieniu życia duchowego, będącego zjednoczeniem na co dzień z Bogiem. Każdy dzień skupienia jest okazją do dojrzewania duchowego i pasterskiego, do dłuższej i spokojniejszej modlitwy. To wszystko pozwala sięgnąć do korzeni kapłaństwa, aby odnaleźć świeżość ideałów, które są źródłem wierności i pasterskiego zapału. Dzień skupienia pozwala wnikać w swoje wnętrze, i podsumować dotychczasowy wzrost duchowy oraz określić konkretną pracę duchową do kolejnego dnia skupienia, aby na nowo móc się zweryfikować.

W ciągu roku akademickiego dni skupienia prowadzili: ks. mgr lic. Dariusz Bęc – ojciec duchowny, ks. dr Sławomir Chrost – koordynator Fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia” w diecezji sandomierskiej, ks. dr Jacek Beksiński – proboszcz parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Ostrowcu Świętokrzyskim, ks. dr Adam Rybicki – wykładowca Instytutu duchowości KUL, ks. Dariusz Kowalczyk – kapłan diecezji radomskiej.

Dwa razy w ciągu roku akademickiego wspólnota seminaryjna przeżywa rekolekcje. Tegoroczne rekolekcje jesienne odbyły się w dniach od 14 do 18 X 2008 r. Prowadził je ks. dr Tomasz Jaklewicz – dziennikarz tygodnika „Gość Niedzielny”. Rozważania rekolekcyjne głoszone były w oparciu o Modlitwę Pańską. To ta modlitwa, której nauczył nas sam Jezus Chrystus, stanowiła centrum jesienno-skupienia. W konferencjach zostało podkreślone znaczenie tej modlitwy w życiu nie tylko kleryckim, ale i kapłańskim. Zwieńczeniem tego szczególnego czasu było udzielenie posług oraz włączenie braci z roku V w poczet kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu. Odbyło się to 18 października o godz. 11.00 w kościele seminaryjnym św. Michała Archanioła. Ks. bp Edward Frankowski odprawił Mszę świętą, podczas której włączył 16 alumnów roku V w grono kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu oraz udzielił posługi lektoratu jednemu z braci oraz czterem braciom z roku V posługi akolitatu. Dnia 19 października w kościele seminaryjnym ks. bp Andrzej Dziega poświęcił strój duchowny 18 alumnom. Wielkopostny czas skupienia prowadził o. Aleksander Jacyniak SJ. W tym roku rekolekcje odbyły się w dniach od 24 do 28 lutego i były prowadzone w duchu ignacjańskim. Alumni wiele czasu spędzili na konfrontowaniu swojego życia ze wskazówkami ewangelicznymi, wnikliwej analizie Pisma Świętego, prywatnej modli-

twie i adoracji Najświętszego Sakramentu. Ostatniego dnia rekolekcji w kościele seminaryjnym św. Michała Archanioła sprawowana była uroczysta Msza święta, podczas której bracia z roku III otrzymali posługę lektoratu, a alumni z roku IV – posługę akolitu. Zgromadzeniu liturgicznemu przewodniczył ks. bp Edward Frankowski, który udzielił 16 klerykom posługi lektoratu, a 7 posługi akolitu. Ponadto odbyły się rekolekcje przed święceniami diakonatu dla rocznika V w Radomyślu nad Sanem, które prowadził ojciec duchowny ks. mgr lic. Mariusz Piotrowski oraz rekolekcje przed święceniami kapłańskimi dla diakonów starszych – rekolekcje te prowadził ojciec duchowny – ks. mgr lic. Dariusz Bęc. Święcenia diakonatu miały miejsce w bazylice katedralnej 8 V 2009 r., podczas których ks. bp Edward Frankowski wyświęcił 17 diakonów. Zaś najstarszych 20 braci wspólnoty seminaryjnej, przyjęło z rąk administratora diecezji sandomierskiej ks. bpa Edwarda Frankowskiego, sakrament święceń kapłańskich.

Życie duchowe alumni pogłębiali przeżywając różne uroczystości związane z życiem diecezji sandomierskiej. Wielkim wydarzeniem była inauguracja peregrynacji Jasnogórskiej Matki Bożej w Świętym Wizerunku Nawiedzenia, która odbyła się 13 IX 2008 r. Alumni łączyli się zarówno czynnie jak i duchowo w to wielkie dzieło. W dniach od 12 do 13 XII 2008 r. Matka Boża w Świętym Wizerunku nawiedziła wspólnotę Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Było to historyczne wydarzenie o wielkim znaczeniu dla całej wspólnoty, które pogłębiło więź z Matką i Nadzieją naszą – Maryją.

Formacja duchowa pogłębianą była również poprzez wyjazdy pielgrzymkowe. Dnia 9 XI 2008 r. delegacja uczniów naszego seminarium na czele z księżmi z zarządu udała się do sanktuarium Matki Bożej Rudeckiej w Rudkach na Ukrainie (około 50 km od Lwowa). Okazją do tego wyjazdu było przygotowanie obchodów 400-lecia pobytu Cudownego Obrazu Matki Bożej w Rudkach. Również sanktuarium Relikwii Drzewa Krzyża Świętego, stało się celem pielgrzymki uczniów, wychowawców i profesorów Seminarium. W tym roku dzień ten przypadł na 15 V 2008 r. Wtedy to odbyło się nocne czuwanie modlitewne rozpoczęte Drogą Krzyżową. Po dotarciu do sanktuarium, nastąpił dalszy ciąg czuwania uwieńczony uroczystą Eucharystią oraz adoracją relikwii Drzewa Krzyża Świętego.

Celebracje liturgiczne sprawowane w bazylice katedralnej oraz innych kościołach sandomierskich pogłębiały formację duchową. W czwartki alumni uczestniczyli we Mszy świętej – cibavit, modląc się o powołania kapłańskie. Dnia 28 IX 2008 r. swoje imieniny obchodził były biskup sandomierski, senior Wacław Świerżawski, za którego cała rodzina seminaryjna modliła się w uroczystej liturgii Mszy świętej w bazylice katedralnej o godz. 17.30. Eucharystii przewodniczył ks. bp Edward Frankowski.

W dniu 4 X 2008 r. Zgromadzenie Córek św. Franciszka Serafickiego świętowało 80-rocznicę swego powstania. Uroczystości jubileuszowe rozpoczęła Msza święta w bazylice katedralnej, koncelebrowana przez 25 kapłanów pod przewod-

nictwem bpa Edwarda Frankowskiego. W uroczystościach brała udział wspólnota seminaryjna.

W dniach od 11 do 12 X 2008 r. w Wyższym Seminarium Duchownym i bazylice katedralnej odbyły się uroczyste obchody ku czci błogosławionego Wincentego Kadłubka – patrona miasta Sandomierza.

Natomiast 19 i 20 XI 2008 r. miały miejsce uroczystości pogrzebowe bpa Mariana Zimałka, emerytowanego biskupa pomocniczego diecezji sandomierskiej. Ceremonie pogrzebowe rozpoczęły się wyprowadzeniem ciała z kaplicy w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Sandomierzu. Po przewiezieniu trumny w kondukcje prowadzonym przez policję i straż pożarną do kościoła seminaryjnego św. Michała, odmówiono modlitwy do Miłosierdzia Bożego oraz nieszpory żałobne, którym przewodniczył bp Jan Wieczorek z Gliwic.

Najważniejszym punktem była Msza święta, koncelebrowana przez ponad 140 kapłanów, w tym 5 biskupów pod przewodnictwem biskupa seniora Edwarda Materskiego z Radomia. W drugim dniu uroczystości, odprawiona została Msza święta pogrzebowa, której przewodniczył kard. Franciszek Macharski, a koncelebrowało ją 25 biskupów i około 300 księży z diecezji sandomierskiej i radomskiej. Bp Marian Zimałek, zmarł 12 listopada w Sandomierzu w wieku 77 lat. W trzydziestym dniu po jego śmierci w bazylice katedralnej została odprawiona Msza święta, której przewodniczył bp Andrzej Dziega, a homilię wygłosił bp Edward Frankowski. W liturgii eucharystycznej uczestniczyli licznie zebrani księża dziekani, księża z zarządu seminaryjnego, wykładowcy na czele z ks. rektorem Janem Biedroniem, alumni, siostry zakonne, rodzina zmarłego biskupa, władze miejskie oraz wierni świeccy. Po Mszy świętej zgromadzeni udali się do Domu Katolickiego, by tam uczestniczyć w spotkaniu wspomnieniowym o zmarłym biskupie Zimałku.

Wspólnota seminaryjna uczestniczyła również w obchodach jubileuszowych związanych z 20-rocznicą sakry biskupiej bpa Edwarda Frankowskiego. W sandomierskiej bazylice katedralnej 5 III 2009 r. uroczystej Mszy świętej przewodniczył biskup jubilat, zaś koncelebrowali abp Andrzej Dziega, bp Stanislav Stolárik z Koszyc na Słowacji oraz ponad 80 kapłanów: przedstawiciele kapituł, wychowawcy i profesorowie Seminarium Duchownego, pracownicy Kurii Diecezjalnej i księża z diecezji.

W dniu Zwiastowania Pańskiego 25 III 2009 r. wspólnota seminaryjna brała udział w otwarciu i poświęceniu „Okna Życia”. Aktu tego dokonał abp Andrzej Dziega; cała ceremonia rozpoczęła się nieszporama w kościele Świętego Ducha, zaś zakończyła się w katedrze, gdzie została odprawiona Msza święta dziękczynna za posługiwanie biskupie w diecezji sandomierskiej oraz o Boże błogosławieństwo w posługiwaniu abpa Andrzeja Dziegi w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Na wspólnej modlitwie zgromadzili się kapłani, siostry zakonne, alumni, parlamentarzyści, przedstawiciele uczelni, służb mundurowych, młodzież oraz delegacje wiernych z całej diecezji.

W dniach od 5 do 7 VI 2009 r. odbyły się obchody 200-rocznicy bitwy o Sandomierz, podczas której wojska austriackie zostały wyparte z miasta. Złożyły się na nie m.in.: akt poświęcenia i odsłonięcia tablicy na murze Wyższego Seminarium Duchownego, upamiętniającej śmierć bohatera walk księcia Marcelego Lubomirskiego, uroczysta Msza święta pod przewodnictwem bpa polowego Tadeusza Płockiego.

Alumni brali również udział w obchodach 10-rocznicy pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Sandomierza. Z tej racji 12 VI 2009 r. odprawiona została Msza święta, której przewodniczył abp Zygmunt Zimowski, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, były ordynariusz radomski.

Ponadto, wspólnota seminaryjna brała jeszcze udział w uroczystościach związanych z obchodami Roku św. Pawła Apostoła, co wyrażało się udziałem w uroczystej liturgii eucharystycznej w dniu 18 XI 2008 r., której przewodniczył ks. rektor Jan Biedroń, a współkoncelebrowali księża profesorowie sandomierskiego seminarium. Było to uczczenie rocznicy poświęcenia Bazyliki św. Piotra i Bazyliki św. Pawła za Murami. Zaś 25 I 2009 r. w święto Nawrócenia św. Pawła odbyła się uroczysta Msza św. w jubileuszowym kościele pw. Nawrócenia św. Pawła w Sandomierzu, której przewodniczył ks. bp Andrzej Dziega w asyście ks. rektora Jana Biedronia oraz ks. prałata Władysława Jagustyna, proboszcza parafii św. Krzyża w Rzeszowie. Wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu wzięła również udział w tej uroczystości. Kapłani, alumni, siostry zakonne udali się, aby w ten sposób jednoczyć się na modlitwie z Kościołem powszechnym. W dniu 2 II 2009 r. w kościele pw. Nawrócenia św. Pawła odbyła się uroczysta Msza święta z racji obchodów Dnia Życia Konsekrowanego, w której wzięła udział cała wspólnota seminaryjna. Zwieńczeniem roku akademickiego 2008/2009 było rozpoczęcie Roku Kapłańskiego, ogłoszonego w całym Kościele powszechnym przez Ojca świętego Benedykta XVI. Jest to rok szczególnie ważny dla kapłanów jak i kandydatów przygotowujących się do kapłaństwa. Na pewno przyczyni się on do pogłębionej refleksji nad wielką tajemnicą i darem jakim jest kapłaństwo.

### **c. Formacja intelektualna**

Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa znajduje konkretne uzasadnienie w samej naturze posługi kapłańskiej i jest dziś szczególnie nagląca ze względu na wyzwania „nowej ewangelizacji”, do której Pan powołuje Kościół na progu trzeciego tysiąclecia. „Jeśli nawet każdy chrześcijanin – piszą Ojcowie Synodalni – powinien być gotów do obrony wiary i uzasadnienia nadziei, która w nas jest (por. 2 P 3, 15), tym bardziej kandydaci do kapłaństwa i prezbiterzy muszą przywiązywać wielką wagę do formacji intelektualnej w procesie wychowania i w działalności duszpasterskiej, jako że dla zbawienia braci i siostr powinni szukać głębszego poznania Bożych tajemnic” (PDV 51).

W ramach formacji intelektualnej alumni podejmują studia na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, które kończą się obroną pracy magisterskiej. Studia te trwają sześć lat, z których dwa pierwsze poświęcone są zgłębianiu zagadnień filozoficznych, cztery następne zaś, zgłębianiu zagadnień teologicznych. Ponadto formacja intelektualna jest uzupełniana poprzez udział w sympozjach, sesjach naukowych, spotkaniach z ludźmi kultury. Co roku nasza wspólnota organizuje akademię ku czci św. Tomasza z Akwinu. W roku akademickim 2008/2009 miała ona miejsce 14 marca. Podczas akademii wykłady wygłosili: ks. dr hab. Jan Zimny – „Pedagogika katolicka jako nowa myśl”, ks. dr Marian Balicki – „Ku nowej ewangelizacji parafii”, ks. dr Jacek Łapiński – „Informacja, a wymogi świadomości”.

Alumni od III roku zobowiązani są do udziału w seminariach naukowych, które ma zakończyć się złożeniem egzaminu magisterskiego na roku VI. W dniu 16 II 2009 r. diakoni VI roku złożyli swoje prace magisterskie oraz pozytywnie zdali egzaminy.

Wielu profesorów naszego seminarium publikowało artykuły w różnych czasopiśmie naukowych i innych periodykach (m.in. „Studia Sandomierskie”, „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, „Zeszyty Naukowe KUL”).

Pod koniec 2008 r. ukazała się nowa książka ks. dr. hab. Bogdana Stanaszka zatytułowana „Księża diecezji sandomierskiej represjonowani przez władze komunistyczne po II wojnie światowej”. Jej prezentacja odbyła się w lutym 2009 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W swojej publikacji autor przedstawił sylwetki 33 księży diecezji sandomierskiej, którzy w latach 1945-1970 byli więzieni przez ówczesne władze komunistyczne. Ks. dr hab. Bogdan Stanaszek jest wykładowcą historii Kościoła w naszej Alma Mater oraz profesorem nadzwyczajnym Katedry Historii Kościoła XIX i XX wieku na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

Ogromną pomoc w kształceniu intelektu odgrywa Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu licząca ok. 160 000 woluminów. W roku sprawozdawczym dokonano modernizacji czytelní. Warto nadmienić, że sandomierska Biblioteka Diecezjalna jest jedną z pierwszych w kraju bibliotek zrzeszonych w Federacji Bibliotek Kościelnych „Fides”, która przenosi swoje zbiory na nowoczesne nośniki elektroniczne.

#### **d. Formacja duszpasterska**

„...Całe kształtowanie uczniów winno zmierzać do tego, aby na wzór Pana naszego Jezusa Chrystusa, Nauczyciela, Kapłana i Pasterza wyrabiali się oni na prawdziwych duszpasterzy” (DFK 3). Dla uczniów przygotowujących się do pracy duszpasterskiej pierwszym zadaniem formacji osobowości jest zdobycie cech, które pozwolą nam być ludźmi komunii. Staje przed nami Jezus Dobry

Pasterz, który wiedział, co kryje się w człowieku (por. J 2, 25; 8, 3-11). Na Jego wzór powinniśmy nauczyć się odgadywać trudności i problemy bliźnich, ułatwiać spotkanie i dialog, zdobywać zaufanie i nawiązywać współpracę, wyrażać spokojne i zrównoważone sądy. Realizacja formacji pasterskiej odbywa się w seminarium zarówno poprzez przygotowanie teoretyczne w takich dyscyplinach jak teologia pastoralna, katechetyka, homiletyka, spowiednictwo, prawo kanoniczne oraz poprzez zajęcia praktyczne. Alumni IV, V i VI roku odbywali praktyki katechetyczne. Szczególny nacisk kładziono na zaangażowanie duszpasterskie diakonów, którzy zostali rozesłani 23 II 2009 r. do parafii na wielkopostne praktyki. Uroczystość tę poprzedziły spotkania duszpasterskie.

Najwięcej uwagi poświęcone zostało peregrynacji Matki Bożej. Alumni byli obecni w rodzinnych parafiach w czasie nawiedzenia. Ponadto codziennie, wspólnota seminaryjna trwała w modlitewnym czuwaniu wraz ze wspólnotą, która przeżywała nawiedzenie.

W dniu 1 XI 2008 r. prawie wszyscy alumni wzięli udział w kweście na cmentarzach diecezji sandomierskiej na rzecz Wyższego Seminarium Duchownego. Oprócz wyjazdu na kwesnę nasi alumni uczestniczą w tzw. niedzielach powołaniowych, które przypadały na 19 i 26 IV 2009 r. Podczas wyjazdów do parafii posługiwali w czasie Mszy świętej oraz prowadzili spotkania z grupami, które działają przy parafii.

Wspólnota seminaryjna zorganizowała Wieczór Cecyliński, z racji wspomnienia św. Cecylii, patronki śpiewu i muzyki kościelnej. Odbył się on w kościele seminaryjnym w dniu 26 XI 2008 r. Z koncertem zatytułowanym „Maryja przynosi nam prawdziwe Ciało Jezusa” wystąpił chór seminaryjny. Chór wystąpił również podczas wieczoru kolęd 18 I 2009 r.

Duszpasterski charakter miały spotkania opłatkowe organizowane w styczniu w parafialnych Kołach Stowarzyszenia Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W spotkaniach tych brali udział nasi alumni.

W minionym roku akademickim, szczególnie wyjątkiem miał Dzień Otwartej Furty. Był to bowiem jubileuszowy X Dzień Otwartej Furty, do którego cała wspólnota przygotowywała się niemal przez cały rok po to, aby 2 V 2009 r. podjąć gości przybywających do seminarium z całej diecezji. Dzień ten obfitował w wiele atrakcji m.in.: rozgrywki piłkarskie, zabawy, loterię fantową, koncert „Arki Noego”, kleryckiego zespołu „Wbrew pozorom”.

Dopełnieniem formacji pastoralnej było zaangażowanie wakacyjne alumnów. Po roku pierwszym spełniali oni posługę kościelną w rodzinnych parafiach, po drugim pełnili funkcję przewodnika, oprowadzając pielgrzymów i wycieczki po kościele seminaryjnym, po trzecim, obowiązki animatora oazowego, po czwartym uczestniczyli w obozie Caritas, w rekolekcjach ministrantów lub w obozie KSM, a po roku piątym brali udział w XXV Pieszej Pielgrzymce Ziemi Sando-

mierskiej na Jasną Górę. Kilku alumnów swoje obowiązkowe praktyki wakacyjne spełniało w formie pomocy duszpasterskiej za granicą lub angażując się w szpitalu.

### **3. Sprawy administracyjno-gospodarcze**

W roku sprawozdawczym wykonano liczne prace remontowe. Dotyczyły one zarówno wnętrza seminaryjnego gmachu jak i jego otoczenia. W kościele św. Michała Archanioła zostało wymienione nagłośnienie, zaś do kaplicy seminaryjnej zakupiono nowe żyrandole oraz sedilla. W lutym 2009 r. pomalowane zostały ściany jednego z korytarzy budynku oraz kuchnia. Schody wejściowe od strony figury Dobrego Pasterza zostały wyłożone piaskowcem. Przeprowadzono remont organów w kaplicy seminaryjnej oraz kościele św. Michała.

Cała wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu dziękuje Panu Bogu za miniony rok akademicki 2008/2009. Podziękowania kierujemy do księży biskupów za nieustanne wsparcie naszego domu, zarówno to duchowe jak i materialne. Słowa wdzięczności należą się profesorom, kapłanom, którzy regularnie wspierają nasze seminarium, Siostram Służkom Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej i osobom świeckim, które posługują w seminaryjnej kuchni oraz wszystkim ludziom dobrej woli, od których nieustannie otrzymujemy wiele dobra. Z naszej strony zapewniamy o nieustannej modlitwie w intencji wszystkich Dobroczyńców i Przyjaciół. Niech Pan Bóg raczy wejrzeć na to dzieło całej diecezji i hojnie obdarzy błogosławieństwem za dobro nam wyświadczone.

Ks. dr Jan Biedroń  
Rektor WSD w Sandomierzu



## CONTENTS<sup>1</sup>

### History

- Fr Jan Szczepaniak, *The Clergy of the Sandomierz Archdeaconry in 1748* ..... 5  
Waldemar Firlej, *Historical Problems in the Works of the Priests of the Sandomierz  
Diocese in the XIX Century* ..... 39  
Anna Szylar, *The Contribution to the History of Lasocin in the Period of the National  
Slavery (1795-1914)* ..... 59

### History of Art

- Fr Andrzej Witko, *The Venerable Miguel Mañara and His Vision of Death* ..... 91

### Theology

- Dariusz Adamczyk, *The Soteriological Dimension of Creation* ..... 111  
Fr Marek Kozera, *The Problem of the Protection of Life of the New-Born Children  
in the First Ages of the Church* ..... 139  
Fr Krzysztof Tyburowski, *The Historical and Ecclesiastical Context of the Document  
of Benedict XVI Summorum Pontificum of 7<sup>th</sup> July 2007* ..... 147

### Social Sciences and Philosophy

- Marek Delong, *The Polish Catholic Intellectuals – a Dialogue with Liberalism* ..... 175  
Fr Witold Jedynak, *The Idea of the Charity Pastoral Care according to Bishop Józef  
Sebastian Pelczar (1900-1924)* ..... 187  
Janusz Mariański, *The Attachment to the Religious Movements and Communities in  
the Catholic Church* ..... 205  
Fr Wojciech Pietraszek, *Santayana's Genesis of Religion* ..... 227  
Fr Andrzej Sołtys, *Some Reductionisms Regarding the Cognition and Essence  
of Love* ..... 243

### Treatments and Reviews

- K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, rev. Krzysztof Kida ..... 255  
Z. Kawczyńska-Butrym, *Wyzwania rodziny: zdrowie, choroba, niepełnosprawność,  
starość*, Lublin 2008, rev. Teresa Zbyrad ..... 257  
M. Wolicki, *Relacje osobowe*, Sandomierz 2008, rev. Roman Stanisław Zdziarstek OP ..... 263  
S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009,  
rev. Stanisław Lis ..... 265

---

<sup>1</sup> Translated by Wojciech Pietraszek.

**Materials**

Fr Bogdan Stanaszek, <i>The Materials for the Bibliography Regarding the Priests of the Sandomierz Diocese in 2008</i> .....	273
Fr Jan Biedroń, <i>The Register of the Master's Theses Defended at John Paul II Catholic University of Lublin by Deacons of the Higher Theological Seminary in Sandomierz in 2009</i> .....	285
Fr Jan Biedroń, <i>The Report on the Activities of the Higher Theological Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2008/2009</i> .....	287

## INHALTSVERZEICHNIS <sup>1</sup>

### Geschichte

Jan Szczepaniak, <i>Klerus im Sandomierzer Archidiakonats in 1748</i> .....	5
Waldemar Firlej, <i>Historische Problematik im Schrifttum der Priester der Sandomierzer Diözese im XIX Jahrhundert</i> .....	39
Anna Szylar, <i>Beitrag zur Geschichte von Lasocin in der Zeit der Nationalunfreiheit (1795 – 1914)</i> .....	59

### Kunstgeschichte

Andrzej Witko, <i>Gottesdiener Miguel Mañara und seine Todesvorstellung</i> .....	91
---	----

### Theologie

Dariusz Adamczyk, <i>Soteriologischer Charakter des Schöpfungswerks</i> .....	111
Marek Kozera, <i>Problem des Schutzes der Neugeborenen in der antiken Kirche</i> .....	139
Krzysztof Tyburowski, <i>Historisch – kirchlicher Kontext des Benedikt XVI – Dokuments Summorum Pontificum vom 7 Juli 2007</i> .....	147

### Sozialwissenschaften und Philosophie

Marek Delong, <i>Polnische katholische Intellektuellen – Dialog mit Liberalismus</i> .....	175
Witold Jedynek, <i>Konzeption der karitativen Seelsorge nach dem polnischen Bischof Józef Sebastian Pelczar (1900–1924)</i> .....	187
Janusz Mariański, <i>Religionsbewegungs- und Religionsgemeinschaftszugehörigkeit in der Katholischen Kirche</i> .....	205
Wojciech Piertraszek, <i>Genesis der Religion nach Santayana</i> .....	227
Andrzej Sołtys, <i>Einige Reduktionismen betreffende die Erkenntnis und das Wesen der Liebe</i> .....	243

### Besprechungen und Rezensionen

K. Panuś, <i>Sztuka głoszenia kazań</i> , Kraków 2008, rez. Krzysztof Kida.....	255
Z. Kawczyńska-Butrym, <i>Wyzwania rodziny: zdrowie, choroba, niepełnosprawność, starość</i> , Lublin 2008, rez. Teresa Zbyrad .....	257
M. Wolicki, <i>Relacje osobowe</i> , Sandomierz 2008, rez. Roman Stanisław Zdziarstek OP .....	263
S. Kowalczyk, <i>Ciało człowieka w refleksji filozoficznej</i> , Lublin 2009, rez. Stanisław Lis.....	265

---

<sup>1</sup> Übersetzung: Stanisław Lis.

**Materialien**

Bogdan Stanaszek, <i>Materialien zur Bibliographie der Priester der Sandomierzer Diözese in 2008</i> .....	273
Jan Biedroń, <i>Liste der Magisterarbeiten der Diakonen des Priesterseminars in Sandomierz verteidigten in 2009 an der Johannes Paul II – Katholischen Universität in Lublin</i> .....	285
Jan Biedroń, <i>Bericht von der Tätigkeit des Priesterseminars in Sandomierz im akademischen Jahr 2008/2009</i> .....	287

## INDICE<sup>1</sup>

### Storia

- Rev. Jan Szczepaniak, *Il clero dell'arcidiaconato di Sandomierz nel 1748* ..... 5  
Waldemar Firlej, *Problematica storica nella letteratura dei sacerdoti della diocesi di Sandomierz nel XIX secolo* ..... 39  
Anna Szylar, *Il contributo alla storia di Lasocin nel periodo della schiavitù nazionale (1795-1914)* ..... 59

### Storia dell'Arte

- Rev. Andrzej Witko, *Il Servo di Dio Miguel Mañara e la sua visione di morte* ..... 91

### Teologia

- Dariusz Adamczyk, *Il carattere soteriologico dell'opera di creazione* ..... 111  
Rev. Marek Kozera, *La questione della difesa dei neonati nei primi secoli della Chiesa* ..... 139  
Rev. Krzysztof Tyburowski, *Il contesto storico-ecclesiale del documento di Benedetto XVI Summorum Pontificum del 7 luglio 2007* ..... 147

### Scienze sociali e filosofia

- Marek Delong, *L'intelligenza cattolica polacca – il dialogo con il liberalismo* ..... 175  
Rev. Witold Jedynek, *La concezione della cura pastorale caritativa secondo il vescovo Józef Sebastian Pelczar (1900-1924)* ..... 187  
Janusz Mariański, *L'appartenenza ai movimenti e alle comunità religiose nella Chiesa cattolica* ..... 205  
Rev. Wojciech Pietraszek, *Genesi della religione secondo Santayana* ..... 227  
Rev. Andrzej Sołtys, *Discorso su alcuni riduzionismi riguardanti la conoscenza e l'essenza d'amore* ..... 243

### Presentazioni e recensioni

- K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, rec. rev. Krzysztof Kida ..... 255  
Z. Kawczyńska-Butrym, *Wyzwania rodziny: zdrowie, choroba, niepełnosprawność, starość*, Lublin 2008, rec. Teresa Zbyrad ..... 257  
M. Wolicki, *Relacje osobowe*, Sandomierz 2008, rec. Roman Stanisław Zdziarstek OP ..... 263  
S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, rec. rev. Stanisław Lis ..... 265

---

<sup>1</sup> Traduzione: Leon Siwecki.

**Materiali**

Rev. Bogdan Stanaszek, <i>Materiali alla bibliografia dei sacerdoti della diocesi di Sandomierz nell'anno 2008</i> .....	273
Rev. Jan Biedroń, <i>Indice delle dissertazioni di laurea discusse all'Università Cattolica di Lublino dai diaconi del Seminario Maggiore di Sandomierz nel 2009</i> .....	285
Rev. Jan Biedroń, <i>Relazione di funzionamento del Seminario Maggiore di Sandomierz nell'anno accademico 2008/2009</i> .....	287

## SPIS TREŚCI

### Historia

- Ks. Jan Szczepaniak, *Duchowieństwo archidiakonatu sandomierskiego w 1748 r.* .....5  
Waldemar Firlej, *Problematyka historyczna w piśmiennictwie księży diecezji sandomierskiej w XIX wieku* ..... 39  
Anna Szylar, *Przyczynek do dziejów Lasocina w okresie niewoli narodowej (1795-1914)* .... 59

### Historia sztuki

- Ks. Andrzej Witko, *Sluga Boży Miguel Mañara i jego wizja śmierci* ..... 91

### Teologia

- Dariusz Adamczyk, *Soteriologiczny charakter dzieła stworzenia* ..... 111  
Ks. Marek Kozera, *Problem obrony życia nienarodzonych w pierwszych wiekach Kościoła* ..... 139  
Ks. Krzysztof Tyburowski, *Kontekst historyczno-kościelny dokumentu Benedykta XVI Summorum Pontificum z 7 lipca 2007 r.* ..... 147

### Nauki społeczne i filozofia

- Marek Delong, *Polskiej inteligencja katolicka – dialog z liberalizmem* ..... 175  
Ks. Witold Jedynek, *Koncepcja duszpasterstwa charytatywnego według polskiego społecznika biskupa Józefa Sebastiana Pelczara (1900-1924)* ..... 187  
Janusz Mariański, *Przynależność do ruchów i wspólnot religijnych w Kościele katolickim* ..... 205  
Ks. Wojciech Pietraszek, *Geneza religii u Santajany* ..... 227  
Ks. Andrzej Sołtys, *O niektórych redukcjonizmach dotyczących poznawania i istoty miłości* ..... 243

### Omówienia i recenzje

- K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, rec. ks. Krzysztof Kida ..... 255  
Z. Kawczyńska-Butrym, *Wyzwania rodziny: zdrowie, choroba, niepełnosprawność, starość*, Lublin 2008, rec. Teresa Zbyrad ..... 257  
M. Wolicki, *Relacje osobowe*, Sandomierz 2008, rec. Roman Stanisław Zdziarstek OP ..... 263  
S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, rec. ks. Stanisław Lis ..... 265

**Materiały**

Ks. Bogdan Stanaszek, <i>Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za rok 2008</i> .....	273
Ks. Jan Biedroń, <i>Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2009 roku</i> .....	285
Ks. Jan Biedroń, <i>Sprawozdanie z działalności WSD w Sandomierzu w roku akademickim 2008/2009</i> .....	287
Contents .....	297
Inhaltsverzeichnis.....	299
Indice.....	301