

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXI

2014

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXI

2014



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia w Sandomierzu 2014

Na okładce:
Kard. Adam Kozłowiecki, fot. ze zbiorów s. Oktawii Kozłowieckiej OSU

Redaktor naczelny:
ks. Bogdan Stanaszek (UP JP II Kraków)

Kolegium redakcyjne:
ks. Leon Siwecki (KUL JP II Lublin – WSD Sandomierz), ks. Kazimierz Skawiński
(WSD Sandomierz), ks. Leszek Pachuta (Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz);
sekretarz redakcji: ks. Piotr Tylec (UP JP II Kraków)

Rada naukowa:
prof. dr Marko Jacov (Uniwersytet Salento, Lecce), ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak
(UKSW, Warszawa), prof. dr Edouardo de Torres (Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym),
ks. dr hab. Zbigniew Waleszczuk (Katholische Universität, Eichstätt),
ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński (Lublin)

Redaktorzy językowi:
język polski: Joanna Sarwa
język angielski (native speaker): Sydney Sadowski
język włoski (native speaker): s. dr hab. Susi Ferfoggia

Redakcja techniczna:
Leokadia Wilk SNMPN

Recenzenci 2014 r.:
dr hab. Ryszard Gryz, prof. UJK, ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk,
ks. prof. dr hab. Józef Krasiński, o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP,
ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk, dr hab. Irena Rolska,
prof. KUL, ks. dr hab. Jan Daniel Szczurek, prof. UP JP II, ks. dr hab. Kazimierz Talarek,
ks. dr hab. Robert Tyrała, ks. prof. dr hab. Andrzej Witko,
ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, prof. UP JP II

Projekt współfinansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2014

Wersją podstawową czasopisma jest wersja papierowa

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2014

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz
Adres internetowy: studia@wds.com.pl e-mail: zamowienia@wds.com.pl,
<http://historia.upjp2.edu.pl/info/czasopisma/studia-sandomierskie>

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

HISTORIA

WOJCIECH KĘDER
UP JPII, Kraków

Studia Sandomierskie
21 (2014)

KARDYNAŁ ANGELO MARIA DURINI I JEGO BIBLIOTEKA – *IL FONDO DURINI* W BIBLIOTECA NAZIONALE BRAIDENSE W MEDIOLANIE

1. Kardynał Angelo Maria Durini i jego udział w życiu intelektualnym Italii w drugiej połowie XVIII wieku

Jednym z wybitnych przedstawicieli katolickiego oświecenia w Europie drugiej połowy XVIII w., w szczególny sposób związanym z Polską, był pochodzący z Lombardii kardynał Angelo Maria Durini. Dyplomata, poeta i mecenas większość swojego aktywnego życia spędził w służbie dyplomatycznej Stolicy Apostolskiej na placówkach w Paryżu, Warszawie oraz Avignonie, osiadając na ostatnie dwadzieścia lat życia – już po otrzymaniu kapelusza kardynalskiego z rąk papieża Piusa VI – w swojej przepysznej willi Balbianello (obecnie willa Arconati) nad jeziorem Como, gdzie gromadził na spotkaniach literackich elitę intelektualną nie tylko ówczesnej Lombardii, lecz całej Italii, a spotkania te miały ogromne znaczenie dla życia kulturalnego ówczesnych Włoch¹.

Dość świeżej arystokratycznej tradycji (od 1648 r. kiedy to protoplasta rodu – złotnik i bogaty kupiec Gian Giacomo Durini za 30 tys. dukatów zakupił tytuł hrabiów Monza) ród Durinich wywodzący się z okolic jeziora Como, osiadłszy w Mediolanie, dbał o swoją pozycję i prestiż w stolicy Lombardii. Przynależność do miejscowej elity zapewniał mu aktywny udział w życiu politycznym i kulturalnym stolicy Lombardii. Niewątpliwie w realizacji tych ambitnych zamierzeń pomocna była świeżo zbudowana reprezentacyjna siedziba rodu – wspaniała *Palazzo Durini* (projektu Francesco Marii Richiniego (1584-1658) – najwybitniejszego w tym czasie architekta mediolańskiego), który szybko stał się centrum życia towa-

¹ N. Raponi, *Durini Angelo Maria, Dizionario Biografico degli Italiani* (dalej cyt. DBI), t. 42, Roma 1993, s. 195-200; F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. 2, Torino 1976, s. 231-236.

rzyskiego, artystycznego i kulturalnego Mediolanu, jak również szerzej – Lombardii. Durini bardzo dużą wagę przykładali do starannego wykształcenia członków rodu, więc obcowanie na co dzień z książką nie było wśród członków tej rodziny rzadkością.

Przedstawiciele rodu Durinich w XVIII w. dzięki bardzo dobrym stosunkom z papieżem Benedyktem XIV, a następnie papieżem Klemensem XIII (który swój ród podobnie jak Durini wywodził z Como, a z którym byli zaprzyjaźnieni), zaczęli robić szybko kariery kościelne. Pierwszym z nich był wuj Angelo Marii, Carlo Francesco Durini (1693-1769), wpiery gubernator kilku prowincji Państwa Kościelnego oraz inkwizytor apostolski na Malcie, a następnie nuncjusz papieski w Szwajcarii oraz Francji, podniesiony 26 XI 1753 r. do godności kardynalskiej przez papieża Benedykta XIV².

Kolejnym członkiem rodu, który swoją karierę związał z Kościołem, był Angelo Maria. Urodzony 25 maja 1725 roku, syn hrabiego Giuseppe i contessy Costanzy Barbavary, pierwsze nauki pobierał w Mediolanie u barnabitów od św. Aleksandra w Mediolanie. Następnie przeniósł się do Rzymu, gdzie mocne oparcie zapewniał mu bardzo dobrze widziany na papieskim dworze wuj i tam studiował teologię i prawo w słynnym *Collegio Romano*, co przygotowywało go do przyszłej kariery kościelnej. Gdy w 1744 roku Carlo Francesco został mianowany nuncjuszem we Francji, a nuncjatura paryska należała do czterech najbardziej prestiżowych nuncjatur pierwszej rangi w Europie, na których pobyt kończył się zwyczajowo otrzymaniem kapelusza kardynalskiego i powrotem do Kurii Rzymskiej na odpowiedzialne stanowisko, młody Angelo Maria podążył wraz ze stryjem do stolicy Francji, aby tam nabrać towarzyskiej oglądy, zapoznać się z modnymi prądami intelektualnymi nadającymi ton Europie i wejść do francuskiej society.

Nie próżnując w trakcie swojego pobytu nad Sekwaną, młody Durini nie tylko wprowadził się w arkana życia dworskiego, będąc bardzo dobrze widzianym na dworze wersalskim (ten atut wykorzysta w późniejszym życiu w tym zwłaszcza w karierze dyplomatycznej), lecz także studiował łacinę i grekę, m.in. u jezuitów w Lyonie. Z tego też czasu pochodzą jego pierwsze poezje w języku łacińskim i te literackie pasje i zamiłowania towarzyszyć mu będą później przez całe życie³. W trakcie pobytu w stolicy Francji Angelo Maria był stałym bywalcem salonów literackich, w tym m.in. słynnego i bardzo wówczas modnego w Paryżu salonu *Madame Geoffrin*, u której częstym gościem w swoim czasie bywał wcześniej również późniejszy król Polski – Stanisław Poniatowski. „...*U pani Geoffrin gościli prawie wszyscy wybitni intelektualiści, elokwentni burzyciele starego świata, twórcy francuskiego oświecenia, autorzy słynnej Encyklopedii, ludzie two-*

² F. Satta, *Durini Carlo Francesco*, DBI, t. 42, Roma 1993, s. 203-206; R. Calzini, P. Portaluppi, *Il palazzo e la famiglia Durini in due secoli di vita milanese (1648-1848)*, Milano 1923.

³ N. Raponi, dz. cyt., s. 195.

*rzący republique de lettres, którzy stanowili trzon sławnej i osławionej republiki filozofów*⁴.

Jakkolwiek obaj młodzi bywalcy, chłonący intelektualne nowinki u samego źródła, obracali się w Paryżu w tych samych kręgach intelektualnych i towarzyskich, to nie mieli okazji spotkać się osobiście. W późniejszym czasie, gdy Angelo Maria będzie szykował się do wyjazdu na placówkę warszawską jako nuncjusz papieski, zabiegając o dobre przyjęcie na dworze warszawskim, postara się o list polecający *Madame* Geoffrin do króla, który traktował *Madame* jako swoją mentorkę⁵.

Jakkolwiek zarówno Stanisław Poniatowski, jak i Angelo Maria Durini w swoim rozwoju intelektualnym czerpali w Paryżu z tych samych źródeł, to należy wyraźnie stwierdzić, iż drogi ich intelektualnego rozwoju z biegiem czasu zdecydowanie się rozeszły. O ile przyszłego króla Polski należy zaliczyć do klasycznego przedstawiciela oświeceniowej Europy, ulegającego intelektualnym wpływom *Republiki Filozofów*, co najmniej bardzo niechętny Kościołowi katolickiemu, o tyle Angelo Maria pozostał wierny chrześcijańskim fundamentom kultury i był co prawda też wybitnym przedstawicielem oświecenia, lecz nie jego antykościelnego, wolteriańskiego nurtu, lecz oświecenia katolickiego, stojącego w zdecydowanej opozycji do tak modnych w owym czasie wrogim Kościołowi trendów, którym jednak ulegała część duchowieństwa.

W 1755 roku po powrocie do Rzymu Angelo Maria swoje studia uniwersyteckie uwieńczył doktoratem obojga praw, a w roku następnym znany ze swoich intelektualnych zamiłowań Durini przyjęty został do prestiżowej *Accademia dell'Arkadia* pod pseudonimem *Chrisauro Filomuso*. Benedyktowi XIV zawdzięczał też swoje pierwsze nominacje kościelne, otrzymując godność prałata i stając się członkiem kurialnych kongregacji. U schyłku lat pięćdziesiątych powrócił na krótko do Paryża jako internuncjusz, a papieski Sekretariat Stanu, powierzając mu tę misję dyplomatyczną, brał pod uwagę jego znakomite relacje z elitą polityczną i intelektualną ówczesnej Francji. Pobyt w Paryżu młody dyplomata wykorzystał dla podtrzymania przyjaźni i znajomości nawiązanych w tych kręgach podczas wcześniejszego pobytu w tym mieście.

Po śmierci Benedykta XIV (1758) jego następcą – Klemens XIII dalej wspierał ród Durinich i młody Angelo Maria poszedł w ślady stryja Francesco, zostając inkwizytorem apostolskim na Malcie. W ciągu sześciu lat pobytu na wyspie oprócz swoich administracyjnych obowiązków Durini oddawał się swoim poetyckim zamiłowaniom, pisząc wiersze w języku łacińskim. Nie zaniedbał też wówczas swoich spraw prywatnych, podtrzymując również korespondencyjne kontakty z braćmi papieża Klemensa XIII: kardynałem Pietro i senatorem Abbondio Rezzo-

⁴ K. Zienkowska, *Stanisław August Poniatowski*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1998, s. 82.

⁵ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767-1773*, Opole 2006, s. 170.

nico, jak również z wpływowym kardynałem sekretarzem stanu – Luigim Marią Torrigianim⁶.

W 1766 r. Angelo Maria Durini, m.in. dzięki swoim zabiegom (w ówczesnej sytuacji międzynarodowej szczególnie cenny był fakt, iż bardzo dobrze widziany był w Paryżu) został mianowany nuncjuszem apostolskim w Rzeczypospolitej i przybywszy do Warszawy w lipcu 1767 roku, pełnił swoją misję w stolicy do lata 1772 roku. Wkrótce po przyjeździe trafiając na apogeum sporów w sprawie dysydenckiej, a zajmując, zgodnie z otrzymaną instrukcją twarde stanowisko w sprawie przyznania innowiercom niezwykle uprzywilejowanej, jak na standardy ówczesnej Europy pozycji, naraził się ambasadzie rosyjskiej i carskiemu posłowi Nikołajowi Repninowi. Narażając się carycy Katarzynie II, nuncjusz tym samym naraził się także prorosyjskiemu stronnictwu dworskiemu ze Stanisławem Augustem na czele. Ten pod naciskiem carskich dyplomatów przez swojego posła w Rzymie, markiza Tommaso Anticiego będzie żądał (przez kilka lat bezskutecznie) odwołania nuncjusza z Warszawy.

Papieski Sekretariat Stanu długo jednak nie ulegał stronnictwu dworskiemu, a sam Durini, na przemian kuszony przez króla i stronnictwo dworskie obietnicami protekcji (m.in. dotyczącymi otrzymania kapelusza kardynalskiego) albo też straszony groźbami, nie ulegał naciskom stronnictwa prorosyjskiego, pogardliwie przez niego określanego mianem *partito russo-stanislaita*. Odwołany został po bardzo długim czasie w momencie, gdy latem 1772 roku kapitulowały pod twierdzą jasnogórską ostatnie oddziały konfederatów barskich⁷. Na przeszło rok przed opuszczeniem stolicy Polski nuncjusz Durini, przewidując dalszy bieg spraw, pozwolił sobie na bezprecedensowy jak na dyplomatę gest – upublicznił list do swojego politycznego sojusznika i protektora w Rzymie, potężnego i wpływowego przedstawiciela Francji w Wiecznym Mieście, kardynała de Bernis, gdzie m.in. napisał: *Niech sobie da pokój z całą swoją faksją Antycy [markiz Tommaso Antici, minister króla Stanisława Augusta w Rzymie], przez wszystkie swoje podkopy nie przyspieszy, upewniam, jedną minutą mojego stąd wyjazdu! Jeżeli sam Ojciec Święty rewokować mnie będzie, to pewna że jako z jakiego czyścica uwolni nuncjusza swego, prawdziwie w tym apostolskiego, że od czterech lat zuchwałość tu i przykrość faksji schyzmatyckiej znosi, nuncjusza, który jako się żadnym tejże faksji pogrożkom ustraszyć nie dał, tak wszystkimi jej darami gardził, śmiejąc się z ofiarowanej sobie purpury, nie chcąc w niczym upodlać i zdradzać sprawowania urzędu swego, nuncjusza, który w tym kraju na ustawicznej osobności oddalony żyć musiał, aby się był uchronił towarzystwa więcej mającego niebezpieczeństwa na cnotę, niż przyjemności i które jedyny cel tu zakłada sobie, wszystkich spółkujących*

⁶ N. Raponi, dz. cyt., s. 195-198.

⁷ W. Kęder, *Stolica Apostolska...*, s. 277-305; W. Kęder, *Działalność Kazimierza Pułaskiego w konfederacji barskiej w świetle depeż dyplomatów papieskich*, *Studia Claramontana* (dalej SC, t. 29: 2011, s. 528-544; W. Kęder, *Nuncjusz Angelo Maria Durini a paulini. Przyczynek do wzajemnych relacji Stolicy Apostolskiej z Rzeczypospolitą w dobie panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego*, SC, t. 27:2009, s. 397-432.

ze sobą przez rozmaite zdrady i omamienia gatunki, przez pełne niezbożności propozycje do partii schyzmatycznej przeciagnąć⁸.

Po powrocie z placówki warszawskiej Angelo Maria bynajmniej nie popadł w niełaskę ze względu na swoją misję warszawską, która zakończyła się zresztą skandalem, jakim było odwołanie nuncjusza papieskiego z Rzeczypospolitej, lecz skierowany został do Awinionu, który właśnie opuściły okupujące go od 1769 roku wojska francuskie. Nominacja ta nie była przypadkowa, a enklawa awiniońska z punktu widzenia Rzymu odgrywała bardzo ważną rolę. I to tym bardziej, że Stolica Apostolska była bardzo zainteresowana w dobrych stosunkach z Francją, odgrywającą główną rolę w „koncercie południowym” grupującym państwa katolickie: oprócz Francji także Cesarstwo, Hiszpanię oraz jakkolwiek protestancką, to pod władzą elektorów katolickich – Saksonię⁹.

Angelo Maria od czasu swojego pierwszego pobytu we Francji, czy to towarzysząc swojemu wujowi, czy też pełniąc funkcję internuncjusza, był bardzo dobrze widziany na dworze wersalskim. Znakomicie wykształcony, odcytany, sam parający się pisaniem poezji, łatwo nawiązał znajomości z wybitnymi przedstawicielami życia politycznego i kulturalnego ówczesnej Francji i te znajomości stanowiły dla niego cenny kapitał polityczny zarówno podczas pobytu w Polsce (Francja żywo interesowała się rozwojem sytuacji w Rzeczypospolitej i wspierała konfederatów barskich w kraju i na arenie międzynarodowej, m.in. namówiłszy Turcję do wypowiedzenia wojny Rosji), jak i w Awinionie. Zarządzając w papieskim imieniu jako prezydent Legacją Awiniońską oraz hrabstwem Venaissin, Durini podtrzymywał przyjacielskie kontakty z francuskimi politykami, odwiedzając też w tym czasie Paryż.

Po powrocie do Rzymu Angelo Maria Durini 20 maja 1776 roku otrzymał z rąk papieża Piusa VI kapelusz kardynalski. Nominacja kardynalska Duriniego była dowodem na to, że Kuria Rzymska pozytywnie oceniała jego działalność dyplomatyczną zarówno w Polsce, jak i w Awinionie. Co jest jednak zaskakujące (niestety, brak materiałów archiwalnych nie pozwala nam poznać przyczyny tego stanu rzeczy), Durini po otrzymaniu nominacji kardynalskiej nie pozostał, jak to zawsze praktykowano w Rzymie, aby pracować w kongregacjach Kurii Rzymskiej, w których wykorzystano by jego znajomość ludzi i realiów politycznych w Europie Wschodniej i Rzeczypospolitej, lecz wyjechał w swoje rodzinne strony do pozostającej pod władzą Wiednia Lombardii, spędzając tam ostatnie dwadzieścia lat swojego życia.

W tym okresie kardynał Durini nieobciążony żadnymi obowiązkami związanymi z piastowaną godnością kardynalską, zimy spędzał w Mediolanie, zaś pozostałą część roku w swoich posiadłościach rodowych – nie tylko w Monza, gdzie ród Du-

⁸ D. Caccamo, *Il nunzio A. M. Durini (1767-1772) e la prima spartizione della Polonia. „Italia Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo”*, Firenze 1973. *Civiltà Veneziana. Studi* 29, s. 53-57.

⁹ Archivio Segreto Vaticano (dalej cyt. ASV), Legazione di Avignone (Legaz. Avignone) 137.

rinich posiadał swoje rezydencje (wille Mirabello i Mirabellino były w Monza również ośrodkami życia towarzyskiego i kulturalnego), lecz zwłaszcza w okolicach, z których wywodził się jego ród: w willi Balbianello nad jeziorem Como. O tym ostatnim, trwającym 20 lat etapie swojego życia tak pisał niedługo przed śmiercią w cytowanym poniżej liście donacyjnym: *e finalmente nella mia per ben vent'anni dolce solitudine di Mirabello e di Balbiano*¹⁰.

Wytrawny znawca literatury i poezji, sam w tym czasie zajmujący się tworzeniem rymów, tłumaczeniem klasyków literatury łacińskiej na język włoski, jak również kolekcjonowaniem książek do swojej słynnej biblioteki, do swoich rezydencji zapraszał najwybitniejszych przedstawicieli życia kulturalnego nie tylko Lombardii, lecz także całej Italii. Spotkania te odegrały bardzo istotną rolę w życiu kulturalnym ówczesnych Włoch. Do stałych bywalców literackich spotkań u kardynała Duriniego należeli słynni poeci włoscy owego czasu: Domenico Balestrieri, Giancarlo Passeroni, czy też Giuseppe Parini. Oprócz Pariniego uczestnikami tych spotkań literackich byli też inni członkowie mediolańskiej *Accademia dei Trasformati*. W ich otoczeniu, pisząc i dyskutując o literaturze i sztuce, spędził ostatnie lata życia. Umarł 28 kwietnia 1796 roku. Kardynał Durini pochowany został w rodzinnym Como w bazylice Sant'Abbondio.

2. Biblioteka kardynała Duriniego

Kardynał Durini kolekcjonował książki przez całe życie. Jeszcze jako młody człowiek, czy to na studiach w Italii, czy też we Francji, w trakcie swojego pobytu na Malcie, czy też później w Polsce i Awinionie, nie rezygnował ze swoich pasji intelektualnych, gromadząc książki, dokonując przekładów z literatury antycznej i samemu pisząc. Książki kolekcjonował ze znanstwem, zwracając uwagę nie tylko na autorów i tematykę dzieł, lecz także na oficyny wydawnicze. W cytowanym poniżej liście podkreśla owe *bellissime edizioni* zbieranych przez siebie dzieł.

Stąd w jego bibliotece znalazły się nie tylko słynne dzieła literatury światowej reprezentowane w możliwie szerokim zakresie, lecz także luksusowe wydania różnych książek pochodzące z renomowanych oficyn włoskich – jak np. z Wenecji, Mediolanu, Rzymu, czy też z Francji, Niderlandów i Szwajcarii. Do takich bardzo znanych oficyn wydawniczych oferujących luksusowe wydania, które chętnie nabywał kardynał Durini, należała m.in. królewska oficyna Estiennów w Paryżu¹¹, haska oficyna Pierre de Hondta (1708-1769)¹², oficyny włoskie, w tym szczególnie

¹⁰ A. R. Zanobi, G. Valenti, *Il fondo cardinal Durini della Biblioteca nazionale Braidense: catalogo dei libri e stampa*, Milano 2003, s. V.

¹¹ Słynąca z wysokiej jakości cennych druków Oficyna Estienne'ów (Officina Robertus Stephanus), mająca status oficyny królewskiej i prowadzona w Paryżu przez pięć pokoleń Estiennów (Henri, Robert, François, Charles, Henri) funkcjonowała od 1504 do 1660 roku.

¹² Oficyna de Hondt'ów należała w XVIII w. obok drukarni rodziny Van Dole do najpoważniejszych wydawnictw, drukujących książki, mapy i atlasy oficyn w ówczesnej Hadze.

weneckie. Wśród książek z jego biblioteki znalazły się dzieła wydawane przez Charlesa i Henri Estiennów zarówno w stolicy Francji, jak i w Genewie¹³.

Niedługo przed śmiercią w 1796 roku kardynał Durini podjął decyzję o podarowaniu swojej słynnej już w owym czasie biblioteki mediolańskiej *Biblioteca di Brera* (*Biblioteca Nazionale Braidense*) otwartej za zgodą cesarzowej Marii Teresy dla publiczności w 1786 r. W liście do plenipotenty Giovanniego Giuseppe Wilzech kardynał Durini pisał: *Eccellenza... emmi venuto il pensiero di fare omaggio alla Insigne Regia Biblioteca di Brera di quei pochi autori Greci e Latini di bellissime edizioni che mi sono stati fidi compagni ed utili amici nel lungo giro delle mie nunziature e finalmente nella mia per ben vent'anni dolce solitudine di Mirabello e di Balbiano. prima però di decidermi ho voluto fare ieri una volta ta a Brera per verificare cogli occhi miei propri le sue ricchezze in tal tenere di autori. pregai il sig. abace D. Diego Minola di darmi recare il Platone di Serrano... malamente decreto Ed emarginato... A così notabile e criminosa deficienza Giovani di poter rimediare con il Mio Platone...*¹⁴.

Regia Conferenza Governativa szybko zaakceptowała dar kardynała i cenna biblioteka Duriniego przetransportowana została do Mediolanu. Żegnając się ze swoimi ukochanymi książkami, w liście do prefekta biblioteki, markiza Alfonso Longo Durini, westchnął: *A te, Brera, ho donato i miei libri, il Mio Platone, il Mio Eschilo, il Mio Demostene e Plutarco, e Lisia... Ah, quanto li amava! Ma a te li ho dati senza rammarico, perché io uoio a passo, e tu invece sei ricca e grande, e gloriosa, e resterai eternal... E a te, Brera, ho dato il meglio ch'io possedeva; conserva i miei libri, fa che non diventino rodentibus esca amica blattis e vivi grande nei scoli*¹⁵.

Cenny dar kardynała Duriniego (jego biblioteka po dzień dzisiejszy liczy się na mapie kulturalnej Italii) zawierał szereg rękopisów, 16 inkunabułów i około 3500 starodruków. Doczekał się zresztą odrębnego opracowania i katalogu¹⁶. W bibliotece kardynała Duriniego, luminarza kulturalnego tej epoki, znajduje się, co jest rzadkością w bibliotekach obcych, duży dział poloników: dzieł autorów polskich, lub utworów kardynała Duriniego powstałych podczas jego pobytu w Polsce. Pierwotnie książki kolekcjonowane przez kardynała i podarowane Bibliotece di Brera, a później rozproszone, zostały ostatnio na powrót scalone w *Fondo Durini*

¹³ *Appianou Alexandreos Rhomaikon Keltike Libyke e Karchedonike Illyrike Syriake Partike Mithridateios Emphyllion*, Lutetiae, typis regiis..., 1551; *Apollonii Rhodii Argonauticon libri III...*, cum annotationibus Henrici Stephani [Ginevra] 1574; *Callimachi Cyraei hymni...*, [Ginevra] 1577; *Quintii Horatii poemata. Novis scholiis et argumentis ab Henrico Stephano illustrate*, [Ginevra, Henri Estienne 1575]; *Iani parrhasii Liber de rebus per epistolam quaesitis. Henr. Stephani Tetrastichon de hoc Iani Parrhasij alijisque quibus poetas illustravit libris...*, [Ginevra]: excudebat Henricus Stephanus..., 1567.

¹⁴ A. R. Zanobi, G. Valenti, *Il fondo cardinal Durini della Biblioteca nazionale Braidense...*, s. V.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ A. R. Zanobi, G. Valenti, *Il fondo cardinal Durini della Biblioteca nazionale Braidense: catalogo dei libri e stampa*, Milano 2003.

i odtworzona biblioteka kardynała Duriniego stanowi obecnie jeden z cenniejszych zespołów w tej mediolańskiej księżnicy¹⁷.

Jednym z wyróżniających się działów biblioteki kardynała Duriniego są książki autorów antycznych, do których Angelo Maria Durini był szczególnie przywiązany, o czym świadczy fragment listu zamieszczonego powyżej, gdzie kardynał wymienił m.in. Plutarcha, Platona, Demostenesa. Sam zresztą nie tylko pisał po włosku i łacinie, lecz także tłumaczył poezje łacińskie – w tym m.in. Homera i Pindara. Stąd trudno się dziwić, że w jego bibliotece znalazły się luksusowe wydania poetów i autorów antycznych, m.in. Cycerona (25 książek), Owidiusza, Wergiliusza, jak również dzieła Platona¹⁸, komedia Plauta¹⁹, i kilka książek Pliniusza²⁰.

Bogato w jego bibliotece prezentowały się również dzieła literatury francuskiej, co wynikało ze szczególnego zamięłowania kardynała Duriniego do kultury francuskiej. Zainteresowania te, zapoczątkowane jeszcze podczas studiów w Mediolanie i Rzymie, Angelo Maria z sukcesem pogłębiał podczas swoich pobytów w Paryżu, czy to towarzysząc wujowi, nuncjuszowi Stolicy Apostolskiej przy dworze wersalskim, czy też przebywając nad Sekwaną w charakterze przedstawiciela dyplomatycznego Rzymu jako internuncjusz.

Innym reprezentatywnym działem jego biblioteki były, co wydaje się oczywiste, dzieła autorów włoskich – zarówno z wcześniejszych epok (np. wybitnego poety, twórcy *Orlanda Szalonego* (*Orlando furioso*) Lodovico Ariosta (1474-1533)²¹, czy też włoskiego poety i pisarza z XVI w., Girolamo Muzia (1496-1576), którego kilkanaście dzieł miał w swojej kolekcji), jak również kardynałowi współczesnych (bywali częstymi gośćmi na spotkaniach organizowanych przez kardynała). Należał do nich w pierwszym rzędzie znakomity poeta włoski, piszący zarówno w języku włoskim, jak i dialekcie mediolańskim, Domenico Balestrieri (1714-1780)²².

¹⁷ A. R. Zanobi, G. Valenti, *Il fondo cardinal Durini della Biblioteca nazionale Braidense: catalogo dei libri e stampa*, Milano 2003; G. Valenti Nigrity, *Il fondo cardinal Durini della Biblioteca nazionale Braidense: catalogo dei libri e stampa*, Milano 2003; L. Zumkeller, *Un mecenate del '700 e la Biblioteca Nazionale Braidense: il cardinale Angelo Maria Durini e la donazione della sua Biblioteca all'istituzione culturale milanese*, „Il Bibliotecario”, 7, 1990, n. 26, s. 105-114.

¹⁸ *Omnia divini Platonis opera tralatione Marsilii Ficini, emendation et ad Graecum codicem collation Simonis Grynaei*, Basileae 1532.

¹⁹ T. M. Plautus, *Comoediae quae supersunt, Parisiis 1759; T. M. Plautus, M. Acci Plauti Comoediae*, Lugduni Batavorum 1645.

²⁰ G. Plinius Cecilius Secundus, *C. Plinii Caecilii Secundi Epistolarum libri X et Panegyricus*, Lugduni Batavorum 1640; *Les Lettres de Plinie de la jeune, Tome premier*, A Paris 1721; *Panegirico a C. Plinio Cecilio Secondo a Traiano Augusto*, Roma 1628; *Historia natural di G. Plinio Secondo; tradotta per M. Lodovico Domenichi...*, In Venetia 1580.

²¹ L. Ariosto, *Orlando Furioso di M. Lodovico Ariosto...*, In Venetia 1584; *Le Rime di M. Lodovico Ariosto da lui scritte nella sua gioventù...*, In Venetia 1561; *Le satire di M. Lodovico Ariosto...*, In Vinegia 1535.

²² D. Isella, *Balestrieri Domenico*, DBI, t. V, Roma 1963, s. 550.

Balestrieri, podobnie jak jego mecenas – kardynał Durini, był nie tylko poetą, lecz tłumaczem. Przetłumaczył on na dialekt mediolański *Jerolimę wyzwoloną* Torquato Tassa. Tworzył także poezje w dialekcie tokańskim. Szereg jego dzieł znalazło się w bibliotece kardynała²³. Podobnie wśród książek w zbiorach uczonego kolekcjonera znalazły się też *Le Rime toscane e milanesi* Ballestrieriego dedykowane kardynałowi Duriniemu²⁴. Swoje utwory dedykował mu również ziomek Angelo Marii, pochodzący z Bellano nad jeziorem Como, Sigismondo Boldoni (1597-1630)²⁵.

Do tego ekskluzywnego kręgu przyjaciół, którzy spotykali się we wspomnianej powyżej w liście kardynała do Giovanniego Giuseppe Wilzecha willi Mirabello w Monza, jak również willi Balbianello nad jeziorem Como, należeli poeci, pisarze, filologowie, architekci i archeolodzy. W gronie tym znaleźli się: poeta Giancarlo Passeroni (1713-1803) – współzałożyciel z hrabią Giuseppe Marią Imbonati mediolańskiej *Accademia dei Trasformati*, poeta, librecista i tłumacz Giuseppe Parini (1729-1799), historyk i numizmatyk Gian Rinaldo Carli (1720-1795), czy też archeolog i filolog Guido Ferrai. W rodowych rezydencjach, w których przyjmował swoich gości zaliczających się do elity kulturalnej nie tylko Lombardii, lecz całej Italii, kardynał miał bogate zbiory biblioteczne, które służyły zarówno jemu, jak i jego gościom²⁶. Dlatego też trudno dziwić się, że w bibliotece kardynała Angelo Maria Duriniego bogato reprezentowane były również dzieła ich autorstwa²⁷.

Szerokie zainteresowania kardynała Duriniego nie ograniczały się wyłącznie do literatury: zarówno antycznej, jak i współczesnej. W swojej bibliotece miał też

²³ D. Balestrieri, *La Badia dj Menegihtt (Badia de' Menichini) in conversazion sora do letter vuna del scolær al scior Abbæ Tsepp Parin...*, Milan 1760; tenże, *Rime milanesi di Domenico Balestrieri*, Milano 1795, tenże, *Rimm milanes de menghin Balestrieri*, In Milan 1746; tenże, *Spassatemp del Tizziroeu, e dal menappaes Capp della Badia dj Menogihtt sora la risposta con l'annotazion, e la P.S. al Scior Abbæ Parin dell'autor di un dialegh della lengua Toscana*, Milan 1760.

²⁴ D. Balestrieri, *Scelta di rime toscane e milanesi dedicate a sua eminenza il sig. Cardinale Angelo Maria Durini*, In Milano 1779.

²⁵ *Pauli Jovii descripto lacus larii procurante Angelo Maria Durini Archiepiscopo Ancyrano praeside prolegato Avenionensi*, apud Iosephum Guichard, typographum excellentissimi praesidis prolegati, Avenione 1776.

²⁶ <http://www.VillaMirabello>.

²⁷ G. Passeroni, *Il Cicerone: poema di Gian Carlo Passeroni*, In Milano 1774; G. Parini, *Il Mattino: poematto*, In Milano 1763; *Il Mezzogiorno: poematto*, In Milano 1765; S. Boldoni, *Sigismundi Boldoni... Larius: cui accedunt epistolae triginta selectee, nec non carmina quaedam Latina inedita et liber quartus poematis Ialici cui titulus la caduta dei Longobardi ubi multa de lacu Lario*; G. R. Carli, *Della spedizione degli Argonauti il Colco: libri Quattro in cui varj punti si dilucidano intorno alla navigazione, all'astronomia, alla cronologia, e alla geografia dei antichi*, In Venezia 1745; *Delle antichità italiane, parte prima-quinta*, Milano s. I; *L'uomo libero: ossia ragionamento sulla libertà natural e civile dell'uomo*, Lione 1778; G. Ferrai, *Guidonis Ferrarii Operum volume 1-6, Mediolani 1791*; *G. Ferrarii opusculorum collection*, Editio prima Italica, Lugani 1777.

działa wybitnych filologów, zarówno włoskich, jak i obcych, by wymienić Erazma z Rotterdamu, którego niemal dwadzieścia dzieł wzbogaciło jego bibliotekę, znakomitego filologa klasycznego i historyka, wybitnego znawcy antyku, jakim był Flamandczyk Lipsius Justus (1547-1606), czy też biografie wybitnych poetów i pisarzy, jak np. Francesco Petrarki pióra Jacquesa-François de Sade (1705-1778), pochodzącego z tego samego rodu, co słynny markiz Donatien de Sade i jakkolwiek duchownego, to jednak – co bywało niejednokrotnie charakterystyczne w tej epoce, i jak się okazuje także w tej rodzinie – zdeklarowanego libertyna²⁸.

Wśród innych dzieł świadczących o szerokich zainteresowaniach właściciela biblioteki, a kolekcjonowanych zgodnie z ówczesnymi trendami, kiedy to starano się, aby w bibliotece reprezentowany był możliwie szeroki zestaw różnych dyscyplin wiedzy, znajdziemy dzieła florenckiego reformatora-rewolucjonisty Girolamo Savonaroli (1452-1498)²⁹, współtwórcy reformacji i współpracownika Marcina Lutra, Philippa Melanchtona (1497-1560)³⁰, luksusowe awiniońskie wydanie słynnych *Prophetw* Nostradamusa – Michela de Nostredame (1503-1566)³¹, czy też sztandarowe dzieło europejskiego oświecenia, jakim był *Emil* Jeana-Jacquesa Rousseau (1712-1778)³², traktat pedagogiczny o wychowaniu dzieci, stanowiący rezultat przemyśleń jego autora na temat społeczeństwa i jego przeobrażeń w duchu oświeceniowym.

Wśród dzieł, jakie znalazły się w bibliotece kardynała Duriniego, odnajdujemy również luksusową haską edycję dzieła genialnego fortyfikatora i architekta francuskiego, jakim był Sébastien le Prestre de Vauban (1633-1707)³³. Na pierwszy rzut oka obecność tego dwutomowego, wysoce specjalistycznego dzieła z zakresu architektury militarnej może zaskakiwać w bibliotece subtelnego znawcy literatury i kultury, jakim był kardynał Durini. Jeśli jednak uświadomimy sobie, iż Angelo Maria Durini był także dyplomata, a zatem musiał orientować się w różnych aspektach nie tylko politycznych, czy społecznych, lecz także militarnych kraju, do którego był wysłany z misją dyplomatyczną, obecność tego typu literatury nie zaska-

²⁸ J. F. P. Sade, *Mémoires pour la vie de François Pétrarque, tires de ses oeuvres et de ses auteurs contemporains, avec des notes ou dissertations et le s pieces justificatives*, Tom premier-troisième, Amsterdam 1764-1767.

²⁹ G. Savonarola, *Opera singolare del reverendo padre Hieronimo Savonarola: contra l'astrologia divinatrice in corroboratione delle refutatione astrologice del s. conte Ioan. Pico de la Mirandola*, Venetia 1556.

³⁰ F. Melancthon, *Epigrammatum. reverendi viri Philippi Melanthonis libri sex...*, Viterbergae 1575; *Philippi Melancthonis de Arte dicendi declamatio*, Parisiis 1527.

³¹ Nostradamus, *Les prophéties de Michel Nostradamus...*, A Avignon; chez Toussaint Domergue, 1772.

³² J. J. Rousseau, *Emile: ou De l'éducation par J. J. Rousseau, Citoyen de Genève, Tome premier-quatrième*, A Paris 1791.

³³ S. Vauban, *De l'Attaque et de la défense des places, par M. le Maréchal de Vauban. Nouvelle édition beaucoup plus correcte et plus ample que la précédente*, T. I-II, À La Haye, chez Pierre de Hondt 1742-1743.

kuje, i to tym bardziej, że *Ars militaris* reprezentowana jest przez jednego z najwybitniejszych przedstawicieli teorii i praktyki sztuki fortyfikacyjnej³⁴.

W depeszach przesyłanych do papieskiego Sekretariatu Stanu z okresu pobytu na placówce warszawskiej, kiedy trwała konfederacja barska, a u południowych granic Rzeczypospolitej wojna rosyjsko-turecka, nuncjusz Durini, opisując zagadnienia militarne, wykazywał się dobrą znajomością problematyki wojennej: zarówno sztuki militarnej, jak i najszerzej pojętych zagadnień militarnych, i widać było, że problemy te nie są mu obce³⁵.

3. Związki kardynała Duriniego z Rzeczpospolitą i *polonica* w jego bibliotece

Arcybiskup Angelo Maria Durini na placówkę warszawską przyjechał latem 1767 roku, zaś opuścił ją wczesną jesienią 1772 roku. Na cztery i pół roku jego pobytu w Rzeczypospolitej przypadły niezwykle burzliwe czasy: apogeum konfliktu wokół sprawy dysydenckiej (przyznania innowiercom praw i wyjątkowej jak na standardy ówczesnej Europy pozycji) związane z dążeniami carycy Katarzyny II rozciągnięcia kurateli rosyjskiej nad Rzeczpospolitą. Chodzi tu o konsekwencje polityki rosyjskiej konfederacji radomskiej, a następnie barskiej, wojny domowej, jak również zbliżającego się pierwszego rozbioru poprzedzonego rozciągnięciem „kordonów sanitarnych” na ziemiach polskich przez przyszłych zaborców: Austrię oraz Prusy.

O ile wzajemne relacje Duriniego ze stronnictwem dworskim od chwili jego przyjazdu do Warszawy z powodu zaostrzającego się konfliktu na tle sprawy dysydenckiej układały się źle, o tyle nuncjusz papieski szybko nawiązał kontakty z przedstawicielami ówczesnej elity politycznej, kulturalnej i społecznej Polski. Rezydencja nuncjusza w Warszawie była w tym czasie jednym z centrów życia towarzyskiego i kulturalnego stolicy Rzeczypospolitej. *Il suo palazzo di Varsavia divenne un punto di riferimento per gli intellettuali e gli studiosi per i quali aprì anche la sua ricca biblioteca*³⁶. Sam zresztą w cytowanym powyżej liście Giovanniego Giuseppe Wilzecha podkreślał, iż jego biblioteka towarzyszyła mu w jego

³⁴ W. Kęder, *Zamek wawelski w okresie konfederacji barskiej w oczach dyplomacji europejskiej w świetle dokumentów papieskiego Sekretariatu Stanu*. W: Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych Polskiej Akademii Nauk, Oddział w Krakowie”, t. XLVI/I, I-VI 2002, Kraków 2003, s. 201-202.

³⁵ ASV, Segreteria di Stato (dalej Seg. Stato), arcybiskup Angelo Maria Durini do kardynała sekretarza stanu Lazzaro Opizio Pallaviciniego Polonia 283A, f. 138r-138v, nuncjusz w Rzeczypospolitej, Varsavia 26 X 1771; ASV, Segr. Stato, Polonia 311, f. 65v-66r, Durini do Pallaviciniego, Varsavia 15 VI 1772; f. 131r, Durini do Pallaviciniego, Varsavia 22 VII 1772; ASV, Segr. Stato, Francia 540, f. 391v-393v, Giraud do Pallaviciniego, Parigi 17 VII 1772; ASV, Segr. Stato, Polonia 284, f. 66v, Durini do Pallaviciniego, Varsavia 20 VII 1772; f. 71v, Durini do Pallaviciniego, Varsavia 23 VII 1772.

³⁶ R. Zanobi, G. Valenti, *Il Fondo Cardinal Durini Della Biblioteca Nazionale Braidense...*, s. IV.

długich wożach w misjach dyplomatycznych po Europie: *di bellissime edizioni che mi sono stati fidi compagni ed utili amici nel lungo giro delle mie nunziature*³⁷.

Oceniając rezultaty misji dyplomatycznej Angelo Marii Duriniego w Warszawie, włoscy badacze nie określali jej mianem sukcesu, przyjmując pokutującą w literaturze tradycyjną opinię, iż konflikt nuncjusza z monarchą wynikł z powodu przekroczenia przez tego ostatniego uprawnień dyplomaty i zbyt jednostronnego zaangażowania się po stronie opozycji antykrólewskiej³⁸. Dokładna analiza jego korespondencji dyplomatycznej wskazuje jednak, że źródło konfliktu leżało gdzie indziej. Wynikało ono ze zdecydowanej, zgodnie zresztą z instrukcją Sekretariatu Stanu, obroną prerogatyw Kościoła katolickiego zagrożonego roszczeniami dysydentów polskich nie tyle wspieranych, co sterowanych z Petersburga³⁹.

Ta nieugięta postawa nuncjusza, zgodna zresztą z instrukcjami, jakie napływały do niego z Rzymu, postawiła go w bardzo trudnej sytuacji. Atakowany był zarówno przez króla i jego otoczenie, jak i ambasadę rosyjską, a Reprin bardzo szybko, czego dowiodła sprawa uwięzienia biskupa Kajetana Sołtyka i jego towarzyszy, przechodził od słów do czynów. Jakkolwiek niejednokrotnie rzucał on publicznie groźby pod adresem nuncjusza, arcybiskup Durini im nie tylko nie uległ, lecz sam potrafił, jak tego dowiodły wydarzenia z końca stycznia 1768 roku, zagrać w obronie zagrożonej nuncjatury *va banque* i to skutecznie, opierając się naciskom owej *partito russo-stanislaita*. W konflikcie zarówno z królem, jak i ambasadą rosyjską pozostanie też aż do swego wyjazdu z Rzeczypospolitej, stąd też trudno się dziwić, że znienawidzony przez Rosjan Durini określany był przez nich mianem „wściekłego konfederata”.

Należy jednak stwierdzić, iż mimo tak trudnej sytuacji, w jakiej przyszło mu się obracać, arcybiskup Durini, pełniąc swoje dyplomatyczne obowiązki, nie zrezygnował ze swoich pasji intelektualnych. Obdarzony żywym, błyskotliwym umysłem interesował się życiem kulturalnym kraju, do którego rzucił go los. Owocem tych zainteresowań było pierwsze w Polsce (!) wydanie dzieł wszystkich wybitnego poety i humanisty doby renesansu Szymona Szymonowica (1558-1629), jakie ukazało się staraniem Angelo Marii Duriniego⁴⁰. W bibliotece kardynała znalazły

³⁷ A. R. Zanobi, G. Valenti, *Il fondo cardinal Durini della Biblioteca nazionale Braidense...*, s. V.

³⁸ G. Gallevresi, *Durini Angelo Maria*. W: *Enciclopedia Italiana di Scienze, lettere Ed Arti*, Vol. XIII, Milano 1932, s. 306; D. Caccamo, *Il nunzio A. M. Durini (1767-1772) e la prima spartizione della Polonia*, „*Italia, Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*”, red. V. Branca, Firenze 1973, s. 25-68; S. Gracioti, *Il nunzio Durini e la Polonia letteraria del tempo di Stanislao Augusto*, „*Italia Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*”, red. V. Branca, Firenze 1973, s. 69-105.

³⁹ W. Kęder, *Stolica Apostolska...*, s. 299-305; tenże, *Stolica Apostolska a konfederacja barska*, „*Nasza Przeszłość*” 2001, t. 115-116, s. 511-524.

⁴⁰ *Simonis Simonide Bendonski Leopolitani Magni Jo. Zamoscii A Senatioribus Consiliis Pindari Latini Opera omnia quae reperiri potuerunt olim sparsim edita, nunc in unum collecta, at denno Typis consignata Procurante Angelo Maria Durini & Comitibus Modo-*

się też inne dzieła wybitnych polskich poetów oraz humanistów doby odrodzenia, jak sławnego w całej Europie łacińskiego poety i humanisty, jezuita Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1595-1650)⁴¹, czy też również piszącego w języku łacińskim Klemensa Janickiego (1516-1543)⁴².

Innym wybitnym humanistą, którego dzieła (w tym wydane w Neapolu w 1594 roku w drukarni J. J. Carlinusa listy) również wzbogaciły bibliotekę Angelo Marii Duriniego, był kanonik warmiński i sekretarz kardynała Stanisława Hozjusza, Stanisław Reszka (1544-1600). Tom jego wydanej w Neapolu korespondencji, gdzie zresztą Reszka zmarł, obejmuje listy wymieniane m.in. z Marcinem Kromerem, wspomnianym powyżej Justusem Lipsiusem, filologiem i humanistą, sekretarzem króla Zygmunta Augusta, Andrzejem Patrycym Nideckim (1522-1587), Szymonem Szymonowicem, czy też Janem Szczęsnym Herburtem (1567-1616)⁴³. W bibliotece kardynała Duriniego znalazły się też cieszące się wielką popularnością zarówno w kraju, jak i za granicą, przełożone z języka łacińskiego m.in. na francuski i niemiecki *Monita* Andrzeja Maksymiliana Fredry (ok. 1620-1679), filozofa i moralisty, kasztelana lwowskiego, a później wojewody podolskiego⁴⁴.

Kolejnym autorem, którego poezje zabrał ze sobą Durini do Italii, był Stanisław Konarski (1700-1773)⁴⁵, co wydaje się o tyle zaskakujące, że podczas pobytu w Warszawie nuncjusz Durini znalazł się w konflikcie ze słynnym pijarem, m.in. z powodu braków personalnych w zakonie pijarów oraz sformułowanych przez nuncjusza zarzutów pod adresem Konarskiego (zarzucał mu propagowanie tolerancji wśród dysydentów, jak również po wprowadzeniu opłat w szkołach pijarskich zerwanie z dotychczasową tradycją zakonu nauczającego bezpłatnie⁴⁶).

Konflikt zaogniony został również z powodu wstępu autorstwa Andrzeja Zamoyskiego do dzieła Stanisława Konarskiego *O religii poczciwych ludzi*, w którym to wstępie kanclerz trochę się, uwzględniając ówczesne realia polityczne zagalował, stwierdzając że *...nie można być dobrym obywatelem, nie będąc... dobrym*

etiae Patrio Mediolanensi Archiepiscopo Ancyrano Per utramque Poloniam & Mag: Lith: Ducatum cum facultatibus Legati a Latere Nuntio Apostolico, Varsaviae 1772.

⁴¹M. K. Sarbiewski, *Matthiae Casimiri Sarbievii e Societatis iesu carmina. Nova edition prioribus longe auctior et emendatior*, Parisiis 1759; M. K. Sarbiewski, *Matthiae Casimiri Sarbievii... Lyricorum libri IV. Epodon liber unus alterque Epigrammatum*, Antverpiae 1634; M. K. Sarbiewski, *Matthiae Casimiri Sarbievski e Societate Iesu opera posthuma. Quibus accesserunt multa poemata vernacolo carmine reddita*, Varsaviae 1769; M. K. Sarbiewski, *Reverendi patris Matthiae Casimiri Sarbievski... poemata ex vestutis manuscriptis... de prompta et in unum collecta*, Vilnae 1757.

⁴²K. Janicki, *Clementis Ianitii... Poema in unum libellum collecta et ob insignem raritatem ac praestantiam denuo excusa*, Lipsiae 1755.

⁴³S. Reszka, *Stanislai Rescii Epistolarum liber unus. Quibus nonnulla eiusdem auctoris. Pia exercitia pijs lectoribus non indigna pij quidam viri adiugenda putauerum*, Napoli 1594.

⁴⁴A. M. Fredro, *Andreae Maximiliani Fredro... Monita politico-moralia et icon ingeniorum*, Varsaviae, typis Mitzlerianis 1765.

⁴⁵S. Konarski, *Opera lyrica*, [Warszawa] Anno MDCCLXVII s.n.t.

⁴⁶W. Kęder, *Stolica Apostolska...*, s. 278.

obywatelem państwa i dobrym pana swego poddanym⁴⁷. W bibliotece Angelo Marii Duriniego znalazły się również poezje blisko związanego z kardynałem Epifaniego Minasowicza (1718-1796)⁴⁸, jak również dzieła znawcy literatury, polskiej wydawcy i pisarza, Gabriela Janoskiego⁴⁹.

Wśród innych *poloników*, które kardynał Durini miał w swojej bibliotece, znalazło się szereg napisanych przez niego w duchu epoki utworów okolicznościowych, dedykowanych wybitnym osobistościom życia politycznego, społecznego i kulturalnego. Do takich okolicznościowych dzieł należy zaliczyć rymy ofiarowane zmarłej w tym czasie królowej Francji Marii Leszczyńskiej, żonie Ludwika XV (zm. 24 VI 1768 r.)⁵⁰, czy też zmarłemu 2 lutego 1769 r. papieżowi Klemensowi XIII⁵¹. Królową Francji nuncjusz Durini uczcił zresztą niezwykle okazałymi uroczystościami w Warszawie, co wzbudziło ogromną irytację rosyjskiego ambasadora Repnina i króla Stanisława Augusta – niezwykle czułych na punkcie mocarstwa wspierającego niepodległościowe aspiracje konfederatów barskich⁵².

Swoje okolicznościowe poezje Angelo Maria Durini poświęcał nie tylko wybitnym osobistościom ówczesnego życia politycznego, czy też kulturalnego, lecz także muzom warszawskich salonów nadającym rytm życia towarzyskiego w stolicy Rzeczypospolitej: starannie wykształconej, biegle władającej kilkoma językami żonie marszałka nadwornego koronnego Jerzego Augustyna Mniszcha Amalii z Brühlów Mniszchowej, bardzo aktywnie udzielającej się na scenie politycznej, a niechętniej królowi Stanisławowi Augustowi kasztelanowej kamienieckiej Katarzynie Kossakowskiej, Urszuli Zamoyskiej, jak również Annie Ludwice Borch⁵³.

Podsumowując ten przegląd zawartości biblioteki kardynała Angelo Marii Duriniego, szczególnie pod względem obecności w jego księgozbiore dzieł w różny sposób z Polską związanych (a wyszczególnionych tutaj w całości: autorów polskich, bądź też pism samego kardynała albo powstałych podczas jego pobytu w Rzeczypospolitej, albo też sprawom polskim, zresztą w różnych aspektach po-

⁴⁷ Tamże, s. 277-279.

⁴⁸ J. E. Minasowicz, *Iosephii Epifanii Minasovicii Carminum variorum manipulus*, Augustae Masoviorum, typis Mitzlerianis 1771.

⁴⁹ G. Janoski, *Excerptum Polonicae literaturae hujus atque superioris aetatis auctore Jo. Dan. Andr. Janozki...*, Vratislaviae 1764-1766; G. Janoski, *Musarum sarmaticarum specimina nova, cura operaque Jo. Dan. Andr. Janozki...*, Vratislaviae 1771.

⁵⁰ A. M. Durini, *Angeli Durini... Lacrymae in obitum Mariae Galliarum Reginae et Delphini...*, Varsaviae 1768.

⁵¹ G. A. Durini, *Clemente XIV Pontificio Maximo renunciatio*, Varsaviae 1769.

⁵² W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767-1773*, s. 269; M. W rana, *Angelo Maria Durini – początki misji w Warszawie*, „Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej”, red. T. Chynczewska-Hennel, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 393.

⁵³ *In divam Ameliam de Brühl Comitissam Mniszech. Obsequium*, Varsaviae 1768; *Excellentissimae Illustrissimae Domine Comitissae Ursulae Zamosciae omnibus ingenii laudibus ornatissimae virginii corollam haucce epigrammatum* [Warszawa] 1770; *In fautissimos atque optatissimos natales celsissimi Principis Adami Alexandrii Felicis Czartoryski Angeli Durini...*, Varsaviae 1770;

święconych), należy stwierdzić, że odzwierciedlał on intelektualne zainteresowania i pasje swojego właściciela.

Biblioteka Angelo Marii Duriniego powstawała w ciągu długiego czasu, także w trakcie jego zagranicznych wojaży, co sam podkreślił w swoim piśmie donacyjnym i tworzona była według najlepszych, charakterystycznych zresztą dla epoki wzorców – kolekcjonowane dzieła miały szeroki, reprezentatywny zakres tematyczny, a zarazem były to w znakomitej większości wydania luksusowe, ukazujące się w znanych i renomowanych oficynach europejskich. Najbardziej reprezentatywne działy tego zbioru to dzieła autorów antycznych: greckich i rzymskich, francuskich (do kultury francuskiej Angelo Maria Durini był szczególnie mocno przywiązany), oraz dzieła poetów i pisarzy z Italii – ojczyzny kardynała, w tym szczególnie z jego rodzinnej Lombardii.

W tym renomowanym towarzystwie znalazły się również dzieła polskie, świadczące zarówno o szerokich horyzontach intelektualnych kardynała Duriniego, jak i o jego osobistych zamiłowaniach: poezje – Sarbiewskiego, Szymonowica, Janickiego, dzieła pisarzy politycznych, jak Reszki, czy też Andrzeja Maksymiliana Fredry. Prace Janoskiego świadczyły o tym, iż mimo wielu obowiązków nuncjusza, a zarazem niezwykle nieprzychylniej atmosfery tworzonej wokół niego przez ambasadę rosyjską i dwór królewski, arcybiskup Angelo Maria Durini znajdował czas i chęci, aby zapoznać się z kulturą kraju, do którego rzucił go los. Jakkolwiek nie znał języka polskiego, co akurat nie było przeszkodą, gdyż jego ulubieni autorzy polscy od XVI do XVIII w. posługiwali się najczęściej łaciną, chłonał kulturę polską, czego dowodem pionierskie wydanie dzieł wszystkich Szymona Szymonowica i fakt, iż po wyjeździe z Polski podtrzymywał kontakty kulturalne – czego dowodem *polonica*, jakie przywiózł ze sobą do Italii, jak i towarzyskie, gdy w Awinionie udzielał gościny blakającym się po Europie po klęsce pierwszego rozbioru konfederatom barskim. A ta sympatia do Polski i Polaków człowieka zaliczającego się w tym czasie do elity intelektualnej starego kontynentu nie była w tym czasie częsta w Europie.

Streszczenie

Kardynał Angelo Maria Durini, dyplomata, poeta, mecenas sztuki i bibliofil, zgromadził podczas swoich dyplomatycznych wojaży cenną bibliotekę, którą krótko przed śmiercią podarował mediolańskiej Biblioteca di Brera. *Fondo Durini* w tej bibliotece stanowi cenną kolekcję liczącą się na mapie kulturalnej współczesnych Włoch. Liczący ponad 3 tysiące woluminów zbiór luksusowo wydanych książek odzwierciedla zamiłowania i zainteresowania intelektualne kardynała Duriniego, który ostatnie dwadzieścia lat swojego życia spędził w rodzinnej Lombardii, pisząc poezje, tłumacząc i gromadząc na spotkaniach literackich śmietankę intelektualną ówczesnej Lombardii, a spotkania te miały w tamtych czasach ogromne znaczenie w życiu kulturalnym Italii.

W swojej bibliotece kardynał Durini zgromadził również szereg poloników odzwierciedlających jego pasje i zamiłowania: dzieła polskich poetów, jak również pisarzy politycznych piszących głównie po łacinie, oraz swoje utwory napisane w okresie pobytu

w Rzeczypospolitej i dedykowane luminarzom ówczesnego życia politycznego i kulturalnego. Ten polski dział w bibliotece wybitnego przedstawiciela europejskiego katolickiego oświecenia stanowi rzadki przykład zainteresowań obcokrajowców kulturą polską i to tym cenniejszy, że wchodzi w skład kolekcji liczącej się we współczesnych zbiorach włoskich.

**Cardinal Angelo Maria Durini and his library *Il Fondo Durini*
– in Biblioteca Nazionale Braidense in Mediolanie**

S u m m a r y

Cardinal Angelo Maria Durini, diplomat, poet, patron of the arts and bibliophile, accumulated a very valuable library collection during his diplomatic travels, which he gave to the Biblioteca di Brera in Milan shortly before his death. The *Fondo Durini* counts among the most valuable collections on the cultural map of contemporary Italy. With over 3,000 volumes the luxurious collection of published books reflects his passion and intellectual interests. Cardinal Durini, spent the last twenty years of his life in his native Lombardy writing poetry, translating, and meeting with the literary intellectual cream of Lombardy. These meetings had, in those days, great importance in the cultural life of Italy.

In his library Cardinal Durini amassed a number of works related to Poland, which reflect his passion and love, such as, the works of Polish poets, political writers who wrote primarily in Latin, as well as, his own works written during his stay in the Republic and dedicated to the then luminary political and cultural life. The Polish section of the library is a prominent representative of Catholic European enlightenment and is a rare example of foreign interest in Polish culture. It is all the more valuable as it is part of a contemporary Italian collection.

USUWANIE KRZYŻY ZE SZKÓŁ W WOJEWÓDZTWIE RZESZOWSKIM W 1958 ROKU¹

Wstęp

Po II wojnie światowej władze komunistyczne w Polsce walczyły z Kościołem i eliminowały nauczanie religii w szkołach. W wyniku „październikowej odwilży” w 1956 roku religia ponownie wróciła do tych szkół, z których wcześniej została wyrugowana, a w salach szkolnych ponownie zawisły krzyże. Jednakże niespełna po dwóch latach powróciły ostre metody walki z religią. Okólnik Ministra Oświaty z 4 sierpnia 1958 rozpoczął w polskich placówkach oświatowych zakrojoną na wielką skalę „akcję dekrucyfikacyjną”. „Emblematy religijne” miały zniknąć ze wszystkich szkół. W dalszej kolejności krzyże miały być ściągane we wszystkich placówkach publicznych.

Niniejsze opracowanie podejmuje próbę przedstawienia przebiegu dekrucyfikacji szkół w ówczesnym województwie rzeszowskim z uwzględnieniem działań podjętych przez władze państwowe i partyjne oraz reakcje społeczeństwa. Ramy chronologiczne obejmują rok 1958, w którym rozpoczęto wspomnianą akcję, a szczególnie początek roku szkolnego 1958/1959. Zakres pracy dotyczy szerszego problemu, którym był stosunek państwa do Kościoła i religii w ogóle. Akcja dekrucyfikacyjna była częścią przeprowadzanej laicyzacji społeczeństwa i walki o ograniczenie wpływu Kościoła na wychowanie dzieci i młodzieży w szkole. Opracowanie ma również na celu upamiętnienie represjonowanych osób broniących obecności krzyża w szkołach.

Problem usuwania krzyży ze szkół województwa rzeszowskiego nie był dotychczas przedmiotem oddzielnych badań. Był on podejmowany jedynie marginalnie przy okazji szerszych badań relacji państwa z Kościołem².

¹ Praca magisterska napisana na seminarium z historii Kościoła pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Bogdana Staszka.

² Istnieją prace, które opisują zagadnienie usuwania krzyży ze szkół w 1958 roku w innych częściach Polski. W oparciu o meldunki krakowskiego SB obszerny artykuł o dekrucyfikacji w 1958 roku napisał ks. Jan Szczepaniak. Postawę duchownych i świeckich diecezji tarnowskiej wobec wydanego zarządzenia obszernie przedstawił w formie artykułu ks. Kazimierz Talarek. Również ks. Bogdan Staszek piszący o księżach diecezji sandomier-

Niniejszy artykuł opiera się przede wszystkim na materiałach źródłowych. Większość z nich przechowywana jest w Oddziale IPN w Rzeszowie oraz Archiwum Państwowym w Rzeszowie. Materiały znajdujące się w IPN w Rzeszowie obejmują dokumenty wytworzone przez organy bezpieczeństwa, z których najcenniejsze okazały się sprawozdania i meldunki KW MO i poszczególnych KP MO przedstawiające sytuację z terenu województwa. Nieocenione są informacje zawarte w zespołach PWRN, KW PZPR i poszczególnych KP PZPR województwa rzeszowskiego, będące w zasobie Archiwum Państwowego w Rzeszowie. Dały one możliwość ukazania zaangażowania partii w tej akcji. Problem stanowiła niekompletność akt niektórych zespołów. Sondażowa kwerenda w archiwach kościelnych nie przyniosła zamierzonych owoców, dlatego też w tym artykule zabrakło tego typu materiałów archiwalnych. Autor nie zdołał mimo podjętych prób dotrzeć do dokumentów sądowych i prokuratorskich, które mogłyby szerzej ukazać stosowane represje. Jak został poinformowany w rozmowie telefonicznej z pracownikiem archiwum zakładowego jednej z prokuratur na Podkarpaciu, po najwyżej 25 latach prokuratura przekazuje materiały do Archiwum Państwowego. Prowadząc kwerendę w Archiwum Państwowym, niestety nie udało się odnaleźć odpowiednich materiałów. Również kwerenda w IPN w Rzeszowie nie przyniosła w tym względzie pozytywnego rezultatu. Oprócz materiałów źródłowych autor wykorzystał dostępną literaturę pomocniczą.

I. Charakterystyka województwa rzeszowskiego

1. Terytorium i ludność

W sierpniu 1944 roku po wyzwoleniu spod okupacji niemieckiej południowo-wschodniej części Polski zostało utworzone na tych ziemiach województwo rzeszowskie. Jego obszar zmieniał się za względu na brak określonej wschodniej granicy państwa³. W ramach korekt granicy ze Związkiem Radzieckim w 1951 roku do województwa zostały przyłączone ziemie będące później częścią powiatu ustrzyckiego⁴. Ostatecznie powierzchnia województwa w 1958 roku wynosiła ok.

skiej poświęcił temu zagadnieniu rozdział swojej książki. J. Szczepaniak, *Akcja dekrucyfikacyjna (wrzesień 1958 r.) w świetle meldunków krakowskiej służby bezpieczeństwa*, w: *Nie ma wolności bez pamięci. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Terleckiemu*, red. W. Bernacki, Z. Nawrocki, W. Pasierbka, Z. K. Wójcik, Kraków 2009, s. 773-807; K. Talarek, *Duchowieństwo i świeccy diecezji tarnowskiej wobec okólnika Ministerstwa Oświaty w sprawie przestrzegania świeckości szkoły (nr 26 z 4 sierpnia 1958 roku) w świetle doniesień Służby Bezpieczeństwa*, w: *Dzieje Diecezji Tarnowskiej*, t. 2, Instytucje i wydarzenia, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012, s. 627-652; B. Staniszek, *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008, s. 153-187.

³ W. Helwin, W. Walat, *Podkarpacie i sąsiedzi*, Rzeszów 2006, s. 30-31.

⁴ M. Chilczuk, *Województwo rzeszowskie. Zarys geograficzno-ekonomiczny*, Warszawa 1962, s. 7.

18 646,35 km².⁵ Granicę województwa tworzyły: od południa – granica państwa z Czechosłowacją i część z ZSRR, od wschodu – w całości z ZSRR. Na północnym wschodzie województwo rzeszowskie sąsiadowało z województwem lubelskim, na północnym zachodzie z województwem kieleckim, a na zachodzie z województwem krakowskim⁶.

Teren województwa pod względem geograficznym był bardzo zróżnicowany, gdyż należał do niego region Karpat, Kotliny Sandomierskiej i Roztocza⁷. Roztocze zajmowało małą część województwa na północnym wschodzie. Dalej na północny zachód i południe znajdowała się Kotlina Sandomierska, która obejmowała między innymi Płaskowyż Tarnowski, Płaskowyż Kolbuszowski, Płaskowyż Tarnogrodzki, Pogórze Rzeszowskie i Równinę Tarnobrzeską. Przejście od Kotliny Sandomierskiej do Karpat tworzyło Pogórze Przykarpackie będące częścią Pogórza Karpackiego. Poza tym Karpaty wchodzące w obręb województwa rzeszowskiego obejmowały: Pogórze Ciężkowickie, Pogórze Dynowskie, Doły Jasielsko-Sanockie, Beskid Niski i Bieszczady⁸. Na obszarze województwa znajdował się bogaty system wodny. Większość rzek należała do dorzecza Wisły, będąc zarazem zlewnią Morza Bałtyckiego, zaś rzeczka o nazwie Strwiąż należała do dorzecza Dniestru, który wpadał do Morza Czarnego⁹. Największe i najważniejsze rzeki występujące na wspomnianym terytorium to: San, Wisłok i Wisłoka. Oprócz tego istniała, głównie na obszarze górzystym, mocno rozwinięta sieć potoków i strumieni¹⁰.

Administracyjny podział województwa rzeszowskiego stanowiło 25 powiatów (w tym 3 powiaty miejskie). Poszczególne powiaty i ich wielkość ukazuje poniższa tabela:

Tabela nr 1
Powierzchnia powiatów województwa rzeszowskiego w km² w 1958 roku

Lp.	Nazwa powiatu	Powierzchnia w km ²	% powierzchni
1.	Brzozowski	683,66	3,6 %
2.	Dębicki	1072,06	5,7%
3.	Gorlicki	594,57	3,2%
4.	Jarosławski	978,10	5,2%
5.	Jasielski	1021,88	5,5%

⁵ Archiwum Państwowe w Rzeszowie (dalej cyt. APRz), Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (dalej cyt. PWRN) w Rzeszowie, sygn. 13141, k. 252.

⁶ M. Chilczuk, dz. cyt., s. 7.

⁷ Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, t. 10, Warszawa 1967, s. 246.

⁸ M. Chilczuk, dz. cyt., s. 21-25.

⁹ S. Kłos, *Województwo rzeszowskie. Przewodnik*, Warszawa 1969, s. 28.

¹⁰ M. Chilczuk, dz. cyt., s. 35-36.

Lp.	Nazwa powiatu	Powierzchnia w km ²	% powierzchni
6.	Kolbuszowski	889,68	4,8%
7.	Krośnieński	776,32	4,2%
8.	Leski	903,41	4,8%
9.	Leżajski	643,79	3,4%
10.	Lubaczowski	1261,38	6,8%
11.	Łańcucki	452,49	2,4%
12.	Mielecki	877,34	4,7%
13.	Niżański	875,83	4,7%
14.	m. Przemyśl	24,96	0,1%
15.	Przemyski	1089,61	5,8%
16.	Przeworski	419,48	2,3%
17.	Radymniański	517,92	2,8%
18.	Ropczycki	553,29	3,0%
19.	m. Rzeszów	39,06	0,2%
20.	Rzeszowski	908,58	4,9%
21.	Sanocki	1384,77	7,4%
22.	m. Stalowa Wola	52,76	0,3%
23.	Strzyżowski	494,51	2,7%
24.	Tarnobrzeski	943,44	5,1%
25.	Ustrzycki	1187,46	6,4%
Ogółem województwo		18646,35	100%

Źródło: APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 13141, k. 252, 265.

Największym powiatem był sanocki zajmujący 1 384,77 km² (7,4% pow. województwa), a najmniejszy – przeworski o powierzchni 419,48 km² (2,3% pow. województwa). Powiatami miejskimi (wydzielonymi) były: Rzeszów, Przemyśl i Stalowa Wola, spośród których największym była Stalowa Wola obejmująca 52,76 km². Tylko 6 powiatów miało ponad 1 tys. km² powierzchni, a były to: dębicki,

jasielski, lubaczowski, przemyski, sanocki i ustrzycki¹¹. Województwo rzeszowskie było na ósmym miejscu co do wielkości z siedemnastu województw w kraju (6% pow. kraju)¹².

Według danych z 1 stycznia 1959, w województwie rzeszowskim istniało 45 miast i osiedli oraz 583 gromady. Najwięcej miast i osiedli posiadał powiat tarnobrzescki i krośnieński: po 4, dalej po trzy miały powiaty: nizański i rzeszowski. Tylko powiat przemyski nie miał żadnego miasta ani osiedla. Najwięcej gromad miały powiaty: rzeszowski – 41, jasielski – 43, krośnieński – 32, gorlicki – 34 i mielecki – 40, najmniej zaś: łańcucki – 19, radymniański – 17, leski – 15 i ustrzycki – 11¹³. Biorąc pod uwagę liczbę mieszkańców, największymi miastami były: Rzeszów posiadający ponad 55 tys. mieszkańców, Przemyśl – ponad 25 tys. oraz Dębica, Gorlice, Jarosław, Jasło, Krosno, Mielec, Sanok i Stalowa Wola liczące od 5 do 25 tys. Pozostałe 24 miasta liczyły poniżej 5 tys. mieszkańców¹⁴. Rzeszów po wyzwoleniu spod okupacji hitlerowskiej w 1944 roku stał się siedzibą władz i stolicą województwa¹⁵.

Gęstość zaludnienia poszczególnych powiatów województwa była bardzo zróżnicowana. Największe zagęszczenie ludności, nie licząc powiatów miejskich, było w powiatach: brzozowskim, dębickim, jasielskim, krośnieńskim, łańcuckim, mieleckim, przeworskim, ropczyckim, rzeszowskim, strzyżowskim i przekroczyło ono w 1958 roku ponad 100 os./km². Najmniejsze zaludnienie posiadał powiat ustrzycki – 11 os./km² oraz powiaty leski i lubaczowski – nie przekroczyło ono 50 os./km².¹⁶

Liczba ludności Rzeszowszczyzny w 1958 r. wynosiła 1 mln 615 tys. Z tego 22,4% (361 tys.) mieszkało w miastach a 77,6% (1 mln 254 tys.) na wsi¹⁷. Mimo rozwoju przemysłu przeważająca część województwa była głównie rolnicza, dlatego źródłem utrzymania dla mieszkańców było przede wszystkim rolnictwo. W 1959 roku ogółem zatrudnione były 882 533 osoby. Rolnictwo dawało 72,9% ogólnego zatrudnienia, przemysł i rzemiosło – 11,6%, obrót towarowy – 3,5%, urzędnicy socjalni i kulturalni – 3,0%. Pozostałe miejsca zatrudnienia tworzyły: leśnictwo, budownictwo, komunikacja, gospodarka komunalna, administracja i wymiar sprawiedliwości, instytucje finansowe i ubezpieczeniowe, organizacje polityczne i usługi nieprodukcyjne¹⁸. Pod względem wyznaniowym i narodowościowym na terenie diecezji występowały w głównej mierze rzymskokatolicy, którzy byli przeważnie Polakami, grekokatolicy z korzeniami ruskimi bądź ukraińskimi, a także Żydzi¹⁹.

¹¹ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 13141, k. 265.

¹² Tamże, k. 252.

¹³ *Mały rocznik statystyczny województwa rzeszowskiego 1959*, Rzeszów 1959, s. 3.

¹⁴ M. Chilczuk, dz. cyt., s. 45-46.

¹⁵ S. Kłos, *Rzeszów i okolice*, Warszawa 1979, s. 19.

¹⁶ *Mały rocznik...*, s. 4.

¹⁷ M. Chilczuk, dz. cyt., s. 41.

¹⁸ M. Chilczuk, dz. cyt., s. 49.

¹⁹ A. Potocki, *Diecezja przemyska w swe 600-lecie*, t. 1, Przemyśl 1986, s. 121.

2. Struktury kościelne

Na obszarze całego województwa rzeszowskiego istniały trzy jednostki administracyjne Kościoła rzymskokatolickiego: diecezja przemyska, tarnowska i administracja apostołska w Lubaczowie. Największą część obejmowała diecezja przemyska stanowiąca około 60% powierzchni, następnie tarnowska – 35% i administracja apostołska w Lubaczowie zajmująca około 5% terenu województwa²⁰. Ogólna liczba wszystkich parafii rzymskokatolickich znajdujących się na terenie województwa rzeszowskiego, według stanu na 20 sierpnia 1958 roku, wynosiła 485. Oprócz tego istniało jeszcze 15 klasztorów, które nie były parafiami. Łączna liczba księży diecezjalnych wynosiła 924, a kapłanów i braci zakonnych było 450. Sióstr zakonnych było około 1 680²¹.

Najważniejszą rolę pod względem religijnym w województwie odgrywała zdecydowanie diecezja przemyska obrządku łacińskiego, która dominowała „terytorialnie jak i jakościowo”²². Siedzibą diecezji było miasto Przemyśl, gdzie znajdowała się Kuria Diecezjalna. Przed wybuchem II wojny światowej diecezja ta obejmowała obszar około 21 000 km² z 35 dekanatami, w których znajdowało się 356 parafii. Diecezja liczyła wówczas 722 księży diecezjalnych²³.

W ramach zmian granicy państwowej, 1/3 terytorium przedwojennej diecezji znalazła się na obszarze ZSRR, a w granicach Polski pozostało 14 913 km². Po dokonanej w 1951 korekcie granicy z ZSRR do diecezji powróciło około 480 km² z 4 parafiami. Poza jej granicą pozostało wciąż 70 parafii²⁴. Z powodu zmiany granic państwa polskiego po II wojnie światowej biskup przemyski nie miał możliwości kierowania tą częścią diecezji, która znalazła się poza granicami kraju. Jednak w myśl prawa kościelnego, granica diecezji nie uległa zmianie i tereny te wciąż pozostawały pod jurysdykcją ordynariusza przemyskiego. Pomimo to faktyczną granicą wschodnią diecezji była granica państwa z ZSRR, a na południu z Czechosłowacją. Na zachodzie diecezja przemyska sąsiadowała z diecezją tarnowską, na północy z sandomierską i lubelską, a na północnym-wschodzie z archidiecezją lubaczowską²⁵.

W jej skład wchodziły powiaty: przemyski, jarosławski, sanocki, leski, ustrzycki, krośnieński, brzozowski, nizański, przeworski, łańcucki, rzeszowski, leżajski i częściowo tarnobrzeski, jasielski, kolbuszowski i radymniański. Według admini-

²⁰ Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów IPN w Warszawie (dalej cyt. IPN BU), 01283/992, k. 77.

²¹ Tamże, k. 80.

²² Tamże, k. 77.

²³ S. Nabywaniec, *Sprawa Obiektowa nr 1: Kościół. Kościół przemyski w świetle akt rzeszowskiej bezpieki (1944-1989)*, t. 1, Rzeszów 2011, s. 130.

²⁴ Tamże, s. 132; zob. S. Zych, *Diecezja przemyska obrządku łacińskiego w warunkach okupacji niemieckiej i sowieckiej 1939-1944/1945*, Przemyśl 2011, s. 28-30.

²⁵ A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 119-120.

stracji kościelnej, w roku 1958 diecezja ta obejmowała 31 dekanatów²⁶, 361 parafii²⁷. Pracowało w niej 679 księży diecezjalnych²⁸.

Ordynariuszem diecezji od 1933 roku był biskup Franciszek Barda²⁹. W kierowaniu diecezją pomagało mu dwóch sufraganów: biskup Wojciech Tomaka i biskup Stanisław Jakiel. W Przemyślu, gdzie urzędował biskup ordynariusz, mieściło się Wyższe Seminarium Duchowne, które – według opinii SB – nazywano „Seminarium klasycznym, które jako jedno utrzymało się w Polsce, gdzie wychowuje się księża wiernie oddanych hierarchii kościelnej jak i Watykanowi”. Odbywało w nim studia 201 alumnów³⁰. Uważano je za „jedno z najlepiej wychowujących kleryków odpornych na przeciwdziałanie ideologii materialistycznej i mogących stanąć do walki z socjalizmem”³¹.

Drugą co do wielkości diecezją obejmującą część województwa rzeszowskiego była diecezja tarnowska. Z terenu województwa rzeszowskiego w skład diecezji tarnowskiej wchodziły w całości, bądź częściowo powiaty: gorlicki, dębicki, jasielski, kolbuszowski, krośnieński, mielecki, ropczycki i tarnobrzesci³². W przededniu wybuchu II wojny światowej obejmowała ona terytorialnie ponad 9 000 km². W 283 parafiach 28 dekanatów pracowało wówczas 625 księży. Administracyjnie należała do województwa krakowskiego, a tylko 6 parafii do lwowskiego, po wojnie zaś do krakowskiego i rzeszowskiego. Mimo zmian terytorialnych województw obszar diecezji nie uległ zmianie. Zwiększyła się tylko liczba dekanatów do 29 i parafii – do 318 (w sumie 983 357 wiernych³³). W 1959 roku liczba dekanatów w całej diecezji wynosiła 32, a parafii było 356. Pracowało w niej wówczas 821 kapłanów diecezjalnych³⁴. Według danych z 1963 roku, znajdowało się w nich 116 parafii: z powiatu gorlickiego – 36, mieleckiego – 26, dębickiego – 20, ropczyckiego – 17, jasielskiego – 8, kolbuszowskiego – 7, tarnobrzesciego – 2³⁵, należących do dekanatu: bieckiego, bobowskiego, gorlickiego, grybowskiego, Tuchowskiego, dębickiego, pilzneńskiego, radomyskiego, kolbuszowskiego, baranowskiego, mieleckiego, ropczyckiego i wielopolskiego³⁶. Z diecezją tarnowską sąsiadowały diecezje: przemyska, sandomierska i krakowska³⁷. Siedzibą diecezji był teryto-

²⁶ IPN BU 01283/992, k. 77.

²⁷ A. Potocki, *Diecezja przemyska w swe 600-lecie*, t. 2, Przemyśl 1986, s. 381.

²⁸ IPN BU 01283/992, k. 77. A. Potocki podaje, że diecezja przemyska liczyła 775 księży. A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 199.

²⁹ S. Nabywaniec, dz. cyt., t. 1, s. 130, przyp. 149.

³⁰ IPN BU 01283/992, k. 77.

³¹ Tamże, k. 80.

³² Tamże, k. 77.

³³ K. Talarek, *Diecezja tarnowska w latach 1945-1970. Problemy personalno-organizacyjne*, Tarnów 2012, s. 25.

³⁴ B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786-1985*, Kraków 1985, s. 162.

³⁵ K. Talarek, dz. cyt., s. 88.

³⁶ Tamże, s. 785-787.

³⁷ Tamże, s. 25.

rialnie należący do województwa krakowskiego Tarnów³⁸, w którym znajdowało się Wyższe Seminarium Duchowne. W 1959 roku liczba studiujących w nim alumnów wynosiła 184³⁹.

Od 1946 roku diecezją tarnowską kierował biskup Jan Piotr Stepa⁴⁰. W zarządzaniu diecezją pomagał mu biskup sufragan Karol Pękala, a od 1958 roku drugi sufragan, biskup Michał Bleharczyk⁴¹. Stosunek duchowieństwa diecezji tarnowskiej do państwa w porównaniu z diecezją przemyską był oceniany „jako mniej bojowy w swoich wystąpieniach antypaństwowych”⁴². Relacje poszczególnych diecezji z państwem można łatwo ocenić na podstawie tworzenia nowych parafii. W latach 1956-1957 tarnowska Kuria Diecezjalna wystąpiła z wnioskiem do PWRN w Rzeszowie i Krakowie o erygowanie 6 parafii, a Kuria przemyska złożyła 5 takich wniosków. W przypadku diecezji tarnowskiej wszystkie wnioski zatwierdzono, a podania diecezji przemyskiej odrzucono⁴³.

Na terenie województwa rzeszowskiego leżała też administracja apostolska w Lubaczowie będąca pozostałością byłej archidiecezji lwowskiej na ziemiach polskich⁴⁴. Obejmowała ona swym zasięgiem ok. 1 600 km². Bezpośrednio po II wojnie światowej liczyła 21 parafii⁴⁵. W 1958 były tu 3 dekanaty leżące na terenie powiatu lubaczowskiego i częściowo radymniańskiego, oraz Tomaszowa Lubelskiego w województwie lubelskim. Pracowało tam 36 kapłanów. Ordynariuszem był arcybiskup Eugeniusz Baziak, a pomagał mu wikariusz generalny ksiądz Michał Orliński⁴⁶.

Pod względem liczby zakonów żeńskich i męskich województwo rzeszowskie wiodło prym na ziemiach polskich⁴⁷. Swoje domy generalne miały tu: siostry służebniczki starowiejskie w Starej Wsi, służebniczki dębickie w Dębicy i michalicy w Miejscu Piastowym. Ponadto w Starej Wsi znajdowało się Niższe Seminarium Duchowne Jezuitów liczące około 120 alumnów i 40 księży. W Jarosławiu, Tarnobrzegu i Borku Starym swoje placówki mieli dominikanie, a w Rzeszowie, Leżajsku, Przeworsku i Dukli – bernardyni. Franciszkanie prowadzili duszpasterstwo w Kalwarii Pałacowskiej, Przemyślu, Sanoku, Krośnie i Jaśle. Działalność religijną prowadzili również na Rzeszowszczyźnie karmelicy i reformaci⁴⁸. W 1958 r. na

³⁸ IPN BU 01283/992, k. 77.

³⁹ B. Kumor, dz. cyt., s. 513.

⁴⁰ K. Talarek, dz. cyt., s. 30.

⁴¹ B. Kumor, dz. cyt., s. 295.

⁴² IPN BU 01283/992, k. 78.

⁴³ K. Talarek, dz. cyt., s. 84.

⁴⁴ IPN BU 01283/992, k. 77-78.

⁴⁵ T. Opas, art. cyt., s. 122.

⁴⁶ IPN BU 01283/992, k. 78, 80.

⁴⁷ Na terenie diecezji przemyskiej przed wojną istniało 14 zgromadzeń i zakonów męskich, które miały 33 domy zakonne. Ogólnie duchowieństwo zakonne liczyło wtedy 147 ojców, 175 braci i 94 kleryków. W wyniku zmian granic państwowych, poza diecezją znalazło się 7 placówek zakonnych z 48 duchownymi. A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 278.

⁴⁸ IPN BU 01283/992, k. 82-83.

terenie diecezji przemyskiej istniało 11 zgromadzeń i zakonów liczących ogółem 305 zakonników, tj. 100 braci, 93 kleryków i 112 ojców w 23 domach zakonnych⁴⁹. O wiele więcej w diecezji przemyskiej było zakonów i zgromadzeń żeńskich. W 1938 roku ogólna liczba siostr zakonnych w 21 zakonach i zgromadzeniach wynosiła 1250. Mimo działań wojennych i zmian terytorialnych liczba ta ciągle rosła. W roku 1958 było ich 1350. Zmniejszyła się jedynie liczba domów zakonnych wynosząca w okresie przedwojennym 184 do 165 w 1958 roku⁵⁰.

W diecezji tarnowskiej w 1939 r. istniało 13 placówek zakonów i zgromadzeń męskich liczących 64 kapłanów oraz 88 braci i kleryków⁵¹. Do roku 1959 ilość domów zakonnych wzrosła do 19, kapłanów było 94, a pozostałych zakonników 156⁵². Znacznie więcej było siostr zakonnych. W 1939 zakony żeńskie posiadały 129 placówek z 860 siostrami⁵³, a po 20 latach było ich już 1340 w 170 placówkach⁵⁴.

Na omawianym terenie znajdowała się także diecezja przemyska obrządku wschodniego⁵⁵. W 1945 roku w nowych granicach Polski zostało w całości 14 dekanatów, a częściowo tylko 12 liczących w sumie 230 parafii⁵⁶. Nowe władze rządzące w powojennej Polsce nie uznały możliwości istnienia Kościoła grekokatolickiego w swoim państwie. Przeprowadzona akcja przesiedleńcza ludności ukraińskiej, białoruskiej i rosyjskiej z Polski południowo-wschodniej doprowadziła do usunięcia z tych ziem większości grekokatolików. Wielu z nich, chcąc uniknąć przesiedlenia, przechodziło do Kościoła łacińskiego, a inni do prawosławnego. Pozbawieni struktur kościelnych i majątku grekokatolicy na ziemiach polskich weszli pod patronat prymasa Polski, któremu opiekę nad nimi zleciła Stolica Apostolska⁵⁷.

O wpływy na nowych ziemiach polskich mocno zabiegało wspierane przez komunistów prawosławie. Jego dążenia szły w kierunku przejęcia ludności katolickiej obrządku wschodniego oraz cerkwi grekokatolickich⁵⁸. Kościół prawosławny był celowo wspierany przez władze komunistyczne. Przychylność władz komunistycznych wobec prawosławnych miała na celu osłabienie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce⁵⁹. W roku 1957 prawosławny metropolita warszawski i całej Polski utworzył Komitet Misyjny na Rzeszowszczyznę, który miał zająć się tworzeniem

⁴⁹ A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 278.

⁵⁰ Tamże, s. 288.

⁵¹ B. Kumor, dz. cyt., s. 630.

⁵² K. Talarek, dz. cyt., s. 99.

⁵³ B. Kumor, dz. cyt., s. 630.

⁵⁴ K. Talarek, dz. cyt., s. 101.

⁵⁵ Diecezja przemyska obrządku wschodniego liczyła w przededniu wybuchu II wojny światowej 640 cerkwi parafialnych, 493 filialnych i 135 kaplic. Ogólna liczba kapłanów tego obrządku wynosiła 688, a wiernych było 1 159 380. A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 123-124.

⁵⁶ S. Nabywaniec, dz. cyt., t. 1, s. 122, 134.

⁵⁷ A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 127-130.

⁵⁸ Tamże, t. 1, s. 137-138.

⁵⁹ S. Nabywaniec, dz. cyt., t. 2, s. 800-801.

struktur prawosławia. Komitetowi przewodził Stefan Rudyk – biskup diecezji szczecińsko-kamieńskiej, oraz księży: Lewiarz, Niesłuchowski i Rapalski. W Sanoku swą siedzibę miał dziekan okręgu rzeszowskiego, którym był ks. Lewiarz⁶⁰. Władze państwowe traktowały cerkwie grekokatolickie jako własność i przekazywały je prawosławnym⁶¹. Na terenie województwa rzeszowskiego w 1956 roku istniały 154 zabytkowe cerkwie, a w okresie przedwojennym było ich 252 oraz 49 nie zabytkowych⁶². W 1958 roku przekazano prawosławnemu Kościołowi 15 cerkwi. W tym też roku nastąpiła reorganizacja dekanatów prawosławnych w Polsce, dostosowując ich granice do nowych granic administracji państwowej. Województwo rzeszowskie znalazło się w obrębie diecezji warszawsko-białskiej, a niedługo po tym ks. Lewiarzowi powierzono jurysdykcję nad tym terenem⁶³.

3. Sieć szkolna

Szkolnictwo w województwie rzeszowskim po zakończonej II wojnie światowej było w fatalnej kondycji. Spowodowane to było nędzą, brakiem kadr nauczycielskich i placówek. Liczba analfabetów sięgała ok. 100 000 osób. Głównym tego czynnikiem była okupacja i ogromne zniszczenia wojenne⁶⁴. Najgorsza sytuacja panowała na terenach, gdzie przeprowadzono pacyfikację. Mocno ucierpiały szkoły w powiatach: dębickim, krośnieńskim i jasielskim, które leżały blisko frontu wojennego. Po wyzwoleniu okupowanych ziem polskich część szkół w miastach była zajęta przez władze administracyjne. W sprawozdaniach z okresu od lipca 1944 do grudnia 1946 roku sporządzonych przez Ministerstwo Oświaty wyliczono na Rzeszowszczyźnie 477 szkół, które zostały zniszczone lub uszkodzone. Natomiast Kuratorium Okręgu Szkolnego w Rzeszowie podawało w swych aktach 812 szkół, które uległy częściowemu bądź całkowitemu zniszczeniu⁶⁵ (taki stan

⁶⁰ Tamże, s. 794-797.

⁶¹ A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 137-138; Zob. R. Gryz, *Próby ratowania cerkwi ponickich przez Kościół rzymskokatolicki w warunkach Polski Ludowej (1945-1989)*, „Studia Sandomierskie”, 13 (2006), z. 1, s. 21-48.

⁶² I. Tokarczuk, *Z przemyskiej twierdzy*, cz. 1, Marki 1999, s. 72.

⁶³ S. Nabywaniec, dz. cyt., t. 2, s. 797.

⁶⁴ S. Kłos, *Województwo rzeszowskie...*, s. 49. Przed II wojną światową liczba szkół podstawowych na Rzeszowszczyźnie wynosiła 1420, ogólnokształcących szkół stopnia licealnego było 35, a szkół zawodowych 54. Grono pedagogiczne liczyło około 4000 nauczycieli. Nauczaniem podstawowym, siedmioklasowym, objętych było ok. 100 000 uczniów, co stanowiło 30% całości młodzieży, która podlegała kształceniu w szkołach podstawowych w pełnym zakresie. Większość pobierała nauki przez 3 lub 4 klasy nauczania podstawowego. Tylko 250 szkół podstawowych miało system siedmioklasowy. W szkołach ogólnokształcących stopnia licealnego uczyło się 8500, z czego 6000 pobierało nauki w 19 szkołach państwowych, a 2500 w 16 prywatnych placówkach. S. Kłos, *Województwo rzeszowskie...*, s. 49; M. Chilczuk, dz. cyt., s. 157-158.

⁶⁵ M. Krawczyk, *Stan szkolnictwa w województwie rzeszowskim w latach 1944-1948*, „Prace historyczno-archiwalne” 16 (2005), s. 113-114.

dotknął 123 szkoły, m. in. 11 szkół w powiecie jasielskim, 9 w kolbuszowskim, 12 w leskim, tyle samo w lubaczowskim, 15 w mieleckim, 31 w sanockim, 7 w przemyskim⁶⁶).

Dzięki podjętym przez nauczycieli i społeczeństwo inicjatywom i działaniom zlikwidowano przeszkody uniemożliwiające prowadzenie nauczania i już w 1944 roku prowadzono edukację w powiatach: Tarnobrzeg, Lubaczów, Nisko, Brzozów, Jarosław, Przeworsk, Łańcut, Rzeszów, Przemysł, Kolbuszowa i częściowo Dębica i Mielec. Rozpoczęto tam nowy (a zarazem pierwszy) rok szkolny 1944/1945 w województwie rzeszowskim. Jedyne w powiatach, gdzie trwały jeszcze działania wojenne, nowy rok szkolny miał początek między styczniem a majem następnego roku kalendarzowego. Nauczanie w wielu miejscach było utrudnione z powodu przekształcenia budynków szkolnych na szpitale, siedziby władz administracyjnych i kwatery wojskowe. Próbowano zaradzać potrzebom przez organizowanie zajęć lekcyjnych w domach prywatnych⁶⁷.

System szkolnictwa po reformie, jaką podjęto na I Ogólnopolskim Zjeździe Oświatowym odbywającym się w Łodzi w dniach 18-22 czerwca 1945 roku, tworzyły siedmioklasowe szkoły powszechne i czteroletnie szkoły średnie. Zlikwidowano pierwszą i drugą klasę gimnazjum, a klasy trzecie i czwarte dołączono do pierwszej i drugiej klasy licealnej⁶⁸. Na system szkolnictwa składały się również szkoły zawodowe oraz opieka nad dziećmi w formie przedszkoli⁶⁹.

W grudniu 1945 roku w szkolnictwie powszechnym na omawianym terenie funkcjonowało 1512 szkół. Nauczania nie wznowiono jeszcze w 346 szkołach, które istniały przed wojną. W przypadku 24 szkół powodem był brak obsady nauczycielskiej, 26 placówek nie posiadało pomieszczeń do prowadzenia zajęć, a 296 nie mogło wznowić swej działalności z powodu aktywności oddziałów UPA. Najwięcej zamkniętych szkół było w powiatach: Przemysł (83), Lesko (57), Lubaczów (56) i Sanok (35). Ich otwarcie uniemożliwiła działalność UPA. W powiecie Nisko 13 szkół nie wznowiło swej pracy z braku izb lekcyjnych. Natomiast największy niedobór nauczycieli był w powiatach: Jarosław, Dębica i Krosno⁷⁰.

Kadra nauczycielska w szkolnictwie ogólnokształcącym województwa rzeszowskiego po zakończeniu okupacji zajmowała czołowe miejsce w kraju pod względem kwalifikacji nauczycieli i ich liczby. Na 4943 nauczycieli jedynie 70 nie posiadało odpowiednich kwalifikacji (1,4% ogółu nauczycieli w woj. rzeszowskim). Stan ten jednak nie utrzymał się, gdyż z roku na rok przybywało nauczycieli bez kwalifikacji i w 1948 na 5394 nauczycieli było ich 651, co stanowiło 12% ogółu⁷¹. W roku 1958 w szkolnictwie ogólnokształcącym było 8 572 pełnozatrudnionych nauczycieli⁷².

⁶⁶ M. Chłczuk, dz. cyt., s. 157-158.

⁶⁷ M. Krawczyk, *Stan szkolnictwa...*, s. 114-116.

⁶⁸ M. Krawczyk, *Stan szkolnictwa...*, s. 126.

⁶⁹ S. Kłos, *Województwo rzeszowskie...*, s. 50.

⁷⁰ Tamże, s. 117.

⁷¹ Tamże, s. 119.

⁷² *Mały rocznik...*, Rzeszów 1959, s. 168.

Pod względem obowiązku szkolnego województwo rzeszowskie również dobrze wypadło na tle innych, pomimo iż procent niepobierających nauki był wyższy niż przed wojną. W 1945 roku obowiązek szkolny obejmował 247 833 uczniów i tylko 6,9% nie realizowało tego obowiązku. W kolejnych latach ilość uczniów realizujących obowiązek szkolny wynosiła: 94,7% w 1946 roku, a w roku następnym 90,6%⁷³. Jeśli idzie o pełne – siedmioklasowe – nauczanie to w 1949 roku zauważyć można wzrost udziału młodzieży w tym nauczaniu z 30 do 82%. Liczba szkół podstawowych zwiększyła się do 1461. Dalsze lata pokazują ciągle rozwój procentowy pełnych szkół siedmioklasowych (w 1955 roku ponad 92%). Sytuację szkolnictwa podstawowego w roku szkolnym 1958/1959 w województwie rzeszowskim przedstawia poniższa tabela:

Tabela nr 2
Szkolnictwo podstawowe w roku szkolnym 1958/1959

Powiat	Ilość szkół			Ilość uczniów	Ilość nauczycieli	Izby lekcyjne
	ogółem	Na wsi	Z najwyższą VII klasą			
Brzozów	62	58	57	11312	379	297
Dębica	59	53	48	9933	348	258
Gorlice	94	88	67	13314	470	374
Jarosław	89	78	59	12110	385	322
Jasło	104	101	81	16160	526	436
Kolbuszowa	68	65	62	9977	340	289
Krosno	80	71	63	13415	461	358
Lesko	47	46	21	3047	129	117
Leżajsk	48	45	35	7996	246	206
Lubaczów	77	74	42	7354	258	224
Łańcut	41	38	37	8017	255	217
Mielec	97	91	69	13033	471	379
Nisko	67	59	41	9313	322	246
m. Przemyśl	13	-	13	5239	175	131
Przemyśl	105	105	59	8482	329	304

⁷³ M. Krawczyk, *Stan szkolnictwa...*, s. 120.

Powiat	Ilość szkół			Ilość uczniów	Ilość nauczycieli	Izby lekcyjne
	ogółem	Na wsi	Z najwyższą VII klasą			
Przeworsk	49	46	37	8813	260	223
Radymno	46	44	25	4673	158	142
Ropczyce	61	56	46	8309	291	236
m. Rzeszów	17	-	17	7225	221	145
Rzeszów	96	93	83	16066	548	463
Sanok	92	84	47	10186	358	309
m. Stalowa Wola	3	-	2	2864	77	47
Strzyżów	56	54	46	8198	326	235
Tarnobrzeg	66	62	43	11426	370	309
Ustrzyki Dolne	35	34	16	1885	86	90
Ogółem	1572	1445	1116	228347	7789	6357

Źródło: *Mały rocznik statystyczny województwa rzeszowskiego 1959*, Rzeszów 1959, s. 172-173.

W roku szkolnym 1958/1959 w województwie rzeszowskim funkcjonowały 1572 szkoły podstawowe, z czego większość (1445) było szkołami wiejskimi (92%). Najwięcej placówek oświatowych było w powiatach: jasielskim, przemyskim, mieleckim, rzeszowskim, sanockim i gorlickim, zaś najmniej w powiatach miejskich oraz w powiatach: ustrzyckim, radymniańskim, przeworskim, leżajskim, łańcuckim i leskim. Podobnie przedstawiała się liczba szkół wiejskich. Nauczaniem obejmowano wówczas 228 347 uczniów. Liczbę 15 000 uczniów przekroczono w powiatach: jasielski i rzeszowski, a w powiatach ustrzyckim, leskim i miejskim stalowowolskim nauczano mniej niż 4 000 uczniów. W całym województwie istniało 1116 szkół z pełnym nauczaniem siedmioklasowym. Szkolnictwo zatrudniało wówczas 7 789 nauczycieli. Zajęcia lekcyjne odbywały się w 6 357 salach.

Dosyć szybko dokonano odbudowy szkolnictwa średniego ogólnokształcącego i zawodowego⁷⁴. Pomimo trudności, jakie pozostawiła wojna, dzięki wielkiemu zapałowi i ofiarności ludzi w szkołach tych można było rozpocząć kształcenie młodzieży. Rok szkolny w 1944/1945 rozpoczęto w 16 szkołach, ale już w październiku tego roku było ich 32. W kolejnym roku szkolnym funkcjonowało 60 szkół

⁷⁴ Na przełomie 1938/1939 na omawianym obszarze uczyło się 9 500 uczniów w 38 szkołach średnich, w tym w 18 prywatnych i w 20 państwowych, a tylko jedna była na wsi. M. Krawczyk, *Stan szkolnictwa...*, s. 121-123.

średnich z liczbą 20 166 uczniów. Szkół wiejskich było wówczas 18⁷⁵. W roku szkolnym 1958/1959 funkcjonowało 51 liceów ogólnokształcących. Najwięcej było ich w powiecie jasielskim (4), a najmniej w powiatach: Jarosław, Lesko, Leżajsk, Lubaczów, Przemyśl, Radymno, Rzeszów, Ustrzyki Dolne i miście Stalowa Wola (po jednym). W 403 oddziałach kształciło się 12 132 uczniów. Kadra nauczycielska liczyła wówczas 657 pracowników⁷⁶.

Istotną rolę w powojennej Polsce odgrywało szkolnictwo zawodowe. Na Rzeszowszczyźnie przed II wojną światową istniały 54 szkoły zawodowe, na które składało się 27 szkół doksztalających, 10 prywatnych, 8 rolniczych, 5 zawodowo-państwowych i 4 licea pedagogiczne⁷⁷. Po wojnie podjęto szybką odbudowę tych placówek. Otwierano prywatne szkoły tworzone przez samorządy lokalne i organizacje, które kształciły w kierunkach gospodarczym, rzemieślniczym i kupieckim. Ten typ szkolnictwa szybko rozrastał się dzięki rozwojowi zakładów produkcyjnych. Odbudowywane tereny województwa rzeszowskiego nabierały powoli charakteru rolniczo-przemysłowego, co zwiększało zapotrzebowanie na kwalifikowanych pracowników⁷⁸. Dlatego w 1958 roku w województwie rzeszowskim istniało już 56 zasadniczych szkół zawodowych, 104 technika zawodowe i szkoły zawodowe stopnia licealnego, 10 szkół artystycznych pierwszego i drugiego stopnia⁷⁹.

W 1958 roku funkcjonowało na omawianym terenie jeszcze 7 liceów ogólnokształcących dla pracujących, z ogólną liczbą 1 190 uczniów, oraz 2 korespondencyjne licea ogólnokształcące kształcące 1 382 uczniów⁸⁰. W 26 szkołach podstawowych dla pracujących było 1 674 uczniów, a na 11 szkół podstawowych specjalnych przypadało 1 027 wychowanków. Istniało również wiele przedszkoli dla dzieci. Do 301 placówek tego typu uczęszczało 12 539 dzieci⁸¹.

II. Władze państwowe „zabezpieczające” dekrucyfikację i metody ich działania

1. Komitety PZPR

Głównym organem kontrolującym i sterującym polityką w PRL była komunistyczna partia PZPR⁸². Aparat partyjny kierował wszystkimi instytucjami państwowymi. Prowadził nadzór nad życiem społecznym, obejmując każdą jego płaszczyznę od szkolnictwa, handlu, przemysłu i rolnictwa do sądownictwa, admi-

⁷⁵ M. Krawczyk, *Stan szkolnictwa...*, s. 121-123.

⁷⁶ *Mały rocznik...*, Rzeszów 1959, s. 170.

⁷⁷ M. Chilczuk, dz. cyt., s. 158.

⁷⁸ M. Krawczyk, *Stan szkolnictwa...*, s. 128, 130.

⁷⁹ *Rocznik statystyczny 1959*, Warszawa 1959, s. 285.

⁸⁰ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 7506, k. 229, 238.

⁸¹ *Mały rocznik...*, Rzeszów 1959, s. 171-175.

⁸² P. Mardyła, *Duszpasterstwo w czasach stalinowskich. Władza komunistyczna wobec działalności duszpasterskiej Kościoła rzymskokatolickiego w archidiecezji krakowskiej w latach 1945-1956*, Kraków 2009, s. 21.

nistracji i wielu innych. Wszelkie kluczowe stanowiska czy to w urzędach, zakładach pracy, czy sądownictwie były obsadzane osobami z partii⁸³. Do poważnych zmian personalnych i organizacyjnych w partii doszło w październiku 1956 roku. Odkonstytuowano wówczas VIII Plenum KC, na którym wybrano Władysława Gomułkę na I sekretarza partii. Nowe Biuro Polityczne tworzyli: Cyrankiewicz, Gomułka, Jędrzychowski, Loga-Sowiński, Morawski, Ochab, Rapacki, Zambrowski i Zawadzki⁸⁴. Od chwili objęcia przez Gomułkę rządów w partii znaczenie Biura Politycznego zmalało. Rzeczywistą władzę miał I Sekretarz i jego najbliżsi współpracownicy⁸⁵.

Przemiany polityczne po polskim październiku wpłynęły na partyjne struktury prowadzące politykę wyznaniową. Zlikwidowano wówczas Referat Organizacji Wydzielonych działający przy KW PZPR. Nowe kierownictwo partii złagodziło początkowo swoją politykę wobec Kościoła, pozwalając na pewne ustępstwa w kwestiach obsady stanowisk kościelnych, czy też pozwalając na naukę religii w szkołach⁸⁶. Politykę wyznaniową od tego roku nadzorowała mała grupka osób wywodząca się z najwyższych struktur partii. Najważniejsze decyzje podejmowało Biuro Polityczne KC PZPR oraz Komisja Partyjna do spraw Kleru powołana w lipcu 1958 r.⁸⁷ Ta ostatnia funkcjonowała również przy komitetach wojewódzkich i miejskich PZPR. Poprawa stosunków między państwem a Kościołem po

⁸³ M. Romański, *Władze państwowe a Kościół katolicki w województwie rzeszowskim w latach 1945-1975*, Sandomierz 2010, s. 98.

⁸⁴ A. L. Sowa, *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945-2001)*, Kraków 2001, s. 140-141.

⁸⁵ T. P. Rutkowski, *Biuro Polityczne*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 3, Radom 2000, s. 89-91.

⁸⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945-1967*, t. 1. Problematyka personalno-organizacyjna, Sandomierz 2006, s. 97.

⁸⁷ Komisja do Spraw Kleru przy KC składała się z przedstawicieli Urzędu do Spraw Wyznań, Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Ministerstwa Spraw Zagranicznych oraz Prokuratury Generalnej. Początkowo byli to obok wicemarszałka sejmu i sekretarza KC Zenona Kliszko: wiceminister spraw wewnętrznych Antoni Alster, minister oświaty Władysław Bienkowski, minister kultury Tadeusz Galiński, wiceminister szkolnictwa wyższego Henryk Golański, kierownik Wydziału Pracy KC Artur Starewicz, I sekretarz KW PZPR w Warszawie Walenty Titkow, kierownik Wydziału Nauki i Oświaty Andrzej Werblin oraz minister pracy i opieki społecznej Stanisław Zawadzki. W spotkaniach komisji, podczas obrad nad sprawami wchodzącymi w kompetencje innych resortów, brali w nich udział przedstawiciele tych właśnie urzędów. Według regulaminu, Komisja do Spraw Kleru zajmowała się sprawami które wpływały ze stosunków państwa do wyznań a także sprawami które były zgłaszane do władz przez związki i instytucje wyznaniowe oraz kler. Ustalała ona wytyczne dla podejmowanych czynności wobec Kościoła przez Urząd do Spraw Wyznań, czuwała nad działalnością innych resortów, do których należało merytoryczne załatwienie spraw, a wchodzących również w dziedzinę polityki wyznaniowej. M. Krawczyk, *Organy państwowo-partyjne odpowiedzialne za wytyczanie i realizowanie polityki wyznaniowej PRL*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach” 89 (2011), s. 219; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, 97.

październiku 1956 roku była jedynie krótkotrwałym stanem przejściowym zwanym „czasem względnej normalizacji”⁸⁸. Wzrost religijności społeczeństwa przejawiający się w powrocie religii do szkół, zawieszaniu krzyży jak również poprzez działalność duchowieństwa wśród środowisk zawodowych (duszpasterstwo nauczycieli, lekarzy itd.) zaniepokoiły władze partyjne. Niezadowolenie komunistów wzbudzał również fakt, że część członków partii, milicji i wojska angażowała się w praktyki religijne. Partię niepokoiły również poczynania prymasa Wyszyńskiego w formie Wielkiej Nowenny przed jubileuszem tysiąclecia chrztu Polski. Tego typu inicjatywy spowodowały szybki powrót na ścieżkę konfliktową Kościoła i partii⁸⁹. Dla propagowania poglądu materialistycznego i stopniowego odrywania społeczeństwa od wiary utworzono w 1957 roku przy Wydziale Agitacji i Propagandy Komisję ds. Propagandy Ateistycznej. Swoje działania prowadziła ona poprzez szkolenia i akcje propagandowe na płaszczyźnie prasy, radia, wydawnictw, szkół i różnych organizacji społecznych⁹⁰. Walka z religią katolicką miała sprowadzić się do bitwy o „rząd dusz”, jak to sam określił I sekretarz PZPR, który od połowy 1958 roku rozpoczął w swych przemówieniach ofensywę przeciwko Kościołowi⁹¹.

Zmiany związane z wydarzeniami 1956 roku wpłynęły również na struktury partyjne w województwie rzeszowskim. Na VI Konferencji Wojewódzkiej, która odbyła się przy obecności Władysława Gomułki w dniach 21 i 22 grudnia 1956 roku wybrano nową obsadę struktur partyjnych w województwie. Do plenum KW wybrano 115 członków oraz 15 zastępców, do egzekutywy powołano 11 członków. I Sekretarzem KW PZPR w Rzeszowie został Władysław Kruczek⁹². Funkcje pozostałych sekretarzy KW PZPR w Rzeszowie w 1958 roku pełnili: Stanisław Wójcik – sekretarz organizacyjny, Kazimierz Klęba – sekretarz ekonomiczny, Stanisław Boguń – sekretarz propagandy, Jan Sabik – sekretarz rolny, Paweł Karp – przewodniczący Wojewódzkiej Komisji Kontroli Partyjnej⁹³.

Począwszy od roku 1956, partia rzeszowska liczyła 54 397 członków i kandydatów. Rok później było ich 51 496, a na początku 1958 roku składała się tylko z 42 663 osób. Ten poważny spadek liczebności spowodowany był przeprowadzoną w kraju weryfikacją członków PZPR. Systematycznie prowadzono w partii pozyskiwanie nowych kandydatów. W 1957 roku zwerbowano 138 osób, a rok później 1 762. Od września 1958 do września 1959 przez rok zwerbowano 5 650 nowych kandydatów. Według stanu na 31 marca 1959 roku, liczba członków i kandydatów wynosiła 45 547 osób przy 1 593 800 mieszkańców województwa. Pośród 100 000 robotników było 16 000 członków partii, wśród 303 835 chłopów było

⁸⁸ J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 57.

⁸⁹ A. L. Sowa, dz. cyt., s. 183.

⁹⁰ M. Romański, dz. cyt., s. 38.

⁹¹ B. Stanaszek, *Diecezja...*, s. 97.

⁹² W. Ważniewski, *Rozwój i działalność PZPR w województwie rzeszowskim 1948-1975*, w: *Ruch robotniczy na ziemi rzeszowskiej 1918-1975*, red. B. Syzdek, Warszawa 1980, s. 395-402.

⁹³ *Wykaz sekretarzy KW PZPR w Rzeszowie 1948-1975*, w: *Ruch robotniczy na ziemi rzeszowskiej 1918-1975*, red. B. Syzdek, Warszawa 1980, s. 475-476.

9 000 partyjnych, zaś z grona 10 600 nauczycieli w partii znajdowało się 2 392. W przemyśle upartyjnienie przedstawiało się następująco: w przemyśle naftowym wynosiło 39%, metalowym 16,2%, chemicznym 18,6%, w budownictwie 11,8%. Odsetek młodzieży w partii do lat 25 wynosił w 1960 roku 11,6%, a kobiet 11,2%. W omawianym okresie rzeszowskie struktury partyjne borykały się ze „słabym upartyjnieniem” na wsi. Prawie w 300 wsiach na Rzeszowszczyźnie nie istniały organizacje partyjne. Niepokojącym zjawiskiem dla partii było słabe wykształcenie sekretarzy KP. Tylko 2 miało wykształcenie wyższe, 39 średnie, 22 niepełne średnie, 11 podstawowe, a 22 wykształcenie uzupełniało. Na Rzeszowszczyźnie działały również organizacje młodzieżowe będące pod wpływem PZPR. Na wsi działał głównie Związek Młodzieży Wiejskiej (ZMW), a w miastach Związek Młodzieży Socjalistycznej (ZMS). Pod koniec 1959 roku ZMS liczył 22 tys. członków, podobnie ZMW. W województwie funkcjonował także Związek Harcerstwa Polskiego do którego należało 26 596 harcerzy⁹⁴.

W województwach realizowano dyrektywy przekazywane przez KC. Za politykę wyznaniową odpowiadał I sekretarz KW PZPR i egzekutywa. Sprawy szczegółowe leżały w kompetencjach odpowiednich wydziałów na wzór centrali. Podobnie przedstawiała się organizacja w komitetach powiatowych i miejskich⁹⁵. W powiatach tymi kwestiami zajmowali się sekretarze KP PZPR⁹⁶ (patrz tabela nr 3). Wydział Administracyjny KW PZPR w Rzeszowie, przy którym istniał Zespół ds. Kleru zajmujący się kwestiami wyznaniowymi, został reaktywowany dopiero w 1959 roku, a w powiatach podobne zespoły były powoływane doraźnie⁹⁷.

Tabela nr 3
Sekretarze KP i KM PZPR w województwie rzeszowskim z 1962 roku

Powiat	Nazwisko i imię	Stanowisko od roku
Brzozów	Krupa Tadeusz	1960
Dębica	Świerk Ludwik	1961
Gorlice	Musiał Stanisław	1954
Jarosław	Chlebowski Henryk	1953
Jasło	Trześniak Mieczysław	1946
Kolbuszowa	Buczyński Tadeusz	1952
Krosno	Bryniarski Jan	1954
Lesko	Krupiński Franciszek	1954
Leżajsk	Śnieżek Stanisław	1952
Lubaczów	Dachowski Stanisław	1957
Łańcut	Urban Władysław	1952

⁹⁴ W. Ważniewski, art. cyt., s. 395-402.

⁹⁵ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945-1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 33-34.

⁹⁶ K. Talarek, dz. cyt., s. 110-112.

⁹⁷ M. Romański, dz. cyt., s. 112-113; APRz, Wstęp do inwentarza KW PZPR w Rzeszowie, s. 9.

Powiat	Nazwisko i imię	Stanowisko od roku
Mielec	Cichocki Zdzisław	1960
Nisko	Konopski Zdzisław	1954
Przemyśl	Bania Wojciech	1952
Przeworsk	Federczak Roman	1960
Ropczyce	Hałasik Adam	1955
Rzeszów	Rudolf Edmund	1955
Rzeszów m.	Bik Piotr	1961
Sanok	Zimon Dominik	1958
Stalowa Wola	Dzida Jan	1951
Strzyżów	Bał Józef	1954
Tarnobrzeg	Kłęba Kazimierz	1948
Ustrzyki	Nawratowicz Mieczysław	1955

Źródło: APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 13077, k. 70-78.

Spośród różnych wydziałów KW PZPR w Rzeszowie ważną rolę spełniał Wydział Organizacyjny dbający o sprawy organizacyjne i kwestie związane z akcjami wewnątrzpartyjnymi i ogólnokrajowymi. Współpracował on z innymi organizacjami społecznymi i sporządzał sprawozdania okresowe z działalności partii w województwie. Pracą propagandową kierował w województwie Wydział Propagandy poprzez współdziałanie z redakcjami prasy partyjnej, opracowywanie i rozpowszechnianie ulotek, afiszy i broszur propagandowych. Sprawami oświaty zajmował się utworzony w 1954 roku Wydział Oświaty, ale w 1956 roku połączył się on z Wydziałem Propagandy, tworząc zupełnie nowy Wydział Propagandy i Oświaty⁹⁸. Bieżącą pracą partyjną w KW i KP PZPR kierowały egzekutywy i wchodzący w jej skład sekretarze. Pracę egzekutywy pilotował I sekretarz KW lub KP PZPR, który przewodniczył w jej obradach. Na jej posiedzeniach były poruszane aktualne sprawy w podległym terenie. Materiały na spotkania Egzekutywy KW były przygotowywane przez zespoły pod kierownictwem członka Egzekutywy, kierownictwo wydziałów KW, szefów organów władzy i administracji państwowej w województwie oraz egzekutywy niższych szczebli partii. Podobny był schemat dla przygotowania materiałów na posiedzenia egzekutyw KP, tylko że dotyczył on już terenu konkretnego powiatu⁹⁹.

Po wejściu w życie zarządzenia ministra oświaty dotyczącego usuwania „elementów religijnych” ze szkół działalność partii w terenie skupiła się na wyjaśnianiu potrzeby i zasadności podjętych decyzji. PZPR i Zjednoczone Stronnictwo Ludowe miały organizować w tym celu wspólne zebrania¹⁰⁰. Komitety Powiatowe PZPR sporządzały informacje o sytuacji politycznej i gospodarczej na terenie wła-

⁹⁸ APRz, Wstęp do inwentarza KW PZPR w Rzeszowie, s. 7-9.

⁹⁹ Tamże, s. 4; APRz, Wstęp do inwentarza KP PZPR w Rzeszowie, s. 2-3.

¹⁰⁰ APRz, Komitet Powiatowy Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (dalej cyt. KP PZPR) w Gorlicach, sygn. 69, k. 29.

snego powiatu, gdzie opisywano zajścia związane z usunięciem krzyży w szkołach¹⁰¹. Kwestie tego zarządzenia podejmowano m.in. na naradach aktywu powiatowego w sprawach aktywności kleru¹⁰², na posiedzeniach plenarnych KP PZPR¹⁰³, na posiedzeniach egzekutywy KP PZPR¹⁰⁴, zebraniach partyjnych POP¹⁰⁵, w referatach głoszonych na naradach aktywu propagandowego, jak to było w przypadku Komitetu Gromadzkiego PZPR w Łukawicy¹⁰⁶. KC wystosował w lipcu obszerny list do Komitetów Wojewódzkich, Powiatowych i Miejskich PZPR na temat Kościoła. Jego odczyt i omówienie miał odbyć się na posiedzeniach egzektyw KW, KP i KM. Z jego treścią mieli być zapoznani również sekretarze organizacji partyjnych¹⁰⁷. Informacje o przebiegu narad POP i o zebraniach członków partii w sprawie stosunków państwa z Kościołem przekazywano do KW PZPR¹⁰⁸. Na obradach egzektyw proponowano m.in. aby Wydział Oświaty dopilnował, by kierownicy szkół zapoznali z zarządzeniem i wyjaśnili je wszystkim nauczycielom¹⁰⁹. Uwagi o rozpoczęciu nowego roku szkolnego w województwie rzeszowskim kierowano do Sektora Informacji Partyjnej Wydziału Organizacyjnego KC PZPR w Warszawie. Przed rozpoczęciem roku szkolnego odbywały się narady aktywu partyjnego, który brał udział w uroczystościach rozpoczęcia nowego roku z Komitetami Powiatowymi i Miejskim. Szkoły miały być obsadzone „wypróbowanym aktywem”. Do „punktów zapalnych”, gdzie wystąpienia przeciw zarządzeniu były największe, kierowano aktyw partyjny¹¹⁰. Przedstawiciele PZPR będący na otwarciu roku szkolnego w poszczególnych miejscowościach pisali sprawozdania z przebiegu uroczystości i sytuacji tam panującej, ponadto Przewodniczący Prezydium Gromadzkich Rad Narodowych przekazywali informacje z własnego terenu do KP PZPR¹¹¹.

2. Aparat bezpieczeństwa i informatorzy

Ważną rolę w działaniach mających wyeliminować Kościół z życia publicznego poprzez ograniczenie jego działalności aż do całkowitej likwidacji włącznie odgrywał aparat bezpieczeństwa, nad którym kontrolę sprawowało kierownictwo PZPR¹¹². W wyniku odwilży politycznej, jaka nastąpiła w 1956 roku i krytyki, któ-

¹⁰¹ APRz, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 82.

¹⁰² APRz, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 263, k. 29-34.

¹⁰³ APRz, KP PZPR w Kolbuszowej, sygn. 81, k. 90-95.

¹⁰⁴ APRz, KP PZPR w Leżajsku, sygn. 42, k. 94-95.

¹⁰⁵ APRz, KP PZPR w Kolbuszowej sygn. 244, k. 38-40.

¹⁰⁶ APRz, KP PZPR w Lesku, sygn. 204, k. 216.

¹⁰⁷ APRz, Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (dalej cyt. KW PZPR) w Rzeszowie, sygn. 11091, k. 9-30.

¹⁰⁸ APRz, KP PZPR w Radymnie, sygn. 48, b.p.

¹⁰⁹ APRz, KP PZPR w Dębicy, sygn. 104, k. 33.

¹¹⁰ APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 174-176.

¹¹¹ APRz, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 48-58.

¹¹² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, s. 108.

rej poddano system stalinowski oraz władze, a przede wszystkim metody stosowane przez UB, zreorganizowano dotychczasowe struktury organów bezpieczeństwa. Krytykę bezpieki postanowiono „wyciszyć”, gdyż ich działania służyły ustrojowi i partii. Przeprowadzone reformy były stosunkowo ograniczone. Na mocy ustawy o „zmianie organizacji naczelných organów administracji publicznej w zakresie bezpieczeństwa publicznego” wydanej 13 listopada 1956 roku zlikwidowano dotychczasowy Komitet do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego, a jego kompetencje przejęło Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Wspomniana ustawa dała początek nowemu organowi bezpieczeństwa publicznego, którym była Służba Bezpieczeństwa. W rękach ministra MSW, którym był Władysław Wicha, znalazły się prawie wszystkie jednostki, jakie tworzyły wcześniej Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego. Sprawował on władzę zwierzchnią nad SB, MO, Wojskową Ochroną Pogranicza, Korpusem Bezpieczeństwa Wewnętrznego i innymi jednostkami. Dawne departamenty zastąpiono nowym, zajmującym się wywiadem Departamentem I, kontrwywiadowczym Departamentem II i prowadzącym walkę z działalnością antypaństwową Departamentem III¹¹³. Dotychczasowe wojewódzkie jednostki UB weszły w strukturę Komendy Wojewódzkiej MO, stając się odrębnym pionem SB. Wszystkimi działaniami terenowych SB kierował I zastępca komendanta wojewódzkiego ds. bezpieczeństwa. W powiatowych komendach MO stworzono Referaty ds. Bezpieczeństwa, którymi kierowali zastępcy komendantów powiatowych ds. bezpieczeństwa¹¹⁴.

Organizacja aparatu bezpieczeństwa w województwie rzeszowskim od 1956 roku przedstawiała się następująco: MSW podlegała była KWMO w Rzeszowie. KWMO Rzeszów była władzą zwierzchnią dla KPMO w: Brzozowie, Dębicy, Gorlicach, Jarosławiu, Jaśle, Kolbuszowej, Krośnie, Lesku, Leżajsku, Lubaczowie, Łańcucie, Mielcu, Nisku, Przemyślu, Przeworsku, Radymnie, Ropczycach, Rzeszowie, Sanoku, Strzyżowie, Tarnobrzegu, Ustrzykach Dolnych, oraz dla KMMO w Rzeszowie i Stalowej Woli¹¹⁵. Struktury pionu SB w KWMO w Rzeszowie w 1957 roku tworzyły: Kierownictwo Jednostek Bezpieczeństwa Komendy Wojewódzkiej, Inspektorat Kierownictwa Jednostek Bezpieczeństwa, Samodzielna Grupa Specjalna SB, Wydział II, Wydział III, Samodzielna Sekcja Śledcza, Wydział „B”, Samodzielna Sekcja „W”, Wydział „T”, Wydział Ewidencji Operacyjnej, Samodzielna Sekcja „A”¹¹⁶. Obsadę stanowisk kierowniczych SB w województwie rzeszowskim w 1958 roku przedstawia poniższa tabela:

¹¹³ H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990*, Warszawa 2000, s. 149-151.

¹¹⁴ *Twarze rzeszowskiej bezpieki. Katalog wystawy*, Rzeszów 2007, b.p.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ K. Kaczmarek, M. Krzysztofiński, *Struktury aparatu bezpieczeństwa w Polsce południowo-wschodniej w latach 1944-1990*, w: *Twarze bezpieki w Polsce południowo-wschodniej 1944-1990. Obsada stanowisk kierowniczych Urzędu Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa. Informator personalny*, red. J. Izdebski, K. Kaczmarek, M. Krzysztofiński, Rzeszów 2007, s. 20-22.

Tabela nr 4
Stanowiska kierownicze SB w województwie rzeszowskim w 1958 roku

Funkcja/miejsce	Nazwisko i imię, stopień	Okres pełnienia funkcji
Komendant KWMO	Borysiewicz Aleksander, płk	20 XII 1956 – 14 II 1961
Zastępcy komendanta wojewódzkiego ds. bezpieczeństwa KWMO w Rzeszowie		
I zastępca	Zwierchanowski Włodzimierz, płk	1 I 1957 – 31 VII 1963
II zastępca	Maszara Mikołaj, ppłk/płk	1 VI 1957 – 31 VII 1963
Inspektorat Kierownictwa SB		
Starszy inspektor	Kulikowski Bolesław, mjr/ppłk	28 XI 1956 – 30 VI 1967
inspektor	Warszawa Waclaw, kpt./mjr	1 VII 1957 – 31 X 1965
Samodzielna Grupa Specjalna		
Starszy inspektor	Marciniak Zygmunt, kpt./mjr	1 VI 1957 – 31 X 1963
Inspektor	Pierzgała Bogdan, por./mjr	1 I 1957 – 31 X 1963
Samodzielna Sekcja Śledcza		
Kierownik	Budziak Wilhelm, por.	28 XI 1956 – 30 VI 1960
Wydział II		
Naczelnik	Pietrucha Mieczysław, mjr/ppłk	28 XI 1956 – 31 V 1975
Zastępca naczelnika	Rajchel Zbigniew, kpt./mjr	15 VIII 1957 – 31 V 1975
Wydział III		
Naczelnik	Filipczyk Ryszard, mjr	28 XI 1956 – 30 VI 1962
Zastępca naczelnika	Kalemba Mieczysław, kpt./mjr	1 I 1957 – 31 VII 1962
Samodzielna Sekcja „A”		
Kierownik	Gajecki Stanisław, kpt./mjr	1 I 1957 – 27 VI 1973
Wydział „B”		
Naczelnik	Turkiewicz Mikołaj, mjr/ppłk	28 XI 1956 – 30 VI 1966
Wydział Ewidencji Operacyjnej		
Naczelnik	Dronka Stanisław, por./kpt.	28 XI 1956 – 31 X 1965
Wydział „T”		
Naczelnik	Barkowski Zdzisław, kpt./ppłk	28 XI 1956 – 31 V 1975
Zastępca naczelnika	Misicki Eugeniusz, kpt./mjr	1 XII 1957 – 30 IV 1968
Samodzielna Sekcja „W”		
Kierownik	Wiśniewski Mieczysław, mjr/ppłk	28 XI 1956 – 31 X 1965
Zastępcy komendanta powiatowego MO ds. bezpieczeństwa		
KPMO Brzozów	Tęcza Stanisław, kpt.	1 I 1957 – 31 VIII 1959
KPMO Dębica	Piątek Władysław, kpt.	1 I 1957 – 30 XII 1958
KPMO Gorlice	Szymański Czesław, kpt./mjr	1 I 1957 – 31 VIII 1965
KPMO Jarosław	Zygmunt Stanisław, por./ppłk	1 I 1957 - 15 IX 1973
KPMO Jasło	Szybka Józef, por./kpt.	1 X 1957 – 30 XI 1964
KPMO Kolbuszowa	Kuliś Czesław, por. Kwaśnik Marian	1 I 1957 – 31 VIII 1958 1 IX 1958 – 31 X 1971

Funkcja/miejsce	Nazwisko i imię, stopień	Okres pełnienia funkcji
KPMO Krosno	Włodarski Franciszek, kpt./mjr	1 I 1957 – 30 VIII 1965
KPMO Lesko	Frączak Eugeniusz, ppor./por. Paulukiewicz Tadeusz	1 I 1957 – 31 V 1958 1 VI 1958 – 31 VIII 1960
KPMO Leżajsk	Grodecki Jerzy, por./kpt.	1 I 1957 – 31 VIII 1965
KPMO Lubaczów	Zawisza Piotr, por./kpt.	1 I 1957 – 31 VIII 1959
KPMO Łańcut	Wnęk Henryk, por./kpt.	1 I 1957 – 31 VIII 1960
KPMO Mielec	Zaluski Waclaw, kpt./ppłk	1 I 1957 – 31 VII 1972
KPMO Nisko	Turek Tadeusz, kpt./mjr	1 I 1957 – 31 XII 1960
KPMO Przemyśl	Remion Józef, mjr/ppłk	1 II 1957 – 30 IV 1967
KPMO Przeworsk	Pasierb Mieczysław, por./mjr	1 I 1957 – 31 X 1968
KPMO Radymno	Bujak Mieczysław, ppor./por.	1 I 1957 – 31 VIII 1959
KPMO Ropczyce	Maj Józef, ppor./por.	1 I 1957 – 31 VIII 1960
KPMO Rzeszów	Mossoń Władysław, kpt./mjr	1 I 1957 – 30 IX 1970
KPMO Sanok	Paulukiewicz Tadeusz kpt./mjr Sołtys Franciszek, kpt.	1 I 1957 – 31 V 1958 1 VI 1958 – 31 VIII 1960
KPMO Strzyżów	Zawiślak Kazimierz, por./mjr	1 I 1957 – 31 V 1975
KPMO Tarnobrzeg	Golema Michał, mjr	1 I 1957 – 31 VIII 1965
KPMO Ustrzyki Dolne	Pietrucha Stanisław, por./mjr	1 I 1957 – 30 XI 1972
Zastępcy komendanta miejskiego MO ds. bezpieczeństwa		
KMMO Rzeszów	Czyrek Jan, kpt./mjr	1 I 1957 – 31 XII 1967
KMMO Stalowa Wola	Golczyk Zygmunt, kpt./ppłk	1 I 1957 – 31 VIII 1969

Źródło: D. Byszuk, D. Iwaneczko, Z. Nawrocki, *Obsada stanowisk kierowniczych, w: Twarze bezpieki w Polsce południowo-wschodniej 1944-1990. Obsada stanowisk kierowniczych Urzędu Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa. Informator personalny*, red. J. Izdebski, K. Kaczmarek, M. Krzysztofiński, Rzeszów 2007, s. 64-70.

Sprawami Kościoła zajmował się w MSW Wydział V Departamentu III. Pracami Departamentu kierował Zbigniew Paszkowski, a Wydziału – Stanisław Morawski. W komendach wojewódzkich MO Kościołem zajmowały się grupy V wydziałów III, a w komendach powiatowych referaty¹¹⁷. Rzekoma poprawa stosunków, jaka nastąpiła między państwem a Kościołem po 1956 roku, nie miała mieć praktycznie żadnego wpływu na działania podejmowane przez SB wobec Kościoła, o czym poinformował 14 lutego 1957 roku na odprawie z funkcjonariuszami Władysław Wicha. Polecono, by Kościół był nadal rozpracowywany na każdej płaszczyźnie. Działania SB miały obejmować kurie, zakony, klasztory, pojedynczych księży i działaczy katolickich. Kościół miał być traktowany jako wróg państwa, którego należało wyeliminować, wykorzystując do tego wszelkie możliwe sposo-

¹¹⁷ A. Dziurok, *Wstęp w: Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, Warszawa 2004, s. 23-24.

by¹¹⁸. Podsumowaniem często pojawiających się instrukcji i materiałów szkoleniowych dotyczących pracy SB przeciwko Kościołowi były te podpisane przez ppłk Stanisława Morawskiego. Głównym dokumentem w tym względzie były „Wytyczne w dziedzinie zwalczania wrogiej działalności kleru i aktywu katolickiego”. Zostały one zatwierdzone przez wiceministra Alstera 17 lipca 1958 roku. Stawiały one przed centralnymi i wojewódzkimi strukturami SB szereg zadań, które miały polegać na: organizowaniu źródeł informacji w kuriach biskupich, prowincjach zakonnych, kierownictwie katolickich organizacji; zapewnieniu dopływu informacji z dekanatów, parafii; pozyskaniu współpracowników mających duże zaufanie w kręgach kościelnych; wspieraniu ludzi kościoła niezadowolonych i przeciwstawiających się Wyszyńskiemu i episkopatowi; wykorzystywaniu jakichkolwiek informacji będących pomocą w pogłębianiu sprzeczności i osłabianiu jedności Kościoła¹¹⁹.

W podejmowanych akcjach dążących do eliminacji Kościoła katolickiego przez Wydział III KWMO miały pomagać: Wydział Ewidencji Operacyjnej, Wydział „B”, Wydział „T” i Samodzielna Sekcja „W”. Wydział „T” był odpowiednikiem Biura „T” działającego w ramach MSW, a które zajmowało się zakładaniem podsłuchów telefonicznych, podsłuchów pokojowych, podglądem i penetracją, legalizacją operacyjną (fałszowaniem dowodów, pieczętek itp.), chemią i ekspertyzą, zaopatrzeniem technicznym, opracowaniem technicznym i remontem sprzętu techniki operacyjnej oraz opracowywaniem środków farmaceutycznych do celów operacyjnych. Samodzielna Sekcja „W” w województwie jako odpowiednik Biura „W” zajmowała się kontrolą korespondencji, mając swoje zaufane osoby wśród pracowników urzędów pocztowych, mających dostęp do paczek i listów. Następnie wojewódzki Wydział „B” i Biuro „B” w MSW prowadziły i organizowały tajną obserwację, czyli inwigilację osób i instytucji, przekazując cenne wiadomości innym jednostkom. Wydział Ewidencji Obserwacyjnej zastępujący w województwie ministerialne Biuro Ewidencji Obserwacyjnej prowadził ewidencję obserwacyjną oraz archiwum¹²⁰.

Grupa V Wydziału III w KWMO w Rzeszowie w 1958 roku prowadziła walkę z różnymi „formami wrogiej działalności” Kościoła. Do takich wrogich form zaliczano: krytykowanie władz za „zdradę października” w rozmowach z wiernymi i przemawiając na ambonie; korzystanie z pomocy różnych instytucji, przedsiębiorstw i różnych znajomości w celu rozbudowy kościołów i innych inwestycji kościelnych; kolportaż listów mających na celu szerzenie wiary wśród wierzących i niewierzących; rozbudowę obiektów kościelnych; wykorzystywanie ambony, konfesjonału i rozmów prywatnych do potępiania marksizmu; sprzeciw wobec usuwania krzyży w szkołach i tworzenia szkół świeckich itp. Największym problemem dla bezpieczeństwa była działalność Kościoła wśród młodzieży poprzez: two-

¹¹⁸ H. Dominiczak, dz. cyt., s. 165-166.

¹¹⁹ R. Terlecki, *Miecz i tarcza komunizmu. Historia aparatu bezpieczeństwa w Polsce 1944-1990*, Kraków 2007, s. 154, 156.

¹²⁰ A. Dziurok, dz. cyt., s. 27-30.

rzenie „kółek ministrantów” i bibliotek parafialnych, zapraszanie młodzieży na plebanie, organizowanie obozów i wczasów, oraz działalność harcerską. Dla przeciwdziałania „wrogiej działalności” w województwie rzeszowskim prowadzono w tym czasie 24 sprawy ewidencyjno-obszaryjne i 3 agenturalne, nie licząc spraw prowadzonych przez powiaty, w których było 68 spraw ewidencyjno-obszaryjnych¹²¹.

W walce z wrogami ustroju miała pomagać sieć agenturalna, werbowana i kierowana przez aparat bezpieczeństwa. W latach 1944-1956 tworzyli ją: informatorzy, agenci i rezydenci. Po przemianach, jakie zaszły w 1956 roku, władze skupiły się głównie na walce z Kościołem rzymskokatolickim, skupiając się na działaniach operacyjnych¹²². Najważniejszą rolę w rozpracowywaniu Kościoła miała nadal odgrywać agentura. Mówił o tym Władysław Wicha w Warszawie 14 lutego 1957 roku na wspomnianej już odprawie z funkcjonariuszami SB. Miały ulec zmianie metody stosowane w śledztwach i werbunku agentury. Mimo planowanych zmian ciągle korzystano w pozyskiwaniu agentów z materiałów kompromitujących (prawdziwych bądź fałszywych), z przymusu fizycznego i psychicznego posuniętych nawet do porwań lub uwięzienia oraz z wynagrodzeń pieniężnych za przekazywane informacje¹²³.

Grupa V Wydziału III KWMO w Rzeszowie do walki z klerem w 1958 roku wykorzystywała 28 jednostek agenturalnych: 2 agentów i 26 informatorów. Większość stanowiła „agentura księżowska”, bo informatorów świeckich było tylko 6. Agentura była wykorzystywana w sprawach ewidencji operacyjnej, ale 7 informatorów nie było zaangażowanych w żadną sprawę. Nowych informatorów poszukiwano wśród zakonników, alumnów seminarium przemyskiego, korzystając głównie z materiałów kompromitujących (m.in. handel obcą walutą). Na szczeblu powiatowym w walce z Kościołem pracowało 38 jednostek agenturalnych zwerbowanych jeszcze przed październikiem 1956 roku, a tylko 1 została pozyskana w 1957 roku przez Referat do Spraw Bezpieczeństwa w Przemyślu. Do pracy polityczno-społecznej i pozyskiwania informacji wykorzystywano „kler pozytywny”, głównie duchownych przynależących do Okręgowej Komisji Księży¹²⁴.

Na podstawie przeprowadzonej kwerendy autor ustalił, iż informacje o nastrojach społeczeństwa, protestach, stanowisku duchowieństwa i świeckich wobec zarządzenia Ministra Oświaty w sprawie usunięcia „emblematów religijnych” w szkołach przekazywało funkcjonariuszom SB 14 informatorów (zob. tabela nr 5).

¹²¹ IPN BU 01283/992, k. 81-84.

¹²² A. Dziurok, dz. cyt., s. 46-47.

¹²³ H. Dominiczak, dz. cyt., s. 191-193.

¹²⁴ IPN BU 01283/992, k. 84-86.

Tabela nr 5
Agentura przekazująca informacje na temat wystąpień przeciwko zarządzeniu
Ministra Oświaty w sprawie usuwania krzyży w 1958 roku

Lp.	Pseudonim	Nazwisko i imię informatora	Data werbunku	Stanowisko	Zasady werbunku
1.	Adamski ¹²⁵	Wójtowicz Adam	22 III 1956	Nauczyciel	Dobrowolność
2.	Kresch ¹²⁶	Ziemiański Marian	6 VI 1958	Organista	Na zasadzie lojalności
3.	Mały ¹²⁷	Jabłoński Mieczysław	21 VII 1955	Kasjer	Kompromitacji
4.	Prezes ¹²⁸	Jara Adam	23 III 1948	b.d.	Dobrowolność
5.	Sosna ¹²⁹	Z. B.	17 VIII 1956	Pracownik umysłowy	Dobrowolność
6.	Zagłoba ¹³⁰	Pelc Alfred	3 IX 1958	Kierownik urzędu pocztowego	Patriotyzm, lojalność
7.	Zryw ¹³¹	b.d.	27 V 1955	b.d.	b.d.
8.	Rak ¹³²	b.d.	17 VI 1955	b.d.	b.d.
9.	Roman ¹³³	Pieprzak Szymon	1950	b.d.	b.d.
10.	Skala ¹³⁴	Chendyńska Stefania	13 III 1953	KOS Rzeszów	Pobudki ideowe
11.	Biały	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.
12.	Las	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.
13.	Paczka ¹³⁵	Latawiec Jan	12 IX 1946	Ksiądz	Motywy patriotyczne
14.	Waldemar ¹³⁶	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.

¹²⁵ Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów IPN w Rzeszowie (dalej cyt. IPN Rz 0069/20), t. 1, k. 1; IPN Rz 00181/1, zapis 121/I.

¹²⁶ IPN Rz 0090/799, k. 5; IPN Rz 00260/3, t. 10, zapis 23556.

¹²⁷ IPN Rz 049/346, s. 47; IPN Rz 00260/3, t. 10, zapis 23311; IPN Rz 00112, k. E-14; IPN Rz 049/336, zapis 8400/181.

¹²⁸ IPN Rz 0090/560, k. 2, 5; IPN Rz 00260/3, t. 10, zapis 22058.

¹²⁹ IPN Rz 0069/1/1/cd, k. 7; IPN Rz 00260/3, t. 9, zapis 19924; IPN Rz 049/346, zapis 2548.

¹³⁰ IPN Rz 0090/460, k. 5; IPN Rz 00260/3, t. 10, zapis 21847.

¹³¹ IPN Rz 049/346, s. 16.

¹³² Tamże, s. 35.

¹³³ IPN Rz 00217, k. EO-132.

¹³⁴ IPN Rz 049/346, s. 67; IPN Rz 00217, k. EO-134; IPN Rz 049/340, zapis 7350/203.

¹³⁵ IPN Rz 00146, k. EO-4/72.

¹³⁶ IPN Rz 049/248, k. 43.

Pozyskany na zasadzie dobrowolności inf. „Adamski” miał „rozeznawać wroga działalność ze strony kleru świeckiego i zakonnego na terenie Biecza”¹³⁷. Osobami, o których w związku z usuwaniem krzyży informował inf. „Kresch”, byli księża z parafii Rozwadów: Ziemiański, Paja i Malinowski¹³⁸. Inf. „Mały” przekazywał dane o wikariuszu z Humnisk, księdzu Adamie Baranie i jego wystąpieniu na kazaniu w sprawie nowego roku szkolnego¹³⁹. Sytuację panującą w Domaradzu i postawę księdza Zdzisława Pelczara relacjonował inf. „Prezes”¹⁴⁰ pozyskany w celu rozpracowania członków WiN. Od 1958 roku był wykorzystywany „po zagadnieniu reakcyjnej części kleru i elementów klerikalnych”¹⁴¹. Inf. „Sosna” zaangażowany w sprawę ewidencyjno-obszerną prowadzoną wobec księdza Stefana Zawadzkiego z Brzostku¹⁴² podawał również informacje obciążające księdza Piotra Szkolnickiego¹⁴³, księdza Jarosława z Przemyśla i mieszkańców miejscowości Brzostek oraz Dębowiec w sprawie dekrucyfikacji. W zadaniu specjalnym, jakie otrzymał od funkcjonariusza SB, miał zwrócić uwagę na osoby, które występują przeciw zarządzeniu Ministra Oświaty¹⁴⁴. Otwarty na współpracę z aparatem bezpieczeństwa był inf. „Zagłoba”. Miał on rozpracować księdza Józefa Prajsnera z Kosiny, dziekana dekanatu łańcuckiego oraz obserwować środowisko klerikalne. W sprawę księdza Prajsnera zaangażowany był również inf. „Paczka”¹⁴⁵. W celu „rozładowania sytuacji”, jaka zapanowała po rozpoczęciu roku szkolnego w Olchowej i demonstracjach ludności broniącej krzyży, zaangażowano inf. „Las” mieszkającego w tej miejscowości¹⁴⁶. O wystąpieniach księdza Tadeusza Niwy z Siedlisk-Bogusz i księdza Stanisława Pękali z Biecza zawiadamiał inf. „Zryw”¹⁴⁷. Podobnie inf. „Rak” komunikował o wypowiedziach księży Jarosza z Czermina i Podgórnika z Rzędzianowic.¹⁴⁸ W sprawie zdjęcia krzyży, jak podawał inf. „Roman”, zabierał głos ksiądz Julian Śmietana utrzymujący stosunki z byłymi człon-

¹³⁷ Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów IPN w Rzeszowie (dalej cyt. IPN Rz), 0069/20, t. 1, k. 1, 5.

¹³⁸ IPN Rz 04/286, k. 59.

¹³⁹ IPN Rz 04/125, k. 27-28.

¹⁴⁰ IPN Rz 04/125, k. 27.

¹⁴¹ IPN Rz 0090/560, k. 8.

¹⁴² IPN Rz 0069/1/1/cd, k. 12.

¹⁴³ Ks. Piotr Szkolnicki był inwigilowany przez władze w związku z kazaniem, jakie wygłosił 10 września w Brzostku. Zarzucano mu, że wzywał wiernych do walki o przywrócenie modlitwy przed i po lekcjach w szkole. Sam zaś twierdził, że jego słowa zostały zniekształcone, bo wzywał jedynie do „mężnego wyznawania wiary”. Dementował również oskarżenia, jakoby miał inspirować wiernych do obrony emblematów religijnych w szkołach i wystąpien w Brzostku, Kleciu, Bukowej i Nawsiu Brzosteckim. Por. B. Staniszek, *Szkolnicki Piotr*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945-1989*, t. 3, Warszawa 2006, s. 239.

¹⁴⁴ IPN Rz 0069/1/2/cd/1, k. 186-210.

¹⁴⁵ IPN Rz 0090/460, k. 9, 39, 40.

¹⁴⁶ IPN Rz 04/195, s. 92.

¹⁴⁷ IPN Rz 049/203, k. 21; IPN Bu 01283/668, cz.2, k. 697.

¹⁴⁸ IPN Rz 04/215, k. 64.

kami podziemia niepodległościowego w Wielopolu Skrzyńskim¹⁴⁹. Był on pod ciągłą obserwacją w ramach sprawy agenturalnego sprawdzenia, a później sprawy ewidencyjno-obszaryjnej¹⁵⁰. Wypowiedzi i reakcje świeckich z terenu Rzeszowa na omawiane zarządzenie streszczał inf. „Skała”¹⁵¹. Również inf. „Biały” przekazywał wiadomości z prywatnych rozmów z księżmi: Wojciechem Szpytmą z Majdanu i Bolesławem Puzio z Woli Raniżowskiej, informując o ich reakcji na wydane zarządzenie dotyczące znaków religijnych w szkołach¹⁵², a wiadomości o ks. Piotrze Mochu przekazywał inf. „Waldemar”¹⁵³.

O wydarzeniach zaistniałych w związku z usuwaniem krzyży w szkołach i działaniach podejmowanych przez poszczególne władze na szczeblu powiatowym i wojewódzkim informacje przekazywane były na bieżąco przez zastępcę Komendanta Wojewódzkiego MO do Spraw Bezpieczeństwa w Rzeszowie ppłk. Włodzimierza Zwierchanowskiego do wicedyrektora Gabinetu Ministra MSW w Warszawie w formie notatek informacyjnych¹⁵⁴, meldunków dziennych¹⁵⁵, telefonogramów¹⁵⁶. Niektóre informacje trafiały również do dyrektora Departamentu III¹⁵⁷ i naczelnika Wydziału V Departamentu III¹⁵⁸. Na bieżąco były przekazywane również wiadomości do KW PZPR¹⁵⁹. Informacje z terenu KWMO w Rzeszowie otrzymywała od poszczególnych jednostek SB w powiatach w formie meldunków specjalnych i notatek informacyjnych¹⁶⁰ oraz sprawozdań kwartalnych¹⁶¹. W miejscowościach, gdzie dochodziło do najostrzejszych wystąpień przeciw omawianemu zarządzeniu, prowadzono wspólnie z prokuratorem powiatowym dochodzenia mające na celu wyjawienie odpowiedzialnych za protesty i niepodporządkowanie się zarządzeniom władz¹⁶². Do miejscowości, w których usiłowano zawieszać krzyże w budynkach państwowych, wysyłano funkcjonariuszy SB i pracowników mundurowych w celu przeprowadzenia dochodzeń mających wyjawić inspiratorów zajęć. Dalsze dochodzenia prowadzone były przez KPMO i pracowników Samodzielnej Sekcji Śledczej KWMO¹⁶³. Pracownicy KPMO prowadzili przesłuchania w siedzi-

¹⁴⁹ IPN Rz 04/249, k. 99.

¹⁵⁰ Zob. Ł. Wielgut, *Aparat bezpieczeństwa wobec Kościoła katolickiego w powiecie dębickim w latach 1944-1956*, w: *Represje władz komunistycznych wobec społeczeństwa Polski południowo-wschodniej w latach 1944-1956. Jasło-Wadowice-Dębica*, red. B. Stanaszek, Sandomierz 2012, s. 242-245.

¹⁵¹ IPN Rz 04/263, k. 92.

¹⁵² IPN Rz 04/175, k. 22, 24.

¹⁵³ IPN Rz 049/248, k. 43.

¹⁵⁴ IPN Rz 04/42, k. 110.

¹⁵⁵ Tamże, k. 122.

¹⁵⁶ Tamże, k. 124.

¹⁵⁷ Tamże, k. 137.

¹⁵⁸ Tamże, k. 136.

¹⁵⁹ Tamże, k. 115.

¹⁶⁰ IPN Rz 049/203, k. 21, 22, 25, 28.

¹⁶¹ IPN Rz 04/133, k. 109.

¹⁶² IPN Rz 04/42, k. 146.

¹⁶³ Tamże, k. 149.

bach KPMO¹⁶⁴, a wobec winnych składano wnioski o ukaranie do Kolegiów Orzekających i prokuratury¹⁶⁵. W niektórych przypadkach musiały interweniować służby mundurowe MO¹⁶⁶. Prokuratorzy powiatowi prowadzili dochodzenia przy współdziałaniu grup operacyjno-dochodzeniowych KPMO¹⁶⁷.

3. Prezydium rad narodowych

Od 1954 roku obowiązywał trójstopniowy podział administracji państwowej, składający się z województw, powiatów i gmin¹⁶⁸. Zgodnie z ustawą o terenowych organach jednolitej władzy państwowej z 20 marca 1950 roku w lipcu tegoż roku powstało PWRN w Rzeszowie¹⁶⁹. Od tego momentu WRN sprawowała funkcje spełniane przez organy administracji państwowej i samorządu terytorialnego¹⁷⁰. Zadaniem Prezydium WRN było kierowanie w województwie działalnością gospodarczą, społeczną i kulturalną; współdziałanie w umacnianiu obronności państwa; zapewnienie ochrony porządku publicznego, ochrony własności społecznej i praw obywateli. Prezydium WRN wydawało przepisy prawne, wybierało i odwoływało członków prezydiów rad narodowych niższego stopnia. Również zajmowało się powoływaniem komisji rad narodowych, uchwalaniem terenowych budżetów i nadzorem nad ich wykonaniem. Ustalało terenowe opłaty, daniny i świadczenia. Kontrolowało społeczną działalność urzędów, przedsiębiorstw, zakładów i instytucji. Wykonywało uchwały Rady i zarządzenia władz nadrzędnych oraz przygotowywało sesje Rady. Na czele Prezydium stał przewodniczący. W jego kompetencjach było kierowanie pracami i działalnością Prezydium, wydziałów i referatów PWRN. Poszczególne obszary zagadnień przypisane radom narodowym prowadziły wydziały. 25 stycznia 1958 roku wyszła ustawa, na mocy której kierownicy wydziałów i jednostek równorzędnych PWRN w Rzeszowie przejęli rolę organu administracji państwowej¹⁷¹. Funkcję przewodniczącego PWRN w Rzeszowie pełnił w latach 1952-1958 Wacław Różga, a od 10 lutego 1958 roku stanowisko to przejął Franciszek Jagusztyn¹⁷².

Na mocy wspomnianej już ustawy z 20 marca 1950 roku o terenowych organach jednolitej władzy państwowej tworzono prezydium powiatowych rad narodowych i prezydium miejskich rad narodowych. Zajmowały się one wykonywaniem uchwał rad, egzekwowaniem innych uprawnień rad, przygotowywaniem i zwoływaniem sesji, ustalaniem ich obrad, rozpatrywaniem sprawozdań i składaniem

¹⁶⁴ Tamże, k. 150.

¹⁶⁵ Tamże, k. 153.

¹⁶⁶ Tamże, k. 154.

¹⁶⁷ Tamże, k. 172.

¹⁶⁸ A. L. Sowa, dz. cyt., s. 85.

¹⁶⁹ R. Witalec, *Wojewódzka Rada Narodowa w Rzeszowie*, w: *Encyklopedia Rzeszowa*, Rzeszów 2004, s. 502.

¹⁷⁰ Tamże, s. 747.

¹⁷¹ Tamże, s. 502.

¹⁷² Tamże, s. 502.

sprawozdań ze swej działalności PWRN. Od 1958 została wzmocniona pozycja PPRN i PMRN poprzez rozszerzenie zakresu ich działania oraz samodzielność finansową i gospodarczą. Tworzono wtedy także wydziały, które były usamodzielnione w swoich decyzjach i podniesione do roli organów administracji państwowej¹⁷³. Według danych z lutego 1959 roku, w województwie rzeszowskim istniały 22 powiatowe i 3 miejsko-powiatowe Rady Narodowe, nie licząc miejskich, osiedlowych i gromadzkich. Rada wojewódzka posiadała 8 członków prezydium, 100 radnych i 9 komisji. W radach powiatowych było łącznie 132 członków prezydiów, 1227 radnych i 182 komisje. Miejsko-powiatowe miały: 18 członków prezydiów, 159 radnych i 27 komisji¹⁷⁴. Piastujących urząd przewodniczącego PPRN w poszczególnych powiatach województwa rzeszowskiego w 1958 r. przedstawia poniższa tabela:

Tabela nr 6
Wykaz przewodniczących PPRN i PMRN województwa rzeszowskiego w 1958 roku

Powiat	Nazwisko i imię	Przynależność Partyjna
Brzozów	Gerula Kazimierz	ZSL
Dębica	Stępień Franciszek	PZPR
Gorlice	Michalus Władysław	PZPR
Jasło	Janik Stanisław	PZPR
Jarosław	Olszówka Lucjan	PZPR
Kolbuszowa	Książek Henryk	PZPR
Krosno	Bał Antoni	PZPR
Lesko	Sadowski Kazimierz	ZSL
Lubaczów	Gryniewicz Stanisław	ZSL
Leżajsk	Boroń Stanisław	PZPR
Mielec	Junikiewicz Rudolf	PZPR
Nisko	Czerwin Józef	PZPR
Przemyśl p.	Drwięga Stanisław	PZPR
Przeworsk	Rakowski Michał	SD
Radymno	Kisała Stanisław	ZSL
Ropczyce	Marszałek Wojciech	ZSL
Rzeszów p.	Rzucidło Stanisław	PZPR
Sanok	Mazur Zdzisław	PZPR
Strzyżów	Burek Józef	ZSL
Tarnobrzeg	Bieniek Władysław	PZPR
Ustrzyki Dolne	Dutkiewicz Władysław	PZPR
Przemyśl m.	Deręgowski Władysław	PZPR
Rzeszów m.	Stanio Leon	PZPR
Stalowa Wola	Zaremski Marian	PZPR

Źródło: APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 9976, k. 208-210.

¹⁷³ Tamże, s. 501-502.

¹⁷⁴ *Mały rocznik...*, Rzeszów 1959, s. 202.

20 czerwca 1958 roku PWRN w Rzeszowie na mocy uchwały utworzyło takie wydziały jak: Wojewódzka Komisja Planowania Gospodarczego, Wydział Statystyki, Wydział Finansowy, Wydział Architektury i Nadzoru Budowlanego, Wydział Budownictwa, Wydział Gospodarki Komunalnej i Mieszkaniowej, Wydział Rolnictwa i Leśnictwa, Wydział Gospodarki Wodnej, Wydział Przemysłu, Wydział Handlu, Wydział Komunikacji, Komisja Cen, Wydział Zdrowia, Wydział Zatrudnienia i Spraw Socjalnych, Kuratorium Okręgu Szkolnego, Wydział Kultury, Urząd Spraw Wewnętrznych, Wydział do spraw Wyznań, Wydział Organizacyjno-Prawny, Wydział Budżetowo-Gospodarczy, Sekretariat WKKF i WKT¹⁷⁵.

Organem administracji państwowej zajmującym się sprawami wyznaniowymi, a zatem i Kościoła, był Urząd do Spraw Wyznań. Powstał on na mocy ustawy z dnia 19 kwietnia 1950 roku o zmianie organizacji naczelných władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej. UdSW miał zająć się administracją wyznaniową w państwie¹⁷⁶, a właściwie miał być, obok Departamentu V w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego, wyspecjalizowanym organem rządowym do zwalczania Kościoła i innych związków wyznaniowych¹⁷⁷. Zastępował on istniejący na wzór ZSRR specjalny departament do spraw wyznań w Ministerstwie Administracji Publicznej. W kompetencji UdSW było: koordynowanie spraw wyznaniowych z działalności innych resortów, opiniowanie projektów aktów prawnych i innych orzeczeń dotyczących stosunków wyznaniowych, prowadzenie statystyki i ewidencji, kontrolowanie działalności Kościoła i innych związków wyznaniowych w takich dziedzinach jak: szkolnictwo, zakony, stowarzyszenia, sprawy personalne, funkcjonowanie Funduszu Kościelnego i inne. UdSW nie prowadził samodzielnej polityki wyznaniowej, lecz wykonywał decyzje ustalane na szczeblu Biura Politycznego KC PZPR¹⁷⁸. W rzeczywistości UdSW był jedynie instrumentem wykorzystywanym do zwalczania religii przez bezpieczeństwo i partię¹⁷⁹.

Struktura organizacyjna UdSW składała się z trzech wydziałów: ogólnego, rzymskokatolickiego i wyznań nierzymskokatolickich, oraz referatów – nadzoru Funduszu Kościelnego i nadzoru stowarzyszeń wyznaniowych¹⁸⁰. Dyrektorem UdSW był od roku 1956 Jerzy Sztachelski¹⁸¹. UdSW w latach 1950-1955 podlegały referaty do spraw wyznań, a następnie od 1955 wydziały do spraw wyznań przy PWRN. W powiatach i miastach na prawach powiatu do 1957 roku działały powia-

¹⁷⁵ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 20937, k. 5.

¹⁷⁶ M. Krawczyk, *Organy państwowo-partyjne...*, s. 211.

¹⁷⁷ L. Fiejdasz, *Opór społeczeństwa Rzeszowszczyzny wobec działań wydziału do spraw wyznań*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 13 (2010), s. 117.

¹⁷⁸ J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, red. Z. Zieliński, Lublin 2000, s. 43-44.

¹⁷⁹ M. Krawczyk, *Organy państwowo-partyjne...*, s. 223.

¹⁸⁰ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 58.

¹⁸¹ M. Krawczyk, *Organy państwowo-partyjne...*, s. 213.

towe i miejskie referaty do spraw wyznań¹⁸². Dyrektywy dla wydziałów przy PWRN i referatów przy PPRN i PMRN były przekazywane w uchwałach i okólnikach. Często były one mało precyzyjne, co powodowało odrębność i samodzielność w ich interpretacji i realizacji. Nierzadko pojawiały się wydawane przez rząd i KW PZPR tajne wytyczne mówiące o kierunkach prowadzenia polityki wyznaniowej w państwie na szczeblach wojewódzkich i powiatowych¹⁸³.

W związku z „odwilżą polityczną” w 1956 roku podjęto zmiany w administracji wyznaniowej. Dyrektor UdSW w dniu 4 stycznia 1957 roku przekazał informacje kierownikom referatów wyznaniowych w województwach o likwidacji referatów wyznaniowych w powiatach¹⁸⁴. Na mocy uchwały Rady Ministrów z marca 1957 roku zlikwidowano ostatecznie RdSW działające przy PPRN, a ich akta w głównej mierze zniszczono. Odtąd sprawy związane z religią przejęły Wydziały Spraw Wewnętrznych PPRN¹⁸⁵. Zakres działalności i organizację wewnętrzną Wydziału do Spraw Wyznań przy PWRN określały konkretne wytyczne zgodne z rozporządzeniem Rady Ministrów z 18 kwietnia 1958. WdSW miał nadzorować realizację i przestrzeganie przepisów, które odnosiły się do stowarzyszeń i związków wyznaniowych. Jego zadaniem była też kontrola realizacji dekretu z dnia 31 grudnia 1956, który dotyczył organizowania i obsadzania stanowisk kościelnych oraz działalności związków i stowarzyszeń wyznaniowych. Wydział kierował sprawami dotyczącymi nadzoru nad działalnością i funkcjonowaniem seminariów zakonnych i duchownych. Wydawał opinie w sprawie wniosków o dotacje państwowe i zapomogi składanych przez osoby duchowne. Opiniował sprawy dotyczące związków wyznaniowych, instytucji religijnych, osób duchownych i członków zakonów, które podlegały również innym wydziałom. Prowadził statystykę i ewidencję parafii, placówek duszpasterskich, stanowisk kościelnych i majątków poszczególnych wyznań. Wydziały PWRN i PPRN, a także inne urzędy uzgadniały wszelkie sprawy dotyczące kwestii wyznaniowych z WdSW. Zajmował się także egzekwowaniem i przestrzeganiem wymaganych rozporządzeń wydawanych przez władze centralne oraz oceną ich realizacji przez związki, stowarzyszenia i organizacje wyznaniowe. Stał na straży przestrzegania dekretu z 5 sierpnia 1949 roku o ochronie wolności sumienia i wyznania. Zobligowany był do składania sprawozdań dla PWRN i UdSW ze swej działalności na podległym terenie¹⁸⁶.

Wydział mógł posiadać takie stanowiska jak: kierownik wydziału, jego zastępca, starszy inspektor, inspektor, starszy referent i kierownik kancelarii. Ustalanie, które z tych stanowisk będą w wydziale danego województwa i ich tworzenie pozostawiono decyzji PWRN. Działalność WdSW miała dzielić się na następujące grupy spraw: wyznania rzymskokatolickiego, wyznań nierzymskokatolickich, sto-

¹⁸² L. Fiejdasz, art. cyt., s. 118.

¹⁸³ Tamże, s. 118-119.

¹⁸⁴ B. Stanaszek, *Diecezja...*, s. 143.

¹⁸⁵ A. Dudek, R. Gryz, dz. cyt., s. 117-118.

¹⁸⁶ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 20937, k. 2-3.

warzyszeń wyznaniowych oraz ewidencji i statystyki¹⁸⁷. Stanowisko kierownicze WdSW w województwie rzeszowskim pełnił od czerwca 1956 roku Marian Kapalski¹⁸⁸. Aktywność WdSW w akcji dekrucyfikacyjnej polegała głównie na sporządzaniu notatek informacyjnych dotyczących sytuacji w województwie w związku z rozpoczęciem nowego roku szkolnego¹⁸⁹ oraz przesyłaniu meldunków do UdSW w Warszawie¹⁹⁰. W ramach WSW przy PPRN funkcjonowały kolegia, które karały za wykroczenia związane z zakłóceniem porządku w szkołach. Sprawy te były rozpatrywane z przepisu o naruszenie porządku publicznego. Kolegia te wydawały orzeczenia skazujące na areszt, bądź grzywnę oraz upomnienia. Skazywani mogli odwoływać się od tych decyzji do sądu. USW PWRN w Rzeszowie wprowadził obowiązek nadsyłania tygodniowych sprawozdań przez kolegia WSW PPRN, gdzie miały być poruszane kwestie zakłóceń w związku z rozpoczęciem nowego roku szkolnego we wrześniu 1958 roku. Sprawozdania te miały zawierać: liczbę spraw, jakie wpłynęły do kolegium, ilość rozpatrzeń, umorzeń i uniewinnień, liczbę żądań skierowania sprawy do sądu, wymierzonych kar aresztu, upomnień i grzywnien, kary uprawomocnione oraz wykonane¹⁹¹.

W związku z przebudową administracji szkolnej dokonanej na podstawie rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 18 kwietnia 1958 roku utworzono w Rzeszowie Kuratorium Okręgu Szkolnego. Przejęło ono dotychczasową rolę Wojewódzkiego Wydziału Oświaty i Dyrekcji Okręgowej Szkolenia Zawodowego. W powiatach i miastach będących powiatami utworzono inspektoraty oświaty, które zajęły się sprawami kultury, wypełniając dyrektywy Ministra Oświaty, a także Ministra Kultury i Sztuki¹⁹². KOS w Rzeszowie prowadziło nadzór i organizację nad działalnością wszystkich typów szkół, jakie mu podlegały. Kierowało dokształcaniem młodzieży w wieku od 15 do 18 lat. Zarządzało działalnością inspektoratów oświaty, a pośrednio szkołami i placówkami oświatowo-wychowawczymi, jakie tym inspektoratom podlegały. Rozpatrywało odwołania od orzeczeń inspektoratów szkolnych. Nadzorowało również, według wydanych przepisów, działalność szkół i placówek oświatowo-wychowawczych, które nie podlegały Ministrowi Oświaty. Spod jurysdykcji KOS wyłączone były szkoły prowadzone przez Ministra Zdrowia, Ministra Rolnictwa oraz Ministra Kultury i Sztuki¹⁹³.

Kuratorem Okręgu Szkolnego w Rzeszowie był Kazimierz Żmudka, a jego zastępcą wicekuratorem do spraw szkolnictwa zawodowego Władysław Kunisz. KOS dzieliło się na 8 działów i samodzielnych oddziałów, a te dzieliły się na oddziały. Ich pracami kierowali naczelnicy, a oddziałami kierownicy¹⁹⁴. Do zadań kuratora należało: czuwanie nad działalnością kuratorium, szkół i placówek oświatowo-

¹⁸⁷ Tamże.

¹⁸⁸ K. Talarek, dz. cyt., s. 144.

¹⁸⁹ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 13-23.

¹⁹⁰ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 20967, k. 14-15.

¹⁹¹ APRZ, PPRN Ropczyce, sygn. 1681, k. 56, 58, 59, 65.

¹⁹² APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 1358, k. 22.

¹⁹³ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 7762, k. 42.

¹⁹⁴ Tamże, k. 62-62v.

wychowawczych, które podlegały Kuratorium, powoływanie, zwalnianie i zmienianie nauczycieli oraz usuwanie i mianowanie pracowników KOS. Naczelników działów i kierowników oddziałów powoływało i zwalniało PWRN na podstawie podania kuratora¹⁹⁵.

KOS w Rzeszowie odnośnie do zarządzenia o usuwaniu emblematów religijnych przesyłało sprawozdania ze swego terytorium na temat zabezpieczenia świeckiego charakteru szkół do Ministerstwa Oświaty w Warszawie. Do KOS w Rzeszowie meldunki i informacje z terenu przesyłały inspektoraty szkolne PPRN, które posyłały swoich pracowników do szkół na rozpoczęcie roku szkolnego oraz tam, gdzie dochodziło do łamania zarządzenia ministra oświaty¹⁹⁶. W przypadkach, gdy nie usunięto krzyży z winy kierownictwa szkoły, odpowiednie działania podejmowały poszczególne inspektoraty oświaty¹⁹⁷. Wobec pracowników szkół, którzy nie podporządkowali się wydanym dyrektywom lub robili to niechętnie, stosowano kary przez usunięcie ze stanowiska lub przeniesienie na inną placówkę¹⁹⁸. Przedstawiciele Inspektoratów Oświaty i PPRN prowadzili rozmowy z manifestującymi, wyjaśniając stosowność zarządzenia¹⁹⁹.

III. Przygotowania do nowego roku szkolnego i jego rozpoczęcie

1. Zarządzenia władz państwowych

Zmiany w kierownictwie partii i nowe uchwały, jakie podjęto na VIII Plenum KC PZPR, określono mianem „polskiego października 1956 roku”. Pojawiły się nadzieje na normalizację stosunków państwowo-kościelnych. Miały to wyrazić zwolnienia aresztowanych księży z więzień, powrót prymasa Wyszyńskiego z internowania czy też rozpoczęcie prac przez Komisję Wspólną Episkopatu i Rządu. Owa pozorna „normalizacja” była de facto okresem na odzyskanie sił przez partię do dalszej walki z Kościołem²⁰⁰. Ocieplenie stosunków państwo – Kościół było niewątpliwie spowodowane chęcią „swoistej legitymizacji” władzy Gomułki przez hierarchię Kościoła. Do szkół zaczęły powracać religia i krzyże, na nowo zaczęła rozwijać się prasa katolicka, tworzono katolickie stowarzyszenia świeckie²⁰¹. Zawieszanie krzyży w latach 1956-1957 odbywało się bez aprobaty władz państwo-

¹⁹⁵ Tamże, k. 43.

¹⁹⁶ APRZ, PWRN Rzeszów, sygn. 6285, s. 8-81.

¹⁹⁷ IPN Rz 04/42, k. 161.

¹⁹⁸ IPN Rz, 04/195, k. 91.

¹⁹⁹ IPN Rz 04/227/cd, 61/236, k. 59.

²⁰⁰ Ł. Marek, „Kler to nasz wróg”. *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na terenie województwa katowickiego w latach 1956-1970*, Katowice 2009, s. 17.

²⁰¹ M. Przybysz, *Odwilż i po odwilży*, w: *Wojna z Kościołem. Dodatek specjalny w 50 lat po walce komunistów Gomułki z krzyżem i religią w szkołach*, „Rzeczpospolita”, 3-4.09.2011, s. 1-2.

wych. Obronę spontanicznie zawieszanych krzyży w szkołach podjął bp Choro-
mański, kierując do ministra oświaty Władysława Bieńkowskiego 14 stycznia 1957
roku list, w którym wyraził nadzieję, że nikt nie będzie chciał, by one znów znik-
nęły. Tłumaczył, że obecność krzyży w klasach „nie obraża niczyich uczyć religij-
nych ani też przekonań niewierzących, a dla wierzących jest największym symbo-
lem wiary i tolerancji”. Pomimo iż minister Bieńkowski nie zgadzał się ze zdaniem
bpa Choromańskiego, nie podjął żadnych przedsięwzięć w tym kierunku²⁰².

W polityce wobec Kościoła władze powoływały się na konstytucję, która mówi-
ła o rozdziale Kościoła i państwa, a religię uważała za prywatną sprawę obywateli
PRL²⁰³. Polityka wyznaniowa prowadzona przez władze PRL była oparta faktycz-
nie na ateizmie politycznym. Akty prawne miały podporządkować Kościół pań-
stwu w celu łatwiejszej ateizacji kraju. Partia zmierzała do tego, by dokonać roz-
działu „Kościół od państwa bez dokonania rozdziału państwa od Kościoła”. Miało
to na celu podporządkowanie całego społeczeństwa władzy, a było to niemożliwe
bez eliminacji Kościoła rzymskokatolickiego²⁰⁴. Polityka wobec Kościoła uprawia-
na przez władze PRL była swoistą fikcją. Z jednej strony gwarantowano wolność
religii, a z drugiej narzucano ograniczenia Kościołowi i ludziom wierzącym²⁰⁵.

Związane z „odwilżą” nadzieje na poprawę i unormowanie stosunków władz
z Kościołem zaczęły się szybko rozmywać. Na przełomie czerwca i lipca 1958
roku pojawiały się coraz wyraźniejsze zapowiedzi o zaostrzeniu polityki wobec
Kościoła²⁰⁶. Opracowaniem wstępnego planu działania zajęli się: Władysław Bień-
kowski, Zenon Kliszko i Jerzy Sztachelski. Ich plan został zaakceptowany przez
Biuro Polityczne KC PZPR jeszcze w czerwcu 1957 roku. Nowa polityka wyzna-
niowa partii miała opierać się na wspieraniu narastających procesów religijnego
zobojętnienia poprzez zamknięcie działalności Kościoła w murach świątyni, ogra-
niczenie i eliminację jego aktywności z życia społecznego²⁰⁷. Podczas rozmowy
prymasa Wyszyńskiego z Władysławem Gomułą i premierem Cyrankiewiczem
w nocy z 9 na 10 stycznia 1958 roku przedstawiciele władz komunistycznych ata-
kowali prymasa za nierespektowanie zasad tolerancji przez osoby duchowne, wy-
rażające się m.in. w zawieszaniu krzyży w szkołach²⁰⁸. Od tego czasu zaczął
się okres „prawno-administracyjnych szykan”²⁰⁹. Według relacji Jerzego Zawiey-
skiego, na spotkaniu Prymasa z Gomułą i Cyrankiewiczem w dniu 18 stycznia
1958 roku I sekretarz PZPR miał krzyknąć: „Krzyż na ścianie drażni młodzież nie-
wierzącą”. Ksiądz prymas zapytał wówczas: „a ile jest tej niewierzącej młodzie-

²⁰² A. Dudek, R. Gryz, dz. cyt., s. 121.

²⁰³ *Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodaw-
czy w dniu 22 lipca 1952 r.* Dz. U. 1952, nr 33, poz. 232, art. 69-70, s. 365.

²⁰⁴ A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 74-75.

²⁰⁵ J. Krukowski, art. cyt., s. 25.

²⁰⁶ H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w poli-
tyce państwa (1944-1961)*, Białystok 1997, s. 222.

²⁰⁷ A. Dudek, R. Gryz, dz. cyt., s. 126.

²⁰⁸ Tamże, s. 131.

²⁰⁹ Ł. Marek, dz. cyt., s. 17.

ży?” Gomułka odparł: „No, powiedzmy 10%”. Na co prymas powiedział: „Ja panu dodam jeszcze 10%. Niech będzie 20%. Pozostaje reszta, czyli 80% młodzieży. Otóż zapowiadam panom, że ja dla tych 80% będę walczył o krzyż i w tej walce nie ustane”²¹⁰.

Konstytucyjna zasada wolności, jaka przysługiwała wszystkim obywatelom, według oceny bpa Choromańskiego, należała się tylko tym, którzy atakowali Kościół. Polityka partii prowadzona wobec Kościoła była dwulicowa. W rozmowach z hierarchią kościelną partia wyrażała opinię, że zależy jej na dobrych relacjach z Kościołem, a w rzeczywistości prowadziła działania przeciw niemu. Prawdziwe zamiary władz wobec Kościoła i religii ukazuje list KC PZPR do egzekutyw partyjnych niższych szczebli z lipca 1958 roku²¹¹. List stał się oficjalnym potwierdzeniem zakończenia okresu „odwilży”, a rozpoczynał okres, kiedy „Kościół znów stał się wrogiem”²¹². Plan opracowania tego listu podjęto 4 lipca na posiedzeniu Sekretariatu KC. Jego zredagowaniem zajęli się: kierownik Wydziału Prasy KC PZPR Artur Starewicz, kierownik Wydziału Organizacyjnego KC PZPR Walenty Titkow, kierownik Wydziału Propagandy KC PZPR Andrzej Werblan, zastępca kierownika Wydziału Nauki KC PZPR Zofia Zemankowa oraz Jerzy Sztachelski²¹³. Treść listu dotyczyła „politycznej działalności kleru, wymierzonej przeciwko władzy ludowej i podważającej zasady normalizacji stosunków między państwem i kościołem”. Dokument ten poruszał zagadnienie „ofensywy wojującego kleru”. Miała się ona przejawiać na wielu płaszczyznach. Pierwszą z nich było szkolnictwo, w którym zdaniem władz, episkopat tworzył „atmosferę nietolerancji i szykan” względem uczniów nieuczęszczających na lekcje religii, dążył do eliminacji świeckiego charakteru szkoły i wzywał „młodzież szkolną, a faktycznie fanatyczne elementy klerykalne i dewotki, do zawieszenia w izbach szkolnych krzyży, do wprowadzenia modlitwy przed i po lekcjach itp.” Pozostałe dziedziny, w których duchowieństwo miało rozwijać swoją „ofensywę polityczną”, dotyczyły zasad prawnych i konstytucyjnych PRL, obchodu tysiąclecia państwa polskiego, etyki i moralności społecznej, czy „bezpośredniej akcji politycznej”. W ten sposób Kościół miał być „ośrodkiem społecznej reakcji, wokół której skupiają się wszelkie siły wrogie socjalizmowi, spadkobiercy londyńskich podziemnych organizacji, niedobitków starych burżuazyjnych partii, prawicowe elementy ruchu ludowego, wszyscy, którzy chcieliby stanąć w poprzek budowie socjalizmu w naszym kraju”. Autorzy listu przedstawili wytyczne polityki partii wobec Kościoła opierające się na zasadach „marksizmu-leninizmu”, który religię postrzegał jako rezultat „ucisku społecznego i duchowego mas pracujących”. Dla przeciwdziałania aktywności kleru w szkolnictwie zaplanowano, aby katecheza była przedmiotem nadobowiązkowym, wykładanym na ostatnich godzinach lekcyjnych lub przed lekcjami jako

²¹⁰ R. Jarocki, *Czterdzieści pięć lat w opozycji*, Kraków 1990, s. 197-198.

²¹¹ P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 611.

²¹² Ł. Marek, dz. cyt., s. 21.

²¹³ A. Dudek, R. Gryz, dz. cyt., s. 142.

pierwsza godzina. Poza tym deklarowano wprowadzenie takich działań jak: pozabawienie osób zakonnych prawa nauczania religii, zakaz wywieszania krzyży w salach lekcyjnych oraz zbiorowej modlitwy. Zobowiązano władze szkolne i nauczycieli do przestrzegania przepisów prawa, zarządzeń wydanych przez Ministra Oświaty i stania na straży konstytucyjnej zasady wolności sumienia. Polecono, by partia dążyła do zakładania szkół bez nauczania religii i aktywnej pracy w komitetach rodzicielskich i opiekuńczych, aby nie stały się one „siedliskiem klerykałów i dewotek”. Organizacje partyjne miały dążyć do tego, by w gronie komitetów rodzicielskich większość stanowili „postępowi bezpartyjni i partyjni rodzice”. List ten miał być omówiony na posiedzeniach egzekutyw komitetów wojewódzkich, powiatowych, miejskich i organizacji partyjnych większych zakładów pracy. Zalecano również zorganizowanie specjalnych narad sekretarzy organizacji partyjnych w tej sprawie²¹⁴. Pismo to zapoczątkowało nowy etap w stosunkach państwa z Kościołem. Było ono wyznacznikiem polityki wyznaniowej w PRL aż do końca lat sześćdziesiątych²¹⁵.

Pierwszym sygnałem wcielenia w życie planów zawartych w liście KC PZPR była rewizja w Instytucie Prymasowskim na Jasnej Górze przeprowadzona w dniu 21 lipca 1958 roku²¹⁶. O nowym kierunku polityki wyznaniowej i decyzjach związanych ze zmianami w szkolnictwie poinformowano stronę kościelną na posiedzeniu Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu 31 lipca 1958 roku. Władze reprezentowali: Zenon Kliszko i Jerzy Sztachelski. Z ramienia Episkopatu występowali: biskup Michał Klepacz i biskup Zygmunt Choromański. Pełnomocnik Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem przedstawił kwestie związane z nauczaniem religii w szkołach. Poinformował, że w szkołach państwowych „nie mogą być zawieszane emblematy religijne jakiegokolwiek wyznania” i zapowiedział, że w tej sprawie zostanie opublikowane stosowne zarządzenie ministra oświaty, które będzie zobowiązywało nauczycieli i kierownictwo szkoły do przestrzegania tego postanowienia²¹⁷.

Pomimo silnego sprzeciwu hierarchii kościelnej na zapowiadane zmiany nie trzeba było długo czekać²¹⁸. Minister oświaty Władysław Bieńkowski wystosował 4 sierpnia 1958 roku Okólnik nr 26 „w sprawie przestrzegania zasad świeckości szkoły”. Okólnik przedstawiał przypadki złego interpretowania, a nawet jawnego naruszania zasady świeckiego charakteru szkoły, oraz niezachowywania warunków, jakie miały gwarantować pełną tolerancję w szkole. Przejawiać się to miało przez „dekorowanie pomieszczeń szkolnych emblematami religijnymi, odmawianie modlitw przed lub po lekcjach przedmiotów obowiązkowych, uczestnictwo niektórych nauczycieli i wychowawców w organizowaniu udziału młodzieży szkolnej w nabożeństwach i pielgrzymkach”. Wprowadzono m.in. zasadę iż:

²¹⁴ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 11091, k. 9-30.

²¹⁵ Ł. Marek, dz. cyt., s. 24.

²¹⁶ A. Dudek, R. Gryz, dz. cyt., s. 137-142.

²¹⁷ P. Raina, dz. cyt., s. 634.

²¹⁸ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 74.

„dekoracja izb lekcyjnych i innych pomieszczeń szkolnych nie powinna naruszać świeckiego charakteru szkoły. W związku z tym izby lekcyjne i inne pomieszczenia szkolne nie powinny być dekorowane emblematami religijnymi”. Zaznaczono również, że odmawianie modlitwy w szkole przed i po nauce przedmiotów obowiązkowych jest sprzeczne ze świeckim charakterem szkoły, a udział nauczycieli i wychowawców w organizowaniu praktyk religijnych bądź jakiegokolwiek oddziaływanie na uczniów w tym kierunku jest niedopuszczalne. Zakazano prowadzenia lekcji religii w godzinach przeznaczonych na zajęcia obowiązkowe. Mogły się one odbywać tylko po zajęciach obowiązkowych, lub w wyjątkowych sytuacjach przed nimi, ale nie wcześniej niż o godzinie 8. Nauczyciele religii na posiedzeniach rady pedagogicznej mogli brać udział tylko w wyjątkowych przypadkach. Odpowiedzialność za realizację zarządzenia spoczywała na kuratorach okręgów szkolnych, inspektorach szkolnych, dyrektorach i kierownikach szkół czy innych państwowych placówek oświatowo-wychowawczych, wychowawcach klasowych, nauczycielach religii oraz na wszystkich innych nauczycielach i wychowawcach. Mieli oni też w razie potrzeby wyjaśniać rodzicom stosowność zarządzenia jako wypływającego z zasady świeckiego charakteru szkoły i niesprzeciwiającego się ustaleniom komisji wspólnej przedstawicieli rządu i episkopatu z 1956 roku²¹⁹. W tym samym miesiącu w KC PZPR miała miejsce konferencja, w której udział wzięli przedstawiciele władz państwowych i partyjnych ze wszystkich województw. Stała się ona impulsem do przeciwdziałania „szkodliwej działalności kleru”²²⁰.

Wydane przez ministra Bienkowskiego zarządzenie rozpoczęło w nowym roku szkolnym 1958/1959 prawdziwą „wojnę o krzyże”²²¹. Wydarzenia związane z „akcją dekrucyfikacyjną” nie pozostały bez reakcji hierarchii kościelnej. W informacji zbiorczej UdSW o przygotowaniach i realizacji zarządzenia ministra oświaty stwierdzono, że zarządzenie wywołało „falę protestów”. Mocno skrytykowano postawę episkopatu, który względem zarządzenia miał zalecić katechetom, aby „nie angażowali się osobiście w sprawę emblematów religijnych w szkołach, lecz żeby działali poprzez dzieci i rodziców”. W ocenie UdSW „w realizacji linii episkopatu zaobserwowano dużą rozbieżność. Niektórzy biskupi zdecydowanie popierali linię Wyszyńskiego, inni natomiast biskupi i wyżsi urzędnicy kurialni zajęli lojalne stanowisko wobec zarządzeń władz i polecili realizować je w całej rozciągłości”²²².

Do akcji „dekrucyfikacyjnej” władze przygotowywały się bardzo drobiazgowo. Strategia jej przebiegu była szczegółowo omawiana na naradach aktywu PZPR, pracowników oświaty, aparatu bezpieczeństwa, wymiaru sprawiedliwości i na wszystkich szczeblach rad narodowych²²³. Pogorszenie stosunków z Kościołem zaczęło zauważać i odczuwać całe społeczeństwo, co budziło w nim niepokój.

²¹⁹ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 7080, k. 33-33v.

²²⁰ B. Staniszek, *Diecezja sandomierska...*, s. 99.

²²¹ H. Konopka, dz. cyt., s. 231.

²²² H. Konopka, dz. cyt., s. 232-233.

²²³ A. Dudek, dz. cyt., s. 76.

W wielu miejscach sytuacja związana z usuwaniem krzyży wywoływała u wierzących „stan wrzenia”²²⁴.

24 września 1958 roku bp Choromański napisał list do ministra Sztachelskiego, stwierdzając, że „krzyż w szkole nie obrażał uczuć młodzieży niewierzącej, która w znakomitej przeciwieństwie jest mniejszości, natomiast gwałtowne usuwanie krzyży (...) niemile dotknęło uczucia religijne znakomitej większości i stało się zarzewiem niepokojów religijnych oraz przyczyną gorszących i pożałowania godnych zająć”. Biskup poddał w wątpliwość, „czy przez usunięcie krzyżów szkoła świecka coś zyskała na swojej świeckości”. Treść listu była formą protestu przeciw skutkom „ubocznym” usunięcia krzyży. Wyrażało się to w zmuszaniu nauczycieli wierzących do usuwania krzyży, zwalnianiu z pracy osób, które nie chciały wykonać zarządzenia ministra, udzielaniu fałszywych informacji protestującym jakoby „dekrucyfikacja” była prowadzona za zgodą Kościoła, oraz uzależnieniu wydawania zezwolenia na nauczanie religii katechetom od podporządkowania się zarządzeniu lub jego podpisania. Pośrednią odpowiedzią na ten list było przemówienie I sekretarza KC PZPR na krajowej naradzie partyjnych działaczy oświatowych, co miało miejsce jeszcze tego samego dnia. Stwierdził on, iż nie było żadnego porozumienia państwa z Kościołem w kwestii powrotu krzyży do szkół, a ich „nielegalne” wieszanie w salach szkolnych potwierdziło to, iż „Episkopat szukał i prowokował starcia z władzą państwową”. Zarzucał kapłanom, że podburzali wiernych i organizowali akcje przeciw usuwaniu krzyży²²⁵. Po przemówieniu Gomułki różnego rodzaju protesty w sprawie krzyży znacznie osłabły. Praktycznie zaniechano wysyłania delegacji do ministra oświaty. Jak pisał A. Merker, „nie był to oczywiście skutek przekonywującej mocy wypowiedzi I sekretarza, lecz uznanie, że w tej sytuacji żadne dalsze odwołania nie pomogą”²²⁶.

2. Propaganda świeckości szkoły i „narady nauczycielstwa”

Przeciwdziałanie władz państwowych wobec Kościoła i religii było podjęte nie tylko na płaszczyźnie instytucjonalnej, ale również propagandowej. Kampania przeciwko Kościołowi realizowana przez partię miała opierać się głównie na wspieraniu narastających „procesów zubożenia religijnego”²²⁷. Najważniejszą sferą laicyzacji życia społecznego w PRL było szkolnictwo i wychowanie. Partia od początku istnienia PRL zadbała o to, by kierownictwo resortu oświaty i cały system szkolnictwa obsadzony był przez członków partii. W tym celu organizowano dla nich kursy i szkolenia ideologiczne. Sprawą priorytetową było utworzenie takiego sposobu kontrolowania szkolnictwa, aby jak najszybciej dokonać przełomu ideologicznego w tej sferze. Podejmowane reformy w szkolnictwie miały na celu

²²⁴ J. Zabłocki, *Dzienniki 1956-1965*, Warszawa 2008, t. 1, s. 161-162.

²²⁵ A. Dudek, dz. cyt., s. 77-78.

²²⁶ H. Konopka, dz. cyt., s. 236-237.

²²⁷ A. Dudek, R. Gryz, dz. cyt., s. 125-126.

zaszczerpienie w polskim systemie oświaty światopoglądu komunistycznego²²⁸. Narzędziem w laicyzacji szkół i wychowania młodzieży (czemu służyło również usuwanie symboli religijnych z klas) mieli być „właściwie ukształtowani światopoglądowo nauczyciele”²²⁹. Propagowaniem świeckości szkoły zajmowało się Towarzystwo Przyjaciół Dzieci, które powstało w 1949 roku z połączenia Robotniczego Towarzystwa Przyjaciół Dzieci i Chłopskiego Towarzystwa Przyjaciół Dzieci. Od 1957 roku krzewieniem zasad wychowania świeckiego zajmowało się Towarzystwo Szkoły Świeckiej. Wkład TSS w eliminowanie religii ze szkół był ogromny. Organizacja ta była nawet nazywana „drugim partyjnym ministerstwem oświaty”. Jej celem było wywieranie wpływu na rodziców i szkolne władze w sprawach świeckości placówek szkolnych²³⁰.

Wśród społeczeństwa światopogląd materialistyczny i świecki styl życia rozpowszechniały towarzystwa ateistyczne. Ich działalność miała prowadzić do „obumierania obskurantyzmu religijnego i religijności w ogóle”. Te procesy miały wspierać obok TSS Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli oraz Towarzystwo Wiedzy Powszechnej²³¹. Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli, podobnie jak TSS, powstało w 1957 roku „na fali walki z klerykalizmem”. Skupiony w jej szeregach „aktyw zwolenników świeckich” poprzez działalność prasową i odczytową propagował zasady świeckości państwa, wyjaśniając, iż są one gwarancją tolerancji oraz wolności sumienia i wyznania. Zasady świeckości życia „bronili” również związki zawodowe, organizacje młodzieżowe i Związek Nauczycielstwa Polskiego²³². Szkolenia partyjne, odczyty wewnątrzpartyjne i aktywność organizacji laickich miały skupiać się na krytyce światopoglądu religijnego, podważaniu i wypieraniu religijnej interpretacji życia i świata oraz eksponowaniu i popularyzacji światopoglądu i filozofii marksistowskiej²³³. Propaganda obejmowała ideę wolności sumienia i wyznania jako środek do walki z wpływami Kościoła w społeczeństwie. Komuniści będący w społeczeństwie mniejszością, pragnęli narzucić mu swój program ideologiczny. W sposób szczególnie światopogląd komunistyczny miał być wprowadzany i rozwijany w szkolnictwie²³⁴.

Ważną rolę w propagandzie odgrywała prasa. Tematyka szkolna była poruszana między innymi przez „Głos Nauczycielski” wydawany przez Związek Nauczycielstwa Polskiego, czasopismo „Nowa Szkoła”, „Nowe Drogi” i inne²³⁵. Na łamach czasopisma „Nowa Szkoła” i w swojej książce minister Bieńkowski podawał po-

²²⁸ A. Mezglewski, *Szkolnictwo wyznaniowe w Polsce w latach 1944-1980. Studium historyczno-prawne*, Lublin 2004, s. 278-279.

²²⁹ Ł. Marek, dz. cyt., s. 446.

²³⁰ Tamże, s. 450.

²³¹ Tamże, s. 514.

²³² B. Syzdek, *Lata decydujących przemian (szkice z historii Polski Ludowej 1944-1959)*, Warszawa 1980, s. 220.

²³³ S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestolecu Polski Ludowej*, Lublin 2011, s. 316.

²³⁴ A. Potocki, dz. cyt., t. 1, s. 75.

²³⁵ S. Bober, dz. cyt., s. 13.

wody, dla których należy dokonać laicyzacji szkolnictwa. Ponowne wprowadzenie religii do szkół tłumaczył zasadą „marksizmu-leninizmu”, która mówiła o wolności sumienia dla wszystkich. W jego ocenie usuwanie religii z placówek oświatowych przed 1956 rokiem przyniosło negatywne skutki w postaci tego, iż społeczeństwo na przekór domagało się przysługujących im praw płynących z konstytucji, mając poczucie ograniczenia wolności konstytucyjnej. Uważał, że podejmowane czynności zmierzające do zeświecczenia szkoły powinny być zaplanowane i przemyślane, by społeczeństwo nie odebrało tego za ograniczenie wolności, „a dostępność lekcji religii dla każdego miała odebrać jej smak zakazanego owocu”²³⁶. W czasopiśmie „Nowe Drogi” lansowano obraz hierarchii kościelnej jako grupy zabiegającej o „rząd dusz w narodzie”, której nie zależy na pełnieniu funkcji religijnych, ale na oddziaływaniu politycznym, naukowym i kulturalnym, czy też na odebraniu swobód niewierzącym²³⁷. Józef Siemek w swoim artykule zarzucał stronie kościelnej łamanie podjętego z państwem porozumienia w sprawie nadobowiązkowej nauki religii w szkołach. Stwierdzał że porozumienie to „jest przedmiotem stałych ataków ze strony sił klerykalnych, które próbują naruszać jego wyraźne postanowienia”. Miało to odbywać się poprzez „coraz liczniejsze fakty mobilizowania przez kler rodziców i samych dzieci do akcji zawieszania symboli religijnych”, co było próbą „odebrania szkole jej zasadniczo świeckiego charakteru”. Wspomniane porozumienie miało zapewnić „stworzenie warunków kształtowania kolektywu dziecięcego w duchu tolerancji światopoglądowej”. Władze państwowe postawiły sobie za zadanie stanie na straży tego porozumienia, zwalczając „wszelkie próby nadużywania porozumienia dla rozsadzania jego ram, dla klerykalizacji szkoły”. Część artykułu dotycząca szkolnictwa kończyła się stwierdzeniem, że „szkoła w Polsce musi pozostać świecką”. Autor chciał przedstawić Kościół w złym świetle i wpoić czytelnikom, że niektórzy hierarchowie Kościoła kierują się chęcią „religijnego skłócenia narodu polskiego, podzielenia Polaków na wierzących i niewierzących”²³⁸.

„Głos Nauczycielski” na początku czerwca opublikował fragment przemówienia Jerzego Morawskiego – członka BP PZPR – które wygłosił na I Krajowym Zjeździe TSS. Mówił on o nagłaśnianiu kłamliwych wiadomości o rzekomym prześladowaniu Kościoła i religii w PRL. Te kłamstwa, jego zdaniem, miały powodować „jątrzenie” dla osiągnięcia określonych celów politycznych. Sytuację polityczną w sprawie religii po 1956 roku określał jako uspokojoną, a kierunek polityki za słuszny. Ta unormowana sytuacja miała być odbierana przez niektóre koła za osobistą porażkę, co skłoniło je do organizowania akcji „na wzór pochodu krzyżowego”, wywierania presji na sumienie ludzi przez zmuszanie do udziału w życiu religijnym i kościelnym. Za negatywne przejawy działalności tych kół podawał pracę wychowawczą „wśród młodzieży, daleko wykraczające poza właściwe

²³⁶ Tamże, s. 313.

²³⁷ J. Siemek, *O współpracy wierzących i niewierzących*, „Nowe Drogi” 12(1958), nr 7 (109), s. 59.

²³⁸ Tamże, s. 56-57.

funkcje Kościoła”. Jako cel działalności partii widział on budowę społeczeństwa socjalistycznego. W jego osiągnięciu miały służyć „socjalistyczne wychowanie społeczeństwa, a zwłaszcza młodzieży”, które miało dokonywać się przez walkę z „zacofaniem pozostałym po poprzednich ustrojach, z ciemnotą i konserwatywnym społecznym, z oporem sił wstecznych”²³⁹.

W prasie mocno gloryfikowano postacie związane z walką o świeckość szkoły i wychowania. Jednym z takich bohaterów był Francisco Ferrer, hiszpański działacz i nauczyciel. Feliks Weber przedstawiał go jako „nieustraszonego wychowawcę rozsiekanego kulami plutonu egzekucyjnego”. Miał on działać na rzecz „zakładania Szkół Nowożytnych w Hiszpanii i stopniowego uniezależniania młodzieży od zgubnych wpływów ciemnego i fanatycznego kleru”²⁴⁰. Feliks Gorlica poruszał problem nadobowiązkowego nauczania religii w szkole. Pisał m.in., że dyrektor lub kierownik szkoły, który dopuszcza sytuacje, gdy w klasach są organizowane „kapliczki” i „ołtarzyki” lub wprowadza modlitwy przed zajęciami lekcyjnymi i po nich, osłabia zasadę świeckości nauczania i wychowania. Przez taką działalność „przekreśla linię wychowawczą szkoły”²⁴¹. Inny artykuł o tytule: „Religia – przedmiotem nadobowiązkowym” omawiał, jakie zadania ma do spełnienia szkoła i nauczyciele. Ich zadaniem miało być „wychowanie światłego obywatela przygotowanego do życia w społeczeństwie socjalistycznym, człowieka o szerokich horyzontach umysłowych, rozumiejącego tendencje rozwojowe współczesnego społeczeństwa ludzkiego”. Ważne było przeciwstawienie się nauczycieli „naciskowi sił wstecznych szerzących obskurantyzm i nietolerancję”. Podnoszono hasła tolerancji, wzajemnego poszanowania poglądów, współdziałania ludzi w kształtowaniu życia w państwie, a jedynym sposobem ich realizacji była walka z tymi, którzy występowali przeciw tym założeniom i zachowanie obowiązujących norm prawnych. Jakiegokolwiek wystąpienie i naruszenie tych zasad miało być powodem zakłóceń prowadzących do anarchii w społeczeństwie. Każde wystąpienie i sprzeciw wobec wydanych zarządzeń, a tym bardziej agitacja do wystąpień, było działalnością polityczną, mającą charakter antydemokratyczny i antyspołeczny. Do przestrzegania zobowiązań dotyczących świeckiego charakteru szkoły w sposób szczególny miał być zobowiązany Kościół²⁴².

W tygodniowym przeglądzie prasy z tematyki oświaty i szkoły w „Głosie Nauczycielskim” zamieszczono fragmenty artykułów z „Trybuny Ludu” oraz „Życia Literackiego”. „Trybuna Ludu” w wydaniu z 29 sierpnia poruszała sprawę nauczania religii i świeckości szkoły w artykule pt.: „Charakter naszej szkoły”. Podawała tam, że porozumienie z 1956 roku w sprawie nauczania religii w szkole nie planowało wprowadzenia do szkół obrzędów religijnych ani „emblematów religijnych”.

²³⁹ J. Morawski, *W walce o postępową, świecką myśl i socjalistyczne wychowanie*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 22, s. 1.

²⁴⁰ F. Weber, *Francisco Ferrer – nieugięty bojownik o świecką szkołę i świeckie wychowanie*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 30-31, s. 5.

²⁴¹ F. Gorlica, *Religia – przedmiotem nadobowiązkowym*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 32-33, s. 3.

²⁴² M. Rataj, *Przeciw ofensywie wstecznictwa*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 35, s. 1.

W podobnym tonie pisał Babinič Waldemar w „Życiu Literackim” o oddziaływaniu „ideowym” przez kler na młodzież na wsi w ZMW i harcerstwie²⁴³.

O zeświecczeniu szkoły i o rozumieniu jej świeckiego charakteru pisał w artykule dyskusyjnym M. Kozakiewicz. Szkoła świecka, według niego, miała oznaczać szkołę areligijną, a nie antyreligijną. Oznaczać to miało, iż szkoła nie organizowała życia religijnego młodzieży, ani nie prowadziła kampanii przeciw religii, a sprawy wiary były sprawami prywatnymi dzieci i rodziców. Jej wpływ na zwalczanie religii miał być jedynie pośredni przez sprzeczne z religią treści nauczania przedmiotów. Tak samo mieli oddziaływać nauczyciele przez swoją postawę i racjonalistyczne poglądy. Wysuwany postulat zeświecczenia szkoły był przedstawiany jako ogólnopolityczny wymóg „wszelkiej demokracji”²⁴⁴. W innym artykule Kozakiewicz zarzucał Kościołowi działalność polityczną utrudniającą „wychowanie uczniów na dobrych obywateli socjalistycznej Ojczyzny”, co prowadziło do „spięć między klerem i szkołą”. Działania podjęte przez oświatę nie miały prowadzić do tego, by uczniowie przestali wierzyć, lecz do tego, aby zaczęli „krytycznie myśleć” i potrafili „wyjaśniać świat i ludzi przy pomocy nauki, a nie mitologii”. Skutkiem nowego światopoglądu miała być gasnąca wiara i w jej następstwie eliminacja religii²⁴⁵. Artykuł Kozakiewicza rozpoczął dyskusję na łamach „Głosu Nauczycielskiego” dotyczącą świeckości. W kolejnych numerach pojawiały się artykuły innych autorów. Dla M. Czarniewicz szkoła świecka „to szkoła państwa ludowego, służąca interesom pracujących i stojących na gruncie ideologii marksistowskiej”²⁴⁶. Józef Galant, przedstawiając swoje poglądy pisał, że nie wystarczy usunięcie ze szkół religii i „emblematów religijnych”, aby szkoła była świecką. Dodatkowo należy jeszcze przekształcić treść nauczania. „Jeżeli usuniemy ze szkoły tylko jedno, a mianowicie religię bez przekształcenia treści nauczania, wówczas szkoła pozostałaby jakby na wpół świecką, gdyż treścią popierałaby ideologię reprezentowaną przez kościół”²⁴⁷. Z uznaniem na temat wypowiedzi Kozakiewicza pisał T. Kozanecki. Stwierdził, że dyskusje podjęte na tle „religianckiej ofensywy części kleru i episkopatu” wniosły wiele cennych spostrzeżeń w kwestiach świeckości szkoły²⁴⁸.

Wiele miejsca na temat sytuacji w nowym roku szkolnym poświęcono w prasie regionalnej. Wzywano nauczycieli i całe społeczeństwo do współpracy na rzecz oświaty i wychowania. Szkoła jako miejsce „gdzie wyraźnie da się odczuć nacisk części kleru” miała być przezeń kierowana przeciw „świeckości” i rozdziałowi Ko-

²⁴³ *Prasa o szkole i oświacie*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 36, s. 4.

²⁴⁴ M. Kozakiewicz, *Co rozumiem przez świeckość szkoły*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 38, s. 1.

²⁴⁵ M. Kozakiewicz, *Wokół kształtowania światopoglądu*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 41, s. 3.

²⁴⁶ M. Czarniewicz, *Co rozumiem przez świeckość szkoły*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 42, s. 3.

²⁴⁷ J. Galant, *Nie każda „świeckość” jest socjalistyczna*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 43, s. 3.

²⁴⁸ T. Kozanecki, *Jeszcze w sprawie świeckości*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 46, s. 3.

ściola od państwa. Jawnym tego przykładem miały być wydarzenia, gdzie „w niektórych szkołach pod wpływem klerykalnego środowiska wprowadzono zbiorowe modlitwy przed i po zajęciach”, czy też przypadki zawieszania krzyży w klasach. Stwierdzono też, że były sytuacje, kiedy niektórzy księża namawiali rodziców do „obrony Boga w szkole”, co dotyczyło np. dekorowania „szkół emblematami religijnymi”²⁴⁹. H. Samsonowska pisała, że „postępowa opinia publiczna od pewnego czasu śledzi z niepokojem próby podważenia przez władze kościelne świeckości szkoły, rozpalenia atmosfery nietolerancji i fanatyzmu religijnego w szkołach, oddziaływania w tym kierunku na część nauczycielstwa, rodziców i dzieci”. Argumentowała laickość szkoły zasadą tolerancji, konstytucyjną zasadą wolności sumienia i wyznania, a także powoływała się na słowa księdza Stanisława Staszica, że „w każdym państwie edukacja do rządu stosowaną być musi koniecznie”. Przedstawiała go jako jednego „z najzagorzalszych w naszej historii bojowników o wyzwolenie szkolnictwa spod supremacji Kościoła”. Zapewniała, że Kościół w PRL ma całkowitą swobodę i nie jest przez nikogo prześladowany. Za śmieszny uważała pogląd, iż laicyzacja szkolnictwa jest walką z religią i ogranicza prawa i swobodę Kościoła. Na potwierdzenie swoich tez podawała opinie na temat sytuacji religii i wierzących w Polsce zamieszczone w prasie zagranicznej w „Die Welt”, „News Chronicle” czy „Le Monde”. Wydała również opinię na temat pracy propagandowej w wyjaśnianiu potrzeby świeckości nauczania, oceniając ją jako mało skuteczną ze względu na braki ukazania aspektu humanistycznego i społecznego procesu laicyzacji. Te procesy nie były „wymysłem komunistów”, jak pisze, ale „wyzwolenie szkoły spod wpływów Kościoła było na przestrzeni dziejów jednym z głównych dążeń wszelkich postępowych ruchów i najbardziej świątłych umysłów w świecie”. Jako przykłady osób dążących do pozbawienia Kościoła „wpływu na nauczanie i wychowanie młodzieży” wymieniała: Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Jana Zamoyskiego, Stanisława Konarskiego, Stanisława Staszica i Hugona Kołłątaja. Podsumowując, pisała, iż „idea szkoły świeckiej wyrosła więc na naszej historii i głęboko w naszych dziejach tkwią jej korzenie”. Wzywała do „mówienia głośno o tych tradycjach, gdy torujemy drogę postępowi, tolerancji, swobodnemu rozwojowi myśli ludzkiej”²⁵⁰.

Sprawa laicyzacji szkolnictwa miała być szeroko omawiana na specjalnych naradach kuratorów, TSS, działaczy Związku Nauczycielstwa Polskiego i organizacji młodzieżowych²⁵¹. W Inspektoracie Oświaty PPRN w Łąncucie 20 sierpnia odbyła się narada dyrektorów szkół średnich z tego terenu. Na spotkaniu przeprowadzono dyskusję odnośnie świeckiego wychowania i nauczania młodzieży. Omawiając sprawy dotyczące usunięcia „emblematów religijnych”, dyrektorzy stwierdzili, że w szkołach średnich nie będzie większych trudności z realizacją tego zarządzenia, ponieważ w niektórych szkołach usunięto już „emblematy” w trakcie prowadzo-

²⁴⁹ S. Grabowska, *Sprawa nauczycieli i całego społeczeństwa*, „Nowiny Rzeszowskie” 1958, nr 207, s. 3.

²⁵⁰ H. Samsonowska, *Szkola świecka*, „Głos Nauczycielski” 1958, nr 210, s. 2-3.

²⁵¹ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sign. 6285, k. 85.

nych remontów. Pochlebnią opinię o odbytej naradzie wyraził obecny na niej dyrektor Departamentu Ministerstwa Oświaty – Stefan Balicki²⁵².

23 sierpnia Inspektorat Oświaty zorganizował konferencję kierowników szkół podstawowych z powiatu łańcuckiego. Z wydanym przez Ministra Bienkowskiego okólnikiem zapoznał zebranych inspektor szkolny Cebulak. Dyskusja została oceniona jako „zdrowa i rzeczowa poza niektórymi wyjątkami”, którymi były pytania odnośnie do tego, kto ma usunąć „emblematy religijne” z klas. Na oryginalny pomysł wpadł Krempa, kierownik szkoły z Brzozy Stadnickiej, który postulował, „aby do zdjęcia emblematów religijnych przysłano specjalne ekipy z powiatu składające się z funkcjonariuszy MO”. Ogólnie stwierdzono, że potrzebna będzie jednomyślność w działaniu w gronie nauczycieli i ich zdecydowane stanowisko w wyjaśnianiu dzieciom i rodzicom świeckości szkoły. Kierownicy wyznaczyli w poszczególnych szkołach terminy narad pedagogicznych, na których miały być omówione te kwestie. Na poszczególne narady został skierowany czołowy „aktyw partyjny”, który miał swoją naradę 27 sierpnia. Ogólnie stanowisko kierowników szkół w tych sprawach było prawidłowe, ale wielu nauczycieli czuło „bojaźń do osobistego zdejmowania emblematów religijnych w poszczególnych klasach”, gdzie byli wychowawcami. Tłumaczyli się przy tym obawą „szykan ze strony rodzin i społeczeństwa szczególnie w środowisku wiejskim”²⁵³.

26 i 27 sierpnia odbywały się rejonowe narady kierowników szkół. Omawiano na nich sprawy dotyczące wydanego przez ministra oświaty zarządzenia. Przy PPRN w Rzeszowie zorganizowano 30 sierpnia odprawę z księżmi, którzy złożyli prośbę o nauczanie religii w szkole. Spośród 50 zaproszonych katechetów obecnych było 37. Podczas spotkania inspektor oświaty wygłosił referat dotyczący porozumienia zawartego w grudniu 1956 roku przez państwo i Kościół. Omówił w nim przestrzeganie porozumienia przez państwo i formy jego łamania przez episkopat. Katecheci zadawali pytania „jak rozumieć twierdzenie, że szkoła jest świecka”. Pytali też o możliwość używania krzyża na lekcjach religii jako pomocy naukowej²⁵⁴.

27 sierpnia w Rzeszowie na konferencji kierowników szkół inspektor szkolny Kazimierz Słodziński omówił okólnik nr 26 ministra oświaty. Następnie została przyjęta zasada, iż klasy szkolne mogą być ozdobione tylko godłem państwowym. Pomoce naukowe wykorzystywane podczas lekcji miały być umieszczane na stojakach bądź listwach. Słodziński zalecił kierownikom szkół, aby omówili zasady przestrzegania świeckości szkół ze swoimi nauczycielami. W trakcie dyskusji jeden z jej uczestników (Kamiński) stwierdził, że w mieście z realizacją okólnika nie będzie żadnego kłopotu. Pytał również o charakter zarządzenia, czy jest ono poufne, czy też ma być podane do publicznej wiadomości. Zaproponował w związku z tym, aby kierowników szkół wspierały inne instytucje, z którymi również należało omówić wydane zarządzenie w celu jednolitego kierunku działania. Miało to

²⁵² APRz, KP PZPR w Łąncucie, sygn. 215, k. 95.

²⁵³ Tamże, k. 95-96.

²⁵⁴ APRz, KP PZPR w Rzeszowie, sygn. 259, k. 11.

wytworzyć odpowiednią atmosferę wokół szkoły, tym bardziej, że – jak mówił – „emblematy religijne” są na ścianach niektórych instytucji. Inny uczestnik konferencji zwrócił uwagę, aby za realizację zasad świeckości byli odpowiedzialni w szkole wszyscy pracownicy, nie wyłączając z tej odpowiedzialności „woźnego szkoły, który może ułatwić elementom niepowołanym do naruszenia tych zasad”²⁵⁵.

Również 27 września miała miejsce konferencja kierowników szkół podstawowych z powiatu tarnobrzesciego. Inspektor oświaty w swoim przemówieniu po zapoznaniu kierowników szkół z zarządzeniem ministra dawał „cenne uwagi, jak uwolnić szkolne sale od różnego rodzaju emblematów i krzyży”. W razie trudności, jakie będzie stwarzało społeczeństwo w tym względzie, polecił powiadamiać PPRN w Tarnobrzegu i Inspektorat Wydziału Oświaty, aby odpowiednie organy mogły utrzymać porządek publiczny i zabezpieczyć spokojną pracę nauczycielstwa. Za utrzymanie porządku odpowiedzialni mieli być prokuratorzy i MO. Po wystąpieniu inspektora miała miejsce dyskusja. Aleksander M., prezes powiatowego Związku Nauczycielstwa Polskiego, mówił, że na to zarządzenie Ministra Oświaty czekano dwa lata. To zarządzenie było już przed „październikiem”, ale do skutku doszło dopiero teraz, by nie drażnić wtedy społeczeństwa. Domagał się też, by w powiecie tarnobrzesckim odpowiedzialnymi za realizację zarządzenia byli nauczyciele religii, tak jak to uczyniły niektóre inspektoraty oświaty na konferencji prezesów powiatowych ZNP w Rzeszowie. Po nim głos zabrała niejaka Durowa, wspominając o zebraniu partyjnym w Tarnobrzegu z 12 sierpnia. Na zebraniu tym sprawę o usuwaniu krzyży i zachowywaniu świeckości szkoły referowali robotnicy z Chmielowa. Durowa chciała, aby księża podpisywali zarządzenie, bo biorą pieniądze od państwa jako nauczyciele religii. Postulowała, iż skoro państwo im płaci, to powinni przestrzegać zarządzeń. Za najtrudniejsze w realizacji zarządzenia uważała usunięcie krzyży ze szkół, ale zaproponowała, by przeprowadzić pracę uświadamiającą, aby realizacja zarządzenia została załatwiona w sposób łatwy. Izydor Szmer, który był na konferencji partyjnej w Słupsku, mówił, że minister Szajer zalecał, by nauczyciele byli stanowczy w zachowywaniu świeckiego charakteru szkoły. Szmer zaproponował, by nauczyciele religii (księża) powiedzieli „z kazalnicy, żeby zdjąć krzyże z sal szkolnych, ponieważ wypływa to ze świeckiego charakteru szkoły”. Niejaka Szadajowa przedstawiła sytuację, jaka miała miejsce w Zbydniowie. Tamtejszy „stróż szkolny odmówił zdjęcia krzyża ze ściany, obawiając się w swoim fanatyzmie, że może mu odpaść ręka”. Mówiła też, że nauczycielka szkoły podstawowej w Zbydniowie – Wiktorowa straszyla ją, że „będzie miała wybite okna”. Wiktorowa przez swe zachowanie nadszarpnęła wśród ludzi autorytet kierowniczkę szkoły. Szadajowa przedstawiła też zgromadzonym na konferencji otrzymany przez nią anonim, w którym grożono jej „czymś niespodziewanym”. Twierdziła, że był to skutek działań „zdegenerowanej nauczycielki Wiktorowej”. Niejaki Wołoszyński zaproponował, by zarządzenie przedstawić PGRN, które miałyby pomagać w realizacji. Józef Ramocki oznajmił, aby „zrobić odprawę

²⁵⁵ APRz, PPRN w Rzeszowie, sygn. 1246, k. 17-17v.

z woźnymi szkolnymi, którzy powinni zdjąć krzyże”. Dalej Durowa powiedziała, że to woźna w Chmielowie zdjęła krzyże i wzięła je ze sobą. Twierdziła, że najtrudniej będzie tylko pierwszego dnia. Zalecała, by tłumaczyć spokojnie społeczeństwu powód zdjęcia i być przygotowanym na „odparcie jakichkolwiek argumentów”. Z kolei Urbański w swym przemówieniu wyraził obawę zaistnienia różnych nieprzyjemności z tego powodu. Sytuację dotyczącą usuwania krzyży określił jako ciężką i poważną. Zaproponował, by Inspektorat przesłał zarządzenie ministra do wszystkich kierowników szkół. Poprosił o odpis tego zarządzenia do szkoły w miejscowości Cygany, bo bez niego nie będzie mógł zrealizować zarządzenia. Mikoś, sekretarz KP PZPR w Tarnobrzegu, mówił, że „sami powinniśmy być przygotowani do realizacji zarządzenia, być przekonani o słuszności sprawy. Wtedy zarządzenie odniesie przewidziane skutki”. Dalej krytykował episkopat, że „wprowadził wiele wypaczeń. Czyż kler nie ośmielił się nawet realizować w okresie Polski sanacyjnej?” Stwierdził, że podczas remontów szkół wiele krzyży nie zdjęto, za co najczęściej odpowiedzialni byli woźni. Jeśli do usuwania krzyży przystąpi się zdecydowanie, to nie będzie problemów – podsumował. O wszystkich trudnościach w realizowaniu zarządzenia nakazał zawiadamiać KP PZPR w Tarnobrzegu. Inspektor oświaty poinformował, że kierownicy szkół zarządzenie otrzymają do 1 września. Odnośnie do podpisywania zarządzenia przez księży poinformował, że będą podpisywać, a jeśli nie będą go realizować, to zostanie z nimi rozwiązana umowa o pracę²⁵⁶.

Inspektoraty oświaty przeprowadzały z nauczycielami religii rozmowy indywidualne na temat zarządzenia wydanego przez ministra oświaty, jak to było w przypadku Inspektoratu Oświaty w powiecie leżajskim. Zarządzono również, by inspektorzy oświaty i podinspektorzy szkolni prowadzili w dalszym ciągu wśród kierowników szkół i nauczycieli pracę uświadamiającą w dziedzinie świeckości wychowania i nauczania²⁵⁷. KP PZPR w Nisku z inspektorem powiatowym ustalił plan działania odnośnie do realizacji zarządzenia. Do 26 sierpnia w każdej szkole miały być przeprowadzone rozmowy z kierownikami szkół, aby zdjąć „emblematy religijne” w szkołach, a 28 sierpnia na naradzie miano zdać sprawę z trudności pojawiające się wśród nauczycieli²⁵⁸.

3. Narady partyjne

Wystosowany w lipcu 1958 r. przez KC PZPR list w sprawie „ofensywy kleru” i okólnik nr 26 Ministra Oświaty w sprawie „przestrzegania zasad świeckości szkoły” były przedmiotem licznych narad aktywu partyjnego, egzekutyw, plenów KP PZPR i członków partii. Na odbytym 6 sierpnia posiedzeniu egzekutywy KP PZPR w Nisku zapoznano uczestników z treścią listu KC PZPR. Na temat

²⁵⁶ Archiwum Państwowe w Kielcach, Oddział w Sandomierzu (dalej cyt. APSa), PPRN w Tarnobrzegu, sygn. 832, b.p.

²⁵⁷ APRz, PPRN w Leżajsku, sygn. 611, k. 3-4.

²⁵⁸ APRz, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 36.

usuwania krzyży wypowiedział się Bolesław Jędrychowski, zaznaczając, że w szkołach będzie to „dość ciężka sprawa”²⁵⁹. Aktyw partyjny i sekretarze POP z powiatu łańcuckiego z treścią listu KC „w sprawie wojującego kleru” został zapoznany 11 sierpnia. W wywiązanej dyskusji przemawiający stwierdzali, że przy usuwaniu krzyży ze szkół będą „poważne trudności ze względu na to, że nauczyciele w tym okresie popaździernikowym narażeni byli na liczne szykany ze strony społeczeństwa i nie otrzymali należytego poparcia ze strony aktywu partyjnego”²⁶⁰.

12 sierpnia miała miejsce narada aktywu partyjnego KM PZPR w Stalowej Woli dotycząca lipcowego listu KC PZPR. Niejaki Pisiura, przedstawiciel KW, ustosunkowując się do wypowiedzi poprzedników zauważył, że widać ze strony kleru „akcję wieszania krzyży”²⁶¹. Na posiedzenie egzekutywy KP PZPR w Przemyślu Tadeusz Uchwat mówił o niezbędnej pomocy wszystkich wiejskich organizacji partyjnych „w związku z tym, że trzeba będzie uczynić szkoły szkołami świeckimi bez krzyży i obrazów”²⁶². Podczas odbytego Plenum KP PZPR w Ustrzykach sekretarz KW Stanisław Wójcik, omawiając stosunki państwa z Kościołem, mówił iż „Episkopat założył sobie, że w przeciągu 3-ch lat mają być wszędzie krzyże w zakładach i instytucjach jako propaganda wizualna”. Wspominał, że w związku z tym władze PRL wydały zarządzenie odnośnie do usunięcia krzyży ze wszystkich instytucji państwowych i społecznych. Takie zarządzenie wydał minister oświaty, „że krzyże należy zdjąć z klas szkolnych, gdzie wychowujemy naszą młodzież” – zaznaczył Wójcik. Stwierdził również fakt obecności w „aparacie państwowym” osób, „które nie kierują się prawem a tylko wyznaniem”. Wobec protestujących przeciw usuwaniu krzyży miano przyjąć stanowisko, „że jeżeli im się nie podoba, niech idą sobie do innej pracy”²⁶³.

Podczas plenum KP PZPR w Kolbuszowej 13 sierpnia omawiany był list KC. W dyskusji niejaki Mruczek mówił, że w szkolnictwie było wiele zamieszania, bo przed „październikiem” nie było w wielu szkołach religii, a później zostały wprowadzone, poza tym nie było żadnych ogólnych decyzji. W tym względzie w wielu szkołach były również wieszane krzyże nad godłami państwowymi. Jeden z uczestników plenum o nazwisku Jamróz proponował, by z tym listem zostały „zapoznane wszystkie organizacje partyjne i aktyw gromadzki”, zaś niejaki Cisek wyraził opinię, że szybkie usunięcie krzyży będzie zbyt radykalnym posunięciem. Czesław Kata zauważył, że będzie potrzebna szersza „praca wyjaśniająca” w sprawach nauki religii i „emblematów religijnych”, bo część społeczeństwa w tym powiecie jest „mocno sfanatyzowana”. Przedstawiciel KW PZPR, prezentując stanowisko KC, mówił, że „tam, gdzie jest urząd państwowy, nie może być emblematów religijnych, taka rzecz nie istnieje w żadnym państwie, nawet w państwach kapitalistycznych”²⁶⁴.

²⁵⁹ APRz, KP PZPR w Nisku, sygn. 92, k. 162.

²⁶⁰ APRz, KP PZPR w Łąncucie, sygn. 215, k. 93-94.

²⁶¹ APRz, Komitet Miejski Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (dalej cyt. KM PZPR) w Stalowej Woli, sygn. 179, k. 31.

²⁶² APRz, KP PZPR w Przemyślu, sygn. 99, k. 116-117.

²⁶³ APRz, KP PZPR w Ustrzykach Dolnych, sygn. 40, k. 289-291.

²⁶⁴ APRz, KP PZPR w Kolbuszowej, sygn. 81, k. 90-92.

Z kolei na naradzie aktywu KP PZPR w Sanoku 13 sierpnia, dyskutując na temat listu KC i „wojującego kleru”, niejaki Kuzyszyn wniosł, że pozwalając na powrót religii do szkół, wiadome było to, że „w szkołach będą wisieć krzyże”²⁶⁵. Następnego dnia odbyła się narada aktywu powiatowego KP PZPR w Gorlicach, dotycząca działalności kleru. Podczas obrad Józef Murdzek poinformował zebranych, „że w sklepach MHD w Gorlicach są obrazki Matki Boskiej z lampkami i krzyże”. Zaznaczył, że taka sytuacja nie powinna mieć miejsca. Przedstawiciel KC, niejaki Wiatr, odnosząc się do sprawy krzyży w sklepach i innych instytucjach, nadmienił, iż na tym polu „trzeba działać we własnym zakresie”, bo w szkołach obowiązuje zarządzenie, co jest wystarczające. Wspomniał również o potrzebie pracy w terenie. Oceniając podczas dyskusji bojowe wystąpienia i wrogie nastawienie kleru do aktywu powiatu gorlickiego, był przekonany o tym, że aktywność „stanie na wysokości zadania i potrafi przeciwstawić się wzmożonej działalności kleru”. Do tej sprawy nawiązał jeszcze Tadeusz Bryniarski, opowiadając się za respektowaniem zarządzenia władz w usuwaniu krzyży ze wszystkich instytucji, handlu oraz ze szkół²⁶⁶.

20 sierpnia w Kolbuszowej odbyło się posiedzenie Egzekutywy KP PZPR, na którym dyskutowano na temat świeckości szkoły. Niejaki Trznadel mówił, że kierownicy szkół i nauczyciele powinni tłumaczyć potrzebę świeckości szkoły bez powoływania się na wydany okólnik. W trudnościach apelował o pomoc POP i PGRN. Wśród „punktów czułych” wymieniał takie miejscowości, jak: Sokołów, Raniżów, Cmolasy, Majdan. Sekretarz KP PZPR w tymże mieście Michał Hawro, zabierając głos, stwierdził, że „partia postanowiła, by szkoły były świeckie [i] nie podlegały dyskusji, żeby w szkołach wisiały krzyże i były prowadzone modlitwy”. Pod dyskusję podlegało w jego mniemaniu tylko to, „jakimi formami to robić”. Dalej mówił, że „kler ostatnio jest zdezorientowany, trzeba nam tylko skonsolidować wysiłki, a przeprowadzimy wszystko pomyślnie, bez większych zadrażnień i zakłóceń”. Jeśliby pojawiłyby się opory ze strony kierowników szkół, zalecał ich zmienić. „Praca ta pójdzie w dalszym kierunku, usuniemy krzyże z GRN i sklepów spółdzielczych i państwowych” – zapewniał. Widział również potrzebę, aby podczas rozpoczęcia roku szkolnego w szkołach byli obecni podinspektorzy, członkowie PPRN, Egzekutywy KP oraz „czołowy aktyw partyjny”. Należało „uzbroić w odpowiednie argumenty” członków partii poprzez odczyty. W naradach rejonowych dla kierowników szkół mieli brać udział członkowie Egzekutywy KP. Przewodniczący PPRN Henryk Książek pytał, gdzie ludność może się domagać ponownego zawieszenia krzyży. Miano to ustalić w czasie konferencji dla kierowników szkół. Zalecił, by przestrzec księży, „że jeśli będą źle postępować i buntować społeczeństwo, to nie dostaną prawa nauczania religii”²⁶⁷.

Na posiedzeniu Egzekutywy KP PZPR w Przeworsku w dniu 22 sierpnia zostały przedstawione informacje Inspektoratu Oświaty PPRN w Przeworsku z przygo-

²⁶⁵ APRz, KP PZPR w Sanoku, sygn. 96, k. 2.

²⁶⁶ APRz, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 263, k. 29, 31, 34.

²⁶⁷ APRz, KP PZPR w Kolbuszowej, sygn. 106, k. 129-138.

towań do rozpoczęcia nowego roku szkolnego. Władysław Woś po sprawozdaniu Inspektoratu Oświaty poruszył sprawę „emblematów religijnych”, które „z nowym rokiem szkolnym mają zniknąć w szkołach”. Oceniając dotychczasowe osiągnięcia w tej kwestii, zauważył posunięcie naprzód dzięki prowadzonym w szkołach remontom, podczas których „pozdejmuje się emblematy i jakiś czas nie będzie się nic wieszac”. Z kierownikami miały zostać przeprowadzone rozmowy, aby ich stanowisko w tych kwestiach było zdecydowane. Takie rozmowy były planowane również podczas konferencji nauczycielskiej, która miała odbyć się 29 sierpnia w celu wcześniejszego przygotowania do pracy i zobowiązania pedagogów do przestrzegania wydanych zarządzeń. Było to konieczne, gdyż – jak zauważył Woś – „nauczyciele w tych sprawach boją się występować przed masami wiejskimi”. Następnie niejaka Kwasnowska wyraziła swą opinię na temat postawy wychowawców, mówiąc, że „nauczyciel zrobi to, co do niego należy, ale później czuje się osamotniony, wokół niego będą krążyć sami wrogowie ale nauczyciel nie powinien się załamywać”. Po niej głos zabrała Maria Gazdowicz, stwierdzając, że „wieś jest bardzo klerykalna”. W związku z tym miała zwołać zebranie wszystkich rodziców wspólnie z sołtysem, by omówić nowy przepis, któremu należy się podporządkować, bo „szkoła musi wyglądać jak szkoła państwowa”. W trakcie trwającej dyskusji Bronisław Szpytma relacjonował, że w społeczeństwie są różne komentarze odnośnie do zarządzenia dotyczącego religii i krzyży. Wielu oczekiwało na rozwój wypadków, „co i jak to będzie” w dniu rozpoczęcia nowego roku szkolnego. Zastanawiał się także nad tym, czy nauczyciele będą wyrozumieli w tych kwestiach, czy też nie. Przywołał on przypadek kierownika szkoły w Manasterzu, który był „maltretowany” na zebraniach za to, że uczył o Stalinie i nikt z organizacji partyjnej ani z aktywu nie stanął w jego obronie, co zakończyło się jego usunięciem z placówki oświatowej. Rajmund Lewicki sytuację w terenie odnośnie do rozpoczęcia nowego roku szkolnego uzależnił od „ustawienia” sobie kierowników szkół. Ważną kwestią według niego było to, aby nie dopuścić do „awanturnictwa” podczas realizacji tej akcji na wsi, ani nie pozwolić na „maltretowanie nauczyciela czy dzieci, które nie będą uczęszczać na religię”. Kontynuował, iż należałoby „wyjaśnić, że takie jest zarządzenie państwowe i takie zarządzenie trzeba wykonać”. M. Pasierb przyjął opcję, aby wykorzystać odbywające się remonty w szkołach i wydać „zarządzenie aby w klasach nic nie zawieszać aż do zalecenia, a jakie przyjdą, to tak trzeba wykonać”. Kierownik szkoły winien wykazać się stanowczością w tej sprawie. W razie pytań i komentarzy wokół tego, „jak to będzie, co to będzie”, każdy kierownik winien wytłumaczyć dzieciom, „że w szkole tylko nauka a więcej nic”²⁶⁸.

Również 22 sierpnia swoje posiedzenie miała egzekutywa KP PZPR w Ropczycach. Kierownik miejscowego Wydziału Oświaty PPRN zapoznał członków egzekutywy z informacjami na temat przygotowań do nowego roku szkolnego w szkolnictwie podstawowym. Sekretarz KP PZPR Wojciech Bania zaznaczył, że trzeba przed rozpoczęciem nauki w szkołach podstawowych i średnich sprawdzić, czy

²⁶⁸ APRz, KP PZPR w Przeworsku, sygn. 206, k. 118-120.

wszystkie „emblematy religijne” zostały usunięte ze ścian. Dla pomocy nauczycielom podczas realizacji tych planów postulował wysłanie do wszystkich szkół aktywistów²⁶⁹. Przedstawiając informacje o przygotowaniach do nowego roku szkolnego, kierownik Wydziału Oświaty podkreślił, że „w związku z wejściem w życie zarządzenia ministra oświaty w sprawie przestrzegania świeckości szkoły Inspektorat Oświaty planuje zwrócić główną uwagę na właściwe przygotowanie nauczycieli do realizacji wytycznych ministerstwa oświaty”. Powodzenie przestrzegania zasad świeckości szkoły miało zależeć przede wszystkim od nauczycieli. Dlatego zaplanowane zostały konferencje i narady kierowników oraz nauczycieli. 18 sierpnia na konferencji dyrektorów szkół średnich i zawodowych powiatu ropczyckiego omawiano okólnik ministra oświaty nr 26 w sprawie zasad świeckości szkoły, takie samo spotkanie zaplanowano na 23 sierpnia dla kierowników szkół podstawowych i kierowniczek przedszkoli. W dniach 26-31 sierpnia miały odbyć się konferencje rejonowe nauczycieli, a od 31 sierpnia do 2 września posiedzenia Rad Pedagogicznych w szkołach z omówieniem praktycznego wprowadzenia w życie omawianego okólnika. Dla inspektorów szkolnych i aktywu KP PZPR zaplanowano inspekcje i kontrole w terenie od 2 do 6 września. Plan dotyczący przestrzegania zasad świeckości szkoły miał zostać zrealizowany w pełni²⁷⁰.

Egzekutywa KP PZPR w Sanoku zebrała się na posiedzeniu 23 sierpnia. Józef Maślany przekazał informacje z narady I sekretarzy w KW, na której głos zabierał Edward Ochab. Mówił o wypadku, gdzie „chłopi z siekierami wtargnęli do szkoły” w celu zawieszenia krzyży. Polecił, by przy takich wystąpieniach „z miejsca winnych osadzić w areszcie”. Józef Maślany wspominał również, że księży w Inspektoracie winni być zaznajomieni z okólnikiem Ministra Oświaty. Zwrócił się jednocześnie z prośbą, by „towarzysze” wzięli udział w rozpoczęciu nowego roku szkolnego, aby „przeszkodzić dewotkom w ich zamiarach”²⁷¹.

29 sierpnia miała miejsce narada aktywu partyjnego w Lesku. Z treścią zarządzenia ministra oświaty odnośnie świeckości szkół aktyw partyjny zapoznał Jan Maciela. Dalej M. Nawratowicz mówił o konieczności wykonania zarządzenia i zaproponował, aby „aktyw” wyjechał w sobotę w teren i by tam pozostał do rozpoczęcia roku szkolnego. Później padło kilka pytań odnośnie do usuwania krzyży. Adam Bramowicz pytał o to, kto je ma ściągać, jeśli jeszcze gdzieś się znajdują. Władysław Grzegorzek o to, czy można przeprowadzić rozmowę z księdzem, który będzie na kazaniu nawiązywał do kwestii dotyczących nowego roku szkolnego, nauczania religii i usuwania krzyży. Pod koniec narady na pytania odpowiedzi udzielił sekretarz KP PZPR Franciszek Krupiński, a następnie omówił zadania aktywu partyjnego i formę pracy w terenie²⁷².

²⁶⁹ APRz, KP PZPR w Ropczycach, sygn. 39, k. 57.

²⁷⁰ Tamże, k. 57, 63-64.

²⁷¹ APRz, KP PZPR w Sanoku, sygn. 211, k. 131-132.

²⁷² APRz, KP PZPR w Lesku, sygn. 209, k. 38.

IV. Przebieg akcji i represje

1. Wystąpienia i protesty do 5 września

Akcja usuwania krzyży ze szkół wywołała żywą reakcję wśród duchowieństwa i wiernych świeckich. Zaniepokojenie można było zauważyć już w połowie sierpnia 1958 r. Świadczyły o tym wypowiedzi księży, których przykłady zostały odnotowywane w sprawozdaniach SB. Już 17 sierpnia na ambonie ks. Ludwik Smółka z parafii Ostrów w powiecie ropczyckim stwierdził, że „zbliżają się rządy stalinowskie, bo za Stalina nie wolno było uczyć religii i zawieszać krzyży w urzędach i szkołach”. To, czy krzyże zostaną w szkołach, uzależnił od postawy matek. Inspirował także rodziców do pisania kartek z żądaniem obecności krzyży i religii w szkołach. Konsekwencją wypowiedzi ks. Smółki było cofnięcie mu w październiku prawa do nauczania religii. W podobnym duchu mówili księża: Wojciech Święs z parafii Góra Ropczycka, Zygmunt Król z Sędziszowa, Wojciech Lipka z parafii Czarna-Sędziszowska oraz Michał Siewierski i Stanisław Prus z Ropczyc²⁷³. Ponadto duchowni wypowiadali się na ten temat w rozmowach prywatnych, zachęcając parafian do wystąpień w obronie krzyża. Byli to księża: Julian Śmietana z Wielopola Skrzyńskiego i Kazimierz Dzierwa z Nockowej. Ks. Julian Śmietana mówił, jak donosił informator ps. „Rak”, że krzyże nikomu nie przeszkadzają, a ich usuwanie jest „wygłupianiem się władz”. W Wielopolu podobną akcję przeciw usuwaniu krzyży prowadzili ludzie zaliczeni przez SB do „środowiska byłego podziemia”, a w Iwierzycach „prawica ludowa”. Do nieskładania podpisu pod oświadczeniem w związku z zarządzeniem ministra oświaty wzywali innych duchownych księża Michał Siewierski i Jan Czajka²⁷⁴. Duszpasterze parafii Biecz (powiat gorlicki) Stanisław Wach i Stanisław Pękala na kazaniach w dniach 24 i 31 sierpnia sprzeciwiali się zarządzeniu ministra, podkreślając: „W Rządzie jest większość komunistów, niewierzących, którzy podjęli walkę z religią, wycofanie emblematów w szkołach to walka z wiarą katolicką, której należy bronić i domagać się wprowadzenia nadal emblematów i religii w szkołach”²⁷⁵. Ponadto, jak wynikało z donosów informatora ps. „Adamski” i byłego informatora ps. „Zryw”, ks. Pękala mówił na kazaniu: „Wyrzucają krzyże ze szkół i lokali publicznych, ale walki z krzyżem nikt nie wygrał i także z tej walki krzyż wyjdzie jako zwycięzca”. Kazanie to sprawiło wśród wiernych z Biecza „wielkie wzruszenie”²⁷⁶. W związku z tym informator ps. „Adamski” otrzymał zlecenie, aby obserwować zachowanie młodzieży i kleru w związku z zarządzeniem ministra oświaty²⁷⁷. Na terenie powiatu jasielskiego na tym tle największą aktywność wykazywali księża: Piotr Szkol-

²⁷³ IPN Bu 01283/668 cz. 2, s. 868/1010; IPN Rz 04/249 k. 97.

²⁷⁴ IPN Rz 04/249 k. 97-98; IPN Rz 04/249, k. 99.

²⁷⁵ APRz, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 69, k. 73.

²⁷⁶ IPN Rz 049/203, k. 21, 26; APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 168; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 16; IPN Rz 04/141, k. 102;

²⁷⁷ IPN Rz 0069/20 t. 7, k. 162.

nicki z Brzostku, Tadeusz Niwa i Tadeusz Rączkowski z Siedlisk-Bogusz, Stanisław Dudziński z Jasła, Jan Niedźwiadek z Szerzyna, Marian Paśkiewicz z Ołpin, Romuald Drzał z Dębowca i Aleksander Gotfryd z Jasła. Za swoje wystąpienia zostali oskarżeni przez prokuraturę w Jasle. Podobnie było jeszcze z innymi trzyczciestoma inspiratorami protestów w tym powiecie. Ogólnie zanotowano tu jedenaście wystąpień, w których udział wzięło około pięćset osób²⁷⁸.

W notatce skierowanej do wicedyrektora Gabinetu Ministra MSW w Warszawie 28 sierpnia podano, że napływają sygnały o tworzeniu „kółek obrony krzyża”, które miały nie dopuścić do usuwania krzyży ze szkół. Powstały one w Krośnie i Słocinie (powiat rzeszowski)²⁷⁹.

W Kosinie (powiat łańcucki) na plebanii u księdza Józefa Prajsnera zorganizowano 30 sierpnia spotkanie Rady Parafialnej na temat nauki religii w szkołach i sprzeciwu wobec usuwania krzyży ze szkół. Po zakończonym zebraniu pięciu jej uczestników z jakimś Długoszem, byłym przewodniczącym GRN, poszli do gospody, w której „odgrzali się, że nie dopuszczą do usunięcia krzyży z sal szkolnych”. Pomimo tych zapewnień krzyże zostały usunięte, a do demonstracji na tym tle nie doszło²⁸⁰. Wikariusz parafii Szerzyny (powiat Jasło) ks. Jan Niedźwiadek na kazaniu 31 sierpnia mówił, że „Księża i społeczeństwo walczyć będą, dopóki krzyże nie zostaną zawieszono w szkołach”. Jego słowa były inspiracją do rozwiązania komitetu rodzicielskiego w Szerzynie²⁸¹. Z kolei ks. Józef Fijał z Nagoszyna (powiat dębicki) apelował do rodziców o podpisywanie „deklaracji z żądaniem nauki religii, krzyży oraz modlitwy w szkołach”, a następnie składanie je do kierowników szkół²⁸². Groził również „karą ciężkiego grzechu tym, którzy odważą się zdejmować krzyże”²⁸³. Informator ps. „Mały” przekazał informację, że wikary parafii w Humniskach (powiat brzozowski) ks. Adam Baran mówił na kazaniu, że dzieci idące do szkoły w tym roku i ich rodzice „będą przeżywać wielkie rozgoryczenie”. Zachęcał do mężnego znoszenia tej sytuacji i wzywał do wykazywania swojej wiary z Kościołem katolickim²⁸⁴. Nieznany ksiądz w Jarosławiu porównywał ateistów do hitlerowców, mówiąc o toczącej się walce z Bogiem, „którego wyrzuca się ze szkół”²⁸⁵. Ks. Stefan Pelc z parafii Ujezna (powiat przeworski) wypowiedział się na kazaniu: „Wyszło zarządzenie, by pozdejmować krzyże w szkołach i w niedługim czasie może wyjść zarządzenie, by zniszczyć stojące kaplice przydrożne i zamknąć kościoły”. Apelowal jednocześnie, by wierni bronili wiary chrześcijańskiej²⁸⁶. Ks. Józef Gajek z Borowej (powiat mielecki) mówił na kazaniu, że

²⁷⁸ IPN Rz 04/167, k. 21.

²⁷⁹ IPN Rz 04/42, k. 110.

²⁸⁰ APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 170; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 18.

²⁸¹ IPN Rz 04/42, k. 118, 130.

²⁸² Tamże, k. 114.

²⁸³ IPN Rz 04/133, k. 109; APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 168.

²⁸⁴ IPP Rz 04/125, k. 27-28.

²⁸⁵ APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 168.

²⁸⁶ IPN Rz 04/242, k. 74.

„w Polsce są ludzie o nieczystych sumieniach, którzy usuwają religię ze szkół, każą zdejmować krzyże, za co niewątpliwie przyjdzie kara boska”²⁸⁷. Na kazaniu w dniu 31 sierpnia ksiądz w Staszówce stwierdził, iż usuwanie krzyży ze szkół nie jest zarządzeniem władz, lecz to sprawa poszczególnych osób, „o których [on] wie”²⁸⁸.

W miejscowości Dmytrowice (powiat radymniański) w dniu 31 sierpnia około 15 kobiet przyszło do szkoły, śpiewając pieśń religijną, i pomimo zwróconej przez kierownika uwagi, zawiesiły krzyże. Miejscowe KPMO przeprowadziło z czterema z tych kobiet rozmowy profilaktyczne²⁸⁹. Następnego dnia około 60 „rozhisteryzowanych kobiet wtargnęło do szkoły, nie zważając na protesty kierownika szkoły, wywiesiły krzyże w salach szkolnych”²⁹⁰. W Liceum Sztuk Plastycznych w Jarosławiu dyrektor polecił woźnemu pozdejmować „wszystkie emblematy dekoracyjne, jakie wiszą w szkole”. Woźny nie wykonał zadania, „a nawet usiłował pobić dyrektora bibularzem”. Pracownik ten został zawieszony w obowiązkach, a sprawę skierowano do prokuratora powiatowego²⁹¹. Również 1 września w miejscowości Grudna (powiat jasielski) wbrew woli kierownika szkoły dwie „sfanatyzowane kobiety” i kierowniczką przedszkola Karolina Chmura „wtargnęły” do miejscowej szkoły podstawowej i zawiesiły w klasach krzyże. Groziły też organizacją manifestacji mieszkańców w przypadku ponownego ich usunięcia. Pomimo to kierownik szkoły krzyże usunął. W PPRN w Jaśle przeprowadzono ze wspomnianą kierowniczką przedszkola rozmowę, w wyniku której „zrezygnowała z dalszej wicherzycielskiej działalności”²⁹². W Stalach (powiat tarnobrzeski) Julia Głowiak, przynależąca do PZPR, zawiesiła krzyże i „obraz religijny” w szkole. Następnie, po interwencji kierownika szkoły, zdjęła je. Po tej sytuacji zebrała grupę 18 kobiet, które przed szkołą „żądały pozostawienia krzyży”. Ze wspomnianymi kobietami przeprowadzono rozmowę, w wyniku której zaniechano prób wywieszania znaków religijnych²⁹³.

W miejscowości Pawłosiów (powiat jarosławski) kierownik szkoły zdjął krzyże w dniu 1 września. Niedługo potem 40 kobiet „wpadło” do szkoły i „siłą zawiesiło krzyże”. Na miejsce przybył przewodniczący PPRN z Jarosławia. Przed szkołą zebranych było już wówczas około 100 kobiet żądających, „aby im zwrócić Boga [sic!] i religię”. Miejscowe władze zdecydowały się pozostawić w tej szkole krzyże. Powtórnie zawieszono je w dniu 3 września, a „miejscowe dewotki wystawiły wartę obok szkoły”. Miały one informować mieszkańców wsi, gdyby ktoś przyjechał z powiatu, aby nie dopuścić do usunięcia krzyży. Następnie 8 i 9 września w Pawłosiowie i w Chłopicach grupy kilkudziesięciu osób dokonały zawieszenia krzyży w szkołach podstawowych. W Chłopicach do późnych godzin wieczornych

²⁸⁷ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 168.

²⁸⁸ APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 74.

²⁸⁹ IPN Rz 04/246, k. 168.

²⁹⁰ IPN Rz 04/42, k. 126; APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 170.

²⁹¹ IPN Rz 04/42, k. 134.

²⁹² APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 169; IPN Rz 04/42, k. 122.

²⁹³ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 169-170; IPN Rz 04/286, k. 57.

pod szkołą było jeszcze około 150 kobiet, które zachowywały się „w sposób prowokacyjny w stosunku do obecnych na miejscu przedstawicieli Inspektoratu Oświaty. Konsekwencją tych zajęć była narada w KP PZPR w Jarosławiu, na której ustalono, że przewodniczący PPRN przeprowadzi rozmowy ostrzegawcze z duszpasterzami parafii, w których doszło do protestów. Na tej samej naradzie zobowiązano Inspektorat Szkolny do usunięcia krzyży, które z winy kierowników szkół wisiały jeszcze w Nielepkowicach i Manasterzu. Ponadto ustalono z prokuratorem powiatowym, że będzie wszczęte dochodzenie wobec winnych zaistniałej sytuacji²⁹⁴. W Nowosielcu (powiat nizański) do nowo przybyłej kierowniczkii szkoły w dniu 1 września przyszli chłopcy i kobiety, którzy nie widząc krzyży w szkole, zaczęli nakłaniać ją do zawieszenia ich w salach. Kierowniczkka nie wyraziła na to zgody, tłumacząc, iż, „szkoła jest świecka i krzyże w niej nie mogą wisieć, tak jak w kościele nie wiszą portrety dostojników państwowych”²⁹⁵.

W Hucinie Staszówka (powiat kolbuszowski) krzyże zawieszono z inicjatywy sołtysa, który zorganizował w dniu 1 września zebranie gromadzkie w szkole. Po tym, jak zebrani ludzie zauważyli brak krzyży w szkole, zebranie ograniczyło się wyłącznie do tego tematu, jednocześnie zażądano od kierowniczkii szkoły zawieszenia „emblematów”. Tłumaczenie kierowniczkii nie dało żadnego rezultatu, po czym stróż szkoły przyniósł krzyże i zawiesił je, oznajmiając, że nikt nie ma prawa ich zdjąć. Za głównego inspiratora uznano sołtysa, który mówił: „Tak się zaczyna robić, jak w średniowieczu, kiedy katolików męczyli”. Padaly też hasła, że „Dadzą z siebie zrobić męczenników, a nie dadzą zdjąć krzyży”. Podobnie było następnego dnia, gdy na otwarciu szkoły przyszło wielu ludzi, aby zobaczyć, czy krzyże nadal wiszą. Krzyże usunięto jednak jeszcze tego samego dnia po południu²⁹⁶.

Podczas nabożeństwa dla młodzieży w Jaśle proboszcz ks. Stanisław Dudziński powiedział: „Po raz pierwszy od 1000 lat młodzież polska modlić się będzie bez krzyży w szkołach”²⁹⁷. W Woli Jasienickiej (powiat brzozowski) w dniu 2 września do szkoły przyszło około 40 kobiet i przewodniczący komitetu rodzicielskiego, oświadczając, iż nie zezwola na zdjęcie krzyży. O godzinie 15 przybyli tam przedstawiciele Inspektoratu Oświaty, a liczba zebranych zwiększyła się jeszcze o kolejne 40 osób. Padaly hasła ze strony zebranych, że: „Choćby przyjechał sam Chruszczow i tak nie pozwolą zdjąć krzyży”. Kierownik szkoły z tej miejscowości, po tym jak od władz zwierzchnich otrzymał polecenie zdjęcia krzyży, zwołał komitet rodzicielski. Po skończonej naradzie powiedział do woźnej, że jeśli chce, to może zdjąć krzyże. „Ta po porozumieniu się z miejscowymi dewotkami krzyży nie zdjęła”. KP PZPR w Brzozowie „wyciągnął wnioski” wobec kierownika tej szkoły, a wobec wrogo występujących osób przygotowywano materiały celem wszczęcia

²⁹⁴ APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 170; IPN Rz 04/42, k. 134, 146.

²⁹⁵ APRz, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 46; APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 170.

²⁹⁶ APRz, KP PZPR w Kolbuszowej, sygn. 244, k. 35.

²⁹⁷ IPN Rz 04/42, k. 118; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 20.

dochodzenia²⁹⁸. W Ujeznej (powiat przeworski) kierownictwo szkoły zdjęło krzyże 2 września o 8 rano. Jednak w godzinach popołudniowych ponownie krzyże zawiesiło kilka kobiet. Główną inicjatorką była Stefania Cholewa²⁹⁹. W notatce informacyjnej z 4 września znalazła się relacja z tego wydarzenia: „Zebrane kobiety, obzrucając wyzwiskami miejscowego kierownika szkoły, przemocą wtargnęły do kancelarii szkolnej, zabrały zdjęte krzyże i powiesiły w salach szkolnych”³⁰⁰. Podobna sytuacja miała miejsce 7 września około godziny 18. Blisko 100 kobiet z dziećmi zebrało się przed szkołą, a część z nich wtargnęła do mieszkania miejscowego kierownika placówki oświatowej, żądając kluczy do szkoły celem zawieszenia krzyży w klasach. Sytuacja uspokoiła się w wyniku interwencji MO. Jednak niektóre z kobiet zapowiedziały, że następnego dnia powieszą krzyże. W nocy z 7 na 8 września znaki religijne zostały zawieszane w dwóch salach. Dochodzenie wobec inspiratorów tej akcji było prowadzone przez KPMO w Przeworsku³⁰¹. Funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa sugerowali, iż dwukrotne powieszenie krzyży dokonane przez „elementy wrogie i sfanatyzowane” miało być inspirowane przez ks. Stefana Pelca. Osiem najbardziej aktywnych kobiet zostało ukaranych grzywną na łączną sumę 5500 zł³⁰². W miejscowości Czekaj (powiat ropczycki) 2 września przybyło do szkoły około 30 kobiet domagających się ponownego powieszenia usuniętych krzyży. Nic nie uzyskawszy w swojej sprawie, odeszły, jednak w nocy krzyże zostały ponownie powieszane, ale 3 września kierownictwo szkoły je usunęło³⁰³.

Meldunek specjalny z 2 września podawał, że w Szalowej (powiat gorlicki) po usunięciu krzyży przez kierowniczkę przedszkola, Maria Kostrzewa, przewodnicząca Komitetu Rodzicielskiego, oświadczyła, że zawiesi krzyże ponownie. W celu przeciwstawienia się zarządzeniu zamierzała zorganizować zebranie. Podczas rozmowy wyjaśniającej tłumaczyła się, że nie wiedziała o zarządzeniu, „a myślała, że kierowniczka przedszkola ob. Tubak na własną rękę pozdejmowała krzyże”³⁰⁴. Tego samego dnia w Bobowej (powiat gorlicki) do kierownika szkoły Tadeusza Bryniarskiego przybyła 16-osobowa grupa kobiet z pytaniem: „Dlaczego nie ma w klasach szkolnych krzyży?”. Kierownik odczytał im wówczas zarządzenie ministra, po czym kobiety zażądały przedstawienia ich petycji do władzy zwierzchniej, w której domagały się powrotu „emblematów” do szkół³⁰⁵. 8 września w tej samej miejscowości, około „80 sfanatyzowanych śpiewających pieśni nabożne kobiet z krzyżami w rękę wtargnęło w godzinach popołudniowych do szkoły i powiesiło krzyże”. Zatrzymano 6 „najbardziej krzyczących” kobiet. Natomiast 10 innych zo-

²⁹⁸ IPN Rz 04/42, k. 113; APRZ, KWPZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 172.

²⁹⁹ IPN Rz 04/42, k. 114.

³⁰⁰ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 20.

³⁰¹ IPN Rz 04/42, k. 138.

³⁰² IPN Rz 04/242, k. 75.

³⁰³ IPN Rz 04/42, k. 114.

³⁰⁴ IPN Rz 049/203, k. 21.

³⁰⁵ Tamże, k. 25; APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 73.

stało ukaranych przez kolegium orzekające grzywną od 1000 do 2000 zł.³⁰⁶ W dniu następnym, tj. 9 września rano, kobiety weszły do szkoły i zawiesiły krzyże. Kierownik interweniował, ale symbole religijne nie zostały usunięte. Do miejscowości tej przybyli przedstawiciele władz powiatowych celem wyjaśnienia zarządzenia ministra oświaty. Jednak nie przyniosło to pożądanego rezultatu. Sprawa została skierowana do MO i prokuratury³⁰⁷. 11 września po godzinie 8 rano około 50 kobiet „wtargnęło” do szkoły pomimo sprzeciwów kierownika. Kierownik zamknął je w szkole i poszedł zawiadomić posterunek MO. Po powrocie kierownika z funkcjonariuszami krzyże już wisiły, a część kobiet wyszła oknem na podwórko szkoły. Kobiety skandowały pod adresem kierownika, „by szedł uczyć do bożnicy i że wyrzucą go z tej szkoły, po czym ze śpiewem religijnym udały się do PGRN w Bobowej”. Po przyjeździe przewodniczącego PPRN w Gorlicach z tłumu padały okrzyki: „Budujecie kryminaly dla naszych dzieci!”. Obecni na miejscu funkcjonariusze MO zatrzymali 4 osoby (Zofię Muchę, Marię Prus, Paulinę Nowak i Bronisławę Gryzło), wobec których zostało wszczęte dochodzenie³⁰⁸. W toku przeprowadzonego dochodzenia KPMO i prokuratura powiatowa ustaliły, że inspiratorką tych zajęć była Paulina Nowak z Wilczysk. Chodziła ona do rodziców dzieci uczęszczających do szkoły w Bobowej i do tych, którzy według władz uważani byli za „fanatyków”, aby zebrali się przed szkołą 9 września rano celem zawieszenia krzyży. Marię Prus ze Stocznej aresztowano za nieposyłanie dzieci do szkoły w Bobowej i udział w wystąpieniu. Paulinę Nowak zatrzymano za organizowanie wystąpienia i wypowiadanie wrogich słów przeciwko władzy. Zofia Mucha jako organizatorka wystąpień miała odpowiadać przed sądem z wolnej stopy, a Bronisława Gryzło za udział i pomoc w organizowaniu wystąpienia została ukarana przez Kolegium przy PPRN grzywną w wysokości 2000 zł. Winą za wystąpienia obarczono również księży, którzy na swoich kazaniach mieli inspirować wiernych do wystąpień. Proboszcz Bobowej ks. Jan Kurek w dniu 31 sierpnia na kazaniu mówił, że w szkole nie będzie religii i wzywał do składania deklaracji o potrzebę katechizacji. Przeprowadzono z nim rozmowę w PPRN, podczas której przypisano mu winę za wspomniane zajęcia. Po tej rozmowie apelował do wiernych z ambony, aby uspokoiili się w kwestii wieszania krzyży, argumentując, że te sprawy są regulowane zarządzeniem ministra oświaty³⁰⁹. Podczas kazania „potępił ostatnie zajęcia, jakie tam miały miejsce, w związku ze zdjęciem krzyży w szkole. Powiedział, że kobiety, które zostały zatrzymane przez organa MO, zatrzymane zostały za pyskowanie, a nie za religię. Zamiast wieszać krzyże w szkole – niech zawieszą dzieciom medaliki na szyjach”³¹⁰. Oprócz wymierzenia 4 aresztów i kilku grzywnien w związku z tą sprawą przeprowadzono 8 rozmów profilaktycznych w Stróżach

³⁰⁶ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 182

³⁰⁷ APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 82.

³⁰⁸ IPN Rz 04/42, k. 156-157; IPN Rz 049/203, k. 30.

³⁰⁹ IPN Rz 04/141, k. 103-105.

³¹⁰ APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 88.

i Rzepienniku Strzyżewskim, gdzie szykowano się do wystąpień i wywieszania krzyży³¹¹.

W miejscowości Wierzbna (powiat jarosławski) krzyże ponownie zawieszono 2 września. Mieszkający w tej miejscowości Aron Wilk polecił kierownicze szkoły, aby poinformowała go „jeśli ktoś przyjedzie z powiatu”. Według danych z 5 września, tamtejsze „dewotki na czele z niejaką Kabańską i Gołojuch, demonstracyjnie czołgając się na kolanach z ulicy do szkoły, niosły krzyże, przepraszając Boga, że został wyrzucony ze szkoły”³¹². Podobnie w dniu 2 września krzyże ponownie zawieszono w Nidałowcu (powiat jarosławski). Ostre incydenty miały jeszcze w tym powiecie miejsce w Mysłowicach³¹³.

W Woli Pławskiej (powiat mielecki) do szkoły w tym samym dniu przysłała „gromadka kobiet i mężczyzna, który przyniósł z sobą krzyż i zawiesił go w klasie wobec uczniów, nauczycieli i rodziców”. Kierownik szkoły zdjął go w następnym dniu. W tym samym powiecie, ksiądz w Rzędzianowicach wzywał ludzi do reakcji wobec sytuacji w miejscowej placówce oświatowej, mówiąc, iż należy „sprawić, by słyszała Warszawa”³¹⁴.

W sprawozdaniu z rozpoczęcia roku szkolnego w powiecie kolbuszowskim stwierdzono, iż 2 września krzyże wisiały jeszcze w szkołach w Bukowcu, Trześni, Hucinie, Górnio-Zaborzu i w przedszkolu w Sokołowie. Zarządzenie ministra wykonano dopiero na wyraźne polecenie przedstawicieli Inspektoratu Oświaty. W Bukowcu, po usunięciu krzyży przez kierownika szkoły, po południu zabrało się około 40 osób, które ponownie „emblematy” zawiesiły. Zebrani zażądali od żony kierownika szkoły papieru, „na którym napisano petycję do Inspektoratu” podpisaną przez te osoby. Petycja zawierała żądanie „religii w szkole, modlitwy i emblematów”. W godzinach przedpołudniowych do Inspektoratu Oświaty udała się delegacja w tej sprawie, ale z racji nieobecności inspektora wspomniana delegacja nie została przyjęta. Po wpłynięciu pisma do tegoż urzędu 3 września inspektor i przewodniczący PPRN udali się do Bukowca, chcąc „rozmawiać z właścicielami emblematów i tymi, którzy je powiesili”. Wezwani przez przedstawicieli władz „sprowadzili ze sobą 27 osób”. Przedstawiciele władz przeprowadzili z nimi rozmowy, wyjaśniając konieczność zarządzenia, a wydarzenie z poprzedniego dnia zakwalifikowali jako „najście na szkołę”. Pomimo prowadzonych rozmów „właściciele emblematów odmówili zdjęcia ich ze ścian”. Po zakończonym spotkaniu polecono kierownikowi szkoły zdjąć emblematy, co też uczynił. W niedalekich Ostrowach Baranowskich kierownik szkoły wysłał pismo do Inspektoratu, aby przyjechał jakiś pracownik i wykonał zalecenia wydanego okólnika. 3 września w rozmowie telefonicznej kierownik szkoły tłumaczył inspektorowi, „że nie zdejmie emblematów, ponieważ kierownikowi szkoły w Przylęku, który to zrobił, prąd elektryczny poraził dziecko”. Rozmowa ta przyniosła jednak pożądaną skuteczną, po-

³¹¹ IPN Rz 04/141, k. 105.

³¹² APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 45; IPN Rz 04/42, k. 126, 134.

³¹³ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 36, 45.

³¹⁴ Tamże, k. 37, 47.

nieważ w następnym dniu stwierdzono wykonanie okólnika³¹⁵. W Przyłęku (powiat kolbuszowski) kierownik Marian Dudek szkoły nakazał zdjąć krzyże stróżowi szkoły, bo sam tego nie chciał uczynić. Stróż polecenia nie wykonał, a kierownik szkoły zadzwonił do Inspektoratu Oświaty informując, że jego pracownik odmówił wykonania zleconego mu zadania³¹⁶. W tym samym powiecie, w Hucie Przedborskiej i Ranizowie nauczycielki z tamtych szkół zamierzały z powodu zarządzenia ministra oświaty wnieść rezygnację z pracy. Wycofały się jednak z tego, gdy Inspektorat Oświaty „chciał z miejsca te rezygnacje przyjąć”³¹⁷.

W Machowie (powiat tarnobrzeski) „w chwili otwarcia roku szkolnego miejscowe dewotki, korzystając z wyjścia nauczycielki z klasy, zawiesiły krzyże”. Następnego dnia, krzyż został usunięty³¹⁸. W Ropczycach, przed budynkiem Szkoły Podstawowej nr 1 w dniu 2 września przybyło 40 kobiet, które domagały się ponownego zawieszenia krzyży. „Groziły, że obrzucą kamieniami kierownika szkoły za zdjęcie krzyży. [Później] udały się pod budynek inspektoratu szkolnego, gdzie długo dyskutowały, co dalej robić”. Następnie powróciły pod szkołę i „wtargnęły” do niej, zawieszając krzyże. Tego samego dnia kierownik szkoły i miejscowy „aktyw” podjęli wyjaśnienia, po czym kobiety rozeszły się do domów. Kierownictwo szkoły usunęło zawieszane krzyże. Następnego dnia w szkole pojawiło się 16 kobiet, które protestowały przeciw zdejmowaniu krzyży. Zastępca komendanta powiatowego MO wyjaśnił zebranim „że zachowanie ich jest awanturnicze i niepraworządne”. Ostrzeżenie to poskutkowało, bowiem kobiety odeszły do domów. Tamtejsze KPMO „w stosunku do trzech najaktywniej występujących kobiet” wszczęło dochodzenie, a wobec pięciu osób skierowano do Kolegium Karno-Administracyjnego PPRN odpowiednie wnioski. Dwie kobiety (niejakie Bochenek i Bąk) ukarano miesiącem aresztu, a wobec trzech kolejnych nałożono grzywnę po 1500 zł³¹⁹. Podobne zajścia miały miejsce w kilku innych szkołach powiatu ropczyckiego. W Granicach Ropczyckich, Łopuchowej, Chechłach i Boreczku „po ponownym zdjęciu krzyży dzieci nie przyszły do szkoły dnia 4 i 5 września. Natomiast dnia 6 września frekwencja w tych szkołach wyniosła 60%”³²⁰. W Ropczycach-Granica krzyże ponownie zawiesiło około 30 kobiet. Organizatorkami tej akcji były Róg, Parowa, Rajek i Niwa. Kobiety te mimo sprzeciwów nauczycieli zawiesiły krzyże w klasach³²¹. Podobnie było w Łąkach Dukielskich, Sośnicy i Chechłach. Wobec 16 osób sporządzono wnioski do Kolegium Orzekającego PPRN, które były rozpatrywane na bieżąco³²². Dalekopis sporządzony przez KW PZPR do KC PZPR zwracał uwagę na „punkty zapalne” w powiatach. W powiecie ropczyckim, takim punktem była właśnie wieś Granica. Pismo do KC PZPR informowało,

³¹⁵ Tamże, k. 50v.

³¹⁶ APRZ, KP PZPR w Kolbuszowej, sygn. 244, k. 34.

³¹⁷ APRZ, KP PZPR w Kolbuszowej, sygn. 244, k. 34.

³¹⁸ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 56.

³¹⁹ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 17; IPN Rz 04/42, k. 119.

³²⁰ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 59.

³²¹ IPN Rz 04/42, k. 119.

³²² IPN Rz 04/42, k. 125; APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 20.

że 3 września w porannych godzinach do szkoły w tej miejscowości przyszło 20 matek z dziećmi. Dzieci otrzymały od nich polecenie, że „jeśli w klasach nie będzie krzyży, to mają opuścić szkołę”. Tak też dzieci zrobiły i w szkole pozostało tylko 3 dzieci. „Przywódczynie” tego zajścia zostały ukarane przez kolegium grzywną w wysokości od 1000 do 2000 zł. Kobiety miały się kłócić między sobą, mówiąc: „Ja nie chciałam iść, tylko tyś mnie ciągnęła i na odwrót, teraz płac – ja nie będę”³²³.

W Olchowej (powiat leski) usunięto z placówki oświatowej krzyże i figurkę Matki Bożej, dlatego w dniu 2 września dzieci nie przyszły w ogóle do szkoły, ale za to około 30 starszych osób zebrało się przed jej budynkiem, oznajmiając, „że dzieci nie pójdą do szkoły dopóki nie zostaną z powrotem powieszono krzyże”. Żądano od kierowniczkę wyjaśnień takiego stanu rzeczy. Obecny tam przedstawiciel Wydziału Oświaty objaśnił zebrany zarządzenie ministra oraz czym jest wolność wyznania w Polsce i oddzielenie państwa od Kościoła, a co za tym idzie świeckość szkoły na podstawie konstytucji. Tłum jednak nie zrezygnował z żądania ponownego zawieszenia krzyży i wniesienia figury Matki Bożej. Grupa kobiet przyniosła z kaplicy figurę i wniosła ją do szkoły, jednocześnie zawieszając krzyż w klasie, pomimo sprzeciwów kierowniczkę i przedstawiciela Wydziału Oświaty. Wydział ten zdecydował, aby kierowniczkę szkoły, za brak zdecydowanego stanowiska podczas całego zajścia oraz że postąpiła w sposób nietaktyczny przy usuwaniu krzyża i figury, została zdjęta ze stanowiska i przeniesiona do innej szkoły jako zwykła nauczycielka. W tej sytuacji szkoła była zamknięta przez dwa tygodnie. Na zlecenie prokuratora zostało wszczęte dochodzenie na podstawie art. 251, 252 i 128, które podjęła miejscowa KPMO. Mieszkający tam informator pseudonim „Las” został „nakierowany” na „rozładowanie sytuacji”. Bezpieka stała na stanowisku, iż na wspomniane wydarzenia mógł mieć wpływ ks. Ludwik Dyszyński z parafii Tarnawa, do której należała również Olchowa. W dniu 31 sierpnia „wygłosił płomienne kazanie w obronie wiary”. Wzywał m.in. do tego, aby „nie dopuścić do wyrzucenia Boga ze szkoły, gdyż mogą się posypać nieszczęścia na szkołę”. Przewodniczący PPRN w Lesku przeprowadził z tamtejszym proboszczem rozmowę wyjaśniająco-profilaktyczną. W powiecie pojawiały się też pojedyncze komentarze o treści: „My chcemy Boga w szkole, gotowe jesteśmy za niego oddać wszystko”. Głosy te rzekomo „cichły” po tym jak „aktyw partii” wyjaśnił, że „nikt wam Boga nie zabiera, możecie go mieć w domu, w kościele itp.”³²⁴.

W powiecie rzeszowskim w dniu 2 września krzyże wisiały jeszcze w 3 szkołach, tj.: w Raclawówce, Futomie i Woli Borkowskiej. Przyczyną tego była postawa kierowników szkół, którzy „za mało energicznie podeszli do tej sprawy”. Po interwencji Inspektoratu Oświaty krzyże zdjęto. Oceniając sytuację zdejmowania krzyży w tym powiecie, stwierdzono, iż nie napotkano większych oporów. Odnotowano tylko charakterystyczne wypowiedzi np. w Borku Starym dało się słyszeć

³²³ APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 178.

³²⁴ Tamże, k. 170-171, 175; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 19; IPN Rz 04/195, k. 91-92; IPN Rz 04/42, k. 116, 126.

głosy, że „nawet za Stalina nie zdejmowano krzyży”. W Błędowej Tyczyńskiej pojawiały się „takie wypowiedzi jak: to się już wnet skończy, kiedy zdejmują krzyże”. W Niechobrzu rozchodziły się pogłoski, „że podczas zdejmowania krzyży w Rzeszowie doszło do bójki między ludnością a milicją”. Wystąpienia duchownych z Błędowej Tyczyńskiej i Chmielnika zostały ocenione jako pozytywne (po linii władz komunistycznych), gdyż „wyjaśnili zarządzenie Ministerstwa Oświaty, nawołując jednocześnie do podporządkowania się”³²⁵.

W Rzepienniku Suchym (powiat gorlicki) stróżka szkoły – niejaka Małopolska – zawiesiła 2 września w sali lekcyjnej krzyż bez wiedzy kierowniczkii szkoły. Pomimo dwukrotnego upomnienia nie zdjęła go, dlatego zrobiła to dopiero kierowniczka³²⁶. W miejscowości Dąbrówka (powiat nizański) krzyże w dniu 2 września wisiały nadal w lokalach prywatnych, które były wynajmowane na potrzeby szkoły. Jeden z właścicieli domu, w którym mieściła się klasa, na polecenie aktywistów wyniósł z niej krzyż i trzy obrazy. Pomieszczenie w swoim domu wynajmowała na potrzeby szkoły także niejaka Bieńkowa, która nie wyraziła zgody na usunięcie krzyża z jej mieszkania. Kierownik szkoły Bronkiewicz i aktywista KP PZPR Marchuta, próbowali ją przekonać, ale ona stwierdziła: „jeśli chcecie zdjąć krzyż lub żebym ja go zdjęła, bo to moja własność, to raczej szukajcie u kogo innego miejsca na klasę”. Oświadczyła też, że „krzyż ten nawrócił jej życie i że można ją zarąbać siekierą, a ona nie pozwoli go zdjąć ze ściany”³²⁷.

W powiecie krośnieńskim we wsi Targowiska 2 września do kierownika szkoły przyszło kilka kobiet (wśród nich obecna była Helena Staroń) z zapytaniem: „Kto zdjął krzyże?” Pytały one również o to, gdzie należy się zwrócić o zezwolenie na ponowne ich zawieszenie. Kierownik stwierdził, że „ich sprawa zdjęcia krzyży nie powinna interesować, a pisać [mogą] do ministerstwa oświaty”. Po wsi krążyły pogłoski, że krzyże zdjął kierownik i jego służąca. Padały m.in. stwierdzenia: „Mogą sobie kupić sznur i powiesić się”. Izydor Sabik, kierownik tej szkoły w rozmowie z organami bezpieczeństwa mówił, że kobiety deklarowały, iż będą kupować krzyże i wieszac je w szkole³²⁸.

W Lipinach (powiat dębicki) po ponownym zawieszeniu krzyży w szkole przez sołtysa „z kilkoma sfanatyzowanymi osobami” zostały one usunięte przez miejscowych nauczycieli. PPRN postanowiło za tę inicjatywę zwolnić ze stanowiska wspomnianego sołtysa³²⁹. W szkole podstawowej w Bielinach (powiat nizański) w dniu rozpoczęcia roku szkolnego do pracownika z Inspektoratu Oświaty – Rychła podeszło kilka matek, pytając: „Dlaczego zdjęto ze ścian krzyże i nie będzie modlitwy przed nauką i po nauce?” W dalszej rozmowie matki zażądały ponownego powieszenia krzyży, ponieważ „ich dzieci są katolikami i wierzącymi”.

³²⁵ APRz, KP PZPR w Rzeszowie, sygn. 231, k. 11-12; APRz, KWPZPR w Rzeszowie, sygn. 12947, k. 4-5.

³²⁶ APRz, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 72.

³²⁷ APRz, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 46.

³²⁸ IPN Rz 049/248, k. 42-43.

³²⁹ IPN Rz 04/42, k. 113; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 20.

Zagroziły, że jeśli to nie zostanie spełnione, „to same powieszą krzyże siłą”. Rychel ostrzegł kobiety, że w ten sposób „wejdą w kolizję z prawem i w tę sprawę wkroczy milicja i inne władze ku temu obowiązane”. Po tej rozmowie kobiety rozeszły się do domów. Również w przedszkolu w Bielinach stwierdzono w czasie kontroli, że krzyż wisiał w jadalni, ale został później zdjęty przez kierowniczkę i schowany do szafy³³⁰.

Na początku września odbywały się posiedzenia egzekutyw w Komitetach Powiatowych PZPR na terenie województwa. 3 września obradowała egzekutywa KP PZPR w Leżajsku. Ze sposobem wprowadzania w życie zarządzenia wydanego przez ministra oświaty obecnych zapoznał niejaki Nykiel. Mówił on o naradzie kierowników szkół z powiatu i realizacji w terenie podjętych uchwał. Nauczyciele mieli wówczas wiele wątpliwości i nie za bardzo rozumieli podane wytyczne, dlatego zostało im to wyjaśnione. Poinformował również o interwencji rodziców w sprawie krzyży w Tarnogórze i Woli Zarczyckiej. O planowanym proteście społeczeństwa odnośnie „usunięcia emblematów” w Starym Mieście mówił J. Rzepa. Sekretarz KP Tadeusz Buczyński przedstawił fakty odnośnie do postawy niektórych nauczycieli, którzy po zdjęciu krzyży w klasach „prowokacyjnie zawiesili sobie emblematy religijne na szyi”. W zdecydowanej większości były to kobiety. Proponował rozwiązać tę sprawę poprzez indywidualne rozmowy z nauczycielami, które przekonałyby ich, że w miejscu pracy muszą podporządkować się zarządzeniom wydanym przez władze. Postępowanie w tych sprawach miało cechować się konsekwencją, a w stosunku do opornych zalecił stosowanie kar typu przeniesienia na „gorszy teren pracy”³³¹.

Tego samego dnia swoje posiedzenie miała również egzekutywa KP PZPR w Dębicy. Uczestnicząca w posiedzeniu Irena Piszczak wyraziła swoje oburzenie postawą nauczycielki podczas „akcji szkolnej” w Jażwinach, która usunięcie krzyży tłumaczyła w następujący sposób: „Przyjechali z Dębicy i zdjęli”. W ocenie Piszczakowej, „takie tłumaczenie nie winno mieć miejsca”. Komentując tę sprawę, Stanisław Chudzik mówił, że w niektórych gromadach są głosy, iż krzyże zdjęli „aktywiści” z Dębicy. Miało to być niezgodne z rzeczywistością, bo okólnik zobligował do tego kierowników szkół. Jako przykład podał kierownika szkoły w Stobiernej, który mówił, że to aktywiści z powiatu zdejmowali krzyże. Ludzie zastanawiali się również, dlaczego krzyże są zdejmowane tylko w szkołach, a w innych instytucjach już nie. Wobec osób, które byłyby zaangażowane w „sprawy związane z rozrabiactwem pod względem zdejmowania krzyży”, Franciszek Stępień proponował zastosować działanie „z oskarżenia publicznego” wymierzone przez prokuratora. Zaś Tadeusz Krajewski zwrócił uwagę, że nie wszyscy kierownicy szkół przekazali informacje o zarządzeniu nauczycielom, bo „tak im było lepiej”. Zaproponował, by Wydział Oświaty dopilnował kierowników szkół w tej sprawie³³².

³³⁰ APRZ, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 46, 49.

³³¹ APRZ, KP PZPR w Leżajsku, sygn. 42, k. 94-95.

³³² APRZ, KP PZPR w Dębicy, sygn. 104, k. 33-34.

4 września odbyło się posiedzenie egzekutywy KP PZPR w Jaśle. Oceny rozpoczęcia roku szkolnego dokonał sekretarz KP PZPR Mieczysław Trześniak. Miało odbyć się ono spokojnie. Na 107 szkół krzyże do 2 września pozostały jedynie w 6 placówkach oświatowych. Dostrzegał ze strony społeczeństwa ogólne zrozumienie, choć wśród nauczycieli pojawiała się bojaźń w rozmowach indywidualnych. Powodem ich lęku było to, iż po „październiku” spotykali się z nieprzyjemnościami, i dlatego obawiali się cokolwiek mówić lub robić³³³. Podczas narady w Inspektoracie Oświaty PRN w Kolbuszowej dotyczącej zarządzenia ministra byli obecni księża. Wśród nich ks. proboszcz z Dzikowca, który wypowiadał się, „Że dotychczas było dobrze, wierni popierali politykę rządu, a teraz to Zarządzenie może rozgoryczyć parafian i radził, aby pozostawić krzyże w salach szkolnych”. Mówił też o świadkach, którzy fałszywie zeznają w sądach, „bo nie składają przysięgi przed krzyżem i przez to państwo na tym traci, bo nie docieka obiektywnej prawdy”. Natomiast ks. Kazimierz Szepieniec z parafii Widelka oświadczył, iż „on pośle swego dziada kościelnego i zbierze krzyże w szkole i przyniesie je do kościoła i będzie spokojny”. Wikariusz z parafii Sokołów ks. Adam Nowak wstrzymał się od złożenia podpisu pod tym zarządzeniem. Jednocześnie wszyscy księża poinformowali władze, iż będą respektować to zarządzenie, jeśli „w tej sprawie nie będzie innych zarządzeń z kurii biskupiej, bo jednak przede wszystkim muszą podporządkować się kurii”³³⁴.

W miejscowości Kopytowa (powiat krośnieński) 10 kobiet domagało się od kierownika szkoły Tadeusza Jankowskiego ponownego zawieszenia krzyży. Miało to miejsce przed 3 września 1958 r.³³⁵ Szantażowały one kierownika, że jeśli nie powiesi krzyży, to ich dzieci nie pójdą do szkoły. Domagały się w obecności dzieci, aby kierownik zawiesił krzyże. Ten jednak odmówił i nakazał opuścić im szkołę. W trakcie tych wydarzeń pod szkołą przyszedł Władysław Dubisz³³⁶. Poinformował on kobiety o tym, iż „W «Dzienniku Krakowskim» mówili przez radio, że nie może być żadnych zmian w szkołach w nowym roku szkolnym”. Kobiety zaczęły rozmawiać pomiędzy sobą, że „Szkoła jest nasza, a nie państwowa, więc my tutaj żądamy w myśl konstytucji wszelkich praw, które mamy zagwarantowane”. Do ponownych wystąpień jednak nie doszło dzięki interwencji pracowników KP PZPR i inspektorów Wydziału Oświaty³³⁷. Pomimo interwencji PRN i Inspektoratu Oświaty krzyże w tej miejscowości powieszono już trzeci raz po ich usunięciu³³⁸. Z Władysławem Dubiszem przeprowadzono w GRN w Kopytowej rozmowę profilaktyczną. Obecni przy niej byli oprócz pracownika KP PZPR, inspektor

³³³ APRZ, KP PZPR w Jaśle, sygn. 262, k. 193.

³³⁴ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 171.

³³⁵ IPN Rz, 04/42, k. 115.

³³⁶ Władysław Dubisz był członkiem GRN i ZSL, przed 1939 rokiem był sołtysem, a w latach 1945-1947 należał do „mikołajczykowskiego PSL”. IPN Rz 049/248, k. 40-41.

³³⁷ IPN Rz, 04/185, k. 31-32.

³³⁸ IPN Rz, 04/42, k. 120.

oświaty i przewodniczący GRN. Dubisz po upomnieniach i „uwagach przyrzekł, że więcej to się nie powtórzy”³³⁹.

W Bezmiechowej Dolnej (powiat leski) 3 września o godzinie 7:30 do szkoły podstawowej przyszło około 20 osób, wnosząc krzyż i pomimo protestów ze strony kierownika szkoły zawieszono go na ścianie. Kierownikowi zostawiono również oświadczenie podpisane przez 20 kobiet, w którym zaznaczyły, że znają zarządzenie ministra oświaty, ale pomimo to „domagają się, by krzyż wisiał w szkole i dlatego zawieszają go i pod tym się podpisują”. O całym zajściu poinformowano prokuratora powiatowego, który po konsultacjach z Prokuraturą Wojewódzką planował podjąć „odpowiednie” działania. Przez kilka dni część kobiet pilnowała szkoły, aby krzyże nie zostały zdjęte. Wydział Oświaty przeprowadził rozmowę z ks. Kazimierzem Wojnarem, który wyjaśnił kobietom, że nie powinny występować przeciw zarządzeniu ministra w sprawie krzyży. Przekonywanie kapłana nie przyniosło pożądanego skutku. Kobiety mówiły o nim: „Ksiądz to taki sam jak ci z powiatu. Co mu każą mówić, to mówi”. Przeprowadzono dochodzenie w tej sprawie, co „rozładowało sytuację” i krzyże pozdejmowano kilka dni później bez incydentów³⁴⁰.

Również 3 września krzyże zawieszono w czasie porządków przed lekcjami w klasach szkoły podstawowej w Łęzanach (powiat krośnieński). Zrobić to miały „miejscowe dewotki Dębiec i Dering przy pomocy dozorczyń Rygiel”. Następnego dnia kobiety przyszły do Stanisława Omachela, sołtysa i członka partii, zarzucając mu, że to on zdjął krzyże. „Szyderczo” się wypowiadały pod adresem członków partii, m.in. „że oni walczą z religią i Bogiem”. Oświadczyły też, że będą przynosić krzyże z domu i wieszać w szkole. Kierownictwo szkoły i Wydział Oświaty symbole religijne usunęły, ale do ponownego ich zawieszenia doszło 5 września o godzinie 8. Wówczas do szkoły „wtargnęło” około 40 kobiet. Udały się one też do kierownika szkoły celem uzyskania wyjaśnień, dlaczego zdjęto krzyże. Kierownik, inspektor Wydziału Oświaty i pracownik KP PZPR wyjaśnili przyczyny, po czym kilka kobiet stwierdziło, że niesłusznie postąpiły. Organizatorkami tego zajścia miały być: Kozioł, Czekańska, Jurczakowa i Gonetowa, a dozorczyń szkoły Rygiel umożliwiła im wejście do szkoły, zostawiając otwarte drzwi. Kazimiera Dybek i Helena Zuzak w imieniu matek całej gromady złożyły oświadczenie, „że o ile krzyże nie zostaną powieszone, nie będą dzieci uczęszczać do szkoły”. Po porozumieniu inspektora oświaty z przewodniczącym GRN postanowiono zwolnić Rygiel z pracy. Z Heleną Zuzak planowano przeprowadzić rozmowę w KPMO, ponieważ była matką jednego z jego pracowników. Podjęto również decyzję o zwolnieniu go na 4 dni, aby „odpowiednio wpłynął na swoją rodzinę, która bezpośrednio bierze udział w tych wystąpieniach”. Wobec pozostałych organizatorek wystąpienia zastosowano sankcje karno-administracyjne³⁴¹.

³³⁹ IPN Rz 049/248, k. 40-41.

³⁴⁰ IPN Rz, 04/42, k. 116-117; IPN Rz 04/195, k. 92; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 19.

³⁴¹ IPN Rz 04/185, k. 32; IPN Rz 04/42, k. 123, 126; IPN Rz 049/248, k. 41-42.

W Stalowej Woli z realizacją okólnika nie było większych problemów, jedynie 3 września do dwuklasowej szkoły „Ozet” przyszło kilkanaście kobiet z dziećmi, żądając zawieszenia krzyży i domagając się modlitwy przed każdą lekcją. Zdecydowana postawa nauczycielki spowodowała, że matki zaniechały swych żądań i odeszły³⁴².

W Stobiernej (powiat dębicki) kierownik szkoły zdjął krzyże dopiero pod naciskiem władz powiatowych. Wysłał jednocześnie na wieś swoją żonę, aby zebrać ludzi, którzy zaprotestowaliby przeciwko zdjęciu krzyży, jednak akcja ta nie doszła do skutku. Wydział Oświaty w Dębicy wobec kierownika tej szkoły miał wyciągnąć odpowiednie wnioski³⁴³. Kierowniczką szkoły w miejscowości Przerety Bór (powiat dębicki) po otrzymanym poleceniu usunięcia krzyży udała się do inspektora szkolnego, w którym poprosiła o przeniesienie jej na emeryturę, „gdyż w okresie okupacji ślubowała, że będzie bronić krzyża”. Wydział Oświaty zaakceptował jej prośbę, a nowa kierowniczką szkoły usunęła symbole religijne³⁴⁴. Wydział Oświaty został również poinformowany o tym, że kierowniczką szkoły z Brzany (powiat gorlicki) pozostawiła emblemat religijny w kancelarii szkolnej. Natomiast w miejscowości Zagórzany (powiat gorlicki) jedna kobieta mówiła, że „w salach szkolnych brak jest krzyży i tak wygląda, że w tych salach będą się uczyły dzieci żydowskie”³⁴⁵.

Do kierownika szkoły w Zawadzie (powiat dębicki) 4 września zgłosiło się około 40 kobiet, domagając się zawieszenia krzyży w klasach, modlitwy przed i po lekcjach, i nauczania religii na dowolnych godzinach. Zagroziły jednocześnie, że jeśli ich postulaty nie zostaną zrealizowane przez kierownika szkoły, to „zorganizują manifestacyjny pochód do Dębicy”, gdzie będą domagać się swych racji. O całym zajściu poinformowany został KP PZPR w Dębicy, który rozpoczął ustalenia personaliów inspiratorów tego wydarzenia. Podobna sytuacja miała miejsce w Pustkowie, gdzie miejscowemu kierownikowi szkoły Kucharski stawiał żądania we wspomnianych sprawach i groził, że zorganizuje delegację do PRN w Dębicy. O wydarzeniu tym również zostało poinformowane PPRN i KP PZPR³⁴⁶.

W miejscowości Gnojnica-Wola (powiat ropczycki) 4 września grupa kilku kobiet „dokonała wyłamania drzwi do miejscowej szkoły”, wieszając w klasach krzyże. Organizatorka tego zajścia została na polecenie prokuratora powiatowego aresztowana³⁴⁷. Tego samego dnia w godzinach wieczornych do kierownika szkoły w Mechowcu (powiat kolbuszowski) przyszło około 100 kobiet, domagając się ponownego zawieszenia symboli religijnych. „Oświadczyły, że mimo zarządzenia ministra oświaty [sic!], krzyże w salach szkolnych powinny się znajdować”. Podały również przykład sąsiedniej miejscowości, gdzie zdecydowana postawa ko-

³⁴² IPN Rz 04/278, k. 87.

³⁴³ IPN Rz 04/42, k. 113.

³⁴⁴ APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 169.

³⁴⁵ APRz, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 72, 73.

³⁴⁶ IPN Rz 04/42, k. 120, 121.

³⁴⁷ Tamże, k. 123, 125.

biet nie dopuściła do zorganizowania spółdzielni produkcyjnej w Lipnicy, co zainspirowało je do podobnej walki o pozostawienie w szkołach krzyży³⁴⁸. Notatka WdSW z 4 września zaznacza, że ponowne zawieszenie krzyży odbyło się jeszcze w kilku miejscowościach powiatu jarosławskiego, tj. w Majdanie Sieniawskim, Manasterzu, Wiązownicy i Mołodyczu. To samo pismo wspomina o sytuacji, jaka zaistniała w gromadzie Trześniów (powiat brzozowski). Kierownik tamtejszej szkoły Józef Żaczek nie zgłosił się do PGRN pomimo kilkakrotnego wezwania. W rozmowie telefonicznej zapytany przez przewodniczącego GRN o dekorację w szkole „ironicznie odpowiedział, że jeszcze nie wiadomo, jak to będzie i nie chciał więcej rozmawiać”. Z kolei kierowniczka szkoły w Zalesiu (powiat przeworski) oznajmiła, „że ona krzyża nie zdejmie, żeby było nawet 10 zarządzeń. W dniu rozpoczęcia nauki mówiła do dzieci ironicznie, ażeby zdjęły krzyże ze ścian bo jest takie zarządzenie”. „Emblematy religijne” nie zostały jednak zdjęte³⁴⁹.

W Lutczy (powiat strzyżowski) rodzice dzieci uczęszczających do miejscowej szkoły napisali deklarację, w której domagali się krzyży, nauki religii i modlitwy w szkole³⁵⁰. W Przedborzu (powiat kolbuszowski) Gruszka i Bajor, byli działacze PSL, „organizowali delegację do Inspektoratu Oświaty w sprawie pozostawienia krzyży w szkole”. Do 4 września jednak nie udało się im podjąć tej inicjatywy. Natomiast w niedzielę, 7 września, „członkowie komitetu kościelnego sporządzili prośbę do władz o pozostawienie krzyży w szkole i puścili ją obiegiem do podpisu przez mieszkańców wsi”. Inicjatorami byli wspomniani już Józef Gruszka i niejaki Bajor³⁵¹. Z ks. Witusikiem, który był wikariuszem „parafii zakonnej w Rzeszowie”, przeprowadzona została przez przewodniczącego PMRN w Rzeszowie rozmowa profilaktyczna w związku z jego wypowiedziami, które inspirowały kobiety do wystąpień przeciw usuwaniu krzyży³⁵².

5 września w Górze Ropczyckiej około 40 kobiet „wtargnęło do szkoły” z żądaniem modlitwy przed i po zajęciach oraz zawieszenia krzyży w szkole. Kierownik podjął próby wyjaśnienia zarządzenia i sprzeciwił się wydaniu usuniętych symboli religijnych. Kobiety zawiesiły jednak krzyże, które przyniosły ze sobą. Wśród czterech „najbardziej agresywnych kobiet” znalazła się Stanisława Róg, która „groziła kierownikowi i nauczycielom, że jeżeli ktoś z nich ośmieli się zdjąć krzyże, to zostanie powieszony”. Prokuratora powiatowa wszczęła dochodzenie przeciwko tej kobiecie, a trzy pozostałe osoby skierowano do PPRN na rozmowę. Podobnie było w Starej Wsi i Boreczku, w powiecie ropczyckim. Siedem kobiet najbardziej „agresywnych” zostało wezwane do Kolegium Karno-Administracyjnego PRN³⁵³. W Dziewięcierzu (powiat lubaczowski) 5 września grupa kilku osób weszła do szkoły i zawiesiła krzyże, pomimo sprzeciwu kierownika szkoły.

³⁴⁸ Tamże, k. 127; IPN Rz 04/175, k. 25.

³⁴⁹ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 21041, k. 20, 21.

³⁵⁰ IPN Rz 04/42, k. 119.

³⁵¹ Tamże, k. 120, 147

³⁵² Tamże, k. 130.

³⁵³ Tamże, k. 133.

Krzyże zostały zdjęte następnego dnia. W tym dniu przewodniczący komitetu rodzicielskiego zebrał członków komitetu, aby podjąć uchwałę „że jeżeli nie będzie krzyży w szkole to dzieci nie będą [do niej] uczęszczać”. Rodzice nie zmienili swego zdania pomimo działań podjętych przez pracowników PRN i Inspektoratu Oświaty³⁵⁴. W Bystrowicach (powiat jarosławski) „miejscowe dewotki” wspólnie z Janiną Młynek, Kazimierą Mazur i Cichlarską „usiłowały przeprowadzić rewizję za zdjętymi z sal szkolnych krzyżami w kancelarii kierownika szkoły”. Po nakazie opuszczenia kancelarii przyniosły ze sobą krzyże z domów i powiesiły je w klasach³⁵⁵. Meldunek komendanta powiatowego MO powiatu gorlickiego z 5 września podaje informację, że w Bugaju Józef Iaskiewicz, który wynajmował na potrzeby szkoły pomieszczenia, nie zezwolił na usunięcie krzyża³⁵⁶. W Ożańsku (powiat jarosławski) w nocy z 5 na 6 września miało miejsce zdarzenie, podczas którego „nieznany osobnik zawiesił krzyż na zewnątrz budynku szkolnego”³⁵⁷. Również w miejscowości Wesola (powiat brzozowski) miały miejsce zajścia związane z zarządzeniem ministra oświaty³⁵⁸.

2. Rozwój sytuacji między 6 a 14 września

Jak wynika z doniesień SB, napięcie wywołane usunięciem krzyży ze szkół nie zmalało w kolejnych dniach. W miejscowości Jankowice (powiat jarosławski) 6 września w porannych godzinach przed szkołą pojawiło się około 50 kobiet, „żądając modlitwy w szkołach i powieszenia krzyży”. Kierownik podjął próby wyjaśnień, ale nic nie poskutkowało i „kobiety o 7:45 wtargnęły do sal szkolnych i zawiesiły krzyże, grożąc przy tym nauczycielom, aby nie ważyli się ich zdejmować”. Do Jankowic został skierowany pracownik Wydziału Oświaty celem przeciwdziałania tej sytuacji³⁵⁹. W Hucisku (powiat kolbuszowski) 6 września około 20 kobiet przyszło rano do szkoły i zażądało od kierownika szkoły kluczy celem powieszenia krucyfiksów. Ten odmówił im, a „wówczas kobiety siłą weszły i zawiesiły krzyże” w klasach. Oświadczyły jednocześnie, że „jeżeli kierownik je z powrotem zdejmie, to zorganizują manifestację, zaś dzieci zastrajkują i nie pójdą do szkoły”. Na miejsce udał się przewodniczący PPRN Henryk Książek, inspektor oświaty i prokurator. Przeprowadzona została rozmowa z proboszczem parafii Niwiska (powiat kolbuszowski) ks. Bronisławem Musiałem, który „skarcił” z ambony wspomniane kobiety. Po tym kazaniu kobiety same usunęły symbole religijne³⁶⁰. Krzyże wisiały do 6 września jeszcze w niektórych miejscowościach powiatu rzeszowskiego: Bo-

³⁵⁴ W telefonogramie z 8 września znajdujemy informację, że „krzyże w tej szkole były dwukrotnie zdejmowane przez nauczycieli i za każdym razem były powtórnie powieszono przez rodziców”. IPN Rz, 04/203, k. 125; IPN Rz 04/42, k. 137-138.

³⁵⁵ IPN Rz 04/42, k. 126.

³⁵⁶ IPN Rz 049/203, k. 25.

³⁵⁷ IPN Rz 04/42, k. 134.

³⁵⁸ Tamże, k. 166.

³⁵⁹ Tamże, k. 133; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 45.

³⁶⁰ IPN Rz 04/42, k. 134, 137; IPN Rz 04/175, k. 25.

rek Nowy „Wola” i „Przylasek”. Natomiast w przypadku Dylągówki i Jawornika Polskiego „Zapady” nie było pewności czy „emblematy religijne” zostały zdjęte. „Symbole kościelne” w Borku Nowym „Wola” i „Przylasku” miały być usunięte 6 września w godzinach wieczornych, zaś przedszkole w Zaczerniu skontrolować miała pracownica Inspektoratu Oświaty w Rzeszowie dwa dni później. Ten sam dokument podaje, że w miejscowości Molany do kierownika szkoły zwróciła się delegacja uczennic klasy siódmej, aby „zezwoił im na umieszczenie krzyża w klasie”. Spokój w szkole zapanował po „wyjaśnieniach sytuacji”³⁶¹.

W dniu 6 września krzyże wisiały nadal w Sieklówce (powiat jasielski) gdyż stróż szkolny, „odmówił zdjęcia krzyżyków [sic!] bo religia nie pozwala mu na to”. Według oceny władz, wpływ na to miał Kazimierz Zamorski, przewodniczący komitetu rodzicielskiego, członek PZPR, gdyż „zabronił usuwać krzyże z klas”. Do szkoły tej 6 września przybyli podinspektor szkolny Ludwik Mac oraz sekretarz PPRN w Jaśle Edward Wojnarski. Przewodniczący Komitetu Rodzicielskiego został zawieszony w czynnościach, a na jego miejsce wybrano inną osobę z komitetu. Stróż szkoły Hendzel pomimo straszenia go zwolnieniem z pracy, nie wykonał zarządzenia ministra. Odebrano mu wówczas klucze celem wręczenia ich przewodniczącemu GRN w Sieklówce [N] Urbanowi. Podjął się on usunięcia krucyfików, a po wykonaniu zadania miał zwrócić klucze stróżowi. Władze komunistyczne nie zdecydowały się jednak na zwolnienie stróża, gdyż mogło to „zaognić sytuację” (był on człowiekiem ubogim). Ponowne wystąpienia w tej miejscowości miały miejsce 11 września. Grupa 30 kobiet wbrew woli kierownika szkoły zawiesiła krzyże w klasach oraz „w sposób ubliżający odnosiła się do przedstawicieli Inspektoratu Oświaty”. Podjęte zostały kroki w kierunku skierowania wniosków przeciwko inspiratorom tego zajścia do kolegium orzekającego i prokuratury³⁶². 6 września krzyż znajdował się jeszcze w szkole podstawowej w Nagnajowie (powiat tarnobrzeski). Podczas remontu został on zdjęty i pozostawiony „w klasie, na stole nauczyciela”. Nauczyciel, który uczył w tej szkole, okazywał „pewien uraz psychiczny na punkcie obaw przed napadem”, dlatego bał się zabrać z tej klasy krzyż. Tłumaczył się, „że jeśli to uczyni, zamordują go”³⁶³.

6 września nieznany człowiek wszedł przez okno do szkoły w Bezmiechowej Górnej (powiat leski) i zawiesił krzyż w sali. W wyniku dochodzenia ustalono, że krucyfik zawiesiła sprzątaczką – niejaka Wojnar, która po przesłuchaniu sama go zdjęła. Za ten incydent została zwolniona z pracy, a prokurator wszczął wobec niej dochodzenie. W wiadomości przekazanej do KC PZPR znalazła się informacja, iż w nocy z 8 na 9 września dokonano w tej miejscowości włamania do szkoły poprzez wyważenie drzwi, a w klasach zostały zawieszony krzyże, które zdjęto następnego dnia rano. MO wszczęło w tej sprawie dochodzenie³⁶⁴.

³⁶¹ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 42, 43.

³⁶² APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 44; IPN Rz 04/42, k. 153, 165.

³⁶³ APRZ, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 56.

³⁶⁴ IPN Rz 04/195, k. 92; APRZ, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 41.

Ks. Piotr Moch, rozmawiając „z zaufanymi osobami, wypowiadał się, że obniżka cen obecnie przeprowadzona jest po to, aby oderwać ludzi od myślenia o krzyżach i religii w szkole”³⁶⁵. Informacje o ks. Piotrze Mochu przekazywał inf. ps. „Waldemar”³⁶⁶. Wspomniany duchowny, który pracował w parafii Kobylany (powiat krośnieński), również „wrogo” występował na ambonie. Podobnie wypowiadali się w tym powiecie jeszcze: ks. Andrzej Rąb z Łączek Jagiellońskich i ks. Jan Telma z Krościenka Wyżnego³⁶⁷. Na tym samym terenie – we wsi Zalesie – miejscowy ksiądz miał się wyrazić, że „dopóki krzyże nie będą wisiały w lokalach szkolnych, dopóty nie będzie prowadzona religia w szkole”. Informację tę przekazał były rezydent ps. „Andrzejewski”, twierdząc jednocześnie, że mogą to być „urojone” wersje kobiet, bo nie dopatrzył się ze strony miejscowego księdza inspiracji³⁶⁸.

W miejscowości Gwoźnica Górna (powiat strzyżowski) 7 września po południu, odbyło się specjalne zebranie gromadzkie, na którym „kilka dewotek wystąpiło z pretensjami pod adresem kierownika szkoły i przewodniczącego GRN za zdjęcie krzyży ze szkoły i biur GRN”. Kilka osób zawiesiło manifestacyjnie krzyże w szkole, a wśród nich byli: Jan Jastrzębski i Stefan Bator. Przedstawiciele PPRN i prokuratury planowali ustalić inspiratorów i przeprowadzić dochodzenie przeciwko nim³⁶⁹. W Łazach (powiat radymniański) 7 września około 30 mężczyzn, z Antonim Okrasą na czele, przybyło do woźnego szkoły i zażądało kluczy do szkoły, celem odbycia spotkania komitetu rodzicielskiego. Woźny nie dał im jednak kluczy, dlatego wzięli je sami i poszli do szkoły, wieszając w niej krzyże. Następnego dnia przybył do tej miejscowości pracownik referatu, by zbadać sprawę. Wtedy przybyło ponownie około 40 osób. Antoni Okrasa i sołtys gromady udali się do kancelarii kierownika szkoły na rozmowę z pracownikiem referatu. Okrasa oświadczył wówczas: „My nie przeszkadzamy komunistom w budowaniu komunizmu i niech komuniści nie przeszkadzają nam. Krzyże w szkole powinny wisieć, gdyż jest to symbol naszej wiary”. Zlecono wszczęcie dochodzenia i zatrzymanie winnych tego zajścia. Okrasę zatrzymano na 48 godzin. Ukarano go grzywną 1000 zł zamienioną na 30 dni aresztu³⁷⁰. W Łazach, Waławie i w dwóch innych miejscowościach zawieszenie krzyży miało dokonać się pod wpływem duchownych i komitetu parafialnego oraz dzięki pośrednictwu przewodniczącego miejscowego PGRN³⁷¹.

7 września w parafii Brzostek (powiat jasielski) ks. Piotr Szkolnicki podczas kazania „nawoływał, że należy w sposób spokojny domagać się ponownego umieszczenia emblematów religijnych w szkołach”³⁷². Informator ps. „Sosna”

³⁶⁵ IPN Rz 04/42, k. 135.

³⁶⁶ IPN Rz 049/248, k. 43.

³⁶⁷ IPN Rz 04/185, k. 33.

³⁶⁸ IPN Rz 049/248, k. 48.

³⁶⁹ IPN Rz 04/42, k. 137.

³⁷⁰ Tamże, k. 144, 147; IPN Rz 04/246, k. 168.

³⁷¹ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 37.

³⁷² IPN Rz 04/42, k. 181.

13 września podczas spotkania w lokalu kontaktowym krypt. „Altana” przekazał informację oficerowi operacyjnemu, iż podczas tego samego kazania ks. Piotr Szkolnicki zachęcał rodziców, aby składali pisemne oświadczenia, żądając nauki religii w szkole. Od sąsiadek i siostry informator dowiedział się, że na mszy rannej ks. Szkolnicki dużo mówił o modlitwie w szkołach oraz o krzyżach i nauce religii dodając, że „jeśli ludzie będą tego żądać, to wszystko otrzymają, bo to tylko od nich zależy”. Informator ten dowiedział się również od [N] Pieniążek, że kilkuosobowa delegacja udała się do kierownika szkoły w sprawie zawieszenia krzyży, lecz nic nie załatwiła, bo nie było odważnego, który by podpisał oświadczenie, że zawiesi krzyż”. Tajny współpracownik dowiedział się też, że kobiety planowały w dniu 13 września większe zebranie ludności, a następnie miały się udać do kierownika szkoły w Brzostku z żądaniem zawieszenia krzyży. Natomiast Helena Gotfryd mówiła żonie informatora, że „kobiety z Kleci mogą im pomóc w tej sprawie, na co wyraziły gotowość”. Po spotkaniu informator otrzymał zadanie, by zwrócić uwagę na sytuację związaną z zawieszeniem krzyży w Brzostku (kto będzie to organizował, jakie będą wypowiedzi księży podczas kazań, a w szczególności na odpuszczeniu w Brzostku 14 września). Szczególną uwagę miał zwrócić na Józefa Lemka, badając „jaką zajmuje pozycję w sprawie zbierania podpisów odnośnie do religii w szkole i zawieszania krzyży” oraz „w jaki sposób odgraża się tamtejszej stróżce ze szkoły w Brzostku”. Informator miał się zająć również inwigilacją ks. Szkolnickiego, ze szczególnym zwróceniem uwagi na „jego kontakty, zachowanie oraz wypowiedzi, podając szczegółowo treść wypowiedzi i ludzi, którzy by to potwierdzili”. Poza tym miał on ustalić listę osób, z którymi kontaktował się duchowny. Kolejne spotkanie z informatorem ps. „Sosna” odbyło się 15 września na „wolnym powietrzu”. Przekazywał on wiadomości oficerowi operacyjnemu na temat wygłoszonego 14 września na odpuszczeniu przez ks. Jarka z Przemyśla kazania, które nawiązywało również do symboli religijnych. Mówił on, że „zagadnieniem krzyża trzeba żyć codziennie”. W tym czasie ks. Szkolnicki oznajmił [N] Samborskiej z Bukowej: „ażeby się nie bały, tylko wieszaly krzyże w szkole, bo on nie może oficjalnie w tej sprawie występować”. Tajny współpracownik ps. „Sosna” rozmowę na temat krzyży przeprowadził również z Józefem Lemkiem, który miał powiedzieć: „ludzie są głupie, że ustępują”. Dodał również, „że on nie ma czasu, bo on by to zorganizował, bo nigdzie tego nie ma tylko w rzeszowskim”. Informator otrzymał kolejne zadanie, aby „zwrócić uwagę na osoby występujące aktywnie w związku z ukazaniem się okólnika ministra oświaty w sprawie zdjęcia krzyży w szkołach”. Na podstawie podanych przez informatora wiadomości podjęto przedsięwzięcie wspólnie z KPMO, aby zebrać informacje na temat Józefa Lemka. Następnie KPMO planowało wystosować zawiadomienie do kolegium orzekającego PPRN Jasło, celem ukarania go. Zastępca komendanta jasielskiej bezpieki por. J. Szybka, przekazał uwagi oficerowi operacyjnemu Kurasiowi, aby ten poprzez informatora ps. „Sosna” ustalił „czy ks. Szkolnicki nie agituje innych kobiet z terenu parafii Brzostek, by te wieszaly krzyże”. Kuraś miał też pouczyć informatora, aby ten „w razie uzyskania podobnej informacji o agitacji księdza, rozpytywał daną osobę, kto tam więcej przy tym był”. Miało to na celu ustalenie świadków, oraz

czasu i miejsca. Polecono też założyć przeciwko Józefowi Lemko sprawę ewidencyjno-obszerną. Kolejne doniesienie informatora ps. „Sosna” wpłynęło 23 września. Zawiadomił on wówczas o rozmowie, którą przeprowadził z Józefem Lemkiem w dniu 20 września. Podczas tej dyskusji ze strony Lemka padły następujące słowa: „to długo tak nie będzie, bo kto z krzyżem wojuje, to ten skręci kark”. Dodał również, że „do niego przyjeżdżają posłowie i on wie, co można, a co nie i kary płacił nie będzie”. W związku z tym, iż kobiety z Brzostka planowały na zebraniu rodzicielskim wystąpić w sprawie krzyży, jak zawiadamił informator „Sosna”, polecono powiadomić KP PZPR w Jaśle i Inspektorat Szkolny, aby zebranie komitetu rodzicielskiego było odpowiednio zabezpieczone „ze strony czynników powiatowych”. Jeszcze 5 października informator „Sosna” przekazywał wiadomości na temat Józefa Lemka, który „mówił, że on ich nauczy, jak się walczy z krzyżami”. Mówił również, powołując się na posła Kwiatkowskiego, „że to robi tylko milicja nieprawnie”³⁷³.

W parafii Zwiernik (powiat dębicki) ks. Tomasz Bułat 7 września podczas kazania oświadczył, „że nas katolików jest 95% i nie możemy pozwolić sobie na usuwanie krzyży”. Dodał również: „Cepy jesteście nie katolicy, gdyż pozwoliliście zdjąć krzyże w szkole”. 15 kobiet zainspirowanych tymi słowami 10 września o 9.00 rano przybyły do szkoły. O 10:30 ich liczba wzrosła do 70. Zażądały one zawieszenia krzyży w klasach. To żądanie powtarzały podczas każdej przerwy między lekcjami i w końcu o 12:30 kierowniczka szkoły wydała im usunięte krucyfiksy. Kobiety „wtargnęły” do klas po zakończonych lekcjach i zawiesiły je. Agitację wśród kobiet dzień wcześniej przeprowadziła Wiktoria Jurek. Za udział w tym wystąpieniu ukarano 16 kobiet grzywną od 1000 do 2500 zł, a wobec ks. Tomasza Bułata wszczęto dochodzenie³⁷⁴.

7 września w Górnem (powiat kolbuszowski) ks. Stanisław Lachor z ambony mówił, że „ze szkół robi się stajnie, że niewłaściwym jest, aby zdejmować krzyże, potępiając nauczycieli szkolnych, którzy realizują zarządzenie ministra oświaty”. Ludność tej miejscowości „podniecona kazaniem księdza” w godzinach popołudniowych podjęła starania ponownego zawieszenia krzyży w szkole. Najaktywniejszy był Jan Szot, przewodniczący komitetu rodzicielskiego. Udał się on do kierownika szkoły w sprawie zawieszenia symboli religijnych. Zorganizował również zebranie, na które przybyło około 35 osób domagających się krzyży w szkole. Kierownik szkoły nie zgodził się na ich postulaty i do zawieszenia krucyfiksów nie doszło. Mieszkańcy oświadczyli, „że nic mu nie sprzedadzą, bo nie spełnił ich żądań”. Z miejscową ludnością rozmowę przeprowadził inspektor oświaty, co rozładowało atmosferę³⁷⁵. Również 7 września w Miejscu Piastowym (powiat krośnieński) po zakończonym nabożeństwie popołudniowym w kościele pod miejscową szkołę przysłała grupka kobiet, która próbowała „zmusić kierownika szkoły do powieszenia krzyży w klasach”. Dzięki „właściwej postawie” kierownika szkoły

³⁷³ IPN Rz 0069/1/2/cd/1, k. 142-159.

³⁷⁴ IPN Rz 04/42, k. 149, 164; IPN Rz 04/133, k. 109.

³⁷⁵ IPN Rz 04/42, k. 154, 164; IPN Rz 04/175, k. 24-26.

Leona Witwickiego nie doszło do jakiegos poważniejszego incydentu. Uczestniczkami tego zajścia były kobiety określane przez SB jako „stare dewotki i fanatyczki religijne”³⁷⁶.

7 września na odpuście w Tuligłowach (powiat jarosławski) kaznodzieja mówił, że „od was, wierni, wszystko zależy, czy w waszych szkołach będą wisieć krzyże czy też nie, czy wasze dzieci będą katolikami czy też nie”. Słowa te stały się inspiracją do wystąpień w Jankowicach, Tuligłowach, Chłopicach, Boratynie, Kramarzówce i Dobkowicach. 9 września w Tuligłowach około 15 kobiet „wtargnęło” do szkoły i zawiesiło krzyże w klasach. Podobnie było w Kramarzówce i Boratynie. Na czele wystąpień w Kramarzówce stał organista. Tego samego dnia Edward Hadro, członek GRN i ZSL, z powodu żądań zawieszenia symboli religijnych w Prezydium Rady zerwał sesję GRN. Z księdzem, który wygłosił kazanie w Tuligłowach, przeprowadzono w PPRN „wyczerpującą rozmowę”. Podczas rozmowy duchowny „błagał, żeby mu pozostawić trochę czasu, a to wszystko naprawi”. Funkcjonariusze MO zaplanowali obserwację i dochodzenie w tym powiecie, a 25 kobiet ukarano grzywną od 1000 do 3000 zł³⁷⁷.

W Markowej (powiat łańcucki) proboszcz miejscowej parafii powiedział w kazaniu 7 września, „że sprawa zawieszania krzyży i emblematów religijnych w klasach szkolnych zależy wyłącznie od obywateli, którzy powinni w tych sprawach interweniować u odpowiednich władz”. Zaznaczył też, że krzyże wisiały w szkołach nawet w okresie okupacji hitlerowskiej³⁷⁸. Ks. Władysław Kowalski w parafii Zaborów (powiat strzyżowski) nie występował oficjalnie wrogo przeciw zarządzeniu ministra oświaty o usunięciu emblematów. 7 września na kazaniu mówił, że każdy musi mieć Boga w sercu i umieć wychowywać dzieci, mimo iż krzyże zostały usunięte ze szkół. Głosił, że zdjęcie krzyży nie powinno źle wpłynąć na młodzież, gdyż państwo i szkoła wychowują dzieci w 4%, a reszta to rola Kościoła i rodziców. Ludzie z tego terenu zarządzenie ministra komentowali bardzo szeroko. Wśród „elementów sfanatyzowanych i prawicowych” dało się słyszeć komentarze, że partia i rząd walczą w ten sposób z Kościołem i wiarą³⁷⁹. 8 września do kierownika szkoły w Tyrawie Wołowskiej (powiat sanocki) przyszło 6 kobiet, z Anną Kapustyńską na czele, które domagały się zawieszenia krzyży w klasach. Zagroziły, że zdemolują sale szkolne, jeśli ich żądania nie zostaną spełnione. Przeszukały mieszkanie kierownika, domagając się zabranych ze ścian krzyży. Pomimo podjętych prób, nie otrzymały ich, co spowodowało, że zadeklarowały się przyjść następnego dnia z całą gromadą w celu zawieszenia krzyży. Na miejsce zdarzenia wysłani zostali pracownicy KP PZPR i Inspektoratu Szkolnego. W rezultacie przeprowadzonych rozmów nie doszło do żadnych wystąpień, oprócz zbierania podpisów za pozostawieniem symboli religijnych w szkołach. Akcję tę przeprowadziła Anna Kapustyńska, która zebrawszy około 40 podpisów, przesała je do Inspekto-

³⁷⁶ IPN Rz 04/42, k. 150.

³⁷⁷ APRz, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 40; IPN Rz 04/42, k. 140, 146, 165.

³⁷⁸ APRz, KP PZPR w Łańcucie, sygn. 215, k. 102-103.

³⁷⁹ IPN Rz 04/273, k. 120, 121.

ratu Szkolnego razem z petycją. KPMO w Sanoku wszczęło przeciwko niej dochodzenie „za spowodowanie bezprawnego najścia na dom kierownika szkoły”. Zdejmowaniu krzyży sprzeciwił się również Józef Szczurowski, członek GRN i ZSL (odznaczony za działalność w ruchu ludowym Złotym Krzyżem Zasług). Informował o tym telefonogram nr 6312/58 nadany 13 września do wicedyrektora gabinetu ministra i dyrektora Departamentu III MSW w Warszawie. Zanotowano tam, że w dniu 12 września kobiety udały się do nie do kierownika, ale kierowniczkii szkoły, grożąc jej, że „już niedługo jej panowania w szkole – postarają się ją wykończyć”. Dochodzenie wszczęto wobec 2 inspiratorek zajścia. Z kolei sprawozdanie kwartalne KPMO w Sanoku z 30 września mówi tu o 8 kobietach, które wtargnęły do mieszkania kierowniczkii. Z kobietami przeprowadzono rozmowy profilaktyczne, zostało wszczęte dochodzenie i skierowano akt oskarżenia do Sądu Powiatowego w Sanoku³⁸⁰.

8 września zawiadomiono Inspektorat Oświaty w Jaśle o zdarzeniach, jakie miały miejsce w miejscowości Żurowa (powiat jasielski), gdzie grupa około 100 „chłopów” zawiesiła krzyże w salach szkolnych. Cały przebieg zajścia został szczegółowo zbadany przez 4-osobową komisję (inspektor szkolny Stanisław Rębisz, przewodniczący PPRN Stanisław Janik oraz pracownicy KP PZPR i KPMO), a następnie opisany i przesłany do Kuratorium Okręgu Szkolnego w Rzeszowie. Komisja ustaliła dokładny przebieg zajść: 8 września w Żurowej po zakończonym nabożeństwie zostało zwołane przez sołtysa gromady zebranie, podczas którego omawiana była sprawa obowiązkowych dostaw. Zebranie zakończyło się, po czym sołtys odszedł, a chłopci zrobili na własną rękę drugie zebranie, na którym podjęli decyzję o udaniu się do szkoły w celu zawieszenia krzyży w klasach. Około 100 osób o godzinie 9:30 udało się pod szkołę i wezwało kierownika szkoły Franciszka Kusa na korytarz. Ten zasłaniając sobą drzwi wejściowe zapytał: „Czego sobie życzyacie?” Edward Mikrut, jeden z zebranych przed szkołą, odpowiedział „Żądamy zawieszenia krzyży w klasach”. Kierownik zapytał wówczas zebranych, czy jest im znane zarządzenie ministra i zaproponował im je odczytać. Ci jednak zrezygnowali, oznajmiając, że jest im znane to zarządzenie. W trakcie wymiany zdań Ignacy Pikus „w tonie dość ostrym zapytał kierownika: kto krzyże pozdejmował? A jeśli nie powiecie, to wiemy kto”. Po trwającej około godziny wymianie zdań, przewodniczący komitetu budowy nowej szkoły powiedział do kierownika: „My do was nic nie mamy, a żądamy tylko, by krzyże wisiły w szkołach”. Niektórzy z chłopów w międzyczasie „ordynarnymi słowami obrzucali żonę kierownika szkoły i pozostałe nauczycielki”. Organizatorem całej tej akcji był Władysław Mikrut, nauczyciel uczący w Łoponiu (powiat Brzesko-Okocim), a pochodzący z Żurowej. 7 września przybył on do rodziny i przeprowadził „agitację we wsi”. Mówił on do ludzi, że nauczyciele wychowują ich na bezbożników. Ponadto stwierdził, że u niego krzyże wiszą, a będąc na miejscu mieszkańców tej miejscowości, nie pozwoliliby na usunięcie krzyży ze szkół. Inspektorat w Jaśle skierował prośbę o wyciągnięcie konsekwencji wobec tego nauczyciela uczącego w województwie kra-

³⁸⁰ IPN Rz 04/42, k. 138, 150, 151, 160; IPN Rz 04/269/cd/1, k. 43.

kowskim. Dodatkowo za prowodyrów tego zajścia uznano Józefa Słomskiego, zwanego Heszkiem, Bronisława Ciąbora, Władysława Mikruta, zwanego Ferdynakiem i Jana Górkę, leśnika. Krzyże w klasie podczas zajęć zawiesił pracownik GS-u Waclaw Duda i Otton Czeluśniak. Podczas tej czynności, w jednej klasie uszkodzone zostały drzwi i został wydarty zamek. Komisja, która przybyła na miejsce sporu, usunęła krzyże ze ścian. Po powrocie do Jasła jej członkowie odbyli zebranie z „prokuratorem KPMO i kierownictwem referatu UB”. Postanowiono wysłać jeszcze tego samego dnia funkcjonariuszy SB do Żurowej, aby po przeprowadzeniu dochodzenia winnych pociągnąć do odpowiedzialności, a prowodyrów zajścia, winnych napadu na szkołę przywieźć do Jasła. Ustalono również, że w miejscowości tej 6 września zmienił się proboszcz. Chłopi „przed najściem na szkołę” radzili się go, co mają zrobić. Miał on wówczas dać im taką odpowiedź: „Wy se [sic!] róbcie, jak chcecie, ja do tego nic nie mam”. Władze nie ustaliły personaliów duchownego, gdyż nie był jeszcze znany kierownictwu szkoły ani ludziom³⁸¹.

W Ujazdach (powiat brzozowski) 8 września po zakończonych lekcjach sprzątaczką Katarzyna Paligaca zawiesiła krzyże w szkole podstawowej. Osoba ta była jednocześnie „służącą u sióstr zakonnych”, które mogły mieć wpływ na jej zachowanie. W tej sprawie interweniowali sekretarz KP PZPR i kierownik Wydziału Oświaty. Ponieważ szkoła mieściła się w budynku, który należał do sióstr zakonnych, została przeprowadzona z nimi rozmowa³⁸². Tego samego dnia w miejscowości Domaradz-Zatyle (powiat brzozowski) do szkoły podstawowej przyszła grupa kilku „dewotek”, pytając woźną szkoły, co stało się z krzyżami. Następnie poszły do mieszkania kierowniczkę szkoły, szukając u niej krucyfiksu. Nie udało im się go odnaleźć, dlatego przyniosły własny krzyż i zawiesiły go w klasie. 3 osoby oskarżono o „żądanie i terroryzowanie nauczycielki, aby wywiesiła powtórnie krzyże w szkole” i skierowano wobec nich wnioski o ukaranie do kolegium³⁸³. W sprawę zaangażowany był ks. Zdzisław Pelczar. Informator ps. „Prezes” przekazał wiadomość, że ów ksiądz 8 września na odbytej u niego naradzie w sprawie krzyży mówił do zebranych, aby „domagały się swego, bo mają do tego prawo i racje”. Wśród zgromadzonych tam kobiet obecna była Józefa Pilch. Po zakończonym zebraniu około 200 kobiet udało się do szkoły nr 1 w Domaradzu i zażądały powieszenia krzyży. Kobiety zaprzestały swej działalności na tym tle dopiero po rozmowie przedstawiciela PRN z księżmi – Pelczarem i Tuleją. Ks. Pelczar miał je wówczas poinformować, „aby przestały działać, bo ważniejsza jest nauka religii w szkole aniżeli krzyże”. Rozmawiając z informatorem ps. „Prezes”, ks. Pelczar „chwalił się, że tylko on uspokoił kobiety, bo nie wie, co by się stało”³⁸⁴.

W Jankowej (powiat gorlicki) 8 września około 60 osób zażądało od Jaworskiej – kierowniczkę szkoły kluczy do szkoły, celem przeprowadzenia zebrania. Klucze

³⁸¹ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 15-16; IPN Rz 04/42, k. 140, 165.

³⁸² IPN Bu 01283/992, k. 133.

³⁸³ IPN Rz 04/42, k. 144.

³⁸⁴ IPN 04/125, k. 27; IPN Rz 04/42, k. 157.

nie zostały im wydane. Następnie Zofia Kwarcieńska i kilka innych kobiet weszło do mieszkania kierowniczkę, żądając kluczy i by wyszła na ulicę. Józef Semla domagał się odczytania przed szkołą zarządzenia ministra oświaty. Zofia Kwarcieńska przekazała kierowniczkę petycję i zażądała odczytać ją zebranim i powiesić krzyże. Zebrano podpisy zgromadzonych i wysłano je do Warszawy. W grupie osób, które „wtargnęły” do mieszkania kierowniczkę był również Stanisław Wojtaczek. Ten sam tłum ludzi przyszedł do szkoły ponownie następnego dnia o godzinie 7:30, wieszając w otwartych klasach krzyże. Dokonały tego Zofia Nosal i Helena Gryzła. Po przeprowadzonym w tej sprawie śledztwie aresztowano Józefa Semla i Zofię Kwarcieńską. Zawiadomiono kolegium orzekające w celu administracyjnego ukarania Heleny Górskiej, Ludwika Stachurę i Stanisława Taraska³⁸⁵.

Ks. Stanisław Sudoł z Dzikowca (powiat kolbuszowski) inspirował ludność z miejscowości Mechowce, Dzikowiec i Lipnica do wystąpień związanych z obroną krzyży. Podczas rozmów z przedstawicielem władz powiatowych wypowiadał się, żeby „nie odbierać ludziom tego nektaru, jakim jest krzyż, by nie zapędzać ludności w podziemie, by nie robić ponownie partyzantek”. Jego zdaniem, zarządzenie to „zamyka drogę wierności społeczeństwa do rządu”. Podkreślał też, że „w szkołach krzyże wisiały nawet w okresie okupacji, dlatego też powinny one pozostać nadal”. W podobnym tonie przemawiał na zebraniu gromadzkim Jan Golis. 8 września w Dzikowcu doszło do wystąpienia 40 kobiet, które żądały powieszenia krzyży w szkole. Następnego dnia Janina Straub i Anna Skowrońska udały się do Inspektoratu Oświaty w Kolbuszowej w tej właśnie sprawie. Po przeprowadzonej z nimi rozmowie „odstąpiły od swoich żądań”³⁸⁶.

Informator ps. „Zagłoba” w doniesieniu z 8 września przekazał informacje dotyczące ks. Józefa Prajsnera z parafii Kosina (powiat łańcucki), który bronił nauczycieli. Apelowo do rodziców, aby nie robili przykrości nauczycielom, gdyż oni nie są winni temu, że krzyże są usuwane ze szkół oraz że nie odmawia się modlitw. Dodał również, że sytuacja z religią mocno się zmieniła i nie było już „tak jak zaraz po październiku, z którego zostały tylko październiki”. Nauczyciele w tym wypadku musieli się zgodzić z zaistniałą sytuacją, gdyż „otrzymywali oni nakaz odgórny”. Poza tym informator ps. „Paczka” w doniesieniu z 19 października przekazał informację o ks. Prajsnerze, który miał mówić podczas kazania na rozpoczęcie roku szkolnego: „Z października już lecą październiki, czego dowodem jest usunięcie krzyży ze szkół”³⁸⁷.

W informacji o nastrojach i sytuacji politycznej z terenu powiatu rzeszowskiego przesłanej do Wydziału Oświaty KW PZPR w dniu 8 września znajdujemy wzmiankę o napięciach, które ujawniły się w Woli Hyżnieńskiej podczas zebrania w szkole. Na znak protestu przeciw usunięciu krzyży uczestnicy zebrania nie zdjęli

³⁸⁵ IPN Rz 049/203, k. 24, 29-30; IPN Rz 04/141/cd/1, k. 103; IPN Rz 04/42, k. 148.

³⁸⁶ IPN Rz 04/175, k. 23-25.

³⁸⁷ IPN Rz 0090/460, k. 39, 40.

czapek. W poniedziałek i wtorek dzieci w związku z protestami nie poszły do szkoły. Rozpoczęto poszukiwania „organizatorów tego milczącego strajku”³⁸⁸.

Telefonogram 6163/58 z 9 września wzmiankuje o duchownym, który w miejscowości Krzywca (powiat przemyski) apelował do ludzi aby „modlili się gorąco do Boga [sic!], aby krzyże powróciły do sal szkolnych”. 9 września ks. Aleksander Ziemiański zachęcał księży dekanatu rozwadowskiego do tego, by nie mieszały się w nieporozumienia między władzą a ludnością w kwestiach usuwania krzyży. Miało to być ostrzeżenie przed różnymi nieprzyjemnościami. W przypadku, gdyby społeczeństwo samo domagało się krzyży, zalecał by nie przeszkadzać, ale też nie popierać oficjalnie. W takiej sytuacji księża mogą zostać uznani za inspiratorów, co mogłoby się wiązać z przykrymi konsekwencjami³⁸⁹. Rozmowy na temat krzyży w szkole prowadzili księża: Aleksander Ziemiański, Jan Paja i Kazimierz Malinowski. Stwierdzili oni, że to początek nagonki na Kościół, którą realizowali komuniści i że należy spodziewać się jeszcze większych następstw. Informacje na temat tych księży przekazał informator ps. „Kresch”³⁹⁰.

Wspomniany już telefonogram 6163/58 zawiera również informacje o niedzielnym kazaniu nieznanego duchownego w przyklasztornym kościele salezjanów w Przemyślu. Kaznodzieja wzywał zebranych do uczczenia jasnogórskich ślubów oraz święta Podwyższenia Krzyża Świętego przypadającego 14 września. Przy tym dodał, że „wszyscy wierzący powinni w tym dniu wystawić przybrane krzyże w czołowym miejscu w mieszkaniach, gdyż księża w tym dniu będą odwiedzać niektóre mieszkania”. Zachęcał do czczenia krzyża w domach, skoro został on ściągnięty w szkołach. „Apelował do matek, aby dzieci i młodzież wychowywały w duchu religijnym, aby dzieci, idąc do szkoły, modliły się przed krzyżem przydrożnym, bo w szkole nie ma krzyża ani modlitwy”³⁹¹.

W Targowiskach (powiat krośnieński) katolicycy działacze domagali się zawieszenia krzyży w szkołach, a w Wojaszówce przychodziły delegacje po kilka kobiet, aby zawiesić krucyfiksy. Ustalono, że inspiratorem działań w tych miejscowościach był „miejscowy kler”. Wobec 5 kobiet z tych miejscowości w związku z tymi zajęciami złożono wnioski o ukaranie do kolegium³⁹². W Wólce Niedźwieckiej (powiat leżajski) jeden z uczniów zawiesił krzyż przyniesiony z domu. Kierownik nakazał mu zdjąć go i zabrać do domu. Sprawozdanie KOS z realizacji okólnika nr 26 zawiera informacje o delegacji kobiet w Wólce Niedźwieckiej, które zawiesiły krzyże³⁹³. W powiecie przemyskim ponownie przywrócono krzyże w Nakle, gdzie koło rodzicielskie domagało się ich powieszenia. Inspiratorem tej akcji był przewodniczący koła Józef Walew, wobec którego sporządzono wniosek do kolegium orzekającego przy PPRN. Podobny wniosek złożono również wobec

³⁸⁸ APRz, KP PZPR w Rzeszowie, sygn. 231, k. 18-20.

³⁸⁹ IPN Rz 04/42, k. 141, 147, 164.

³⁹⁰ IPN Rz 04/286, k. 57.

³⁹¹ IPN Rz 04/42, k. 141.

³⁹² IPN Rz 04/185, k. 32-33; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 37.

³⁹³ IPN Rz 04/197, k. 224; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 37.

14 kobiet, które po lekcjach przyszły do kierowniczkich szkół w Maćkowicach i po rozmowie z nią zawiesiły krzyże w dwóch klasach. Ponadto w powiecie pojawiły się słowa ubolewania w związku z usuwaniem krzyży, przede wszystkim wśród „dewotek na wsiach”. Duchowieństwo z tego terenu przyjęło postawę, by ludzie domagali się zmiany zarządzenia ministra oświaty, ale sami nie inspirowali do tego wiernych³⁹⁴. W Waławie (powiat radymniański) kierowniczka szkoły Anna Łoś oświadczyła pracownikowi Wydziału Oświaty, że nie usunie krzyży ze szkoły. Pod przymusem symbole religijne zdjął przewodniczący PGRN. Wobec kierowniczki szkoły Wydział Oświaty wyciągnął wnioski służbowe³⁹⁵.

Ponadto w sprawozdaniu KOS w Rzeszowie z dnia 9 września podane były jeszcze inne miejscowości, w których doszło do wystąpień w związku z zarządzeniem dotyczącym „emblematów religijnych” w szkołach. Jak podaje wspomniany dokument, w Stasiówce (powiat gorlicki) okólnik był kwestionowany przez księdza. Natomiast w Hucinie (powiat kolbuszowski) za zorganizowane zawieszenie krzyży w szkole odpowiedzialnym był sołtys. Na terenie powiatu krośnieńskiego w związku z zarządzeniem ministra oświaty notowano jeszcze zajścia w Podniebylu i Kobylanach, a w technikum naftowym został zawieszony krzyż. W Woli Zarczyckiej (powiat leżajski) krzyże zawiesiły kobiety, a w powiecie łańcuckim i sanockim delegacje ludzi zgłaszały się z takimi żądaniami w Inspektoracie Oświaty. W powiecie strzyżowskim do interwencji doszło również w miejscowości Kobyle i Strzyżów³⁹⁶.

W Brzozie Stadnickiej-Wydrze 9 września około 30 kobiet zgromadziło się pod szkołą, a następnie „przy ścisłej współpracy stróża szkolnego wtargnęły do wnętrza” i zawiesiły krzyże w salach. Stróż szkolny poinformował kobiety o znajdujących się na strychu szkoły krzyżach, które zostały usunięte przez nauczycieli przed rozpoczęciem roku szkolnego. Po tej informacji „kobiety ze śpiewem nabożnych pieśni zniosły wspomniane emblematy”. Jeszcze tego samego dnia o całym zajściu została poinformowana prokuratura i KPMO. Na miejsce zdarzenia zostali wysłani funkcjonariusze MO w celu przeprowadzenia śledztwa. KPMO w wyniku dochodzenia zatrzymało Annę Wołczyk, Helenę Buszta, Janinę Szeliga i Karolinę Susza jako organizatorki zajścia. Przeciw wyżej wymienionym sporządzono akty oskarżenia skierowane do sądu powiatowego i do kolegium orzekającego przy PPRN³⁹⁷.

W dniu 9 września miało miejsce nadzwyczajne posiedzenie Egzekutywy KP PZPR w Kolbuszowej, na którym to posiedzeniu obecni byli: zastępca komendanta powiatowego do spraw bezpieczeństwa, prokurator powiatowy i Inspektor Oświaty. Marian Kwaśnik, zastępca komendanta powiatowego MO ds. bezpieczeństwa przedstawił sytuację panującą w społeczeństwie po usunięciu krzyży. Referował on, że niepokojący stan, jaki był na początku, został już uspokojony dzięki pomocy przewodniczącego GRN z Niwisk i Zapola, oraz proboszcza Broni-

³⁹⁴ IPN Rz 04/235, k. 167-168; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 37.

³⁹⁵ IPN Rz 04/246, k. 168; APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 37.

³⁹⁶ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 36-37.

³⁹⁷ APRz, KP PZPR w Łańcucie, sygn. 215, k. 102.

sława Musiała z Niwisk. Dodatkowo stwierdził, że „punkt zapalny przeniósł się na teren sokołowszczyzny”, a krzyże wiszą w szkołach w Zaborzu i Mechowcu. Natomiast duchowny z Górna nawoływał do walki w obronie religii. Wspominał o przygotowaniach do zawieszenia krzyży w Trzebosi i Nienadówce oraz o delegacjach, które w szkołach w Dzikowcu i Kolbuszowej sprawdzały, czy krzyże wiszą w klasach. Zalecił, aby natychmiast odbyć rozmowy z kierownikami szkół i księżmi w „punktach zapalnych” (Górno, Trzeboś, Nienadówka i Mechowiec). Niejaki Grodecki przedstawił zebrany materiał w tej sprawie i wymienił miejsca, gdzie znajdują się jeszcze „emblematy” i jakie są tam nastroje. Następnie sekretarz KP PZPR Michał Hawro podsumował, że ich teren „jest powiatem zapalnym”. Przestrzegł również, iż „może wyskoczyć coś w Przedborzu, gdyż są tam pewne przygotowania”. Wymienił inicjatorów z tej miejscowości, którymi byli: Gruszka, Bajor i Skóra. Stosowaną dotychczas metodę wyjaśniania proponował zamienić wobec takich osób na kary i kierować wobec nich wnioski do prokuratury. Natomiast wobec tych, którzy buntowali innych ludzi milicja „powinna wyciągnąć wnioski”. Przekonywał, aby „skierować do prokuratury sprawę księdza z Górna” oraz zajścia, jakie miało miejsce w Przedborzu na dożynkach, gdzie „Gruszka i inni krzyczeli, że jeszcze rok dwa a komunistów szlag trafi, że nie będzie już czerwonych”. Podczas zebrania egzekutywy postulowano, by „zapewnić napływ informacji”. Zalecano „nie wzywać ludzi indywidualnie na rozmowy, a reagować na wystąpienia tylko przeciw prawu, ponieważ rozmowa może dać to, że zrobi taki z siebie we wsi bohatera i nie odniesie to skutku”. Inny uczestnik dyskusji tłumaczył, że „lepiej zrobić dwie sprawy na powiat, ale sprawy dobre i to da skutek”. Przewodniczący PPRN Henryk Książek stał na stanowisku, że „stosowanie sankcji karnych to już ostateczność”. Sugerował zaangażować w te sprawy „ludzi biernych a wierzących, takich, którzy mają uznanie w gromadzie i przez nich robić robotę poprzez rozmowy z ludźmi”. Kwaśnik zauważył, że w te sprawy są zaangażowane wyłącznie kobiety. Michał Hawro, kończąc posiedzenie, postulował, by w miejscach, gdzie jest źle, przeprowadzić rozmowy z księżmi, „aby nie zaostrozali sytuacji”³⁹⁸.

10 września w miejscowości Dukla (powiat krośnieński) Jan Wiącek podczas zabawy „wrogo się wypowiadał w stanie nietrzeźwym, używając słów, że komunistów wszystkich należy wystrzelać, że tow. Gomułkę należy zastrzelić, że jego szlag musi trafić za to, że kazał pozdejmować krzyże w szkołach”. KPMO w tej sprawie przeprowadziło dochodzenie i skierował ją do sądu³⁹⁹. Również 10 września miały miejsce zajścia we wsi Morawsko (powiat jarosławski). Miejskowe kobiety o godzinie 14 „zorganizowały manifestacyjny pochód na czele z krzyżem”, który niosła Maria Skiba. Kobiety następnie udały się pod szkołę i weszły do niej. Zwróciły się do kierownika szkoły o wydanie usuniętych krzyży, powołując się na sytuację w innych szkołach parafii Chłopice, gdzie symbole religijne miały nadal wisieć. Kobiety wzięły z kancelarii szkolnej krzyże i zawiesiły je we wszystkich klasach, a na korytarzu umieściły „nieduży obrazek religijny”. Następnie „w toku

³⁹⁸ APRz, KP PZPR w Kolbuszowej, sygn. 106, k. 148-150.

³⁹⁹ IPN Rz 04/185, k. 31.

dokonywania tych czynności śpiewały «My chcemy Boga»” odgrając się, że będzie źle z kierownikiem, jak krucyfiksy zostaną zdjęte. Po zakończonej akcji udały się do domów. Późnym popołudniem na miejsce wydarzeń przyjechał sekretarz organizacyjny KP PZPR – tow. Jursik z instruktorem Chmielowskim i pracownicy KPMO. W tym czasie pod szkołą pojawiło się „około 100 kobiet na czele z krzyżem”. Krzyczały: „My nie pozwolimy zdjąć krzyży!”, „Wy, bezbożnicy!”, „My was tu nawrócimy i przeprosicie Boga za popełnione grzechy!” itp. Niektóre ze zgromadzonych kobiet „obrzucaly grudkami gliny funkcjonariuszy MO”. Podczas przemówienia sekretarza KP PZPR „kobiety uklękły i rozpoczęły śpiewać pieśń «My chcemy Boga»”, a następnie wykrzykiwały: „Dajcie mu krzyż do pocałowania, niech przeprosi Boga za to, co nabluźnił”. Ponadto „zaczęły napierać na niego, [a gdy] znalazł się na ścianie, chciały przyłożyć [mu] krzyż do ust, co im się nie udało, gdyż głowy nie wyprostował”. Zastrzegaly, że „w żadnym wypadku nie pozwolą zdjąć krzyży ze szkoły”. Następnie „manifestacyjnie obeszy trzykrotnie dookoła szkoły”, po czym stanęły przed frontem budynku i nie odeszły do chwili odjazdu sekretarza i towarzyszących mu osób. Delegacja zdecydowała się przesłuchać inspiratorki tych wydarzeń, a następnie skierować wnioski o ukaranie do kolegium PPRN⁴⁰⁰.

W Kleciu (parafia Brzostek, powiat jasielski) 10 września ponad 50 osób (głównie kobiet) zawiesiło krzyże w miejscowej szkole. Miało to miejsce, kiedy stróż szkoły otworzył klasy w celu ich posprzątania. Ustalono, że inspiratorkami zajęcia były: Julia Kolbusz i Zofia Sernecka, wobec których zostały złożone wnioski do kolegium karno-administracyjnego działającego przy PPRN w Jaśle⁴⁰¹. W godzinach wieczornych tego samego dnia w Górze Motycznej (powiat dębicki) do kierowniczkii szkoły przybyło 12 kobiet, które domagały się, aby wpuszczono je do szkoły „w celu powieszenia krzyży”. Kierowniczkza odmówiła im, na co te oświadczyły, że poruszą tę sprawę na zebraniu gromadzkim w dniu 14 września. Dla załagodzenia i wyjaśnienia tej sytuacji udali się tam przedstawiciele PRN⁴⁰². 10 września o godzinie 8:00 rano do szkoły we wsi Wilczyska (powiat gorlicki) „wpadło ponad 20 krzyczących kobiet: «My chcemy Boga w szkole!»”. Przyniosły ze sobą krzyże, które zawiesiły w klasach i „wezwały dzieci do powstania i odmówienia modlitwy, klękając”. Kierownik wezwał kobiety do opuszczenia klas, a krzyże natychmiast zdjęto. MO przeprowadziła w tej sprawie dochodzenie⁴⁰³. W tym dniu również w Kamieniu (powiat niżański) doszło do ponownego zawieszenia krucyfiksów w jednej z klas. Dokonali tego uczniowie VII klasy szkoły podstawowej, krzyż zawiesił Stanisław Saja. Odmawiali oni również modlitwę przed rozpoczęciem i po zakończeniu nauki. Wanda Sławińska, członkini PZPR, zwróciła uwagę uczniom, na co jeden z uczniów – Stanisław Bład, kazał jej wyjść z klasy.

⁴⁰⁰ IPN Rz 04/42, k. 149-150, 165; APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 180-181.

⁴⁰¹ IPN Bu 01283/992, k. 132.

⁴⁰² IPN Rz 04/42, k. 151.

⁴⁰³ APRz, KWPZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 182.

Z uczniami została przeprowadzona rozmowa przez przedstawicieli Inspektoratu Oświaty i PPRN. Jeden z uczniów tej miejscowości pochwalił się ks. Habratowi z Kamienia, że zawiesił krzyż w klasie, na co duchowny powiedział do dzieci, że „nie należy tak czynić, a gdy chcą się modlić, to mogą to robić w kościele”⁴⁰⁴.

Na posiedzeniu egzekutywy KP PZPR w Gorlicach 10 września sekretarz tegoż organu Stanisław Musiał przedstawił sytuację powiatu w kwestii realizacji zarządzenia ministra oświaty. Stwierdził on, iż „w niektórych miejscowościach podnosi się krzyk i ludność nie chce na to pozwolić”. Jako przykład podał miejscowość Jankowa, gdzie grupa chłopów weszła do szkoły i zawiesiła krzyże w klasach. Zaproponował, aby ZSL zajął się tymi sprawami, a jego członkowie tłumaczyli społeczeństwu, jak te sprawy mają wyglądać. Celem lepszego wyjaśnienia tego problemu postanowiono zorganizować wspólne zebrania ZSL i PZPR⁴⁰⁵. Władze komunistyczne usiłowały również wpłynąć na postawę kurii biskupiej, by w ten sposób wywrzeć nacisk na duchowieństwo. Informuje o tym telefonogram nr 6200/58 z dnia 10 września nadany do wicedyrektora gabinetu ministra i dyrektora Departamentu III MSW, który streszcza rozmowę przeprowadzoną z „kanclerzem i notariuszem Kurii Biskupiej w Przemyślu”. Dyskusją tę przeprowadził przewodniczący PWRN w Rzeszowie i kierownik Wydziału do spraw Wyznań. Odbyła się ona ze względu na „niepraworządne postępowanie niektórych księży”⁴⁰⁶. Około 11 września w Kurii Przemyskiej była narada księży dziekanów. Wśród obecnych był tam dziekan dekanatu brzozowskiego ks. Józef Królicki. Po jego powrocie z narady podczas rozmowy z kontaktem obywatelskim „był zdenerwowany i nie chciał na ten temat dużo mówić”. Miało to być spowodowane tym, że omawiane kwestie dotyczące krzyży „musiały być stawiane sprawy ostro”⁴⁰⁷.

W Dąbrowie Rzeczyckiej (powiat tarnobrzecki) p.o. kierownika szkoły zwrócił się do miejscowego kapłana z zapytaniem, jaką postawę ma zająć wobec zaleceń władz oświatowych. Proboszcz nie zajął w tej kwestii zdecydowanego stanowiska. Wobec tego kierownik zdecydował się polecić komu innemu zdjęcie krzyży, gdyż sam nie chciał tego uczynić⁴⁰⁸. W Wólce Krowickiej (powiat lubaczowski) 11 września po skończonych lekcjach do szkoły weszło około 20 mężczyzn. Jan Furgała „przepenetrował pomieszczenia klasy w tym i szafę, w której znalazł krzyż”. Zawiesił go na ścianie, jednak następnego dnia po interwencji Inspektoratu Oświaty został on zdjęty⁴⁰⁹. W Sowinie (powiat jasielski) tego samego dnia o godzinie 15 do szkoły „wtargnęła grupa 35 kobiet, wieszając krzyże w salach szkolnych”. Kobiety te do późnego wieczora pilnowały szkoły, „aby nie przyjechał ktoś z czynników nadrzędnych w celu zdjęcia krzyży”. SB podjęła czynności operacyjne celem ustalenia inspiratorów tego wydarzenia⁴¹⁰. Również w Bieździedzy krzy-

⁴⁰⁴ IPN Rz 04/227, k. 59-60.

⁴⁰⁵ APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 69, k. 29.

⁴⁰⁶ IPN Rz 04/42, k. 148.

⁴⁰⁷ IPN Rz 04/125, k. 32.

⁴⁰⁸ IPN Rz 04/42, k. 147.

⁴⁰⁹ IPN Rz 04/203, k. 125-126.

⁴¹⁰ IPN Rz 04/42, k. 153, 165.

że zawieszono zostały 11 września. Dokonała tego uczennica IV klasy. Próbowano ustalić personalia inspiratorów tego czynu. Obecny na miejscu kierownik Wydziału Oświaty niejaki Rębisz polecił miejscowemu nauczycielowi zdjąć krzyże, ten jednak odmówił „tłumacząc się, że jest wierzącym”. Planowano wystąpić z wnioskiem o usunięcie tegoż nauczyciela ze szkoły⁴¹¹. Grupa mundurowa funkcjonariuszy MO, także w tym dniu, musiała interweniować w gromadzie Wydrze (powiat łańcucki) gdzie około 100 kobiet przybyło pod szkołę⁴¹². 30 kobiet „wtargnęło do szkoły” i zawiesiło krzyże. Pod naciskiem interweniującej milicji i pracowników inspektoratu szkolnego kobiety rozeszły się do domów. Zatrzymano 4 kobiety (Annę Wołczyk, Helenę Buszta, Janinę Szeliga i Karolinę Buszta), które działały najaktywniej. Osadzono je w areszcie KPMO w Łąncucie, ale zwolniono po 48 godzinach, „gdyż prokurator wojewódzki nie wyraził zgody na wydanie sankcji na areszt”. Miały one „odpowiadać przed sądem z wolnej stopy”⁴¹³.

11 września miały miejsce zamieszki w Jodłowej (powiat jasielski). W godzinach nauki do tamtejszej szkoły przybyła grupa kobiet, która zawiesiła w szkole krzyże. Protesty kierownika szkoły nie powstrzymały kobiet. W tym samym czasie przed szkołą zgromadził się tłum ludzi. Sporządzono tam specjalny protokół, który został przesłany do PPRN. Zapisano w nim: „Jeżeli ktoś odważy się zdjąć krzyże ze szkoły, polecą głowy”. Podpis pod protokołem złożyło 70 osób. Do ustalenia inspiratorów oprócz funkcjonariuszy KPMO delegowano starszego oficera sekcji śledczej z KWMO⁴¹⁴.

W Jeżowie (powiat niżański) 11 września o godzinie 19 do szkoły „wtargnęło ponad 300 kobiet”. Zażądały one od kierownika szkoły – Józefa Zygmunta, członka ZSL, aby wpuścił je do środka, celem zawieszenia krzyży. Ten jednak odmówił i placówkę oświatową zamknął. Kobiety zagroziły, że przyjdą następnego dnia i zawieszą krzyże, bo „szkoła jest ich własnością, a nie państwa”. Dodały również: „Państwo tu nie ma nic do powiedzenia, czy w szkole mają być krzyże czy też nie, minęły czasy stalinowskie, my chcemy Boga! [sic!]”. Największą „prowokatorką” tej akcji była Władysława Zagała, która krzyczała, że była w Inspektoracie Oświaty w Nisku, gdzie domagała się, aby w szkole wisiały krzyże i odmawiano tam modlitwę. Podkreślała, że zostanie to przywrócone, jeśli ludzie będą się tego domagać. Kobiety po wyjaśnieniach rozeszły się, a następnego dnia już nie przyszły. Winny tego incydentu miał być miejscowy proboszcz, bowiem 4 września odbyło się u niego spotkanie komitetu kościelnego, a tydzień później spotkanie komitetu „przy udziale dewotek”. Referat dochodzeniowy KPMO wspólnie z prokuratorem powiatowym i pracownikami referatu SB przeprowadził kilka rozmów i przesłuchał świadków, ustalając, że inspiratorką zajścia była Władysława Zagała. Prze-

⁴¹¹ Tamże, k. 153-154.

⁴¹² Tamże, k. 154.

⁴¹³ IPN Rz 04/209, k. 21.

⁴¹⁴ IPN Rz 04/42, k. 160.

prowadzono wobec niej dochodzenie, a następnie skierowano akt oskarżenia do Sądu Powiatowego w Nisku⁴¹⁵.

W Brzozie Stadnickiej (powiat łańcucki) 11 września po południu do szkoły przyszło ponad 30 kobiet z żądaniem, aby kierownik szkoły dał im klucze od klas. Kierownik odmówił, za co został pobity. MO zatrzymała wówczas 5 kobiet, a prokuratura wobec nich wszczęła dochodzenie⁴¹⁶. Następnego dnia tj. 12 września, w miejscowości Siedliska-Bogusz (powiat jasielski) około 35 kobiet przyszło o 9:30 pod szkołę z zamiarem „wtargnięcia” do niej. Zapobiegł temu wyraźny sprzeciw kierownictwa szkoły. Celem ustalenia inspiratorów zajścia i przeciwdziałania próbie zawieszenia krzyży przyjechali funkcjonariusze mundurowi MO i pracownicy SB. W miejscowości tej zastosowano już wcześniej środki profilaktyczne, gdyż o próbie zawieszenia krzyży władze zostały uprzedzone. Przewidywano wówczas wystąpienia z udziałem 200 kobiet. Inspiratorem tego wystąpienia oraz podobnych w Brzostku, Kleciu i Bukowej miał być ks. Piotr Szkolnicki⁴¹⁷. Tego samego dnia w Bączalu (powiat jasielski) pod naciskiem 6 kobiet zabrano kierownicze szkoły krzyże i wywieszono je w szkole⁴¹⁸. 13 września do wystąpień doszło w miejscowości Stróże, powiat gorlicki. Kilka kobiet, które zebrały się pod szkołą, żądało od kierownika powieszenia krzyży w szkole. Ten zawiadomił milicję, po czym kobiety rozeszły się do domów⁴¹⁹.

3. Wygaszenie konfliktów po 14 września

Kościół katolicki w dniu 14 września obchodzi Święto Podwyższenia Krzyża Świętego, przez co w 1958 r. w naturalny sposób temat obrony krzyża poruszany był z ambony. SB notowało wtedy różne wypowiedzi księży. Ks. Jan Kordela w Bieczu (powiat gorlicki) mówił do wiernych: „Nie dziwcie się, że została wycofana modlitwa ze szkół i zdjęto krzyże, bo w rządzie są sami ludzie niewierzący, ale to wszystko niedługo”⁴²⁰. Ks. Stanisław Pękała, dziekan dekanatu bieckiego, głosił: „Wszyscy przeciwnicy krzyża w proch się obróć”⁴²¹. Zaś ks. Piotr Wenda w Binarowej mówił, że „Katolików spotkała klęska, gdyż zabroniono modlitwy w szkole i zdjęto krzyże, ale ludzie nie powinni dopuszczać do żadnych wystąpień, gdyż w tym kierunku zostały wydane specjalne zarządzenia przez władze państwowe”⁴²². W Drohobyczce (powiat przemyski) nieznany „ksiądz oratorianin z Tarnowa powiedział, że obecnie usuwa się krzyże z sal szkolnych, lecz wierni nie powinni dopuścić do tego, by krzyż był poniżany”⁴²³. Po popołudniowym nabożeń-

⁴¹⁵ APRZ, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 40-41; IPN Rz 04/227, k. 59-60.

⁴¹⁶ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 182.

⁴¹⁷ IPN Rz 04/42, k. 154, 156,

⁴¹⁸ Tamże, k. 165

⁴¹⁹ APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 82.

⁴²⁰ Tamże, k. 82.

⁴²¹ IPN Rz 04/141, k. 102.

⁴²² APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 82.

⁴²³ IPN Rz 04/63, k. 64.

stwie w Kaszycach (powiat radymniański) około 30 kobiet udało się pod szkołę ze śpiewem na ustach. W szkole zawiesiły „obrazek religijny”, który przywiozła z Częstochowy Janina Sip. Został on jednak ściągnięty w następnym dniu przez uczennicę V klasy, która była córką właścicielki lokalu szkolnego. Z 6 kobietami, które były najbardziej aktywne w tej akcji, przeprowadzono rozmowy profilaktyczne⁴²⁴. W Rzepienniku Strzyżewskim (powiat gorlicki) odbywało się w tym dniu zebranie gromadzkie. Uczestnicy tego zebrania domagali się modlitwy i krzyży w szkołach⁴²⁵.

W uwagach przesłanych do Wydziału Organizacyjnego Sektora Informacji Partijnej KC PZPR w Warszawie w dniu 15 września była mowa o wzmożonym ataku „dewotek na szkoły” we wsiach: Klecie, Żurowa, Januszkowice, Dobrynia, Grudna, Bukowa i Wola Cieklińska. Powodem tego miały być wygłoszone przez księży kazania, na których mówili: „Od was, wierni, zależy, czy w waszych szkołach będą wisieć krzyże czy też nie”⁴²⁶. 19 września na kazaniu wikariusz parafii Siedliska-Bogusz ks. Tadeusz Rączkowski wzywał wiernych do sprzeciwu przeciw usuwaniu emblematów religijnych ze szkół. Po tym kazaniu „elementy klerikalne” zorganizowały manifestacje przed szkołą w gromadzie Siedliska-Bogusz, w Grudnej Górnej i Kamienicy Górnej (powiat Jasło), domagając się przywrócenia krzyży. Ks. Rączkowski, wzywając wiernych do wystąpień, mówił, że „ani karabiny maszynowe, ani żadna broń, inne siły i MO nie potrafią powstrzymać słuszności wiernych”⁴²⁷.

Pomimo tych wypowiedzi emocje powoli opadały, a w zdecydowanej większości placówek szkolnych usunięto emblematy religijne. Krzyże, według stanu z 15 września, wisiały jeszcze w szkołach w Żdzarach i Lubzinie (powiat dębicki), Bieździadce i Dzielcu (powiat jasielski), Bezmiechowej Dolnej i Górnej (powiat leski), Nakle i Maćkowicach (powiat przemyski) oraz w Knapach (powiat tarnobrzeski)⁴²⁸.

17 września kolejne posiedzenie odbywała egzekutywa KP PZPR w Przemyślu. Sytuację w szkolnictwie przedstawił Tadeusz Uchwat. Zaproponował on, aby „zwołać wszystkich przewodniczących Komitetów Rodzicielskich z ubiegłego roku i zaznajomić ich z okólnikami ministra oświaty w sprawie religii i emblematów religijnych”. Wymienił również miejscowości, z których dochodziły sygnały o próbach zawieszenia krzyży i „emblematów kościelnych”: Maćkowice, Bolestrzyce, Kupno i Ujkowice⁴²⁹. W tym dniu odbyło się zebranie POP w Ostrowach Tuszowskich (powiat kolbuszowski). Obecni na nim członkowie PZPR podczas chaotycznej dyskusji opowiadali się raczej za pozostawieniem krzyży w szkołach,

⁴²⁴ IPN Rz 04/246, k. 168.

⁴²⁵ APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 82.

⁴²⁶ APRZ, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 41.

⁴²⁷ IPN Bu 01283/668, cz. 2, k. 813/1010.

⁴²⁸ Tamże, k. 161.

⁴²⁹ APRZ, KP PZPR w Przemyślu, sygn. 99, k. 142.

bowiem wyrażali obawę, że „bezpartyjni posadzają POP, że to jest robota członków partii”. Podobnie było na zebraniu w Trzęsówce w dniu 18 września⁴³⁰.

Nocą z 20 na 21 września w Różance (powiat strzyżowski) do szkoły podstawowej przez okno wszedł „nieustalony osobnik, który zerwał ze ścian portrety premiera Cyrankiewicza i zniszczył je na placu przed szkołą”. Na odwrocie portretów został zamieszczony napis: „Domagamy się umieszczenia krzyży w salach szkolnych”. W tej sprawie dochodzenie prowadziło KPMO w Strzyżowie⁴³¹.

Ks. Jan Kulik z parafii Wilczyska (powiat gorlicki) na kazaniu w dniu 21 września apelował do wiernych, aby nie dopuścili do usuwania krzyży i „innych religijnych emblematów”, choćby mieli nawet zginąć za wiarę. Natomiast walczących z wiarą nazwał antychrystami⁴³². Tego samego dnia ks. Stanisław Prus z Ropczyc apelował z ambony, żeby wierni nie wierzyli pogłoskom mówiącym o tym, że prymas Wyszyński wyraził zgodę na zdjęcie krzyży i likwidację modlitwy w szkołach⁴³³.

W Cmolasie (powiat kolbuszowski) 21 września odbywała się uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę nowego kościoła. Po zakończonych uroczystościach „zanotowano wzmoczenie dewotek przykościelnych”, które zawiesiły krzyże w szkole w Lipnicy⁴³⁴. Tego samego dnia w Lipnicy (powiat kolbuszowski) odbyła się sesja GRN w jednej z klas miejscowej szkoły. Uczestniczyło około 200 kobiet oraz członkowie komitetu rodzicielskiego. Przewodniczący komitetu rodzicielskiego Jan Golis w przemówieniu powiedział, „że nie pamięta, by w przeszłości zdejmowano krzyże ze ścian sal szkolnych bez względu na to, jaki by był ustrój”. Wspominał, że „krzyże były w szkołach w okresie carskim, za czasów Piłsudskiego, Hitlera oraz Stalina, a dopiero obecnie usunięto je ze szkół”. Po zakończonym spotkaniu część kobiet (m.in. Zofia Wargacka, Zofia Drapała, Zofia Bryk i Stefania Siembor) zawiesiła krucyfiks w klasie, gdzie odbywało się zebranie oraz „włamała się do następnej zamkniętej sali szkolnej, gdzie również umieściła krzyż”. Następnego dnia krzyże zostały powieszony w innej szkole w tej gromadzie. Jednocześnie grożono kierownikowi tej szkoły, aby nie ważył się zdejmować symboli religijnych. W związku z tymi zajściami na miejsce skierowano grupę operacyjno-dochodzeniową KPMO w Kolbuszowej, a prokurator powiatowy wszczął dochodzenie. Po usunięciu krzyży w Lipnicy przez kilka dni część rodziców nie posyłała swoich dzieci do szkoły⁴³⁵. W tym samym powiecie – w miejscowość Zrębki – odbyło się zebranie gromadzkie, na którym Stefania Jachyra i [N] Kubiś, oraz inne kobiety zażądały od przewodniczącego PGRN, aby „spowodował zawieszenie krzyży w szkołach”. Wobec tych osób skierowano wnioski do kolegium o ukaranie⁴³⁶.

⁴³⁰ APRZ, KP PZPR w Kolbuszowej, sygn. 244, k. 40.

⁴³¹ IPN Rz 04/42, k. 173.

⁴³² APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 93; IPN Rz 04/141, k. 105.

⁴³³ IPN Rz 04/249, k. 99.

⁴³⁴ IPN Rz 04/175, k. 22-23.

⁴³⁵ IPN Rz 04/42, k. 172; IPN Rz 04/175, k. 26.

⁴³⁶ IPN Rz 04/175, k. 26.

W Skopaniu (powiat tarnobrzecki) 22 września przybyło 10 kobiet do V-klasowej szkoły podstawowej. Wśród nich obecna była przewodnicząca komitetu rodzicielskiego Janina Baran. Pomimo interwencji kierownika szkoły zawiesiły one krzyże w klasach. O zajściu został poinformowany Wydział Społeczno-Administracyjny PPRN. Pracownicy tego wydziału wezwali na rozmowę Janinę Baran, Zofię Pleszkę i Emilię Kosiorowską. Jako inspiratora zajść podejrzewano również ks. Henryka Stochela z Baranowa Sandomierskiego, który podczas narady parafialnej mówił, że kwestia symboli religijnych w szkołach zależy od rodziców. Ponadto „płakał, że dzieci nie będą miały w szkołach krzyży”⁴³⁷.

Sprawozdanie kwartalne zastępcy komendanta powiatowego MO SB w Mielcu z 23 września podkreślało aktywność „miejscowego kleru” w związku z zarządzeniem ministra oświaty. Niektórzy duchowni mieli apelować na kazaniach, aby rodzice wysyłali pisemne żądania nauczania religii w szkołach i obecności w nich krzyży. Informator ps. „Rak” podkreślał zaangażowanie w tę kwestię ks. Jana Jarosza z Czermina i ks. Feliksa Podgórnika z Rzędzianowic. Zobowiązania dotyczącego zarządzenia nie podpisali księża katecheci z Mielca: Stanisław Fiołek, Józef Nóżka, Tomasz Rzepka i katecheta z Górek, którym był ks. Stanisław Łopata. Według relacji informatora ps. „Rak”, ks. Łopata oznajmił, iż nie podpisze zobowiązania, bo – jak mówił – „nie chce być Judaszem jak inni księża”⁴³⁸. W notatce informacyjnej z 24 września zapisano, że w Ustrzykach Dolnych krążyły wiadomości, iż w powiecie brzozowskim milicja „poddzierała krzyże w szkołach, a kobiety, które usiłowały nie dopuścić do tego, były pobite pałkami i kolbami”, przez co trafiły do szpitala⁴³⁹.

W Chechłach (powiat ropczycki) 26 września jedna z nauczycielek szkoły podstawowej otrzymała anonim z pogróżkami (zob. aneks 4), ponieważ była przeciwna obecności krzyży w szkole. W celu ustalenia autora zdecydowano pobrać wzory pisma do ekspertyzy od osób, które znajdowały się w kręgu podejrzanych. Sprawą mieli zająć się funkcjonariusze Referatu SB KPMO w Ropczycach⁴⁴⁰.

Sprawozdanie kwartalne KPMO w Kolbuszowej z 27 września podało, iż ks. Wojciech Szpytma z Majdanu Królewskiego (powiat kolbuszowski) w rozmowie z informatorem ps. „Biały” mówił „że w tej chwili rząd powraca do dawnych metod rządzenia i ruguje religię w ogóle”. Dalej oświadczył, że „zdobycze październikowe już zostały przekreślone”. Ks. Bolesław Puzio z Woli Raniżowskiej rozmawiając z tym samym informatorem, twierdził, że „zarządzenie to wyszło spoza Warszawy (Moskwa) i że w chwili obecnej wszystkie obietnice październikowe zostały przekreślone”. W innym tonie wypowiadał się ks. Bronisław Musiał z parafii Niwiska. „Z ambony ostro potępił tych ludzi, którzy dokonują czynności niezgodnych z linią rządu oraz tych, którzy noszą się z zamiarem zawieszania krzyży”. W ocenie władz kazanie ks. Musiała przyniosło „duże korzyści, bowiem

⁴³⁷ IPN Rz 04/286, k. 58.

⁴³⁸ IPN Rz 04/215, k. 64

⁴³⁹ IPN Rz 04/42, k. 173.

⁴⁴⁰ Tamże, k. 192.

rozładowano nim najgorsze ogniska fanatyzmu, jakim było Hucisko, Bukowiec, Hucina Staszówka i inne⁴⁴¹.

Podczas odpustu 29 września w Kobyłance (powiat gorlicki) ksiądz wzywał „do walki przeciwko wszystkim, którzy chcą wydrzeć religię, którzy ściągają krzyże, którzy są niewierzącymi”. Mówił on o dwóch obozach, które walczą ze sobą na śmierć i życie. Zapewniał, że wierzących jest więcej i to oni muszą zwyciężyć. Wzywał do odwagi, aby nie wahać się oddać nawet życie za wiarę, tak jak dawniej chrześcijanie, którzy mimo prześladowań się nie ugięli. Dodał również, „że trzeba się przeciwstawić tym, którzy udowadniają w różne sposoby, że religia jest fikcją, bo my przez technikę i na sputnikach do nieba się nie dostaniemy⁴⁴²”. 30 września w gromadzie Myscowa (powiat krośnieński) nieznanemu „osobnik wywiesił krzyże w szkole podstawowej⁴⁴³”. Pomimo represji i rozmów ostrzegawczych „niektórzy księża bardziej gorliwi”, jak podaje sprawozdanie kwartalne KPMO w Ropczycach z 30 września, nadal inspirowali ludność do wystąpień poprzez swoje wypowiedzi na ambonach. Przykładem był ks. Wenancjusz Róg z Wrocławia, który będąc w parafii Łączki Kucharskie (powiat ropczycki), mówił, że kierownicy szkół zdjęli krzyże, bo otrzymywali za to specjalne wynagrodzenie – 600 zł. Dodał również, że poszkodowani zwyciężą, a krzyże będą wisały z powrotem. Jego wypowiedź była inspiracją dla grupy kobiet z gromady Broniszów, które domagały się od kierowniczki zawieszenia krucyfiksów, kłócąc się przy tym, że pobrała 600 zł za usunięcie krzyży⁴⁴⁴.

W mieście Rzeszów, jak podaje sprawozdanie kwartalne zastępcy komendanta KMMO do Spraw Bezpieczeństwa z 30 września, panowało duże ożywienie w związku z zarządzeniem ministra, a księża na kazaniach nawoływali przeciwko zarządzeniu. „Elementy sfanatyzowane” zbierały podpisy, a w PMRN były małe delegacje w tej sprawie. Wśród pracowników i inteligencji Wydziału Oświaty pojawiały się negatywne wypowiedzi. Informator ps. „Skala” donosił, że [N] Niemiec mówiła: „powracają czasy przedpaździernikowe, Gomułka nie jest konsekwentny w swych wypowiedziach, które wyraził w pierwszych przemówieniach na wiecach”. Wśród pracowników pojawiały się obawy, że może dojść do publicznych wystąpień pod wpływem księży⁴⁴⁵. Sprawozdanie kwartalne KPMO w Sanoku podawało, że w gromadzie Zarszyn jedna kobieta wzywała ludzi, aby przeciwdziałać zdejmowaniu krzyży w miejscowej szkole. Referat SB podjął odpowiednie kroki przeciwko tej akcji i do żadnych wystąpień nie doszło⁴⁴⁶.

Sprawozdanie kwartalne KPMO w Jarosławiu z 30 września podawało, że w powiecie tym do ponownego zawieszenia krzyży w szkołach dochodziło w Ki-
dałowicach, Chłopicach, Boratynie, Kramarzędce, Pawłosiowie, Ożańsku, Janko-

⁴⁴¹ IPN Rz 04/175, k. 22, 24

⁴⁴² APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 84.

⁴⁴³ IPN Rz 04/42, k. 191.

⁴⁴⁴ IPN Rz 04/249, k. 99.

⁴⁴⁵ IPN Rz 04/263, k. 91-92.

⁴⁴⁶ IPN Rz 04/269, k. 43.

wicach, Manasterzu, Morawsku, Dobkowicach i w Tuligłowach. Przeciwno czterem osobom z tych miejscowości prokuratura wszczęła dochodzenia. Aktywiści partyjni przeprowadzili rozmowy z duchownymi w Boratynie, Wierzbnie, Tuligłowach i Jodłowce. Przewodniczący PPRN przeprowadził również rozmowy z księżmi: Franciszkiem Kmiotkiem z parafii Chłopice i Feliksem Karasińskim z Manasterza, którzy zapewniali swój udział w rozładowaniu sytuacji, jaka zaplanowała w tym powiecie. Ponadto zwolniono kierownika szkoły z Manasterza, który nie wykonał zarządzenia ministra oświaty. Natomiast nowy kierownik otrzymał anonim, w którym zastraszone go, aby „ustąpił z tego stanowiska, w przeciwnym razie się z nim rozliczą w najbliższym czasie i jeśli się nie podporządkuje do tego ostrzeżenia, może oglądać Chrystusa”. Podjęto w związku z tym kroki w celu ustalenia autora anonimu⁴⁴⁷. Sprawozdanie kwartalne z Dębicy wspomina o najściach na szkoły w Zawadzie, Żdzarach, Górze Motycznej i w Łupinach⁴⁴⁸.

Pod koniec miesiąca przesłano do KW PZPR w Rzeszowie informacje o „przebiegu zebrania zapoznania członków z listem Sekretariatu KC w sprawie normalizacji stosunków między Państwem a kościołem” w powiecie radymniańskim. Według przekazanej informacji, podczas dyskusji na te tematy członkowie partii przejawiali duże zrozumienie. Zdarzały się jednak charakterystyczne wypowiedzi. Podczas zebrania POP w Michałowie Michał Bałasz, zabierając głos odnośnie listu KC, postawił sobie kilka pytań odnośnie do tego „co to jest krzyż, dlaczego on ma przeszkadzać jak wisi?” Wskazał też na wyjątkowe znaczenie krzyża jako symbolu wiary, a także jako znaku, który jest „honorowany w skali międzynarodowej, w postaci krzyży zasługi itp.” Dodał również ciekawe sformułowanie: „Człowiek, który tam wisi, był kiedyś jakby powiedziec sekretarzem, który miał swój aktyw 12-tu apostołów i dążył do dobra danego ludu, a że zginął, to tylko przez kapitalistów żydowskich”. 16 września zebranie POP odbyło się w Zaleskiej Woli. Dyskutując nad listem KC, Józef Kot pytał o to, „czy ksiądz może być członkiem partii i czy ksiądz może przynieść podczas lekcji religii w teczce krzyż, postawić, względnie powiesić na ścianie, a po lekcji religii zabrać z powrotem?”⁴⁴⁹.

1 października krzyż znajdował się jeszcze w jednej klasie, w domu prywatnym w Lipinach (powiat dębicki)⁴⁵⁰. Informacja o sytuacji politycznej i gospodarczej z terenu powiatu gorlickiego z 2 października podaje, że ks. Jan Kordela z Biecza mający zezwolenie na nauczanie religii z Inspektoratu Oświaty „przychodzi na lekcje religii i przed rozpoczęciem lekcji przybija krzyż na ścianie i dopiero wtedy prowadzi lekcje. Po zakończeniu zdejmuje krzyż i wiesza go w następnej klasie, w której prowadzi lekcje”⁴⁵¹. O nastrojach panujących w Bieczu na początku października mówił w doniesieniu agenturalnym z 7 października informator ps. „Adamski”. Wskazał, że krzyż na poczcie został zdjęty przez naczelnika dopiero

⁴⁴⁷ IPN Rz 04/151, k. 296-297.

⁴⁴⁸ IPN Rz 04/133, k. 109.

⁴⁴⁹ APRz, KP PZPR w Radymnie, sygn. 48, b.p.

⁴⁵⁰ IPN Rz 04/42, k. 191.

⁴⁵¹ APRz, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 93.

3 października. Pocztcowcy przyjęli bierną postawę, mówiąc: „Taki jest rozkaz, takie rozporządzenie, więc nie ma czemu się sprzeciwić”. Wśród mieszkańców krążyły opinie, że „cała akcja w związku z usuwaniem krzyży jest na skutek rozkazu z Moskwy i że rząd nasz i partia są bezsilni, i muszą wykonywać rozkaz”. Księża nie reagowali w żaden sposób na te opinie, jedynie mówili, że „z Kościołem jeszcze nikt nie wygrał”⁴⁵².

Realizacja okólnika ministra oświaty była tematem omawianym przez egzekutywę KP PZPR w Tarnobrzegu jeszcze w październiku. Na odbytym 9 października posiedzeniu Stanisław Belcarz przypomniał o sytuacji z dnia 1 września. Pozytywnie wypowiedział się o nauczycielach, chwalać ich, że przyjęli zarządzenie z zadowoleniem. Jego treść i wymagania były omawiane przez pracowników Wydziału Oświaty, którzy udali się w teren, aby z kierownikami szkół przeprowadzić na ten temat rozmowy. Omawiano je również na konferencjach nauczycielskich. Wynikiem tych działań była „dość pomyślna” realizacja zarządzenia. Belcarz wskazał jednak na kilka miejscowości (Machów, Trześń, Skopanie, Nagnajów i Nową Dębę), w których doszło do „drobnych incydentów”, omawiając pokrótce wydarzenia, jakie tam zaszły. Wspomniał też o rozmowie na temat zarządzenia z dwoma księżmi z Rozwadowa, którzy „początkowo zajmowali dość dziwne stanowisko” i po dyskusji postanowili, że nie będą się na ten temat wypowiadać⁴⁵³.

10 października Leon Burkot, kierownik szkoły podstawowej w Kołkówce (powiat gorlicki) dostał anonim z pogrozkami, w którym autor groził mu śmiercią, jeśli nie powiesi on ponownie krzyży w szkole. W celu ustalenia autora pobrane zostały próbki pisma podejrzanych oraz do porównania „szereg prac młodzieży szkół ogólnokształcących z powiatu”. Sprawę tę łączono z pojawieniem się podobnych anonimów w Nowym Sączu (województwo krakowskie). Dlatego pobrano również do porównania próbki pisma młodzieży z Gorlic, która uczyła się w Nowym Sączu. Wśród podejrzanych widziano osoby, które wysyłały w tym dniu listy z urzędu pocztowego w Rzepienniku Strzyżewskim oraz tych, którzy nie żyli w zgodzie z Burkotem⁴⁵⁴.

Ks. Tadeusz Niwa z parafii Siedliska-Bogusz (powiat jasielski), jak podaje informator ps. „Zryw” w doniesieniu z 28 października, miał apelować do ludzi, że nie będzie respektował zarządzenia ministra w sprawie krzyży. Jego postawa miała później wpłynąć na wystąpienie 30 kobiet w miejscowej szkole podstawowej. Ten sam informator przekazał wiadomość, że 16 listopada ks. Niwa pojawił się bez zaproszenia na wywiadówce w szkole podstawowej w Siedliskach-Bogusz. Miał tam wzywać zebranych do walki o krzyże w szkołach oraz zachęcać do zaangażowania w obronę symboli religijnych również mężczyzn⁴⁵⁵. W parafii Siedliska w powiecie gorlickim, na kazaniach i w rozmowach indywidualnych ks. Bronisław Kępa

⁴⁵² IPN Rz 0069/20, t. 7, k. 164.

⁴⁵³ APRz, KP PZPR w Tarnobrzegu, sygn. 359, k. 218-219.

⁴⁵⁴ IPN Rz 04/63, k. 87-88; APRz, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 105; IPN Rz 04/141, k. 119.

⁴⁵⁵ IPN Bu 01283/668, cz. 2, k. 697.

atakował zarządzenie ministra dotyczące laicyzacji. W związku z tą postawą przeprowadzono z nim rozmowę ostrzegawczą w PPRN w Gorlicach⁴⁵⁶.

W powiecie niżańskim planowano do 10 października omówić list KC PZPR z wszystkimi organizacjami i strukturami „dołowymi” partii. Podsumowując zebrania przeprowadzone w 60 POP, stwierdzono, że większość komentowała pozytywnie treść listu, ale były przypadki, gdy członkowie POP nie wypowiadali się na te tematy z obawy przed atakami ze strony sąsiadów. Organizacja partyjna działająca w Nowosielcu, licząca 5 członków, oświadczyła, że nie będzie angażować się w te sprawy, bo „obywatele Nowosielec i tak na nich psioczą, że oni zlikwidowali krzyże w szkole i nie dopuścili do ponownego zawieszenia”⁴⁵⁷.

Tematy poruszone w liście KC były szczegółowo omawiane również na poziomach gromad, o czym świadczy przykładowo narada aktywu propagandowego przy Komitecie Gromadzkim PZPR w Łukawicy, która miała miejsce 15 października. W trakcie narady wygłoszono obszerny referat o problemach, jakie stały przed partią. Pierwszą z poruszanych kwestii była „wroga działalność kleru” przeciwko ustrojowi, którą zauważyć można było w „działalności episkopatu i wojującego kleru”. Referent mówił, że „w szkolnictwie kler rozwinął akcje wbrew porozumieniu z rządem i zasadami konstytucji”. Przejawiać się to miało w wystąpieniach przeciwko tworzeniu świeckich szkół, szykanowaniu niewierzącej młodzieży, czy też w nawoływaniu „elementów sfanatyzowanych” do wieszania krzyży i przewodzenia modlitwom w szkołach. Podsumowując, stwierdził on: „Jednym słowem kler wszelkimi siłami parł i prze do uzyskania bezwzględnego wpływu na młodzież, na szkoły, wykorzystując do tych celów wierzących, fanatycznych nauczycieli i sfanatyzowaną część społeczeństwa”⁴⁵⁸.

Jak podaje „notatka informacyjna dotycząca działalności kleru katolickiego” z dnia 22 listopada, w miesiącach wrześniu i październiku przebywał w Polsce były rektor WSD w Przemyślu ks. Adolf Tymczak. Podczas pobytu w kraju miał on spotkania z klerykami i profesorami WSD, którym niegdyś kierował. Poruszał na nich problemy dotyczące sytuacji Kościoła w Polsce. W dyskusjach klerycy seminarium przemyskiego „przyczyniali cały szereg faktów o represjach, jakie nastąpiły w wyniku ponownego zawieszenia krzyży. W tej sytuacji na sali panowała histeria, klerycy indywidualnie wykrzykiwali, że obecna władza jest gorsza od stalinowskiej i że w ogóle dziwią się episkopatowi, że pertraktuje z władzami świeckimi, które zawsze dużo obiecują Kościołowi, ale niczego nie dotrzymują”⁴⁵⁹.

Sprawozdanie kwartalne zastępcy komendanta KPMO w Gorlicach z 24 grudnia podaje, że przewodniczący PGRN w Moszczenicy [N] Machoń, były działacz mikołajczykowskiego PSL mówił: „Akcja krzyżowa zbuntowała ludność i w przyszłych wyborach nie wezmą udziału w głosowaniu, chyba, że rząd zniesie całkowicie obowiązkowe dostawy przed wyborami, to wówczas sprawy krzyżowe pójdą

⁴⁵⁶ IPN Bu 01283/668, cz. 1, k. 19.

⁴⁵⁷ APRz, KP PZPR w Nisku, sygn. 175, k. 37.

⁴⁵⁸ APRz, KP PZPR w Lesku, sygn. 204, k. 216.

⁴⁵⁹ IPN Rz 04/42, k. 206-208.

w niepamięć”. Natomiast ks. Kulig apelował o wieszanie krzyży w szkołach, mówiąc, że się „nie boi żadnej władzy i nikt mu nic nie może zrobić”. Z racji jego podeszłego wieku (80 lat) przeprowadzono z nim jedynie rozmowę w PPRN w Gorlicach⁴⁶⁰.

Jeszcze w grudniu 1958 r. w meldunkach SB znajdujemy echo akcji dekrucyfikacyjnej. Według sprawozdania kwartalnego KPMO Krosno z 24 grudnia, ks. Eugeniusz Sabat miał być „pośrednikiem ks. Mocha w oddziaływaniu na młodzież”. Dowodem tego była sytuacja z października, kiedy ks. Sabat przyniósł ze sobą do szkoły w Kobylanach krzyż, młotek i gwoździe. Chciał zawiesić go w klasie, ale przeszkodził mu w tym kierownik tamtejszej placówki oświatowej⁴⁶¹. W sprawozdaniu z 30 grudnia z KMMO w Rzeszowie czytamy o negatywnych opiniach wśród pracowników zakładu WSK, którzy narzekali na trudne warunki życia. Jeden z nich, niejaki Stachowicz obwiniał za wszystko komunistów, wspominając, że Polska przegrała wojnę w 1939 roku dlatego, że była skomunizowana, a teraz „po szkołach pozdejmowane krzyże i w dalszym ciągu się komunizuje”⁴⁶².

4. Podsumowanie akcji

Reakcja społeczeństwa na wprowadzone zarządzenie ministra oświaty dotyczące „świeckości szkół”, a co za tym idzie usunięcia krzyży, była w skali województwa bardzo duża. Większość wystąpień miała miejsce na wsi, gdzie w ocenie władz reakcja ludności była wynikiem „istniejącego fanatyzmu religijnego i rozpowszechniania pogłosek o powracaniu polityki sprzed października”⁴⁶³. Wśród form walki z zarządzeniem były przykłady podejmowanych prób organizacji „kółek obrony krzyży”⁴⁶⁴.

Wiele demonstracji i wystąpień społeczeństwa było w ocenie władz inspirowanych przez „wojujący kler”. Kazania i wypowiedzi poszczególnych księży miały bardzo często wpływ na masowe demonstracje ludności⁴⁶⁵, przy czym duchowieństwo „więcej maskowało się jak w poprzednim okresie”⁴⁶⁶. Przedstawiające sytuację w województwie dokumenty informują o rozmowach księży, w których „wyrażali się, że wytyczne będą przestrzegać i podpisywali oświadczenia, że treść okólnika jak i inne zarządzenia władz będą przestrzegać”. Odnotowano również kilka przypadków, kiedy duchowni deklarowali poparcie dla władz, mówiąc, iż „należy krzyże ze szkół pozdejmować”. W materiałach wytworzonych przez aparat bezpieczeństwa znajdujemy również inną opinię na temat duchownych: „większość z nich jest bardziej zainteresowana stroną finansową, ile zarobią niż sprawami

⁴⁶⁰ IPN Rz 04/141, k. 111, 114.

⁴⁶¹ IPN Rz 04/185, k. 43.

⁴⁶² IPN Rz 04/263, k. 99.

⁴⁶³ IPN Rz 04/42, k. 185.

⁴⁶⁴ Tamże, k. 110.

⁴⁶⁵ IPN Rz 04/167, k. 20.

⁴⁶⁶ IPN Rz 04/42, k. 128.

krzyży⁴⁶⁷. Miejscowa hierarchia kościelna z kurii przemyskiej, a więc „biskup i jego współpracownicy”, stali na stanowisku, iż nie można zmuszać katolików „do zdejmowania krzyży w szkołach, gdyż to jest sprzeczne z konstytucją”. Powołali się na „swobodę postępowania na odcinku osobistych przekonań”, która była gwarantowana przez konstytucję⁴⁶⁸.

Nauczyciele przyjęli w tym względzie w większości postawę „należyta [...] z rozsądkiem i poczuciem odpowiedzialności utrzymania spokoju wśród miejscowego społeczeństwa”. Podejmowali oni akcje wyjaśniania prawidłowości i potrzeby akcji dekrucyfikacyjnej⁴⁶⁹. Niektórzy nauczyciele stawiali pytania, dlaczego takie zarządzenie nie zostało wprowadzone w takich placówkach jak sklepy, poczta czy biura GS, skoro to też są placówki państwowe⁴⁷⁰. Rejestrowano też postawy oporu, lęku, czy też wyczekiwania wśród grona nauczycielskiego⁴⁷¹. Kierownictwo szkół w większości przypadków stało na stanowisku zgodnym z polityką władz. Do 5 września odnotowano tylko 5 sytuacji, kiedy kierownictwo placówki oświatowej było przeciwne zarządzeniu⁴⁷². Odnotowano również przypadki zmiany nastawienia kierowników wobec zarządzenia po przeprowadzonych z nimi rozmowach. Niekiedy kierownicy „asekurując się przed zarzutami ze strony kleru i mieszkańców”, nakazywali zdejmować krzyże sprzętaczkom⁴⁷³.

Z racji wielu protestów ludności komunistyczne władze stosowały różnego rodzaju formy represji. Miały one na celu „przywrócenie ładu i porządku w terenie i umożliwienie właściwej spokojnej nauki w szkołach”. Przedstawiciele PRN prowadzili rozmowy wyjaśniające i rozmowy ostrzegawcze z osobami, które „wrogo” występowały i które inspirowały innych do takich zachowań. Rozmowy takie prowadzili również funkcjonariusze KPMO. Wiele spraw kierowano do działających przy PRN kolegów karno-administracyjnych, które orzekały o karach aresztu, grzywny bądź poprzestawały tylko na upomnieniach⁴⁷⁴. Do miejscowości, gdzie spodziewano się wystąpień, wysyłano pracowników KOS, działaczy partyjnych i miejscowe władze administracyjne, celem rozładowania sytuacji i „przypilnowania realizacji wytycznych”⁴⁷⁵.

O wszystkich wydarzeniach, jakie miały miejsce na terenie województwa rzeszowskiego w związku z zarządzeniem ministra dotyczącym usuwania „emblematów religijnych”, były informowane systematycznie odpowiednie władze. Wiadomości te przekazywano sekretarzom właściwych instancji partyjnych, przewodniczącym PPRN i PMRN, Wydziałom do Spraw Wyznań, ewentualnie wy-

⁴⁶⁷ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 185.

⁴⁶⁸ Tamże, k. 183.

⁴⁶⁹ IPN Rz 04/42, k. 186.

⁴⁷⁰ APRZ, KP PZPR w Gorlicach, sygn. 246, k. 93.

⁴⁷¹ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 185.

⁴⁷² IPN Rz 04/42, k. 127.

⁴⁷³ Tamże, k. 128.

⁴⁷⁴ Tamże, k. 186.

⁴⁷⁵ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 184.

działom MSW⁴⁷⁶. Ogólne dane były omawiane w sekretariacie KW PZPR w Rzeszowie wspólnie z kuratorem oświaty i pracownikiem odpowiedzialnym za sprawę oświaty⁴⁷⁷.

Pierwsze oceny przebiegu akcji dekrucyfikacyjnej sporządzone przez organy bezpieczeństwa pochodzą z 3 września 1958 r. Zastępca komendanta wojewódzkiego MO do spraw bezpieczeństwa w notatce informacyjnej przesłanej do Warszawy pisał, że w większości z 22 powiatów województwa krzyże usunięto, a pozostawały tylko w miejscowościach zacofanych i oddalonych od miast powiatowych. Takich szkół w poszczególnych powiatach było przeważnie po dwie. Na uwagę zasługiwał fakt, że tylko w powiatach przeworskim było takich placówek 12, a jasielskim 6. Każda z tych informacji była równocześnie przekazywana do KW PZPR w Rzeszowie⁴⁷⁸. W uwagach dotyczących rozpoczęcia nowego roku szkolnego, przesłanych do KC PZPR ze strony KW PZPR w Rzeszowie była mowa o „zastrzeżeniach” odnośnie „zdjęcia symboli religijnych” w 45 szkołach na 1567 szkół podstawowych, zawodowych i średnich w województwie oraz o kilku demonstracjach⁴⁷⁹. W dniu 5 września ppłk Władysław Zwirchanowski informował, że przebieg akcji w województwie jest zadowalający, ponieważ krzyże usunięto we wszystkich szkołach trzynastu powiatów, a w 11 pozostało tylko 27 placówek, gdzie krzyże jeszcze wisiały. Najtrudniejsza sytuacja miała miejsce w powiatach: Ropczyce, Jarosław, Lesko, Krosno, Radymno, Kolbuszowa, Przeworsk i Brzozów. Poza tym odnotowano 19 wypadków wkroczeń do szkół przez grupy kobiet. W tym czasie usunięto 2 kierowników szkół i 4 sołtysów⁴⁸⁰. Uwagi przesłane do KC PZPR potwierdzają dane, według których na dzień 5 września krzyże pozostawały w 27 szkołach na 1860 szkół podstawowych, średnich i zawodowych⁴⁸¹. Dane z 9 września wyliczają 11 punktów, gdzie znajdowały się jeszcze krzyże. W powiecie leskim i jarosławskim było takich miejsc po 3, w lubaczowskim i ropczyckim po 2 i jeden w jasielskim⁴⁸². Kolejny raport został przesłany do KC 12 września. Doliczono się wówczas 16 „punktów zapalnych”, a najgorzej miało być w powiecie jarosławskim, niżańskim, gorlickim i łańcuckim. Oceniono jednak, że tamtejsze władze radzą sobie z tymi problemami właściwie i nie widziały potrzeby udzielania im pomocy ze strony województwa⁴⁸³.

W połowie września przesłano obszernie uzupełnienie telefonogramu dotyczące „działalności kleru i elementów klerikalnych z okresu od 5 do 15 września 1958 r. z uwzględnieniem niektórych danych od chwili rozpoczęcia roku szkolnego”. Znajdujemy tam informacje o 34 szkołach, w których z chwilą rozpoczęcia roku szkolnego kierownictwo nie usunęło „emblematów religijnych” oraz o 55 szkołach,

⁴⁷⁶ IPN Rz 04/42, k. 112.

⁴⁷⁷ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 185.

⁴⁷⁸ IPN Rz 04/42, k. 115.

⁴⁷⁹ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 174-175.

⁴⁸⁰ IPN Rz 04/42, k. 125.

⁴⁸¹ APRZ, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 178.

⁴⁸² Tamże, k. 184.

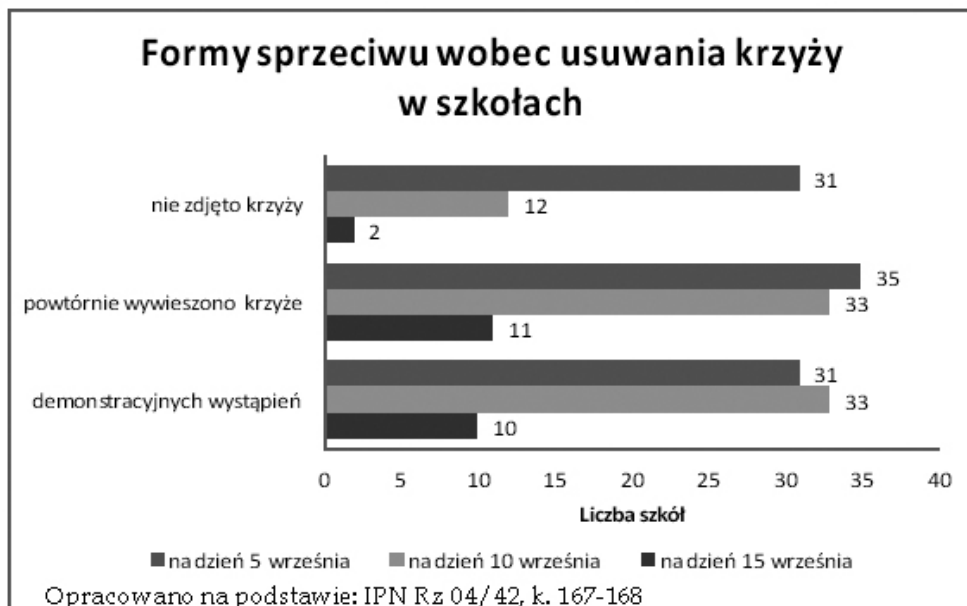
⁴⁸³ Tamże, k. 180-183.

gdzie krzyże wywieszono ponownie. Miało to miejsce w 10 szkołach powiatu ropczyckiego i w 9 szkołach jarosławskiego. Powiaty: przeworski, radymniański, dębicki, leski, przemyski, kolbuszowski, gorlicki, jasielski, krośnieński, leżajski, mielecki, brzozowski, rzeszowski, tarnobrzegi i ustrzycki miały takich szkół od 1 do 5. Natomiast w dniu 15 września krzyże wisiały jeszcze w 9 szkołach. Poważniejszych wystąpień, z udziałem ok. 100 osób, było 5 (Żurowa – powiat jasielski, Ujezyna – powiat przeworski, Tuligłowy, Chłopice i Pawłosiów – powiat jarosławski), a innych demonstracji odnotowano 64. Przypadków okupacji szkół w województwie nie było, jedynie w 6 miejscowościach przez jakiś czas w pobliżu szkoły przebywały grupy osób, które czuwały, by krzyże nie zostały usunięte. Bojkotu placówek oświatowych nie odnotowano. W 6 wypadkach ludność domagała się pozostawienia krzyży w szkołach, zbierając podpisy pod petycjami. Notowano w tym okresie „wrogie wypowiedzi o charakterze pogróżkowym” pod adresem kierownictwa szkół i nauczycieli, którzy realizowali zarządzenie ministra oświaty. Kolportażu i rozwieszania ulotek związanych z akcją nie stwierdzono. Do 15 września zatrzymano 18 osób. Zastosowano 4 areszty w powiecie gorlickim i 2 w jasielskim, wymierzone przez prokuratora. Pozostałe zatrzymane osoby przekazano do dyspozycji kolegów karno-administracyjnych PPRN albo zwolniono. Wszczęto 30 dochodzeń wobec inspiratorów wystąpień. Władze powiatowe przeprowadziły 136 rozmów ostrzegawczych, z czego 55 rozmów prowadzili funkcjonariusze MO. Ponadto pracownicy Inspektoratu Oświaty odbyli wiele rozmów wyjaśniająco-ostrzegawczych w szkołach, gdzie miały miejsce zajścia. W kolegiach karno-administracyjnych przy PPRN założono 224 sprawy. Z czego 75 osób ukarano grzywnami od 500 do 3 000 zł, 18 osób aresztowano, 12 upomniano, a 99 wniosków było jeszcze nierozpatrzone. W 3 miejscowościach usunięto ze stanowisk kierowników szkół podstawowych, a w 4 sołtysów. Na terenie województwa rzeszowskiego nie było przypadku interwencji ZOMO⁴⁸⁴.

Kolejny telefonogram z 17 września przedstawia dane cyfrowe, które opracowywano na podstawie meldunków przesyłanych przez referaty SB w poszczególnych powiatach. Dane te jednak nie odzwierciedlają dokładnie sytuacji w województwie i widać w nich pewne różnice w zestawieniu z poszczególnymi informacjami docierającymi z terenu. Telefonogram obrazuje sytuację w 3 okresach. Pierwszy okres obejmuje dane na dzień 5 września, drugi na 10 września, a trzeci 15 września⁴⁸⁵. Przekazane w nim informacje odnośnie do sprzeciwów wobec zarządzenia przedstawia poniższy wykres.

⁴⁸⁴ IPN Rz 04/42, k. 161-163.

⁴⁸⁵ Tamże, k. 167-168.



Jak wynika z danych zawartych na przedstawionym wykresie, najczęściej wystąpień odnotowano w pierwszych dniach roku szkolnego 1958/1959. Najpowszechniejszą formą sprzeciwu było powtórne zawieszanie krzyży w szkołach, których łącznie doliczono się 79. Wiele było również demonstracyjnych wystąpień (74). Przypadków niepodporządkowania się zarządzeniu poprzez pozostawienie krzyży w salach szkolnych było na początku roku 31, ale do połowy miesiąca liczba ta spadła do 2.

Dalsza część telefonogramu przekazuje informacje na temat stosowanych represji wobec osób, które w jakikolwiek sposób występowały przeciw akcji dekrucyfikacyjnej w szkołach (patrz tabela nr 7).

Tabela nr 7

**Represje wobec osób występujących przeciw usuwaniu krzyży ze szkół
w województwie rzeszowskim w 1958 r.**

Typ represji	Do 5 IX	6-10 IX	11-15 IX	Ogółem
Areszty z sankcją prokuratora	-	5	2	7
Zatrzymania	3	9	18	30
Przeprowadzone dochodzenia	9	9	10	28
Rozmowy profilaktyczne	33	64	79	176
Wnioski do kolegów	35	51	137	223
Wyroki administracyjne	25	24	42	91
Akty oskarżenia w sądach	2	-	3	5

Źródło: IPN Rz 04/42, k. 167-168.

Z biegiem czasu liczba represji rosła. Wobec „wrogo występujących” kierowano wnioski do kolegów karno-administracyjnych. Takich wniosków w województwie do dnia 15 września skierowano co najmniej 223. Administracyjnych wyroków w tym czasie wydano 91. Przeprowadzono 176 rozmów.

W połowie października zastępca komendanta wojewódzkiego MO do Spraw Bezpieczeństwa w Rzeszowie sporządził kwartalne sprawozdanie z III kwartału. W dziale zatytułowanym „Ustosunkowanie się ludności do aktualnych wydarzeń w kraju do politycznych i gospodarczych uchwał i zamierzeń rządu” była mowa o reakcjach społeczeństwa na „zarządzenie ministra oświaty w sprawie świeckości szkół i zdjęcia emblematów religijnych ze szkół”. W większości przypadków przekazywane dane pokrywały się z tymi przedstawionymi już we wrześniu. Wspomina on o przeprowadzonych ponad 200 rozmowach ostrzegawczych oraz o 224 sprawach w kolegiach karno-administracyjnych, gdzie ukarano grzywną ponad 100 osób, a pozostałym udzielono upomnień⁴⁸⁶. Sprawozdanie zastępcy komendanta wojewódzkiego MO do Spraw Bezpieczeństwa w Rzeszowie z 12 stycznia 1959 r. za IV kwartał lakonicznie informuje, że „sprawy usunięcia emblematów religijnych i modlitwy w szkołach nie były stawiane tak ostro jak w miesiącu wrześniu”, podając pojedyncze przykłady takich spraw⁴⁸⁷.

Niektóre powiaty w swoich sprawozdaniach podsumowywały bardzo szczegółowo kwestie związane z usuwaniem krzyży. W sprawozdaniu kwartalnym KPMO w Jaśle zapisano, że na terenie powiatu w okresie do 27 września odnotowano 11 wystąpień demonstracyjnych, w których łącznie brało udział ok. 500 osób, a w przeważającej części były to kobiety. „Przewodziły im elementy najbardziej zacofane i klerykalne”. Organom bezpieczeństwa udało się ustalić w tym powiecie 30 inspiratorów⁴⁸⁸. KPMO w Ropczycach wyliczała 15 gromad, gdzie doszło do wrogich wystąpień. W związku z tym do PPRN skierowano w tym powiecie aż 70 wniosków o ukaranie. I co za tym idzie 20 kobiet ukarano miesięcznym aresztem, kolejnych 20 grzywną, 16 upomniano, a pozostałe sprawy jeszcze trwały. Trzy spośród 7 kobiet, wobec których prowadzono dochodzenie, zostały aresztowane przez prokuratora, a pozostałe miały odpowiadać przed sądem „z wolnej stopy”. Z księżmi, którzy byli inspiratorami wystąpień, przeprowadzono rozmowy ostrzegawcze⁴⁸⁹.

Sekretarz KW PZPR w Rzeszowie Stanisław Wójcik, oceniając zaangażowanie KP PZPR w akcję dekrucyfikacyjną, stwierdził, iż poszczególne komitety „stają na wysokości zadania”, a prokuratura, organa MO, kolegia orzekające i aktyw partyjny „zdały egzamin”. W niektórych przypadkach pomocą w rozładowaniu „trudnych punktów zapalnych” służyły PK ZSL⁴⁹⁰.

⁴⁸⁶ Tamże, k. 186-187. Podobnie dane liczbowe są przedstawione w sprawozdaniu kwartalnym Wydziału III KWMO w Rzeszowie z 2 października 1958 r. IPN Rz 04/63, k. 63-64.

⁴⁸⁷ IPN Rz 04/42, k. 234.

⁴⁸⁸ Tamże, k. 21.

⁴⁸⁹ IPN Rz 04/249, k. 98-99.

⁴⁹⁰ APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 12943, k. 183.

Echo akcji dekrucyfikacyjnej można było jeszcze obserwować na początku 1959 r. 11 stycznia w Zagorzycach Dolnych (powiat ropczycki) do szkoły przysłała Julia Harchut, która zdjęła ze ściany godło, a na jego miejsce wywiesiła krzyż. Później siadła w ławce i śpiewała z dziećmi „pieśni nabożne”. Została wyprowadzona z klasy dopiero przez przewodniczącego PGRN, który został o tej sytuacji poinformowany przez nauczycielkę Irenę Gwizd. MO zatrzymało kobietę i na polecenie prokuratury wszczęto wobec niej dochodzenie⁴⁹¹.

Zakończenie

Okólnik nr 26 z dnia 4 sierpnia 1958 roku w sprawie przestrzegania zasad świeckości szkoły nie pozostawiał wątpliwości, że dla Kościoła i religii czas wolności się skończył. Chwilowa poprawa sytuacji Kościoła po październiku 1956 roku była tylko czasem potrzebnym władzom PRL na zebranie sił po kryzysie politycznym w wewnętrznych strukturach partii. Władze komunistyczne były zmuszone do tymczasowych ustępstw na rzecz Kościoła. Rok 1958 stał się jednak czasem ponownego ataku na Kościół i powrotu do pełnej laicyzacji społeczeństwa. Komuniści musieli zniszczyć symbole wiary, a najważniejszym z nich był krzyż. Całą polityką skierowaną przeciw Kościołowi, a co za tym idzie laicyzacją szkolnictwa, kierował KC PZPR i jego I sekretarz. Rola partii w kształtowaniu życia w PRL była kluczowa. Wszystkie nakazy były kierowane przez najwyższe struktury partii w kraju, skąd wychodziły na poszczególne województwa, powiaty, gromady i miejscowości. Wdrażaniem ich w życie zajmowały się na odpowiednim szczeblu specjalne jednostki. Na szczeblu krajowym był to KC PZPR, w województwach KW PZPR, a w powiatach KP PZPR. Partia w celach propagandowych organizowała zebrania partyjne z członkami PZPR i ZSL. Przedstawiano tam Kościół jako największe zagrożenie dla państwa. W propagandę mocno zaangażowana była również prasa. Zamieszczano w niej artykuły wyjaśniające potrzebę „laicyzacji szkoły” i teksty wrogie religii.

Służebną rolę dla partii w eliminowaniu Kościoła pełnił aparat bezpieczeństwa. Miał on na podległym sobie terenie praktycznie nieograniczoną władzę. Jednostki powiatowe KPMO dbały o przestrzeganie i realizację zarządzeń w terenie. O wszystkich wydarzeniach skrupulatnie informowały powiatowe struktury partii oraz KWMO, te zaś informowały o wszystkim najwyższe organy władzy w MSW i KW PZPR. Funkcjonariusze SB wiedzę na temat sprzeciwów wobec zarządzenia władz czerpali od informatorów, których personalia w niniejszej pracy udało się po części ustalić. Odpowiednie jednostki terenowe systematycznie i drobiazgowo relacjonowały wszystkie niepokojące zachowania w poszczególnych miejscowościach.

Za realizacją okólnika odpowiedzialne były też PRN. W ich kompetencji były sprawy administracyjne, a także oświata, za którą odpowiadało KOS. PRN były bezpośrednio odpowiedzialne za wprowadzanie zarządzeń wydawanych przez

⁴⁹¹ APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 20967, k. 14.

władze PRL. W tym celu były organizowane narady z kierownikami szkół i nauczycielami, którzy mieli zadbać o przygotowanie klas do nowego roku szkolnego z uwzględnieniem nowych wytycznych ministra oświaty. Organy administracyjne zajmowały się również karaniem tych, którzy sprzeciwili się dyrektywom władz.

Usuwanie krzyży i nauczania religii było przejawem eliminacji wpływów Kościoła na młodzież i dzieci. Znaleźli się jednak ludzie, którzy mieli odwagę bronić wiary i religii. Prości ludzie, a przede wszystkim kobiety, z wielką determinacją stawali w obronie krzyży. Swoją sprzeciw wobec zarządzenia wyrażali również kapłani, kierownictwo szkół, nauczyciele, a nawet sami uczniowie. Księża przypominali na kazaniach, jaką wartość ma krzyż w życiu człowieka.

Najwięcej protestów miało miejsce w pierwszych dniach nauki, kiedy zauważono, że w klasach nie ma krzyży. Najczęstszą formą sprzeciwu wobec zarządzenia było powtórne zawieszenie krzyży w salach szkolnych oraz demonstracje. W województwie rzeszowskim krzyże powtórnie zawieszano co najmniej 79 razy, a demonstracyjnych wystąpień było 74. Prasa przychylna władzy realizowała taktykę przemilczenia, dlatego na próżno było szukać w gazetach z tamtego okresu informacji na temat sprzeciwów społeczeństwa.

Przejawy jakiegokolwiek sprzeciwu czy niepodporządkowania się nakazowi dekrucyfikacji były surowo karane. Nauczycieli i kierowników usuwano ze stanowiska, kapłanom odbierano zezwolenia na nauczanie religii. Milicja i prokuratora prowadziły dochodzenia. Prowadzono rozmowy ostrzegawcze i profilaktyczne. Niepokornych karano grzywną, aresztem bądź kierowano sprawy do sądu. Organy bezpieczeństwa na terenie województwa rzeszowskiego zatrzymały co najmniej 30 osób występujących przeciw usuwaniu krzyży ze szkół. Z sankcją prokuratora aresztowano 7 osób, a wobec 5 skierowano akty oskarżenia do sądu. Kolegia karno-administracyjna ukarała grzywną ponad 100 osób.

Widoczny opór społeczeństwa zaczął wygasać po 15 września. W tak krótkim czasie władze zdołały zniechęcić ludność do wystąpień i pokazać, że jakkolwiek sprzeciw nie ma sensu, bowiem zarządzenie nie zostanie wycofane. Wyrugowanie symboli religijnych ze szkoły stało się więc rzeczywistością. Na okres 30 lat krzyże zniknęły ze ścian szkolnych. Polska młodzież przez ten czas wychowywała się w duchu antyklerykalnym i ideologii marksistowskiej. Krzyże powróciły wraz z nauczaniem religii dopiero po 1989 roku w odmienionej już Polsce.

Ujemne punkty prezentowanego artykułu stanowią nieliczne powtórzenia, które wynikają z trudności w opracowaniu licznych materiałów źródłowych, gdzie nie można było jednoznacznie stwierdzić, czy wydarzenia w nich opisywane mówią o tym samym przypadku czy o innym. Problem ten pojawiał się tam, gdzie brak było konkretnej daty. Autor jest świadomy tego, iż meldunki i sprawozdania, na których opiera się praca, nie zawsze ukazywały pełen obraz wydarzeń. Mimo to udało się przedstawić skalę przeprowadzonej akcji dekrucyfikacyjnej z uwzględnieniem nakładu sił ze strony władz i oporu społeczeństwa oraz zakres represji stosowanych wobec obrońców krzyża.

Aneks 1 Mapa województwa rzeszowskiego w 1960 roku



Źródło: M. Chilczuk, *Województwo rzeszowskie. Zarys geograficzno-ekonomiczny*, Warszawa 1962, s. 45.

Aneks 2 Spis miejscowości województwa rzeszowskie w których dochodziło do sprzeciwów wobec usuwania w 1958 roku

Miejscowość	Powiat
Baranów	tarnobrzeski
Bączal	jasielski
Bezmiechowa Dolna	leski
Bezmiechowa Górna	leski
Biecz	gorlicki

Miejscowość	Powiat
Bieliny	nizański
Bieżdziedza	jasielski
Binarowa	gorlicki
Błędowna Tyczyńska	rzeszowski
Bobowa	gorlicki
Bolestraszyce	przemyski
Boratyn	jarosławski
Boreczek	ropczycki
Borek Nowy „Przylasek”	rzeszowski
Borek Nowy „Wola”	rzeszowski
Borek Stary	rzeszowski
Borowa	kolbuszowski
Broniszów	ropczycki
Brzana	gorlicki
Brzostek	Jasielski
Brzoza Stadnicka	łańcucki
Brzoza Stadnicka-Wydrze	łańcucki
Bugaj	gorlicki
Bukowa	jasielski
Bukowiec	kolbuszowski
Bystrowice	jarosławski
Cechły	ropczycki
Chłopice	jarosławski
Czarna-Sędziszowska	ropczycki
Czekaj	ropczycki
Czermin	mielecki
Dąbrowa Rzeczycka	tarnobrzegi
Dąbrówka	nizański
Dębowiec	jasielski
Dmytrowice	radymniański
Dobkowice	jarosławski
Dobrynia	jasielski
Domaradz	brzozowski
Drohobyczka	przemyski
Dukla	krośnieński
Dylągówka	rzeszowski
Dziwięcierz	lubaczowski
Dzikowiec	kolbuszowski
Futom	rzeszowski
Gnojnica-Wola	ropczycki
Góra Motyczna	dębicki
Góra Ropczycka	ropczycki
Górno	kolbuszowski
Górno-Zaborze	kolbuszowski
Granice Ropczyckie	ropczycki

Miejscowość	Powiat
Grudna Górna	jasielski
Gwoźnica Górna	strzyżowski
Hucina	kolbuszowski
Hucina-Staszówka	kolbuszowski
Hucisko	kolbuszowski
Humniska	brzozowski
Huta Przedborska	kolbuszowski
Jankowa	gorlicki
Jankowice	jarosławski
Januszkowice	dębicki
Jarosław	jarosławski
Jasło	Jasielski
Jawornik Polski „Zapady”	rzeszowski
Jeżowe	nizański
Jodłowa	jasielski
Jodłówka	jarosławski
Kamienica Górna	jasielski
Kamień	nizański
Kaszyce	radymniański
Kidałowice	jarosławski
Klecie	jarosławski
Kobylanka	gorlicki
Kobylany	krośnieński
Kobyle	strzyżowski
Kolbuszowa	kolbuszowski
Końkówka	gorlicki
Kopytowa	krośnieński
Kosina	łańcucki
Kramarzówka	jarosławski
Krosno	krośnieński
Krościenko Wyżne	krośnieński
Krzywcza	przemyski
Kupno	przemyski
Lipiny	dębicki
Lipnica	kolbuszowski
Lipnik	dębicki
Lutcza	strzyżowski
Łazy	radymniański
Łączki Jagiellońskie	krośnieński
Łączki Kucharskie	ropczycki
Łąki Dukielskie	ropczycki
Łężany	krośnieński
Łopuchowa	ropczycki
Łupiny	dębicki
Machów	tarnobrzeski

Miejscowość	Powiat
Maćkowice	przemyski
Majdan Królewski	kolbuszowski
Majdan Sieniawski	jarosławski
Mołodycz	jarosławski
Manasterz	jarosławski
Markowa	łańcucki
Mechowiec	kolbuszowski
Miejsce Piastowe	krośnieński
Mielec-Górki	mielecki
Molany	rzeszowski
Morawsko	jarosławski
Moszczenica	gorlicki
Myscowa	krośnieński
Mysłowice	jarosławski
Nagnajów	tarnobrzegi
Nagoszyn	dębicki
Nakło	przemyski
Nidałowiec	jarosławski
Niechobrz	rzeszowski
Nienadówka	kolbuszowski
Niwiska	kolbuszowski
Nockowa	ropczycki
Nowa Dęba	tarnobrzegi
Nowosielec	nizański
Olchowa	leski
Olpiny	jasielski
Ostrowy Baranowskie	kolbuszowski
Ostrów	ropczycki
Ożańsk	jarosławski
Pawłosiów	jarosławski
Podniebyle	krośnieński
Przedborze	kolbuszowski
Przemysł	przemyski
Przeryty Bór	dębicki
Przyłęk	kolbuszowski
Pustków	dębicki
Raławówka	rzeszowski
Raniżów	kolbuszowski
Ropczyce	ropczycki
Rozwadów	stalowowolski
Różanka	strzyżowski
Rzepiennik Strzyżewski	gorlicki
Rzepiennik Suchy	gorlicki
Rzeszów	rzeszowski
Rzędzianowice	mielecki

Miejscowość	Powiat
Sędziszów	ropczycki
Siedliska	gorlicki
Siedliska-Bogusz	jasielski
Siekłówka	jasielski
Skopanie	tarnobrzegi
Słocin	rzeszowski
Sośnica	ropczycki
Sowina	jasielski
Stale	tarnobrzegi
Stalowa Wola	stalowowolski
Stara Wieś	ropczycki
Stasiówka	gorlicki
Stobierna	dębicki
Stróże	gorlicki
Strzyżów	strzyżowski
Szalowa	gorlicki
Szerzyny	jasielski
Targowiska	krośnieński
Tarnawa	leski
Trzeboś	kolbuszowski
Trześniów	brzozowski
Trześń	kolbuszowski
Trześń	tarnobrzegi
Tuligłowy	jarosławski
Tyrawa Wołowska	sanocki
Ujazdy	brzozowski
Ujezna	przeworski
Ujkowice	przemyski
Ustrzyki Dolne	ustrzycki
Walawa	radymniański
Wesoła	brzozowski
Wiązownica	jarosławski
Wielopole Skrzyńskie	ropczycki
Wierzbna	jarosławski
Wilczyska	gorlicki
Wojaszówka	krośnieński
Wola Borkowska	rzeszowski
Wola Cieklińska	jasielski
Wola Hyżneńska	rzeszowski
Wola Jasienicka	brzozowski
Wola Pławska	mielecki
Wola Raniżowska	kolbuszowski
Wola Zarczycka	leżajski
Wólka Krowicka	lubaczowski
Wólka Niedźwiecka	leżajski

Miejscowość	Powiat
Wydrze	łańcucki
Zaborowie	strzyżowski
Zaborze	kolbuszowski
Zaczerwie	rzeszowski
Zagórzany	gorlicki
Zalesie	krośnieński
Zalesie	przeworski
Zarszyn	sanocki
Zawada	dębicki
Zrębki	kolbuszowski
Zwiernik	dębicki
Żdzary	dębicki
Żurowa	jasielski

Aneks 3

MINISTERSTWO OŚWIATY

Okólnik Nr 26
z dnia 4 sierpnia 1958 r. Nr GM.1-314/50
w sprawie przestrzegania zasad świeckości szkoły

Stwierdzone zostały liczne wypadki niewłaściwego interpretowania zasady świeckiego charakteru szkoły bądź też nawet wyraźnego naruszania tej zasady i niezachowania warunków gwarantujących na terenie szkoły pełną tolerancję.

Do tych przejawów zaliczyć należy takie fakty jak: dekorowanie pomieszczeń szkolnych emblematami religijnymi, odmawianie modlitw przed lub po lekcjach przedmiotów obowiązkowych, uczestnictwo niektórych nauczycieli i wychowawców w organizowaniu udziału młodzieży szkolnej w nabożeństwach i pielgrzymkach.

W związku z tym kuratorzy okręgów szkolnych, inspektorzy szkolni i wszyscy pracownicy nadzoru pedagogicznego zwrócą uwagę dyrektorom i kierownikom szkół, wychowawcom klasowym oraz wszystkim innym nauczycielom, w tym także nauczycielom religii, na obowiązek stałego przestrzegania następujących zasad:

1. Niedopuszczalny jest udział nauczycieli i wychowawców szkół i innych państwowych placówek oświatowo-wychowawczych organizowaniu wśród powierzonych im młodzieży praktyk religijnych bądź też oddziaływanie na młodzież w tym kierunku.

2. Dekoracje izb lekcyjnych i innych pomieszczeń szkolnych nie powinny naruszać świeckiego charakteru szkoły. W związku z tym izby lekcyjne i inne pomieszczenia szkolne nie powinny być dekorowane emblematami religijnymi.

Sprzeczne ze świeckim charakterem szkoły jest odmawianie modlitwy w szkole przed rozpoczęciem i po zakończeniu nauki przedmiotów obowiązkowych. Prakty-

ka taka nadaje bowiem modlitwie, będącej sprawą prywatną każdego obywatela, charakter urzędowy, naruszający zasady swobody i tolerancji.

Należy podkreślić, że komunikat Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu i Episkopatu z grudnia 1956 r., zapewniając nauczanie religii jako przedmiotu nadobowiązkowego dla tych dzieci, których rodzice wyrażają takie życzenie, nie przewiduje wprowadzania do szkół praktyk religijnych ani emblematów religijnych.

3. Należy zgodnie z zasadą ustaloną w zarządzeniu Ministra Oświaty z dnia 9 grudnia 1956 r. (Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 16, poz. 156 z 1956 r. i Nr 3, poz. 112 z 1957 r.) oraz w instrukcji z dnia 12 maja 1958 r. (Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 6, poz. 103) ściśle przestrzegać wytycznych, że lekcje religii mogą się odbywać tylko po godzinach zajęć obowiązkowych a tam, gdzie wymagają tego warunki – również przed rozpoczęciem zajęć obowiązkowych, jednak nie wcześniej niż o godzinie 8-mej. W związku z tym lekcje religii nie mogą się odbywać w godzinach przeznaczonych na zajęcia obowiązkowe.

Kierownicy i dyrektorzy szkół winni odpowiednio ułożyć rozkład zajęć obowiązkowych na poszczególne dni tygodnia i zapewnić czas na nauczanie religii tych dzieci, których rodzice sobie tego życzą.

4. Ponieważ zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 7 grudnia 1956 r. w sprawie udziału nauczycieli przedmiotów obowiązkowych w posiedzeniach rad pedagogicznych (Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 16, poz. 155) było niewłaściwie stosowane, należy wyjaśnić kierownikom i dyrektorom szkół, że mogą oni zapraszać nauczycieli religii na posiedzenia rady pedagogicznej tylko w tych przypadkach, gdy jest to niezbędne dla uregulowania spraw związanych z nauczaniem religii w szkole.

Za przestrzeganie tych zasad odpowiedzialni są kuratorzy okręgów szkolnych, inspektorzy szkolni, dyrektorzy i kierownicy szkół i innych państwowych placówek oświatowo-wychowawczych, wychowawcy klasowi, nauczyciele religii oraz wszyscy inni nauczyciele i wychowawcy, którzy – gdy okaże się to potrzebne – winni wyjaśniać rodzicom, że zasady te wynikają ze świeckiego charakteru szkoły i zgodne są z zasadami ustalonymi w komunikacie Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu i Episkopatu z grudnia 1956 r.

Minister
Władysław Bieńkowski

Źródło: APRz, PWRN w Rzeszowie, sygn. 6285, k. 88-89.

Aneks 4

Anonim przesłany do nauczycielki szkoły podstawowej w Chechłach

Matki z Checheł

Ciekawe jesteście, co pani zamierza kupić za judaszowe srebrniki, które zarobiła 3 i 4 września 1958 r. Partia suto takich ludzi wynagradza. Radzimy nie kłaść do skarbonki ale kupić rolę garncarzowi jak za judaszowe kupiono. Teraz was prosimy: wystąpcie choć jeden raz z waszym sierpem i młotkiem, tak jak matki wystąpi-

ły z krzyżem. Dlaczego na dnie w kieszeni chowacie to, że należycie do partii? Jak pani chciała mieć dzieci, do kogo się modliła? Czy do młotka i sierpa czy do krzyża? A teraz go nie chce widzieć, to dowód wdzięczności. Wychowała pani córkę, która potrafi mówić: „Mamo, mamo bo te mały już pacierz mówią”. Myślałby kto, co za gorliwa matka, jedno dziecko na plecy, a drugie za rękę i leci w cwał do kościoła. Jak pani śmie w kościele patrzeć na krzyż i dzieciom mówić, tu jest Bozia, ale w szkole Go nie ma. A wiara nas uczy, że Bóg jest wszędzie, że Bóg jest w nas, a raczej my są w Bogu. Jak panią boli brzuch, to jak woła? Do sierpa, do młotka, czy do Boga? My wiemy, że macie rozkosz ale słowem nie czynem. Ale żeby się lepiej partii przypodobać to stanęła w drzwiach jak dziki zwierzę na arenie, gdzie wyprowadzali pierwszych chrześcijan. Ale za małe miała pani kły, to była książka, gdzie się dało. Takąście mieli rozkosz. Możemy zrobić zażalenie na złodziei co skradli krzyże i na tygrysa, co bił młodych wyznawców. Przecież z Bogiem jeszcze nikt walki nie wygrał to i pani nie wygra. Będziecie pragnąć na łożu śmierci ucałować i uściskać ten właśnie krzyż, którego teraz widzieć nie chcecie. A Pan Jezus powiedział: «Kto Mnie wyzna przed ludźmi, tego i Ja wyznam przed ojcem moim, który jest w niebiosach». Niech pani poda całemu gronu nauczycielskiemu do poczytania i komuniście kierownikowi, bo już ma fizycznie dwoje dzieci ślepych, a on moralnie więcej jeszcze ślepy jak te dzieci.

Źródło: IPN Bu 01283/992, k. 149.

Aneks 5

Lista osób zatrzymanych i aresztowanych za sprzeciw wobec usuwania krzyży ze szkół w 1958 roku

Imię i nazwisko	Miejscowość	Uwagi
Maria Prus	Bobowa, pow. gorlicki	Aresztowana
Paulina Nowak	Bobowa, pow. gorlicki	Zatrzymana
Zofia Mucha	Bobowa, pow. gorlicki	Zatrzymana
Bronisława Gryzło	Bobowa, pow. gorlicki	Zatrzymana
(NN) Bochenek	Ropczyce, pow. ropczycki	Miesiąc aresztu
(NN) Bąk	Ropczyce, pow. ropczycki	Miesiąc aresztu
b.d.	Gnojnicza Wola, pow. ropczycki	Aresztowana organizatorka zajęć
Antoni Okrasa	Łazy, pow. radymniański	Zatrzymany na 48 godzin
Józef Semla	Jankowa, pow. gorlicki	Aresztowany
Zofia Kwarcińska	Jankowa, pow. gorlicki	Aresztowana
Anna Wołczyk	Wydrza, pow. łańcucki	Zatrzymana na 48 godzin
Helena Buszta	Wydrza, pow. łańcucki	Zatrzymana na 48 godzin
Janina Szeliga	Wydrza, pow. łańcucki	Zatrzymana na 48 godzin
Karolina Susza	Wydrza, pow. łańcucki	Zatrzymana na 48 godzin
b.d.	Brzózka Stadnicka, pow. łańcucki	Zatrzymano 5 kobiet
Julia Harchut	Zagorzyce Dolne, pow. ropczycki	Zatrzymana

Streszczenie

Władze komunistyczne w Polsce w swojej polityce wobec religii i Kościoła katolickiego postawiły sobie za cel pełną laicyzację społeczeństwa. Komunistom zależało na usunięciu z życia publicznego nawet najmniejszych elementów religijności. Celem zniszczenia Kościoła komuniści musieli zniszczyć jego symbole, a pierwszym z nich był krzyż. Jako że krzyż w dziejach narodu polskiego zawsze pełnił ważną rolę, bowiem stał on u początku jego historii, był obecny w znakach władzy królewskiej, godłach i herbach, władze obawiając się społeczeństwa, musiały działać pod przykrywką walki z nietolerancją, dyskryminacją i fanatyzmem. Zgodnie z zaleceniem ministra oświaty z sierpnia 1958 r. ze szkół miały zniknąć „emblematy religijne”. Autor niniejszego artykułu postawił sobie za cel ukazanie przebiegu „akcji dekrucyfikacyjnej” w szkołach na terenie ówczesnego województwa rzeszowskiego z uwzględnieniem działań podjętych przez władze państwowe i partyjne oraz reakcje społeczeństwa.

The Removal of Crosses from Schools

S u m m a r y

The goal of the communist regime in Poland in its policy toward religion and the Catholic Church was the complete secularization of society. The Communists wanted to remove even the smallest elements of religiosity from public life. To destroy the Church, the Communists had to destroy its symbols, the first of which was a cross. The cross in the history of the Polish nation has always played an important role. It has been present from the beginning of its history, was present in the signs of royal power, emblems, and coats of arms. Authority that fears the public has to operate under the guise of combating intolerance, discrimination and fanaticism. In accordance with the recommendation of the Minister of Education in August 1958 all religious symbols were to disappear from the schools. The author of this article will show the course of the “action of de-crucification” in schools in the former province of Rzeszow, taking into account the actions taken by the government and party leadership, as well as, the public's reactions.

PIELGRZYMKI PIESZE
przechodzące przez teren województwa radomskiego
w latach 1976-1988
(historia, statystyka, trasy)¹

Wstęp

Jedną z form działalności duszpasterskiej Kościoła w schyłkowym okresie istnienia PRL-u był – przybierający na sile z każdym rokiem – ruch pielgrzymkowy na Jasną Górę. Trasy wielu pielgrzymek przebiegały przez teren województwa radomskiego, które powstało na bazie nowego podziału administracyjnego kraju w 1975 r. W 1976 r. przez teren województwa przechodziła wyłącznie Warszawska Pielgrzymka Piesza, a w jej strukturach organizacyjnych grupa pątników radomskich, natomiast pod koniec lat osiemdziesiątych przechodziło 13 pielgrzymek. Służba Bezpieczeństwa prowadziła stałą inwigilację tego ruchu. Stosowano przy tym różnego rodzaju utrudnienia administracyjne i działania destabilizujące. Angażowano do nich licznych funkcjonariuszy SB, MO i TW. Na bazie zdobytych informacji radomska SB sporządzała dokumentację, którym w latach 1977-1988 nadano krypt. „Pątnicy”. Zbiory te (zachowane w archiwum radomskiego Instytutu Pamięci Narodowej) a także osobisty udział w organizacji pielgrzymek w latach 1977-1985 i przykre doświadczenia z SB potwierdzone statusem pokrzywdzonego zainspirowały autora do podjęcia badań nad historią ruchu pielgrzymkowego w latach 1976-1988. Badania podjęte zostały pod kątem działań operacyjnych SB, stąd podstawowymi źródłami stały się materiały IPN a także archiwalia kościelne dotyczące m.in. kwestii organizacyjnych, statystycznych oraz tras poszczególnych pielgrzymek. W artykule zaprezentowano przede wszystkim pielgrzymki przechodzące przez teren województwa radomskiego. Zilustrowano dynamiczny rozwój ruchu pątniczego przypadający na przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych oraz drugą połowę lat osiemdziesiątych XX w.

¹ Artykuł jest częścią rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Bogdana Stanaszka w UPJPII w Krakowie. Ujęto w nim pielgrzymki piesze opracowywane przez SB w ramach spraw obiektowych „Pątnicy”.

**Pieszę pielgrzymki na Jasną Górę ujęte w zbiorach dokumentacyjnych
wytworzonych przez SB KWMO/WUSW w Radomiu oraz zachowanych
archiwaliach kościelnych w latach 1976-1988**

Jasna Góra z łaskami słynącymi obrazem Czarnej Madonny odgrywała szczególną rolę w życiu religijnym Polski w okresie rządów komunistycznych. Tam odbywały się najważniejsze uroczystości kościelne, tam zmierzały liczne pielgrzymki wiernych, w tym pielgrzymki pieszę. Jan Paweł II podczas licznych pielgrzymek do Polski (m.in. w 1979 r.) zachęcał wiernych, by przybywali do jasnogórskiego sanktuarium². Trasa niektórych prowadziła przez teren województwa radomskiego. Ich liczba stopniowo rosła, zwiększał się również udział wiernych w poszczególnych pielgrzymkach. Skalę powstawania nowych pielgrzymek ilustruje poniższa tabela.

**Tabela 1. Liczba pielgrzymek przemierzających województwo radomskie
w latach 1976-1988**

Rok	Liczba pielgrzymek	Nowo zorganizowane pielgrzymki
1976	1	Warszawska Pielgrzymka Pieszę
1979	4	Radomska Pielgrzymka Pieszę
		Lubelska Pielgrzymka Pieszę
		Pieszę Pielgrzymka Młodzieży Nieprzystosowanej i Uniezależnionej (Hippisów)
1981	6	Podlaska Pielgrzymka Pieszę
		Warszawska Akademicka Pielgrzymka Diecezjalna

² Jan Paweł II powiedział m.in.: „Jasna Góra jest wewnętrznym spoiwem życia narodu, jest siłą, która chwyta głęboko za serce i trzyma naród cały w pokornej a mocnej postawie wierności Bogu, Kościołowi i jego hierarchii [...]. Można na różne sposoby pisać dzieje Polski, zwłaszcza ostatnich stuleci. Można je interpretować wedle wielorakiego klucza. Jeśli jednak chcemy dowiedzieć się, jak płyną te dzieje w sercach Polaków, trzeba przyjść tutaj [...] trzeba usłyszeć echo całego życia narodu w sercu jego Matki i Królowej. A jeśli bije ono tonem niepokoju, jeśli odzywa się w nim troska i wołanie o nawrócenie, o umocnienie sumień, o uporządkowanie życia rodzin, jednostek, środowisk – trzeba przyjąć to wołanie. Rodzi się ono z miłości matczynej, która po swojemu kształtuje dziejowe procesy na polskiej ziemi”. *Tutaj zawsze byliśmy wolni, Jan Paweł II na ziemi polskiej*, red. S. Dziwisz i inni, „Libreria Editrice Vaticana 1979”, s. 70; „*Tak*” Chrystusowi, „*tak*” Kościołowi, „*L'Osservatore Romano*”, wyd. polskie 18(1997), nr specjalny, s. 57; Z. Jabłoński, *Misterium Jasnej Góry w życiu i posłudze bł. Jana Pawła II*, w: *W blasku błogosławionego Jana Pawła II. Jubileusz 300-lecia Warszawskiej Pielgrzymki Pieszę na Jasną Górę. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne*, Jasna Góra 13 Maja 2011 r., red. Z. Jabłoński, Częstochowa 2011, s. 43.

Rok	Liczba pielgrzymek	Nowo zorganizowane pielgrzymki
1983	7	Piesza Pielgrzymka ze Zbroszy Dużej
1984	11	Łomżyńska Pielgrzymka Piesza
		Praska Pielgrzymka Piesza Pomocników Matki Kościoła
		Praska Pielgrzymka Piesza Rodzin
		Piesza Pielgrzymka Ziemi Sandomierskiej
1987	13	Białostocka Piesza Pielgrzymka
		Gowarczowska Pielgrzymka Piesza

Źródło: Sprawy obiektywne krypt. „Pątnicy” z lat 1977-1988.

Jak łatwo zauważyć, najstarszą pielgrzymką przechodzącą przez teren województwa radomskiego w omawianym okresie była pielgrzymka warszawska zainicjowana w 1711 r., natomiast najmłodszą – pielgrzymka białostocka. W 1976 r. przez województwo radomskie przechodziła tylko jedna – pielgrzymka warszawska (w jej strukturach organizacyjnych grupa radomska), zaś w 1987 r. – trzynastu. Najwięcej nowych pielgrzymek powstało w latach 1979 i 1984. Inspirację do tworzenia nowych pielgrzymek dał kard. Stefan Wyszyński na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z racji na trudny do ogarnięcia przez paulińskich organizatorów wzrastający stan liczebny pielgrzymki warszawskiej. W zamysle księdza prymasa nowe pielgrzymki należało tworzyć w miejscach rekrutacji pątników, a organizatorzy winni je prowadzić nowymi trasami. W ten sposób powstała sieć tzw. *pielgrzymek promienistych*.

Zdecydowana większość pielgrzymek odbywała się w pierwszej połowie sierpnia. Kulminacyjnym ich punktem było uczestnictwo w uroczystości Matki Bożej Wniebowziętej (15 sierpnia) na Jasnej Górze. Wyjątek stanowiła pielgrzymka ze Zbroszy Dużej realizowana w lipcu. Najdłuższy odcinek prowadzący przez teren województwa radomskiego miała pielgrzymka rodzin (cztery dni), zaś najkrótszy – pielgrzymka gowarczowska (jeden dzień). Dwie – Tomaszowska i Warszawska Akademicka Pielgrzymka Diecezjalna omijały województwo radomskie.

Warszawska Pielgrzymka Piesza (dalej cyt. WPP) sięga korzeniami XVIII wieku. Pierwszą pielgrzymkę pieszą na Jasną Górę zorganizowało Bractwo Pięciu Ran Chrystusa z inspiracji o. Innocentego Prokorskiego w 1711 r. Wyruszyła wówczas z kościoła Świętego Ducha w Warszawie, w którym duszpasterstwo prowadzili ojcowie paulini. Miał to być wyraz wdzięczności Matce Bożej za ocalenie Warszawy podczas epidemii dżumy, która w latach 1706-1711 pozbawiła życia 13 000 osób. Tragicznym epizodem w historii WPP było rozstrzelanie przez oddziały pruskie (lub rosyjskie) grupy pątników wraz z księdzem przewodnikiem. Zdążyli oni na Jasną Górę w 1792 r. WPP została również dotknięta wyjątkowymi doświadczeniami za czasów rządów w Warszawie generała-gubernatora Josifa Hurki

(1883-1894), propagatora rusyfikacji i rugowania wszelkich przejawów życia narodowego. Innym przeciwnikiem swobodnego pielgrzymowania był prawosławny arcybiskup Warszawy Leoncjusz (1871-1891), który działał intensywnie na rzecz utrwalania prawosławia jako religii państwowej. Po kasacie klasztorów w drugiej połowie XIX w. i odebraniu klasztoru paulinom warszawskim organizację pielgrzymki przejęli księża diecezjalni z kościoła Św. Krzyża w Warszawie. WPP powróciła ponownie pod opiekę paulinów w 1950 r. Okupacja hitlerowska i rosyjska (1939-1945) spowodowała przerwę w pielgrzymowaniu na Jasną Górę. Panuje jednak opinia, że w tym okresie organizowano pielgrzymki konspiracyjne, stąd tradycja pielgrzymowania nie została przerwana³.

Władze komunistyczne po II wojnie światowej rozpoczęły otwartą walkę z Kościołem katolickim w 1950 r., lecz do ostatecznej rozprawy z ruchem pątniczym przystąpiły w 1963 r., kiedy to wydały zakaz wyruszenia na trasę WPP. Motywem zakazu miało być zagrożenie spowodowane epidemią ospy. Wbrew zakazowi pielgrzymi wyruszyli na szlak pątniczy. Współ z nimi w pielgrzymce wzięli udział duchowni bez strojów kapłańskich⁴.

Organizacją WPP zajmowali się ojcowie paulini. Kierownikami pielgrzymki w latach 1976-1988 byli: o. Leon Chałupka (1976-1978), o. Tarsycjusz Nocoń (1979-1983) oraz o. Szczepan Kośnik (1984-1989)⁵. WPP wychodziła z kościoła Świętego Ducha, gdzie duszpasterstwo prowadzili ojcowie paulini. Realizowano ją każdego roku niezmiennie w dniach 6-14 sierpnia. Przez teren województwa radomskiego przechodziła w dniach 7-8 sierpnia. Jej trasa o długości 246 km wiodła na Jasną Górę utartym od wieków szlakiem przez Tarczyn, Grójec, Mogielnicę, Studzianę, Janków, Skotniki, Wielgomłyny, Św. Annę i Mstów⁶.

Ewenementem stał się udział w pielgrzymce warszawskiej przedstawicieli środowisk twórczych. Powstanie kilkudziesięcioosobowej grupy twórców kultury zainicjował kard. Karol Wojtyła. Grupa wzięła udział w WPP po raz pierwszy w 1976 r. W 1982 r. stała się samodzielną grupą wśród podgrup „17” Duszpasterstwa Aka-

³ D. Cichor, J. Jadczyk, *Z dziejów Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę w Częstochowie (1711-2011)*, w: *Rocznik Muzeum Częstochowskiego 2011*, Częstochowa 2011, s. 175-177; Z. S. Jabłoński, *Pielgrzymowanie Warszawy na Jasną Górę*, „Kronika Warszawy 2000”, nr 1-2 (111-112), s. 119-122; Archiwum Paulinów, „Kronika Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej” (dalej cyt. AP, KWPP), sygn. 80, s. 15-17, 183-184. Groby pątnicze oraz pomnik ku czci pomordowanych pątników (położone między Krasicami a Wołą Mokrzeską) poświęcił o. A. Jędrzejewski w 1935 r. w obecności pielgrzymów z Warszawy.

⁴ S. J. Rożej, *Warszawska nielegalna Pielgrzymka Piesza na Jasną Górę w 1963 r., Warszawska Pielgrzymka Piesza w relacjach Pielgrzymów*, „Studia Claromontana” 28 (2010), s. 495-501. Mimo doznanych upokorzeń ze strony komunistów, pątnicy dotarli na Jasną Górę entuzjastycznie witani przez mieszkańców Częstochowy i tysiące osób przybyłych z różnych stron kraju oraz przez kard. Stefana Wyszyńskiego ze szczytu jasnogórskiego.

⁵ M. Królik, *Kierownicy/przewodnicy Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę*, „Studia Claromontana” 28 (2010), s. 538-539.

⁶ IPN BU 0713/130, k. 79; IPN Ra 08/388, k. 13; IPN Ra 08/573, k. 12.

demickiego (dalej cyt. DA) i osiągnęła liczbę około 1 000 osób. Przewodził jej do 1993 r. o. Hubert Czuma, jezuita⁷.

W ramach WPP rozwijała się grupa „17” DA, którą w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych organizował i kierował (współ z duszpasterzami akademickimi) ks. Tadeusz Uszyński, rektor kościoła św. Anny w Warszawie⁸. W 1967 r. grupa studentów z DA (pielgrzymujących dotychczas w grupie nr „7” WPP) zwróciła się do ks. Tadeusza Uszyńskiego z prośbą o przydzielenie im duszpasterza w celu wsparcia duchowego w czasie pielgrzymki. Ten moment stał się impulsem do utworzenia grupy skupiającej młodzież studiującą, ze specjalnym programem konferencji. Do istniejących wówczas szesnastu grup zawiadywanych przez paulinów, dołączono grupę „17” – studencką, prowadzoną przez duszpasterzy akademickich, aczkolwiek funkcję łącznika sprawował nadal paulin. W 1967 r. w „17” DA na Jasną Górę przybyło 400 pątników, w 1975 r. – 15 000⁹. Ponieważ kolejny wzrost mógł zagrozić idei pielgrzymowania, utworzono w 1977 r. *pielgrzymkę gwiazdzistą* polegającą na tym, że z miast uniwersyteckich wyruszały na trasę grupy studentów w pielgrzymkach diecezjalnych. Pierwsze grupy młodzieży akademickiej wyszły wówczas z Lublina, Opola, Krakowa, Wrocławia, Gniezna, Gdańska, Szczecina i Płocka¹⁰.

⁷ Z. Jabłoński, *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni*, Częstochowa 2000, s. 335-336.

⁸ AP, KWPP, sygn. 92, s. 73. Ks. Tadeusz Uszyński jedynie powiadamiał kierownika WPP o udziale pielgrzymki akademickiej grup „17” DA. Przykładowo pismo adresowane do przeora i kierownika 277 WPP, datowane na 30.03.1988 r., brzmiało: „Sekretariat Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Akademickiego jak co roku informuje, że akademickie grupy „17” organizowane przez KEDA pragną już po raz 20-ty wziąć udział w tegorocznej, 277 Warszawskiej Pielgrzymce Pieszej. Przewodnikiem grup „17” tradycyjnie jest Sekretarz Komisji Ks. Prałat Tadeusz Uszyński. „17” wychodzić będą 6 sierpnia po swoich Mszach św. w kościele św. Anny i św. Andrzeja Ap. i dołączą przy ul. Podwale /Plac Zamkowy/ i ul. Senatorskiej oraz ul. Chłodnej i ul. Białej na koniec grup wychodzących z Kościoła Św. Ducha. Po pierwszym dniu drogi, jak co roku, skierują się do Sanktuarium Matki Bożej w Lewiczynie i będą wędrować jeden dzień drogi za grupami głównymi 277 WPP, wchodząc na Plac Jasnogórski w święto MB 15 sierpnia w godz. 6.30 – 7.45. Prosimy o wszelkie informacje i konferencje oraz regulaminy pielgrzymkowe”.

⁹ Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Warszawska+Pielgrzymka+Piesza&ie=UTF-8&oe=UTF-8> (dostęp 20.07.2013, godz. 9:23); IPN Ra 08/573, k. 105. Organizatorzy z DA wprowadzili szereg zmian w sferze duszpasterskiej i technicznej. Wykorzystali nagłośnienie do prowadzenia konferencji (a nie tylko do śpiewu), zamienili transport do przewozu bagaży, z konnego na samochodowy, a noclegi w stodołach na noclegi w namiotach. To wywoływało, obok innych zmian, niezadowolenie tradycyjnie myślących uczestników WPP. „Tymczasem grupa „17” z roku na rok rosła liczebnie, „promieniując” jednocześnie nowym stylem pielgrzymowania na całą pielgrzymkę”. W latach siedemdziesiątych cieszyła się dużą popularnością, zyskując charakter ogólnopolski.

¹⁰ AP, KWPP, sygn. 64, s. 67; AP, KWPP, sygn. 67, s. 1, 11-15. W związku z dynamicznym rozwojem „17” DA i odmienną od paulińskiej koncepcją jej realizacji, doszło do

Chociaż grupa „17” DA stanowiła integralną część pielgrzymki warszawskiej, wychodziła samodzielnie z kościoła Św. Anny. Jej marsz przebiegał nieco odmien-

pewnego rodzaju konfliktu pomiędzy paulinami a kurią warszawską. Bp Władysław Miziołek, sufragan warszawski, przewodniczący Wydziału Duszpasterstwa, pismem z 27.01.1978 roku wystąpił do o. Leona Chałupki, ówczesnego kierownika Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej, z propozycją oddzielenia grupy „17” DA od całej Pielgrzymki Warszawskiej. W odpowiedzi, w imieniu generała zakonu i kierownictwa Pielgrzymki Warszawskiej, o. Leon Chałupka, pismem z 3.02.1978 r. zaaprobował koncepcję usamodzielnienia grupy „17” DA, jednak pod następującymi warunkami: „1. rozdział grupy XVII ze wszystkimi podgrupami; 2. pod szyldem numeru XVII Kierownictwo organizuje nową grupę, powierzoną przewodnikowi paulińskiemu; 3. oddzielona grupa XVII utworzy nową pielgrzymkę pieszą i nie może używać nazwy tradycyjnej „Pieszej Pielgrzymki Warszawskiej” łącznie z jej numeracją 267, która przypada w tym roku; 4. o ile to możliwe nowa piesza pielgrzymka stworzona z grupy XVII winna wybrać inną trasę oraz inny termin /przynajmniej wyruszać nie tego samego dnia tj. 6 sierpnia; 5. jeśli nowa pielgrzymka piesza /dawna grupa XVII/ wybierze termin równorzędny /z wyjątkiem dnia wyjścia/ wyraża zgodę Kierownictwo na połączenie się obydwu pielgrzymek przy Źródłach pod Mstowem i wspólne wejście przez Częstochowę na Jasną Górę”. W odpowiedzi skierowanej na ręce o. Leona Chałupki z 30.03.1978 r., sygnowanej w imieniu kard. Stefana Wyszyńskiego, bp Władysław Miziołek napisał, że „Władza Archidiecezjalna docenia i wyraża uznanie za wielki wkład pracy OO Paulinów włożony w organizowanie Warszawskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę i nadal tę działalność Zakonu akceptuje i popiera”. Wskazał jednak na udział Archidiecezji zwłaszcza w przestrzeni duszpasterskiej, jako że wszelkie postanowienia w zakresie duszpasterskim, w myśl Soboru Watykańskiego II, podejmuje ordynariusz miejsca, i zobowiązał kierownictwo pielgrzymki do: „1. Przedstawienia Wydziałowi Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Warszawskiej programu organizacyjnego i duszpasterskiego Pielgrzymki, a po jej zakończeniu sprawozdania sporządzonego w dwóch egzemplarzach. 2. Zawiadomiania przedstawiciela Wydziału Duszpasterstwa o zebraniach organizacyjnych, aby mógł w nich uczestniczyć”. Bp Władysław Miziołek wykluczył możliwość udania się „17” DA zmienioną trasą w 1978 r., ze względu na krótki czas uniemożliwiający jej reorganizację. Jednakże po spotkaniu w Wydziale Duszpasterskim Kurii Warszawskiej 5.01.1979 roku, dotyczącym profilu duszpasterskiego i zorganizowania drugiej trasy dla „17” DA i skierowania na nią części pątników, ojcowie paulini uznali koncepcję stworzenia pewnej autonomii dla grup akademickich i pielgrzymek regionalnych za zasadną. O. Tarsycjusz Nocoń, kierownik Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej 16.01.1979 r. napisał do Kurii Warszawskiej m.in.: „1. Należy odciążyć liczbowo Warszawską Pielgrzymkę Pieszą przez: a/ dowartościowanie i rozwinięcie pielgrzymek pieszych z innych terenów i ośrodków Duszpasterstwa Akademickiego w innych terminach lub skierowanie ich oddzielnymi szlakami zbiegającymi się – ewentualnie – we Mstowie w dniu 13.08. Może to dotyczyć takich ośrodków jak np.: Siedlce, Radom, Wrocław, Opole, Poznań, Białystok itd. [...], b/ Protektorat nad poszczególnymi pielgrzymkami terenowymi powinni objąć Księża Biskupi, tak jak to uczynili Księża Biskupi z Łodzi, Poznania a ostatnio z Pelplina. Można zauważyć, że ten protektorat spowodował wzrost liczby uczestników, poprawił organizację, a pracę duszpasterską uczynił bardziej programową. Obecnie na Jasną Górę przybywa rocznie 100 pieszych pielgrzymek o profilu młodzieżowym. Wydaje się słuszne, aby temu procesowi stwarzać sprzyjające warunki”.

ną trasą od pielgrzymki warszawskiej¹¹. Niemniej ks. Tadeusz Uszyński w pismach kierowanych corocznie do kierownika WPP dotyczących „17” DA akcentował ścisły związek grup akademickich z kolumną paulińską¹².

Popularność WPP, którą nazwano *matką polskich pielgrzymek*, wpłynęła na powstanie szeregu pielgrzymek lokalnych w różnych częściach Polski na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, a także na udział pątników spoza granic Polski¹³. Organizatorzy nowych pielgrzymek czerpali doświadczenie z pielgrzymki warszawskiej.

Radomska Pielgrzymka Piesza (dalej cyt. RPP) sięga korzeniami XVII wieku¹⁴. Od 1962 r. przez kolejnych 10 lat pielgrzymi z Radomia wędrowali nielegalnie. Trzeciego dnia dołączali do grupy młodzieżowej nr 4A WPP w Studziannie. W 1974 r. w organizację grupy pątników radomskich pielgrzymujących w ramach pielgrzymki warszawskiej zaangażował się o. Józef Rembelski, jezuita. W 1976 r. zaproszenie do udziału w RPP przyjął ks. Lech Gralak, filipin z Radomia. Pielgrzymi radomscy wespół z grupą pielgrzymów z Krakowa, której patronował ks. Czesław Bloch, sercanin, dołączali do grup „15” pielgrzymki warszawskiej¹⁵. W jednym z dokumentów SB z 1976 r. widnieje adnotacja o przybyciu do Studzianny grupy radomskiej¹⁶. Po pielgrzymce w 1976 r. ks. Lech Gralak objął pielgrzymów radomskich stałą opieką duszpasterską i przeniósł centrum pielgrzymkowe do skromnej kaplicy Matki Bożej Królowej Świata przy ul. Siennej w Radomiu¹⁷.

¹¹ IPN Ra 08/573, k. 105.

¹² AP, KWPP, sygn. 67, s. 221. Ks. Tadeusz Uszyński w jednym z pism adresowanych do paulinów warszawskich napisał m.in.: „Jak co roku chcielibyśmy w tradycyjnych miejscach łączyć się z całą Plg (Pielgrzymką) /6.08 – Las Sękociński lub Raszyn, 7.08. – Grójec, 8.08 – Nowe Miasto, 11.08. – Przedbórz, 12.08. – Cieleńniki i prowadzenie w marszu do Zielonej Dąbrowy, 13.08. – Krasice, 14.08. – Przeprósna Górka/ przechodząc w tych miejscach na koniec pielgrzymki”.

¹³ D. Cichor, J. Jadczyk, *Z dziejów Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę...*, s. 186.

¹⁴ P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki. 25 lat Pielgrzymki Radomskiej*, Radom 2004, s. 11-18. Zachowane świadectwa, przypadające na lata 1396-1642 potwierdzają przybycie na Jasną Górę dwóch pielgrzymek. Rejestry, czyli księgi zapisów jasnogórskich informują o przybyciu na Jasną Górę w latach 1865-1914 69 kompanii w liczbie 16 259 osób. Prócz samodzielnych pielgrzymek, grupy pątników dołączały również do Pielgrzymki Warszawskiej i wędrowały z samej Warszawy.

¹⁵ Tamże, s. 15. Pątnikom radomskim od 1968 r. przewodziła Wanda Ryszewska. Obok niej znaczącą rolę w rozwoju Pieszej Pielgrzymki Radomskiej odegrali Hanna i Janusz Sądłowski. Grupie 4A przewodził o. Melchior Królik, paulin. Kilka lat później została przekształcona w młodzieżową „15”, a jej kierownikiem został o. Feliks Schabowski, paulin.

¹⁶ IPN BU 0713/130, k. 18. W dokumencie napisano: „Na etapie w Studzianniej pielgrzymkę (warszawską) oczekiwała ponad 300 – osobowa grupa pątników z Radomia, która dołączyła do grupy 15. Nastąpiło dość owacyjne powitanie z aluzjami do wypadków czerwcowych [...]”.

¹⁷ P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki...*, s. 18-22; Archiwum Zespołu Oratorium, „Kronika Zespołu Oratorium” (dalej cyt. AZO, KZO), t. 3,

W 1977 r. na szlak pątniczy wyruszyło z Radomia ok. 1 000 osób. Ojcowie paulini upowaznili ks. Lecha Gralaka, by w ramach podgrupy fioletowej grup „15” WPP poprowadził pielgrzymów radomskich¹⁸. W zaświadczeniu sygnowanym przez o. Leona Chałupkę z 5.08.1977 r. czytamy: [...] *Grupa pielgrzymów idących z Radomia do Brudzewic w woj. radomskim jest grupą jedną z wielu Pieszej Pielgrzymki Warszawskiej, idącej do Częstochowy na Jasną Górę. Piesza Pielgrzymka Warszawska, której członkami jest grupa radomska kierowana przez ks. Leszka Grelaka (Gralaka), ma pozwolenie na przejście z Warszawy /i Radomia/ do Częstochowy w dniach 6 do 14 sierpnia 1977 r.*¹⁹.

W 1978 r. z woli biskupa Piotra Gołębiowskiego, administratora diecezji sandomierskiej, powstały w Radomiu 2 centra pielgrzymkowe: 1. – w wikariacie eksponowanym MBKŚ przy ul. Siennej, 2. – w parafii św. Jana przy ul. Rwańskiej²⁰. Stamtąd wyruszyły 3 grupy pielgrzymkowe, złota (A i B) – pod opieką ks. Lecha Gralaka, oratoriana²¹, fioletowa pod opieką ks. Zdzisława Domagały oraz srebrna (krakowska) – pod egidą ks. Stanisława Hrynyszyna, sercanina²².

16-23. Po odejściu o. Józefa Rembelskiego, dotychczasowego opiekuna pątników radomskich, ojcowie jezuici z Radomia potraktowali pielgrzymów radomskich jako *persona non grata*. Z tego powodu pielgrzymi poprosili ks. Lecha Gralaka o możliwość odbywania spotkań w kaplicy przy ul. Siennej w Radomiu.

¹⁸ AZO, KZO, t. 3, 16-23.

¹⁹ AP, KWPP, sygn. 61, s. 183; P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki...*, s. 18-22.

²⁰ P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki...*, s. 30. W 1978 r. bp Piotr Gołębiowski, administrator diecezji sandomierskiej, mianował ks. Zdzisława Domagałę, duszpasterza akademickiego, referentem diecezjalnym do spraw pielgrzymkowych, bez konsultacji z dotychczasowym opiekunem pielgrzymki radomskiej ks. Lechem Gralakiem. Podczas spotkania ks. Gralaka z bp. Gołębiowskim doszło do ostrej wymiany zdań w kwestii owej cichej nominacji i próby pokątnego przejścia pielgrzymki przez ks. Stanisława Sikorskiego, proboszcza parafii św. Jana. W tej sytuacji bp Gołębiowski zaakceptował istnienie dwóch niezależnych ośrodków pielgrzymkowych w Radomiu (wiedza w oparciu o doświadczenia autora niniejszej rozprawy). Z tych dwóch ośrodków w 1978 r. wyruszyły 3 grupy pielgrzymkowe.

²¹ Tamże, s. 87. O grupach złotych autorzy opracowania napisali m.in.: „*Złota dwójka* ma charakter wybitnie młodzieżowy i jest jedną z najliczniejszych grup w radomskiej pielgrzymce”.

²² Tamże, s. 21; AP, sygn. 64, s. 203; IPN Ra 08/124, k. 92-96. Ojcowie paulini kolejny raz specjalnym pismem poświadczali, że pielgrzymi idący z Radomia są grupą Warszawskiej Pieszej Pielgrzymki: Jest to zatem część 267 Pieszej Pielgrzymki Warszawskiej, która ma pozwolenie władz państwowych z dnia 17 lipca 1978 roku wydane przez Urząd Dzielnicowy Warszawa-Śródmieście. W jednym z szyfrogramów z 9.08.1977 r. por. S. Kołat napisał, że powitania pielgrzymów w Poświętnem dokonał bp Bronisław Dąbrowski oraz ks. Jerzy Lewicki, superior filipinów, natomiast w Brudzewicach oczekiwała ośmiusetosobowa grupa pielgrzymów z Radomia, prowadzona przez dziewięciu księży, wyróżniająca się bardzo dobrą organizacją.

Tak więc grupy pątników radomskich w latach 1976-1978 w dalszym ciągu uczestniczyły w WPP. W jednym z szyfrogramów z 9.08.1977 r. por. S. Kołat napisał, że powitania pielgrzymów w Poświętnem dokonał bp Bronisław Dąbrowski oraz ks. Jerzy Lewicki, superior filipinów, natomiast w Brudzewicach oczekiwała 800-osobowa grupa pielgrzymów z Radomia, prowadzona przez dziewięciu księży, wyróżniająca się bardzo dobrą organizacją²³.

W 1979 r. pątnicy radomscy wyruszyli trasą niezależną w oparciu o otrzymaną zgodę od władz państwowych. Pielgrzymka zyskała wówczas częściową autonomię od WPP²⁴. Po uzyskaniu pełnej samodzielności w 1981 r. Piesza Pielgrzymka Radomska była realizowana każdego roku w dniach 6-13 sierpnia (przez teren województwa radomskiego przechodziła w dniach 6-7 sierpnia). Zarówno organizatorzy, jak i funkcjonariusze SB łączyli punkt zwrotny w historii radomskiego pielgrzymowania z rokiem 1979, traktując ją jako niezależną²⁵. W 1983 roku z inspiracji ks. Macieja Pachnika księży: Lech Gralak, Jan Niziołek i Józef Domański utworzyli II kolumnę RPP i poszli przygotowaną przez siebie samodzielną trasą. 6.08.1983 r. wyruszyły z Radomia dwie kolumny, z których 1. przewodził ks. Zdzisław Domagała, zaś 2. – ks. Lech Gralak. Również w 1983 r. wyodrębniła się kierowana przez ks. Mieczysława Murawskiego wychodząca ze Starachowic pielgrzymka, do której dołączyli pątnicy z Sandomierza. Po usamodzielnieniu RPP

²³ IPN Ra 08/124, k. 92-96.

²⁴ P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki...*, s. 23; IPN Ra 08/388, k. 69, 70. Wiosną 1979 r. organizatorzy Pieszej Pielgrzymki Radomskiej zastanawiali się nad zasadnością pomysłu wystąpienia do władz o zgodę na trasę niezależną od WPP. Istniała bowiem obawa o skomplikowanie sytuacji, która mogła skutkować zakazami i restrykcjami ze strony komunistów, stąd bp Piotr Gołębiowski zwlekał z decyzją. W związku z brakiem decyzji biskupa ks. Lech Gralak postanowił zorganizować samodzielną pielgrzymkę dla grup złotych z kaplicy MB Królowej Świata. 3.03.1979 r. zwrócił się w tej sprawie do dyrektora Urzędu ds. Wyznań (dalej cyt. UdSW) w Radomiu z prośbą o wyrażenie zgody na samodzielną pielgrzymkę, czym doprowadził miejscowe władze do wściekłości. Jak się później okazało, wydarzenie to miało wymiar pozytywny. Kiedy ks. Stanisław Sikorski (pismem z 14.07.1979 r.) poprosił dyrektora UdSW w Radomiu o akceptację na samodzielną trasę dla Pieszej Pielgrzymki Radomskiej, uzyskał pozwolenie na jej realizację. Aprobatę wyrazili również ojcowie paulini. Pielgrzymka poszła nową trasą, lecz stanowiła integralną część 268 WPP i połączyła się w Mstowie z kolumną paulińską na wspólną celebrację Mszy św. Podobna zasada obowiązywała do 1980 r. włącznie.

²⁵ P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki...*, s. 25. W tym czasie ze szczególną intensywnością zaczęły powstawać nowe niezależne pielgrzymki. Stąd ks. Józef Pawlik, duszpasterz ds. Duszpasterstwa Pielgrzymkowego z ramienia Episkopatu Polski, w liście skierowanym do biskupa Piotra Gołębiowskiego 25.02.1980 r. napisał: „Rozwijający się coraz intensywniej ruch pielgrzymkowy młodzieży, i to zarówno pielgrzymek centralnych, jak też i regionalnych, skłania do wspólnych przemyśleń i wymiany doświadczeń. Renesans pielgrzymek z kilkusetletnią tradycją oraz podejmowanie nowych, szczególnie licznych grup młodzieży z jednej strony napełnia radością, a z drugiej budzi troskę o jak najlepsze kierowanie tymi grupami dla dobra religijnego i pożytku duchowego uczestników”.

była realizowana w dniach 6-13 sierpnia. Trasa I kolumny pielgrzymki radomskiej liczyła 202 km, zaś II – 188 km²⁶.

W 1984 r. bp Stanisław Sygnet – sufragan diecezji sandomiersko-radomskiej zainicjował powstanie III kolumny RPP, której nadano nazwę: Piesza Pielgrzymka Ziemi Sandomierskiej (dalej cyt. PPZS). Kierownictwo kolumny III powierzył bp Sygnet ks. Jerzemu Karbownikowi (1984-1985) we współpracy z ks. Czesławem Wawrzyńczakiem. W kolejnych latach kierownictwo kolumny sprawowali księża: Czesław Wawrzyńczak (1986-1987) i Marek Wójcik (1988). Stałą praktyką były spotkania całej pielgrzymki diecezji sandomiersko-radomskiej na celebracji Mszy św. w Mstowie oraz wspólne wejście na Jasną Górę²⁷. PPZS wędrowała w dniach 5-13 sierpnia. Jej trasa liczyła 200 km i została podzielona na 9 etapów²⁸.

Pielgrzymka radomska zachowała zbliżony kształt do 1988 r. Różnicę stanowiła jedynie liczba uczestników i powstające nowe grupy spoza Radomia, jak choćby przysuska, solecka czy iłżecka.

Lubelska Pielgrzymka Piesza (dalej cyt. LPP) została reaktywowana w 1979 r. Jej tradycja sięga XIV wieku²⁹. Inspiratorem był bp Bolesław Pylak, ordynariusz diecezji lubelskiej i kilku kapłanów. Pielgrzymkę zorganizowano jako dziękczynienie za wybór kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową oraz za koronację figurki Matki Bożej Kębelskiej. Wyruszyła wówczas 150-osobowa grupa pod przewodnictwem o. Ludwika Wiśniewskiego, dominikanina, duszpasterza akademickiego i trzech kapłanów diecezjalnych³⁰. W związku z jej dynamicznym rozwojem (8 500 osób w 1982 r.), w 1983 r. zorganizowano 3 oddzielne grupy pielgrzymkowe: chełmską, janowską i zamojską. Organizatorem grupy chełmskiej był ks. Ryszard Koper, janowskiej – ks. Roman Pasieczny, zamojskiej – księża: Czesław Galek i Józef Dziduch. Pielgrzymki – Janowska i Zamojska wędrowały tą samą trasą, lecz niezależnie, i dopiero w przedostatni dzień spotykały się na wspólnej celebracji Mszy św. w Turowie koło Częstochowy. Pielgrzymka chełmska wychodziła dwa

²⁶ Tamże, s. 30.

²⁷ Tamże, s. 31-32; *25 lat Pieszej Pielgrzymki Ziemi Sandomierskiej na Jasną Górę 1984-2008*, red. S. Dul, Sandomierz 2008, s. 7-24.

²⁸ IPN Ra 08/1035, k. 57, 59.

²⁹ A. Węska, *Lubelska Pielgrzymka Piesza na Jasną Górę. Informator – przewodnik*, Lublin 1998, s. 31-33; Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=piesza+pielgrzymka+lubelska&ie=UTF-8&oe=UTF-8> (dostęp 19.07.2013, godz. 22:15).

³⁰ A. Węska, *Lubelska Pielgrzymka Piesza...*, s. 31-33; IPN Ra 08/388, k. 153. Funkcjonariusz MO J. Więclawski, w szyfrogramie z 8.08.1979 r. informował o przeprawie promem przez Wisłę 100. osobowej grupy, składającej się w większości z młodzieży, osób starszych, 3 księży, lekarza i pielęgniarki, posługującej się nagłośnieniem, która po południu uczestniczyła w nabożeństwie w Solcu nad Wisłą, a następnie drogami polnymi dotarła wieczorem do miejscowości Maruszów, w gminie Lipsko, gdzie nocowała w domach i stodołach miejscowej ludności. Następnego dnia w godzinach rannych grupa udała się w kierunku Sienna, a następnie Bałtowa. Nie ulega wątpliwości, że ta niezidentyfikowana grupa to I Lubelska Pielgrzymka Piesza, której istnienie potwierdzają źródła kościelne.

dni wcześniej i łączyła się z Lubelską Pielgrzymką w Wilkołazie, zaś w latach następnych w Anopolu. Pielgrzymka Lubelska przemierzała szlak pątniczy w dniach 3-14 sierpnia. Przez teren województwa radomskiego przechodziła w dniach 5-7 sierpnia. Długość trasy wynosiła 311 km³¹.

Pieszą Pielgrzymkę Młodzieży Nieprzystosowanej i Uzależnionej (Hippisów) (dalej cyt. PPMNiU) zainicjował ks. Andrzej Szpak, salezjanin³². Korzeniami sięga ona 1979 r., kiedy to czterdziestoosobowa grupa tej specyficznej młodzieży przyłączyła się do WPP „17” DA. W latach 1980-1981 włączyła się do grupy czarnobiałej „17” DA. Liczyła wówczas od 100 do 200 osób. W 1982 r. ks. Tadeusz Uszyński odniósł się z dezaprobatą do kwestii dalszego udziału hippisów w grupie akademickiej, stąd młodzież pod egidą ks. Andrzeja Szpaka pielgrzymowała (nielegalnie) 1 dzień za grupami „17” DA. Wydaje się, że forma pielgrzymowania hippisów na zasadzie tzw. *wolnej amerykanki* nie była do zaakceptowania przez organizatorów pielgrzymki warszawskiej, stąd w latach 1983-1988 ks. Andrzej Szpak nadał tej grupie nową formę polegającą na tym, że każdego roku pątnicy zjeżdżali do wytyczanego nowego punktu, skąd rozpoczynali wędrówkę na Jasną Górę³³. W 1984 roku Pielgrzymka Hippisów nie dysponowała oficjalną zgodą, stąd cieszyła się szczególną asystencją SB. Obok ks. Andrzeja Szpaka dużą rolę w historii Pieszej Pielgrzymki Hippisów odegrała Janina Śmigielska, pełniąca w omawianym okresie funkcję administratora i kronikarza. Pielgrzymka dysponowała własnym transportem, natomiast nie istniał formalnie sanitariat. Rolę sanitariuszek spełniały przygodne pielęgniarki, względnie uczestniczki pielgrzymek z apteczką na ramieniu. Była realizowana najczęściej w dniach 1-12 sierpnia. Z racji na zmieniające się trasy nie miała stałego wymiaru czasowego. Przez teren województwa radomskiego przechodziła w latach 1987-1988³⁴.

Podlaska Pielgrzymka Piesza (dalej cyt. PPP) została zainicjowana przez duszpasterzy pielgrzymkowych 13.04.1981 r. Złożyli oni wówczas na ręce bpa Jana Mazura – ordynariusza diecezji siedleckiej – wniosek z prośbą o akceptację niezależnej trasy dla pielgrzymki podlaskiej i nominację ks. Zbigniewa Chabera na funkcję referenta duszpasterstwa pielgrzymkowego. Wcześniej grupa lubelska two-

³¹ A. Węska, *Lubelska Pielgrzymka Piesza...*, s. 31-33.

³² Rel. ustna J. Śmigielskiej z 10.10.2012 r. (w posiadaniu autora). Nazwa pielgrzymki nie jest adekwatna do zamysłu organizatora, albowiem została nadana przez funkcjonariuszy SB. Pierwotna nazwa brzmiała: Piesza Pielgrzymka Hippisów.

³³ Tamże. W kolejnych latach hippisi wychodzili z Piekoszowa, Góry Świętej Anny, Lichenia, Szczyrku, Kazimierza Dolnego, by w 1988 roku powrócić do pielgrzymowania z Warszawy. W 1984 roku pielgrzymka nie dysponowała oficjalną zgodą, stąd cieszyła się szczególną asystencją SB. W tym okresie osiągnęła rekordową liczbę uczestników – osiemset osób – w związku z przyłączeniem się grupy młodzieży *nieprzystosowanej* z Jarocina. Pielgrzymka dysponowała własnym transportem, natomiast nie istniał formalnie sanitariat. Rolę sanitariuszek spełniały przygodne pielęgniarki, względnie uczestniczki pielgrzymek z apteczką na ramieniu.

³⁴ Tamże.

rzyła grupę nr 14 WPP³⁵. Przychylając się do inicjatywy kapłanów siedleckich dążących do usamodzielnienia pielgrzymki podlaskiej, bp Jan Mazur uzyskał zgodę na niezależną trasę dla PPP (26.06.1981 r.), lecz w dalszym ciągu pielgrzymka była realizowana w ramach pielgrzymki warszawskiej na Jasną Górę. Uroczyste rozpoczęcie pielgrzymki zaplanowano na 5.08.1981 r. w Dęblinie, dokąd większość pielgrzymów miała dojechać pociągami. Prócz pielgrzymów udających się z reguły transportem kolejowym do Dębina wędrowały zorganizowane grupy pątników z Siedlec, Garwolina (od 1981 r.), Włodawy, Białej Podlaskiej, Międzyrzecza Podlaskiego, Komarówki Podlaskiej, Parczewa, Radzyna Podlaskiego (od 1984 r.)³⁶. Pielgrzymka podlaska realizowała swój program w dniach 2-14 sierpnia. Przez teren województwa radomskiego przechodziła w dniach 5-8 sierpnia. Długość trasy wynosiła 368 km³⁷.

Kolejną pielgrzymką, która prowadziła przez teren województwa radomskiego, była Piesza Pielgrzymka ze Zbroszy Dużej (dalej cyt. PPzZD), którą zorganizował ks. Czesław Sadłowski, administrator parafii, na okoliczność wizyty papieża Jana Pawła II w czerwcu w 1983 r. Nie miała ona wówczas typowego charakteru pielgrzymki pieszej, ponieważ pątnicy przemierzali pieszo jedynie ciekawsze odcinki trasy. W latach 1984-1988 pielgrzymka nie miała stałego terminu realizacji, ponieważ wychodziła w pierwszą niedzielę lipca (w godzinach popołudniowych, po I piątku miesiąca) i trwała do piątku włącznie. W pielgrzymce uczestniczyło od 60 do 100 osób. Zazwyczaj brał w niej udział jeden kleryk, jedna pielęgniarka dyplomowana, sześciu porządkowych i jeden kierowca z prywatnym transportem do przewozu bagaży. Opiekę duszpasterską sprawował ks. Czesław Sadłowski, celebrując codziennie rano Mszę św. połączoną z homilią. Konferencje w drodze wygłaszali studenci z DA³⁸.

Łomżyńska Pielgrzymka Piesza (dalej cyt. ŁPP) uzyskała samodzielność w 1984 r. Wcześniej kilku kapłanów uczestniczyło w pielgrzymce warszawskiej

³⁵ D. Łukaszuk, *Sprawozdanie z 260 Warszawskiej Pielgrzymki na Jasną Górę: grupa 14 – Podlaska*, w: „Studia Claromontana” 28 (2010), s. 534-538. O. Tadeusz Dionizy Łukaszuk, przewodnik grupy XIV 260 WPP, w jednym ze sprawozdań napisał: „Grupa 14 pod względem liczbowym należała do liczniejszych zespołów tegorocznej pielgrzymki. W skład jej wchodziło: 2 kapłanów paulińskich (przewodnik grupy o. Tadeusz Łukaszuk, i jego zastępca o. Stanisław Hodun); 11 kapłanów diecezjalnych z terenu diecezji podlaskiej; 16 siostr zakonnych, habitowych i bezhabitowych; 950 pątniczek i pątników świeckich. Nazwa „podlaska” posiada swoje uzasadnienie w fakcie, że sto procent wchodzących w jej skład, pochodziło z różnych parafii diecezji siedleckiej. Większe grupy wiernych rekrutowały się z takich ośrodków jak Siedlce, Biała Podlaska, Radzyń Podlaski, Garwolin, grupy zaś kilkunasto – lub kilkuosobowe wywodziły się z wielu innych parafii”.

³⁶ A. Przywuski, *Założenia programu duszpasterskiego Pieszych Pielgrzymek Podlaskich na Jasną Górę w latach 1981-1995*, s. 28-39; Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=piesza+pielgrzymka+podlaska&ie=UTF-8&oe=UTF-8> (dostęp 19.07.2013, godz. 21:56).

³⁷ IPN Ra 08/864, k. 83.

³⁸ Rel. ustna Cz. Sadłowskiego z 20.10.2012 (w posiadaniu autora).

„17” DA. Organizację pielgrzymki podjęli księża: Hieronim Mojżuk i Tadeusz Zawadzki. Nie mając doświadczenia organizacyjnego, skorzystali z pomocy kierownika pielgrzymki podlaskiej – ks. Jana Cępa oraz kanclerza kurii, którzy udzielili im niezbędnych informacji. Po złożeniu koniecznych dokumentów związanych z legalizacją pielgrzymki Urząd Wojewódzki (dalej cyt. UW) powiadomił Kurie Łomżyńską, że możliwe jest wydanie pozwolenia pod warunkiem zdania przez organizatorów egzaminu, który miałby się odbyć 20.07.1984 r. Ks. Hieronim Mojżuk opisał to wydarzenie następująco: *Sprawa nabrała niesamowitego tempa, „egzamin” wypadł nadspodziewanie dobrze, a składany był przed kuriozalnym gremium. Egzaminatorzy przybyli po trzech z każdego województwa, przez które miała przechodzić nasza pielgrzymka, nie było tylko nikogo z Częstochowy. Każda delegacja składała się z „wyznaniowca”, „bezpieczniaka” i inżyniera od dróg, ci ostatni byli bardzo pozytywnie nastawieni do nas. Jednym z ostatnich zdań, jakie padło, wygłosił inżynier z Radomia: „abyście tylko księżom nie przeszkadzali, to wszystko będzie dobrze, jak widać wszystko jest wspaniale zorganizowane”³⁹.*

Po uroczystej Mszy św. w katedrze łomżyńskiej celebrowanej przez bp. Edwarda Samsela, sufragana łomżyńskiego, wyruszyła I ŁPP na Jasną Górę 1.08.1984 r. Wzięło w niej udział ok. 2 130 osób, 9 kapłanów, 8 diakonów i 18 kleryków⁴⁰. Pielgrzymkę realizowano w dniach 1-13 sierpnia. Przez teren województwa radomskiego przechodziła w dniach 6-10 sierpnia. Trasa pielgrzymki wynosiła 430 km⁴¹.

Praska Pielgrzymka Piesza Pomocników Matki Kościoła (dalej cyt. PPPPMK) została reaktywowana 16.08.1984 r. Według tradycji, jej początki sięgają 1657 r., kiedy to pierwsi pątnicy poszli pieszo na Jasną Górę w dowód dziękczynienia za śluby złożone przez króla Jana Kazimierza przed obrazem Matki Bożej Łaskawej we Lwowie 1.04.1656 r., kiedy to Maryja została obrana Królową Polski. Przyświecała im także intencja związana z prośbą o ocalenie Warszawy przed epidemią cholery. Kulminacyjnym punktem świętowania pielgrzymki praskiej było uczestnictwo w uroczystości Matki Bożej Łaskawej w oktawie uroczystości Zesłania Ducha Świętego⁴².

³⁹ H. Mojżuk, Wspomnienia o pielgrzymce łomżyńskiej z 22.11.2012, mps (w posiadaniu autora).

⁴⁰ Tamże. Podzielona została na cztery podgrupy: Św. Stanisława Kostki – „czerwona”, Św. Andrzeja Boboli – „żółta”, Sługi Bożego Kardynała Stefana – „niebieska”, Św. Kazimierza – „zielona”. W następnych pielgrzymkach pojawiły się kolejne grupy: Św. Wojciecha – „złota”, Bł. Władysława z Gielniowa – „srebrna” i Św. Franciszka – „brązowa”.

⁴¹ Tamże. Ks. Hieronim Mojżuk wspomina, iż pątników łomżyńskich od 1985 r. odwiedzał regularnie bp Edward Materski, ordynariusz diecezji sandomiersko-radomskiej, co w tym czasie było ewenementem, i pielgrzymi przyjmowali owe wizyty z wielkim entuzjazmem. Po dzień dzisiejszy zachował również w pamięci niezwykle gorące przyjęcia w Gielniowie, którym niejednokrotnie towarzyszyła orkiestra i obficie zastawione stoły.

⁴² J. Buchajewicz, *Wstęp*, w: *Okiem 20-latka Praskiej Pielgrzymki Pieszej*, red. A. Rogalski, Izabelin-Mościska 2003, s. 5-6. Pierwsza przerwa w pielgrzymowaniu Pra-

Z inicjatywy kard. Stefana Wyszyńskiego ks. Józef Buchajewicz wraz z Krzysztofem Ksionkiem przygotował historyczną trasę, na którą po 67 latach przerwy pielgrzymka praska wyruszyła z Warszawy na Jasną Górę z kościoła Matki Bożej Zwycięskiej na Kamionku (obecnie Konkatedra Diecezji Warszawsko-Praskiej) jako samodzielna PPPPMK. Finałowym momentem pielgrzymki był udział w uroczystości Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej, patronki Pomocników Matki Kościoła. Pielgrzymkę realizowano w dniach 16-25 sierpnia. Przez teren województwa radomskiego przechodziła w dniach 17-20 sierpnia. Jej trasa wynosiła 404 km⁴³.

Praska Pielgrzymka Piesza Rodzin (dalej cyt. PPPR) została zorganizowana w 1984 r. na bazie utworzonej przez kard. Stefana Wyszyńskiego Kościelnej Służby Porządkowej „TOTUS TUUS” w 1979 r. 30.03.1983 r. kard. Józef Glemp zatwierdził regułę Kościelnej Służby Porządkowej „TOTUS TUUS”. Stanowiła ona wyłącznie formację męską służącą Kościołowi lokalnemu. Spełniała zadania związane z utrzymaniem porządku podczas pielgrzymek do Polski papieża Jana Pawła II. Moderatorem ruchu w metropolii warszawskiej został ks. Tadeusz Karolak. W duchu dziękczynienia 130-osobowa grupa pątników wyruszyła w *grupie szmaragdowej* WPP 6.08.1983 r. Wkrótce jednak organizatorzy postawili na samodzielność. 5.08.1984 r. PPPR wyszła z będącej jej naturalną bazą parafii Matki Bożej Ostrobramskiej a jej opiekunem został ks. Tadeusz Karolak. To jedna z wyjątkowych pielgrzymek zorganizowanych przez świeckich. Brały w niej udział liczne grupy młodych kapłanów oraz kleryków. Liczebność pielgrzymki wzrastała z każdym rokiem, od 260 do 1 200 osób w szczytowym okresie. Została podzielona na 7 podgrup: białą (dzieci do lat 12), amarantową (młodzież studencka i pracująca), seledynową (młodzież szkół średnich), zieloną (młodzież), niebieską (rodziny),

skiej Pielgrzymki Pieszej nastąpiła po napadzie Suworowa, który w 1794 roku wymordował 18 000 tysięcy prażan, zaś kolejną spowodowało oblężenie Warszawy przez wojska napoleońskie w 1807 r., które podczas oblężenia całkowicie zniszczyły Pragę. Pielgrzymka praska powróciła ponownie na trasę w 1815 r. po przełomie historycznym związanym z Księstwem Warszawskim, kiedy to Królestwo Polskie ponownie połączyło brzegi Pilicy i zabór sięgał do Częstochowy. Jednym z uczestników pielgrzymki praskiej wychodzącej z kościoła Matki Bożej Loretańskiej z Warszawy – Pragi w 1894 r. był Władysław Reymont. Reymont napisał, że „Praską Pielgrzymkę prowadzili świeccy, a księża w parafiach, przez które przechodziła, witali ją, spowiadali pielgrzymów, odprawiali nabożeństwo i na dalszą drogę błogosławili”. W czasie pierwszej wojny światowej pątnicy pielgrzymowali małymi grupkami i dopiero w 1920 r. pielgrzymka poszła na Jasną Górę jedną zwartą grupą. W związku ze wzrostem liczebnym WPP w latach osiemdziesiątych XX wieku ks. Józef Buchajewicz (na prośbę kard. Stefana Wyszyńskiego) zwrócił się do ks. Tadeusza Uszyńskiego, ówczesnego rektora kościoła św. Anny, a przez niego do Tadeusza Popończyka o odnalezienie pierwszej trasy PPPPMK, z której w przeszłości stopniowo rezygnowano z powodu wysokiego poziomu Wisły (w latach 1864-1865) uniemożliwiającego jej przekroczenie koło Czarska. Od tego momentu pielgrzymka praska coraz bardziej traciła swoją odrębność, korzystając ze wspólnej wędrówki z pielgrzymką warszawską.

⁴³ Tamże; Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=praska+pielgrzymka+piesza&ie=UTF-8&oe=UTF-8> (dostęp 19.307.2013, godz. 22:10).

pomarańczową (dorośli), żółtą (KSP oraz starsi). Pielgrzymka była realizowana w dniach 5-14 sierpnia. Przez teren województwa radomskiego przechodziła w dniach 6-9 sierpnia. Trasa PPPR wynosiła 247 km⁴⁴.

Białostocka Pielgrzymka Piesza (dalej cyt. BPP) powstała w 1987 r. Wcześniej w latach 1977-1986 pątnicy uczestniczyli w pielgrzymce warszawskiej w „17” DA w podgrupach: błękitnej, błękitno-biało-błękitnej, papieskiej oraz „15”. Przewodnikiem grupy białostockiej był w latach 1984-1986 uczestnik poprzednich pielgrzymek – ks. Jan Filewicz, któremu pomagali księża: Bogdan Tworowski i Bogdan Kiezel. W szczytowym okresie lat osiemdziesiątych pątnicy z Białegostoku stanowili liczną grupę WPP sięgającą 3 200 osób. Organizację pielgrzymki białostockiej podjęli księża: Jan Filewicz i Jan Maliszewski za aprobatą i wsparciem abpa Edwarda Kisiela, administratora apostolskiego w Białymstoku oraz bpa Edwarda Ozorowskiego, sufragana białostockiego⁴⁵. Tworzyły je 4 grupy: błękitna (studencka), zielona (młodzieżowa), fioletowa (pokutna), amarantowa (papieska) oraz złota (dla osób, które nie mogły bezpośrednio uczestniczyć w pielgrzymce, ze względu na wiek lub chorobę, lecz modlitewnie wspierały pątników). W 1987 r. Pielgrzymka Białostocka liczyła 2 500 osób, natomiast w 1988 r. – 1 400 osób. Program pielgrzymki od 1987 r. realizowano niezmiennie w dniach: 30 lipca do 12 sierpnia. Przez teren województwa radomskiego przechodziła w dniach 6-8 sierpnia. Długość trasy pielgrzymki białostockiej wynosiła około 480 km⁴⁶.

Gowarczowska Pielgrzymka Piesza (dalej cyt. GPP) powróciła do tradycji pielgrzymowania w 1987 r. Jej historia sięga drugiej połowy XIX wieku. W Rejestrze Kompanii pod datą 7 września 1865 r. widnieje adnotacja o przybyciu na Jasną Górę pieszej pielgrzymki z parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła z Gowarczowa z Diecezji Sandomierskiej z Guberni Radomskiej. Grupy pątników liczyły wówczas ok. 67 osób, natomiast w latach 1865, 1890, 1899, 1936 – ok. 300. Tradycja pielgrzymowania z Gowarczowa została przerwana w okresie okupacji w latach 1940-1944 oraz w latach 1957-1986⁴⁷.

W 1986 r. do parafii Gowarczów przybyło Zgromadzenie Braci Szkół Chrześcijańskich. Jednym z przybyłych był brat Zygmunt Jańczyk, który zwrócił się do Ja-

⁴⁴ *Okiem 20-latka...*, s. 5-6; Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=praska+pielgrzymka+piesza&ie=UTF-8&oe=UTF-8> (dostęp 19.07.2013, godz. 22:10).

⁴⁵ J. Filewicz, Wspomnienia o pielgrzymce białostockiej z 3.11.2012, mps. (w posiadaniu autora pracy); Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=piesza+pielgrzymka+bialostocka+na+jasn%C4%85+g%C3%B3r%C4%99&ie=UTF-8&oe=UTF-8> (dostęp 19.07.2013, godz. 21:53).

⁴⁶ IPN Ra 08/1055, k. 7-12; J. Filewicz, Wspomnienia o pielgrzymce białostockiej; Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=piesza+pielgrzymka+bialostocka+na+jasn%C4%85+g%C3%B3r%C4%99&ie=UTF-8&oe=UTF-8> (dostęp 19.07.2013, godz. 21:53).

⁴⁷ Archiwum Jasnej Góry, Kronika Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej (dalej cyt. AJG, KWPP), sygn. 3463, s. 56; AJG, KWPP, sygn. 160, 359, Rejestr Kompanii z 7.09.1965 r.; AJG, KWPP, sygn. 360, s. 49; AJG, KWPP, sygn. 2601, s. 199; J. Bielecki, Wspomnienia o pielgrzymce gowarczowskiej z 7.10.2012, rkps (w posiadaniu autora).

nusza Bieleckiego, tamtejszego parafianina, z propozycją wznowienia pieszych pielgrzymek z Gowarczowa. Za aprobatą ówczesnego proboszcza ks. Antoniego Kocińskiego, br. Zygmunt Jańczyk podjął się organizacji pielgrzymki. Pod jego przewodnictwem pielgrzymka wyruszyła w 4-dniową wędrowkę 21.08.1987 r. Kierownikiem trasy i przemarszu został Janusz Bielecki⁴⁸. Pielgrzymkę realizowano w dniach 21-24 sierpnia. Przez teren województwa radomskiego przechodziła 21 sierpnia. Kulminacyjnym momentem pielgrzymki było uczestnictwo w uroczystości Matki Bożej Częstochowskiej w dniu 26 sierpnia. Ewenementem stał się zwyczaj pieszego powrotu całej grupy pielgrzymów z Częstochowy do Gowarczowa. Długość trasy wynosiła 132 km⁴⁹.

W sprawach obiektowych krypt. „Pątnicy” zamieszczono również informacje odnośnie dwóch pielgrzymek, które nie przechodziły przez teren województwa radomskiego: pielgrzymki tomaszowskiej i akademickiej pielgrzymki diecezjalnej.

Tomaszowska Pielgrzymka Piesza (dalej cyt. TPP) została po raz pierwszy zorganizowana w 1817 r. W latach 1864-1914 odbyło się wiele pielgrzymek, a każda z nich liczyła około 300 wiernych⁵⁰. Tadeusz Dratwa, kronikarz pielgrzymki tomaszowskiej, przytoczył relację *Kuriera Mazowieckiego* z 1926 r., w którym zamieszczono informację o treści: *około 350 pielgrzymów wyruszyło z nadpilicznego grodu, śpiewając „Serdeczna Matko”, a prowadził ich ks. kanonik Kazimierz Szymański, a tłum wiernych, którzy z różnych przyczyn nie mogli uczestniczyć w kompanii, odprowadził pątników poza miasto dnia 7 sierpnia. Trasa prowadziła przez Piotrków i Radomsko. Pielgrzymi przebywali w Częstochowie trzy dni, po czym wyruszyli w drogę powrotną do swojego miasta, gdzie byli oczekiwani 18 sierpnia*”. Pątnicy tomaszowscy wędrowali na Jasną Górę również w okresie okupacji hitlerowskiej. Modlili się wspólnie z pielgrzymami z Warszawy, Piotrkowa, Jędrzejowa, Kielc, Miechowa, i kilku innych miast. W latach 1963-1968 pielgrzymka tomaszowska wyruszała regularnie do Częstochowy mimo braku pozwolenia. Z tego powodu zmieniła swoją trasę, próbując uniknąć szykan ze strony SB. Legalizację otrzymała w 1969 r. Dopiero po uzyskaniu legalizacji podjęli uczestnictwo w TPP duchowni, obejmując przewodnictwo i kierownictwo pielgrzymki. Nieobecność księdza uzupełniali duchowni z parafii przemarszu. Celebrowali oni Msze św. i spowiadali. Organizatorami pielgrzymki tomaszowskiej byli zawsze duchowni z parafii św. Antoniego, skąd wychodziła i powracała. TPP realizowano w dniach 10-14 sierpnia. Długość trasy wynosiła 133 km⁵¹.

⁴⁸ J. Bielecki, Wspomnienia o pielgrzymce gowarczowskiej... Grupa liczyła wówczas 218 osób. Z braku kapłanów w okresie pierwszych 4 lat pielgrzymowania, Msze św. celebrowali księża proboszczowie trasy przemarszu w Fałkowie i Wielgomłynach. W Świętej Annie posługiwał pielgrzymom ksiądz przewodnik grupy pątniczej z Radoszyc.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ T. Dratwa, Wspomnienia o pielgrzymce tomaszowskiej z 29.11.2012, rkps (w posiadaniu autora).

⁵¹ Tamże. Apogeum rozwoju odnotowano w 1983 r., kiedy to liczba pielgrzymów wynosiła 1842 osób. Wówczas została podzielona na trzy grypy: papieską (młodzieżową) – żółtą, Maryjną (dla średniego wieku) – niebieską, Eucharystyczną (dla starszych) – białą.

Warszawska Akademicka Pielgrzymka Diecezjalna (dalej cyt. WAPD) została powołana do istnienia w 1981 r., w związku z wzrastającą liczbą studentów, których WPP nie była w stanie zmieścić w grupach akademickich. Pomysłodawcą powstania tej pielgrzymki był kard. Stefan Wyszyński, który zaproponował stworzenie pielgrzymki łączącej sanktuaria maryjne Mazowsza⁵². Nazwę dla nowej pielgrzymki studenckiej wymyślił ks. Tadeusz Uszyński, a jej organizację i kierownictwo powierzył ks. Józefowi Majowi. Ks. Józef Maj sprawował opiekę nad WAPD w latach 1981-1984. Jego następcą został ks. Zygmunt Malacki, który kierował pielgrzymką w latach 1985-1998. Wyruszała każdego roku sprzed kościoła Św. Anny. Program realizowała w dniach 5-14 sierpnia. Długość jej trasy wynosiła 246 km⁵³.

Służba Bezpieczeństwa gromadziła dokładne dane na temat liczebności poszczególnych pielgrzymek. Były one potrzebne do analiz dotyczących zasięgu ruchu pielgrzymkowego i jego roli w Kościele. Jednakże statystyki znajdujące się w aktach SB często nie pokrywały się z danymi strony kościelnej. Można sądzić, że te ostatnie zasługują na większą wiarygodność, gdyż pochodziły od organizatorów dysponujących spisami pątników. Dane SB, zazwyczaj niższe, mogą wskazywać na brak możliwości precyzyjnego sporządzania statystyk z powodu zbyt skromnej kadry zaangażowanej w operacyjne zabezpieczenie pielgrzymek w proporcji do ilości uczestników, bądź potwierdzać świadome ich zanizanie w celu deprecjonowania Kościoła. Trudno przyjąć założenie, że statystyka pielgrzymek dla SB nie była ważna. Dane z 1976 r. pokazują, do jakiego stopnia były prowadzone szczegółowe zestawienia, które precyzowały stan liczebny cudzoziemców uczestniczących w pielgrzymce i zawierały szczegółowy wykaz pątników DA rekrutujących się z różnych miast Polski, uczestniczących w pielgrzymce warszawskiej. Przykład stanowią dane poniższej tabeli.

Tabela 2. Statystyka pątników z poszczególnych ośrodków akademickich uczestniczących w grupie „17” DA Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej oraz cudzoziemców w 1976 r.

Nazwa miejscowości rekrutacji pątników	Liczba pątników	Liczba cudzoziemców
Białystok	213	-
Bydgoszcz	20	-
Garwolin	350	-
Częstochowa	10	-
Gdańsk	60	-

⁵² Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=warszawska+akademicka+pielgrzymka+diecezjalna&ie=UTF-8&oe=UTF-8> (dostęp 19.07.2013, godz. 21:44).

⁵³ Tamże.

Nazwa miejscowości rekrutacji pątników	Liczba pątników	Liczba cudzoziemców
Garwolin	300	-
Głogów	80	-
Gorzów	100	-
Jabłonna	300	-
Katowice	30	-
Kraków	40-50	-
Koszalin	100-120	-
Lublin	100-150	-
Łódź	10	-
Opole	7	-
Olsztyn	40	-
Poznań	400	-
Rzeszów	10	-
Szczecin	140-150	-
Warszawa	500	-
Warka	200	-
Zielona Góra	20	-
Włochy	-	140
Węgry	-	70
NRD	-	50
Czechosłowacja	-	30
RFN i Szwajcaria	-	30 (po 150)
Francja	-	10
Holandia	-	2

Źródło: IPN BU 0713/130, k. 85.

Z powyższej tabeli wynika, że liczba uczestników pieszych pielgrzymek kształtowała się na dość zróżnicowanym poziomie. Taki stan rzeczy zaistniał w wyniku tworzenia nowych pielgrzymek pod koniec lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych. Idea organizowania pielgrzymek *promienistych*, bo taką przyjęła nazwę, była zgodna z zamysłem kard. Stefana Wyszyńskiego. Kard. Wyszyński miał na uwadze nie tylko konieczność odciążenia paulinów warszawskich nadmierną ilością pątników WPP, ale też w rozwoju pielgrzymek na szerszą skalę i duszpa-

sterstwa pielgrzymkowego upatrywał możliwość skuteczniejszego oddziaływania na wiernych, zwłaszcza młodzież, i przeciwstawienia się zgubnej ideologii marksistowskiej.

Dynamikę rozwoju ruchu pątniczego w omawianym okresie prezentują poniższe zestawienia⁵⁴.

Tabela 3. Liczba pątników pieszych pielgrzymek w województwie radomskim w latach 1976-1988⁵⁵

Rok	Liczba pielgrzymek	Ogólna liczba pątników	Liczba uczestników wszystkich pielgrzymek w województwie radomskim wg danych kościelnych	Pątnicy spoza Polski
1976	2	18600	18000	332
1977	2	25652	25000	760
1978	2	31180	30500	1335
1979	5	38952	38150	1840
1980	4	53110	52200	1560
1981	6	49600	46900	479
1982	6	78450	76500	714
1983	7	82839	77500	1478
1984	11	86890	69622	1153
1985	11	90044	71594	1573
1986	11	81339	72722	572
1987	12	67683	65913	(brak danych z WPP) 51(radomska)
1988	14	76829	69829	1412

Źródło: AJG 3476, KWPP, t. 2, s. 226-227, 335, 536; AJG; t. 3, s. 69; AP, KWPP, sygn. 61, s. 313-315; AP, KWPP, sygn. 62, s. 711; AP, KWPP, sygn. 64, s. 3, 5, 207-209, 211, 213, 367; AP, KWPP, sygn. 67, s. 613-617, 651-655; AP, KWPP, sygn. 70, s. 375-377, 401-405; AP, KWPP, sygn. 73, s. 637-641; AP, KWPP, sygn. 76, s. 335-337, 547-549, 581; AP, KWPP, sygn. 78, s. 469, 481-485; AP, KWPP, sygn. 80, s. 253, 255, 257, 271-277, 257, 267-277; AP, KWPP, sygn. 82, s. 289-295; AP, KWPP, sygn. 84, s. 311, 359-361; AP, KWPP, sygn. 86, s. 341, 355-359, 361; AP, KWPP, sygn. 92, s. 439, 441, 479, 491; *Przewodnik po pieszych pielgrzymkach na Jasną Górę*, red. Z. Krasa, J. Gąsowska, Tarnów 2000; Z. S. Jabłoński, *Pielgrzymowanie w czasie i przestrzeni na Jasną Górę...*, s. 306-349; D. Cichor, J. Jadczyk, *Z dziejów Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę*

⁵⁴ Statystyka niepełna z braku niektórych danych.

⁵⁵ Zestawienie w tej rubryce obejmuje również pielgrzymki nieprzechodzące przez teren województwa radomskiego, ujęte w sprawach obiektowych w latach 1976-1988.

w *Częstochowie (1711-2011)...*, s. 187; AAZO, KZO, t. 1, s. 45, t. 2, s. 1, t. 3, s. 19, P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki...*, s. 14-33; *25 lat Pieszej Pielgrzymki Ziemi Sandomierskiej...*, s. 7-24; A. Weśka, *Lubelska Pielgrzymka Piesza...*, s. 31-33; H. Mojżuk, Wspomnienia o pielgrzymce łomżyńskiej z 22.11.2012, mps (w posiadaniu autora); J. Filewicz, Wspomnienia o pielgrzymce białostockiej z 3.11.2012, mps (w posiadaniu autora); J. Bielecki, Wspomnienia o pielgrzymce gowarczowskiej z 7.10.2012, rkps (w posiadaniu autora); T. Dratwa, Wspomnienia o pielgrzymce tomaszowskiej 29.11.2012, rkps (w posiadaniu autora), s. 1-6; Rel. ustna J. Śmigielkiej z 10.10.2012 (w posiadaniu autora); Rel. ustna ks. Cz. Sadłowskiego z 20.10.2012.

W aneksie została zamieszczona szczegółowa tabela zawierająca dane liczbowe dotyczące pątników uczestniczących w pielgrzymkach w latach 1976-1988. Przykładowo WPP, która w 1976 r. kształtowała się na poziomie 18 000 osób, w 1983 r. Osiągnęła 53 500 osób, co wskazuje na jej trzykrotny wzrost. Zdecydowany spadek do poziomu 27 773 osób odnotowała w 1988 r. Przyczyna spadku liczebnego pielgrzymki warszawskiej nie leżała w utracie jej popularności, ale podyktowana została faktem powstania szeregu pielgrzymek regionalnych, co w konsekwencji spowodowało globalny wzrost liczebny pielgrzymek sierpniowych na Jasną Górę. Grupa „17” DA w 1976 r. liczyła 4 700 pątników, w 1980 r. – 12 481, w 1987 r. – 6 300. Przyczynę jej zmniejszenia, po osiągnięciu najwyższego stopnia wzrostu w 1980 r., należy upatrywać w powstaniu WAPD w 1981 r., kiedy to liczba pątników gwałtownie spadła do 7 000 osób. Pielgrzymka akademicka w 1981 liczyła 1 400 osób, w 1985 r. – 9 000. RPP w 1976 r. dysponowała 360-osobową grupą pątników, natomiast w szczytowym okresie przypadającym na 1986 r. liczyła 16 281 osób. Znakomity rozwój odnotowały pielgrzymki – lubelska i podlaska. LPP ze 150 osób w 1979 r. wzrosła do 10 000 osób w 1984 r. Natomiast PPP z 5 000 pątników w 1981 r. wzrosła do 13 215 osób w 1988 r. Gdy chodzi o pątników spoza Polski, najliczniej brali oni udział w pielgrzymce warszawskiej. W 1976 r. było 332 obcokrajowców, a w 1979 – 1840, w 1986 – 520. Zestawienia statystyczne zawarte w archiwach paulinów nie zawsze podają szczegółowe dane liczbowe dotyczące cudzoziemców uczestniczących w poszczególnych kolumnach, stąd trudno dokładnie określić, ilu ich było w kolumnie głównej, ilu w „17” DA. Część pątników spoza Polski uczestniczyła licznie w WAPD, w której w 1985 r. wzięło udział 753 osoby, a w 1987 r. – 400. Niewielka liczba obcokrajowców uczestniczyła w RPP: w 1986 r. – 52, w 1987 r. – 51 oraz w LPP w 1984 r. – 49⁵⁶.

Przemarsz tak wielkiej rzeszy pątników wymagał od organizatorów wyboru najbardziej korzystnego wariantu trasy, który byłby najmniej uciążliwy dla ruchu publicznego, bezpieczny dla pątników i stwarzał możliwości noclegowe i aprowizacyjne. Wszędzie tam, gdzie było to możliwe, trasa wiodła drogami polnymi. Istotną rolę w jej przebiegu spełniały miejsca kultu, dające pątnikom możliwość ich nawiedzenia, a w punktach noclegowych celebracji Mszy św. Z analizy zestawienia zamieszczonego w aneksie wynika, że trasy większości pielgrzymek, to jest: białostockiej, gowarczowskiej, łomżyńskiej, obydwu praskich, podlaskiej, tomaszowskiej, warszawskiej i warszawskiej-akademickiej wiodły z północnego

⁵⁶ Zob. aneks tabela 1.

wschodu na południowy zachód; lubelskiej – ze wschodu na zachód; radomskiej – ze wschodu na południowy zachód. Zdarzały się modyfikacje tras pod kątem lepszego przystosowania do potrzeb pielgrzymowania, ewentualnie wyznaczano zupełnie nowe w sytuacji uzyskania autonomii przez pielgrzymki, albo organizacji nowych kolumn dla istniejącej pielgrzymek, jak w przypadku pielgrzymki radomskiej. Do wyjątków należała trasa PPMUiN, która podlegała radykalnym zmianom, w zależności od pomysłu organizatorów. I tak: BPP pokonywała odległość wynoszącą około 480 km. Trasa przez teren województwa radomskiego wynosiła ok. 80 km. Na teren województwa wkraczała 6 sierpnia w miejscowości Rososz (połowa drogi między Górą Kalwarią a Warką), opuszczała województwo radomskie 8 sierpnia w okolicach miejscowości Sołtysy (na południe od Gielniowa). Na szlaku pątniczym szczególne miejsca nawiedzania to Góra Kalwaria, Gielniów i Gidle; GPP miała całkowitą długość trasy wynoszącą 132 km. Przez teren województwa przechodziła 21 sierpnia (jedynie kilka kilometrów trasy na terenie województwa). Pielgrzymka przekraczała granice województwa w okolicach Rudy Białaczowskiej. Szczególnym miejscem nawiedzenia była Góra Świętej Anny; LPP pokonywała trasę rzędu 311 km. Długość trasy przemarszu przez województwo wynosiła ok. 35 km. 3 kolumny tej pielgrzymki wkraczały na teren województwa radomskiego w różnych miejscach i czasie. Można przyjąć, że wkraczały 5 sierpnia w miejscowości Kępa Solecka (na północ od Solca n. Wisłą) i opuszczały województwo 7 sierpnia w okolicach miejscowości Adamów (połowa drogi między Siennem a Ostrowcem Świętokrzyskim). ŁPP pokonywała trasę wynoszącą 420 km (odległość na terenie województwa – ok. 90 km). Wkraczała na teren województwa radomskiego 6 sierpnia w miejscowości Rososz (na południe od Góry Kalwarii), opuszczała 10 sierpnia w okolicach miejscowości Kornica (na północ od Końskich). Szczególne miejsca nawiedzenia to Góra Kalwaria i Gielniów. PPP pokonywała trasę rzędu 368 kilometrów (długość trasy przemarszu przez województwo – ok. 80 kilometrów). Na teren województwa radomskiego wkraczała 5 sierpnia w okolicach Dęblina, opuszczała 8 sierpnia w okolicach Jasięcia Hżecznego. PPPPMK realizowała trasę rzędu 304 km (długość trasy na terenie województwa – ok. 90 km). Wejście – 17 sierpnia nieopodal Pęcławia (na południe od Góry Kalwarii), wyjście – 20 sierpnia w okolicach Jasięcia Hżecznego. Szczególne miejsca kultu nawiedzane przez pątników to Góra Kalwaria, Stara Błotnica, Skrzyńsko, Święta Anna. PPPR pokonywała odległość 247 km (długość trasy przemarszu na terenie województwa – ok. 70 km). Pielgrzymka przekraczała granice województwa 6 sierpnia w miejscowości Potycz (na południe od Góry Kalwarii), opuszczała – 9 sierpnia w pobliżu miejscowości Ossa (połowa drogi między Odrzywołem a Studzianną). Nawiedzane miejsca kultu – Góra Kalwaria, Studzianna.

RPP w latach 1976-1978 dołączała do pielgrzymki warszawskiej w Studziannie. Długość trasy do Studzianny wynosiła ok. 60 km (w tym na terenie województwa radomskiego – ok. 40 km). Pielgrzymkę realizowano w dniach 6-8 sierpnia (do momentu połączenia z pielgrzymką warszawską). Szczególnym miejscem nawiedzonym przez pątników była Studzianna. Od 1979 r. radomscy pątnicy wędro-

wali nową trasą o długości ok. 200 km (trasa przemarszu przez województwo – ok. 38 km). Pielgrzymka wychodziła 6 sierpnia z Radomia, opuszczała teren województwa 8 sierpnia w miejscowości Antoniów. Nawiedzane miejsce kultu – Święta Anna. W ramach pielgrzymki radomskiej (od 1984 r.) wędrowała na Jasną Górę PPZS traktowana jako kolumna III. Długość trasy wynosiła 233 km. Pielgrzymka nie wkraczała na teren województwa. Program realizowała w dniach 5-13 sierpnia. TPP miała do przebycia 143 km. Na teren województwa radomskiego nie wkraczała. Realizowana była w dniach 10-14 sierpnia. Nawiedzane miejsce kultu – Święta Anna. WAPD przemierzała trasę wynoszącą 286 km. Na teren województwa radomskiego nie wchodziła. Realizowana była w dniach 5-14 sierpnia. Z założenia wędrowała szlakiem wiodącym przez szczególne miejsca kultu. Do ważniejszych należały: Niepokalanów i Gidle. WPP przemierzała trasę długości ok. 250 km (na terenie województwa radomskiego miała długość ok. 55 km). W granice województwa wchodziła 7 sierpnia w miejscowości Kocerany (między Tarczynem a Grójcem), opuszczała je 8 sierpnia w okolicach miejscowości Różanna (południowy zachód od Nowego Miasta nad Pilicą). Na szlaku pielgrzymki szczególne miejsca kultu to Studzianna i Święta Anna. PPZD nie miała stałego terminu realizacji. Jej trasa na terenie województwa radomskiego wynosiła około 40 km. Szczególne miejsca kultu na szlaku pątniczym to Studzianna i Święta Anna⁵⁷.

Z dalszej analizy dotyczącej tras poszczególnych pieszych pielgrzymek wynika, że najkrótszą odległość do pokonania miała pielgrzymka radomska – od 188 km do 204 km w ciągu 8 dni (średnia dzienna przemarszu – ok. 24 km), najdłuższą – pielgrzymka białostocka – 487 km w ciągu 14 dni (średnia dzienna ok. 34 km). Dłuższe trasy realizowały: pielgrzymka podlaska – 368 km w ciągu 13 dni (średnia dzienna – ok. 28 km), pielgrzymka lubelska – 311 km w ciągu 12 dni (średnia dzienna – ok. 30 km), Pielgrzymka Praska – 282 km w ciągu 10 dni (średnia dzienna – ok. 28 km).

Trasy pielgrzymek wiodły drogami lokalnymi o nawierzchni utwardzanej (asfaltowe, wykładane kostką, szutrowe), ale najczęściej były to drogi polne lub leśne. Tylko w przypadkach braku możliwości poprowadzenia pątników innymi drogami pielgrzymki korzystały z dróg krajowych.

⁵⁷ Zob. aneks tabela 2.

ANEKS

Tabela 1. Liczebność pielgrzymek ujętych w sprawach obiektowych krypt. „Pątnicy w latach 1976-1988**A. Warszawska Pielgrzymka Pieszka**

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1976	24 (w tym „17” DA - 8)	18000 (w tym „17” DA - 4700, grupa radomska - 360)	100	332
1977	26 (w tym „17” DA - 10, grupa radomska - 1)	25000 (w tym „17” DA - 7000, grupa radomska - 1000)	138.8	760
1978	36 (w tym „17” - brak danych, grupa radomska - 2)	30500 (w tym „17” DA - 8000, grupa radomska - 1400)	169.4	1335
1979	51 (w tym „17” DA - 26, Pieszka Pielgrzymka Radomska - 3)	38000 (w tym „17” DA - 10000, Pieszka Pielgrzymka Radomska - 2200)	211.1	1840
1980	66 (w tym „15” - 15, „17” DA - 34, Pieszka Pielgrzymka Radomska - 6)	52000 (w tym „15” - 10640, „17” DA - 12481, Pieszka Pielgrzymka Radomska - 3200)	288.8	1560
1981	60 (w tym „15” - 15, „17” DA - 28)	36900 (w tym „15” - 5301, „17” DA - 7000)	205	479
1982	64 (w tym „17” DA - 32)	51000 (w tym „17” DA - 11541)	283.3	714
1983	63 (w tym „17” DA - 32)	53500 (w tym „17” DA - 12000)	297.2	1478
1984	68 (w tym - „15” - 13, „17” DA - 36)	40697 (w tym „15” - 9260, „17” DA - 11629)	226	1153
1985	64 (w tym „15” - 13, „17” DA - 32)	39181 (w tym „15” - 9100, „17” DA - 9570)	217	821
1986	64 (w tym „15” - 13, „17” DA - 32)	32798 (w tym „15” - 8050, „17” DA - 8259)	182	520
1987	62 (w tym „15” - 15, „17” DA - 28)	28708 (w tym „15” - 6588, „17” DA - 6300)	159.4	-
1988	73 (w tym „15” - 15, „17” DA - 24)	27773 (w tym „15” - 6263, „17” DA - 6331)	154.2	801

B. Radomska Pielgrzymka Piesza

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1976	1	360	100	-
1977	1	1000	277	-
1978	2	1400	388	-
1979	3	2200	611	-
1980	6	3200	888	-
1981	10	5000	1388	-
1982	15	8000	2222	-
1983	13	12000	3333	-
1984	34	13205	3668	-
1985	44	14984	4162	-
1986	44	16281	4522	52
1987	42	14127	3924	51
1988	46	15087	4190	-

C. Lubelska Pielgrzymka Piesza

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1979	1	150	100	-
1982	-	8500	5666	-
1984	26	10000	6666	49
1986	18	6500	4333	-
1988	21	6000	4000	-

D. Piesza Pielgrzymka Młodzieży Nieprzystosowanej i Uzależnionej (Hippisów)

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1979	1	40	100	-
1980	1	100	250	-
1981	1	200	500	-
1982	1	450	1125	-
1983	1	397	992	-
1984	1	550	1375	-
1985	1	650	1625	-
1986	1	614	1535	-
1987	1	470	1175	-
1988	1	600	1500	-

E. Podlaska Pielgrzymka Piesza

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1981	-	5000	100	-
1982	13	9000	180	-
1983	18	12000	240	-
1984	25	12000	240	-
1985	-	13000	260	-
1986	26	11393	227	-
1987	24	12000	240	-
1988	-	13215	264	-

F. Łomżyńska Pielgrzymka Piesza

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1984	4	2130	100	-
1985	7	3000	140	-
1986	6	3200	150	-

G. Piesza Pielgrzymka ze Zbroszy Dużej

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1984	1	70	100	-
1985	1	80	114	-
1986	1	100	142	-
1987	1	60	85	-
1988	1	50	71	-

H. Praska Pielgrzymka Piesza Pomocników Matki Kościoła

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1984	-	1000	100	-
1985	-	550	55	-
1986	3	1800	180	-
1987	-	1300	130	-
1988	5	1000	100	-

I. Praska Piesza Pielgrzymka Rodzin

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1984	-	500	100	-
1985	4	800	160	-
1986	-	650	130	-
1987	-	2000	400	-
1988	-	1500	300	-

J. Białostocka Pielgrzymka Piesza

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1987	4	2500	100	-
1988	4	1400	56	-

K. Gowarczowska Pielgrzymka Piesza

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1987	1	218	100	-
1988	1	204	93	-

Pielgrzymki spoza województwa radomskiego**L. Tomaszowska Pielgrzymka Piesza**

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1976	2	600	100	-
1977	2	652	108	-
1978	2	680	113	-
1979	2	762	127	-
1980	2	910	151	-
1981	2	1100	183	-
1982	2	1500	250	-
1983	3	1842	307	-
1984	3	1538	153	-
1985	3	1600	266	-
1986	3	1500	250	-
1987	3	1300	216	-
1988	3	1400	233	-

L. Warszawska Akademicka Pielgrzymka Diecezjalna

Rok	Liczba grup	Liczba pątników	%	Pątnicy spoza Polski
1981	-	1400	100	-
1983	-	3100	221	-
1984	10	5200	371	-
1985	32	9000	642	753
1986	13	6500	464	-
1988	12	7000	500	400

Źródło: AJG, KWPP 3476, t. 2, s. 226-227, 335, 536; AJG, KWPP, t. 3, s. 69; AP, KWPP, sygn. 61, s. 313-315; AP, KWPP, sygn. 62, s. 711; AP, KWPP, sygn. 64, s. 3, 5, 207-209, 211, 213, 367; AP, KWPP, sygn. 67, s. 613-617, 651-655; AP, KWPP, sygn. 70, s. 375-377, 401-405; AP, KWPP, sygn. 73, s. 637-641; AP, KWPP, sygn. 76, s. 335-337, 547-549, 581; AP, KWPP, sygn. 78, s. 469, 481-485; AP, KWPP, sygn. 80, s. 253, 255, 257, 271-277, 257, 267-277; AP, KWPP, sygn. 82, s. 289-295; AP, KWPP, sygn. 84, s. 311, 359-361; AP, KWPP, sygn. 86, s. 341, 355-359, 361; AP, KWPP, sygn. 92, s. 439, 441, 479, 491; *Przewodnik po pieszych pielgrzymkach na Jasną Górę...*; Z. S. Jabłoński, *Pielgrzymowanie w czasie i przestrzeni na Jasną Górę...*, s. 306-349; D. Cichor, J. Jadczyk, *Z dziejów Warszawskiej Pielgrzymki Piesznej na Jasną Górę w Częstochowie (1711-2011)...*, s. 187; AZO, KZO, t. 1, s. 45, t. 2, s. 1, t. 3, s. 19, P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki...*, s. 14-33; *25 lat Piesznej Pielgrzymki Ziemi Sandomierskiej...*, s. 7-24; A. Węska, *Lubelska Pielgrzymka Pieszna...*, s. 31-33; H. Mojżuk, *Wspomnienia o pielgrzymce łomżyńskiej...*; J. Filewicz, *Wspomnienia z pielgrzymki białostockiej...*; Rel. ustna ks. Cz. Sadłowskiego...; J. Bielecki, *Wspomnienia o pielgrzymce gowarczowskiej...*; T. Dratwa, *Wspomnienia o pielgrzymce tomaszowskiej...*; Rel. ustna J. Śmigielskiej.

Tabela 2. Trasy pielgrzymek pieszych zamieszczonych przez SB w sprawach obiektowych krypt. „Pątnicy” w latach 1976-1988

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
Białostocka Pielgrzymka Pieszna 30 lipca - 12 sierpnia	1987	(478.7 km) - 30.07. (28.8 km) - (białostockie) Białystok - Księżyno - Turośń Kościelna - Suraż; 31.07. (32.8 km) - Suraż - Piekuty Nowe; 1.08. (31.3 km) - (łomżyńskie) Piekuty Nowe - Dąbrówka Kościelna - Klukowo - Boguty; 2.08. (33.1 km) - Boguty - (siedleckie) Ceranów - Miedzna; 3.08. (28.1 km) - Miedzna - Liw - Wierzбно; 4.08. (33.9 km) - Wierzбно - Kałuszyn - Mrozy - Siodło; 5.08. - (33.8 km) Siodło - Kołbiel - (warszawskie) Góra Kalwaria, 6.08. (38.3 km) - Góra Kalwaria - (radomskie) Rososz - Zbrosza Duża; 7.08. (33.8 km) - Zbrosza Duża -

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		Piekarty - Przybyszew - Kostrzyń; 8.08. (39.2 km) - Kostrzyń - Klwów - Zachorzyn - Gielniów - (piotrkowskie) Stuzno; 9.08. (37.4 km) - Stuzno - Białaczów - Żarnów - Marcinków Chelsty; 10.08. (39 km) - Marcinków Chelsty - Reczków - Przedbórz - Granice; 11.08. (40.7 km) - Granice - Babczów - Kobile Wielkie - (częstochowskie) Gidle; 12.08. (28.5 km) - Gidle - Kłomnice - Rudniki - Rędziny - Jasna Góra.
Gowarczowska Pielgrzymka Piesza 21-24 sierpnia	1987	(132 km) 21.08. (32 km) - (radomskie) Gowarczów - Ruda Białaczowska - (kieleckie) Polana za wsią Sędów - Polana za wsią Małków - (piotrkowskie) Polana za wsią Grębenice - Machory - Polana za wsią Kołonic - Zbójno; 22.08. (34 km) - Zbójno - Fałków - Czermno - Parkin za Czermnem - Las przed Przedborzem - Przedbórz - Sokola Góra - Trzebce - Wielgomłyny; 23.08. (32 km) - Wielgomłyny - Polana za wsią Maksymów - Polana w lesie - Żytno - Sekursko - Cielętniki - Dąbrowa Zielona - (częstochowskie) Św. Anna; 24.08. (34 km.) - św. Anna - Pniaki Mokrzeskie - Polana przed Zawadą - Mstów - Przepróżna Górka - Mirów - Jasna Góra.
Lubelska Pielgrzymka Piesza 3-14 sierpnia	1979	(311 km) - trasa kolumny głównej od 3.08.: Chelmska: 1.08. (24 km) - Chełm - Rudka - Rejowiec Osada - Góra - Krupe; 2.08. - (22 km) - Krupe - Siennica Nadolna - Krasnystaw - Zażółkiewka - Białka - Gorzków; 3.08. - (28 km) - Gorzków - Borów - Olchowiec - Żółkiewka - Huta - Maciejów - Wysokie; 4.08. - (25 km) - Wysokie - Tarnawka - Stara Wieś - Rudnik - Zakrzówek; 5.08. - (30 km) - Zakrzówek - Pułankowice - Kraśnik - Olbiecin - Leśnik Duży - Gościeradów; 6.08. - Gościeradów - Annapol (połączenie z kolumną główną); Kolumna I: 3,08 (26 km.) - (grupy 2. 3. 4, 6, 7, 8, 12) - Lublin - Poczekajka - Konopnica - Strzeszkowice - Niedzwica Duża - Niedzwica Kościelna; kolumna II (grupy 5, 10, 13, 16) oraz kolumna

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		<p>III (grupy 1, 9, 11, 14, 15) - (25.5 km.) - Lublin - Poczekajka - Konopnica - Radawiec - Matczyn - Bełżyce; 4.08 kolumna I (27 km) - Niedrzwica Duża - Sobieszczany - Wilkołaz - Popkowice - Urzędów; kolumna II (29 km) - Bełżyce - Malinowszczyzna - Chodel - Granice - Wierzbica - Urzędów; kolumna III (25.5km) - Bełżyce - Zagórze - Kol. Poniatowa - Rozalin - Opole Lubelskie; 5.08. kolumna I i II (16 km) - Urzędów - Dzierzkowice - Ludmiłówka - Księżomierz; kolumna III (20.5 km) - Opole Lubelskie - Łaziska - Kamień - Kępa Solecka - Solec; 6.08. - kolumna I i II (24 km) - Kazimierz - Pole Zjawienia - Rachów Stary - Annopol - Maruszów - Szymanówka - Ożarów; kolumna III (26 km) - Solec - Kalinówek - Słuszyn - Maruszów - Wygoda - Sienno; 7.08. kolumna I i II (24 km.) - Ożarów - Drygulec - Ćmielów - Bodzechów - Ostrowiec - Szewna; kolumna III (27 km) - Sienno - Sarnówek - Stara Dębowa Wola - Ostrowiec Świętokrzyski - Szewna - Kosowice; 8.08. - kolumna I i II (32.5 km. - Szewna - Kosowice Waśniów - Sarnia Zwola - Nowa Słupia - Święty Krzyż - Podlysica; kolumna III 30.5 km) - Kosowice - Waśniów - Sarnia Zwola - Nowa Słupia - Święty Krzyż - Podlysica - Bieliny; 9.08. - kolumny I, II i III 27 km) - Bieliny - Skorzeszyce - Daleszyce - Niestachów - Suków - Dyminy; 10.08. (29.5 km. - Suków - Dyminy - Posłowice - Czerwona Góra - Chęciny - Jedlnica - Bocheniec - Małogoszcz; 11.08. (18 km) - Małogoszcz - Ludwinów - Kozłów - Ludynia - Belina - Włoszczowa; 12.08. (31 km) - Włoszczowa - Czarnca - Ropocice - Secemin - Michałów - Koniecpol - Stary Koniecpol; 13.08. (32 km) - Stary Koniecpol - Ulesie - Przyrów - Lipnik - Żuraw - Celina - Przepróżna Górka - Kusięta; 14.08. (14 km) - Kusięta - Mirów - Jasna Góra.</p>

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
<p>Łomżyńska Pielgrzymka Piesza 1-13 sierpnia</p>	1984	<p>(420 km) - trasa w 1987 roku: (łomżyńskie) Łomża - Konarzyce - Śniadowo - (ostrołęckie) Gniazdowo - Sulęcín Szlachecki - Sulęcín - Ostrów Mazowiecki - Brok - (siedleckie) (Sadowne) - Sadowne - Mrozowa Wola - Łochów - Zawiszyn - Strachówka - Kąty Borucza - Stanisławów - Wólka Czerniewska - Brzuze - Stojadła - Zamienie - Rudzienko - Kołbiel - (warszawskie) Regut - Góra Kalwaria - Coniew - Konara - (radomskie) Piaseczno - Wichradz - Wrociszew - Michałów - Promna - Przybyszew - Osuchów - Wyśmierzyce - Klwów - Zachorzyn - Jastrząb - Gielniów - Rozwady - Gowarczów - (kieleckie) Modliszewice - Koprusza - Stanowiska - (Częstochowskie) - Kurzelów - Gościenin - Oblasy - Załęże - Koniecpol - Drochlin - Bystrzenowice - Jasna Góra.; trasa wiodąca przez teren województwa radomskiego w 1984 roku: 5.08. (21 km) - Rudzienko - Tabor; 6.08. - Tabor - Coniew - Magierowa Wola - Piaseczno (wieś); 7.08. - Piaseczno - Palczew - Michałów Górny - Promna; 8.08. - Promna - Wyśmierzyce - Klwów - Sulgostów - Zachorzyn; 9.08. - Zachorzyn - Gałki - Rozwady - Gielniów - Kamienna Wola - Gowarczów - Morzywół; 10.08. - Morzywół.</p>
<p>Pielgrzymka Piesza Młodzieży Nieprzystosowanej i Uzależnionej 1-12 sierpnia 5-12.08.1983 5-14.08.1984 1-12.08.1985-1987 31.07.-12.08.1988</p>	1983	<p>- trasa w 1983 roku: 5.08. (20 km) - Piekoszów - Rykoszyn - Zajączkowo - Małogoszcz; 6.08. (15 km) - Małogoszcz - Żarczyce - Węgleszyn - Oksa; 7.08. (11 km) - Oksa - Kossów - Radków - Dzierzgów; 8.08. - Dzierzgów - Drużykowa - Stawczyzny - Przyłek Szlachecki; 9.08. (18 km) - Przyłek Szlachecki - Lelów; 10.08. (14 km) - Lelów - Bystrzanowice - Janów; 11.08. (14 km) - Janów - Piasek - Olsztyn; 12.08. (14 km) - Olsztyn - Jasna Góra. Trasa w 1984 roku - 5.08. (13 km) - Góra Świętej Anny - Sucha; 6.08. (10 km) - Sucha - Kadłub; 7.08. (15 km) - Kadłub - Grodziec; 8.08. (17 km) - Grodziec - Pruszków; 9.08. (13 km) - Pruszków - Wysoka; 10.08. (16 km) - Wysoka - Borki</p>

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		<p>Wielkie; 11.08. (22 km) - Borki Wielkie - Panki; 12.08. (20 km) - Panki - Las Zapilski ; 13.08. (20 km) - Las Zapilski - Konopiska; 14.08. (17 km) - Konopiska - Jasna Góra.</p> <p>Trasa w 1985 roku - 1.08. - Licheń - Kramsk; 2.08. - Kramsk - Szymów - Genowefa - Kuny - Chylin - Władysławów; 3.08. - Władysławów - Międzylesie - Małszyna - Turek - Turkowice - Kaczki - Mostowa - Mikulice - Wietchnin - Dobra; 4.08. - Dobra - Linne - Dąbrówka - Rzymско - Strachocice - Miłkowice - Ostrów Wartki - Jeziorsko - zakrzew - Tądów Dolny - Tądów Górny - Tomisławice - Mikołajewice - Proboszczowice - Warta; 5.08. - Warta - Duszniki - Małków - Bartochów - Basaków - Biskupice - Dzierlin - Charłupia Wielka - Sieradz; 6.08. - Sieradz - Chojne - Żeglin - Okraglice - Stoczki - Rodzeń - Witów - Burzenin; 7.08. - Burzenin - Rychłonice - Konopnica - Osjaków; 8.08. - Osjaków - Radoszewice - Siemkowice - Ożegów - Działoszyn; 9.08. - Działoszyn - Parzymiechy - Lipie - Krzepice; 10.08. - Krzepice - Kuków - Janiki - Panki; 11.08. - Panki - Walenczów - Kłobuck - Kamyk; 12.08. - Kamyk - Częstochowa.</p> <p>Trasa w 1986 roku - 1.08. - Szczyrk - Buczkowice - Rybarzowice - Łodygowice - Zarzeczce - Czernichów - Międzybrodzie - Biał; 2.08. - Białskie - Porąbka - Targanice - Zagórník; 3.08. - Zagórník - Kobyła Góra - Kaczyna - Łysa Góra - Czartak; 4.08. - Czartak - Jaroszewicka Góra - Łękawica - Kalwaria Zebrzydowska; 5.08. - Kalwaria Zebrzydowska - Przytkowice - Skawina - Tyniec; 6.08. - Tyniec - Liszki - Cholerzyn - Morawica; 7.08. - Morawica - Zabierzów - Bolechowice - Biały Kościół; 8.08. - Biały Kościół - Ojców - Grodziska - Skała - Zadroże; 9.08. - Zadroże - Chełm - Wolbrom - Pilica; 10.08. - Pilica - Kielkowice - Kromołów - Włodowice - Kotowice; 11.08. Kotowice - Żarki - Przybynów - Poraj - Poczesna; 12.08. - Poczesna - Nowa Wieś - Częstochowa.</p>

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		<p>Trasa w 1987 roku - (lubelskie) Kazimierz Dolny - Las Dębowy - Braciejowice - Solec n. Wisłą (radomskie) - Sadkowice - Tarłów (Kieleckie) - Ruda Kościelna - Bodzechów - Jędrzejów - Jacentów - Truskolasy - Pasma Jeleniowskie - (kieleckie) Jeleniów - Św. Krzyż - Św. Katarzyna - Krajno - Kraiński Grzbiet - Dąbrowa - Niewachłów - Podzamcze - Piekoszów - Zorzczyn - Korczyn - Czartoszowy - Krasocin - Sułków - Włoszczowa - Łachów - Zaróg - Kuźnica Grodziska - Stanisławice - (częstochofskie) Św. Anna - Wola Mokrzeska - Krasice - Mstów - Mirów - Jasna Góra.</p> <p>Trasa w 1988 roku: 31.07. - Warszawa - Nadarzyn - Włochów; 1.08. - Włochów - Żabia Wola - Kaleń - Lutkówka; 2.08. - Lutkówka - Dańków - Koprzywna; 3.07. - Koprzywna - Bronisławów - Regnów - Gortatowice; 4.08. Gortatowice - Rzeszyce - Królowa Wola; 5.08. - Królowa Wola - Teofilów - Sługocice - Olszowiec; 6.08. - Olszowice - Radonia - Dąbrowa n. Czarną; 7.08. - Dąbrowa n. Czarną - Bilska Wola - Tomawa; 8.08. Tomawa - Trzepnica - Przerąb; 9.08. - Przerąb - Rzejowice - Wola Malowana - Dmenin; 10.08. - Dmenin - Orzechów - Gidle; 11.08. - Gidle - Zawada - Kłomnice - Rudniki; 12.08. - Rudniki - Częstochowa.</p>
Podlaska Pielgrzymka Piesza 2-14 sierpnia	1981	<p>(368 km) - trasa w 1983 roku: 2.08. (28 km) - Siedlce - Żelków - Skórzec - Grala - Ruda Wolińska - Wodynie; 3.08. (30 km.) - Wodynie - Kołodziej - Stoczek Łukowski - Kisielsk - Ciechomin - Jarczew - Żelechów; 4.08. (33 km.) - Żelechów - Zadybie - Kłoczew - Przykwa - Ryki - Stawy - Dęblin; (5.08. (25 km.) - Dęblin - wały nad Wisłą - Oleksów (lub Gniewoszów - teren woj. radomskiego) - Mościska - Czarnolas ; 6.08. (28 km.) - Czarnolas - Paciorkowa Wola - Zwolen - Bartodzieje - las za Bartodziejami - Kazanów; 7.08. (34 km.) - Kazanów - Bąkowa - las za Antoniowem - las za Małomierzycami - Iłża - las za Iłżą - Jasieniec Iłżecki (granica woj.</p>

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		radomskiego); 8.08. (31 km.) - Jasieniec Ilżecki - Pychów - Mirzec - las za Mircem - Wąchock - Parszów - Mostki - Suchedniów; 9.08. (33 km.) - Suchedniów - Łączna - las za Gózdem - Zagnańsk - las - Kostomłoty; 10.08. (29 km.) - Kostomłoty - las przed Chełmcami - Strawczyn - las koło Snochowic - Łopuszno Jedle - Eustachów; 11.08. (30 km.) - Jedle (Eustachów) - Słojewsko - Krasocin - las przed Włoszczową - Włoszczowa - Czarnca; 12.08. (35 km.) - Czarnca - las przed Seceminem - Brzozowa - las przed Koniecpolem - Koniecpol - Ulesie - Przyrów; 13.08. (29 km.) - Przyrów - las - Żuraw - Małusy Wielkie - Brzeszcze - las Knieja - Mirów; 14.08. (6 km.) Mirów - Jasna Góra.
Praska Pielgrzymka Piesza Pomocników Maryi Matki Kościoła 16-25 sierpnia	1983	(304 km) - trasa z 1984 roku: 16.08. (32 km.) - (warszawskie) Warszawa Praga (Parafia Matki Boskiej Zwycięskiej) - Wał Miedzeszyński - Zerzeń - Błota - Świdry Wielkie - Otwock Wielki; 17.08. (41 km.) - Otwock Wielki - Góra Kalwaria - Pełław (radomskie) - Las Zalesie - Michalczew - Nowa Wieś - Opoźdźew; 18.08. (34 km.) - Opoźdźew - Wrociszew - Las nad Budami Michałowskim - Stromiec - Bobrek - Kielbów Nowy - Stara Błotnica; 19.08. (27 km.) - Stara Błotnica - Kaszów - Przytyk - Wrzos - Wyręby - Las Wyręby - Dębiny; 20.08. (31 km.) - Dębiny - Skrzyńsko - Przysucha - Las Rawicz - Ruski Bród - Las - (kieleckie) Nieświń; 21.08. (31 km.) - Nieświń - Rogów - Końskie - Kazanów - Dęba - Ruda Malenicka - Lipa; 22.08. (30 km.) - Lipa - Las Stara Wieś - Pilczyca - Lasek - Żeleźnica - (piotrkowskie) - Januszewice; 23.08. (34 km.) - Januszewice - Kluczewsko - Las Pracza - Maluszyn - Pukarzów - Borzykowa - Soborzyce; 24.08. - (33 km.) - Soborzyce - Zielona Dąbrowa - Święta Anna - (częstochofskie) Wola Mokrzeska - Groby Pątnicze - Krasice - Źródła pod Mstowem - Siedlec; 25.08. (11 km.) - Siedlec - Przeprośna Górka - Mirów - Jasna Góra.

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
Praska Pielgrzymka Piesza Rodzin 5-14 sierpnia	1984	<p>(247 km) - trasa w 1984 roku: 5.08. (34 km.) - Warszawa (Najświętszej Maryi Panny Ostrobramskiej) - Miedzeszyn Wieś - Błota - Nowa Wieś - Świdry Małe - Dębinka - Świdry Wielkie - Karczew - Otwock Mały - Otwock Wielki - Glinki - Kępa Gliniecka - Góra Kalwaria; 6.08. (23 km.) - Góra Kalwaria - Czersk - Szpruch - Koniew - Podgóra - Potycz - Konary - Magierowa Wola - Dębnowola - Piaseczno - Gośniewice - Warka (teren woj. radomskiego); 7.08. (26 km.) - Warka - Bielany - Niemojowice - Grzegorzewice - Lechanice - Zawady - Palczew - Bończa - Michałów - Branków - Biejków - Wola Biejkowska - Promna - Fałęcice - Białobrzegi; 8.08. (35 km.) - Białobrzegi - Borki - Klemy - Witaszyn - Redlin - Wyśmierzyce - Grzmiąca - Kostrzyn - Ulów - Kłudno - Klwów - Borowa Wola - Odrzywół; 9.08. (23 km.) - Odrzywół (granica woj. radomskiego) - Brudzewice - Brudzewice - Poświętne - Studzianna - Linia kolejowa (Tomaszów-Radom) - Idzikowice - Libiszów - Sobawiny - Wola Załęzna - Opoczno; 10.08. (36 km.) - Opoczno - Ogonowice - Ostrów - Wąglany - Białaczów - Kowalów - Niemojowice - Kowalów - Żarnów - Tresta Wesoła - Marcinków - Starzechowice - Falków; 11.08. (33 km.) - Falków - Skórnice - Czermno - Sewerynów - Borowa - Góry Mokre - Dobromierz - Stanowiska - Koprusza - Kolonia Pilczyca - Kluczewsko; 12.08. (37 km.) - Kluczewsko - Brzeście - Międzylesie - Włoszczowa - Nieznanowice - Łachów - Żeliszawice - Koniecpol - Podlesie - Jasna Góra.</p>
Piesza Pielgrzymka Ziemi Sandomierskiej 5-13 sierpnia	1984	<p>(233 km) - trasa od 1984 roku: 5.08. (26 km) - Sandomierz - Klimontów; 6.08. (29 km) - Klimontów - Zbelutka; 7.08 (29 km) - Zbelutka - Słopiec; 8.08. (25 km) - Słopiec - Szewce; 9.08. (29 km) - Szewce - Gnieździska; 10.08. (22 km) - Gnieździska - Włoszczowa; 11.08. (28 km) - Włoszczowa - Koniecpol; 12.08. (23 km) - Koniecpol - Krasice; 13.08. (22 km) - Krasice - Mstów (połączenie z grupami radomskimi) - Jasna Góra.</p>

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
Radomska Pielgrzymka Piesza 6-14.08.(1976-1980) 6-13.08.(od 1981)	1979	<p>Trasa w latach 1976-1978: - 6.08. - Radom - Zakrzew - Przytyk - Wrzeszczów; 7.08. - Wrzeszczów - Potworów - Klwów - Odrzywół; 8.08. - Wrzeszczów - Łęgonice Małe - Studzianna (dalej trasa WPP); (202 km) - trasa w latach 1979-1980: 6.08. (20 km) - Radom - Krychnowice - Kowala - Dąbrówka - Orońsko; 7.08. (23 km) - Orońsko - Łaziska - Wysoka - Ostałówek - Ostałów - Rzuców; 8.08. (30 km) - Rzuców - Skłoby (groby pomordowanych) - Chlewiska - Huta - Antoniów - Nieklań (granica woj. radomskiego) - Stąporków - Łaziska - Mokra; 9.08. (24 km) - Stąporków - Mokra - Krasna - Zamek - Przyłogi - Królewiec - Kozów - Kościska - Radoszyce; 10.08. (21 km) - Radoszyce - Grodzisko - Jakimowice - Pijanów - Słupia - Zabrody - Oleszno; 11.08. (26.5 km) - Oleszno - Chotów - Włoszczowa - Łachów - Wincentów - Załęże; 12.08. (18.5 km) - Załęże - Okołowice - Łysiny - Barowce - Rogaczew - Olbrachcice - Św. Anna - Smyków; 13.08. (14 km) - Smyków - Krasice - Mstów - Siedlec; 14.08. (15 km) - Siedlec - Jasna Góra;</p> <p>(204 km) - trasa kolumny I w 1983 roku: 6.08. (20 km) - Radom - ul. Młyńska - Kowala - Dąbrówka - Orońsko; 7.08. (26 km) - Orońsko - Łaziska - Wysoka - Ostałów - Cukrówka - Chlewiska; 8.08. (23 km) - Chlewiska - Huta - Antoniów - Nieklań - Stąporków; 9.08. (29 km) - Stąporków - Błotnica - Przyłogi - Królewiec - Kozów - Radoszyce; 10.08. (23 km) - Radoszyce - Pijanów - Słupia - Budziszlaw - Oleszno; 11.08. (31 km) - Oleszno - Rutka - Kluczewsko - Pracza - Małuszyn - Siłpia Mała - Kuźnica Grodziska; 12.08. (27 km) - Kuźnica Grodziska - Łysiny - Rogaczew - Św. Anna - las za Św. Anną - Wola Mokrzeska - Mokrzesz; 13.08. (22 km) - Mokrzesz - Mstów - Przepróżna Górka - Mirów - Jasna Góra;</p> <p>(188 km) - trasa kolumny II w 1983 roku: 6.08. (26 km) - Radom - ul. Młyńska - Kowala - Ruda</p>

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		<p>Wielka - Wola Lipieniecka - Lipienice - Jastrząb; 7.08. (25 km) - Jastrząb - Lipienice - Jastrząb - Szydłowiec - Budki - Huta - Antoniów - Niekłań - Furmanów - Wielka Wieś; 8.08. (23 km) - Niekłań - Furmanów - las - Kozia Wola - las - Piła - Pomyków - Czerwony Most - Końskie - (Sierosławice - Kazanów Nowy - Kazanów Stary); 9.08. (26 km) - Kazanów - Dęba - Wyszyna Machorowska - Fałków - Czermno; 10.08. (25 km) - Czermno - skrzyżowanie z szosą kielecką - Góry Mokre - Dobromierz - Mrowina - Krzętów; 11.08. (24 km) Krzętów - Parking (w lesie) - Barycz - Silniczka - Silnica - Żytno - Sekursko - Soborzyce; 12.08. (22 km) Soborzyce - Dąbrowa Zielona - Św. Anna - las za Św. Anną - Wola Mokrzaska - Mokrzasz - Zawada; 13.08. (17 km) - Zawada - Mstów - Przepróżna Górka - Mirów - Jasna Góra;</p> <p>Trasy podgrup w 1988 roku (przed połączeniem z głównymi kolumnami Pieszej Pielgrzymki Radomskiej): Przysuska - 8.08. - Janów - Ruski Bród - Nieświń; 9.08. - Rogów - Końskie - Dziebałtów - Skołów Stary; Zwoleńska - 5.08. - Bartodzieje - Tczów - Kłonów - Bogusławice - Maków - Radom (parafia św. Stefana); Solecka - 4.08. - Dziurków - Lipsko - Borów - Łaziska; 5.08. - Wielgie - Kazanów - Zakrzówek - Odechów - Kazimierzówka - Makowiec - Sołtyków; 6.08. - Trabllice - Radom; Ilzecka - 6.08. - Pakosław - Pomorzany - Wierzbicka - Jastrząb - Szydłówek; Drzewicka 7.08. - Rożek - Rozwady - Kamienna Wola - Gowarczów - Bębnow - Końskie;</p> <p>Trasa samodzielnej grupy 6 - Krakowskiej: 6.08. - Radom (parafia św. Jana) - Młyńska - Kowala - Orońsko - Łaziska; 70.08. - Łaziska - Wysoka - Ostalów - Cukrówka - Chlewiska - Aleksandrów; 8.08. - Aleksandrów - Huta - Antoniów - Niekłań - Stąporków - Czarniecka Góra - Błotnica; 9.08. - Błotnica - Przyłogi - Królewiec - Kozów - Radoszyce; 10.08. -</p>

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		Radoszyce - Słupia - Oleszno; 11.08. - Oleszno - Chotów - Włoszczowa - Łachów - Załęże - Okołowice; 12.08. - Okołowice - Łysiny - Rogaczew - Św. Anna - Wola Mokrzeska - Groby Pańnicze - Kłobukowice k. Mstowa; 13. 08. - Kłobukowice - Mstów Źródła - Przeprośna Górka - Jasna Góra.
Tomaszowska Pielgrzymka Piesza 10-14 sierpnia	1817	<p>1 trasa - Zawada - Chorzęcin - Wolbórz - Polichno - Piotrków - Rozprza - Gidle - Kłomnice - Częstochowa (i powrót tą samą trasą).</p> <p>2 trasa (w latach 1965-1967) - Smardzewice - Dąbrówka - Jaksonek - Przedbórz - Sokola Góra - Wielgomłyny - Dąbrowa Zielona - Św. Anna - Mstów - Wyczerpy - Częstochowa (i powrót tą samą trasą).</p> <p>3 trasa (od 1968 roku - 143 km) - 10.08. (33 km) - Tomaszów Mazowiecki (kościół św. Antoniego) - Wiaderno - Golesze - Koło - Przyglów - Łęczno; 11.08. (30 km) - Łęczno - Dorotów - Stobnica - Ręczno - Bąkowa Góra - Przedbórz; 12.08. (35 km) - Przedbórz - Wielgomłyny - Kozie Pole - Silnica - Żytno - Cieleńniki; 13.08. (38 km) - Cieleńniki - Św. Anna - Wola Mokrzeska - Mstów - Przeprośna Górka - Wyczerpy; 14.08. (7 km) Wyczerpy - Częstochowa.</p>
Warszawska Akademicka Pielgrzymka Diecezjalna (5-14 sierpnia)	1981	<p>(286 km) - 5.08. (34 km) Warszawa (katedra św. Jana) - Babice - Zielonka - Borzęcin - Zaborów - Leszno - Czarnów; 6.08. (25 km) - Czarnów - Pawłowice - Niepokalanów - Szymanów - Guzów - Miedniewice; 7.08. (25 km) - Miedniewice - las przed Grabiną - Radziwiłłów Mazowiecki - Puszcza Mariańska - Jeruzal - Stara Rawa - Nowy Dwór; 8.08. (24 km) - Nowy Dwór - Kurzeszyn - las przed Janolinem - Skoczylody - Boguszyce - Zubki - Krzemienica; 9.08. (24 km) - Krzemienica - Kanice - las za Gliną - Inowłódz - Brzustów; 10.08. (29 km) - Brzustów - Sługocice - Leśnicz - Smardzewice - Tresta - Zarzęcin - Błogie - Sulejów Podklasztorze; 11.08. (27 km) - Sulejów - Łęczno - Lubień - Żerechowa - Bęczkowice -</p>

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		Wola Przerębska; 12.08. (27 km) - Rzejowice - Babczów - Kobiełe Wielkie - Cadówek - Gidle; 13.08. (21 km) - Gidle - Zawada - Pacierzów - Skrzydłów - Mstów - Źródła pod Mstowem; 14.08. (14 km - za ostatnią grupą „17” WPP) - Przepróżna Górka - Mirów - Jasna Góra.
Warszawska Pielgrzymka Piesza 6-14 sierpnia	1711	(246 km) 6.08. (35 km) - Warszawa (kościół Ducha Świętego) - Raszyn - Las Sękociński - Wola Mrokowska - Tarczyn; 7.08. (36 km) - Tarczyn - Głuchów (teren woj. radomskiego) - Grójec - Belsk Duży - Łęczeszycze - Wodziczna - Mogielnica; 8.08. (30 km) - Mogielnica - Nowe Miasto n. Pilicą - Różana - Pustelnia (granica woj. radomskiego) - Studzianna; 9.08. (26 km) - Studzianna - Dębe - Kraśnica - Lasek - Kunice - Janków; 10.08. (26 km) - Janków - Paradyż - Przyłek - Skórkowice - Lasek - Skotniki; 11.08. (29 km) - Skotniki - Taras - Las - Przedbórz - Sokola Góra - Las - Wielgomłynny; 12.08. (29 km) - Wielgomłynny - Las - Silnica - Las za Bugajem Cielętniki - Święta Anna; 13.08. (18 km) - Święta Anna - Wola Mokrzaska - Groby Pątnicze - Krasice - Źródła pod Mstowem - Mstów; 14.08. (14 km) - Mstów - Przepróżna Górka - Mirów - Jasna Góra.
Warszawska Pielgrzymka Piesza grupa „15” 6-14 sierpnia		(242.5 km) - trasa w 1978 roku: 6.08. (35 km) - Warszawa (kościół Św. Ducha) - Raszyn - Las Sękociński - Wola Mrokowska - Tarczyn Józefowice; 7.08. (34.5 km) - Józefowice - Głuchów - Grójec - Belsk - Łęczeszycze - Dziunin; 8.08. (29 km) - Dziunin - Las - Nowe Miasto - Różana - Pustelnia - Brudzewice; 9.08. (23.5 km) - Brudzewice - Las Dębe - Kraśnica - Lasek - Kunice - Zachorzów; 10.08. (23.5 km) - Zachorzów - Paradyż - Przyłek - Skórkowice - Wólka Skotnicka; 11.08. (36 km) - Wólka Skotnicka - Taras - Las - Przedbórz - Sokola Góra - Myśliwczów; 12.08. (27 km) - Myśliwczów - Las - Silnica - Las za Bugiem - Las przed Cielętnikami - Olbrachcice; 13.08. (24 km) -

Nazwa pielgrzymki i czas pielgrzymowania	Rok uzyskania częściowej lub całkowitej autonomii	Trasy – długość, przebieg, etapy
		Olbrachcice - Wola Mokrzeska - Groby Pątnicze - Krasice - Źródła pod Mstowem - Siedlec; 14.08. (10 km) - Siedlec - Przepróżna Górka - Mirów - Jasna Góra.
Warszawska Pielgrzymka Piesza „17” DA 6-14 sierpnia	1967	(247 km) - trasa w 1980 roku: 6.08. (30 km) - Warszawa - (kościół św. Anny) - Raszyn Las Sękociński - Wola Mrokowska; 7.08 - (36 km) - Wola Mrokowska - Tarczyn - Głuchów (teren woj. radomskiego) - Grójec - Belsk - Łęczeszyce - Wodziczna; 8.08. (31 km) - Wodziczna - Mogielnica - Las przed Brzostowcem - Nowe Miasto - Różana - Pustelnia (granica woj. radomskiego) - Brudzewice; 9.08. - (31 km) - Brudzewice - Studzianna - Las - Dębe - Lasek za Kraśnicą - Kunice - Zachorzów; 10.08. - (26 km) - Zachorzów - Paradyż - Przyłek - Chorzew - Skórkowice - Las pod Górą - Reczków Nowy; 11.08. (26 km) - Reczków Nowy - Lasek - Taras - Las koło zakrętu - Przedbórz - Sokola Góra - Trzebce; 12.08. (27 km) - Trzebce - Wielgomłyn - Myśliwiczów - Silnica - Sekursko - Soborzyce; 13.08. (24 km) - Soborzyce - Zielona Dąbrowa - Święta Anna - Wola Mokrzeska - Groby Pątnicze - Krasice - Mstów - Zawada; 14.08. (16 km) - Zawada - Mstów - Źródła - Przepróżna Górka - Mirów - Jasna Góra.
Pielgrzymka Piesza z parafii Zbrosza Duża	1983	Zbrosza Duża - Goszczyn - Borowe - Nowe Miasto - Studzianna - Kunice - Paradyż - Sokola Góra - Święta Anna - Mstów - Częstochowa.

Źródło: IPN BU 0713/130, k. 79; IPN Ra 08/243, k. 7-12, 13, 105; IPN Ra 08/388, k. 13, 60-62, 189-190; IPN Ra 08/573, k. 13, 88-89, 105; IPN Ra 08/668, k. 20, 21-22, 23, 60-62; IPN Ra 08/751, k. 17; IPN Ra 08/864, k. 79-80, 83 (110), 264; IPN Ra 08/914, k. 121-124, 125, 126-131, 133; IPN Ra 08/1055, k. 7-18, 28, 39-41, 49-50, 55-56, 57, 97, 129, 139-140; IPN Ra 08/1060, k. 37-38, 59, 77; IPN Ra 08/1071, t. 1, k. 27-28, t. 2, k. 26; AP, KWPP, sygn. 67, s. 3-5, 275; AP, KWPP, sygn. 70, s. 237; AP, KWPP, sygn. 80, s. 257; AP, KWPP, sygn. 92, s. 457; P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki...*, s. 30; *25 lat Pieszej Pielgrzymki Ziemi Sandomierskiej...*, s. 8; A. Przywuski, *Założenia programu duszpasterskiego Pieszych Pielgrzymek Podlaskich...*, s. 34-35; *Okiem 20-latka...*, s. 79-81; Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=warszawska+akademicka+pielgrzymka+diecezjalna> &ie=UTF-8&oe=UTF-8 (dostęp 19.07.2013, godz. 21:44); Rys historyczny: <http://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=praska+pielgrzymka+piesza> &ie=UTF-8&oe=UTF-8 (dostęp 19.07.2013, godz. 22:10); A. Węska, *Lubelska*

Pielgrzymka Piesza..., s. 38, 75-83; J. Bielecki, *Wspomnienia o pielgrzymce gowarczowskiej...*; B. Niewiadomski, *Wspomnienia o pielgrzymce praskiej rodzin...*; T. Dratwa, *Wspomnienia o pielgrzymce tomaszowskiej...*; Rel. ustna J. Śmigiełskiej...; Rel. ustna ks. Cz. Sadłowskiego.

Podsumowanie

Pielgrzymowanie na Jasną Górę ma swoją wielowiekową historię. Stanowiło nie tylko przestrzeń dla rozwoju duchowego, ale też było okazją do wyrażenia sprzeciwu w kontekście ograniczania wolności i prześladowań realizowanych przez zaborców, niemieckich okupantów i władze komunistyczne po drugiej wojnie światowej. Na drugą połowę lat siedemdziesiątych i lata osiemdziesiąte XX wieku przypada dynamiczny rozwój ruchu pątniczego. Znaczący wpływ na to miały wydarzenia społeczno-polityczne oraz religijne, takie jak: prześladowania z przyczyn politycznych i religijnych, ograniczanie wolności, kryzys gospodarczy, stan wojenny i śmierć wielu opozycjonistów, w tym również osób duchownych, zwłaszcza ks. Jerzego Popiełuszki oraz wybór na Stolicę Piotrową kard. Karola Wojtyły.

W związku z powstaniem województwa radomskiego w 1975 r. i zachowaną dokumentacją, wytworzoną zarówno przez władze komunistyczne tego regionu, jak również przez kronikarzy kościelnych, można było z dużym prawdopodobieństwem odtworzyć rozwój ruchu pątniczego w tej części Polski w latach 1976-1988. W 1976 r. przez teren województwa radomskiego przechodziła pielgrzymka warszawska oraz grupa pielgrzymów radomskich, natomiast w 1988 r. – kilkanaście samodzielnych pielgrzymek. W sporządzonej przez władze komunistyczne dokumentacji, której nadano kryptonim „Pątnicy”, zostały ujęte następujące pielgrzymki: Białostocka Pielgrzymka Piesza, Gowarczowska Pielgrzymka Piesza, Lubelska Pielgrzymka Piesza, Łomżyńska Pielgrzymka Piesza, Piesza Pielgrzymka ze Zbrozsy Dużej, Piesza Pielgrzymka Młodzieży Nieprzystosowanej i Uzależnionej, Piesza Pielgrzymka Ziemi Sandomierskiej, Podlaska Pielgrzymka Piesza, Praska Pielgrzymka Piesza Pomocników Matki Kościoła, Praska Pielgrzymka Piesza Rodzin, Radomska Pielgrzymka Piesza, Warszawska Akademicka Pielgrzymka Diecezjalna, Warszawska Pielgrzymka Piesza. Ich organizatorami byli zazwyczaj duchowni, rzadko świeccy. Do kompetencji organizatorów należały sprawy formalne związane z uzyskaniem legalizacji dla pielgrzymki, wytyczanie tras, przygotowanie programu duszpasterskiego, zapewnienie transportu, bazy noclegowej i żywnościowej.

Pilgrimages Through the Radom Region During the Years 1976-1988

S u m m a r y

The pilgrimage to Jasna Gora has a centuries-old history. This represented not only a space for spiritual development, but also an opportunity to object to limited freedoms and persecution carried out by German occupiers during, and the communist authorities after, the Second World War. During the second half of the 1970s and during the 1980s

pilgrimages developed dynamically. The impact of these events was significant for socio-political and religious reasons, such as, political and religious persecution, limits of freedom, economic crisis's, the state of war, and the deaths of many opposition activists, including members of the clergy, especially Fr. Jerzy Popieluszko and the choice of Cardinal Karol Wojtyła by the Holy See.

The preserved documentation produced in 1975 in connection with the creation of the province of Radom, by both the communist regime in this area as well as Church chroniclers, shows that pilgrimages during the years 1976-1988 likely played a role in the development of this part Poland. In 1976 the Warsaw pilgrimage and a pilgrimage from Radom passed through the region, while in 1988 there were over a dozen independent pilgrimages. The documentation prepared by the communist authorities, which was given the codename "Pilgrims", included the following pilgrimages: Białystok Pilgrimage, Gowarczowska Pilgrimage, Lublin Pilgrimage, Łomża Pilgrimage, Pilgrimage of Zbrosza Dużej, Pilgrimage for maladjusted and addicted Youth, Pilgrimage of Sandomierz, Podlasie Pilgrimage, Praska Pilgrimage - Helpers of Mother Church, Praska Pilgrimage for Families, Radom Pilgrimage, Diocesan Academy of Warsaw Pilgrimage, as well as, the Warsaw Pilgrimage. Their organizers of these pilgrimages were usually clergy, rarely laity. The organizers had to be capable of dealing with issues related to obtaining formal legalization for the pilgrimage, route planning, preparation of the pastoral program, and providing transportation, hotel accommodation, and food.

**KS. KARD. ADAM KOZŁOWIECKI SJ (1911-2007)
MISJONARZ AFRYKI**

Ukochał Zambię i jej mieszkańców. Zambii poświęcił 61 lat życia. Uważał ją za swoją drugą ojczyznę. Była to miłość odwzajemniona. Mieszkańcy Zambii uznali go za jednego ze swoich. Ks. kard. Adam Kozłowiecki SJ (1911-2007), bo o nim mowa, należy do tych kapłanów, którzy budowali fundamenty Kościoła katolickiego w Zambii oraz przetrzucali mosty między Europą i Afryką.

Ks. Adam Kozłowiecki SJ urodził się 1 kwietnia 1911 roku w Hucie Komorowskiej w rodzinie ziemiańskiej Adama i Marii z domu Janocha. Odebrał znakomite wykształcenie humanistyczne. Znał dziewięć języków (łacina, języki nowożytne i zambijskie). Pierwsze nauki pobierał w domu rodzinnym, gdzie nauczył się m.in. języka angielskiego i francuskiego¹. Następnie uczył się w słynnym Zakładzie Naukowo-Wychowawczym OO. Jezuitów w Chyrowie (1921-1926) oraz Gimnazjum Św. Marii Magdaleny w Poznaniu (1926-1929), gdzie zdał maturę. Miał dwóch braci: Czesława (1909-1940) i Jerzego (1914-1988; po II wojnie światowej: George Kennedy), którzy także byli uczniami jezuickiego Zakładu Naukowo-Wychowawczego w Chyrowie².

W dniu 30 lipca 1929 roku wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Taką decyzję podjął mimo ostrego sprzeciwu ojca, który wiązał z nim inne plany. W zakonie odbył nowicjat w Starej Wsi koło Brzozowa (1929-1931), a następnie studiował filozofię w Krakowie (1931-1933) i teologię na *Bobolanum* w Lublinie (1934-1938). Podczas studiów teologicznych działał w Kręgu Starszoharcerskim im. ks. Piotra Skargi, do którego należeli klerycy jezuicki³. W latach 1933-1934 był wychowaw-

¹ Języka angielskiego uczyła go do 1918 roku guwernantka, irlandzka katoliczka Winnifred Markowska, którą spotykał w Anglii po wyzwoleniu z obozu koncentracyjnego w Dachau w 1945 roku. *Rozmowa Mazurka. Moje kwalifikacje na biskupa to sześć lata kryminalu*, „Dziennik” z 9-10 VI 2007, s. 24.

² Słownik biograficzny wychowanków Zakładu Naukowo-Wychowawczego OO. Jezuitów w Chyrowie, 1886-1939, opr. L. Grzebień, J. Kochanowicz, J. Niemiec, Kraków 2000, s. 266-267; L. Grzebień, *Szkoły jezuickie w XX wieku*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, pod red. L. Grzebienia i S. Obirka, Kraków 1993, s. 85-86.

³ S. Cieślak, *Działalność Kręgu Starszoharcerskiego im. Ks. Piotra Skargi w Kolegium „Bobolanum” w Lublinie w latach 1935-1939*, [w:] *Dorobek pedagogiki harcerskiej*.

cą młodzieży w konwiktzie Zakładu Naukowo-Wychowawczego w Chyrowie. Dnia 24 czerwca 1937 roku w Lublinie przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa pomocniczego pińskiego Karola Niemiry. Pragnął pracować z młodzieżą w Zakładzie Naukowo-Wychowawczym w Chyrowie⁴.

Wybuch II wojny światowej przekreślił jego marzenia i plany. W dniu 10 listopada 1939 roku został aresztowany wraz z 24 jezuitami przez Gestapo w Kolegium Księży Jezuitów przy ul. Kopernika 26 w Krakowie. Podczas II wojny światowej był więziony w niemieckich więzieniach i obozach koncentracyjnych: w więzieniu Montelupich w Krakowie (10 XI 1939 – 2 II 1940), w obozie pracy w Wiśniczu (3 II – 20 VI 1940) oraz w obozach koncentracyjnych w Auschwitz (20 VI – 10 XII 1940 – numer obozowy 1006) i Dachau koło Monachium (11 XII 1940 – 29 IV 1945 – numer obozowy 22 187)⁵. Ostatni raz spojrzął z okna wagonu na kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa i kolegium w Krakowie podczas transportu pociągiem z Bochni do obozu koncentracyjnego w Auschwitz 20 czerwca 1940 roku⁶. W 1967 roku ukazały się po raz pierwszy jego wspomnienia obozowe *Ucisk i strapienie* (kolejne wydania: Kraków 1995², 2008³), które stanowią wstrząsający dokument świadka okrucieństwa hitlerowskiego w obozach koncentracyjnych. Do Polski przyjechał dopiero w 1970 roku.

Po uwolnieniu przez wojska amerykańskie z obozu koncentracyjnego w Dachau 29 kwietnia 1945 roku, ks. Kozłowiecki pragnął powrócić do ukochanej ojczyzny – Polski, o której snił każdego dnia w piekle obozów koncentracyjnych⁷. Chociaż pragnął pracować z młodzieżą, poczucie wdzięczności za cudownie ocalone życie

Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej w 50. rocznicę powstania „Nieprzetartego Szlaku”, pod red. J. Wojtyczy, Kraków 2008, s. 233, 236-239.

⁴ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka, moje Chingombe. Dzieje misjonarza opisane w listach do Przyjaciół*, Kraków 1998, s. 29. Publikacja zawiera zbiór 280 listów ks. kard. A. Kozłowieckiego napisanych do władz i współbraci zakonnych, czasopism wydawanych przez zakon, przyjaciół i znajomych. Ks. kard. Kozłowiecki pozostawił olbrzymią korespondencję, która może liczyć kilkadziesiąt tysięcy listów, a może i więcej. Prowadził korespondencję, która miała charakter apostołski i była prowadzona z różnymi zakonami i zgromadzeniami, instytucjami kościelnymi i osobami świeckimi. Wiele jego listów znajduje się w Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Po śmierci kard. Kozłowieckiego jego archiwum trafiło do Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego. W jednym z wywiadów ks. kard. Kozłowiecki wyznał, że „utrzymywał kontakt [listowny] z wieloma ludźmi na całym świecie”. *Rozmowa Mazurka...*, s. 25.

⁵ S. Cieślak, *Wspomnienia ks. Kard. Adama Kozłowieckiego SJ z Dachau*, „Rocznik Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum w Krakowie 2011”, Kraków 2011, s. 131-149; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, z. V: *Zakony i zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie*, Warszawa 1981, s. 68-69, 80.

⁶ A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie*, Kraków 2008, s. 124.

⁷ S. Cieślak, *Z polskiej ziemi... Miłość Ojczyzny w życiu ks. kard. Adama Kozłowieckiego SJ (1911-2007)*, „Rocznik Wydziału Pedagogicznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie 2009”, Kraków 2009, s. 203-220.

kazało mu odpowiedzieć wielkodusznie na prośbę przełożonych, którzy poszukiwali nowych misjonarzy do Rodezji Północnej (obecnie Zambia), gdzie od 1912 roku pracowali jezuita z Prowincji Galicyjskiej Towarzystwa Jezusowego⁸. Dla młodego kapłana była to trudna decyzja, wymagająca rezygnacji z własnych planów. Nie ukrywał tego w liście pisanym w Rzymie z 16 listopada 1945 roku do o. Teofila Bzowskiego SJ: „Tak – wiem, że taka jest wola Boża i dlatego za nią idę, ale idę z sercem ciężkim..., zdawałoby się nieraz – z sercem złamanym”⁹.

Ostatnie śluby zakonne złożył 15 sierpnia 1945 roku w rzymskim kościele *Il Gesù*, gdzie spoczywają relikwie wielkiego misjonarza Dalekiego Wschodu – św. Franciszka Ksawerego (1506-1552). Po otrzymaniu od władz brytyjskich paszportu 29 stycznia 1946 roku ks. Kozłowiecki wyjechał z Rzymu do Neapolu, a stamtąd do Durbanu w Afryce Południowej. Po blisko trzech miesiącach podróży dotarł 14 kwietnia 1946 roku do Rodezji Północnej¹⁰. Był jedynym Polakiem w gronie czterech jezuitów, którzy tego roku zasilili misję w tym kraju. Jego przyjazd „ożywił życie misyjne zarówno na samej stacji [w Kasisi], jak i w terenie”¹¹. Już 1 sierpnia tegoż roku mianowano go „manager of schools” w Kasisi, to jest kierownikiem jedenastu szkół katolickich. Młody polski jezuita podjął obowiązki z zapałem. Był stale w rozjazdach, wizytował szkoły w wioskach, prowadził budowy licznych budynków szkolnych, wypraszał fundusze od Polaków rozproszonych po świecie¹². Prosił redakcję pisma „Posłaniec Serca Jezusa” w Chicago (USA) o przysyłanie Pisma Świętego, broszur, czasopism i książek religijnych w języku angielskim do katolickiej biblioteczki w Chalimbanie. Podobne biblioteczki zakładał w innych stacjach misyjnych. W 1947 roku z powodu fatalnych zbiorów i widma głodu zakupił dla misji w Kasisi kukurydzę, fasolę i orzeszki ziemne¹³. Tak samo postępował w innych latach naznaczonych klęskami nieurodzaju i głodu. Jego praca na misji miała nie tylko wymiar ewangelizacyjny i charytatywny, ale także społeczno-kulturalny. Posługę duszpasterską łączył z wysiłkami nad podniesieniem stanu moralnego, jak i materialnego powierzonej mu ludności. W latach 1947-1950 na swoim terenie misyjnym „toczył batalie z kalwinistami i metodystami”¹⁴.

Z energią i oddaniem prowadził działalność duszpasterską: odprawiał Msze św. i przygotowywał katechumenów do chrztu św., do pierwszej spowiedzi i Komunii

⁸ Zob. szerzej na temat działalności misjonarzy-jezuitów polskich w Rodezji Północnej (Zambii) [w:] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, opr. L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, s. 781-785 (dalej cytuję jako: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*).

⁹ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 13; *Rozmowa Mazurka...*, s. 24-25.

¹⁰ G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 183.

¹¹ L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii*, t. 1: *Pionierski trud misjonarzy słowiańskich*, Kraków 1977, s. 236, 251.

¹² Tamże, s. 259.

¹³ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 18.

¹⁴ L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 236, 251.

św. Nierzadko odprawiał Mszę św. na ołtarzyku polowym¹⁵. Udzielał sakramentu chrztu i małżeństwa oraz legalizował luźne związki. Prowadził pogrzeby i nabożeństwa żałobne za zmarłych. Uczył dzieci katechizmu. Nauczanie o Bogu, Panu Jezusie i o Kościele pozwoliło mu wyćwiczyć się w posługiwaniu się miejscowym językiem lenje, a potem bemba. Znacznie później, w wieku 64 lat, nauczył się języka citonga¹⁶. Szybko okazało się, że praca apostołska na misji, którą pojmował jako wkład w rozwój Kościoła lokalnego, pochłoneła go całkowicie i sprawiała dużą radość i satysfakcję. W maju 1947 roku napisał w liście do redakcji „Posłańca Serca Jezusowego” w Krakowie: „Sam szczerze wyznaję, że najmniejszej nie miałem ochoty na wyjazd do Rodezji. Wobec ogromu jednak pracy, jaki tu zastałem – nie miałbym sumienia wracać do kraju, choćby mi dziś na to pozwolono”¹⁷.

W kwietniu 1947 roku udał się do Kampuru, gdzie przystąpił do budowy szkoły i domu nauczycielskiego. Potem wznosił w innych wioskach kolejne szkoły, domy dla nauczycieli, sypialnie dla uczniów, mieszkania dla robotników i sierocińce. Do szkół wyszukiwał wykwalifikowanych nauczycieli oraz sprowadzał przybory szkolne i piłki. Wiedział, że „szkoła bez piłki nożnej na pewno nie będzie się dzieciom podobała¹⁸”. Dla stacji misyjnych starał się także o rzeczy osobiste (ubrania i bieliznę), różańce i figurki¹⁹. W Kasisi otworzył kurs stolarski dla młodzieży, znalazł nauczyciela i zdobył narzędzia²⁰. Lubił pracę fizyczną. Z końcem kwietnia 1947 roku w Kasisi wyprodukował z chłopcami 1200 sztuk cegieł, które posłużyły do przeróbki szkoły²¹. Przy placówkach misyjnych zakładał farmy, które hodowały bydło oraz uprawiały zboża, kukurydzę i fasolę. Dla farm sprowadzał z zagranicy traktory z pługami i bronami²². Budował kościoły, kaplice oraz szpitale²³. W Kasisi założył Sodalicję Mariańską pod wezwaniem Królowej Różańca Świętego z Fatimy, a w Katondwe wybudował sanktuarium Matki Bożej z Fatimy²⁴.

Ks. Kozłowiecki ma wielkie zasługi w rozwoju szkolnictwa elementarnego, zawodowego oraz szkół średnich („Secondary school”) w Zambii. W 1951 roku otworzył szkołę elementarną w Kasisi, a w 1952 roku dwie szkoły rzemieślnicze w Mpanshyi i Chivunie, gdzie chłopcy uczyli się stolarki i murarki²⁵. Także w późniejszych latach zabiegał o otwarcie nowych szkół zawodowych, osobno dla chłopców i dziewcząt. Chłopcy uczyli się w nich zawodów i rzemiosła, a dziewczęta prowadzenia gospodarstwa domowego. Kierownictwo szkół zawodowych powierzał zgromadzeniom zakonnym męskim i żeńskim, które sprowadził m.in. z Kana-

¹⁵ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 84-85, 93, 280-282, 285, 305, 313, 330.

¹⁷ Tamże, s. 19.

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ Tamże, s. 48, 59.

²⁰ Tamże, s. 25, 47, 155.

²¹ Tamże, s. 26.

²² Tamże, s. 36.

²³ Tamże, s. 68, 222.

²⁴ Tamże, s. 69.

²⁵ Tamże, s. 78, 94, 108.

dy, Irlandii i Stanów Zjednoczonych²⁶. W 1958 roku w liście do o. Stanisława Styśia SJ wyraził opinię o szkolnictwie, które uważał za priorytet w działalności misjonarskiej: „Szkolnictwo jest podstawą naszego rozwoju, toteż czuwam, by poziom był wysoki i dzięki Bogu w moim wikariacie szkoły są najlepsze, lepsze nawet od rządowych, tylko liczba ich jest za mała na nasze potrzeby”²⁷. Troszczył się o potrzeby materialne i duchowe nauczycieli. W czerwcu 1958 roku w Chikuni prowadził rekolekcje dla nich. Pisząc o tym w liście do o. Stanisława Czapiewskiego SJ, wyznał: „Ogromnie to miła praca”²⁸.

W 1950 roku powołał do istnienia szkołę dla kształcenia katechistów, a 1 sierpnia 1952 roku małe seminarium w Mpimie²⁹. W 1955 roku w Karendzie (dystrykt Mumbwa) otworzył nowicjat dla miejscowych powołań zakonnych do Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny³⁰. Z powodu braku wody na stacjach misyjnych inicjował wiercenie studni³¹. Poszerzał pole działalności misyjnej i otwierał nowe stacje. O wykonywanych pracach informował na bieżąco wspierającego jego pracę misjonarską o. S. Czapiewskiego SJ. Od 1949 roku przez dwa lata ks. Kozłowiecki był przełożonym (superiorem) wspólnoty jezuickiej w Kasisi. Równocześnie pełnił obowiązki dyrektora szkoły na stacji misyjnej oraz kierownika siedmiu szkół w wioskach. Prócz tego uczył religii w Kasisi i Chalimbanie, prowadził pracę misjonarską, budował wszystkie szkoły oraz miał szereg innych obowiązków³².

Do rządu kolonialnego, który wspierał częściowo jego inicjatywy edukacyjne, kierował prośby o zapomogi dla szkół. W budowie szkół i domów nauczycielskich nie zniechęcał się trudnościami finansowymi: „całą sprawę z ufnością składam w ręce specjalisty od takich kłopotów, tj. św. Józefa. Jego głowa w tym, bym się nie zbłądził!...”³³. Do rozrzuconych na rozległym terenie wiosek i stacji misyjnych docierał samochodem terenowym marki Ford „Packard”, rowerem lub pieszo. W lutym 1948 roku poinformował czytelników „Posłańca Serca Jezusowego”, że z ponad trzystu wiosek powierzonych opiece misjonarzom z Kasisi, odwiedził sto czterdzieści trzy. Mimo to nie był zadowolony z wyników swojej działalności: „Cóż jednak znaczy jedna taka wizyta w roku? – Niestety, nie mogę więcej czasu poświęcić na jazdy, przykuty bowiem jestem do szkoły w Kasisi”³⁴. Nie miał czasu na odpoczynek. W lutym 1949 roku napisał w liście do o. Stanisława Czapiewskiego SJ: „W Kasisi nie siedzę nigdy dłużej niż 4 dni z rządu. Walizek nawet nie roz-

²⁶ Tamże, s. 168-169, 174.

²⁷ Tamże, s. 181.

²⁸ Tamże, s. 186.

²⁹ Tamże, s. 65, 71, 75, 79-80, 94-95, 192, 196, 256. L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 270-273.

³⁰ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 92, 93, 105, 116, 128, 130, 131, 154, 164, 168, 173, 175, 177; L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 273-275.

³¹ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 95, 101, 103, 114.

³² Tamże, s. 55.

³³ Tamże, s. 20.

³⁴ Tamże, s. 32.

pakowuję, bo wiem, że skoro wracam, to za 3 lub 4 dni znowu muszę siadać do swego starego forda i dalej w drogę!”³⁵.

Od samego początku pobytu w Zambii jego działalność wspierali liczni dobroczyńcy. Był wdzięczny za wszelką pomoc materialną oraz modlitwy. Szeroką pomoc dla misji organizowali jezuici polscy z Chicago (USA), a zwłaszcza o. Stanisław Czapiewski SJ (1911-2013), który od 1950 roku prowadził biuro misyjne z własnym pismem „Polonia dla Misji Rodezyjskiej” (zamienione w 1953 na „Pionierski Trud”) i odwiedzał ks. Kozłowieckiego na misji w Zambii³⁶. Ks. Kozłowiecki pisał artykuły o misji zambijskiej m.in. do pism: „Pionierski Trud” i „Northern Star”³⁷. Pomoc materialną otrzymywał także od Polaków rozproszonych po II wojnie światowej po całym świecie, m.in. w 1947 roku od polskich uchodźców z Egiptu i Nazaretu³⁸. Później pomoc dla misji zambijskiej nadchodziła od Polonii w Stanach Zjednoczonych oraz uchodźców polskich z Anglii, Francji, Włoch, RFN i Australii. Działalność misyjną w Zambii wspierała także Kongregacja *de Propaganda Fide* z Rzymu³⁹. To, co otrzymywał od dobroczyńców do swojej dyspozycji, również rozdawał miejscowej ludności⁴⁰.

Ks. Kozłowiecki miał świadomość, że rozwój Kościoła katolickiego w Afryce zależy od działalności misjonarzy oraz pomocy materialnej. Od samego początku zabiegał więc o sprowadzenie do Zambii nowych misjonarzy, zwłaszcza z obu polskich prowincji Towarzystwa Jezusowego. W 1948 roku przybyło trzech jezuitów polskich i dwóch irlandzkich⁴¹. W 1950 roku z radością powitał na misji dziewięciu nowych misjonarzy z Irlandii⁴². Potem grupę misjonarzy zasilili Polacy, Słowacy, Czesi i Chorwaci. Jego pracę wspierało także wiele zgromadzeń zakonnych żeńskich z Polski i USA. Wśród nich były siostry służebniczki starowiejskie, które m.in. prowadziły ochronkę dla sierot w Kasisi⁴³. Dla nowo przybyłych na misję sióstr zakonnych (m.in. klawerianek i niepokalanek kanadyjskich) budował konwenty⁴⁴.

Ks. Kozłowiecki nie faworyzował żadnej narodowej grupy misjonarzy. Uważał, że ich praca musi być wolna od nacjonalizmu. W liście do o. Czapiewskiego zaznaczył: „Jestem wrogiem nacjonalizmu, zwłaszcza w sprawach misyjnych i ko-

³⁵ Tamże, s. 49.

³⁶ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, opr. L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, s. 105; L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 318-323.

³⁷ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 106, 143, 158, 186, 207, 230, 231, 234, 241, 246-247.

³⁸ Tamże, s. 22.

³⁹ Tamże, s. 66.

⁴⁰ Tamże, s. 92.

⁴¹ Tamże, s. 47.

⁴² Tamże, s. 65.

⁴³ Tamże, s. 65.

⁴⁴ Tamże, s. 156.

ścielnych”⁴⁵. Pod koniec 1955 roku pisał w liście do zainteresowanego misją w Rodezji Północnej kleryka Tadeusza Dicka SJ: „Co do jakości i wartości kandydatów, muszę zupełnie jasno powiedzieć, że trzeba nam ludzi zdolnych, inteligentnych, zaradnych, pełnych zapału i inicjatywy, a przede wszystkim ludzi cnoty”⁴⁶. W marcu 1958 roku zwierzył się w liście o. Czapiewskiemu SJ: „Jako Polak służę Bogu, Kościołowi i duszom. [...] Radością moją i nawet dumą jest to, że jako Polak służę misji katolickiej – innej misji znać nie mogę ani o niej nie chcę słyszeć”⁴⁷.

Ks. Kozłowiecki był uważnym obserwatorem zachodzących zmian w Rodezji Północnej. Dostrzegał budzenie się aspiracji niepodległościowych⁴⁸ oraz gwałtowny rozwój miast: Lusaki (ponad 60 000 mieszkańców w 1956 roku) i Broken Hill (blisko 40 000, dziś Kabwe), spowodowany napływem ludności ze wsi do miast. Procesowi temu towarzyszyły jednak niekorzystne zjawiska, jak np. zagubienie i demoralizacja ludzi przybyłych z wiosek. W związku z tym zabiegał o stworzenie w tych miastach centrów katolickich, gdzie nowo przybyli mogliby otrzymać pomoc duszpasterską⁴⁹.

Jego energiczna praca apostolska zyskała mu powszechne uznanie. Doceniły ją także władze kościelne. W latach 1950-1955 ks. Kozłowiecki był pierwszym administratorem apostolskim wikariatu Lusaki⁵⁰. Po latach, wspominając decyzję papieża Piusa XII, stwierdził: „To dlatego, że miałem świetne kwalifikacje, by być biskupem: żadnego przygotowania i sześć lat kryminału [w niemieckich obozach koncentracyjnych]”⁵¹. Rozpoczął wtedy budowę prokatedry w Lusace. Brał udział w konferencjach biskupów Afryki oraz w różnych naradach i spotkaniach, również poza Zambią. Odbył podróże do Stanów Zjednoczonych, Irlandii, Anglii, Francji, Niemiec. Przy tej okazji spotykał się z rodakami i zaznajamiał ich z problematyką misyjną. Przebywał także w Rzymie, gdzie spotkał się z o. generałem Towarzystwa Jezusowego oraz odwiedzał Kongregację Rozkrzewiania Wiary. W Zambii wizytował stare stacje misyjne i otwierał nowe. Stacje misyjne pełniły również funkcję ośrodków opieki lekarskiej nad miejscową ludnością. Ponadto udzielał sakramentu bierzmowania. W 1951 roku przeszedł ok. 400 mil piechotą⁵². Przekonał się, że na terenie jego wikariatu ludność śpiewała polskie pieśni, których nauczyli ich polscy misjonarze: kolędy (np. *Wśród nocnej ciszy*, *Gdy się Chrystus rodzi*, *W żłobie leży*, *Przybieżeli do Betlejem pasterze*, itd.), pieśni do Matki Najświętszej (np. *Serdeczna Matko*, *Gwiazdo zaranna śliczna*, *Nie płacz już*), pieśni do Najświętszego Serca Jezusa i Eucharystii (np. *Twoja cześć*, *chwala*, itd.)⁵³. Podobało mu się wyczytane

⁴⁵ Tamże, s. 132.

⁴⁶ Tamże, s. 145.

⁴⁷ Tamże, s. 179.

⁴⁸ Tamże, s. 118.

⁴⁹ Tamże, s. 146-147.

⁵⁰ L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 265-266.

⁵¹ Rozmowa Mazurka..., s. 25.

⁵² A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 76.

⁵³ Tamże, s. 77, 281, 294.

w jednym z pism skautowskich hasło, które odnosił do swojej pracy: „Rzeczy trudne robimy zaraz – niemożliwe zabierają nam nieco więcej czasu”⁵⁴. W czerwcu 1954 roku w Kasisi poprowadził rekolekcje dla nauczycieli⁵⁵. Od maja do 1 września 1954 roku w swoim wikariacie i poza nim odbył liczne podróże misjonarskie. Przejechał samochodem 11 000 mil angielskich, tzn. ok. 15 000 km⁵⁶.

W dniu 11 września 1955 roku ks. Kozłowiecki został wyświęcony na pierwszego biskupa Lusaki (biskup tytularny Diospoli). Równocześnie powierzono mu obowiązki wikariusza apostolskiego Lusaki. Zgodnie z sugestią papieża Piusa XII do swego herbu biskupiego wybrał motto: „In Nomine Domini”⁵⁷. Nominację postrzegął jako dowód miłości Stolicy Świętej wobec misjonarzy polskich. Z drugiej strony miał świadomość, że „decyzja ta nakłada na naszych polskich misjonarzy, a szczególnie na mnie, bardzo ciężką odpowiedzialność, która by mnie przerażała, gdyby nie ufność w dobroć Bożą i pomoc Jego wszechpotężnej łaski”⁵⁸. W tym czasie w Lusace rozpoczął budowę kościoła św. Ignacego Loyoli⁵⁹. W 1957 rozpoczął wizytację kanoniczną całego wikariatu. Tegoż roku konsekrował kościół w Matero koło Lusaki⁶⁰. Podczas wizytacji w szkołach i wioskach udzielał sakramentu bierzmowania. W 1958 roku na zaproszenie jezuitów irlandzkich, którzy opłacili jego podróż, odwiedził Irlandię, potem zatrzymał się na jeden dzień w Londynie, skąd udał się do Rzymu, gdzie rozmawiał z papieżem Piusem XII⁶¹. Tegoż roku w Lusace zorganizował konferencję wszystkich biskupów Rodezji Północnej⁶². W pracy misjonarskiej doceniał rolę prasy katolickiej, która w tym kraju nie istniała. W 1958 roku zaczął budować dom przeznaczony na drukarnię, którą powierzył siostron klaweriankom⁶³. Tegoż roku podjął starania, aby w Lusace stworzyć Centrum Katolickie Spraw Socjalnych i Związków Zawodowych⁶⁴.

Już w 1957 roku nie miał wątpliwości, że przyszłość Kościoła w Rodezji Północnej zależy od lokalnego kleru. Tegoż roku w liście do kleryków jezuickich w Krakowie pisał: „Moim marzeniem jest zdobycie jak największej liczby księży i sióstr krajowych, oni bowiem najlepiej mogą przysporzyć Panu Bogu chwały. Znają mentalność tutejszego ludu i drogę pozyskania ich dla Boga. Posiadamy obecnie tylko 5 księży krajowych, ale około 100 chłopców przygotowuje się do stanu duchownego, jest również kilka sióstr krajowych, nowicjaty w Karendzie i w Chikuni rokują wielkie nadzieje”⁶⁵.

⁵⁴ Tamże, s. 84.

⁵⁵ Tamże, s. 122.

⁵⁶ Tamże, s. 125.

⁵⁷ Tamże, s. 189.

⁵⁸ Tamże, s. 137; L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, s. 277-279.

⁵⁹ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 141.

⁶⁰ Tamże, s. 161.

⁶¹ Tamże, s. 180-181.

⁶² Tamże, s. 183.

⁶³ Tamże, s. 184, 196, 198.

⁶⁴ Tamże, s. 184, 207.

⁶⁵ Tamże, s. 137.

W 1959 roku ks. Kozłowiecki został mianowany przez papieża św. Jana XXIII pierwszym arcybiskupem i metropolitą nowej archidiecezji Lusaka (arcybiskup tytularny Potenza Picena), która obejmowała arcybiskupstwo w Lusace i siedem sufraganii. Zdawał sobie sprawę, że „na pierwszym miejscu nie jest to nowa godność, ale przede wszystkim nowe obowiązki i bardzo ciężka odpowiedzialność, przed którą drżę”⁶⁶. W tym czasie utworzył wszystkie struktury diecezji oraz rozwijał nadal pracę duszpasterską i misyjną⁶⁷. Wkrótce po nominacji zorganizował konferencję biskupów Rodezji Północnej, a po niej konferencję z biskupami Nyasalandu. Później doszły kolejne konferencje biskupów i superiorów, narady, wizytacje duszpasterskie, bierzmowania, podróże misyjne. Powierzono mu obowiązki przewodniczącego konferencji biskupów Rodezji Północnej oraz przewodniczącego komitetu doradczego konferencji biskupów Rodezji Północnej. Odpowiedzialny był także za sprawy wychowania dla całej Federacji Rodezji i Niasy⁶⁸. W 1960 roku wziął udział w Kongresie Eucharystycznym w Monachium. Przy tej okazji udał się do Rzymu, gdzie miał prywatną audiencję u papieża Jana XXIII, a także rozmawiał o sprawach misji m.in. w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary i z o. generałem Towarzystwa Jezusowego⁶⁹. Uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II (1962-1965) i w I Synodzie Biskupów w Rzymie (29 IX – 29 X 1967). We wrześniu 1967 roku w Nairobi wygłosił referat na konferencji episkopatu Afryki Centralnej (AMECEA – *Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa*), potem przewodniczył obradom konferencji biskupów Zambii, a następnie spotkał się na wspólnej konferencji z biskupami Malawi⁷⁰. W lipcu 1968 roku udał się do Dar es Salaam, gdzie uczestniczył w uroczystości 100-lecia misji w Tanzanii oraz dwudniowej konferencji Kongregacji dla Ewangelizacji Ludów (dawna Kongregacja Propagandy)⁷¹.

Ks. Kozłowiecki usilnie zabiegał o sprowadzenie kolejnych misjonarzy na misję zambijską, a w listach do przyjaciół i dobroczyńców misji stale apelował o dalszą pomoc duchową i materialną dla Afryki⁷². Na początku 1968 roku z radością powitał czterech nowych misjonarzy jezuitów z Polski. Jeszcze tegoż roku przybyli na misję zambijską dwaj księża z Polski: jezuita oraz ksiądz diecezjalny⁷³. Jednocześnie nie miał wątpliwości, że Zambia musi posiadać przede wszystkim własny lokalny kler. Temu przekonaniu dał wyraz m.in. w liście z grudnia 1967 roku do kleryków Seminarium Duchownego w Krakowie: „Afryka potrzebuje przede wszystkim krajowego kleru, dlatego proszę i błagam o modlitwy o dobre i trwałe powołania”⁷⁴. W 1973 roku pozytywnie ocenił działalność polskich misjonarzy w dziele

⁶⁶ Tamże, s. 199.

⁶⁷ L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, s. 285-286.

⁶⁸ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 202.

⁶⁹ Tamże, s. 203-204, 207.

⁷⁰ Tamże, s. 243, 246, 248, 250.

⁷¹ Tamże, s. 255.

⁷² Tamże, s. 214; L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, s. 291-295.

⁷³ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 252-253.

⁷⁴ Tamże, s. 252.

budowy Kościoła w Zambii. W liście do o. Ludwika Grzebienia SJ stwierdził: „Misjonarze polscy spełnili swoje zadanie, mimo bardzo wielkich trudności. Wiemy, że były i są niedociągnięcia i błędy, ale wiemy też, że zrobiliśmy wiele pozytywnych rzeczy”⁷⁵.

Już w czasach kolonialnych ks. Kozłowiecki zwalczał segregację rasową i nie ukrywał, że jest zwolennikiem równouprawnienia rasowego. Dał temu wyraz m.in. w liście z 1956 roku do o. Jana Dordy SJ: „Wielu białych, znalazłszy się w krajach kolonialnych, ulega dziwnej zarozumiałości, którą ja piętnuję jako «arogancję», i stwarza swój własny światek odgradzony od niebiałych”⁷⁶. Pod koniec lutego 1956 roku w Lusace pod jego naciskiem siostry dominikanki przyjęły do „białej” szkoły Hinduskę. Sprawa odbiła się szerokim echem. Dwaj dziennikarze przeprowadzili z nim wywiad, który następnie opublikowali. Jedna z gazet poparła go na całej linii, druga zachowała się z rezerwą. Otrzymał zarówno listy protestacyjne, jak i słowa uznania. Związek Hindusów skierował do niego telegram z podziękowaniem za złamanie jednej bariery rasowej⁷⁷. On sam nie miał wątpliwości, że Rodezja Północna, ciągle jeszcze w tym czasie kolonia brytyjska, musi obrać drogę równouprawnienia ras.

W 1958 roku w imieniu wszystkich katolickich biskupów Rodezji Północnej wydał list pasterski ukazujący stanowisko Kościoła katolickiego co do palącej kwestii „różnicy rasowej”. Jezuita stanął w nim zdecydowanie w obronie równości rasowej i sprawiedliwości społecznej. List został przyjęty przez wszystkich bardzo życzliwie. Cytaty z listu ukazały się we wszystkich gazetach, a „Orzeł Afryki” (organ ludności afrykańskiej w języku angielskim i w czterech narzeczach) wydrukował go w całości⁷⁸. Pod koniec 1958 roku ks. Kozłowiecki napisał do czasopisma „Echo z Afryki”, że „zaczyna myśleć, i to całkiem konkretnie o bardzo śmiałym i rewolucyjnym projekcie, mianowicie o otwarciu szkoły dla wszystkich ras w Lusace”⁷⁹. Projektu szkoły wielorasowej nie udało mu się zrealizować z powodu braku pieniędzy na budowę. Ks. Kozłowiecki brał też czynny udział w redagowaniu Memorandum Episkopatu Federacji Rodezji i Nyasalandu z 31 października 1959 roku, broniącego praw Afrykańczyków w wyborze ustroju państwowego i udziału w rządach. Memorandum to zostało przyjęte na terenie Federacji z entuzjazmem⁸⁰.

Interesowały go nie tylko wydarzenia kościelne i polityczne, ale także i sportowe, zwłaszcza te związane z sukcesami mieszkańców jego drugiej ojczyzny. Kiedy w 1958 roku Yotham Muleya z Rodezji Północnej wygrał bieg na 100 jardów z mistrzem Anglii i byłym mistrzem świata Gordonem Pirie, wraz z miejscową ludnością cieszył się ogromnie z tego zwycięstwa. Wiadomością o zwycięstwie Mu-

⁷⁵ Tamże, s. 278.

⁷⁶ Tamże, s. 148.

⁷⁷ Tamże, s. 148. *Rozmowa Mazurka...*, s. 25.

⁷⁸ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 182.

⁷⁹ Tamże, s. 193, 203, 207.

⁸⁰ Tamże, s. 343.

leyi nad Anglikiem podzielił się w liście do swojego brata Jerzego (George'a Kennedy'ego): „U nas wywołało to szaloną radość, ponieważ było wiele awantur o dopuszczenie Muleyi do wyścigu. Muleya biegł ... bosso!”⁸¹.

W 1959 roku nie przeszedł obojętnie wobec niesprawiedliwości, która spotkała biskupa Josepha Nakabaale Kiwanuka (1899-1966) z Ugandy (pierwszy afrykański biskup ordynariusz w Afryce). Biskup przejeżdżał przez Salisbury w drodze do Ndoli. Nie mógł zatrzymać się w „białym” hotelu i umieszczono go w jakiejś brudnej speluncie. Kiedy po tygodniu ks. Kozłowiecki nie doczekał się żadnej reakcji na ten objaw arogancji ze strony Europejczyków wobec biskupa Kiwanuka, 28 grudnia 1959 roku wezwał do siebie dziennikarza i opowiedział mu całą historię. Po południu informacja była już w jednej gazecie w Lusace, w drugiej w Salisbury, a wieczorem podała ją na cały świat BBC⁸².

Angielski rząd kolonialny oraz miejscowi politycy znali „proafrykańskie” nastawienie ks. Kozłowieckiego, który chciał, aby Afrykańczycy przejęli władzę w sposób pokojowy. O sytuacji Afryki i jej aspiracjach niepodległościowych jezuita rozmawiał m.in. z gubernatorem angielskim Rodezji sir Royem Velenskim oraz z Haroldem Macmillanem, premierem Wielkiej Brytanii w latach 1957-1963⁸³. Rząd brytyjski cenił wyważoną postawę ks. Kozłowieckiego i okazywał mu pełne zaufanie. 24 października 1964 roku ks. Kozłowiecki powitał z radością ogłoszenie niepodległości Zambii i wziął udział w uroczystościach proklamowania niepodległości⁸⁴.

Ks. Kozłowiecki utrzymywał serdeczne kontakty z pierwszym prezydentem niepodległej Zambii Kennethem Davidem Kaundą, wieloletnim działaczem i liderem Zjednoczonej Narodowej Partii Niepodległości (*United National Independence Party*), który przewodził ruchowi wyzwolenczemu w Rodezji Północnej⁸⁵. Od 1959 roku Kaunda był więziony w Salisbury (obecnie Kachebere), a na jego prośbę polscy misjonarze, a szczególnie ks. Kozłowiecki oraz jego sekretarz, jezuita irlandzki, o. Patrick Walsh († 1975) osobiście opiekowali się jego liczną rodziną. W maju 1967 roku ks. Kozłowiecki zaznaczył w liście do o. Stanisława Czapiewskiego SJ, że rząd niepodległej Zambii hojnie wspiera działalność szpitala w Kantonwe, którym zarządzał o. Julian Pławewski SJ. W szpitalu tym pracowały polskie siostry służebniczki⁸⁶.

Jak już wspomniano, w latach 1962-1965 ks. Kozłowiecki wziął aktywny udział w Soborze Watykańskim II. Na Soborze przedstawiał problemy Kościoła katolic-

⁸¹ Tamże, s. 190-191.

⁸² Tamże, s. 203; *Rozmowa Mazurka...*, s. 25.

⁸³ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 205.

⁸⁴ Tamże, s. 228. S. Cieślak, *Wystawa ku czci Apostoła Afryki, „Posłaniec Serca Jezusowego”* 2 (2014), s. 24-25.

⁸⁵ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 236; L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 302, 304-307.

⁸⁶ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 247-248; L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 358.

kiego w Afryce⁸⁷. W 1965 roku został zaproszony na Synod Kościoła Anglikańskiego, gdzie mówił o dekrecie Soboru Watykańskiego na temat ekumenizmu⁸⁸. W czasie wolnym od obrad soborowych wracał z Rzymu do Zambii, studiował schematy soborowe oraz kontynuował swoją działalność duszpasterską. Na początku 1964 roku odbył podróż do Anglii, Kanady i Stanów Zjednoczonych, gdzie promował misję zambijską i spotykał się m.in. z Polakami, którzy wielkodusznie wspierali jego działalność misyjną⁸⁹.

Ks. Kozłowiecki pełnił obowiązki metropolity Lusaki do 1969 roku, kiedy Stołica Apostolska przyjęła jego rezygnację z urzędu arcybiskupa, metropolity Lusaki. Prośby o zwolnienie ze stanowiska arcybiskupa Lusaki składał na ręce papieża Pawła VI od 1965 roku. Polski jezuita nie miał wątpliwości, że dla dobra Kościoła w Afryce nadszedł czas, aby arcybiskupem Lusaki został rodowity Zambijczyk⁹⁰. W momencie ustąpienia arcybiskupa Kozłowieckiego, czyli w 1969 roku, ludność Zambii liczyła 4 054 000 mieszkańców, z czego 728 961 było katolikami, a 69 351 katechumenami. W sumie 19% ludności należało do Kościoła katolickiego lub też przygotowywało się do sakramentu chrztu świętego⁹¹.

Po ustąpieniu ks. Kozłowieckiego stolicę arcybiskupią Lusaki objął ks. Emmanuel Milingo. W liście do przyjaciół i dobrodziejów misji arcybiskup Kozłowiecki podziękował wszystkim za lata współpracy w dziele ewangelizacyjnym, ukazał w zarysie stan archidiecezji Lusaki oraz przedstawił swojego następcę – ks. Milingo. Pisał tam m.in.: „moja rezygnacja była konieczna, nadszedł wreszcie czas, gdy w całej Afryce, także i w Zambii, tworzy się powoli własna, krajowa hierarchia kościelna”⁹². W następnym roku, od 11 do 18 maja 1970 roku, arcybiskup Milingo przebywał z arcybiskupem Kozłowieckim w Polsce. 17 maja tegoż roku, w czasie centralnej uroczystości w katedrze św. Jana w Warszawie w dzień Zielonych Świąt, prymas Polski kard. Stefan Wyszyński (1901-1981) i arcybiskup metropolita Lusaki – Emmanuel Milingo dokonali aktu, który ma wyjątkową wartość i znaczenie dla Kościoła polskiego i zambijskiego, a mianowicie złożyli do skarbcza katedralnego dwa pierścienie splecione nierozzerwalnie jako symbol zespolenia dwóch Kościołów⁹³.

⁸⁷ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 207, 217, 219-221, 223-224, 228, 233-236, 239.

⁸⁸ Tamże, s. 230.

⁸⁹ Tamże, s. 227.

⁹⁰ Tamże, s. 254.

⁹¹ L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 359.

⁹² A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 262. Kard. Kozłowiecki powtórzył przekonanie o słuszności swojej decyzji w wywiadzie z 2007 roku: „Uznałem, że niepodległe państwo musi mieć swojego czarnego arcybiskupa. Nie uchylałem się od pracy, miałem świetne kontakty z władzami, z prezydentem Kaundą, ale chciałem, by zastąpił mnie miejscowy biskup”. *Rozmowa Mazurka...*, s. 25.

⁹³ L. Grzebień, *Wśród ludu Zambii...*, t. 1, s. 359.

Następcą ks. arcybiskupa Milingo, który w 1983 roku został odwołany do Rzymu⁹⁴, został najstarszy wychowanek polskiej misji i dawny wikariusz generalny ks. Kozłowieckiego – ks. arcybiskup Adrian Mung'andu (ok. 1923-2007)⁹⁵, po którym arcybiskupem Lusaki został ks. kard. Medardo Joseph Mazombwe (1931-2013). Obaj hierarchowie zostali pochowani na cmentarzu obok grobu kard. Kozłowieckiego przy katedrze pod wezwaniem Dzieciątka Jezus w Lusace.

Po ustąpieniu z urzędu 29 maja 1969 roku ks. Kozłowiecki opuścił Lusakę⁹⁶. Pozostał jednak w Zambii jako tytularny arcybiskup i podjął pracę jako zwykły misjonarz, najpierw jako proboszcz, a następnie wikariusz. Pierwszą jego placówką było Chingombe (1970-1973 i 1976-1989). Kiedy szedł z tragarzami do Chingombe, zauważył na drzewie karton papieru z napisem, który wzruszył go: „Welcome to Francis Farm, our Archbishop. You are God's Messenger and our Shepherd. Welcome to us! (Witaj w gospodarstwie Franciszka, nasz Arcybiskupie. Jesteś Posłańcem Boga i naszym pasterzem. Witaj wśród nas!)”⁹⁷.

Kolejnymi placówkami misyjnymi ks. arcybiskupa Kozłowieckiego były: Mumbwa (1973-1974), Chikuni (1975-1976), Lusaka (1989-1990), Mulungushi (1990-1992) i Mpunde (od 1992). Na ogół były to placówki misyjne biedne i zaniedbane na skutek ustawicznych zmian misjonarzy i dlatego zagrożone zamknięciem. W Chingombie był przez ponad rok sam. Do poczty w Kabwe i do sklepów miał 220 km⁹⁸. Nie ukrywał, że w Chingombie przeżywał trudne momenty: „kłopotów było tyle, że czasami obawiałem się, że nie tylko fizycznie, ale i nerwowo nie wytrzymam, ale m zaciśnął zęby i uparłem się, a jak ks. Marceli Prawica wrócił, powiedziałem sobie, że jednak warto być upartym”⁹⁹. Dzięki pomocy młodzieży parafii w Dachau koło Monachium oraz papieża – św. Jana Pawła II – zakupił traktor i pług dla misji w Chingombe¹⁰⁰. Po latach wspominał Rodezję, gdzie nie było nie tylko samochodów, ale i dróg: „Jak sprowadzono pierwszy traktor do Chingombe, to przed górami trzeba było go rozebrać na części i Murzyni przenieśli go do misji! Zresztą do Chingombe drogi nie ma do dziś”¹⁰¹. Dalej budował kościoły, kaplice oraz szpitale. W Mpunde, gdzie pracował z ks. kanonikiem Janem Krzysztoniem, miał do obsługi 25 stacji filialnych, odległych od 15 do ponad 150 km¹⁰². Duszpastersko udzielał się do końca swych dni.

Jako szeregowy misjonarz odprawiał na stacjach misyjnych Msze św. z kazaniem, spowiadał, udzielał sakramentu chrztu św., bierzmowania i małżeństwa, uczył religii w szkole, prowadził rekolekcje uczniom, nauczycielom, katechetom,

⁹⁴ *Rozmowa Mazurka...*, s. 25.

⁹⁵ List ks. A. Kozłowieckiego do o. prowincjała B. Steczka, Chingombe, XII 1984, „Nasze Sprawy” 1985, nr 3, s. 61-62.

⁹⁶ G. Polak, dz. cyt., s. 184.

⁹⁷ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 269.

⁹⁸ Tamże, s. 311.

⁹⁹ Tamże, s. 299.

¹⁰⁰ Tamże, s. 300-301.

¹⁰¹ *Rozmowa Mazurka...*, s. 25.

¹⁰² A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 336; *Rozmowa Mazurka...*, s. 25.

mężczyznom i kobietom. Pełnił funkcję lekarza. Przychodzącym do niego z różnymi dolegliwościami rozdawał lekarstwa¹⁰³. Z posługą duszpasterską udawał się do najdalej położonych wiosek. Organizował pomoc materialną dla misji i dzielił się z potrzebującymi tym, co miał i otrzymał, np. rozdawał chłopcom wędki, które przysłał mu z Krakowa karmelita, o. Albert Zenon Urbański¹⁰⁴. Szerzył wśród rodzin praktykę poświęcenia się Najświętszemu Sercu Jezusowemu¹⁰⁵. Opłacał internat i szkołę średnią ubogiej młodzieży oraz wspierał finansowo kandydatów do stanu kapłańskiego i zakonnego¹⁰⁶. W celu zaradzenia brakom zgromadzeń żeńskich oraz pobudzenia powołań zakonnych w Zambii już w 1961 roku założył na prawach diecezjalnych rodzime zgromadzenie sióstr służebniczek (Handmaids of the Blessed Virgin Mary), którego celem jest praca edukacyjna wśród dziewcząt i kobiet¹⁰⁷.

Od czasu do czasu opuszczał misję w Zambii. Pod koniec 1973 roku wyjechał do Południowej Afryki, gdzie dawał 8-dniowe rekolekcje ignacjańskie. W 1975 roku udał się do Rzymu na doroczne spotkanie Papieskich Dzieł Misyjnych oraz sesję Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (od 1988 Kongregacja Ewangelizacji Narodów). Przy tej okazji, 19 października tegoż roku, wziął udział w beatyfikacji s. Marii Teresy Ledóchowskiej (1863-1922), zwanej „Matką Afryki”¹⁰⁸. Podobne podróże do Rzymu odbywał w następnych latach. W latach 1970-1991 kierował Papieskimi Dziełami Misyjnymi na Zambię i uczestniczył w zebraniach Papieskich Dzieł Misyjnych w Rzymie, Paryżu i Nairobi (Kenia). Brał udział w konferencjach biskupów w Lusace¹⁰⁹. W 1994 roku uczestniczył w Specjalnym Synodzie Biskupów poświęconym Afryce¹¹⁰.

W dniach 2-4 maja 1989 roku przeżywał z całą Zambią wizytę papieża Jana Pawła II. Uznał ją za najjaśniejsze i najradośniejsze przeżycie dla misji w 1989 roku. Pisał o tym w liście do o. prowincjała Bogusława Steczka SJ: „Entuzjazm i serdeczność naszych ludzi (i to nie tylko katolików) przeszły wszelkie przewidywania. Niech wystarczy to, co powiedział *speaker* Radia Zambijskiego, że żaden z odwiedzających nas zwierzchników innych państw nie spotkał się z tak entuzjastycznym przyjęciem. Inny znowu powiedział, że na żadnej politycznej manifestacji nie widziano takich tłumów, jak na mszach św. odprawianych przez Ojca świętego w Lusace i Kitwe”¹¹¹.

21 lutego 1998 roku papież Jan Paweł II kreował go kardynałem. Otrzymał kościół tytularny pod wezwaniem św. Andrzeja na Kwirynale, w którym nowicjat

¹⁰³ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 266-267.

¹⁰⁴ Tamże, s. 295, 317.

¹⁰⁵ Tamże, s. 305.

¹⁰⁶ Tamże, s. 324, 327.

¹⁰⁷ J. Niemiec, *Zakład Naukowo-Wychowawczy Ojców Jezuitów w Chyrowie 1886-1939*, Rzeszów-Kraków 1998, s. 345-346.

¹⁰⁸ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 279-281, 283.

¹⁰⁹ Tamże, s. 297, 302, 303, 309, 314, 316.

¹¹⁰ G. Polak, dz. cyt., s. 183.

¹¹¹ A. Kozłowiecki, *Moja Afryka...*, s. 322, 325-326.

odprawiał św. Stanisław Kostka SJ (1550-1568). Było to kolejne wyróżnienie, które odebrał jako wyraz uznania Ojca Świętego dla pracy jego i innych misjonarzy dla Zambii i w służbie Stolicy Apostolskiej¹¹².

Ks. kard. Adam Kozłowiecki bronił Afryki i jej mieszkańców przed powierzchownymi, a zatem niesprawiedliwymi, ocenami i sądami, które nie uwzględniały tragicznych dziejów kontynentu afrykańskiego, m.in. długiego okresu kolonializmu, wojen domowych, za którymi stały różne ideologie, czy też klęsk naturalnych (suszy i powodzi), powodujących biedę i głód.

W jednym z ostatnich wywiadów ks. kard. Kozłowiecki wyjaśniał, co oznacza być misjonarzem: „Przed wszystkim oznacza to, że trzeba iść do ludzi, by ich zbliżyć do Pana Boga. Trzeba uczyć ich prawdy i wiary; kłaść nacisk na wiarę. Tłumaczyć, co to znaczy wierzyć, bo wiara to nie wiedza, ale otwarcie się na Boga, na Jego sprawy i Jego plany. To uznanie i przyjęcie miłości i uznanie władzy Pana Boga wobec każdego człowieka”¹¹³.

Ks. kard. Kozłowiecki, jezuita rodem z Polski, kapłan o wielkim sercu, wywierał znaczny wpływ na losy polityczne i społeczne niektórych krajów Afryki. Był jednocześnie Polakiem, Europejczykiem i Zambijczykiem. Zrósł się z Zambią i kontynentem afrykańskim. Budował cywilizację życia i miłości oraz sprawiedliwości społecznej i pokojowego współżycia między ludami i narodami. Przyczynił się do rozwoju szkolnictwa podstawowego i średniego oraz opieki lekarskiej w Zambii. Był prawdziwym „ambasadorem” Zambii i Kościoła zambijskiego w wielu krajach świata. Jego długoletnie zaangażowanie misyjne doceniły władze Zambii i uhonorowały go najwyższymi odznaczeniami państwowymi oraz przyznały mu obywatelstwo zambijskie. W dniu święta wolności 25 maja 1985 roku, pierwszy prezydent Zambii Kenneth D. Kaunda nadał mu odznaczenie Wielkiego Komandora Orderu Wolności (*Companion Order of Freedom*). Uroczystość wręczenia odznaczenia odbyła się z udziałem około 500 osób w Święto Niepodległości Zambii 24 października tegoż roku w dużej sali parlamentu (*State House*). Wręczając odznaczenie, prezydent Kaunda podkreślił jego zasługi dla narodu zambijskiego¹¹⁴. W 2005 roku otrzymał doktorat *honoris causa* uniwersytetu w Nairobi (Kenia). Prezydent Lech Wałęsa przyznał mu Krzyż Komandorski Orderu Zasługi RP a prezydent Lech Kaczyński nadał mu Krzyż Wielki Orderu Odrodzenia Polski. Natomiast rząd francuski uhonorował go Orderem Legii Honorowej, który kard.

¹¹² S. Cieślak, *Nasz współbrat arcybiskup Adam Kozłowiecki kardynałem*, „Nasze Sprawy” 1998, nr 2, s. 1-4; Tenże, *Kardynał Adam Kozłowiecki SJ. Żyłem idąc za wskazówką mojej matki: «pełnić wolę Bożą»*, „Nasze Sprawy” 1998, nr 3, s. 3-4; Tenże, *Kardynał*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 9, s. 10.

¹¹³ *Służba Bogu i bliźniemu. Rozmowa ks. Michała Szuby SJ z ks. kard. Adamem Kozłowieckim SJ, emerytowanym arcybiskupem Lusaki*, „Posłaniec” 10(2006), s. 28.

¹¹⁴ S. Cieślak, *Kardynał Adam Kozłowiecki*, Kraków 2009, s. 146; „Nasze Sprawy” 1985, nr 8, s. 156; 12(1985), s. 232-233.

Kozłowiecki otrzymał 19 grudnia 2006 roku w Ambasadzie Francji w Lusace¹¹⁵. Dnia 25 lipca 2007 roku na misji w Mpunde miała miejsce uroczystość, podczas której 96-letni kardynał odebrał za „wieloletnią pracę misyjną na kontynencie afrykańskim” doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Krzyż Wielkiego Orderu Odrodzenia Polski¹¹⁶. Prócz tego w 1997 roku otrzymał tytuł Honorowego Obywatela Majdanu Królewskiego¹¹⁷.

Ks. kard. Adam Kozłowiecki SJ zmarł 28 września 2007 roku w Lusace. W uroczystościach pogrzebowych „Apostoła Afryki” wziął udział m.in. emerytowany biskup diecezji sandomierskiej Edward Frankowski, który reprezentował Episkopat Polski wraz z biskupem pomocniczym diecezji toruńskiej Józefem Szamockim¹¹⁸. Telegram kondolencyjny po śmierci polskiego dostojnika wystosował papież Benedykt XVI, który znał go osobiście. Śmierć wybitnego jezuitę i pierwszego metropolity Lusaki odnotowały agencje informacyjne¹¹⁹. Ks. kard. Kozłowiecki spoczął wśród tych, których ukochał i którym poświęcił wszystkie swoje siły i zdolności. Jego grób znajduje się obok katedry pod wezwaniem Dzieciątka Jezus w Lusace, wzniesionej w miejscu, gdzie w maju 1989 roku papież Jan Paweł II odprawił Mszę św. podczas swojej 41. podróży apostołskiej.

We wspomnieniu pośmiertnym o. Ludwik Grzebień SJ zaznaczył, że ks. kard. A. Kozłowiecki w Auschwitz i Dachau przeszedł szkołę życia, która przysposobiła go do wszelkich sytuacji oraz dodał, że „był [on] wyjątkowym, jak na Polaków, obywatelem świata. Władał obcymi językami, maniery i obyczaje miał z jednej strony wielkopańskie, dworskie, z drugiej strony – był zawsze dla innych człowiekiem pełnym prostoty i bezpośredniości”¹²⁰.

Pamięć i dokonania wielkiego „Misjonarza Afryki” kultywuje Fundacja im. Księdza Kard. Adama Kozłowieckiego „Serce bez granic”. Fundacja została powołana do życia 26 marca 2008 roku i ma siedzibę w Majdanie Królewskim koło Kolbuszowej. Prezesem Zarządu Fundacji jest biskup pomocniczy diecezji sando-

¹¹⁵ L. Grzebień, *Serce bez granic. Obywatel świata, Apostoł Afryki, Rodak z Huty Komorowskiej, Ksiądz Kardynał Adam Kozłowiecki SJ 1911-2007*, Sandomierz [2012], s. 230-232.

¹¹⁶ B. Łoziński, *Wyróżnienie dla kardynała z buszu*, „Dziennik” z 26 VII 2007; *Kard. Kozłowiecki odznaczony przez Prezydenta RP i UKSW*, „Nasze Sprawy” 2007, nr 7, s. 14-15.

¹¹⁷ P. Subik, *Grzech nie wykorzystać kardynała*, „Dziennik Polski” z 24 XI 2007, s. 9.

¹¹⁸ W latach 1983-1988 ks. biskup Szamocki przebywał na misji w Zambii, gdzie był administratorem parafii św. Rodziny w Lusace.

¹¹⁹ Zmarł kardynał Kozłowiecki, „Dziennik Polski” z 29 IX 2007, s. 7. Zob. List Prezydium Episkopatu Polski z okazji pogrzebu kard. Adama Kozłowieckiego, „Nasze Sprawy” 2007, nr 11, s. 56; S. Cieślak, *Śp. ks. kardynał Adam Kozłowiecki SJ*, „Źródło” nr 41 (14 X 2007), s. 16; K. Dyrek, *Przemówienie na początku Mszy św. za duszę śp. Kardynała Adama Kozłowieckiego SJ*, „Nasze Sprawy” 2007, nr 11, s. 58-59; Kard. S. Dziwisz, *Homilia podczas Mszy św. za duszę śp. Kardynała Adama Kozłowieckiego SJ*, „Nasze Sprawy” 2007, nr 11, s. 59-61; A. Boniecki, *Kardynał i wikary. Po śmierci kard. Kozłowieckiego (1911-2007)*, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 40, s. 10.

¹²⁰ L. Grzebień, *Połączyła nas historia*, „Posłaniec”, 11(2007), s. 23.

mierskiej Edward Frankowski. Fundacja realizuje inicjatywy kulturalne, edukacyjne, oświatowe i społeczne na terenie diecezji sandomierskiej i województwa podkarpackiego. Dnia 25 września 2011 roku w Hucie Komorowskiej, w odremontowanym dworku myśliwskim, który należał do rodu Kozłowieckich i jest położony w dawnym XIX-wiecznym angielskim parku krajobrazowym, miało miejsce otwarcie Muzeum Kard. A. Kozłowieckiego. Uroczystego otwarcia Muzeum dokonali ks. kard. Medardo Joseph Mazombwe z Zambii i ordynariusz diecezji sandomierskiej ks. biskup Krzysztof Nitkiewicz. W uroczystości wziął udział także ks. biskup Edward Frankowski, wielu księży diecezjalnych, siostry zakonne z kilku zgromadzeń, kilku jezuitów z Krakowa i Starej Wsi koło Brzozowa, przedstawiciele władz lokalnych oraz około 17 000 mieszkańców okolicznych miejscowości. Uroczystość otwarcia Muzeum zbiegła się z centralnymi obchodami Roku Księdza Kardynała Adama Kozłowieckiego SJ¹²¹. W budynku Muzeum rozpoczęło swoją działalność Diecezjalne Centrum Misyjne, które ma charakter edukacyjno-formacyjny. W ten sposób realizowane są główne cele statutowe Fundacji¹²².

Fundacja „Serce bez granic” organizuje też konkursy wiedzy o kard. Kozłowieckim, konkursy piosenki oraz wystawy. Wystawy z planszami zawierającymi zdjęcia i opisy życia i działalności kard. A. Kozłowieckiego prezentowano już m.in. na terenie hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Dachau koło Monachium (25 X 2011)¹²³, w gmachu Sejmu RP w Warszawie (11 IV 2012)¹²⁴, w siedzibie Parlamentu Europejskiego w Brukseli (19 VI 2012)¹²⁵, w Akademii

¹²¹ S. Cieślak, *Rok Kardynała Kozłowieckiego SI*, „Nasze Sprawy” 2011, nr 2, s. 19-20.

¹²² L. Grzebień, *Serce bez granic. Obywatel świata, Apostoł Afryki, Rodak z Huty Komorowskiej, Ksiądz Kardynał Adam Kozłowiecki SJ 1911-2007*, Sandomierz [2012], s. 254-255.

¹²³ S. Cieślak, *Otwarcie wystawy ku czci kard. Adama Kozłowieckiego SJ w obozie koncentracyjnym w Dachau*, „Nasze Sprawy” 2011, nr 10, s. 14-15; B. Małoszewska, *Wystawa „W poszukiwaniu pojednania. Z otwartymi dłońmi” poświęcona ks. kardynałowi Adamowi Kozłowieckiemu SI*, „Nasza Misja” 2011, nr 2, s. 26-27; Tenże, *Z otwartymi dłońmi...*, „Nasze Słowo”. Miesięcznik Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech z XII 2011, s. 3; M. Jaworek-Pikieł, *Z wizytą w Dachau*, „Podkarpacki Przegląd Samorządowy” 2011, nr 4, s. 10-11; *Auf der Suche nach Versöhnung. Ausstellung über Kardinal Adam Kozłowiecki in KZ-Gedenkstätte Dachau*, „Münchner Kirchenzeitung” z 6 XI 2011, s. 12; „Ich lernte den Hass zu hassen”. Versöhnungskirche erinnert mit einer Ausstellung an den KZ-Häftling Adam Kardinal Kozłowiecki, „Münchner Merkur” (Dachauer Nachrichten) z 29/30 X 2011, s. 3.

¹²⁴ S. Cieślak, *Wystawa ku czci kard. Adama Kozłowieckiego SJ w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej*, „Nasze Sprawy” 2012, nr 4, s. 16-20.

¹²⁵ S. Cieślak, *Ks. Kard. Adam Kozłowiecki, SI w Parlamencie Europejskim*, „Nasze Sprawy” 2012, nr 6, s. 20-22; Tenże, „With Open Hands”. Opening of the Exhibition in Honour of Father Card. Adam Kozłowiecki SJ (1911-2007) at the European Parliament, w: Cardinal Adam Kozłowiecki Foundation „Heart without Frontiers”, translated by Jan Czarniecki, Sandomierz 2012, s. 2-9 [przedruk w: Adam Kozłowiecki Foundation „Heart without Frontiers”. „With Open Hands”, Lusaka 2013]. Wersja francuska w: Fondation

„Caritas-Pirckheimer-Haus” w Norymberdze (4 X 2012)¹²⁶ oraz w Muzeum Narodowym w Lusace (21 X 2013). W otwarciu tej ostatniej wystawy wziął udział premier RP Donald Tusk wraz z małżonką Małgorzatą oraz członkami delegacji rządowej, która z grupą polskich biznesmenów odbywała wizytę roboczą w Republice Południowej Afryki i Zambii. W uroczystości uczestniczyła delegacja Fundacji „Serce bez granic”, przedstawiciele władz województwa podkarpackiego oraz pierwszy prezydent niepodległej Zambii w latach 1964-1991 – Kenneth David Kaunda, który wygłosił okolicznościową mowę i na zakończenie zaintonował pieśń w lokalnym języku¹²⁷. Na progu XXI wieku kard. Adam Kozłowiecki SJ, który urodził się jako poddany cesarza Franciszka Józefa w Austro-Węgrzech, potem był kolejno obywatelem Rzeczypospolitej, Imperium Brytyjskiego oraz Zambii, patronuje nowym płaszczyznom relacji i kontaktów między Polską i Zambią.

Streszczenie

Ks. kard. Adam Kozłowiecki SJ (1911-2007) należy do świadków tragedii i okrucieństw II wojny światowej. Aresztowany 10 listopada 1939 roku w Krakowie przez Gestapo był więziony w więzieniu na Montelupich w Krakowie, obozie pracy w Wiśniczu oraz niemieckich obozach koncentracyjnych w Auschwitz i Dachau koło Monachium. Cudownie ocalony z obozu w Dachau w 1946 roku udał się do Rodezji Północnej (obecnie Zambia) i poświęcił jej 61 lat życia. Popierał dążenia niepodległościowe mieszkańców Afryki i budowę społeczeństwa na fundamencie szacunku, równości rasowej i równouprawnienia. Jego zasługą jest budowa struktur Kościoła katolickiego w Zambii oraz rozwój szkolnictwa. Jezuita rodem z Polski prowadził nie tylko działalność misjonarską, ale także charytatywną i społeczno-kulturalną. Zabiegał o pomoc materialną dla misji, która przychodziła m.in. od Polaków rozrzuconych po II wojnie światowej na różnych kontynentach. Sprowadził do Zambii wielu misjonarzy z różnych zakonów i zgromadzeń męskich i żeńskich, w tym z Polski. W 1969 roku Stolica Apostolska przyjęła jego rezygnację z arcybiskupstwa w Lusace, które przekazał rodowitemu Zambijczykowi. W uznaniu dla jego działalności misjonarskiej w 1998 roku papież Jan Paweł II udzielił mu purpury kardynalskiej. Ks. kard. Adam Kozłowiecki pracował do końca na misji w Zambii jako prosty wikary. Był budowniczym mostów między narodami i państwami, Europą i Afryką, Polską i Niemcami oraz Polską i Zambią, która stała się jego drugą ojczyzną. Działalność wielkiego „Misjonarza Afryki” upamiętnia i propaguje Fundacja im. Księdza Kard. Adama Kozłowieckiego „Serce bez granic” z siedzibą w Majdanie Królewskim k. Kolbuszowej.

Adam Kozłowiecki „Coeur sans Frontières”. „Les Mains ouvertes”, Sandomierz 2012, s. 2-9.

¹²⁶ S. Cieślak, *Wystawa ku czci ks. kard. A. Kozłowieckiego*, SI w Norymberdze, „Nasze Sprawy” 2012, nr 10, s. 30.

¹²⁷ S. Cieślak, *Wystawa ku czci Apostoła Afryki*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 2014, nr 2, s. 26-27; Tenże, *Lusaka – Wystawa ku czci ks. kard. A. Kozłowieckiego*, SI, „Nasze Sprawy” 2013, nr 11, s. 16-19.

Adam Cardinal Kozłowiecki SJ (1911-2007) African Missionary**S u m m a r y**

Cardinal Adam Kozłowiecki SJ (1911-2007) was one of the eyewitnesses of the tragedy and atrocities of World War II, having been arrested on the 10th November 1939 by the Gestapo in Krakow, held in the Montelupi prison in Krakow, the labour camp in Wisnicz and the German concentration camps at Auschwitz and Dachau near Munich. He was miraculously saved from the camp at Dachau and went to Northern Rhodesia (now Zambia) in 1946, where he devoted 61 years of his life. He supported the independence aspirations of the African peoples and their efforts to build a society based on a foundation of respect, racial equality and equal rights. His contribution was also the establishment of the structures of the Catholic Church in Zambia and the development of education. A Jesuit from Poland, he conducted not only missionary, but also charitable and socio-cultural work. He tried to obtain financial support for the mission, which would come, among others, from the Poles scattered on different continents after World War II. He brought to Zambia many missionaries from various male and female orders and congregations, including those from Poland. In 1969, the Holy See accepted his resignation from the archbishopric in Lusaka, which was then bestowed upon a native Zambian. In recognition of his missionary work, in 1998, the blessed Pope John Paul II raised him to the dignity of a Cardinal. Cardinal Adam Kozłowiecki worked within a mission in Zambia as a simple curate to the end. He was a builder of bridges between nations and countries, Europe and Africa, Poland and Germany, Poland and Zambia, which became his second homeland. The activity of the great Missionary of Africa is being commemorated and promoted by the Cardinal Adam Kozłowiecki Foundation "Heart Without Frontiers", based in Majdan Królewski near Kolbuszowa, Poland.

ZAGADNIENIE RECEPCJI BIZANTYŃSKO-RUSKICH MALOWIDEŁ BAZYLIKI SANDOMIERSKIEJ W EPOKACH PÓŹNIEJSZYCH

Fenomenem w gotyckiej sztuce sakralnej i liturgii Kościoła łacińskiego w Polsce jest doświadczenie zaadaptowania tradycji Kościoła wschodniego. W XV wieku w katolickich świątyniach na terenie Polski pojawiły się freski bizantyńsko-ruskie, tzw. *pictura graeca*. Bazylika katedralna w Sandomierzu jest jednym z kilku kościołów¹, gdzie malowidła wschodnie zostały wkomponowane w typowe późnogotyckie wnętrza sakralne służące rzymskokatolickiej liturgii.

Na gruncie polskim zjawisko to pojawiło się w konkretnym okresie historii związanym z panowaniem Władysława Jagiełły i nie przeniknęło do sztuki rodzimej, ale traktowane było jako odrębne i obce². Mimo to zabytki kręgu wschodniego zachowały się do naszych czasów i uznawane są dziś za wyjątkowe dobra kultury. Można więc mówić bardziej o recepcji malowideł bizantyńsko-ruskich w epokach późniejszych w sensie percepcji ich przez społeczeństwo niż w sensie artystycznego naśladownictwa.

Malowidła bizantyńsko-ruskie powstałe na terenie Polski stały się przedmiotem licznych opracowań naukowych i popularnonaukowych w zakresie zainteresowań różnych dziedzin wiedzy podejmowanych wieloaspektowo. Choć badana była kwestia recepcji sztuki średniowiecza w epokach późniejszych, jednak w przypadku malowideł wschodnich głównym kierunkiem dociekań były zagadnienia doty-

¹ Do dziś zachowały się kolejno odkrywane spod tynków i pobiał malowidła w kaplicy zamkowej w Lublinie, kolegiatach w Sandomierzu i Wiślicy. Źródłowo potwierdzone są wschodnie dekoracje malarskie w kaplicach: Mariackiej i Świętej Trójcy w katedrze krakowskiej, w kościele opactwa benedyktynów na Łyścu, nadto w najwyższej rangą w hierarchii kościelnej archikatedrze w Gnieźnie. Śladem istnienia malarstwa ściennego o rysach bizantynizujących w polskiej sztuce przedgotyckiej monumentalnej była fundacja Konrada Mazowieckiego w kościele Świętej Trójcy w Błoniu, z kolei po fundacjach Władysława Jagiełły zachowało się wyjątkowo dobrze jedno malowidło fundowane przez Kazimierza Jagiellończyka w kaplicy św. Krzyża na Wawelu.

² Wg A. Różyckiej-Bryzek, wyjątki stanowią: przedstawienie Chrystusa w majestacie w tzw. kaplicy grobowej Hińczy z ok. 1465 r. w wawelskiej katedrze oraz drzeworyt *Ukrzyżowanie w Oktoichu* Szwajpolta Fiola z 1491 r., zob. też, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983, s. 151-152.

czące programu ikonograficznego i proveniencji stylu. W publikacjach dotyczących malarstwa bizantyńsko-ruskiego na terenie Polski wzmiankowane są jedynie na marginesie kwestie dotyczące miejsca wschodniego dzieła sztuki w kulturze zachodniej.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie recepcji bizantyńsko-ruskich malowideł sandomierskich w epokach późniejszych. Studium to jest inspirowane publikacjami z zakresu recepcji dzieł sztuki w epokach późniejszych³. Kontynuuje ono problematykę podejmowaną w badaniach naukowych nad malowidłami wschodnimi na terenie Polski.

1. Dzieje malowideł bizantyńsko-ruskich w bazylice katedralnej w Sandomierzu

Bazylika katedralna pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu została wybudowana w latach 1360-1382 z fundacji króla Kazimierza Wielkiego. Ta gotycka budowla wznosi się na miejscu romańskiego kościoła, fundowanego około 1120 roku przez Bolesława Krzywoustego, doszczętnie zniszczonego w czasie najazdu Litwinów w 1349 roku⁴. Bazylika jest kościołem gotyckim, trójnawowym, halowym, z wydłużonym prezbiterium, do którego od północy przylegają dwie zakrystie: kanonicka i wikariacka, natomiast od południa kaplica Najświętszego Sakramentu z zakrystią mansjonarską (dobudowanymi z fundacji kardynała Zbigniewa Oleśnickiego przed 1455 rokiem). Prezbiterium jest trójprzęsłowe, zamknięte od wschodu trójbocznie⁵, ze sklepieniem krzyżowo-żebrowym, polichromowanym, którego zworniki przyozdobiono symbolami religijnymi i herbami. Ściany są ozdobione freskami bizantyńsko-ruskimi oraz wcześniejszymi malowidłami gotyckimi⁶.

Freski bizantyńsko-ruskie powstały za panowania oraz z fundacji króla Władysława Jagiełły. Wykonali je w latach 30. XV wieku malarze kręgu włodzimier-

³ M. in. J. Samek, *Nawrót do gotyku w sztuce Krakowa pierwszej połowy w. XVII*, „Folia Historiae Artium” 5 (1968), s. 71-127; T. Chrzanowski, „Neogotyck około roku 1600” – próba interpretacji, w: *Sztuka około roku 1600*, Warszawa 1974, s. 75-112; M. Kaleciński, *Muta Praedicatio. Studia z historii i recepcji malarstwa włoskiego doby potrydenckiej*, Warszawa 1999; G. Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław 2008.

⁴ *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 3: *Województwo kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 11: *Powiat sandomierski*, Warszawa 1962, s. 53; E. Górski, *Kościół katedralny pod wezwaniem Narodzenia N.M. Panny w Sandomierzu*, Sandomierz 1966, s. 3.

⁵ Podział i nazewnictwo przeszł prezbiterium przyjmuję za: A. Różycka-Bryzek, *Malowidła ścienne bizantyńsko-ruskie*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce. Synteza*, red. A. Labuda, K. Secomska, t. 2, cz. 3, Warszawa 2004, s. 174.

⁶ T. Węclawowicz, *Małopolska i ziemie ruskie Korony*, w: *Architektura gotycka w Polsce*, red. T. Mroczko, M. Arszynski, t. 1, Warszawa 1995, s. 72, zob. E. Górski, dz. cyt., s. 12-13.

sko-halickiego⁷. Na przestrzeni dziejów omawianego zabytku sztuki zmienia się nie tylko spojrzenie historyczne na znaczenie fresków wykonanych według tradycji Kościoła wschodniego, ale także odczytywane są treści ikonograficzne. Odkrywana jest też wciąż na nowo forma malowideł.

Malowidła sandomierskie posiadają analogie w sztuce bizantyńskiej. Stylistycznie należy je powiązać z rozszerzaniem się sztuki bizantyńsko-bałkańskiej na północ Europy przez Bułgarię, Wołoszczyznę i Mołdawię. Malarze serbscy w czasie niewoli tureckiej znaleźli się na Rusi, także w jej zachodniej części. Tą drogą sztuka prawdopodobnie przenikała do Sandomierza.

Freski są rozmieszczone czteropoziomowo na polach wszystkich przęseł. Szerokie brunatno-czerwone pasy oddzielają nie tylko rzędy poziome, ale liniami pionowymi odcinają pola prostokątne, w szczycie przęseł zamknięte gotyckim łukiem. W polach tych znalazły się sceny z życia Chrystusa i Maryi. W ukazanych tu przedstawieniach ewangelicznych i apokryficznych zarysowuje się wyraźnie sześć wątków: dzieciństwo i życie Maryi, portrety, narodzenie i dzieciństwo Chrystusa oraz tryumf Chrystusa i Maryi. Wiele scen dopełniają inskrypcje pisane ruską cyrylicą i gotycką majuskułą.

Malowidła w obecnym stanie zachowały pierwotny porządek programu ikonograficznego, a zapewne także układy poszczególnych scen⁸. W układzie horyzontalnym sceny są tak skomponowane, że chronologicznie podają wydarzenia z życia Maryi i Jezusa: od apokryficznych i biblijnych scen dzieciństwa Maryi i Chrystusa przez sceny ewangeliczne, aż do triumfalnego przedstawienia Chrystusa-Pantokratora. Układ wertykalny scen pokazuje gradację umieszczonych w górnej części obrazów niebiańskich do ziemskich – umieszczonych w dolnej: Chrystus Pantokrator, obok niego są aniołowie – symbol świata duchowego, co przedstawia liturgia na freskach sklepienia. Niżej znajdują się prorocy ze zwojami papirusów. To oni w historii zbawienia zapowiadają przyjście Mesjasza. Następnie są sceny z życia Jezusa, poniżej z życia Maryi. Dalej znajdują się Ojcowie Kościoła wschodniego i łacińskiego oraz Święte Dziewice⁹. Najniżej jest fryz dziewięciu tarcz herbowych: jeden herb państwowy (Orzeł Biały), trzy dynastyczne (Pogoń, Podwójny Krzyż i herb cylejski należący do Anny, żony Władysława Jagiełły

⁷ *Katalog zabytków sztuki w Polsce...*, s. 57.

⁸ M. Smorań-Różycka, *Wstęp. Królewskie malowidła w prezbiterium katedry pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu i ich znaczenie dla kultury europejskiej*, w: *Archiwum Bazyliki Katedralnej w Sandomierzu, Program prac konserwatorskich dla dekoracji malarzkiej wnętrza prezbiterialnej części Bazyliki Katedralnej p.w. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Sandomierzu*, t. 2, Kraków 2006, s. 4, por. A. Wyrzykowski, *Zabytkowe freski w prezbiterjum katedry sandomierskiej. Wykład na rozpoczęcie roku szkolnego w Sandomierskim Seminarjum Duchownym wygłoszony 5 września 1934 roku*, mps w Bibliotece WSD w Sandomierzu, s. 5-10.

⁹ M. Smorań-Różycka, dz. cyt., s. 4; *Homilia abp. Jana Martyniaka, Metropolity Przemysko-Warszawskiego obrządku bizantyjsko-ukraińskiego wygłoszona w czasie Mszy św. pontyfikalnej inauguracyjnej odnowione wnętrza katedry, „Kronika Diecezji Sandomierskiej”* (dalej cyt. KDS) 104 (2011), z. 5-6, s. 324.

w latach 1403-1416) oraz pięć herbów ziemskich: sandomierski, ruski, dobrzyński, kujawski i wielkopolski¹⁰.

Wyposażenie świątyni na przestrzeni wieków uzależnione było od propagowanych idei religijno-artystycznych. Środowisko kolegiackie, które jako pierwsze zaczęło wprowadzać reformy postulowane na Soborze Trydenckim i synodach prowincjalnych¹¹, wniosło w prezbiterium przed rokiem 1639 ołtarz główny¹². W 1645 r. wystawiono stalle kanonickie i wikariuszowskie w prezbiterium¹³. W latach 1646-1647 miała miejsce fundacja ośmiu wielkich płócien ze scenami z życia Najświętszej Maryi Panny, które zawieszono zostały w poszczególnych przęsłach ściany południowej i północnej prezbiterium oraz po bokach ołtarza głównego na freskach bizantyńsko-ruskich¹⁴. Następnie ściany wokół obrazów zostały – wraz z freskami – zabilone, a w 1713 roku pobielono również całe sklepienie¹⁵. Na lata 1708-1776 przypadają prace nad barokizacją świątyni sandomierskiej. Proces ten został ożywiony w 1717 r., gdy parafia św. Piotra w Sandomierzu została przeniesiona do kolegiaty. W 1755 roku do wnętrza prezbiterium wykonano barokowy, wielki ołtarz, zaprojektowany przez Włocha Francesco Placidiego (wykonanie – Tomasz Górecki¹⁶). Świątynia służąca potrzebom nowo powstałej diecezji w 1828 r. została z zewnątrz otynkowana. W latach 1886-89 tynki zdjęto i przemalowano lico ściany, imitując wątek gotycki oraz wystawiono neogotycką sygnaturkę.

W 1887 r. podczas prowadzonych w latach 1886-1899 prac restauracyjnych miało miejsce oberwanie się jednego z obrazów w prezbiterium, co spowodowało odsłonięcie niezamalowanych fragmentów fresków ukrytych pod tymi obrazami¹⁷. Staraniem Konstantego Wojciechowskiego (który wówczas kierował pracami w katedrze¹⁸), Władysława Łuszczkiewicza (związanego z krakowską Akademią Umiejętności) oraz biskupa Mariana Ryxa podjęto decyzję o odkryciu dalszych pól¹⁹. Restauracja katedry rozpoczęła się w 1913 roku. Prace powierzono malarzom

¹⁰ Szerzej o identyfikacji fryzu herbowego zob. T. Giergiel, J. Ptak, *Fryz heraldyczny odkryty w katedrze sandomierskiej*, „Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego”, 2011, t. 10 (21), s. 7-38, J. Ptak, *Heraldyczna zawartość fryzu – herby państwowe i monarsze*, „Zeszyty Sandomierskie” – Biuletyn Towarzystwa Naukowego Sandomierskiego (dalej cyt. ZS) 32 (2011), s. 7-10.

¹¹ D. Burdzy, *Szesnastowieczny Sandomierz. Kościół i miasto*, Kielce 2012, s. 351.

¹² U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium kolegiaty sandomierskiej*, ZS 30(2010), s. 40

¹³ U. Stępień, *Odnaleziony kontrakt na wykonanie stalli w kolegiacie sandomierskiej*, ZS 28(2009), s. 65.

¹⁴ U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 37.

¹⁵ Tamże, s. 40-41.

¹⁶ T. Giergiel, J. Ptak, *Fryz heraldyczny...*, s. 3, por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce...*, s. 58.

¹⁷ U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 41.

¹⁸ J. Rokoszyński, *Średniowieczne freski w katedrze sandomierskiej*, Kraków 1914, s. 5.

¹⁹ U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 41; A. Różycka-Bryzek, *Malowidła „greckie” fundacji Jagielly w kolegiacie sandomierskiej – dzieje i stan badań*, „Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU” 4 (1997), s. 14.

rzom: Karolowi Fryczowi i Janowi Taladze²⁰. W ten sposób do 1914 r. odsłonięto malowidła bizantyńskie z dwóch środkowych przęseł ściany północnej prezbiterium²¹. W latach trzydziestych XX w. konserwacji malowideł w prezbiterium podjął się Juliusz Makarewicz. W 1934 r. zdjęto pozostałe obrazy ze ściany prezbiterium, wyreperowano uszkodzenia tynków spowodowane wbijaniem dużych haków pod obrazy i zapunktowano ubytki²². Prace nad renowacją prezbiterium katedry w latach 2008-2010 poza odsłonięciem nieznanych dotąd fragmentów polichromii w stylu bizantyńskim (Chrystus Pantokrator, fragment liturgii niebiańskiej i fryz heraldyczny²³) przyczyniły się do wiernego odtworzenia pierwotnej koncepcji malowideł bizantyńsko-ruskich²⁴.

2. Recepcja fresków sandomierskich w późniejszych epokach

Zainteresowanie freskami bizantyńsko-ruskimi na przestrzeni dziejów było zawsze żywe. Choć systematyczne badania nad sztuką bizantyńską zaczęły się w Polsce w okresie międzywojennym²⁵, to na podstawie publikacji naukowych dotyczących omawianego dzieła sztuki, wyników badań nauk pokrewnych oraz informacji popularnonaukowych można wskazać proces recepcji sandomierskiego dzieła sztuki w dziejach jego istnienia.

Przedstawione wcześniej dzieje malowidła bizantyńsko-ruskiego w sandomierskiej katedrze wskazały czynniki, które warunkowały powstanie dzieła sztuki oraz przełomowe momenty w jego historii. Dotychczasowe przemyślenia nad freskami sandomierskimi zawarte w niniejszej pracy pozwalają wyciągnąć wnioski, iż ich recepcja na przestrzeni wieków dokonywała się w trzech etapach. Malowidła były postrzegane jako dzieło o charakterze teologiczno-liturgicznym w pierwszym okresie ich istnienia. Następnie podkreślana była głównie ich funkcja dekoracyjno-artystyczna. Natomiast w ostatnich latach sandomierskie freski postrzegane są jako dzieło sztuki unikalne w skali Polski i Europy.

2.1. Recepcja malowideł do końca XV wieku

W sztuce polskiej nie ma świadectw obecności malarstwa ikonowego na szeroka skalę. Ewenementem są dzieła fundowane przez Władysława Jagiełłę. Dlatego malowidła bizantyńsko-ruskie na ziemiach polskich stanowią grupę zamkniętą. Nie

²⁰ U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 42.

²¹ J. Rokoszyński, dz. cyt., s. 6-10; T. Giergiel, *Ornamenta północnej ściany prezbiterium katedry sandomierskiej*, ZS 31 (2011), s. 3.

²² U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 42-43.

²³ J. Ptak, T. Giergiel, *Odkrycie fryzu heraldycznego w katedrze sandomierskiej*, KDS 103 (2010), z. 1-2, s. 69-71.

²⁴ [b.a.], *Prace renowacyjne w bazylice katedralnej w Sandomierzu*, ZS 31 (2011), s. 87.

²⁵ W. Ceran, *Główne osiągnięcia polskich badań nad historią sztuki bizantyńskiej (do roku 1998)*, w: *Sztuka średniowiecznego Wschodu i Zachodu. Osiągnięcia i perspektywy poznawcze u progu XXI wieku*, red. M. Smorąg-Różycka, Kraków 2002, s. 9.

można bowiem wskazać recepcji artystycznej tych dzieł w okresie bezpośrednio po ich powstaniu ani w epokach późniejszych²⁶. Widoczna jest natomiast percepcja tych malowideł przez ludność sandomierską i społeczeństwo polskie. Uwarunkowania społeczno-religijne w Polsce w okresie poprzedzającym powstanie malowideł mają istotny wpływ na recepcję fresków kolegiaty sandomierskiej w czasie ich powstania.

W okresie piastowskim na pograniczu polsko-ruskim wzdłuż długiej granicy wschodniej z obszarem prawosławia ukształtowała się specyficzna kultura wyrażająca się współistnieniem oraz wzajemnym przenikaniem się zjawisk artystycznych powstałych w dwu odmiennych kręgach kulturowych. Na ziemi rdzennie polskie docierały wschodnie przenośne dzieła, jak ikony i plakiety reliefowe czy wyroby złotnicze²⁷. Jednak ilość tych przenośnych dzieł służących liturgii oraz celom świeckim była skromna, nieporównywalna z krajami Europy Środkowo-Wschodniej położonymi bliżej cesarstwa bizantyńskiego²⁸. To raczej wieloletnie graniczenie kultury polskiej ze światem prawosławnym i współistnienie z jego sztuką w obrębie wielokulturowego i wielowyznaniowego państwa Jagiellonów jest elementem decydującym o przyjęciu przez społeczeństwo polskie malarstwa wschodniego²⁹.

Pod rządami Jagiełły prawosławie cieszyło się tolerancją na ziemiach polskich. Władysław Jagiełło w swej polityce wobec Rusi Halickiej naśladował Kazimierza Wielkiego, zachowując dla niej pewne formy autonomii, czego dowodem było bicie odrębnych monet ruskich, zaś dokumenty dla Rusinów były wystawiane po rusku³⁰. Współistnienie i wzajemne przenikanie się kultur ukształtowało w Polsce, już w średniowieczu, postawę tolerancji i akceptacji wschodniego malarstwa monumentalnego, a pozytywną ich ocenę w czasach nowożytnych.

Jagiełło, zanim jeszcze objął tron Polski 18 lutego 1386 r., poznał kościoły łańciańskie w Prusach i Inflantach, a w drodze z Litwy do Krakowa mógł widzieć ich wiele w Lublinie, Sandomierzu i innych miejscowościach aż po najwspanialsze w ówczesnej stolicy Polski³¹. Na takim gruncie dokonuje się adaptacja malowideł wschodnich na ziemi sandomierskiej.

Fundacja malowideł wschodnich w kolegiacie sandomierskiej wymagała także akceptacji ze strony władz duchownych. Prawdopodobne jest pragnienie dowarto-

²⁶ A. Różycka-Bryzek, *Badania nad sztuką bizantyjską*, w: *Wstęp do historii sztuki*, t. 1: *Przedmiot – metodologia – zawód*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1973, s. 456.

²⁷ F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997, s. 13.

²⁸ A. Różycka-Bryzek, *O uwarunkowaniach patronatu króla Władysława Jagiełły nad malarstwem bizantyjsko-ruskim w Polsce*, w: *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5: *Miejsce i rola Kościoła greckokatolickiego w Kościele powszechnym*, red. S. Stępień, Przemyśl 2000, s. 149-150; też, *Malowidła ścienne...*, s. 155-156.

²⁹ A. Różycka-Bryzek, *Malowidła ścienne...*, s. 184.

³⁰ F. Sielicki, dz. cyt., s. 103-105.

³¹ A. Różycka-Bryzek, *Malowidła ścienne...*, s. 157-158; też, *O uwarunkowaniach...*, s. 152-153.

ściowania przez duchowieństwo XV wieku prawd teologicznych przekazanych we freskach sandomierskich. Powołując się na wcześniej przedstawione współistnienie kultur Wschodu i Zachodu, należy przyjąć czytelność programu ikonograficznego przez ogół wiernych z Sandomierza, stąd wykonane freski miały w tamtym czasie szczególną wartość dydaktyczną i teologiczno-liturgiczną.

Odrębną kategorią jest podkreślanie obcości wschodniego dzieła sztuki przez społeczeństwo czasów jagiellońskich. Różycka-Bryzek charakteryzuje stanowisko narodu polskiego dotyczące malowideł bizantyńsko-ruskich, odwołując się do tekstów literackich i kronikarskich z tamtej epoki, gdzie nie ma wzmianek o fundowanych przez Jagiełłę freskach bizantyńskich. Król zaś sławiony jest za wierność Stolicy Apostolskiej, sprawiedliwość i miłosierne rządy, niechęć do przelewu krwi oraz pokojowe przyłączenie Litwy i Żmudzi do Kościoła, za odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego, uposażenie biskupstw i liczne kosztowne dary dla kościołów³². Z powyższej myśli można wnioskować, że społeczność polska fundowane freski zalicza w zakres kosztownych darów dla świątyń katolickich. Chociaż sztuka wschodnia na ziemiach polskich była akceptowana, traktowana była jako obca, odróżniana przez społeczeństwo polskie od sztuki rodzimej³³. Ówczesne określanie ich jako „schizmatyckie” podkreślało ich odrębność i przynależność do obrządku wschodniego³⁴.

Obok uwarunkowań społecznych ważne są także kwestie religijne, które również podkreślają obcość malowideł sandomierskich. Światło na recepcję artystyczno-religijną malowideł wschodnich rzuca teza Anny Różyckiej-Bryzek, która malowidła łączy ze świadectwem wyznawania przez Jagiełłę jedności wiary³⁵. Wkomponowanie malowideł wschodnich we wnętrze kolegiaty sandomierskiej nie miało na celu zatarcia różnic między sztuką Wschodu i Zachodu, ale ukazanie jed-

³² Por. A. Różycka-Bryzek, *Malowidła ścienne...*, s. 158; szerzej zob. K. Biedrowska-Ochmańska, J. Ochmański, *Władysław Jagiełło w opiniach swoich współczesnych*, Poznań 1987.

³³ Na fakt ten wskazuje dokument Jagiełły z 1426 r. wystawiony w Gródku, informujący o greckim pochodzeniu malarza fresków sandomierskich, określający ich „Ruthenici” (por. A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła...*, s. 9 – autorka dokument cytuje w brzmieniu wg oryginału z Archiwum we Lwowie, f. 13). Obcość malowideł podkreśla także Długosz, określając je ogólniejszymi terminami: „sculptura graeca”, „graeco opere”, „pictura graeca”, por. J. Długosz, *Historia Polonicae*, red. J. Ż. Pauli, t. 4, Kraków 1877, s. 536.

³⁴ A. Różycka-Bryzek, *Malowidła ścienne...*, s. 184. Autorka używa określenia „schizmatyckie” prawdopodobnie na określenie obcości malowideł względem sztuki wschodniej, sugerując, że pojęcie to funkcjonowało w pierwszych latach istnienia malowideł sandomierskich, lecz nie miało wówczas negatywnych konotacji. Różycka-Bryzek nie podaje źródła, skąd to określenie zostało przejęte.

³⁵ Król przekonania religijne wyraził po raz pierwszy podczas własnego chrztu (1386), gdy odradzał swoim trzem braciom już wcześniej ochrzczonym w rycie prawosławnym, aby nie przyjmowali tego sakramentu powtórnie.

ności doktryny chrześcijańskiej. We freskach sandomierskich zostały najpełniej przekazane powszechne prawdy wiary chrześcijańskiej³⁶.

2.2. Funkcja teologiczno-liturgiczna fresków od końca XV w. do 1713 roku

Fenomen fresków bizantyńsko-ruskich w budowlu sandomierskiej przejawia się we wpisaniu w późnogotyckie wnętrze kolegiaty służącej kultowi katolickiemu malowideł zrodzonych w obrębie kultury bizantyńskiej ukierunkowanych na przekazanie prawdy teologicznej. W okresie powstania malowideł ruskich widziano w nich pełność i usystematyzowanie bizantyńskiej „teologii w obrazach”³⁷. Natomiast w kolejnych wiekach w recepcji fresków sandomierskich zwracano uwagę na dostosowanie programu ikonograficznego do wystroju świątyni obrządku łacińskiego, co akcentowało funkcję teologiczno-liturgiczną malowideł³⁸.

W omawianym okresie zmienia się recepcja artystyczno-religijna malowideł sandomierskich. Malowidła bizantyńskie postrzegane są coraz bardziej jako świadectwo unii między wyznaniem katolicyzmu i prawosławia. Aspekt ten jest akcentowany przez traktowanie ich przez obie grupy ludności jako *sacrum*. Freski bizantyńsko-ruskie odpowiadały zarówno odbiorcom wyznania katolickiego, jak i prawosławnego. Celowy dobór scen przekazujących powszechne prawdy wiary, wspólne dla obu wyznań, stały się niewątpliwie elementem dialogu między religiami chrześcijańskimi³⁹.

W czasach nowożytnych recepcja malowideł sandomierskich ze względu na ich znaczenie artystyczno-religijne znana jest z dokumentów kościelnych tamtego czasu. Dla duchownych katolickich, szczególnie kustoszy kolegiaty, najważniejsza była czytelność teologiczno-liturgiczna malowideł, zwłaszcza w kontekście zmian liturgicznych dokonujących się w Kościele zachodnim. W protokole powizytacyjnym biskupa krakowskiego J. Radziwiłła z 1595 r. wymieniony został szereg wskazań i przepisów, które miały dostosować średniowieczne wnętrza do sprawowania odnowionej liturgii na wzór rzymski⁴⁰. Wizytacje biskupie Jerzego Radziwiłła i Bernarda Maciejowskiego wykazały niedociągnięcia i zaniedbania oraz wydały rozporządzenia mające na celu dostosowanie sandomierskich świątyń do

³⁶ A. Różycka-Bryzek, *Malowidła ścienne...*, s. 160; *taż*, *O uwarunkowaniach...*, s. 156.

³⁷ A. Różycka-Bryzek, *Malowidła ścienne...*, s. 158.

³⁸ A. Różycka-Bryzek podaje, że w inwentarzach skarbcza koronnego w wieku XV i XVI w odniesieniu do wszelkich przedmiotów wschodnich, bizantyńskich, a nie łacińskiej produkcji, używane jest określenie: „*graecae dispositionum*”, „*more graecorum*”, „*tabulae fidei graecae*”, *zob. też*, *Bizantyńsko-ruskie malowidła...*, s. 9. Od XVII w. wobec nowożytnej sztuki starożytnej style poprzednie stopiły się w jedno, obejmowane wspólnym określeniem „malowidła starożytne” – „*pictura antiqua*”, co jest świadectwem zatarcia inności między malarstwem wschodnim i zachodnim, *zob. tamże*, s. 10.

³⁹ A. Różycka-Bryzek, *Malowidła ścienne...*, s. 159-160.

⁴⁰ Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu (dalej cyt. AKKKS), *Acta capituli Sandomiriensis ab an. D. 1581 ad an. 1664*, sygn. 42, k. 75-81, *por. U. Stępień*, *Obrazy z prezbiterium ...*, s. 41.

wymogów soborowych⁴¹. Protokoły z posiedzeń kapituły oraz dokumenty z wizytacji kanonicznych biskupów krakowskich: Bernarda Maciejowskiego (1604), Jakuba Zadzika (1639) i Piotra Gembickiego (1652)⁴² wymieniają zmiany budowlano-artystyczne w siedemnastowiecznej kolegiacie, które miały utrzymać świątynię w należytym stanie. Szczególnie troszczono się o naprawę pokrycia dachowego i okien. Dokonywano wielu zmian w zakresie paramentyki (naczynia, szaty liturgiczne, komplety ołtarzowe)⁴³. W ramach wprowadzania zaleceń kontrreformacyjnych w zakresie sztuki sakralnej wzniesiono w prezbiterium przed rokiem 1639 ołtarz główny⁴⁴, a w 1645 r. członkowie kapituły podpisali kontrakt z Georgiem Zimmermanem na wystawienie stali kanonicznych i wikariuszowskich w prezbiterium⁴⁵.

W epoce reformy trydenckiej kreowana była nowa sztuka religijna. Kościół w ramach działań kontrreformacyjnych żywo włączył się w odnowę sztuki sakralnej, której przydatność oraz praktyczne i moralne znaczenie wyraźnie zostały w ten sposób podkreślone. Chociaż Sobór Trydencki wyraźnie sprzeciwiał się nadmiernej nagości w dziełach o tematyce religijnej i innym wątkom obecnym w sztuce sakralnej⁴⁶, to sztuka średniowieczna w okresie kontrreformacji była szanowana⁴⁷. Teksty dotyczące sztuk plastycznych pisane przez teologów i teoretyków miały oczyścić sztukę sakralną z elementów budzących zgorszenie⁴⁸. Szczególne znaczenie w praktycznym zastosowaniu wskazań kontrreformacyjnych w kolegiacie sandomierskiej miały uchwały partykularne, jak chociażby *Uchwała synodu krakowskiego o malarstwie sakralnym* z 1621 roku. Chociaż synod krakowski zakazywał malowania Maryi w stroju nazbyt świeckim lub zagranicznym, a obrazy nienadają-

⁴¹ Por. D. Burdzy, dz. cyt., s. 351.

⁴² AKKKS, *Acta capituli...*, sygn. 42; AKKKS, *Acta visitationum. Protokoły wizytacji kościołów sandomierskich przez bpów krakowskich 1595, 1604, 1639, 1652, 1670*, sygn. 43.

⁴³ Sprawą szat i paramentów liturgicznych zajęto się już pod kon. XVI w., zob. D. Burdzy, dz. cyt., s. 289-291.

⁴⁴ Por. AKKKS, *Acta capituli...*, sygn. 42, k. 106-115, zob. U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 40.

⁴⁵ U. Stępień, *Odnaleziony kontrakt na wykonanie stali [...]*, s. 65.

⁴⁶ *Postanowienia Soboru Trydenckiego*, w: *Historia doktryn artystycznych*, t. 2: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, red. J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 392.

⁴⁷ Szerzej o recepcji sztuki średniowiecznej w okresie reformacji i kontrreformacji zob. G. Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław 2008; M. Kaleciński, *Muta Praedicata. Studia z historii i recepcji malarstwa włoskiego doby potrydenckiej*, Warszawa 1999, s. 9-38.

⁴⁸ O sztuce sakralnej w duchu kontrreformacyjnym pisali m. in.: K. Boromeusz, *Pouczenia o budowie i wyposażeniu kościoła (1577)*, w: *Historia doktryn...*, s. 400-406; G. Paleotti, *Rozprawa o obrazach świętych i świeckich...*, (1582), w: *Historia doktryn...*, s. 413-423; A. Possevino, *Traktat o poezji i malarstwie...*, (1593), w: *Historia doktryn...*, s. 423-428.

ce się już do renowacji nakazywał palić⁴⁹, jednak duchowieństwo polskie nie zastosowało tych zaleceń względem malowideł sandomierskich. W zaleceniach kapituły tego czasu widoczna jest dbałość o dekorację malarską, zarówno prezbiterium jak i naw, w tym także ściennych malowideł bizantyńsko-ruskich⁵⁰.

Decyzja o zastąpieniu malowideł wykonanych w stylu wschodnim obrazami olejnymi w pierwszym etapie i pokryciem pobiałą w drugim podyktowana była zanikiem ich funkcji pierwotnej, czyli teologiczno-liturgicznej, co spowodowane było prawdopodobnie zbyt dużymi zniszczeniami. Protokół wizytacyjny biskupa Bernarda Maciejowskiego z roku 1604 zaleca, aby ściany kolegiaty w części chórowej z kurzu oczyścić, nie uszkodziwszy „starożytnych malowideł”⁵¹, a w nawie obelić⁵². Zastąpienie malowideł bizantyńsko-ruskich obrazami tłumaczono nieumiejętnością oczyszczenia zabytku⁵³.

Barokizacja świątyni i związana z tym wydarzeniem fundacja ołtarza barokowego z przedstawieniem sceny narodzenia NMP w stylu malarstwa zachodniego tym bardziej podkreślają troskę o aspekt teologiczno-liturgiczny wystroju wnętrza świątyni, choć teraz do głosu dochodzi sztuka zachodnia. To też jedno z ostatnich działań uwypuklających teologiczno-liturgiczne znaczenie wystroju kolegiaty. Chronologicznie proces ten ma miejsce już po całkowitym zamalowaniu fresków.

Zaakcentowanie funkcji teologiczno-liturgicznej fresków sandomierskich w okresie od ich powstania (koniec XV wieku) do ich zabielenia w 1713 roku nie powoduje zaniku innych funkcji. Oprócz postrzegania malowidła jako dzieła teologiczno-liturgicznego zaznacza się również jego funkcja ekumeniczna wyrażająca się w aspekcie jednoczenia wyznawców obrządku wschodniego i zachodniego. Wskazać można także na funkcję polityczną fresku, powołując się chociażby na fakt przeznaczenia kolegiaty sandomierskiej na świątynię dla możnowładców. Zauważalna jest też funkcja dekoracyjno-artystyczna polichromii, zwłaszcza gdy przywołamy przedstawioną wcześniej opinię o wykorzystywaniu przez Jagiełłę malowideł bizantyńskich do dekoracji komnat królewskich.

2.3. Funkcja dekoracyjno-artystyczna fresków w latach 1887-1934

Zastąpienie fresków obrazami i pokrycie ich pobiałą sprawiło, że malowidła na prawie dwa wieki nie spełniają żadnej z funkcji. Freski zostają zakryte i zapomniane.

⁴⁹ *Uchwała synodu krakowskiego o malarstwie sakralnym (1621)*, w: *Historia doktryny...*, s. 428-431.

⁵⁰ U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 39-40.

⁵¹ Określenie „malowidła starożytne” – „pictura antiqua” – stosowane jest od XVII w., jest świadectwem zatarcia inności między malarstwem wschodnim i zachodnim.

⁵² AKKKS, *Acta visitationum...*, por. AKKKS, J. Wiśniewski, *Skrót i tłumaczenie Ksiąg Acta Actorum Capituli Sandomiriensis od 1581 do 1744. 1744-1818-1866*, sygn. 914, zob. A. Wyrzykowski, dz. cyt., s. 2.

⁵³ A. Wyrzykowski, dz. cyt., s. 3. Takie same wnioski sformułowała Urszula Stępień, por. też, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 40.

ne, wewnątrz prezbiterium zmienia swoją dominantę, świątynia „przemawia” wyłącznie przez sztukę Zachodu⁵⁴.

Oberwanie się jednego z obrazów w prezbiterium w 1887 r. miało miejsce podczas prowadzonych prac restauracyjnych⁵⁵. Konstanty Wojciechowski, który wówczas kierował pracami w katedrze, wobec odkrycia nieobjętego wówczas programem robót⁵⁶ wykonał fotografię odkrytych malowideł, które wraz z opisem przesłał krakowskiej Akademii Umiejętności. Władysław Łuszczkiewicz na podstawie nadesłanych materiałów wygłosił odczyt w 1888 r. na posiedzeniu Komisji Historii Sztuki w Krakowie⁵⁷. Komisja konserwatorska powołana przez biskupa Mariana Ryxa w 1913 r.⁵⁸ zwróciła uwagę na wyjątkową wartość średniowiecznych fresków dla historii sztuki w Polsce oraz podjęła decyzję o odkryciu dalszych pól, to jest zdjęcia pozostałych obrazów⁵⁹. Prace restauracyjne powierzono malarzom: Karolowi Fryczowi i Janowi Taladze⁶⁰. W ten sposób do 1914 r. odsłonięto malowidła bizantyńskie z dwóch środkowych przęseł ściany północnej prezbiterium⁶¹.

Odkrycie średniowiecznych malowideł wskazuje na zainteresowanie się ówczesnych środowisk kwestią fresków bizantyńsko-ruskich. Rokoszny przywołuje opinię Komisji dotyczącą potrzeby odsłonięcia pozostałych malowideł, co podyktowane było wyjątkową wartością średniowiecznych fresków dla historii sztuki w Polsce⁶². Przytoczona wyżej kwestia dotycząca fresków sandomierskich, podjęta na posiedzeniu historyków sztuki, powściągliwość i planowanie działań przy odkrywaniu malowideł wskazują na troskę przedstawicieli świata naukowego tamtego czasu o przywrócenie malowidłom funkcji artystyczno-dekoracyjnej.

Omawiany okres to czas, w którym prowadzone są liczne remonty i konserwacje ukierunkowane na poprawę wizerunku świątyni bez wprowadzania większych zmian w jej wyglądzie. Pokazuje to wagę estetyki, która teraz dominuje nad innymi. Dziewiętnastowieczne prace we wnętrzach kolegiaty sandomierskiej zakładały troskę zarówno o dziedzictwo kulturowe, jak i estetykę wyglądu.

⁵⁴ Systematyczne badania nad sztuką bizantyńską w Polsce rozpoczęły się w okresie międzywojennym, głównie za sprawą Wojysława Molč, najpierw w powiązaniu stylu ikonowego ze sztuką bizantyńską, zob. W. Ceran, dz. cyt., s. 9-10. Należy jednak zwrócić uwagę, że już w sprawozdaniu Łuszczkiewicza dotyczącego odkrycia fresków sandomierskich nazwane są one „bizantyńsko-ruskimi”, zob. *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Historii Sztuki za czas od 1 kwietnia do 31 paźdz. 1888*, oprac. S. Tomkowicz, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 4 (1889), z. 2, s. XLIV.

⁵⁵ P. Kubicki, *Antoni Ksawery Sotkiewicz, biskup sandomierski, 1826-1901. Zarys monograficzny*, Sandomierz 1931, s. 151-157; U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 41.

⁵⁶ J. Rokoszny, dz. cyt., s. 5.

⁵⁷ *Sprawozdania z posiedzeń...*, s. XLIV-XLV, por. U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium kolegiaty...*, s. 41-42; J. Rokoszny, dz. cyt., s. 5.

⁵⁸ J. Rokoszny, dz. cyt., s. 5.

⁵⁹ U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 41.

⁶⁰ J. Rokoszny, dz. cyt., s. 5; U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 42.

⁶¹ T. Giergiel, *Ornamenta północnej ściany...*, s. 3; przebieg odkrywania scen i opis ikonograficzny malowideł został opisany przez ks. J. Rokosznego, zob. tenże, dz. cyt.

⁶² J. Rokoszny, dz. cyt., s. 5.

W latach trzydziestych XX wieku konserwacji malowideł w prezbiterium podjął się Juliusz Makarewicz. W 1934 r. pozostałe obrazy ze ściany prezbiterium zostały zdjęte, uszkodzenia tynków spowodowane wbijaniem dużych haków pod obrazy – wyreperowane a ubytki – zapunktowane⁶³. Zaleceniem bowiem prac było „oczyszczenie malowidła na sklepieniu i ścianach tam, gdzie ono jeszcze jest, zaś gdzie malowidło już zostało zniszczone bezpowrotnie, postanowiono pomalować tak, aby nowe malowanie nie tłumilo starożytnego, lecz było dla niego niejako tłem i oprawą”⁶⁴. Tomisław Giergiel zwraca uwagę, że podczas tej konserwacji kierowano się przede wszystkim adaptacją malowideł do liturgii, dlatego miejsca, gdzie malowidła zostały zniszczone, malowano zieloną farbą tak, by były tłem i oprawą dla części zachowanych. Zniszczone i wystające znad stali herby niewątpliwie nie służyły liturgii, dlatego zdecydowano się zastosować wspomniane zielone tło⁶⁵. Tutaj wraca kwestia recepcji dzieła sandomierskiego w aspekcie teologiczno-liturgicznym, ale przemalowania i punktowania, oraz zastosowanie tła komponującego się z malowidłami nie odwołuje się do zamiaru przywrócenia im funkcji dekoracyjno-artystycznej.

2.4. Freski sandomierskie jako dzieło sztuki w latach 1934-2011

Od czasu przeprowadzenia konserwacji przez Juliusza Makarewicza w 1934 roku wnętrze katedralnego prezbiterium – jak zauważa Bożena Żbikowska-Sobieraj – postrzegane było jako w znacznym stopniu przemalowane w nowożytnej manierze. Wrażenie to nasilały namalowane według projektu Makarewicza sklepienie i kotara, która zamykała dołem kompozycję scen, wypełnioną małopolską ornamentyką⁶⁶.

W tym okresie historycy sztuki prowadzili badania nad malowidłami⁶⁷. W świadomości naukowców tkwiło bowiem przekonanie, że konserwacja fresków dokonana przez Juliusza Makarewicza, podyktowana zapotrzebowaniem odbiorców oraz krótkim czasem przeznaczonym na wykonanie prac renowacyjnych, nie odsłoniła pełnego blasku średniowiecznego dzieła sztuki. Prowadzone w tym cza-

⁶³ U. Stępień, *Obrazy z prezbiterium...*, s. 42-43.

⁶⁴ A. Wyrzykowski, dz. cyt., s. 4-5.

⁶⁵ T. Giergiel, *Ornamenta północnej ściany...*, s. 4.

⁶⁶ B. Żbikowska-Sobieraj, *Odsłonięcie malowideł bizantyńskich spod przemalowań XX-wiecznej restauracji Juliusza Makarewicza w Bazylice Katedralnej w Sandomierzu – odkrycia konserwatorskie*, ZS 27(2009), s. 7.

⁶⁷ Rozwój badań nad stylowym pochodzeniem fresków sandomierskich wprowadził nową terminologię. Obok określenia „bizantyńsko-ruskie” występują: „balkańsko-ruskie”, bizantyńsko-słowiańskie, por. S. Makarewicz, *Bizantyńska polichromia Bazyliki Katedralnej (stan badań)*, KDS 67 (1974), z. 5-6, s. 140-141; A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-słowiańskie malowidła w gotyckich kościołach Polski pierwszych Jagiellonów*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 4: *Między Wschodem a Zachodem*, cz. 3: *Kultura artystyczna*, Warszawa 1992, s. 313-347, ale w literaturze naukowej można zauważyć powrót do określania ich „opera graeca”, por. A. Różycka-Bryzek, *Cykl maryjny we freskach „graeco opere” fundacji Władysława Jagielly w katedrze sandomierskiej*, „Modus. Prace z historii sztuki” VII(2006), s. 33-52.

sie badania dotyczyły głównie stylu i ikonografii, a owocem ich pracy są liczne publikacje naukowe i popularnonaukowe.

W trakcie prowadzonych badań wielokrotnie pojawiały się sugestie dotyczące przywrócenia średniowiecznego stanu malowidła. W 1966 r. prowadzone były przez studentów Studium Konserwacji Akademii Sztuk Pięknych pod kierunkiem Józefa Dutkiewicza analizy chemiczne i optyczne dotyczące techniki freskowej zastosowanej w rekonstrukcjach przez Juliusza Makarewicza⁶⁸. Stanisław Makarewicz podkreślał ogromne znaczenie faktu odczytania całości tematyki polichromii w celu wykazania dotychczasowych zniekształceń rekonstrukcyjnych, jak również przeprowadzenia poprawnej konserwacji w przyszłości⁶⁹. Również Różycka-Bryzek podczas referatu wygłaszanego na posiedzeniu Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU w 1995 r. pytała, czy są możliwe do przeprowadzenia badania stylistyczne po dokonanych w latach 1932-1934 przemalowaniach i wobec niemal zupełnego braku dokumentacji fotograficznej z okresu przed konserwacją i w jej toku⁷⁰.

Charakter zainteresowania i kierunek badań dotyczący malowideł bizantyńsko-ruskich sandomierskiej kolegiaty, rozwijający się w XX wieku, akcentował traktowanie fresku jako dzieła sztuki. Zwieńczeniem tych działań była konserwacja polichromii w latach 2008-2010, która pozwoliła odkryć i odsłonić w prezbiterium sandomierskiej katedry monumentalne malarstwo bizantyńskie wielkiej klasy, a także pokazać, że poza wyróżniającą je wielkością i programem należy do wyjątkowych również pod względem zachowania⁷¹.

Freski sandomierskie w ostatnich latach odbierane są przede wszystkim jako unikalny zabytek sztuki, choć nadal nie bez znaczenia pozostaje ich funkcja teologiczno-liturgiczna oraz estetyczna. Przy badaniu stylu malowideł sandomierskich powraca także ich funkcja dekoracyjno-artystyczna, w zakresie badań nad programem ikonograficznym akcentowana jest ich funkcja teologiczno-liturgiczna, w aspekcie odsłonięcia nowych fragmentów malowidła podczas ostatniej konserwacji (fryzu heraldycznego i Pantokratora) przywoływana jest ich funkcja polityczna, która motywowała fundatora fresku do umieszczenia dzieła wschodniego w kolegiacie sandomierskiej.

3. Recepcja malowideł bizantyńsko-ruskich w sztuce polskiej

Spojrzenie na sandomierskie dzieło sztuki w kontekście pozostałych fundacji tego typu na terenie Polski potwierdza tezę o unikalności fundacji Jagiełły. W literaturze podkreślana jest zamkniętość grupy dzieł fundowanych przez króla Polski, a obecność malarstwa ikonowego w epokach późniejszych (przykładowo Ikona

⁶⁸ Archiwum Prac Dyplomowych Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Studium Konserwacji, Karta Pracy Nr 155/III 1966 r., za: A. Różycka-Bryzek, *Malowidła „greckie”...*, s. 17.

⁶⁹ S. Makarewicz, *Bizantyńska polichromia...*, s. 140.

⁷⁰ A. Różycka-Bryzek, *Malowidła „greckie”...*, s. 17.

⁷¹ B. Żbikowska-Sobieraj, *Odsłonięcie malowideł...*, s. 7.

Jasnogórska) posiada odrębną proveniencję. Nie można więc mówić o recepcji artystycznej malowideł bizantyńsko-ruskich na terenie Polski. Należy jednak podkreślić fenomen tego zjawiska, gdyż fundacje Jagiełły znajdowały się zawsze w reprezentatywnych miejscach na terenie Rzeczypospolitej, będąc wzorem dla innych budowli, także w zakresie wystroju artystycznego. Mimo to nie przeniknęły do sztuki rodzimej. Zapewne dzięki walorom artystycznym, jakie owe malowidła posiadały, oraz traktowaniu ich przez wieki jako dzieł pochodzenia wschodniego w formie niezmienionej przetrwały do naszych czasów.

Wyniki przeprowadzonych badań skłaniają do sformułowania wielu wniosków dotyczących recepcji malowideł sandomierskich w epokach późniejszych. W oparciu o wymienione ustalenia należałoby spopularyzować badania nad zjawiskiem recepcji dzieł sztuki i zweryfikować dotychczasowy stan wiedzy o istniejących zabytkach. W odniesieniu do malowideł bizantyńsko-ruskich na terenie Polski wskazane byłoby przeprowadzenie badań w oparciu o opinie pozanaukowe (druki ulotne, komentarze na marginesie dokumentów urzędowych i prac naukowych, wypowiedzi telewizyjne czy internetowe). W przypadku fresków sandomierskich interesująca jest współczesna obecność malowideł w dyskusjach pomiędzy przedstawicielami wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa.

Streszczenie

Fenomenem w gotyckiej sztuce sakralnej i liturgii Kościoła łacińskiego w Polsce jest wkomponowanie fresków bizantyńsko-ruskich reprezentujących malarstwo wschodnie w typowe późnogotyckie wnętrza sakralne służące rzymskokatolickiej liturgii. Zjawisko to pojawiło się w konkretnym okresie historii Polski związanym z panowaniem Władysława Jagiełły i nie przeniknęło do sztuki rodzimej, ale traktowane było jako odrębne i obce. Malowidła bizantyńsko-ruskie na terenie Polski stanowią grupę zamkniętą, a źródła nie potwierdzają ich recepcji artystycznej w sztuce późniejszej. Możliwa jest natomiast recepcja średniowiecznego dzieła sztuki w epokach późniejszych w aspekcie odbioru malowideł wschodnich przez społeczeństwo, co zostanie zaprezentowane na przykładzie fresków znajdujących się w bazylice katedralnej w Sandomierzu. Recepcja sandomierskich fresków na przestrzeni wieków dokonywała się w trzech etapach. Malowidła były postrzegane jako dzieło o charakterze teologiczno-liturgicznym w pierwszym okresie ich istnienia. Następnie podkreślana była głównie ich funkcja dekoracyjno-artystyczna. Natomiast w ostatnich latach sandomierskie freski postrzegane są jako dzieło sztuki unikalne w skali Polski i Europy.

Later reception of the Russo-Byzantine frescoes in the Collegiate of the Nativity of Virgin Mary in Sandomierz

Summary

The phenomenon of the Gothic sacred art and liturgy of the Roman Church in Poland is the incorporation of the Russo-Byzantine frescoes, paintings representing the Eastern Catholic Churches, in typical late-Gothic interior of the Church, for the Roman Catholic liturgy. This phenomenon has emerged in a specific period of Polish history associated with

the reign of Władysław Jagiełło and did not penetrate into the Polish art, but was treated as a separate and alien. Russo-Byzantine paintings in Polish art are a closed group, and all known sources do not confirm their subsequent art reception. However, the reception of medieval works of art is possible in subsequent eras in terms of eastern paintings perception by the society, which will be presented by the example of frescoes found in the Cathedral Basilica in Sandomierz. The reception of frescoes over centuries took place in three stages. The paintings were seen as a theological and liturgical work in the first period of their existence. Then, what was mainly emphasized was their decorative function. However, in recent years, frescoes are seen as a work of an unique art in Poland and Europe.

MUSICAL GROUP IN A PARISH CHURCH IN SKRZYŃSKO

In the Diocesan Archives in Sandomierz, among the files of a parish church in Skrzyńsko, extremely valuable documents have been preserved. They consist, among others, of the following: the foundation act of the group, a list of musicians, instruments' inventory, property documents as well as number of institutional letters to ecclesiastical and state institutions. Those documents discovered by the author became a base for this study.

Skrzyńsko is a village in the Przysucha County (basic form: Przysucha), Mazowieckie Voivodeship. In a church administration it belongs to the territorial structure of Przysucha Deanery, Radom Diocese (formerly Sandomierz Diocese).

The parish in Skrzyńsko was created at St. Wojciech church, which had been founded in 1132 by Piotr Włostowic and consecrated in 1204 by Henryk Kietlicz, the Archbishop of Gniezno¹. The subsequent church, made of stone, was built in 1511. The present sanctuary, in a late Baroque style, was built in the years 1760-1768 and founded by the starost Karol Szydłowski. It was consecrated by the Bishop Wojciech Górski on 14th July 1816. The building is a historical monument of II group.

In the church of Skrzyńsko there is a painting of the Mother of God with the Child famous of its miracles and mercies, dated 15th century. The painting was crowned with the pope's crowns by the Cardinal Józef Glemp on 6th September 1998, with a participation of numerous gathered priesthood and church members.

The Marian devotion developed in Skrzyńsko in the Middle Ages, and its blossom falls on 17th century. Nowadays it is one of the main Marian Sanctuaries in Radom Diocese and the painting is being worshiped as the Old-Skrzyńsko Lady of the Beautiful Love.

¹ Information about the parish and church given on the base of: J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński*, Radom 1913, s. 184-198; J. Nastalska-Wiśnicka, *Skrzyńsko*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 327; *Rocznik diecezji sandomiersko-radomskiej*, Sandomierz 1989, s. 346-347; *Rocznik diecezji radomskiej*, Radom 2007, s. 264.

The band's foundation

The devotion of the Mother of God in the parish in Skrzyńsko resulted in creating a musical group. Wiktoria Malletska from Szydłowski, the owner of Zbożenna and Skrzyńsko properties, in her will written down on 16th July 1830, offered up a music from six boys to the Mother of God and dedicated a soil from manorial lands to this purpose². After W. Malletska's death, which had happened on 5th August 1830, the provisions from the will were fulfilled. Six parcels, 25 units of a land measure each, were separated, one parcel for each musician. At the time of founding the band it consisted of five boys and four girls, three of which, according to the testatrix, were supposed to play instruments together with the boys, the fourth one was dedicated to singing. The ladies took one piece of soil collectively, and were to receive a salary of 60 złoty a year. W. Malletska also emphasised that if the ladies left the fund, the sixth boy should join the band. Apart from the assigned land, each musician were to have a stone house and outbuildings built. The musicians were obligated to saw and cultivate the soil as well as maintain the buildings in a proper order. Exemptions from taxes and other rents were also a huge privilege³.

The fund was given to each musician perpetually. It was to be inherited by the son after father, and father was obliged to educate his son as musician. In case he died childless, the testatrix's husband and later on his successor would ensure other musician, so that the band stayed complete⁴.

The musicians received the following instruments from the manorial treasury: three clarinets, two violins, two French horns, four trumpets, bassoon and a double-bass. The band members were to take care of the instruments and maintain them in a proper state⁵. The manor was to ensure new compositions and paper to rewrite them.

Musician's duties

In the testament the duties of the musicians were defined. They were to play in the glory of the Mother of God at the church spire for half an hour each morning and evening, both winter and summer. They were also obliged to play each church holiday and Sunday at the High Mass, and also Saturday Votive Mass and evening Litanies⁶. Other obligation was participation in a manor's musical life. The group was to play once a week in a palace in Zbożenna and perform there occasionally too⁷.

² The Diocesan Archives in Sandomierz (further quoted. ADS), Akta Kościoła Parafialnego w Skrzyńsku 1846-1983, k. 333.

³ *Ibid.*, k. 334.

⁴ *Ibid.*, k. 334.

⁵ *Ibid.*, k. 334.

⁶ *Ibid.*, k. 333v.

⁷ *Ibid.*, k. 333v.

In the sources another file from 1893 was preserved, in which a church musician's obligations were detailed, and additionally the moral requirements were specified. In the musical area:

- on Sundays and church holidays the band, apart from the High Mass, was to play also vespers
- at least twice a week a common rehearsals should take place
- musicians were obliged to practice at private homes too
- they were obliged to protect and maintain in a proper state the musical instruments, which belonged to the church
- they were not allowed to use the instruments to other than church purposes.

In the moral area:

- musicians were obliged *to live moral, sober, exemplary and reprehensible life*⁸.

The musicians signed themselves under the above mentioned records, committing themselves to obeying them. In the file there was also a record made stating that during spring sowing, autumn harvesting and sowing no rehearsals take place.

The next document comes from 1932 and is entitled *Regulations for the foundation „Music of the Roman – catholic church in Skrzyńsko”*⁹. It defines property issues and duties of a band leader and band members. In the property part the land partition was written down and activities range of the foundation's board of supervisors. In the part considering music, the duties mentioned in the above specified documents were upheld as well as new ones were added:

- performing music during Resurrection, Christmas Midnight Mass and solemn processions;
- rehearsals together with the church choir.

Further on the legal issues concerning houses rental, taxes, insurance policies and compensations as well as financial responsibilities for damaged instruments, joining the army, discipline penalties, chronic illnesses and the right to retirement after 35 years long, continuous work at the band, were specified.

Personnel content and musical instruments

During over a hundred years long existence there were a lot of musicians playing in the band, probably several dozens. Not all the names are known. In the documents however, a few lists with the band members were preserved, prepared mainly for property issues documentation (size of the used lands and number of outbuildings). Those lists were prepared for the Diocesan Curia in Sandomierz. We will mention three of them, where next to the musicians' names also instruments were given.

⁸ Ibid., k. 52.

⁹ Ibid., k. 482.

In 1893 the band's members were as follows¹⁰:

Antoni Karbownicki – band leader, wind alto;
 Edward Kosiński – welsh bass, string bass;
 Sarnowski (first name not given) – wind tenor, violin;
 Chmielewski (first name not given) – wind cornett;
 Tomasz Brandszteter – flute.

Another list with the band's members comes from 1910. It was prepared on the occasion of a test carried out on 21th July that year by priest Henryk Nowacki from Sandomierz, the conductor of the seminar orchestra. Priest Nowacki was evaluating skills and abilities of active musicians as well as students. The list consists of ten names¹¹:

Franciszek Szyszka – violin, baritone;
 Adam Szyszka – violin, cornett;
 Jacek Mirecki – viola, cornett;
 Jan Mirecki – double bass, bass;
 Józef Seta – violin, flute;
 Władysław Majkszak – violin, tenor;
 Franciszek Wiatkowski – viola, alto;
 Józef Wiatkowski – violin, cornett;
 Adam Morawski – violin, alto;
 Antoni Jędrzejczak – cello, clarinet;

Next to the name Antoni Jędrzejczak there is a note stating that he was the most talented among the band's members and that he had an extraordinary ear for music.

The third list mentioned here comes from 1934¹²:

Stanisław Zygadliński – band leader, 48 years old, can play all the instruments;
 Adam Seta – 34 years old, violin, cornett;
 Antoni Jędrzejczak – 37 years old, cello, cornett;
 Franciszek Szyszka – 39 years old, violin, clarinet;
 Władysław Szyszka – 32 years old, violin, bas;
 Jan Szyszka – 29 years old, violin, trombone;
 Antoni Szyszka – 27 years old, violin, alto;
 Stanisław Motyl – 28 years old, violin, clarinet;
 Jacenty Mirecki – 51 years old, viola, cornett;
 Józef Wijatkowski – 48 years old, double bass, cornett;
 Antoni Jeżak – 29 years old, viola, alto;
 Antoni Seta – student, 17 years old, violin, flute;
 Antoni Walasek – student, 20 years old double bass, bass B;
 Władysław Mirecki – student, 18 years old, violin, alto.

¹⁰ Ibid., k. 47.

¹¹ Ibid., k. 72.

¹² Ibid., k. 533 v.

The name of four girls who were among the first band members in 1830 is also known. They were Piotrowskie maidens¹³ (probably sisters). Later on only men were members of this musical group.

Tomasz Brandszteter had belonged to the band for 54 years. In 1924, basing on a decision of the Church Inspection of Skrzyńsko parish he was released from his obligations because of his old age, but still had 12 units of a land measure left for all his life¹⁴.

Julian Szwajgier, the parish organist, was also connected with the band's activities. In his contract of employment, signed on 1st June 1907, there was a note saying that he had to take part in the band's rehearsals¹⁵.

Originally it was established as a band of six, however its content was increasing throughout the following years. In 1934 it was a group of eleven, and in 1956 a group of thirteen. It is also known that apart from active musicians there were always a few qualified apprentices waiting for a place in the band. Local inhabitants strived for employment as musicians. It had inevitably to do with material conditions, but the membership in the band was also connected with a prestige and position in community of Skrzyńsko.

Wiktoria Malletska dedicated 150 units of a land measure to the 6 musicians (25 units of a land measure for each musician) and 6 houses made of stone, together with the outbuildings. In connection to the increase of the bands personnel, the musicians properties had been diminishing. In the 1930's 25 units of a land measure were used only by the band leader, while the rest of the musicians had at their disposal the parcels one to fifteen units of a land measure each. It is known that at some point the parish leased some part of land to the farmers not connected to the band, the income from which was spent on the repairs of the musical instruments.

It can be concluded from the band's personnel that many musicians were related to one another. Such names as Szyszka, Mirecki, Seta, Jędrzejczak indicate so. The membership in the band was passing from father to son, which was the testatrix's will. In some sense it solved the property issue, as the house was a part of it. Six houses were not enough for all group members, so sometimes the whole musical families were living in one house.

Information concerning the band's equipment are extremely valuable. This is because next to the names of the musicians the instruments they played were given, and the additional source of information was also an inventory of the parish written down in 1934¹⁶. There are 34 instruments mentioned there together with their preservation state and value. There is also a brand name given next to some of them.

¹³ Ibid., k. 333.

¹⁴ Ibid., k. 339.

¹⁵ Ibid., k. 54.

¹⁶ Ibid., k. 534.

On this basis it can be stated that the equipment of the musical group of Skrzyńsko was wide and diverse. It consisted of the string instruments, woodwind instruments, brass instruments and percussion instruments.

In detail the content was as follows:

In 1830, when the group was established:

String instruments – violin, cello;

Woodwind instruments – clarinet, bassoon;

Brass instruments – trumpet, French horn;

In the 1930's:

String instruments – violin, viola, cello, double bass;

Woodwind instruments – flute, clarinet;

Brass instruments – cornett, alto, tenor, baritone, bass, trombone;

Percussion instruments – drum, triangle;

Other – cuckoo.

There were more than one item of most of the instruments, which is confirmed by the inventory written down in 1934. For example the band possessed 10 violins, among which there was a Stradivarius in a good state, worth 300 zł¹⁷. Total value of the instruments mentioned in the inventory was defined as 3131zł. The number and a kind of instruments created a potential which gave a wide execution possibilities, starting from string quartet, through brass orchestra, to the full orchestra. Adding organs and a choir to this potential, the possibilities of playing music in a parish church of Skrzyńsko were huge. It is worth attention that every musician could play instruments from both groups – string and wind instruments. It may be assumed that it depended on the specific musical composition cast, but it required good skills from the players.

The role of the musical band in Skrzyńsko was indeed worthless. Its activity concentrated mainly in the area of religious music, but the band left a permanent mark on the musical culture of the whole region and was strongly rooted in the community of Skrzyńsko.

The band's liquidation

Original property of the band's musicians was 25 units of a land measure, a house with the outbuildings, exemption from rents and taxes as well as ensuring the musical instrument. Such a good situation however, did not last long. The band was growing larger, and as a result of that the musicians parcels were diminishing. The successors of Wiktoria Malletska did not ensure a proper care of the group. The instruments were getting naturally used up, there were no funds for their repairs. The parish in Skrzyńsko could no longer ensure the financing of the musical group. The proper steps thus were taken to obtain money, such as leasing the part of land to the people not connected to the band and gathering donations from the

¹⁷ It is doubtful they were authentic violins of Antonio Stradivarius. A lot of functioning instruments were imitations with a signature of Italian master glued inside.

church members to purchase and repair the instruments. At the beginning the musicians were not allowed to use their instruments outside the church, but with time the foundation board permitted to do so, provided that a part of the incomes from outside the church would be transferred to the foundation's fund.

Those difficulties, however, were nothing comparing to the situation after the World War II. The Polish People's Republic implemented a land reform. A decree from 24th April 1952 lifted all kinds of foundations and allowed to parcel and enfranchise the land. It meant the end of material base of the band in Skrzyńsko. The parish priest, with support of the parishioners wrote a number of letters to the Agricultural Ministry, Ministry of Culture and Art, to the voivodship and county authorities in Kielce and personally to the Secretary of the Central Committee of Polish United Workers' Party Władysław Gomułka and the Prime Minister Józef Cyrankiewicz¹⁸, in order to keep the foundation and land as the base of its functioning. In all of these letters it was stressed how significant the band for the region's culture was, and stated that the musicians played not only at the church devotions but also at national ceremonies. In the letter addressed to Józef Cyrankiewicz from 23th November 1956 the people of Skrzyńsko wrote: *The musical group used to play during csar slavery, during German slavery too, and it will stop playing during national freedom in the People's Poland? (...) Therefore we very much ask you, the venerable and honourable Prime Minister, that you do not let that the People's Poland destroy what has been, during 126 years of misery, raising, cheering and refining the peasant soul*¹⁹. Independently from the parish priest and the people of Skrzyńsko, the letters to the national authorities were written by Diocesan Curia in Sandomierz, also stressing the historical role of the orchestra²⁰.

The answer to all these efforts was refusal. Presidium of the Voivodship National Council in Kielce, in a letter from 13th February 1957 informed, that the request could not be taken into account, as the decree about lifting the foundations did not provide for any exemptions of land parcelling taken over for state ownership²¹.

The musical group, founded by Wiktoria Malletska, which according to its testatrix was supposed to play for ever for glory of the Mother of God, after almost 130 years of its activities – ceased to exist.

This article was prepared only on the basis of the sources preserved in the Diocesan Archives in Sandomierz. The author, however, is going to continue the studies on the activities of the musical group from Skrzyńsko and go on searching for more sources in the parish church of Skrzyńsko hoping to discover the material traces of the band like notes and perhaps also some of the instruments.

¹⁸ ADS, Akta Kościoła Parafialnego w Skrzyńsku 1846-1983, k. 611.

¹⁹ Ibid., k. 613, 613v.

²⁰ Ibid., k. 615.

²¹ Ibid., k. 616.

Kapela muzyczna w kościele parafialnym w Skrzyńsku

Streszczenie

Kapela muzyczna w parafii Skrzyńsko została utworzona w 1830 r. przez Wiktorię z Szydłowskich Malletską, właścicielkę dóbr Zbożenna i Skrzyńsko, która zapewniła jej uposażenie. W czasie ponad stuletniego funkcjonowania kapeli grało w niej wielu muzyków, prawdopodobnie kilkudziesięciu. W 1934 r. orkiestra liczyła 11 osób, a w 1956 r. – 13. Oprócz czynnych muzyków zawsze kilku wykwalifikowanych uczniów oczekiwało na wolne miejsce w kapeli, gdyż członkostwo w niej wiązało się z prestiżem i pozycją w lokalnej społeczności. W 1934 r. kapela dysponowała 34 instrumentami muzycznymi. Kres działalności orkiestry związany był z przejęciem przez władze komunistyczne majątku fundacji, co pozbawiło ją podstaw materialnych (1952-1957).

MUSICAL GROUP IN A PARISH CHURCH IN SKRZYŃSKO

Summary

The musical group in the Parish of Skrzyńsko was created in 1830 by Victoria Mallestka of Szydłowski, the owner of the Zbożenna and Skrzyńsko lands, who also provided for the group financially. During the century that followed the group was comprised of many musicians, probably several dozen. In 1934 there were eleven members and in 1956, thirteen. In addition to the active musicians there were always a few qualified students waiting for a vacancy in the band since its membership was associated with a position of prestige in the local community. In 1934, the band had thirty-four musical instruments. The termination of the orchestra is associated with the acquisition of property by the Communist authorities (1952-1957), which deprived the group of its financial basis.

FROM THE REFLECTION ON THE CHURCH AS *COMMUNION*

The Church is a community of believers in Jesus Christ. It is called to share in the Trinitarian life. It is constituted by the death of Christ on the cross and the giving of the Holy Spirit for the salvation of humankind. Before the Church was born definitively in Jesus Christ, it was prepared for in the history of the Old Testament with the various covenants which God made with men and women to form into a communion with himself.

The Church is a communion of people called and gathered together in the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit. The Church participates in the Trinitarian communion through the initiative of the Father, by the death of Christ and the work of the Holy Spirit. The Trinitarian communion is the source and model of ecclesial communion. The Church is entrusted with the mission of bringing all peoples into communion with the Father, Son and Spirit and with one another. Communion leads the Church into mission and, consequently, mission leads to communion.

Our study seeks to examine the understanding of the Church as communion. *Communio* is at the heart of the Church's mystery and self-understanding. The return to the ecclesiology of the Church as *communio* gained prominence in the wake of the second Vatican Council. *Communio (koinonia)* which appears with a certain degree of frequency in the writings of the Fathers and in the documents of Vatican II expresses the essence of the Church as mystery of communion of the Father, the Son and the Holy Spirit

In this article our point of departure is a brief analysis of the word *communio*. This is done with a view of understanding the background and the usage of the word both in ordinary parlance and in the sacral or biblical usage. It is hoped that such an analysis will help us to put before our mind the various meanings of *communio*. Next, we will examine the Scriptural meaning of the word *Communio*. After this, our study will concentrate on the Patristic thought on Church as *communio*. We will evaluate the Trinitarian basis of communion and the perspectives of the Second Vatican Council.

1. The notion of *communio*

Communio conveys many ideas both in the ordinary jargon and in its usage within the Christian community. It is sometimes used interchangeably for words like *community*, *fellowship* (English); *comunità* (Italian), *Gemeinschaft* (German), *wspólnota* (Polish). One must underline that each of these words don't exactly translate the Greek word *κοινωνία*. Although the religious content of the word *communio* in the Church is unique, the word itself is not original to the Church's language. It found its way from the Greek usage into the Church's vocabulary.

The Greek word *κοινωνία* derives from the root word *κοινος* – *common* as opposed to what is *private*. F. Hauck writes that *koinonia* “an abstract term from *koinonoos* and *koinoneo*, denotes participation, ‹fellowship›, esp. with a close bond. It expresses a two-sided relation (*koinonia proos allelous*). As with *koinonia*, emphasis may be on either the giving or the receiving. It thus means: ‹participation›, ‹impartation›, ‹fellowship›”¹. The Latin equivalent of the word *koinonia* is *communio*. It is from *cum* – *con*, with someone and *unus* – *one*, in one, together, to form a unit. One person alone cannot form a communion. There is need for others with whom to enter into communion.

In the Greek primitive religious outlook *koinon* – related words and ideas are diffused and prominent. *Koinonia* of god and human beings is not altogether absent, especially in the mystery cults through certain religious rites. They convey the idea of an inward reception of mysterious divine power through eating and drinking. This idea of communion is a basic impulse in later religious cults².

Koinon – related words have various nuances in the Greek usage in public, community, state and private life. They could also refer to all sorts of relationship and even sexual intercourse. Generally it means ‹having a share› in something and thus ‹participation›. Its usage is shaped by a Greek cultural outlook. John Reumann citing Plato speaks of *koinonia* and friendship between heaven and earth and between gods and people which guarantees orderly behavior, self-control and justice³. Greek philosophers speak of a utopic society where goods are held and shared in common by all. It is from this Hellenistic world that the word *koinonia* came into Christian vocabulary.

2. *Koinonia* in Holy Scripture

In the Old Testament there is no precise use of the word *koinonia*. This is because the religious piety of an Israelite implies and creates some sense of distance from God. The type of relationship that he establishes with God is that of dependence and trust. He never regards himself as being in communion with God.

¹ F. Hauck, *Koinos-Koinoō*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1965, p. 798.

² F. Hauck, *Koinos-Koinoō*, p. 799.

³ Cf. J. Reumann, *Koinonia in Scripture: Survey of Biblical Texts*, w: T. Best, G. Gassmann, red., *On the way to Fuller Koinonia*, Geneva 1994, p. 41.

Consequently the word *koinonia* is never employed to express the relationship between God and man. The Hebrew word *hābēr* is engaged to describe the bond between worshippers of God⁴.

Although the word *koinonia* is never employed by the Septuagint to describe Israel's relationship with Yahweh key concepts like covenant and marriage convey the idea of communion. In fact, the idea of communion is central to covenant between God and man. In this context G. H. Lampe says: "The entire notion of the covenant involves the idea of communion between God and man, although this is generally implicit and not actually expressed in terms of <communion>. The latter conception might suggest a participation in the divinity such is foreign to the thought of the OT, although Philo (*Life of Moses* 1.158) is able to speak of the relationship between God and Moses as a *koinonia*. He goes further to say: <within the terms of relationship of grace and obedience presupposed in the call of Israel, communion of a close and intimate kind is established between man and God. The foundation of the covenant is the divine promise: <I will be with you> (cf. Exod. 3: 12), and it is expressed in the presence of God among his people, and the access to him which this implies. The divine presence is symbolized in the ark, which represents and mediates it (cf. Num 10: 35), and the ideas associated with the cloud of the presence (Exod. 33: 7-11), and the angel of the Lord leading and directing the covenant people (Exod. 23: 20-21; 32: 34). Later, the presence of God among his people is represented chiefly by the temple at Jerusalem and by Israel's possession of the revealed will of God as set out in the law"⁵.

There are christological, pneumatological, ecclesiological and ultimately Trinitarian references to communion in the New Testament⁶. *Koinōnos* appears each in Matthew (23: 30), Luke (5: 10), and Acts (2: 42) and 13 times in Pauline letters. One must underline that words that derive from *koinon* appear chiefly in

⁴ F. Hauck, *Koinos-Koinoō*, p. 801: „neither *hābēr* nor *koinon* – used for the relation to God, as so often in the Gk. World. Herein is expressed the sense of distance which the righteous Israelite feels from God, as distinct from the Greek. The righteous man of the OT regards himself as *ebed* in a relationship of dependence upon God and of belonging to Him. This can be deepened into a relationship of trust, but he never regards himself as the *hābēr* of God. This he never ventures to say. Similarly, in the LXX, even though this is influenced by Greek usage and thinking, we never find *koinonia* for the relation between God and man”.

⁵ G. H. Lampe, *Communion*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. I, p. 664.

⁶ See H. Bojorge, *Koinonia – Comunicación en el NT*, “Revue Biblique” 37 (1975), p. 33-47; J. Y. Campbell, *Koinonia and its Cognates in the New Testament*, “Journal of Biblical Literature” 51 (1932), p. 352-382; S. Cipriani, *La Chiesa come comunione (koinonia) nel Nuovo Testamento*, “Presenza Pastorale” 1971, p. 163-179; E. Cothenet, *La communio nel Nuovo Testamento*, “Communio” 1 (1972), p. 13-21; P. C. Bori, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome 1979; A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, London 1953.

the letters of Paul for whom it has a directly religious content and usage. *Koinōnia* is employed for various types of relationships that involve common participation. This type of participation involves giving and receiving. It conveys the idea of sharing something with someone, sometimes mediated through someone⁷.

The basis for such *koinonia* is Jesus Christ. The relationship with the Son of God initiates communion between God and humankind, among Christians themselves. Such communion begins here on earth but looks towards future fulfilment at the Parousia. Communion is not a sharing of something alone but participating in the life of a person. It is participation in the life of God through Jesus Christ in the Holy Spirit. Paul employs *koinonia* for the participation of the believer in Jesus Christ and his blessings. In the mystery of the incarnation Christ united himself with humankind and through his death and resurrection people are called into the supernatural union with the Father and the Son in the power of the Spirit. The relationship with Christ is of the inmost life, and this relationship is essentially religious, lived in the Church and expressed in Christian worship. As we have said above, communion in Jesus Christ leads to communion and partnership among Christians, consequently the various relationships that exist among Christians also come under communion.

For instance, we are “called into the fellowship of the Son” (1 Cor 1: 9); into communion in the Body and Blood of Christ (1 Cor 10: 16); we have a fellowship in the sufferings of Christ (Phil 3: 10; 1 Pet 4: 13); we are being drawn into fellowship in Christ and with the Father (1 Jn 1: 3. 6); we have already some share in the glory that is to be revealed (1 Pet 1: 5), in the divine nature (2 Pet 1: 4). 2 Cor 13: 13 and Phil 2: 1 speak of *koinonia* in and of the Spirit. There are also texts having an ecclesiological tone: Paul’s collection for the poor is an act of fellowship (2 Cor 8: 4; 9: 13; Rom 15: 26)⁸; ministry has an overtone of fellowship (2 Cor 8: 23); there is a fellowship in faith (Philem. 6: 17; 1 Jn 1: 7) from which comes sharing (Heb 13: 16). *Koinonia*, from a theological point of view, has a primary and a secondary meaning. Primarily, it is the common participation in the salvation achieved by Christ in the Spirit. It is therefore communion and

⁷ This is well expressed by J. Hainz in his study on communion: “*Koinōvia* on Paul is a designation for various community relationships that come into being through (common) participation and are seen in reciprocal giving and taking of a portion. Where the community relationship (common participation in something) is mediated through someone (e. g. Jerusalem, apostles, teachers) an obligation comes into being that obligates the receiver to a response of giving a portion. *Koinōvoi* are persons who stand in a relationship of community because they have a common share in something. In *koinōveo* the act of giving and receiving is itself expressed, the experience of having fellowship with someone in something” (*Koinonia*, in H. Balz, G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1990, vol. II, p. 304).

⁸ The Pauline presentation of *koinonia* in this case is very significant. The collection was a sign of solidarity with the mother Church in Jerusalem. It also showed that the Christian communities around Jerusalem were not insensitive to the plight of their fellow Christians. They were ready to share their goods with those in need.

participation in the triune God. It also means a communion in the divine realities, in the Eucharistic Body and Blood of Christ (1 Cor 10: 16). Secondary, *koinonia* means the bond of fellowship or the community that emerges out of our union with God. It is primary communion with God that makes possible the secondary communion among us. On the ground of these reflections we can say that from the New Testament understanding “*koinonia*” does not signify primarily a communion between men and women. The original theological sense of *koinonia* is not “communion” or “community”, but “common participation” in Jesus Christ. It is only such common participation in the unique reality of Jesus Christ that gives foundation to reciprocal communion.

Communion with Christ is sacramental. Through the sacraments Christians participate in the life of Christ. Among these sacraments baptism and the Eucharist are of primary importance. Through baptism we become children of God “since everyone that has been baptized clothed in Christ. There can be neither Jew nor Greek, there can be neither slave nor freeman, there can be neither male nor female – for you are one in Christ Jesus” (Gal 3: 26-28). Participation in Jesus Christ is expressed profoundly in the Eucharist, for “the blessing-cup, which we bless is it not a sharing in the blood of Christ; and the loaf of bread which we brake, is it not a sharing in the body of Christ?” (1 Cor 10: 16). The believer lives anew the *koinonia* with Christ.

3. The Patristic voice

We can say that *communio* is one of the categories that explains the reality of the Church as understood in the patristic period. At the beginning let us examine briefly an important aspect of Church conceived as communion: *communio sanctorum*. The communion of saints is an ancient phrase found in the Apostles Creed in the fourth and in some ancient Eucharistic liturgies. It means the sharing of holy things by holy people. The sharing or partaking in visible holy things by holy people at the time of Holy Communion is the source of the invisible communion among participants. This type of communion creates “spiritual solidarity” among members of the Church and makes them one in heart and mind, particularly in prayer. This phrase later came to be applied especially to express the union between members of the pilgrim Church on earth and the Church triumphant in heaven. This is to say that such communion goes beyond the barrier of earthly life. We are one with the saints and they are one with us. Communion with the visible Church is the basis, the foundation of union with the Church triumphant, the invisible Church.

The reality of communion was expressed by many expressions: *communio*, *eiréne*, *agape*, *communicatio*, *pax*, *societas*, *unitas*⁹. As seen above, Christians participate in the life of the Father, the Son and the Holy Spirit because they belong

⁹ Cf. C. Scanzillo, *La Chiesa: Sacramento di comunione*, p. 21-29.

to the Church. Therefore, St Augustine says that ecclesial communion in nothing less than the *communio* between Father and Son in which believers participate in the love of God, introduced by the Holy Spirit. The Church as mystery of communion in the Trinity leads to sharing divine love and life with those who form the body of Christ¹⁰.

The Church is a communion of faith. The faith handed down from the apostles is conserved and guarded with care in the Church so that through the profession of one faith the ecclesial communion may be preserved¹¹.

The Church was generally regarded in its local and universal realization as a communion of life centered on Christ and his salvation. It is the work of the Holy Spirit dwelling in the Church, making all those who in the one Spirit live together in one faith, one hope and one love, a sacramental communion that finds its supreme sign and manifestation in the Eucharist. In other words, the Church is “the communion of those who hold one and the same faith”¹².

Common faith presupposes communion, but it is not enough. There is unity of life and dynamism, which has its source in participation in the things of salvation. The communion that is experienced in faith finds its manifestation in the celebration of the sacraments, especially the Eucharist. This brings to mind the popular axiom “the Eucharist makes the Church, the Church makes the Eucharist”. The Eucharist gathers together all who believe in Christ, both Jews and Gentiles, because all the faithful share in the one Body of Christ. The Eucharist is central to the Church’s life as communion. Communion with Christ means communion with the Church which is the Body of Christ. It is the sacrament of faith and love. St. Augustine, alluding to 1 Cor 10: 17 says: “O mystery of faith! O sign of unity! O bond of love!”¹³.

Christians are made one in Christ through the Eucharist which nourishes them and keeps them together as one in Christ and in the Holy Spirit. Therefore St. John Damascus says: “the Eucharist is called *communio*, and truly it is so, because of our having communion through it with Christ and partaking both of His flesh and His divinity, and because through it we have communion with and are united to one another”¹⁴. The universality of the Church is manifested and realized in the Eucharist. In fact, the *Didaché* speaks of the connection between the one Eucharistic bread and the universality of the Church. Consequently we read: “As this broken bread was scattered over the hills and then, when gathered, became one mass, so may Thy Church be gathered from the ends of the earth into Thy kingdom”¹⁵. In this sense the Eucharist is seen as the sign and instrument of unity in the Church.

¹⁰ Cf. Augustine, *In Ioannem* 10, 3 (PL 35, 2055-2056).

¹¹ Cf. Irenaeus, *Adversus Haereses* III, 3, 3 (PG 7, 849-850).

¹² Basil, *Epist.* 28, 3 (PG 32, 309).

¹³ Augustine, *In Ioannem* 26, 13 (PL 35, 1613).

¹⁴ J. Damascus, *De fide orthodoxa* 4, 13 (PG 94, 1153).

¹⁵ *Didache* 9, 5.

Communion in the Eucharist necessarily includes communion among local Churches. Therefore a Christian is a member of the same Catholic Church anywhere he finds himself in the world. Communion is consequently, the “being together” of all the local Churches in the Lord.

The bishop guarantees unity in the local Church. He is the representative of Christ and the center of communion in his Church. The legitimacy of a bishop’s ministry depends on his communion with any Church that is in communion with the universal Church. When a bishop is in communion with so many other bishops around the world then his ministry and *communio* are authentic, even if there is one who negates his authenticity¹⁶. Each particular Church is seen as a group of faithful in communion with their bishop and through the bishop in communion with the faithful of other local Churches. The universal fellowship is both a communion of persons and a communion in sacred things, especially in the sacraments. The unity of the Church is made manifest in the unity of the episcopate. As a body of bishops united among themselves the episcopate shows and fosters unity in the Church. In this regard Cyprian writes: “The episcopate is one, the parts of which are held together by the individual bishops. Thus too the Church bathed in the light of the Lord projects its rays over the whole world, yet there is one light which is diffused everywhere, and the unity of the body is not separated”¹⁷. The ministry of the bishop is to serve *communio* in the Church by teaching the right doctrines, warding off heresy and nourishing Christians with the sacraments.

The Church as a communion of local Churches has the bishop of Rome as the center of its communion. He guarantees this communion by his ministry as the bishop of the Church of Rome “which presides in charity”¹⁸. The pre-eminence of the Church of Rome is attested to by Irenaeus who writes: “For it is a matter of necessity that every Church should agree with this Church, on account of its preeminent authority, that is, the faithful everywhere, inasmuch as the apostolic tradition has been preserved continuously everywhere”¹⁹.

As the ecclesiology of communion developed more and more in the patristic age, participation in the Eucharist meant belonging to the Church. To share in the Eucharist is to share in the life of the Church. There is no communion without Eucharist and, at the same time, there is no Eucharist without communion. We can say that it was soon understood that to participate at the same Eucharistic table was to belong to the *koinonia* which is the Church. The next step was to regard exclusion from *koinonia* as severance from the Church and this expression came into common use. Those who were not in good standing with the Church were denied access to the Eucharist. To be in the Church is to be in *koinonia* and vice versa.

¹⁶ Ignatius of Antioch, *Ad smyrnaeos* 8.

¹⁷ Cyprian, *De unitate Ecclesiae* 5 (PL 4, 516-517).

¹⁸ Ignatius of Antioch, *Epist. Ad Rom.* Prol (PG 5, 685).

¹⁹ Irenaeus, *Adversus haereses*, III, 3, 1 (PG 7, 848).

From the view of the Fathers on understanding of the Church as *communion*, it is evident that the concept of communion is centered on the Eucharist and that it flows out of the Eucharist. All other aspects of communion in the Church have their source in the Eucharist and flow back to the Eucharist.

4. The Trinitarian Basis of *Koinonia*

The three Persons are one, the unity of the three Persons does not erase the diversity in the Trinity. The one God exists only in the living interaction of the three divine Persons. The tri-personal God can be understood only as the relation of the Persons in the unity of the divine essence and as unity in the Father, who is the source without beginning of the other Persons. The one God exists in three Persons, subsistences, hypostasis who are the one divine nature and essence. Thus the three Persons in God are not distinct from the essence of God. This intra-Trinitarian union is often described as the hypostatic union of the three Persons of the Blessed Trinity. The idea of personhood portrays the notion of self-consciousness and self-identity – a consciousness which leads to a relationship with others. There is no confusion in the divine Godhead. Neither are we talking of a “tri-deity”. In the Trinity, each of the three Persons exists in the others, in a reciprocal inhabitation and divine compenetration, the divine *perichoresis*, in which trinity and unity are perfectly reconciled, without either being swallowed up in the other²⁰.

There it is inconceivable to speak of God outside of love and communion, because love itself is that divine life shared by the Trinity. The being of God is a relational being: without the concept of communion it would not be possible to speak of the being of God. It would be unthinkable to speak of the one God before speaking of the God who is communion. Communion *ad intra* is concretely seen in the unity of action *ad extra*. Like the two divine missions which may be understood as interconnected moments of the one self-communication of God to the world. Through the unity of action *ad extra* God expressed his love for us. Thus God who is love (1 Jn 4: 16), made known to us this love in the Word made flesh (Jn 4: 10) and the Spirit of Love, is poured into our hearts.

The communion between the three Persons is the source of ecclesial communion. Ecclesial communion is the participation in the intra-Trinitarian life of

²⁰ The Relation between the three divine Persons is described in terms of *Perichóresis*. The term *Perichóresis* was first coined by St John Damascene to describe the union without confusion of the divine and human natures of Christ and the mutual intra-relation, the compenetration of the three divine Persons. The Latin rendering of the same idea is *circumincessio* or *circuminsessio*. The former: *circumincessio* is a communion of mutual yielding which points more to something dynamic in movement. The latter *circuminsessio* is a communion of mutual indwelling. This gives the idea of something static and rigid. These words all point to the idea of unity, diversity and presence to the “otherness” within the divine godhead which makes communion possible. Cf. M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013, p. 35-36.

God. Ecclesial communion has its origin in the Trinitarian unity. As writes St Cyprian in the *De Oratone Dominica* the church is “a people brought together into unity from the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit”²¹. The Church is communion since it is a participation in the Trinitarian communion.

The Father, the source of all things, is the foundation of ecclesial communion. This communion derives from the unity that exists between the three Persons of the Holy Trinity. The Father invites all people into communion with himself so that they may share in his life “in accordance with the utterly gratuitous and mysterious design of his wisdom and goodness” (LG 2). All humankind is called to share in the love of the Father so that living in communion and love with the Father they may also live in communion with one another and thereby form a people. Thus Vatican Council II declares that God’s plan is “to call men to share in his life and not merely singly, without any bond between them, but he formed them into people, in which his children who had been scattered were gathered together” (AG 2). God’s salvific plan is universal. No one is excluded from it. It means that God’s design is not only for the people of Israel but for all human beings. However the people of the Old covenant remain the people to whom the promise of salvation was first made. Through the covenant in his Son Jesus Christ, God establishes this relationship of communion with humankind and of unity and communion of men and women among themselves in the Holy Spirit.

Eternal Logos by his incarnation entered definitively into human history and life, and by this reconciled God and humankind thus establishing communion between them (cf. AG 3). People enter into union with the Father, the Son and the Spirit. As we have mentioned earlier, ecclesial communion derives from Trinitarian unity. The unity of the Father with the Son is the basis and source of the unity that exists between God and the disciples of Jesus Christ and among the disciples themselves. Therefore Jesus prayed: “May they all be one [...] as we are one. With me in them and you in me, may they be so perfected in unity” (Jn 17: 21).

Jesus Christ prayed for the unity of the disciples who have been with him right from the beginning of his early ministry so that they may be one and remain one. But he also prayed for the growth of this community: “I prayed not only for these but also for those who through their teaching will come to believe in me.” The community of the first disciples is meant to be open to others, the membership and size of the community must extend in time and space. This is only possible by being in communion with the Father and the Son and being a missionary community. The unity of the Church is supposed to be “as” that of the Father and the Son. Therefore the unity of Christ to the Father in the Holy Spirit becomes the source and model of ecclesial communion.

The salvific plan of the Father to form all humankind into a people is concretely realized in Jesus Christ through the Holy Spirit. In this connection communion as participation in the Trinitarian life is Christological. Communion is established at different levels and by different means. The Son of God establishes communion

²¹*De Oratone Dominica* 23; PL 4, 553.

between God and humankind; between men and women themselves. The communion with and in Jesus Christ is a dynamic and active one. Outside Christ there is no fruitfulness. It is Christ himself who sustains such communion.

Communion with Jesus Christ is bi-directional. There is communion between Christ and every Christian and there is communion among Christians flowing from communion with Christ. John Paul II in the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christifideles laici* underlines that “from the communion that Christians experience in Christ there flows the communion which they experience with one another: all are branches of a single vine, namely, Christ” (nr 18). Thus in the mystery of the Church unity in Christ implies mutual communion of life among members.

The Spirit of the Father and the Son is the Spirit of unity and communion in the intra-Trinitarian life. The Spirit is the protagonist of ecclesial communion. He was sent by the Father and the Son to accomplish the salvific plan of the Father. Through the Holy Spirit the Father calls humankind into communion with himself and this forms it into a unity of God’s people. The organic communion among members of the Church necessarily presupposes the historic initiative of Jesus Christ and his paschal exodus. After his resurrection he poured out the gift of the Holy Spirit on his disciples, the Spirit promised from the Father.

The Holy Spirit continues to work in the Church, in the heart of every faithful. Indeed, the Holy Spirit guides “the Church in the way of all truth (cf. Jn 16: 13) and unifying her in communion and in the works of ministry, he bestows upon her varied hierarchic and charismatic gifts, and in this way directs her, and he adorns her with his fruits” (LG 4).

5. The Second Vatican Council Teaching

As seen above, the concept of the Church as communion is not something new. It is an age-old concept dating back to the Bible. The Church, by its very nature, must be a communion, because the universal Church is the people brought into the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit (cf. LG 4). The return to the ecclesiology of the Church as *communion* gained prominence in the wake of the Second Vatican Council (cf. LG 1, 4, 8, 13-14, 18, 21, 24-25, 48; AG 2-4; UR 4).

The Second Vatican Council declares: “Throughout all ages, the Holy Spirit makes the entire Church (one in communion and in ministering; He equips her with various gifts of a hierarchical and charismatic nature), a giving life, soul - like, to ecclesiastical institutions and instilling into the hearts of the faithful the same mission spirit which impelled Christ Himself. Sometimes He even visibly anticipates the Apostles’ acting, just as He unceasingly accompanies and directs it in different ways” (AG 4). Then, the Holy Spirit is working in the Church and in every believer as the fount of communion in the teaching of the apostles, and fellowship, in the breaking of bread and prayers.

Communion in its vertical and horizontal dimensions is brought about by means of the Word and the sacraments. The preaching of the Word creates a profound and

supernatural communion with God and Jesus Christ in the Holy Spirit. Baptism initiates ecclesial communion and through it, the Christian, having been baptized in Christ, is configured to Christ's death and resurrection (cf. LG 15; SC 6; UR 22). He now participates in the saving mission of Christ in the world²². By participating in the Eucharist the believer reaches the most profound level of communion. In Christ Jesus the believer shares and participates in the life of God the Father through the Holy Spirit (cf. LG 11; 3).

Word and the sacraments build up the Church and strengthen her in communion (cf. SC 21). The Church is the custodian, herald, and the servant of the revealed word, which she proclaims so that humankind may believe in the Father through Jesus Christ by the working of the Holy Spirit and thus come to share in the Trinitarian life of communion. Like the apostles, the Church gathers to celebrate the word and the sacraments, especially the Eucharist. In the celebration of the sacraments, the word of God is proclaimed and the words used in the rites of such celebration are effective signs and instruments of communion (cf. SC 59; LG 14).

The Council drew a great deal from the Bible and patristic theology. In many key texts the Council set out a communion ecclesiology, and situated ecclesial communion on the understanding of the Church as "a people brought into unity from the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit." It is the community of faith, hope, and charity, a visible organization through which God communicates truth and grace to all people (cf. LG 8).

The Church as a people already shows the fact of communion because it is made up of the diversity of members with offices and varied tasks to be performed. Each member is endowed with gifts of the Holy Spirit. This becomes clearer in chapter II of the constitution *Lumen gentium* entitled: the People of God. The constitution declares that a people "Established by Christ as a communion of life, charity and truth, it is also used by Him as an instrument for the redemption of all, and is sent forth into the whole world as the light of the world and the salt of the earth (cf. Mt 5: 13-16)" (LG 9).

The Church is seen as a *communio* of local Churches among themselves. This is because the Churches participate in the one baptism and Eucharist, which are bonds of ecclesial communion. For this reason Vatican II declares that the universal Church is formed in and out of local Churches (LG 23). The council orientation lies

²² Baptism symbolizes and brings about a mystical but real incorporation into the crucified and glorious body of Christ. Through the sacrament Jesus unites the baptized to his death so as to unite the recipient to his resurrection (cf. *Rom* 6: 3-5). The "old man" is stripped away for a re-clothing with "the new man", that is, with Jesus himself: "For as many of you as were baptized into Christ have put on Christ" (*Gal* 3: 27; cf. *Eph* 4: 22-24; *Col* 3: 9-10). The result is that "we, though many, are one body in Christ" (*Rom* 12: 5). In the words of Saint Paul we find again the faithful echo of the teaching of Jesus himself, which reveals *the mystical unity of Christ with his disciples and the disciples with each other*; presenting it as an image and extension of that mystical *communio* that binds the Father to the Son and the Son to the Father in the bond of love, the Holy Spirit (cf. *Jn* 17: 21).

down the pressure on the people of God, on the organically organized community of the faithful, inside which places oneself the hierarchic office.

All the bishops are joined together in hierarchical communion in union and under the Pope who presides over the communion or “assembly of charity” (cf. LG 13; AG 19, SC 41). The Constitution *Lumen gentium* speaks of the various degrees of communion with the Catholic Church on the part of those Christians who are not under the successor of St Peter and those that have not yet received the Holy Gospel.

6. The essential concepts and notions of the Church as communion

Communion has become in the post-conciliar period the central theme in ecclesiology²³. The emergence of an ecclesiology of communion at, and more particularly after, the Second Vatican Council is often explained by contrasting this view of the Church with one that had dominated theory and practice since at least the Council of Trent. The ecclesiology that lost its paradigmatic hegemony at Vatican II has been variously described as “juridical” or “institutional”, as more “hierarchology” than ecclesiology, as centering around the concept of “*societas*” etc. Bruno Forte writes: “The hierarchical and pyramidal aspect of the reality of the Church. She was seen as a self-sufficient historical institution (*societas perfecta*), with her own laws, her own rites and leaders, arranged in an orderly manner in a

²³ See for instance: AA. VV., *Comunione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo*, Roma 1972; AA. VV., *Crisi del potere nella Chiesa e risveglio comunitario*, Milano 1969; AA. VV., *La Chiesa sacramento di comunione* (a cura di E. Ancilli), Roma 1979; AA. VV., *Il Regno come comunione*, Torino 1980; E. Ancilli, ed., *La Chiesa sacramento di comunione*, Roma 1979; R. Baccari, *La comunione ecclesiale sintesi di accentramento e decentramento*, “*Apollinaris*” 40 (1967), p. 113-122; Y. Congar, *Diversità e comunione*, Assisi 1983; Id., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973; J. Cordes, *Communio*, Roma 1994; De Bernardi G., *Tempo di comunione*, Roma 1979; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova 1987; G. R. Evans – M. Gourges (ed.), *Communio et Réunion*, Leuven 1992; M. Garijo-Guembe, *Communion of the Saints*, Collegeville 1994; M. Guistetti, ed., *Comunione e comunità. Koinonia*, Torino 1981; G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Milano 1990; J. Hamer, *The Church is a Communion*, New York 1964; L. Hertling, *Communio. Church and Papacy in Early Christianity*, Chicago 1972; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communii*, Warszawa 2008; id., *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013; R. Kress, *The Church as Communion*, Washington D.C. 1984; S. Nagy, *La Chiesa come comunione*, in *Communio notio: lettera e commenti*, Città del Vaticano 1994, p. 53-60; J. M. R., Tillard, *Chair d'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992; Id., *Église d'Églises. Ecclésiologie de communion*, Paris 1987; Id., *L'Église local. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995; P. Poupard, *L'ecclésiologia di comunione*, “*Presenza Pastorale*” 5-6 (1993), p. 269-276; J. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood 1985.

rigid system of dependence, with the multitude of the faithful (*societas inaequalis, hierarchica*) in subjection”²⁴.

The Second Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops (1985)²⁵, which John Paul II quotes and affirms in the exhortation *Christifideles laici* (number 19), emphasizes the role of Christ in the realization of man’s union with God in the Holy Spirit which is the “fundamental meaning” of *koinonia-communion*. In this place we have to underline that for the Fathers of the Synod, centralization is not the same as unity. It reaffirmed once again the teaching of Vatican II that the Petrine office is a sign and guarantor of ecclesial unity. Thus for the Synod, the Catholic Church’s understanding of ecclesial communion is not the same as the ecclesiology of community.

States the Pope: “At the Second Vatican Council the Church again proposed this central idea about herself, as the 1985 Extraordinary Synod recalls: ‘The ecclesiology of *communion* is a central and fundamental concept in the conciliar documents. *Koinonia-communion*, finding its source in Sacred Scripture, was a concept held in great honour in the early Church and in the Oriental Churches, and this teaching endures to the present day. Much was done by the Second Vatican Council to bring about a clearer understanding of the Church as *communion* and its concrete application to life. What, then, does this complex word *communion* mean? Its fundamental meaning speaks of the union with God brought about by Jesus Christ, in the Holy Spirit. The opportunity for such *communion* is present in the Word of God and in the Sacraments. Baptism is the door and the foundation of *communion* in the Church. The Eucharist is the source and summit of the whole Christian life (cf. LG 11). The Body of Christ in the Holy Eucharist sacramentalizes this communion, that is, it is a sign and actually brings about the intimate bonds of *communion* among all the faithful in the Body of Christ which is the Church (1 Cor 10: 16)’”²⁶.

As shown above, there is much study of the Church as communion inspired by the teaching of Vatican II. Having examined the understanding of the Church as *communion* under some aspects, one must analyze in synthesis other concepts and

²⁴ B. Forte, *The Church: Icon of the Trinity*, Boston 1991, p. 38.

²⁵ The theme of communion is taken up by the 1988 Synod of Bishops on the Laity whose orientation is the Church as mystery of communion. It speaks of the responsibility of every Christian in the communion of the Church. In fact, chapter II of the post-synodal exhortation is on the theme of communion (*Christifideles Laici* 2; 18-31).

²⁶ *Christifideles Laici* 19; The Pope adds in the number 19 of this exhortation: „On the day after the conclusion of the Council Pope Paul VI addressed the faithful in the following words: ‘The Church is a *communion*. In this context what does *communion* mean?’ We refer you to the paragraph in the Catechism that speaks of the *sanctorum communionem*, ‘the Communion of Saints’. The meaning of the Church is a communion of saints. *Communion* speaks of a double, life giving participation: the incorporation of Christians into the life of Christ, and the communication of that life of charity to the entire body of the Faithful, in this world and in the next, union with Christ and in Christ, and union among Christians, in the Church”.

principal images presented by Vatican II which are necessarily linked to the Church's self-understanding as *communio*. We will consider the concepts of the Church as *mysterium*, *missio*, and principal images of the Church as *Populus Dei*, *Corpus Christi* and *Templum Spiritus Sancti*²⁷.

a. The Church as *mysterium* and *missio*

The dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* in chapter one deals with the mystery of the Church: *De ecclesiae mysterio*. The theme of the Church as mystery comes before other themes, like the *People of God* and the *hierarchical constitution of the Church*. The Church is a mystery because of its foundation in the salvific plan of the Father who decided to call together all who believe in Jesus Christ into the Church made manifest in the Holy Spirit (cf. LG 2, 3, 4; AG 2). It is a mystery of communion. The Church – that is, the kingdom of Christ already present in mystery – grows visibly through the power of God in the world. The understanding of the Church as mystery does not allow us to give only a sociological consideration or understanding of the Church. The Church is more than a social reality. The Church exists to fulfill the mission of Christ in the world. It is a sign of Christ's presence to all people. Therefore Vatican II says, that "the Church in Christ, is in the nature of sacrament – a sign and instrument, that is, of communion with God and of the unity among all men" (LG 2). The term sacrament applies to the Church only by way of analogy. It is the sign and instrument of communion among all peoples. The Church, like every sacrament, signifies and realizes the communion of humankind with God and among humankind. The Church as sign shows the world the existence of this communion and as instrument it realizes the communion both vertically and horizontally. To be a sign and to be an instrument are two complementary and inseparable dimensions of its sacramental structure.

The mission of communion entrusted to the Church stems from the nature of the Church. The Church is missionary by nature. Its mission stems from the inner dynamism of the Triune God. By its mission the Church carries out the plan of the Father, revealed in the Son by the working of the Holy Spirit. Thus Vatican II declares: "The pilgrim Church is of its very nature, missionary, since it draws its origin from the mission of the Son and the mission of the Holy Spirit, in accordance to God's plan" (AG 2; cf. LG 2). Mission and communion are closely related in the life of the Church. Since the ultimate aim of the Church's mission is to bring humankind into the life of communion, which exists between the Father, the Son and the Holy Spirit. The Church is a people called together *ekklesia* and sent on *mission*, sent by Christ to communicate the life of God to all peoples.

²⁷ The mysteries of the Kingdom are explained by Christ by means of parables and images. The Church like its Lord and Master also employed images in order to explain the reality of the Church. The various images outlined by the Second Vatican Council (LG 6-8), each in its own way, show the unity between Christ and the Church. Therefore, they contribute to the understanding of the Church as communion.

Without the mission entrusted to the Church, which proclaims the uniqueness of salvation in Jesus Christ, it would be ordinarily impossible to bring all peoples into the unity of God's people. On the other hand, the Trinitarian communion is the driving force of the Church's mission. The Church, therefore, as a mystery of communion shows us that, first of all we are missionaries because of Trinitarian love and communion. Therefore, communion and mission are profoundly connected with each other; they interpenetrate and mutually imply each other. Then, communion represents both the source and fruit of mission; communion gives rise to mission and mission is accomplished in communion.

b. The Church as *Populus Dei*, *Corpus Christi* and *Templum Spiritus Sancti*

It is obvious that the chosen images of the Church cannot singly and adequately express the richness of the Church. All these notions complement each other and lead to a deeper understanding of the Church as communion.

One of the rediscovered dimensions of the Church in Vatican II is the dimension of the Church as the *People of God*. The Church as the people of God concerns itself with the Church in its human and historical dimensions, that is, its manifestation in the world and time. The Trinitarian mystery of communion enters into history through the mission of the Son and Holy Spirit; therefore it is made present to all humankind. This communion is concretely lived and realized in the community.

The People of God is the whole Church, clergy and laity. It consists of not only the laity, but also those who belong to the hierarchy or who profess the religious life. With the understanding of the Church as the People of God, one can say that the dignity of Christian existence comes before any other role or office in the Church. The emphasis, therefore, is not on the hierarchical structure of the Church but on the fact that in the Church we all form the People of God. The Church as the people of God portrays its character as communion. All people are called to this communion of the people of God in accordance with the salvific design of the Father (cf. LG 9).

The Church as the People of God gives another dimension to the communion and missionary character of the Church. This image accentuates, as it were, the human and historical dimension of the Church. The mission of the People of God is to bring all peoples into communion with God and each other.

Another image of the Church is the *Body of Christ* (LG 7). The Church as the Body of Christ emphasizes the relationship between Jesus Christ and Christians. It shows the relationship of dependence of the members of Christ's Body on Christ himself and also the relationship of mutual solidarity and communion among members themselves because they now all belong to the one body of Christ²⁸.

²⁸ The Fathers of Vatican I did not particularly adopt the notion of the Church as the Body of Christ because they feared the danger of a metaphorical expression that was less than precise. It was however one of the favoured concepts of the Church in the twentieth century. In 1943 Pope Pius XII devoted an encyclical *Mystici corporis* to this image of the

The Church as the Body of Christ is a dominant theme in Paul's theology. Employing the notion of the body, Paul speaks of the Church as the body of Christ (cf. Rom 7: 4; 1 Cor 10: 16; Eph 2: 16). In the history of ecclesiology there have been different interpretations and applications of this concept. For example, Joseph Ratzinger distinguished three stages in the application of this Pauline image in Church's theology; the biblical-patristic conception (eschatological-sacramental; *ecclesia-communio-Corpus Christi*), the juridical-corporate conception of the Medieval Ages (the mystical body of the Church and not of Christ, a corporation of Christ), and the mystic-organism conception (the Church is considered here in vitalistic and mystical sense)²⁹.

The Church as the Body of Christ does not derive from any human action. The Church as the Body of Christ becomes intelligible because of the action of the Triune God. God calls his faithful people in Christ and unites them as the Body of Christ in the Holy Spirit. The Second Vatican Council says that the faithful, although they are many, nevertheless make up one body in Christ (cf. 1 Cor 12: 12; LG 8). Jesus Christ is the head of this body which is the Church, having been raised and made Lord of the whole of creation. After his death and resurrection, Christ continues to work in the Church, which is his mystical body renewing and gathering all men and women into the Church through his Spirit. The Second Vatican Council says: "In the human nature united to Himself the Son of God, by overcoming death through His own death and resurrection, redeemed man and remolded him into a new creation (cf. Gal 6:15; 2 Cor 5:17). By communicating His Spirit, Christ made His brothers, called together from all nations, mystically the components of His own Body" (LG 7).

The image of the Church as the Body of Christ offers the Christological dimension to the Church. The Church is the people of God of the new dispensations: a people redeemed by the blood of Christ on the Cross. As the Body of Christ believers enter into communion with the Father, the Son and the Holy Spirit.

The image of the Church as the *Temple of the Holy Spirit* complements the other two images we have examined. We can underline that these three notions present a good vision of the Church. The category "temple of the Spirit" is complementary and necessary for a full understanding of the Church. If the Church is the people of God in virtue of the body of Christ and in so far as body of Christ, the body of Christ is such because it is animated by the Holy Spirit. The Church is the temple

Church. The emphasis was however social, institutional aspect of the Church. The Church was identified with the Roman Catholic Church. The body is mystical and its unity is given by Christ and it is animated by an internal principle: the Holy Spirit. Pius XII saw the *pleroma* of Paul to be the fulfilment and completion in the Church of Christ and his works. The Church was therefore seen as the fullness and completion of the Redeemer. The Church for Pope Pius XII is the *alter Christus, quasi altera Christi persona*. Membership in the Church is by baptism and profession of faith. Cf. Pius XII, Encyclical Letter *Mystici Corporis Christi* (1943).

²⁹ Cf. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, p. 108.

of the Holy Spirit, we are the Church and, consequently, the temple of the Holy Spirit. St Paul in his first letter to the Corinthians asks the Christians: “Do you realize that you are a temple of God with the Spirit of God living in you? [...] God’s temple is holy and you are that temple” (1 Cor 3: 16).

The Holy Spirit of the risen Lord is the one that gathers all men as brothers and sisters in the Church. Members become one by the power of the Holy Spirit who dwells in each member and forms them into communion. The Holy Spirit renews, gives life and communion to the Church. The Second Vatican Council expresses this: “Giving the body unity through Himself and through His power and inner joining of the members, this same Spirit produces and urges love among the believers. From all this it follows that if one member endures anything, all the members co-endure it, and if one member is honored, all the members together rejoice (cf. 1 Cor 12: 26)” (LG 7).

The Church carries out the salvific plan of God for unity and communion among believers. The Church calls the whole of humankind into the unity of the Father, Son and the Holy Spirit. In the Church all peoples are called to form one People of God, the Body of Christ and the temple of the Holy Spirit.

7. Conclusions

Capturing the mystery of the Church from the sacramental perspective (Eucharist builds the Church), Christological mysteries (Church as the body of Christ), pneumatological dimension (unity in the diversity of charismata), one must underline the principal key of ecclesiology: *communio*. *Communio* is at the heart of the Church’s mystery and self-understanding. Ecclesial communion flows from the communion between the Father, the Son and the Holy Spirit. *Communio* is bi-dimensional: communion with the Triune God (the vertical dimension) and communion among humankind (the horizontal dimension). It is also visible and invisible. However it must be said that the concept of *communio* is by no means new in the Church’s ecclesiology. It is rooted in Holy Scripture and patently patristic.

Communion is not a description of the structure of the Church. It describes its nature as a mystery. The fellowship with God realized through Jesus Christ and the Holy Spirit serves as the basis for the fellowship of the Church. The Church as communion is instituted by Christ and is constituted by the Spirit. God is the communion of three Persons. This is the ontological basis of ecclesial communion. Triune communion is the precondition for the ecclesial communion.

The Church is, for every Christian, a mystery of personal communion with the Holy Trinity and among Christians themselves. The Church is communion because it participates in the Trinitarian communion. The Trinity is the source of the ecclesial communion. God willed unity and communion with himself and among humankind according to his plan of salvation. This plan is realized by the action of God Father through his incarnate Son by the power of the Holy Spirit in history.

The *koinonia* is the essence of God himself, it sends back to the Trinitarian mystery from which descends man and becomes his addressee.

Ecclesial communion is a sign of unity between the Trinity and the Church. This unity, into which the Father and the Son in the Holy Spirit made the Church, becomes visible in *koinonia* within the Universal Church and between local Churches themselves. Such unity is also manifested in the same visible sign and structures of communion like the profession of faith, the sacraments, ecclesiastical government, fellowship, and the common service of the multitude of gifts bestowed by the Spirit. Therefore, communion is a lived and historical realization of the Church's unity.

The Church as Communion expresses her nature as the sacrament of the intimate union with God and the unity of all mankind which, by virtue of Christ and his work of redemption, merges in herself two poles of union: with God and with all mankind that forms the basis of the Church's service to humanity. The sacramentality of the Church finds expression in her being a sign and instrument of holiness, defined by the Holy Father as the perfection of charity which, particularly in the lay faithful, includes involvement in temporal affairs and their participation in earthly activities.

The mystery of the Eucharist and the Church are inseparable, there is an inseparable connection between them. Where there is the Church there is the Eucharist. And where there is the Eucharist there is the Church. From the Eucharist the Church derives its life. In the celebration of the Eucharist the word of God is proclaimed. Therefore, by adhering to the word of God and by the celebration of the sacraments, the people of God are gathered into communion with the Trinity and with one another, faithful to the teaching of the apostles, to the breaking of bread and a life of communion. The role of the Eucharist is paramount in the life of the Church as communion.

Z refleksji na temat Kościoła jako *communio*

Streszczenie

Kościół jako *communio* stanowi rzeczywistość, która swoje fundamenty znajduje w zbawczym dziele Chrystusa i w tajemnicy trynitarniej. Analizując Kościół jako *communio* w perspektywie biblijnej oraz patrystycznej, nieodzownym staje się usytuowanie rozważań eklezjologicznych w kontekście tajemnicy Boga Trójjedynego, który jest Komunią Osób. *Koinonia* wskazuje na uczestnictwo, oznacza „stać się uczestnikiem”. Kościół, który jest określany m. in. jako *mysterium*, *missio*, *Populus Dei*, *Corpus Misticum*, *Templum Spiritus Sancti*, jawi się jako Lud Boży zgromadzony przez Ojca za przyczyną Syna w Duchu Świętym. Kościół jako komunია wierzących staje się uczestnikiem wspólnoty życia nadprzyrodzonego, którym Bóg pragnie obdarzyć wszystkich ludzi.

From the reflection on the Church as *communio***S u m m a r y**

The Church as communion is a reality whose foundation is based in the saving work of Christ and the mystery of the Trinity. Analyzing the Church as *communio* from a biblical and patristic perspective places the ecclesial consideration in the contexts of the Trinitarian mystery, which is the communion of Persons. *Koinonia* implies participation, it means “to become a participant”. The church, which is defined in ways such as *mysterium*, *missio* *Populus Dei*, *Corpus Misticum*, *Templum Spiritus Sancti*, appears as the people of God gathered by the Father through the intercession of the Son in the Holy Spirit. The Church as a communion of believers becomes a participant in the community of the supernatural life that God wants to give all people.

DOSKONALENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE JAKO ZADANIE UCZNIA CHRYSYTA W *LISTACH* ŚWIĘTEGO HIERONIMA

Pomimo tego, iż istnieje dość bogata literatura na temat życia i działalności oraz myśli świętego Hieronima¹, to jednak wśród opracowań brak jest tekstów, które zawierałyby analizy listów Strydończyka pod kątem ich wartości i przydatności do lepszego poznania modelu i wzoru życia ascetycznego w IV i V w. Z tego względu w niniejszym opracowaniu podjęto próbę ukazania myśli Hieronima na temat doskonalenia chrześcijańskiego. W pierwszej części zostanie zaprezentowana postać św. Hieronima jako ascety i mistrza życia duchowego. Jako że doskonalenie chrześcijańskie – jak naucza Hieronim – obejmuje dwa etapy: walkę ze złem i nabywanie cnót, w kolejnych częściach artykułu zostanie przedstawiony problem walki ze złem i środki sprzyjające doskonaleniu życia chrześcijańskiego. Zło, według Świętego Autora, to namiętności i wady. Do najważniejszych wad zaliczył on: nieopanowanie języka, pychę, lekceważenie i nienawiść bliźniego, chciwość oraz bałwochwalstwo i sprzeciw wobec wiary. Natomiast wśród środków doskonalenia chrześcijańskiego autor wymienia: modlitwę, lekturę Pisma Świętego, post, pracę i jałmużnę. Przyjrzymy się zatem przemyśleniom św. Hieronima, które są cenne również dla ludzi żyjących w XXI wieku.

I. Święty Hieronim jako asceta i mistrz życia duchowego

Euzebiusz Hieronim, syn Euzebiusza, urodził się w Strydonie w Dalmacji w zamożnej rodzinie pochodzenia rzymskiego. Dokładna data urodzenia nie jest

¹ A. Largent, *Saint Jerome*, Paris 1922; C. Ollivier, *Hieronymus*, Stuttgart 1965; A. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, Lublin 1985; A. Baron, *Łacińskie komentarze do Listu do Tytusa (Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz) na tle recepcji myśli Pawłowej w starożytności*, „Źródła Myśli Teologicznej” (dalej cyt. ŻMT) 28, Kraków 2003; M. Ożóg, *Starość w „Listach” św. Hieronima*, „Vox Patrum” 31 (2011), t. 56, s. 327-338; T. Wnętrzak, *Św. Hieronim – magister puellarum*, „Studia Historica” 8 (2009), s. 1-35; J. N. D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003.

znana, przypuszcza się, że przyszedł na świat między rokiem 340 a 350. Wychowywany był po chrześcijańsku. Mając 20 lat udał się do Rzymu, ówczesnego centrum kultury klasycznej, aby tam się kształcić. W Rzymie przyjął chrzest z rąk papieża Liberiusza. Następnie przeniósł się do Galii, do Trewiru². Tam postanowił zostać mnichem. Pisał o tym w liście do Rufina, donosząc mu o zamiarze oddawania czci Bogu³. Z Galii Hieronim wrócił do Italii, do Akwilei. W tym czasie na drogę życia mniszego wstąpiła jego siostra. Sam Hieronim przyjął strój mniszy w roku 373 i wyjechał na Wschód, by w Jerozolimie poświęcić się pracy naukowej i życiu ascetycznemu. Do Jerozolimy jednak nie dotarł, gdyż w Antiochii zapadł na ciężką chorobę. Jerozolima i Ziemia Święta były wówczas celem niezliczonych pielgrzymek, a ten, kto chciał czynić postępy w świętości, znajdował na pustyniach Syrii i Egiptu wzory życia mniszego, które na Zachodzie znane były niemal wyłącznie ze słyszenia. Grecki Wschód był ciągle obszarem wyższej kultury i wiedzy teologicznej. Po wyzdrowieniu rozpoczął studia nad językiem greckim i poświęcił się egzegezie Pisma Świętego pod kierunkiem Apolinarego. Do Jerozolimy po wtórnie nie dotarł, gdyż osiadł na wschodnim pograniczu Syrii, na pustyni Chalkis. Była to ulubiona okolica pustelników⁴. Sam Hieronim pisał o tym po latach: „Gdy przed bardzo wielu laty wyrzekłem się dla Królestwa Niebieskiego domu, rodziców, siostry, krewnych i co trudniejsze – przyzwyczajenia dla wybredniejszego pokarmu i udałem się na służbę Bożą do Jerozolimy, nie mogłem się obejść bez biblioteki, którą sobie w Rzymie z największą gorliwością i trudem założyłem”⁵. Zerwanie ze światem było dla Hieronima bardzo trudnym zadaniem, człowiek wykształcony, pełen życia, o doskonałym starcie naukowym postanowił nagle z tym wszystkim zerwać. Szczególnie trudne było zerwanie z książkami świeckimi. Gdy przychodziła pokusa czytania ksiąg Tulliusza czy Cycerona, zwalczał ją postem. Gdy brał do ręki Pismo Święte, często ogarniała go niechęć. Stosunek do świętych ksiąg zmieniła choroba, a dokładnie sen, w którym Bóg uzmysłowił mu, że jeśli chce być prawdziwym chrześcijaninem, powinien odrzucić księgi świeckie⁶. Odtąd cała jego twórczość literacka i wszystkie dążenia koncentrowały się wyłącznie na Biblii, na jej interpretacji oraz związanej z nią teologii. Korzystał co prawda z pism autorów pogańskich, ale traktował je tylko jako środek pomocniczy przy interpretacji Biblii. Hieronim nie czytał ich już ze względu na nie same ani dla przyjemności. Nawet historyków pogańskich cytował w tym celu, by wykazać, że przepowiednie biblijne są prawdziwe i naprawdę się spełniły⁷. Na tym jednak nie skończyły się cierpienia samotnika. Osaczyły go inne pokusy. Samotność sprzyjała marzeniom. Ciało człowieka źle odżywionego, mieszkającego w prymitywnych warunkach dało znać o sobie. Powróciły do niego wspomnienia pięknych tancerek

² J. Czuj, *Przedmowa*, w: *Święty Hieronim, Listy*, t. 1, Warszawa 1952, s. V-VI.

³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 3, 5, *ŻMT* 54, Kraków 2010, s. 9*-10*.

⁴ J. Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – Dzieła – Charakterystyka*, Warszawa 1954, s. 6-9.

⁵ Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 22, 30, *ŻMT* 54, s. 103*.

⁶ Por. tamże, s. 104*.

⁷ H. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967, s. 302-303.

z Rzymu. Hieronim bronił się przed natrętnymi myślami. Z tego względu walka z namiętnościami jest częstym tematem jego listów, co będzie wykazane w dalszej części. Lekarstwem na pokusy okazały się długie samotne spacery i samotna modlitwa na pustyni. Mając naturę z gruntu towarzyską, cieszył się samotnością tylko po to, by uporządkować swe myśli i nadać im właściwą formę. Można odnieść wrażenie, że obowiązki i ćwiczenia prawdziwego eremity nie dawały mu szczególnego zadowolenia⁸. Ratunkiem okazała się praca umysłowa, na pustyni uczył się języka hebrajskiego, w wolnych chwilach pisał życiorys, a mówiąc wprost panegyryk, Pawła z Teb⁹.

Pobyt Hieronima na pustyni nie trwał długo. Spory ariańskie oraz klótnie związane ze schizmą antiocheńską zakłóciły spokój pustyni i podzieliły mnichów. W końcu Strydończyk wrócił do Antiochii¹⁰. W Antiochii Syryjskiej przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa Paulina¹¹, następnie udał się do Konstantynopola. W latach 382-385 przebywał w Rzymie u boku papieża Damazego jako sekretarz¹². W Rzymie zasłynął jako propagator życia monastycznego, jego ideał ascetyczny odniósł znaczny sukces szczególnie wśród pewnej liczby niewiast, wdów lub dziewcząt z rodów senatorskich należących do najwyższej arystokracji rzymskiej¹³. W 385 r. Hieronim opuścił Rzym i udał się do Betlejem, a wkrótce za nim podążyły jego zwolenniczki. Osiedlił się przy Grocie Narodzenia¹⁴.

W Betlejem założył klasztor, w którym gromadził mnichów i otworzył szkołę dla zamożnych młodzieńców z wykładami z filologii i objaśnianiem autorów klasycznych. W swoim klasztorze był mistrzem życia wewnętrznego o gorącej pobożności i ugruntowanej doktrynie. Uczył mnichów przepisywania ksiąg. Hieronim zmarł w Betlejem 30 września 419 roku¹⁵.

Przytoczenie krótkiej biografii świętego na początku artykułu wskazuje, iż sam podlegał pokusom i namiętnościom, szukając sposobów ćwiczenia się w cnotach. Wprowadzenie skróconego życiorysu miało pomóc w lepszym zrozumieniu tematyki listów św. Hieronima. Wiele z nich to listy ascetyczne, w których poruszone są problemy związane z życiem duchowym. Pisał w nich o namiętnościach i wadach, a także o cnotach życia chrześcijańskiego oraz środkach doskonalenia. Dla Hieronima listy były najodpowiedniejszą formą wyrażania myśli i dzielenia się nimi z innymi¹⁶.

⁸ Tamże, s. 305-306.

⁹ P. Conrad, *Hieronimus – Scriptor et Interpres*, Würzburg 1990, s. 7.

¹⁰ A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978, s. 184-185.

¹¹ P. Szczur, *Paulin*, w: EK XV, Lublin 2011, kol. 79.

¹² B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 1973, s. 231.

¹³ J. Daniélou, H. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa 1984, s. 215.

¹⁴ T. Camelot, *Hieronimus*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg 1960, kol. 207.

¹⁵ J. Czuj, *Przedmowa...*, s. XVI.

¹⁶ Por. tenże, *Hieronim...*, s. 26.

II. Walka z namiętnościami

Święty Hieronim dokonuje rozróżnienia na namiętności i wady. Namiętności – według niego – wiążą się ze sferą zmysłową, natomiast wady dotyczą rozumnej natury ludzkiej. Wady podlegają kontroli rozumu. Człowiek ma wpływ na to, czy danej wadzie ulega, czy też jest od niej wolny. Inaczej jest z namiętnościami. Są wpisane w zmysły człowieka i trudno je kontrolować za pomocą umysłu.

Pod pojęciem „namiętność” Hieronim rozumie dwie podstawowe namiętności: nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu oraz pożądania seksualne. W niniejszej części opracowania zostaną omówione przyczyny namiętności a także przedstawiona ich charakterystyka.

W dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej człowiek doświadcza wielu trudności zarówno w sferze cielesnej, jak i duchowej. Człowiek jest grzeszny, dlatego musi walczyć ze swą grzeszną naturą. Święty Hieronim w swoich listach mówi niejednokrotnie o pożądliwościach ciała, towarzyszących każdemu bez względu na wiek, płeć i stan cywilny. Nasz autor, powołując się na List św. Pawła do Rzymian, przestrzega dziewicę Eustochium: „Jeśli Paweł Apostoł, naczynie wybrane i przeznaczony do głoszenia Ewangelii Chrystusowej, z powodu bodźców ciała i podniet do grzechu karci swoje ciało i do porządku je zmusza, aby innych nauczając, sam nie był odrzucony; jeśli mimo to widzi inne prawo w swoich członkach, sprzeczne z prawem jego umysłu i poddające go w niewolę grzechu pod prawo grzechu; jeśli po cierpieniach nagiego ciała, po postach, głodzie, więzieniach, biczach, męczarniach, zwracając się do siebie samego woła: «Nieszczęśliwym jestem człowiekiem! Kto mnie wyzwoli z ciała tej śmierci?» (Rz 1,24)¹⁷. Eustochium nie może czuć się bezpieczną. Nikt nie może powiedzieć, że jest bezpieczny, bowiem „niemożliwe jest, by zmysły człowieka nie doświadczały owego naturalnego ciepła, dlatego ten zyskuje chwałę, ten jest błogosławiony, który natychmiast, gdy miał myśli nieczyste, rozbija je o skałę, a skałą jest Chrystus (por. 1 Kor 10,4)¹⁸”.

Strydończyk zastanawia się wnikliwie nad przyczynami swych pożądliwości. Przyczyny mogą być różne, można je podzielić na dwie grupy: przyczyny naturalne i przyczyny zawinione przez człowieka. Są one jednak ściśle powiązane. Jako przyczynę naturalną Hieronim podaje pewne okresy życia, które są szczególnie narażone na działanie pożądliwości. „Ciała dzieci dorastających i młodzieńców oraz mężczyzn i kobiet w dojrzałym wieku płoną wrodzonym ogniem¹⁹. Jeżeli do młodego wieku dodamy jeszcze nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, to wystawiamy swoje ciała na zwielokrotnione działanie namiętności. Najpierw bowiem napełnia się brzuch, po nim podnieca się reszta ciała²⁰. Czy młoda dziewczyna z „napchanym pokarmami żołądkiem, spokojna jest o swą czystość?”²¹. „Za brzuchem

¹⁷ Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 22, 5, *ŻMT* 54, s. 84*-85*.

¹⁸ Tamże, s. 86*.

¹⁹ Tenże, *Epistula* 54, 9, *ŻMT* 55, s. 41*-42*.

²⁰ Por. tenże, *Epistula* 22, 8, *ŻMT* 54, s. 87*.

²¹ Tenże, *Epistula* 54, 8, *ŻMT* 55, s. 41*.

rozepchanym pokarmem i napelnionym winem idzie żądza cielesna”²². Dla młodego wieku szczególnie niebezpieczne są pewne rodzaje pokarmów. W tym okresie życia złe dla zdrowia są pokarmy wpływające na podwyższenie temperatury ciała, dobre natomiast są zimne, gdyż pomagają utrzymać w ryzach namiętności²³. Natomiast osobom starszym nasz autor zaleca pokarmy „rozgrzewające”: „starcom, którzy cierpią zaflegmienie i zimno, pomagają ciepłe pokarmy i stare wina”²⁴. Jednocześnie zastrzega, że żadnych pokarmów nie potępia, bowiem Bóg stworzył je ku spożywaniu z dziękczynieniem (por. 1 Tm 4,3), ale ostrzega, iż niektóre z nich są dla młodzieńców i dziewcząt podnietami rozkoszy. Hieronim twierdzi, że ani Ziemia Wulkana²⁵, ani Etna czy Wezuwiusz i Olimp nie płoną takimi żarami jak wewnętrzny ogień trawiący młodzieńca, który upił się winem i podniecił jedzeniem złych potraw²⁶.

Oprócz wyszukanych pokarmów za jeszcze silniejsze źródło pożądliwości Hieronim uważa pijaństwo. Jest ono cechą błaznów i ludzi lubiących jeść, a pełny żołądek z fermentującym w nim winem łatwo może sprowadzić pożądliwość²⁷. „Wino to pierwsza broń szatana przeciw młodości. Chciwość nie trzęsie tak człowiekiem, pycha tak nie nadyma ani pochlebstwo nie sprawia takiej przyjemności. Łatwo wyzbywamy się innych wad, w tym zaś przypadku wróg jest w nas zamknięty. Gdziekolwiek dążymy, niesiemy ze sobą nieprzyjaciela. Wino i młodość to dwa źródła pożądania”²⁸. Pisarz ostrzega Letę wychowującą córkę, aby nie uczyła się pić wina, bo „w nim tkwi rozpusta (*luxuria*)”²⁹, a w rozpuszceniu tkwi rozkosz (*voluptas*), w rozkoszy tkwi bezwstydnosc (*impudicitia*). Żyjący w rozkoszach już za życia jest umarły (por. 1 Tm 5,6), więc kto się upija, już jest i umarły, i pogrzebany”³⁰. Aby jeszcze bardziej to zobrazować, Hieronim posługuje się przykładami ze Starego Testamentu. Noe w godzinie pijaństwa odkrył swe łono, zaś Lot, przekroczywszy miarę w picu i straciwszy świadomość, posunął swą namiętność aż do kazirodztwa (por. Rdz 19,31), wprawdzie oparł się pokusie obejrzenia się i spojżenia w kierunku płonącej Sodomy, jednak został pokonany przez wino³¹. Także Chrystus mówi: „Strzeżcie się, abyście przypadkiem serc swoich nie obciążyli obżarstwem i opilstwem, i troskami tego życia” (Łk 21,34)³². Mówiąc o przesadnym spożywaniu pokarmów, Hieronim ma na uwadze nie tylko pokarmy mięsne: „Niektórzy dążący do czystego życia upadają w połowie drogi, ponieważ za jedyną

²² Tenże, *Epistula* 55, 2, *ŻMT* 55, s. 49*.

²³ Por. tenże, *Epistula* 54, 9, *ŻMT* 55, s. 42*.

²⁴ Tenże, *Epistula* 54, 9, *ŻMT* 55, s. 42*.

²⁵ Vulcania Tellus – wyspa Lemnos na Morzu Egejskim, która według mitologii była siedzibą Hefajstosa.

²⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 54,9, *ŻMT* 55, s. 41*.

²⁷ Por. tenże, *Epistula* 69, 9, *ŻMT* 55, s. 161*.

²⁸ Tenże, *Epistula* 22, 8, *ŻMT* 54, s. 87*.

²⁹ Tenże, *Epistula* 22, 8, *ŻMT* 54, s. 87*.

³⁰ Tenże, *Epistula* 69, 9, *ŻMT* 55, s. 161*.

³¹ Por. tamże, s. 162*.

³² Por. tenże. *Epistula* 54, 9, *ŻMT* 55, s. 42*.

wstrzemięźliwość uważają wstrzymywanie się od mięsa, a przeładowują żołądek jarzynowymi potrawami, które umiarkowanie i oszczędnie przyjmowane nie są szkodliwe. Nic tak nie rozpala ciała i nie drażni narządów rodnych jak niestrawiony pokarm i wstrząsy czkawki³³. Strydończyk, ostrzegając przed rozpustą, wskazuje na specyficzny charakter tego grzechu: „Wszelki inny grzech, którego dopuszcza się człowiek, jest na zewnątrz ciała, ale kto rozpuście się oddaje, przeciw ciału swemu grzeszy. Wszelki grzech, na przykład kradzież, męźobójstwo, rabunek, krzywoprzysięstwo i inne tym podobne, po uczynku powoduje skruchę i chociaż zysk zachęca, to jednak sumienie gryzie, jedynie rozwiązłość i żądza nawet w czasie samej pokuty doznaje minionych bodźców, rozkoszy ciała i podniet grzesznych, tak, że myśląc nad tym, z czego się pragniemy poprawić, znów mamy materię grzechu. Rozpusta nie tylko znieważa sumienie rozpustnika, ale i samo ciało³⁴. Bardziej od innych na działanie ponęt rozkoszy narażone są dziewice żyjące w czystości, ponieważ – jak twierdzi Hieronim – zawsze pociąga to wszystko, czego się jeszcze nie poznało³⁵. Autorytet młodej kobiety jest szczególnie narażony na złą opinię, którą nasz autor porównuje do kruchego kwiatu, wędnącego i psującego się pod wpływem powiewu wiatru. Szczególnie narażona jest opinia kobiety niezamężnej, bowiem nie ma ona swojego obrońcy³⁶. Wśród wielkich ponęt rozkoszy nawet żelazne umysły opanowuje żądza. Dlatego Hieronim, powołując się na listy świętego Pawła, chce, aby kobiety niezamężne i wdowy żyły w czystości i nawołuje do naśladowania Apostoła, a osoby trwające w czystości nazywa szczęśliwymi. Te, które nie mogą wytrwać w takim stanie, nakłania do zawarcia małżeństwa³⁷. Chciałby, „aby młodsze wdowy wychodziły za mąż, bo nie chce narażać ich na grzech rozpusty. Powinny rodzić dzieci, by lęk przed wydaniem na świat owocu grzechu nie skłonił ich do zabójstwa. Przyzwoitszą jest rzeczą zawrzeć powtórne małżeństwo niż żyć w nierządzie, mieć jednego męża, niż kilku kochanków. Z tego względu zezwala się na powtórne małżeństwo, a jeśli zachodzi potrzeba i na trzecie, by oderwać od szatana te, które są niepowściągliwe i sprawić, by niewiasta była złączona raczej z jakimkolwiek mężczyzną, nie z szatanem³⁸. Cudzołóstwo jest grzechem przeciw Prawu Bożemu, przeciw własnemu ciału, a nawet przeciw żonie stającej się wtedy niegrzeszącą współniczką, gdyż żona jest ciałem męża³⁹.

Hieronim nie ogranicza się tylko do karcenia ludzi ulegających namiętnościom. Dostrzega również prowokujący styl bycia wielu kobiet, zwłaszcza młodych oraz młodzieńców. Dzieli się swoimi uwagami i udziela rad, jak nie dopuścić do opanowania młodego ciała przez zmysły. Wiele zależy tu od samych zainteresowanych. Na pierwszy plan Hieronim wysuwa wygląd zewnętrzny. Zastanawia się, co robi na twarzy chrześcijanki purpura i woskowa szminka. Czerwień udająca ru-

³³ Tenże, *ŻMT* 55, s. 42*.

³⁴ Tenże, *Epistula* 55, 2, *ŻMT* 55, s. 49*.

³⁵ Por. tenże, *Epistula* 117, 6, *ŻMT* 63, s. 25*.

³⁶ Por. tenże, *Epistula* 79, 8, *ŻMT* 55, s. 242*.

³⁷ Por. tenże, *Epistula* 49, 17, *ŻMT* 54, s. 214*.

³⁸ Tenże, *Epistula* 123, 4, *ŻMT* 63, s. 122*-123*.

³⁹ Por. tenże, *Epistula* 55, 2, *ŻMT* 54, s. 49*-50*.

mieniec policzków i warg, białosc twarzy i szyi nie tylko są przejawem bezwstydu, lecz także działają jak ognie pobudzające młodych mężczyzn⁴⁰. Nie może podobać się Chrystusowi kobieta wymuszająca wdzięk na naturze⁴¹. Zaskakująco brzmia słowa, że „wypiełgnowana skóra świadczy o brudzie duszy”⁴². Hieronim, zabierając głos na temat stroju kobiet, podkreśla, że ubiór ma świadczyć o charakterze i zmysłowości człowieka: uboga suknia o ciemnym kolorze jest oznaką umysłu wyciszonego. Jej długość także jest istotna: jeśli ciągnie się po ziemi, podkreśla kształty, jest rozmyślnie rozpięta, zwraca uwagę mężczyzn. Obuwie czarne, włosy spływające na czoło albo na uszy, płaszcz zsuwający się czasem to znaczące sygnały w ocenie kobiety⁴³.

Najbezpieczniejsze jest, gdy kobieta przebywa tylko w towarzystwie kobiet⁴⁴, za towarzyski obierając sobie kobiety poważne, na pierwszym miejscu wdowy i dziewice, o nienagannym życiu, umiarkowanej mowie, skromności, świętości, nienoszące ozdób⁴⁵. W obecności kobiety obowiązuje odpowiednie zachowanie, nie może być ono zbyt swawolne. Chłopcy o pięknym wyglądzie i miłym głosie potrafią zranić duszę⁴⁶. Droga do zdobycia kobiety wiedzie często przez opiekunki, mamione pięknymi słowami i podarkami bogatych młodzieńców. W ten sposób niebezpiecznie zbliżają się oni do ich wychowanek. Wychowawczynie powinny szczególnie uważać na sztuczki młodzieńców⁴⁷. „W dni szczególnie uroczyste i dni wielkich zgromadzeń należy pozostać w domu, by zachować większą ostrożność i nie dolewać oliwy do ognia. Nawet publiczne spożywanie pokarmów może być niekorzystne, zwłaszcza gdy na stole znajdują się pokarmy mogące wzbudzić pożądliwość. Bezpieczniejsza jest wstrzeźliwość polegająca na tym, że się nie zna przedmiotu swoich zachcianek”⁴⁸. Niebezpieczne są gorące łaźnie, a nawet miękka pościel⁴⁹. Czuwania i posty są doskonałym chłodem gaszącym pociski szatana⁵⁰. Wielu ludzi ślubujących czystość, uważanych za nieskazitelnych, będzie zawstydzonych w dzień Sądu Pańskiego, a tych, których czystość została zniesławiona, Boski Sędzia ukoronuje.

Wszyscy ulegają słabości ludzkiej, jeśli nie mają się na baczności, wszyscy ulegają pokusom szatańskim. „W jedwabiu i w łachmanach panuje ta sama żądza. Nie lęka się ona purpury królewskiej i nie gardzi łachmanem żebraczym, i o wiele lepiej mieć chory żołądek niż chorą duszę, lepiej rozkazywać ciału niż mu służyć,

⁴⁰ Por. tenże, *Epistula* 54, 7, *ŻMT* 54, s. 40*.

⁴¹ Por. tenże, *Epistula* 38, 3, *ŻMT* 54, s. 162*.

⁴² Tenże, *Epistula* 117, 6, *ŻMT* 63, s. 25*.

⁴³ Por. tenże, *Epistula* 117, 7, *ŻMT* 63, s. 25*.

⁴⁴ Por. tenże, *Epistula* 128, 4, *ŻMT* 63, s. 180*.

⁴⁵ Por. tenże, *Epistula* 130, 18, *ŻMT* 63, s. 207*.

⁴⁶ Por. tenże, *Epistula* 128, 4, *ŻMT* 63, s. 181*.

⁴⁷ Por. tamże, s. 182*.

⁴⁸ Tenże, *Epistula* 107, 8, *ŻMT* 61, s. 155*.

⁴⁹ Por. tenże, *Epistula* 79, 7, *ŻMT* 55, s. 241*.

⁵⁰ Por. tenże, *Epistula* 54, 7, *ŻMT* 55, s. 40*.

lepiej chwiać się na nogach niż mieć zachwianą cześć”⁵¹. Ważna jest znajomość Pisma Świętego. Znając Święte Księgi, nie będzie łatwo poddawać się pokusom, nie pozwolą one panować poprzez serce nad całą osobą⁵².

III. Walka z wadami

W listach Hieronima można znaleźć wiele zachęt do walki z wadami. Aby odróżnić dobro od zła, przedstawia on – za św. Mateuszem – dwie drogi (albo – jak sam mówi – ścieżki życia): jedną – przestronną i szeroką, wiodącą ku śmierci (stała się ona drogą dla wielu ludzi) oraz drugą – ciasną i wąską, zmierzającą ku życiu (dlatego niewielu ją znajduje i idzie nią). „Jeśli więc opanuje nas nienawiść i zawiść, jeśli ulegamy pożądlivości i chciwości, jeżeli obecne korzyści przenosimy nad przyszłe, kroczymy drogą przestronną. Mamy bowiem licznych towarzyszy i otoczeni jesteśmy szeregiem ludzi podobnych do nas. Jeśli chcemy zaspokajając pożądlivość i żądzę, jeśli chcemy mścić się za krzywdę, jeśli złorzeczymy tym, którzy złorzeczą, jeśli żywimy wrogię uczucia wobec nieprzyjaciół słusznie dosięga nas kara na równi z wielu innymi. Jeśli sami schlebiamy, czy chętnie słuchamy pochlebstw, jeśli wdzięczność przeszkadza nam mówić prawdę i bardziej obawiamy się urazić ludzi niż mówić szczerze, wtedy również jesteśmy na drodze uczęszczanej przez wielu”⁵³. W swoich listach Hieronim mówi o poszczególnych wadach, przypisując niektóre z nich w sposób szczególnie konkretnemu stanowi.

1. Nieopanowanie języka

Jest to wada często zauważana przez naszego Autora, gdyż na jej temat znajdujemy w listach wiele wzmianek. Przed wypowiedzeniem każdego słowa Strydończyk zaleca długie zastanowienie się, aby nie żałować jakiegoś niepotrzebnie wyrażonego zdania. Myśl ma kierować słowem każdego człowieka. Strydończyk podkreśla, że zamiast złorzeczenia z ust powinno wychodzić błogosławieństwo, dlatego zachęca do błogosławienia innych. Zachęca, aby błogosławieństwo było odpowiedzią na złorzeczenia, a cechą chrześcijanina było miłosierdzie, skromność, pokora, jasność słów⁵⁴. Hieronim cytuje słowa Chrystusa: „«Ja zaś powiadam wam, abyście w ogóle nie przysięgali» (Mt 5,34), «niech mowa wasza będzie: tak, tak, nie, nie. A co nadto jest, od złego pochodzi» (Mt 5,37)”⁵⁵ i naucza, że łatwowierność wobec wszystkich i uwłaczające słowa zasiewają w duszy niepokój, czyniąc umysł lekkim i niestałym. Jest to powodem częstych nieporozumień i powstawania nienawiści. To złośliwy język sprawia, że przyjaciele stają się najzacieklejszymi wrogami. Nie powinno się wsłuchiwać w negatywne opinie i sądy wypowiedane o drugim człowieku. Kto nie ulega tej wadzie, jest nazwany błogosławionym i nikt

⁵¹ Tenże, *Epistula* 79, 10, *ŻMT* 55, s. 243*.

⁵² Por. tenże, *Epistula* 125, 11, *ŻMT* 63, s. 159*.

⁵³ Tenże, *Epistula* 148, 11, *ŻMT* 68, s. 98*.

⁵⁴ Por. tenże, *Epistula* 22, 29, *ŻMT* 54, s. 103*.

⁵⁵ Tenże, *Epistula* 148, 19, *ŻMT* 68, s. 102*.

nawet nie śmie przy takim człowieku wypowiadać złych opinii o drugim. Jednak niewielu potrafi opanować tę wadę albo wcale jej nie ulegać. Właściwie to wszyscy chętnie słuchają o zachowaniu innych ludzi, choć te wypowiedzi nie zawsze oddają rzeczywistość⁵⁶. Strydończyk naucza, że jak wrogów należy unikać zarówno plotek, jak i pochwał⁵⁷.

Hieronim krytykuje nawet biskupów, zarzucając im gadatliwość, którą oni uważają za powagę. Są zawsze gotowi do kłótni, a nadętymi słowami grzmiają na powierzoną im owczarnię Chrystusową. W tym kontekście naucza, że nikomu nie wolno uwłaczać, aby przez ganień innych uchodzić za godnego pochwały. Niewielu ludzi powstrzymuje się od ganień innych.

Hieronim naucza, że serca ludzkie opanowała tak wielka żądza tego zła, że nawet ci, którzy wyzbyli się innych wad, w tę popadają, jakby w ostatnią diabelską sieć. Godne pochwały jest, gdy człowiek nie uwłacza drugiemu, a nawet nigdy nie przytakuje, gdy ktoś inny to robi. Nie można akceptować takich słów przez swoje przyzwolenie i podtrzymywać w grzechu tych, którzy je wypowiadają przez potakiwanie. Należy zdecydowanie interweniować i dążyć do prawdy, nie dawać posłuchu złośliwemu językowi, a gniew, złorzeczenia i obmowy zwyciężać cierpliwością.

2. Pycha

Pycha u świętego Hieronima jest określona jako zarozumiałość. Była ona w planach diabła. Ulegają jej ci, którzy w krótkim czasie, nie będąc jeszcze uczniami, już stają się nauczycielami. Hieronim ma tu na myśli zarówno ludzi świeckich jak i duchownych, którzy w bardzo szybki sposób doszli do władzy, prześlizgując się po szczeblach hierarchii. W liście do Wigilancjusza gani jego pychę i wyniosłość, ostrzega, by „nie chciał być mądrzejszy, niż jest”⁵⁸. Pychy trudno się wyzbyć. Łatwiej pozbyć się złota i klejnotów niż pychy.

Szukanie chwały u ludzi jest próżnością, o którą nie warto zabiegać, aby nie obrazić Boga. Jednak – jak zauważa Hieronim – nie ma niczego, co by tak łatwo psuło dusze ludzkie lub zadawało im słodkie, aczkolwiek bezbolesne rany, jak fałszywe pochlebstwa. Dlatego człowiek powinien pozostawać niewzruszony zarówno na pochwały, jak i na nagany. Ani pochwała nie powinna być dla niego przedmiotem do dumy, ani nagana nie powinna powodować przygnębienia i zniechęcenia⁵⁹.

Hieronim dostrzega powszechność tej wady i nawet mówi o jej królowaniu w obecnym czasie. Najbardziej martwi go to, że zajęła ona miejsce pokory i życzliwości. Doszło nawet do tego, że kto nie umie pochlebiać, uważany jest albo za zawistnego, albo za pysznego. Wielką i misterną sztuką jest chwalić drugiego, żeby siebie polecić i przez oszustwo pozyskać sobie duszę oszukanego. Przez tę wadę rozpowszechnił się zwyczaj sprzedawania zmyślonych pochwał. Wielką próżnością

⁵⁶ Por. tamże, s. 101*.

⁵⁷ Por. tenże, *Epistula* 58, 6, *ŻMT* 55, s. 73*.

⁵⁸ Tenże, *Epistula* 61, 3, *ŻMT* 55, s. 97*.

⁵⁹ Por. tenże, *Epistula* 52, 13, *ŻMT* 55, s. 22*.

nazywa autor kierowanie się wbrew własnemu sumieniu cudzą opinią, szczególnie zmyśloną oraz udawaną, a zwłaszcza dać się porwać podmuchom fałszywej pochwały i cieszyć się ze swego obalamucenia, igraszkę przyjmując za dobrodziejstwo. Prawdziwą chwałę może dać tylko Chrystus, który „ujawni to, co się kryje w ciemności i objawi zamysły serca, wtedy każdy znajdzie pochwałę u Pana (1 Kor 4,5)”⁶⁰. Kto się chlubi, niech się w Panu chlubi (1 Kor 1,31). Duchowni niech nie szukają chwały w tym, że unikają świata, gdyż „wielu, kryjąc przed sądzącymi ubóstwo, miłosierdzie i post, przez to samo pragną się podobać, że gardzą podobaniem się. W dziwny sposób pożąda się zatem pochwały, której się unika. Bo wielu jest niewrażliwych na inne namiętności, które wywołują radość czy smutek, nadzieję czy bojaźń, od tej wady zaś mało jest wolnych i ten jest jeszcze najlepszy, kto na pięknym ciele rzadko jest piegami oszpecony”⁶¹.

3. Lekceważenie i nienawiść bliźniego

Autor zwraca uwagę na istotną w dążeniu do doskonałości przeszkodę, jaką jest lekceważenie drugiego człowieka. W utworzonym przez siebie katalogu wad lekceważenie umieścił na pierwszym miejscu. Twierdzi, że następne wady są tylko skutkiem tej pierwszej. Lekceważenie bliźniego prowadzi często do zniewagi, gdzie zaś jest zniewaga, tam rodzi się gniew, gniew zaś jest powodem niepokoju, a gdzie nie ma spokoju, tam często rozum nie wypełnia tego, co postanowił. Niepokojny człowiek nie może być gorliwy, a brak gorliwości sprawia, że nie można mówić o doskonałości. Człowiek lekceważący drugiego nigdy nie stanie się doskonały, a nie chceć być doskonałym, znaczy tyle, co „chcieć grzeszyć”⁶². Szczególnie potępione przez Hieronima zostało lekceważenie starszych, którym trzeba okazać szacunek i posłuszeństwo, uczyć się od nich doskonałości oraz drogi swego życia według zasad Pisma Świętego, a nie kierować się najgorszym doradcą, czyli zarozumiałością⁶³.

Szacunek, poważanie i posłuszeństwo należy okazać także osobom duchownym. „W Starym Testamencie ktokolwiek nie okazywał posłuszeństwa kapłanom albo był za miastem kamienowany przez lud, albo dawał szyję pod miecz i krwią zmywał zniewagę. Obecnie zaś nieposłuszny ginie od miecza duchowego albo wyrzucany z Kościoła staje się łupem wściekłego szatana”⁶⁴.

Większym złem od lekceważenia jest nienawiść. „Kto nienawidzi swego brata, jest mordercą” (1 J 3,15). Morderstwo rodzi się często z nienawiści, ten, co nienawidzi, choćby jeszcze nie uderzył mieczem, w duchu już jest mordercą. Hieronim odwołuje się do Pisma Świętego i przytaczając wersety psalmów: „Gniewajcie się, a nie grzeszcie” (Ps 4,5), „Niechaj słońce nie zachodzi nad zagniewaniem wa-

⁶⁰ Tenże, *Epistula* 148, 17, *ŻMT* 68, s. 102*.

⁶¹ Tenże, *Epistula* 22, 27, *ŻMT* 54, s. 100*.

⁶² Por. tenże, *Epistula* 14, 7, *ŻMT* 54, s. 33*.

⁶³ Por. tenże, *Epistula* 130, 17, *ŻMT* 68, s. 207*.

⁶⁴ Tenże, *Epistula* 14, 8, *ŻMT* 54 s. 33*.

szym” (Ef 4,26), zachęca do pojednania z innymi. Jeśli jesteśmy chrześcijanami, nie możemy iść ze swym darem do ołtarza, gniewając się na drugiego człowieka. Należy zostawić swój dar przed ołtarzem i najpierw pojednać się z tym człowiekiem, a następnie przyjść i złożyć swój dar. Strydończyk naucza, że nie możemy mówić w codziennej modlitwie „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (Mt 6,12), skoro zachowanie nasze nie zgadza się z tymi słowami, a modlitwa kłóci się z uczynkami. Trzeba prosić naszych wrogów o pojednanie, wyciągnąć do nich rękę. Gdy nie otrzymamy od nich życzliwej odpowiedzi na nasz gest, wtedy możemy czuć się usprawiedliwieni. Należy też pamiętać, że przy końcu czasów Chrystus przed swoim trybunałem osądzi zawartą albo zerwaną zgodę, a w związku z tym otrzymamy nagrodę albo karę⁶⁵.

4. Chciwość

Hieronim przestrzega gorąco przed chciwością. Za oczywiste zło uważa nastawianie na rzeczy cudze, gdyż nawet prawa publiczne potępiają taką postawę. Autor w listach pisze przede wszystkim o innym rodzaju chciwości, która dotyczy zwłaszcza osób duchownych. Rzeczy, które posiadają duchowni, właściwie do nich nie należą, bo otrzymali je od innych. Hieronim ma tu na myśli trzosi złota i srebra, gdyż posiadłość tych ludzi powinna być duchowa. Nie mogą służyć Bogu i mamonie. Ich bogactwo to służba Bogu. Troska o swój byt jest nie tylko chciwością, lecz także cierniem wiary, gdyż tylko poganie troszczą się o jutro⁶⁶. Już Samuel uczy, że musimy strzec się chciwości (1 Krl 12,1-5), udowadniając wobec ludu, iż nic nikomu nie zabraliśmy. Uczyli tego również Apostołowie swoim życiem w ubóstwie, ponieważ od braci otrzymywali środki do życia i chlubili się, że nic nie mają, ani niczego nie potrzebują, gdyż wystarcza im pożywienie i ubranie. Święty Paweł gani chciwość, którą w Liście do Tytusa otwarcie nazywa żądzą „szkaradnego zysku” (Tt 1,7)⁶⁷. Bogactwo i nadmierna troska o doczesność wiąże się z chciwością. Jak długo obracamy się wśród spraw światowych, a dusza nasza skrepowana jest zarządzaniem posiadłościami i troską o dochody, nie możemy swobodnie myśleć o Bogu. Wyzbywanie się bogactwa cechuje początkujących chrześcijan, nie zaś doskonałych. Dlatego jednym z pierwszych postulatów w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej jest wyzbycie się przywiązania do dóbr materialnych.

5. Bałwochwalstwo i sprzeciw wobec wiary

Hieronim podaje różne definicje bałwochwalstwa. Za bałwochwalstwo uważa rozpustę, nieczystość, a nawet chciwość. Ogólnie wszystko to, co zwrócone jest przeciw Bogu, a co pochodzi od diabła, jest bałwochwalstwem. Chciwość jest bał-

⁶⁵ Por. tenże, *Epistula* 13, *ŻMT* 54, s. 28*.

⁶⁶ Por. tenże, *Epistula* 22, 31, *ŻMT* 54, s. 104*.

⁶⁷ Por. tenże, *Epistula* 69, 9, *ŻMT* 55, s. 162*.

wochwalstwem, gdyż sprzedanie Chrystusa za trzydzieści srebrników nie było czynem sprawiedliwym. Oszustwo również jest bałwochwalstwem. Jako przykład Hieronim przywołuje zatrzymanie przez Ananiasza i Safirę części zapłaty za posiadłość, i podkreśla, że ci, którzy się go dopuścili, zostali ukarani śmiercią (por. Dz 5,1-11)⁶⁸. Hieronim dochodzi do wniosku, że wszystkie grzechy można nazwać bałwochwalstwem, gdyż przez nie oddaje się cześć bałwanom i jednocześnie sprzeciwia się Bogu.

Takie sprzeciwianie się wierze jest poddane krytyce przez naszego Autora. Ci, którzy mimo częstych napomnień sprzeciwiają się wierze kościelnej, wpadają w podwójną chorobę – nieprawości i głupoty. Nie widzą bowiem różnicy między występkami a cnotami. Gardzą lekarstwem, czyli Pismem Świętym, przeznaczonym dla poprawy i zdrowia, mając obrzydzenie dla prawdy. Nie mają siły wznieść myśli ku Bogu, gardząc kościelną karnością.

Podsumowując, można stwierdzić, że każde zło, wszystkie złe czyny, o ile się ich nie hamuje, wbijają w pychę, a tych, którzy im ulegają, prowadzą do piekła. Złe czyny, gdy raz ogarną duszę, wskazując na możliwość rozkoszy, już nie pozwalają jej wznieść się w górę, ale schylają ją ku rzeczom ziemskim. Chociaż Hieronim mówi o indywidualnej odpowiedzialności za popełnione czyny, to jednak wykląda też naukę o współuczestniczeniu w grzechu. „Ci, którzy mogą powstrzymać grzeszących, a z obawy przed trudem w milczeniu udają, że nie widzą zła i pozwalają mu rosnąć, słusznie będą sądzeni jako współnicy sprawców zła i odpowiadać będą za niedbalstwo, gdyż nierozumną beczynność przenieśli nad trud karcenia, aby mieć spokój obciążający ich winą, niż być surowymi wobec tych, którzy popełniają występki. Gdy zdecydowanie odwrócimy się od grzechów, zginą one zupełnie, wyschnie ich oszukańcza słodycz, a kiedy umysł nasz stanie się siedzibą cnót, wszelkie ataki żądzy zostaną jakby sparaliżowane. Pamięć o Bożych przykazaniach nie pozwala rozmnażać się grzechom i nie dopuszcza do ich wzrastania. Myśl o przyszłym Trybunale i strasznym Dniu Sądu usuwać będzie grzech, w jakimkolwiek byłby on stadium i wzbierającą powódź jego gorzkich odmetów wysuszy aż do samego źródła”⁶⁹.

IV. Środki doskonalenia chrześcijańskiego

Święty Hieronim w swojej licznej korespondencji wiele miejsca poświęcił doskonałości chrześcijańskiej. Adresatom listów proponował na drodze doskonałości przyjęcie wskazań Pisma Świętego. Ponieważ człowiek nie jest wolny od wad, a dotyczy to bez różnicy ludzi świeckich i duchownych, Strydończyk zachęcał do przestrzegania zasad zawartych w Ewangelii, wymieniając modlitwę, lekturę Pisma Świętego, post, pracę i jałmużnę.

⁶⁸ Por. tenże, *Epistula* 14, 5, *ŻMT* 54, s. 31*- 32*.

⁶⁹ Tenże, *Epistula* 100, 2, *ŻMT* 61, s. 98*.

1. Modlitwa

Hieronim jest miłośnikiem modlitwy. Sam modlił się gorliwie, o czym pisał w liście do Abigausza: „Codziennie modłę się na klęczkach”⁷⁰. Szukał spokoju na pustyni, aby jeszcze bardziej zjednoczyć się z Bogiem na modlitwie. Zachęca swoich adresatów do codziennej modlitwy, która jest obowiązkiem każdego chrześcijanina. Szczególnie zachęca do modlitwy osoby duchowne, mnichów i dziewice. W liście do mnicha Rustyka nakazuje adresatowi nieustanną modlitwę. Ma ona za zadanie nie dopuścić do powstania pustych myśli i wyostrzyć czujność umysłu. Modlitwa sprawia, że gdy czuwamy, zarówno ciało jak i dusza dążą ku Panu⁷¹. Nasz autor nie ogranicza modlitwy tylko do bezpośredniej rozmowy z Bogiem, dialogu z Nim, ale za modlitwę uważa także trwanie w wewnętrznym zjednoczeniu z Bogiem. Dla osób świętych nawet sen jest modlitwą. Jednak Hieronim zaleca, aby każdy człowiek miał ustalone godziny modlitwy. Wtedy, gdy będziemy zajęci jakąś pracą, sam czas będzie wzywał nas na modlitwę⁷². Autor listów podpowiada adresatom, które godziny należy poświęcić modlitwie. Są to godziny trzecia, szósta i dziewiąta. Wtedy powinno się odmawiać psalmy i inne przypisane modlitwy. Oprócz tego zaleca modlitwę wieczorem, o północy i rano⁷³. Dziewicy Eustochium poleca dwa albo trzy razy wstawać w nocy i rozważać to, co utkwilo jej w pamięci z przeczytanego wcześniej fragmentu Pisma Świętego⁷⁴. Dla Celancji, kobiety zamężnej, najważniejszą sprawą jest troska o dom. Hieronim nie potępia tego, nawet za to ją chwali, ale pod warunkiem, aby znalazła nieco więcej wolnego czasu dla duszy. Musi znaleźć sobie odpowiednie i oddalone od gwaru rodzinnego miejsce, do którego mogłaby przyjść i schronić się jak w porcie po burzy, aby ciszą uspokoić myśli. Cechą jej powinna być wielka gorliwość w lekturze Pism Bożych, częste podejmowanie modlitw, usilne myślenie o rzeczach przyszłych. Ma to stanowić wynagrodzenie za wszystkie zajęcia podejmowane w pozostałym czasie. Chwile medytacji mają uczyć, jak znosić trudy życia małżeńskiego i jak zachowywać się względem rodziny⁷⁵. Przez medytację człowiek zaczyna lepiej poznawać mądrość Bożych postanowień oraz zaczyna dziękować Bogu za wszystko⁷⁶.

Modlitwa powinna poprzedzać każde spożywanie pokarmu. Nie można też wstawać od stołu bez dziękczynienia Stwórcy. Wychodzących w gościnę ma żegnać modlitwa, a gdy powracają do domu, również ona ma być ich pierwszą czynnością, gdyż spoczynkiem ciała trzeba wzmocnić duszę⁷⁷. Znak krzyża należy czynić przed wszelką czynnością, przed każdym krokiem. Wcześniej trzeba ustalić, ile

⁷⁰ Tenże, *Epistula* 76, 1, *ŻMT* 55, s. 193*.

⁷¹ Por. tenże, *Epistula* 125, 11, *ŻMT* 63, s. 159*.

⁷² Por. tenże, *Epistula* 22, 37, *ŻMT* 54, s. 108*.

⁷³ Por. tenże, *Epistula* 130, 15, *ŻMT* 63, s. 204*.

⁷⁴ Por. tenże, *Epistula* 22, 37, *ŻMT* 54, s. 108*.

⁷⁵ Por. tenże, *Epistula* 148, 24, *ŻMT* 68, s. 105*.

⁷⁶ F. Drączkowski, *Zagadnienie medytacji w nauce Ojców Kościoła*, w: *Medytacja*, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 63.

⁷⁷ Por. tenże, *Epistula* 22, 37, *ŻMT* 54, s. 108*.

godzin dziennie należy czytać i uczyć się Pisma Świętego, nie dla pracy, lecz dla przyjemności i kształcenia duszy⁷⁸. Po modlitwie powinno następować czytanie, po czytaniu modlitwa. Krótki będzie się wydawał czas, wypełniony tak różnorodnymi czynnościami⁷⁹. Hieronim zachęca do studiowania Pisma Świętego. Nakazuje częstą modlitwę, częste czytanie świętych lektur, zwłaszcza gdy nadejdą pokusy, gdyż lekarstwem na nie są czuwania i posty.

Autor listów przestrzega przed modlitwą faryzejską, czynioną na pokaz. Lepiej bowiem mieć Boga za sprzymierzeńca niż wejrzenia ludzkie. Modlitwa na rogach ulic, aby inni dostrzegali modlącego nie może podobać się Bogu. Powszechnie uznanie ludzkie wykrzywia drogę modłów. Miłość do Boga lepiej okazywać w sercu niż na zewnątrz⁸⁰. Strydończyk dostrzega wielką rolę wychowania do modlitwy. Zwraca uwagę Lecie, by od kołyski wychowywała swoją córkę w pobożności chrześcijańskiej. Dużą wagę przywiązuje do osoby opiekunki. Może nią być „kobieta o wypróbowanej wierze, obyczajach i wstydlivości, żeby ją uczyła i przykładem przyzwyczajala do modlitwy i wstawania w nocy dla odmawiania psalmów, do śpiewania rano hymnów, do stawania w szeregu o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej, jak przystoi wojownicze Chrystusa, i do składania ofiary wieczornej przy zapalanej świeczce”⁸¹.

2. Lektura Pisma Świętego

Szczególną rolę przywiązuje Autor listów do poznania Pisma Świętego a zwłaszcza psalmów. Czytanie i rozważanie Biblii trzeba rozpocząć już od lat dzieciństwa, około siódmego roku życia. Wtedy już można uczyć się na pamięć Psalterza, by następnie – gdy dojdzie się do lat dojrzałości – przejść do Księgi Salomona, Ewangelii, Apostołów i Proroków⁸². Wskazuje też metodę nauki w dzieciństwie: Pismo Święte jest doskonałą księgą nadającą się do nauki czytania. „Imiona, na których będzie się dziecko przyzwyczajać do składania słów, również nie mogą być przypadkowe. Powinny być to imiona określone i z rozmysłem dobrane, mianowicie imiona proroków i apostołów, powinien się też wśród nich znaleźć katalog imion patriarchów od Adama poczynając, według Ewangelii św. Mateusza i Łukasza. W ten sposób, co innego czyniąc, pozostanie on w pamięci na przyszłość”⁸³.

Gdy ktoś zaniedba naukę w dzieciństwie, nie zwalnia go to od poznania Świętej Księgi w późniejszym okresie życia. Wychowanie chrześcijańskie polega na tym, aby od dzieciństwa zamiast umiłowania klejnotów i jedwabi nauczyć kochać Boże Księgi, które będą zachwycać przez całe życie. Za pierwszorzędne zadanie Hiero-

⁷⁸ Por. tenże, *Epistula* 130, 15, *ŻMT* 63, s. 204*.

⁷⁹ Por. tenże, *Epistula* 107, 9, *ŻMT* 61, s. 156*.

⁸⁰ Por. tenże, *Epistula* 52, 13, *ŻMT* 55, s. 22*.

⁸¹ Tenże, *Epistula* 107, 9, *ŻMT* 61, s. 155*-156*.

⁸² Por. tenże, *Epistula* 128, 4, *ŻMT* 61, s. 179*-180*.

⁸³ Tenże, *Epistula* 107, 4, *ŻMT* 61, s. 152*.

nim uważa nauczanie Psalterza, gdyż w nim ma dziecko znaleźć rozrywkę. Następnie można podsunąć Księgę Salomona, mogącą być doskonałym przygotowaniem do życia. W Księdze Hioba dziecko ma doszukać się przykładów męstwa i cierpliwości, przyzwyczajając się do trudnych rzeczy tego świata. Dopiero teraz można przejść do Ewangelii i już nigdy się z nią nie rozstawać. Całym sercem i zapałem powinno się wchłaniać Dzieje Apostolskie i Listy Apostolskie. Po przeczytaniu i nauczaniu się wymienionych ksiąg, trzeba przejść do Proroków, Pięcioksięgu, Ksiąg Królewskich, Ksiąg Kronik, Ezdrasza i Estery. Na samym końcu znajduje się Księga Pieśni nad Pieśniami, gdyż na początku nie można zrozumieć jej sensu duchowego.

Jednocześnie Hieronim podkreśla, że należy strzec się wszelkich apokryfów. Gdy ktoś się uprze i chce koniecznie je przeczytać, niech pamięta, że nie kryją one prawdy dogmatycznej, lecz tylko są opisami cudów, że nie są dziełami tych, których imiona są podane w ich tytułach, oraz że zawierają wiele błędów. Czytanie apokryfów wymaga wielkiej roztropności, gdyż można je porównać do „szukania złota w błocie”⁸⁴.

Nawet przy jedzeniu nasz autor nakazuje myśleć o modlitwie i czytaniu Pisma Świętego. Dobrym rozwiązaniem jest posiadanie ustalonej do przeczytania liczby wierszy z Pisma Świętego i rygorystyczne przestrzeganie obowiązku wypełnienia tego zadania każdego dnia, zanim udamy się na spoczynek. Częste czytanie i nauka podobają się Bogu. Po Piśmie Świętym Hieronim poleca czytanie rozpraw ludzi uczonych, ale tylko tych, których wiara jest znana⁸⁵. „Niech sen zastaje chrześcijanina z książką w rękę, a opadającą głowę niech przytuli święta stronica”⁸⁶.

Można stwierdzić, że w duchowości Hieronima istotną rolę odgrywa umiłowanie modlitwy i ukochanie Pisma Świętego. Bez kontaktu z Bogiem w modlitwie i poznania Go w księgach Pisma Świętego nie można stać się prawdziwym chrześcijaninem. W tych praktykach znajdujemy podstawowe środki pomagające w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej. Hieronim podkreśla wzajemne relacje między modlitwą, czytaniem i pracą. Czytanie, modlitwa i praca ręczna mają się wzajemnie przenikać i przeplatać. Niech zakończeniem tych myśli świętego będą jego słowa: „Nic nam bowiem nie pomoże znajomość wszystkich nauk, jeśli nie uwieńczy nas Nauka Boża”⁸⁷.

3. Post

Hieronim poleca posty jako skuteczne lekarstwo przeciw szatanowi i jego pokusom. Tak jak pokusy targają człowiekiem przez całe życie, tak trzeba codziennie stosować posty, a przy posiłku unikać sytości. Nie są prawdziwymi posty podejmowane nawet przez kilka dni, gdy później będziemy nadrabiać je sytością.

⁸⁴ Tamże, s. 157*.

⁸⁵ Por. tenże, *Epistula* 54, 11, *ŻMT* 55, s. 43*.

⁸⁶ Tenże, *Epistula* 22, 17, *ŻMT* 54, s. 92*.

⁸⁷ Tenże, *Epistula* 64, 21, *ŻMT* 55, s. 115*.

Skromny pokarm i zawsze łaknący żołądek należy wyżej cenić niż tygodniowe posty, o wiele lepiej jest codziennie przyjmować mało pokarmów, niż rzadko jeść do sytości. Strydończyk porównuje pokarm do deszczu – najlepszy jest ten, który powoli spada na ziemię, gdyż nagła i ulewna nawałnica nie jest dobra dla gleby. Pokarm ma być zawsze umiarkowany, a żołądek nigdy nie powinien być przepełniony. Wielu powstrzymuje się od wina, ale niewielu może powstrzymać się od pokarmów. Lepiej jest, gdy w czasie modlitwy odczuwa się głód, niż sytość⁸⁸. Za umiarkowany pokarm uważa autor płody ziemi, popijane wodą, bo tylko taki pokarm świadczy o prawdziwej skromności. Strzec się należy wina i mięs⁸⁹. W liście do Salwiny Hieronim uczula ją na wystawność posiłków. Na jej stole ma nie być wyszukanego plectwa, hodowanego w rozległych majątkach. Wszystkie potrawy są dobre i dozwolone, jeśli są spożywane z dziękczynieniem. Wielu sądziło, iż powstrzymywanie się od potraw mięsnych jest dowodem wielkiej skromności i pobożności. Pisarz zwraca uwagę na inny powód. Nie pozwala jej myśleć, że nie jada mięsa dlatego, iż odrzuca potrawy przyrządzone z mięsa wieprzowego, sarniny, zajęcy i ze zwierząt czworonożnych, ale dlatego, żeby nie delektować się ich smakiem⁹⁰. Samo spożywanie pokarmów nie jest niczym złym, ale ważna jest ilość i motywacja postów. W liście do Lety o wychowaniu córki poleca, by jej pożywieniem były jarzyny i mąka, rzadziej ryby. Powinna tak jadać, by zawsze czuć głód, a zaraz po jedzeniu mogła oddać się modlitwie przez czytanie i śpiew psalmów⁹¹. Autor, pisząc o Pauli, zwraca uwagę na fakt, że odznaczała się tak wielką wstrzeźliwością, iż przekraczała niemal miarę, a zbytne posty i praca osłabiały jej ciało. W dni powszednie jej pokarmem była tylko oliwa. Zdecydowanie odrzucała wino, napoje, ryby, mleko, miód i inne rzeczy przyjemne w smaku⁹². Chwali także dziewicę Asele, która post traktowała niemal jak zabawę, wstrzymywanie się od pokarmów było jej orzeźwieniem, a gdy ciało domagało się posiłku, to chlebem i solą, zimną wodą uśmierzała łaknienie, niewiele to jednak pomagało⁹³.

Z dalszych wypowiedzi Hieronima wynika, że nie był on zwolennikiem postów nieumiarkowanych, ciągnących się w nieskończoność, zbyt obciążających organizm ludzki. Nie podobały mu się posty przede wszystkim praktykowane w młodym wieku, długie i nieumiarkowane, przeciągające się w tygodnie, gdy poszczący unikał nawet oliwy i owoców⁹⁴. Pisząc do dziewicy Demetriady, wykląda dogłębnie naukę o postach. Nie poleca jej postów nieumiarkowanych i przesadnej wstrzeźliwości, które szybko wyniszczają młode, delikatne ciała. Tak postępując, łatwo można zachorować i nie zdążyć wykazać się świętym życiem. Nie powinna tak pościć, by z powodu choroby spowodowanej niedożywieniem być zależną od swoich towarzyszek i prosić je o pomoc w wypełnieniu praktyk religij-

⁸⁸ Por. tenże, *Epistula* 22, 17, *ŻMT* 54, s. 92*.

⁸⁹ Por. tenże, *Epistula* 100, 8, *ŻMT* 61, s. 103*.

⁹⁰ Por. tenże, *Epistula* 79, 7, *ŻMT* 55, s. 241*.

⁹¹ Por. tenże, *Epistula* 107, 10, *ŻMT* 61, s. 156*.

⁹² Por. tenże, *Epistula* 108, 17, *ŻMT* 61, s. 174*.

⁹³ Por. tenże, *Epistula* 24, 3, *ŻMT* 54, s. 116*-117*.

⁹⁴ Por. tenże, *Epistula* 107,10, *ŻMT* 61, s. 156*.

nych, czytaniu psalmów i czuwaniu. Post jest fundamentem innych cnót, ale sam nie jest doskonałą cnotą⁹⁵. Podobnie zwraca się do kapłana Nepocjana, prosząc go, by nakładał sobie tyle postów, ile może udźwignąć. Następnie apeluje o czyste posty, to znaczy nieskazitelne, proste, umiarkowane, wolne od zabobonów. Za zabobon uważa niepoprawne rozumienie postów. Stwierdza, że nic nie pomoże nieużywanie oliwy, gdy szuka się jednocześnie pewnych ciężkich i trudnych do zdobycia pokarmów takich jak figi karyjskie, pieprz, orzechy owoce palmowe, biały chleb czy miód. Niektórzy specjalnie uprawiają ogrody, by nie jeść chleba razowego, inni – wbrew naturze – nie piją wody i nie jedzą chleba, lecz delikatne polewki i tarte jarzyny, a sok buraczany piją nie z kielicha, lecz z muszli. Kapłani powinni zdecydowanie zwalczać takie pojęcie postu i mieć w obrzydzeniu taki zabobon. Najsurowszym postem jest spożywanie chleba i wody⁹⁶.

Żołądek, który obciążono zbyt nieumiarkowanym postem, jest zbyt słaby i domaga się większego posilania. Należy uważać, by posty nie przerodziły się następnie w obżarstwo, bo z tego rodzi się namiętność. Skromny i umiarkowany posiłek jest najbardziej wskazany i dla ciała, i dla duszy⁹⁷.

Aby post był skutecznym środkiem do zbawienia, musi być praktykowany wraz z innymi cnotami. Sam post nie wystarczy. Potrzeba ofiarować Bogu sprawiedliwość postępowania, zwalczać pychę umysłu, walczyć z zawiścią⁹⁸. Autor występuje przeciw postom udawanym. Sam stwierdza, że wstyd mu o tym mówić. Polegają one na rzekomym powstrzymaniu się od pokarmów. W ciągu dnia człowiek przebywający wśród swoich siostr i braci zachowuje post, w nocy natomiast podkrađa się do spiżarni, by zaspokoić swój głód. Taki post i udawany smutek to sztuki diabelskie⁹⁹. Strydończyk wskazuje na posty jako na drogę własnego doskonalenia. Celem postów jest wzrost miłości¹⁰⁰. Ci, którzy zachowują posty, są naśladowcami obcowania anielskiego na ziemi, gdyż przez krótki i niewielki trud zdobędą wielką i wieczną nagrodę, o wiele więcej otrzymają niż ofiarowują. Za ziemski trud czeka ich przyszła chwała¹⁰¹.

4. Praca i jałmużna

Hieronim dostrzega wartość pracy w życiu człowieka. Uważa ją za środek doskonalenia swojego życia i realizacji swojego powołania. Autor nawiązuje do wspomnienia świętego Pawła z Listu do Tesaloniczan: „Kto nie pracuje, niech też nie je” (2 Tes 3, 10)¹⁰² i zachęca gorąco do pracy. Przykładowo, mnichowi Rustykowi

⁹⁵ Por. tenże, *Epistula* 130, 11, *ŻMT* 63, s. 201*.

⁹⁶ Por. tenże, *Epistula* 52, 12, *ŻMT* 55, s. 22*.

⁹⁷ Por. tenże, *Epistula* 125, 7, *ŻMT* 63, s. 156*.

⁹⁸ Por. tenże, *Epistula* 148, 22, *ŻMT* 68, s. 104*.

⁹⁹ Por. tenże, *Epistula* 22, 28, *ŻMT* 54, s. 101*.

¹⁰⁰ F. Drązkowski, *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Asceza, odczłowieczenie – uczyłwieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 125-136.

¹⁰¹ Por. Hieronimus Stridonensis *Epistula* 100, 10, *ŻMT* 61, s. 104*.

¹⁰² Por. tenże, *Epistula* 24, 4, *ŻMT* 54, s. 117*.

poleca pracę jako lekarstwo na pokusy diabła. Powinien on pracować, aby diabeł zawsze zastawał go czymś zajęty¹⁰³. Nie należy w pracy ustawać, żeby dzięki niej o niczym więcej nie myśleć niż o tym, co należy do służby Pana. W oczach Chrystusa tylko to ma jakąś wartość, co czyni człowieka pracowitym, co czyni człowiek własnymi rękoma na swój użytek lub dla przykładu innych¹⁰⁴. Przez pracę człowiek ubogaca siebie i innych oraz rozwija talent, jaki otrzymał od Boga. Biada temu, kto otrzymawszy talent, zawiązuje go w chustkę i, gdy inni gromadzą zyski z powierzonych im talentów, on zachowuje tylko tyle, ile otrzymał. Będzie zganiony głosem oburzonego Pana: „Sługo wierny, czemuś to nie dał pieniędzy moich do banku, abym po powrocie mógł ich zażądać z powrotem” (Łk 19, 23). Hieronim wzywa do doskonalenia się przez pracę. Postulat ten wynika już z Pisma Świętego, nakłaniającego nas do rozwoju swoich talentów. Już apostołowie pracowali własnymi rękami, by nie być dla nikogo ciężarem, a nawet udzielać wsparcia innym. Dlatego praca zadana jest każdemu człowiekowi. Autor listów poleca pracować według swoich możliwości, według stanu i zawodu, jaki się wykonuje. Pyta mnicha, dlaczego sam miałby nie wykonywać tego, co jemu służy? Poleca mu wyplatać koszyki z sitowia albo wikliny, oczyścić glebę z chwastów, uprawiać ją, posiać jarzyny, doprowadzić wodę do zwilżania upraw, zaszczyć drzewa, budować ule, a także przepisywać książki¹⁰⁵. Strydończyk chwali piękny zwyczaj panujący w klasztorach egipskich, że do wspólnoty monastycznej nie przyjmuje się nikogo bez znajomości konkretnego zawodu. Praca w klasztorze nie służy tylko potrzebom życiowym, lecz przede wszystkim potrzebom duszy – zwłaszcza jej zbawieniu. Praca pomaga, by umysł nie gubił się w niebezpiecznych myślach i nie oddawał się temu wszystkiemu, co się przybliży do jego myśli¹⁰⁶. Umysł próżnujący często myśli o pożądlivościach. Kapłanowi Heliodorowi Hieronim poleca inny rodzaj pracy. Nakazuje mu dbałość o kościoły. Ma strzec skrzętnie, by w dobrym stanie był ołtarz, nie było na ścianach sadzy, posadzka lśniła czystością, a w drzwiach zawsze były zawieszony zasłony. Podobnie powinien dbać o zakrystię i naczynia liturgiczne. Wreszcie musi się troszczyć o pobożne i troskliwe odprawianie nabożeństw, czuwać nad wszystkimi obrzędami, nie zaniedbywać ani większego, ani mniejszego obowiązku. Szczególnym obowiązkiem troski kapłana są sprawy Kościoła¹⁰⁷.

Demetriadzie – dziewicy wyznacza Hieronim inną jeszcze pracę. Gdy zakończy modlitwę i czytanie Pisma Świętego, ma zająć się tkactwem. Powinna też uczyć tej pracy inne dziewice, kontrolować ich postępy w nauce, udzielać nagany za błędy, wyznaczać ilość pracy na każdy dzień. Gdy będzie zajęta pracami, nigdy nie będzie się nudziła, nigdy dzień nie będzie wydawał się jej za krótki, ani za długi. Przestrzegając tej zasady, zdobędzie zbawienie, zbawi nie tylko siebie, ale i towarzyszek¹⁰⁸.

¹⁰³ Por. tenże, *Epistula* 125, 11, *ŻMT* 55, s. 159*.

¹⁰⁴ Por. tenże, *Epistula* 130, 15, *ŻMT* 55, s. 204*-205*.

¹⁰⁵ Por. tenże, *Epistula* 125, 11, *ŻMT* 55, s. 159*.

¹⁰⁶ Tamże, s. 160*.

¹⁰⁷ Por. tenże, *Epistula* 60, 12, *ŻMT* 55, s. 88*-89*.

¹⁰⁸ Tenże, *Epistula* 130, 15, *ŻMT* 63, s. 204*-205*.

Do pracy należy przyzwyczajać już w dzieciństwie. Hieronim, pisząc list o wychowaniu córki, zaleca naukę pracy w wieku dziecięcym. „Niech dziewczę uczy się prząść wełnę, trzymać kądziel, kłaść na kolanach koszyk, obracać wrzeciono, rozprowadzać nici palcem”¹⁰⁹. Chwaląc pracę, Hieronim jednocześnie gani próżność. Poleca wypędzać takie dziewice i wdowy, które z próżniactwa chodzą po domach i trudnią się jedynie błahymi rozmowami, plotkami, psując dobre obyczaje¹¹⁰.

Pisząc o posiadaniu rzeczy, nasz autor na wstępie zaznacza, że rzeczy, które wydają się być naszymi na ziemi, w rzeczywistości naszymi nie są, ponieważ należą do Chrystusa. Zobowiązuje nas to do wspomagania tym, co posiadamy, innych ludzi¹¹¹. Autor wskazuje prostą drogę do doskonałości, którą kroczy się przez naśladowanie proroków, apostołów i Chrystusa. Tą drogą jest ubóstwo. Należy więc sprzedać wszystko, co się posiada, a pieniądze uzyskane z tej sprzedaży rozdać ubogim. Zaznacza, że pieniądze muszą trafić rzeczywiście do ubogich, a nie do bogatych czy pysznych. Nie mogą też zwiększać dostatku, ale mają trafić do potrzebujących¹¹². Jałmużny należy udzielać tylko tym, którzy nie będą jej wydawali na zbyteczne rzeczy lub wykwintne pożywienie (np. na bażanty), lecz na razowy chleb dla zaspokojenia głodu¹¹³. Majątek można posiadać tylko po to, aby móc go przeznaczyć na dobroczynność i pomoc ubogim. Człowiek bogaty jest zobowiązany do karmienia łaknących, przyjmowania bezdomnych, jednym słowem – do dostarczania w ubogich samego Chrystusa, który potrzebuje pomocy¹¹⁴.

Hieronim prosi o udzielenie pomocy każdemu ubogiemu i potrzebującemu wsparcia. Jednak szczególną troską poleca otoczyć wierzących chrześcijan. Ich należy wspomagać w pierwszej kolejności. Ale nawet wśród samych chrześcijan są tacy, którzy bardziej od innych zasługują na pomoc, gdyż także wśród nich są ubodzy, grzesznicy i święci, i nie jest bez różnicy, komu się najpierw pomaga¹¹⁵. Pomoc ubogim ma polegać przede wszystkim na przekazaniu pożywienia, odzieży, zaspokojeniu najbardziej podstawowych potrzeb¹¹⁶. Ludzie wierzący powinni cieszyć się z tego, co posiadają i nie powinni być opanowani żądzą posiadania większego majątku. Powinny wystarczyć im tylko dobra podstawowe, pożywienie i ubranie¹¹⁷. „Rzeczą godną chwały jest nie posiadanie bogactw, lecz gardzenie nimi dla Chrystusa, nie chwalenie się zaszczytami, ale lekceważenie ich dla wiary

¹⁰⁹ Tenże, *Epistula* 107, 10, *ŻMT* 61, s. 156*.

¹¹⁰ Por. tenże, *Epistula* 22, 28, *ŻMT* 54, s. 101*-102*.

¹¹¹ Por. tenże, *Epistula* 130, 14, *ŻMT* 63, s. 204*.

¹¹² Por. tenże, *Epistula* 66, 8, *ŻMT* 55, s. 138*-139*.

¹¹³ Por. tenże, *Epistula* 54, 12, *ŻMT* 55, s. 43*.

¹¹⁴ Por. tenże, *Epistula* 130, 15, *ŻMT* 63, s. 205*.

¹¹⁵ Por. tenże, *Epistula* 120, 1, *ŻMT* 63, s. 54*.

¹¹⁶ Por. tenże, *Epistula* 58, 6, *ŻMT* 55, s. 74*.

¹¹⁷ Por. tenże, *Epistula* 130, 14, *ŻMT* 63, s. 204*.

Pana”¹¹⁸. Jeżeli dajemy ubogim braciom zasiłki pieniężne, rozdzielajmy je własnoręcznie, gdyż „rzetelność rzadko u ludzi występuje”¹¹⁹.

Podsumowanie

Zachowana korespondencja świętego Hieronima jest bardzo bogata. Autor był pisarzem w najdoskonalszym znaczeniu tego słowa, po mistrzowsku malującym tło kulturalne, religijne i moralne swojej epoki, dostrzegającym wiele nieprawidłowości. Gorąco wzywa do naśladowania jedyne go wzoru, jakim jest Jezus Chrystus. Życie ziemskie wymaga porzucenia wad i pożądlności, do wypowiedzenia im zaciętej walki. Człowiek dążący do doskonałości, do upodobnienia się do Chrystusa, musi przezwyciężyć w sobie zło wyrażające się – według św. Hieronima – w namiętnościach i wadach, takich jak nieopanowanie języka, pycha, lekceważenie i nienawiść bliźniego, chciwość, bałwochwalstwo i sprzeciw wobec wiary. Całkowite opowiedzenie się za dobrem wyraża się w podjęciu walki ze złem, unikaniu złych czynów, umartwieniu pokutą, jak również w zwalczaniu złych myśli i opanowaniu języka. Hieronim w listach podaje środki doskonalenia chrześcijańskiego. Są nimi: modlitwa, lektura Pisma Świętego, post, praca i jałmużna. Tylko całkowite opowiedzenie się za Chrystusem i podjęcie drogi umartwienia gwarantuje osiągnięcie doskonałości, wyrażającej się w posiadaniu cnót, z których główną jest miłość. Hieronim proponuje bezkompromisowe przyjęcie wskazań Ewangelii. Mimo że sam nie był wolny od wad i podlegał przypadłościom natury ludzkiej, przede wszystkim porywczoci, której nie zdołał opanować przez całe życie, to w swoich listach propaguje życie święte, wolne od wad. Krytykuje ludzi świeckich, piętnując ich wady i zło. Nie oszczędza także duchownych, dostrzegając u nich zeświecczenie oraz pogoń za sławą i bogactwem. Nauka świętego Hieronima jest wyrażona językiem prostym, łatwo trafiającym do adresatów, często dosadnym, co zwiększa ekspresję jego oddziaływania. Wskazania i pouczenia zawarte w listach stanowią cenne źródło do poznania duchowości IV i V wieku.

Z racji założeń metodologicznych niniejszy artykuł przedstawia tylko zarys ascetycznej myśli zawartej w listach św. Hieronima. Podjęta tutaj próba ukazania założeń życia chrześcijańskiego tamtych czasów nie pretenduje do wyczerpującego przedstawienia omawianej tematyki. Tego rodzaju problematyka może stanowić bazę dla dalszych rozważań.

Święty Hieronim jest autorem zasługującym na szczególne zainteresowanie. Chociaż dzisiaj są inne warunki życia, to model podany przez niego wydaje się być ponadczasowy.

¹¹⁸ Tenże, *Epistula* 108, 3, *ŻMT* 61, s. 161*.

¹¹⁹ Tenże, *Epistula* 58, 6, *ŻMT* 55, s. 73*.

Streszczenie

Artykuł jest próbą ukazania jednego z głównych tematów twórczości pisarskiej świętego ze Strydonu. Korespondencja tego autora była bardzo bogata. Hieronim maluje tło kulturalne, religijne i moralne swojej epoki, dostrzegając wiele przejawów zła. Autor gorąco wzywa do naśladowania jedyne go wzoru, jakim jest Jezus Chrystus. Realizuje się ono na dwu drogach: drodze samotnego trybu życia, zerwaniu kontaktu z poprzednim życiem, w tym także z rodziną, lub na drodze życia w świecie, ze świadomością, że życie ziemskie nie stanowi celu dla człowieka. Jego celem, do którego stale powinien dążyć, jest życie wieczne.

Do lepszego zrozumienia treści listów na wstępie pracy została przedstawiona w zarysie postać świętego Hieronima, jego życie jako człowieka dobrze wykształconego, pielgrzyma zdążającego do Ziemi świętej, pustelnika, mnicha, dręczonego wspomnieniami z życia w Rzymie, założyciela klasztoru oraz znakomitego obserwatora rzeczywistości studiującego Pismo Święte.

Następna część to próba zdefiniowania zła w listach świętego. Zło, to według niego, namiętności i wady. Do namiętności zalicza nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu oraz pożądania seksualne. Są tu omówione przyczyny, charakterystyka i sposoby walki z nimi. Przyczyną zła jest grzeszna natura. Każdy podlega jej wpływom bez względu na płeć, wiek i stan cywilny. Hieronim pisze o przyczynach pożydlivosti, dzieląc je na naturalne i zawinione przez człowieka, obie są ściśle powiązane ze sobą. Swoje przemyślenia opiera na przykładach z Pisma Świętego. Wady to ułomności dotyczące rozumnej natury ludzkiej. Zalicza do nich nieopanowanie języka, pychę, lekceważenie i nienawiść bliźniego, chciwość, bałwochwalstwo i sprzeciw wobec wiary.

Kolejna część dotyczy środków doskonalenia chrześcijańskiego, sposobów uświęcenia człowieka. I tu na pierwszym miejscu jest modlitwa i lektura Pisma Świętego, post, praca i jałmużna. Hieronim zachęca do codziennej modlitwy, która jest obowiązkiem każdego chrześcijanina. Zaleca, aby codziennie wyznaczać sobie ustaloną liczbę wierszy Pisma Świętego do odczytania, bo częste czytanie i nauka podobają się Bogu. Post to skuteczne lekarstwo przeciw szatanowi i jego pokusom. Hieronim dostrzega wartość pracy w życiu człowieka, wzywa do doskonalenia poprzez pracę: należy pracować według swoich możliwości i stanu. Obowiązkiem chrześcijanina jest dawanie jałmużny z zastrzeżeniem, by była przekazana człowiekowi rzeczywiście potrzebującemu pomocy i przeznaczona na chleb.

Nauka świętego Hieronima jest wyrażona językiem prostym, łatwo trafiającym do adresatów, często dosadnym, co zwiększa ekspresję jego oddziaływania. Nauka jego jest ponadczasowa.

Christian self-improvement as a task of the student of Christ in The Letters of Saint Jerome

Summary

This article attempts to present one of the main subjects from the written works of the saint from Stridon. The correspondence of our writer is rich. Jerome painted the cultural, religious and moral background of his epoch recognizing many manifestations of evil. The author strongly calls the reader to imitate only one model, Jesus Christ. This is accomplished in two ways: either living a solitary life by breaking with ones previous

lifestyle and family, or living a life in the world keeping in mind that life on earth is not an end for man. His life should be aimed at the eternal life.

To better understand the context of his letters this article begins with a short characterization of Saint Jerome, his life from as a well-educated man, a pilgrim bound for the Holy Land, a hermit, a monk tormented by memories of life in Rome, a monastery founder, and a great observer of reality as seen through his studies of Sacred Scripture.

The next part of the article attempts to define evil, as it is explained in the saint's letters. Evil, according to him, is our passions and defects. He distinguishes two passions: intemperance in eating and drinking and sexual desires. Also discussed are the causes, characteristics and the ways of fighting against them. The cause of evil is a sinful nature. Everyone is influenced by it regardless of sex, age or marital status. Jerome writes about the causes of lust, dividing them into natural and those of human culpability, the two of which are closely related. His thoughts are based on examples cited from Holy Scripture. The defects are the frailties of a rational human nature. These include: lack of self-control with language, conceit, irreverence and hatred of neighbor, greed, idolatry and opposition to faith.

The next part focuses on measures of Christian perfection and the sanctification of man. Here, the main emphasis is prayer and reading Holy Scripture, fasting, working and almsgiving. Saint Jerome encourages daily prayer, which is the duty of every Christian. He suggests selecting a certain number of verses from the Bible for reading every day because frequent reading and learning are favored by God. Fasting is an effective means against Satan and his temptations. Jerome emphasizes the value of work in human lives and calls for perfection through work, each according to his ability and station. Almsgiving is a Christian duty that should be fulfilled provided that it is for someone who is in the real need and is intended for bread.

Saint Jerome's teaching is expressed in simple language, easily understood by the reader, and often blunt, which increases its impact. His teaching is timeless.

REFORMA PRZYGOTOWANIA DO KAPŁAŃSTWA NA SOBORZE TRYDENCKIM

W I połowie XVI w. niski stan życia duchowego, kultury naukowej i zaangażowania duszpasterskiego duchownych wskazywał, że istniejąca dotychczas formuła przygotowania do kapłaństwa nie spełnia swojej roli. Biografowie Antoniego Marii Zaccarii (1502-1539), reformatora Kościoła i założyciela Zgromadzenia Księży św. Pawła, potocznie zwanych barnabitami, które obok pracy ewangelizacyjnej stawiało sobie za cel wychowanie duchowieństwa, nie pozostawiają wątpliwości co do poziomu przygotowania i gorliwości duszpasterzy w diecezji Cremona w Lombardii: „Jaki zatem był stan religijny Cremony? Klimat niestałości, niepewności, słabości rządu, związany z kolejno następującymi po sobie wojnami, stał się jeszcze bardziej dramatyczny z powodu upadku kleru i bezczynności większości hierarchii kościelnej. Nie dziwi zatem wzrost liczby parafii, w których nie przechowywano nawet Najświętszego Sakramentu. Wśród kapłanów nie brakowało noszących broń, jeżdżących na polowania i prowadzących się w sposób zupełnie niegodny swego stanu. Ponadto panowała silna ignorancja religijna. Kler najczęściej nie umiał czytać ksiąg liturgicznych, traktował byle jak formuły sakramentalne i niechlujnie sprawował obrzędy Mszy. Kościoły powoli obracały się w rudery z zaniedbanymi ołtarzami i kaplicami pozbawionymi sprzętów. Eucharystię przechowywano w zakryściach albo w jakichś niegodnych komórkach bez lampki wiecznej. Zaniedbywano głoszenie słowa Bożego. Nieostatnią przyczyną takiego żalostnego stanu było to, że – zgodnie ze smutnym zwyczajem epoki – przez trzy czwarte stulecia (od 1476 do 1550 roku) biskupi nie przebywali w mieście, ale administrowanie nim powierzali wikariuszom. Jakby tego było mało, w tamtych latach pojawiło się niebezpieczeństwo herezji protestanckiej, której sprzyjała bliskość Republiki Weneckiej, szczególnie narażonej na wpływy krajów zaalpejskich”¹.

Nietrudno sobie wyobrazić, że podobna sytuacja panowała także w innych krajach Europy, m.in. w Rzeczypospolitej, gdzie duchowieństwo było bardzo liczne, ale jego stan moralny był raczej niski. „Reformistyczne synody Jana Łaskiego z lat

¹ A.M. Erba, A.M. Gentili, *Reformator. Święty Antoni Maria Zaccaria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2009, s. 20-21.

1511 i 1512 – pisze B. Kumor – wyrażały żal, że kler nosi świeckie szaty, że się rozpija, uczęszcza do karczem, często oddaje się lichwie, nie zachowuje celibatu, uczęszcza na tańce, bierze udział w polowaniach itp. Synod piotrkowski prymasa Gamrata z 1542 r. stwierdzał otwarcie, że częstokroć zepsucie i zeświecczenie duchowieństwa jest przyczyną niechęci do Kościoła, a nawet herezji. Poważny problem stanowiło rozdawanie beneficjów kościelnych, w pewnych wypadkach nie wolne od podejrzeń o symonię. (...) Wykształcenie duchowieństwa i praktyczne przygotowanie do duszpasterstwa było niskie, często niewystarczające. Kończyło się ono najczęściej na szkole parafialnej, kolegiackiej lub katedralnej, a w rzadkich wypadkach na wydziale teologicznym w Krakowie lub Akademii Lubrańskiego w Poznaniu. Przygotowanie to obejmowało znajomość ceremonii Mszy św. i chrztu, kalendarza liturgicznego i praktyk pobożności. Tej sytuacji starały się przeciwdziałać synody prowincjalne, które podejmowały w tym zakresie szereg reform. Kazania stały na niskim poziomie, przy czym często posługiwano się w nich apokryfami, legendami i cudownościami. Ograniczano się do wyjaśniania Modlitwy Pańskiej, Pozdrowienia anielskiego i symbolu apostoelskiego. Inną bolączką życia parafialnego było prawo prebendy i patronatu, które praktycznie uzależniało decyzje władzy kościelnej od woli ludzi świeckich przy obsadzaniu niższych urzędów kościelnych. Patronowie bowiem często kierowali się osobistymi względami, a nie potrzebami Kościoła”².

Również idee renesansu nie zawsze służyły umacnianiu oczekiwanych postaw i wzorców życia dla kandydatów do stanu duchownego. Wszelkie braki i nadużycia w obszarze życia moralnego duchownych stawały się też chwytnym argumentem w walce przeciwko Kościołowi rzymskiemu wykorzystywanym przez Lutra i zwolenników protestantyzmu. Idee reformacji przenikały także do tych części Europy, które pozostawały katolickie, dotykając chociażby tak kluczowych aspektów życia Kościoła, jak dyscyplina kościelna i celibat księży³.

Reformatory życia Kościoła, działający na Soborze Trydenckim (1545-1563), nie mogli pozostawać obojętni wobec zasygnalizowanych powyżej zjawisk, które z kolei rzutowały na pogłębiający się kryzys nauczania kaznodziejskiego i katechetycznego. Nie ulegało wątpliwości, że reforma Kościoła będzie w głównej mierze zależała od jakości przygotowania duchowieństwa.

Postulaty i oczekiwania odnośnie do podniesienia poziomu formacji i świętości kleru pojawiały się już od dawna nie tylko w środowisku ludzi Kościoła, świadomych wynikających stąd zagrożeń, ale również domagali się tego władcy świeccy. Cesarz Karol V (1519-1556) pisał, że należy czuwać wytrwale, aby życie i obyczaje duchownych były godne ich profesji; aby na pierwszym miejscu oddziaływali na lud świadectwem swego życia, a następnie znajomością doktryny; by ci, których budują oni swoim słowem, nie upadali, widząc ich niegodne zachowanie; by oby-

² B. K u m o r, *Historia Kościoła*, t. 5: *Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, Lublin 2002, s. 110-111.

³ Por. G. C e n a c c h i, *La pedagogia seminaristica nei documenti del Magistero ecclesiastico. Saggio storico-critico*, Rovigo 1966, s. 87-88.

czaje duchownych licowały z pełnionym przez nich posługiwaniem⁴. W schyłkowym okresie soboru (1562) książę Bawarii Albert zalecał, by biskupi zatroszczyli się o formację młodych kandydatów do stanu duchownego w seminariach, gdyż w ten sposób będą oni mogli zastąpić tych księży, którzy popadli w apostazję (herezję luterańską) lub zmarli⁵.

1. Dekrety soborowe o reformie duchowieństwa

Sobór Trydencki obradował w trzech sukcesywnych okresach (fazach): pierwszy okres – sesje I-X – trwał od 13 grudnia 1545 r. do 2 czerwca 1547 r.; drugi okres – sesje XI-XVI – miał miejsce od 1 maja 1551 r. do 28 kwietnia 1552 r.; trzeci okres – sesje XVII-XXV – trwał od 18 stycznia 1562 r. do 4 grudnia 1563 r.

Troska o reformę kleru była widoczna już od pierwszych sesji soborowych. Wiadać to na przykładzie norm odnoszących się do nauczania prawd wiary. Jej uwieńczeniem stało się przyjęcie nakazującego tworzenie seminariów duchownych kan. 18 *Dekretu o reformie* z 15 lipca 1563 r., który bazował na dekrete XI synodu londyńskiego z 1556 r. (*De reformatione Angliae*) o przygotowaniu przyszłych księży w strukturach kolegium-seminarium⁶.

1.1. Przygotowanie do głoszenia słowa Bożego

W pierwszym okresie obrad soborowych jako drugi przyjęto na V sesji (17 czerwca 1546 r.) *Dekret o nauczaniu i głoszeniu* składający się z dwóch rozdziałów: pierwszy *O potrzebie ustanowienia wykładów z Pisma Świętego oraz innych nauk* i drugi *O głoszących słowo Boże i kwestorach jałmużny*. Przypomniano w nim i zaktualizowano obowiązki wszystkich rządców diecezji i przełożonych zakonów mniszych i kleryckich w sprawie kształcenia kandydatów do stanu duchownego i wynagrodzenia nauczycieli, ustalone na III i IV Soborze Laterańskim, kładąc szczególny nacisk na wykładanie i wyjaśnianie w szkołach kościelnych Pisma Świętego. Studium Biblii miała poprzedzać nauka gramatyki i teologii. Zalecenia te, w jakiejś mierze, stanowiły odpowiedź ze strony Kościoła na wieloaspektowe dowartościowanie słowa Bożego w reformie protestanckiej. Wiązano z nimi także podstawowe cele duszpasterskie: przyszły duchowny powinien umieć sprostać kompetentnemu nauczaniu wiernych, zwłaszcza w konfrontacji z nauką protestancką.

⁴ Por. Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, s. 91-92.

⁵ Por. tamże, s. 94.

⁶ Por. O. Pasquato, *La formazione presbiterale nel suo sviluppo storico* [skrypt dla studentów], Pontificia Università Salesiana Facoltà di Teologia, Roma 1992, s. 142-152; tenże, *L'istituzione formativa del presbitero nel suo sviluppo storico (sec. I-XVI)*, „Salesianum” 58 (1996), s. 296-298; zob. D. Kisiel, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji płockiej*, Pułtusk 2004, s. 34-49.

„1. Święty sobór w oparciu o pobożne konstytucje papieży i uznanych soborów, przyjmując je i uzupełniając, aby niebiański skarbiec Pisma Świętego, który Duch Święty z największą hojnością przekazał ludziom, nie był lekceważony, postanawia i zarządza, że w kościołach posiadających prebendę, czyli beneficjum lub jakkolwiek nazywane stypendium dla wykładowców Pisma Świętego, biskupi, arcybiskupi, prymasi i inni lokalni ordynariusze nakłonią i zmuszą (również przez ograniczenie dochodów) posiadaczy tego rodzaju prebendy, beneficjum lub stypendium do wykładania i wyjaśniania Pisma Świętego osobiście, jeśli będą do tego zdolni, a w przeciwnym wypadku przez odpowiednich zastępców, wybranych przez tychże biskupów, arcybiskupów, prymasów i innych lokalnych ordynariuszy. W przyszłości prebenda, beneficjum lub stypendium tego rodzaju można przyznawać wyłącznie osobom odpowiednim, będącym w stanie osobiście pełnić ten obowiązek. Przyznanie uczynione inaczej będzie uważane za niebyłe i nieważne.

2. W kościołach metropolitalnych lub katedralnych, jeśli miasto jest znane bądź ludne, a także w kolegiatach w znanych miejscowościach, nawet niezależnych od diecezji, jeśli jest tam liczne duchowieństwo, a brakuje prebendy, beneficjum lub stypendium przeznaczonych na ten cel, pierwsza z jakiegokolwiek powodu – z wyjątkiem rezygnacji – wakująca prebenda, nie łącząca się z żadnym obowiązkiem nie do pogodzenia [z nauczaniem], na mocy samego faktu zostaje na zawsze ustanowiona i przeznaczona na ten cel. Gdyby zaś kościoły te nie miały żadnej prebendy lub niewystarczającą, metropolita bądź biskup za zgodą kapituły zadba o to, aby – dzięki wyznaczeniu dochodów z pewnego prostego beneficjum (znosząc wszakże obowiązki należne z jego tytułu), albo składkom beneficjentów jego miasta i diecezji, albo innemu bardziej odpowiedniemu źródłu – odbywały się wykłady z Pisma Świętego, jednakże uczyni to tak, aby z tego powodu nie zostały pominięte żadne inne wykłady ustanowione mocą zwyczaju lub z jakiegokolwiek innej przyczyny.

3. Kościoły zaś, których roczny dochód jest skromny, albo jest tam tak mała liczba duchowieństwa i ludu, że nie można odpowiednio zorganizować wykładów teologii, będą mieć przynajmniej nauczyciela, wybranego przez biskupa za radą kapituły, który będzie bezpłatnie nauczał gramatyki kleryków i innych ubogich uczniów, aby następnie (z Bożą pomocą) mogli oni przejść do studiów Pisma Świętego. Dlatego temu nauczycielowi gramatyki: albo zostaną przyznane dochody z jakiegoś prostego beneficjum, które będzie otrzymywał tak długo, jak długo będzie nauczał, byleby tylko nie zatrzymywało ono związanych z nim obowiązków; albo przekaże się godną zapłatę z dochodów kapituły lub biskupa; albo sam biskup w dostosowany do możliwości swego kościoła i diecezji sposób podejmie inne kroki, aby tak pobożne, pożyteczne i owocne przedsięwzięcie pod żadnym pretekstem nie zostało zaniedbane.

4. W klasztorach mniszych, gdzie okaże się to możliwe, także będą się odbywać wykłady Pisma Świętego. Jeżeli opaci zaniedbają się w tej dziedzinie, biskupi miejsca, jako delegowani do niej przez Stolicę Apostolską, przymuszają ich do tego odpowiednimi środkami zaradczyimi.

5. W domach innych zgromadzeń zakonnych, gdzie można zorganizować studia, też będą się odbywać wykłady Pisma Świętego, zlecone godnym nauczycielom przez kapituły generalne lub prowincjałów zakonnych.

6. W gimnazjach publicznych, w których jeszcze nie zarządzono tak zaszczytnych i najbardziej potrzebnych ze wszystkich pozostałych wykładów, zostaną ustanowione, za sprawą pobożności i miłości najbardziej religijnych książąt i władz publicznych, w celu obrony i wzrostu wiary katolickiej oraz zachowania i rozwoju zdrowej nauki. Gdzie zaś byłyby raz ustanowione, a potem zaniedbane, zostaną odnowione.

7. Aby pod pozorem pobożności nie rozsiewano bezbożności, święty sobór postanawia, że nikogo nie należy dopuszczać do tego rodzaju urzędu wykładowcy, publicznego ani prywatnego, kogo wcześniej nie sprawdzi w zakresie życia, obyczajów i wiedzy oraz nie zaakceptuje biskup miejsca. Zasada ta nie dotyczy wykładowców w klasztorach mniszych.

8. Wykładający Pismo Święte publicznie w szkołach oraz uczniowie w nich studiujący, będą w pełni cieszyć się i używać wszystkich przywilejów w korzystaniu z dochodów prebend i beneficjów, przyznanych na mocy prawa ogólnego, również gdy nie będą tam obecni⁷.

1.2. Troska o odnowę życia moralnego duchownych

Na VIII sesji soboru (3 marca 1547 r.) przedmiotem obrad stała się sprawa godnego życia tych, którzy przyjmują beneficja kościelne. Odwołano się tu do istniejących w tej materii ustaleń zawartych w uchwałach Soboru Laterańskiego III i IV oraz Soboru Lyonńskiego II. W rozdz. 3 *Dekretu o reformie* Soboru Trydenckiego stwierdzono:

„Niższe beneficja kościelne, zwłaszcza te, które obejmują troskę duszpasterską, mają być przyznawane osobom godnym i odpowiednim, takim, które będą mogły rezydować w danym miejscu oraz osobiście wykonywać swe czynności duszpasterskie, zgodnie z konstytucją Aleksandra III wydaną na Soborze Laterańskim, która rozpoczyna się od słów: *Ponieważ niektórzy*, a także wydaną przez Grzegorza X na soborze generalnym w Lyonie, która rozpoczyna się od słów: *Chociaż kanon*. W przeciwnym wypadku udzielenie albo przyznanie beneficjum będzie całkowicie nieważne, a biskup który go udzielił niech wie, że popadł w kary ustanowione w konstytucji soboru generalnego, która rozpoczyna się od słów: *Nazbyt przykre*”⁸.

W drugim okresie obrad soborowych, na sesji XIII (11 października 1551 r.), zwrócono uwagę na fakt, że biskupi są odpowiedzialni za jakość życia duchowego i moralnego kleru. W związku z tym zalecono pasterzom diecezji stosowanie od-

⁷ Sobór Trydencki, Sesja V: II, rozdz. 1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4: (1511-1870). *Lateran V – Trydent – Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 241-245.

⁸ Tenże, Sesja VII: II, rozdz. 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 367.

powiednich form zachęty i napominania wobec swoich podwładnych, by ci „trzyma-
 mali się z daleka od tego, co niegodziwe”:

„[a] Święty Sobór Trydencki, w Duchu Świętym prawomocnie zgromadzony, pod przewodnictwem tego samego legata i nuncjuszy Stolicy Apostolskiej, zamierzając przyjąć liczne postanowienia, które dotyczą jurysdykcji sprawowanej przez biskupów, aby zgodnie z dekretem przyjętym na poprzedniej sesji biskupi o tyle chętniej rezydowali w kościołach, które im powierzono, o ile łatwiej i stosowniej będą mogli rządzić swymi poddanymi i zachować ich w uczciwości życia i obyczajów, najpierw uznał, że należy upomnieć biskupów, by pamiętali, że są pasterzami, a nie tyranami, oraz że powinni tak kierować poddanymi, aby raczej miłowali ich jak dzieci i braci, a nie panowali nad nimi, oraz aby się starali przez zachęty i napomnienia utrzymywać ich z dala od tego, co niegodziwe, i nie musieli ich karać stosownymi karami, w razie popełnienia przez nich przestępstw”⁹.

W czasie obrad sesji XXII (17 września 1562) przyjęto także, a właściwie odnowiono, cały szereg szczegółowych zaleceń na temat sposobu życia i obyczajów duchownych:

„Nic tak bardzo nie pobudza wiernych do pobożności i do czci Bożej jak życie i przykład tych, którzy poświęcili się służbie Bożej. Skoro bowiem są widoczni na wysokim miejscu, oddaleni od spraw świeckich, to inni patrzą na nich jak w zwierciadło i biorą z nich wzór do naśladowania. Dlatego wszystkim duchownym, których Bóg wezwał do służby swojej, przystoi, aby swe życie i obyczaje tak ułożyli, aby w stroju, ruchach, postępowaniu, w słowach i we wszystkich innych sprawach panowała u nich tylko powaga, umiar i głęboka pobożność. Niech pilnie unikają takich błędów, które są lekkie u innych, ale dla nich byłyby bardzo poważne, zaś ich postępowanie niech wzbudza powszechny szacunek. Skoro więc pilniej należy przestrzegać tego, co w Kościele Bożym jest bardziej pożyteczne i piękniejsze, dlatego święty sobór postanawia, że w przyszłości należy zachować wszystko to, co już w innych miejscach było wielokrotnie i zbawiennie postanowione przez papieży i święte sobory o życiu duchowym, o ich uczciwości, o stroju i wiedzy, a także w kwestiach zbytku, ucztowania, tańców, o hazardzie, zabawach oraz wszystkich wykroczeniach, jak również o konieczności unikania świeckich zajęć, z zachowaniem tych samych – albo większych – kar nakładanych wedle osądu biskupów ordynariuszy. Żadne odwołania nie będą powodować zawieszenia wykonania decyzji dotyczących poprawy obyczajów. Gdyby zaś okazało się, że którekolwiek z powyższych rozporządzeń popadło w zapomnienie, wtedy powinno być jak najszybciej przywrócone do użycia oraz przez wszystkich winno być dokładnie zachowane bez względu na jakiegokolwiek zwyczaj, aby winni zaniedbania poprawy u swych poddanych nie musieli ponieść kar nałożonych od karzącego Boga”¹⁰.

⁹ Tenże, Sesja XIII: II, *Wstęp*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 459-461.

¹⁰ Tenże, Sesja XXII: III, kan. 1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 653.

W czasie trzeciej fazy obrad soborowych, na sesji XXIII, w *Dekrecie o reformie* pojawiły się bardzo istotne ustalenia dla duszpasterstwa i dyscypliny kościelnej.

W kan. 1 nakazano biskupom i proboszczom, a także wszystkim innym duszpasterzom przestrzeganie obowiązku rezydencji oraz należyte dbanie o duszpasterstwo, którego podstawowymi elementami było poznanie wiernych, składanie za nich ofiary Mszy św., głoszenie im słowa Bożego, udzielanie sakramentów, dawanie przykładu chrześcijańskiego życia oraz troska o ubogich i pokrzywdzonych:

„[a] Ponieważ w Bożym nakazie polecono wszystkim, którym powierzona została troska o dusze, aby znali swe owce, składali za nie ofiary, przepowiadali im Słowo Boże, i pasali je przez udzielanie im sakramentów oraz przykładem wszelkich dobrych uczynków, a także troszczyli się ojcowsko o ubogich i o wszystkich innych nieszczęśliwych ludzi, oraz wypełniali inne obowiązki duszpasterskie, a to wszystko nie może być wcale zrealizowane i wypełnione przez tych, którzy nie pilnują swego stada, nie pozostają przy nim, ale porzucają to stado obyczajem najemników, święty sobór zachęca ich i upomina, aby pamiętając o Bożych przykazaniach i o byciu wzorem dla trzody, paśli i kierowali swymi owcami w mądrości i prawdzie”¹¹.

W kan. 15 wprowadzono zasadę łączenia prawa do sprawowania sakramentu pokuty z posiadaniem beneficjum parafialnego lub złożenia egzaminu przed biskupem. Ponadto nakazano, by wszyscy spowiednicy mieli zatwierdzenie ordynariusza do słuchania spowiedzi:

„Chociaż prezbiterzy podczas święceń otrzymują zdolność do uwalniania od grzechów, to jednak święty sobór postanawia, że nikt, również zakonnik, nie będzie mógł słuchać spowiedzi osób świeckich, a także duchownych, ani nie będzie uznany za godnego do pełnienia tej posługi, jeżeli nie otrzyma beneficjum parafialnego, albo jeżeli nie będzie uznany za odpowiedniego przez biskupa drogą egzaminu, gdy biskupowi wyda się to stosowne, czy też w inny sposób, i gdy nie otrzyma aktu uznania, który będzie wydawany bezpłatnie, bez względu na jakiegokolwiek przywileje i zwyczaje, nawet gdyby obowiązywały od niepamiętnych czasów”¹².

W kan. 16 przypomniano, istniejący od starożytności, nakaz, by przyjmujący święcenia kapłańskie posiadali tytuł do święceń, tzn., by nie święcić „ludzi zbędnych i niepotrzebnych”¹³. Wprowadzono również zasadę, by wszyscy duchowni pracujący duszpastersko na terenie diecezji lub poza nią mieli stosowne zatwierdzenie lub zezwolenie (jurysdykcję) od swego ordynariusza:

„Ponieważ nikt nie powinien otrzymać święceń, jeżeli w ocenie swego biskupa nie byłby potrzebny albo niezbędny w swoim kościele, dlatego święty sobór, idąc

¹¹ Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 1a, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 687.

¹² Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 15, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 703.

¹³ Zob. M. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, Kielce 2008, s. 420-426.

ślądem szóstego kanonu Soboru Chalcedońskiego, postanawia, aby nikt nie był w przyszłości wyświęcony, kto nie będzie przypisany do tego kościoła albo miejsca pobożnego, dla którego konieczności lub korzyści został wyświęcony, aby tam pełnił swe czynności, a nie tułał się po miejscach niepewnych. Jeżeli zaś opuści to miejsce bez porozumienia z biskupem, wtedy zostanie zawieszony w pełnieniu świętych czynności. Ponadto żaden obcy duchowny nie będzie dopuszczony przez żadnego biskupa do sprawowania Bożych tajemnic i do udzielania sakramentów bez listu polecającego od swego ordynariusza¹⁴.

2. Nauka o Eucharystii i sakramencie święceń

W trzecim okresie obrad soborowych, na sesji XXII (17 września 1562 r.), wyjaśniono i sprecyzowano katolicką naukę o Eucharystii i Mszy św., którą uznano za ofiarę Nowego Przymierza, uobecnienie ofiary Chrystusa na krzyżu dokonujące się przez posługę kapłana działającego w imieniu Chrystusa. Msza św. powinna być celebrowana jako uwielbienie, dziękczynienie i wynagrodzenie za żywych i umarłych, i ku czci świętych. W dekretach reformistycznych wystąpiono przeciwko nadużyciom związanym ze Mszą św. i polecono ją celebrować w języku łacińskim. Wiążąca nauka o istocie katolickiej mszy została zawarta w formie pozytywnej w rozdz. 1-2 pierwszej części dokumentów omawianej sesji:

„[a] Ponieważ we wcześniejszym przymierzu (jak świadczy Apostoł Paweł) z powodu bezsilności kapłaństwa lewickiego brakowało wypełnienia, należało (za zrządzeniem Boga, Ojca miłosierdzia) wzbudzić innego kapłana na wzór Melchizedeka, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który mógł wypełnić i doprowadzić do doskonałości wszystkich potrzebujących uświęcenia. [b] On to, nasz Bóg i Pan, choć tylko raz miał złożyć siebie w ofierze Bogu Ojcu, umierając na ołtarzu krzyża, dla osiągnięcia w ten sposób wiecznego odkupienia – ponieważ jednak Jego kapłaństwo nie miało ustać przez śmierć – podczas Ostatniej Wieczerzy, «tej nocy, której był wydany», żeby pozostawić Kościołowi, swojej umiłowanej Oblubienicy, ofiarę widzialną (jak domaga się ludzka natura), która by przedstawiała raz dokonaną na krzyżu ofiarę krwawą i utrzymywała jej pamiątkę po wszystkie wieki oraz udzielała jej zbawczej mocy odpuszczania grzechów, które codziennie popełniamy, ogłaszając się kapłanem ustanowionym na wieki na wzór Melchizedeka, złożył w ofierze Bogu Ojcu swoje ciało i krew pod postaciami chleba i wina, i pod ich znakami podał apostołom (których wówczas ustanowił kapłanami Nowego Przymierza), aby przyjęli, i nakazał im oraz ich następcom w kapłaństwie składać ofiarę, mówiąc: «To czyńcie na moją pamiątkę» itd., jak Kościół katolicki zawsze rozumiał i nauczał. [c] Albowiem odprawiawszy Starą Paschę, którą cały [lud] synów Izraela ofiarowywał na pamiątkę wyjścia z Egiptu, ustanowił Nową Paschę, aby Kościół za pośrednictwem kapłanów ofiarowywał Go pod widzialnymi znakami na

¹⁴ Sobór Trydencki, Sesja XXIII: II, kan. 16, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 703.

pamiętkę Jego przejścia z tego świata do Ojca, gdy odkupił nas przez przelanie swojej Krwi, uwolnił spod panowania ciemności i przeniósł do swego królestwa. [d] Jest to owa ofiara czysta, której nie może splamić żadna niegodziwość i nieprawość ofiarujących; którą Pan zapowiedział przez Malachiasza, że w każdym miejscu będzie składana ofiara czysta Jego imieniu, a będzie ono wielkie pośród narodów; na którą wyraźnie wskazuje Apostoł Paweł, pisząc do Koryntian, gdy mówi, że splamieni uczestnictwem w stole demonów nie mogą uczestniczyć w stole Pańskim, w obu wypadkach przez stół rozumiejąc ołtarz. [e] Jest to wreszcie ofiara, na którą w czasach natury i Prawa wskazywały różne wizerunki ofiar, skoro obejmuje wszystkie dobra przez nie oznaczane, jako ich wszystkich wypełnienie i udoskonalenie”.

„[a] W tej Bożej ofierze dokonującej się we mszy jest obecny i w sposób bezkrwawy ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża raz ofiarował siebie w sposób krwawy. Dlatego święty sobór naucza, że ofiara ta rzeczywiście jest prześlągalna i przez nią – jeśli przystępujemy do Boga ze szczerym sercem i prawdziwą wiarą, z bojaźnią i czcią, skruszeni i pokutujący – otrzymujemy miłosierdzie i znajdujemy łaskę w stosownej pomocy». [b] Pan prześlągany tą ofiarą, udzielając łaski i daru pokuty, odpuszcza przestępstwa i grzechy, nawet olbrzymie. Jedną jest bowiem i ta sama żertwa ofiarna, ten sam teraz składający przez posługę kapłanów ofiarę, który wtedy złożył samego siebie w ofierze na krzyżu, tylko sposób ofiarowania różny. [c] Owoce ofiary (tej krwawej) otrzymuje się przeobficie przez tę niekrwawą, która w żaden sposób nie umniejsza tamtej. Stąd słusznie składa się ją nie tylko za grzechy, kary, zadośćuczynienia i inne potrzeby żyjących wiernych, ale zgodnie z tradycją apostołów, również za zmarłych w Chrystusie, jeszcze nie w pełni oczyszczonych”¹⁵.

Sobór ustosunkował się także do siedmiu błędnych tez na temat sakramentu święceń, które podważały wprost jego ustanowienie, naturę i wynikające stąd konsekwencje dogmatyczne i eklezjalne. Znalazły się one wśród dokumentów, które po sesji XXII (18 września 1562 r.) przedłożono do zbadania teologom. Tezy te były następujące:

„1. Święcenia nie są sakramentem, ale obrzędem wybierania i ustanawiania szafarzy słowa i sakramentów.

2. Święcenia nie tylko nie są sakramentem, ale są wymysłem ludzkim, wymyślonym przez mężów niedoświadczonych w sprawach kościelnych.

3. Święcenia nie są jednym sakramentem, ani nie ma niższych i średnich święceń jako jakichś stopni w święceniach kapłańskich.

4. Nie istnieje hierarchia kościelna, ale wszyscy chrześcijanie na równi są kapłanami, a tylko dla używania czy sprawowania potrzeba powołania przez władzę i zgody ludu. Kto raz stał się kapłanem, może znowu stać się świeckim.

5. Nie ma w Nowym Testamencie kapłaństwa widzialnego i zewnętrznego, ani jakiejś władzy duchowej do konsekrowania ciała i krwi Pana, bądź do ofiarowania,

¹⁵ T e n z e, Sesja XXII: I/A, rozdz. 1-2, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 637-641.

bądź do uwalniania od grzechów wobec Boga; ale jest tylko powinność głoszenia Ewangelii, i ci, którzy nie głoszą, w ogóle nie są kapłanami.

6. Namaszczenie nie tylko nie jest wymagane przez tradycję przy święceniach, ale jest szkodliwe i godne potępienia, podobnie wszystkie inne ceremonie; święcenia nie udzielają Ducha Świętego, dlatego biskup niestosownie mówi, gdy udziela święceń: *Przyjmijcie Ducha Świętego*.

7. Biskupi nie są przełożonymi prezbiterów, ani nie mają władzy udzielania święceń, lub, jeśli mają, to mają je wspólnie z prezbiterami, święcenia udzielone przez nich bez zgody ludu są nieważne¹⁶.

Ortodoksyjna nauka Soboru Trydenckiego o sakramencie święceń została wypracowana na sesji XXIII obrad soborowych 15 lipca 1563 r. i zawiera się w dwóch dokumentach, z których pierwszy składa się z trzech części (I/A. *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, I/B. *Wprowadzenie do kanonów o sakramencie święceń*, I/C. *Kanony o sakramencie święceń*). Drugi dokument to *Dekret o reformie* składający się z 18 kanonów¹⁷.

Najpierw została zaprezentowana pozytywna nauka soboru o sakramencie święceń w części I/A. Jej dopełnienie stanowią kanony o sakramencie święceń zawierające sankcję wykluczenia z Kościoła dla tych, którzy tej nauki nie przyjmują (części I/B i I/C).

W rozdz. 1 (*O ustanowieniu kapłaństwa Nowego Prawa*) mówi się o ustanowieniu Eucharystii i związanego z nią kapłaństwa przez samego Jezusa Chrystusa, stąd pochodzi władza sakramentalna przekazana apostołom i ich następcom:

„Ofiara i kapłaństwo zostały tak z Bożego ustanowienia połączone, że istnieją w każdym prawie. Skoro więc Kościół katolicki w Nowym Przymierzu z ustanowienia Pana otrzymał widzialną świętą ofiarę Eucharystii, to trzeba też przyznać, że jest w Kościele nowe, widzialne i zewnętrzne kapłaństwo, na które dawne zostało przeniesione. Pismo Święte pokazuje i tradycja Kościoła katolickiego zawsze uczyła, że zostało ono ustanowione przez tego samego naszego Pana i Zbawiciela, i że apostołom i ich następcom w kapłaństwie została przekazana władza konsekrowania, ofiarowania i szafowania Jego Ciałem i Krwią, jak również odpuszczanie i zatrzymywanie grzechów”¹⁸.

W rozdz. 3 potwierdzono, że święcenia są prawdziwym sakramentem:

„Skoro według świadectwa Pisma, tradycji apostoelskiej i jednomyślności ojców jasne jest, że przez święte święcenia, udzielane słowami i zewnętrznymi znakami, zostaje dana łaska, nikt nie może wątpić, że święcenia są prawdziwym i odrębnym, jednym z siedmiu sakramentów Kościoła świętego. Apostoł bowiem mówi: «Upo-

¹⁶ Tenże, Dokumenty po sesji XXII, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 667.

¹⁷ Por. tenże, Sesja XXIII, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 679-713; zob. R. Masi, *Sacerdozio e formazione ecclesiastica nella dottrina e disciplina del Concilio di Trento*, „Seminarium” 15 (1963), s. 413-432.

¹⁸ Sobór Trydencki, Sesja XXIII: I/A, rozdz. 1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 679.

minam cię, abyś rozbudzał łaskę Bożą, która jest w tobie przez włożenie rąk. Nie dał nam bowiem Bóg ducha bojaźni, ale mocy, miłości i trzeźwości»¹⁹.

W rozdz. 2 przedstawiono, a właściwie przypomniano, naukę Kościoła o siedmiu święceniach: trzech wyższych (kapłaństwo, diakonat, subdiakoniat) i czterech niższych (akolitat, egzorcystat, lektorat, ostiariat)²⁰, traktując odrębnie konsekrację biskupią:

„Ponieważ posługa tak świętego kapłaństwa jest rzeczą Bożą, czymś naturalnym było – by godniej i z większą czcią mogło być sprawowane – by w uporządkowanej strukturze Kościoła istniało kilka różnych święceń szafarzy, które z urzędu służyłyby kapłaństwu, tak podzielonych, by posiadający już tonsurę duchowni od niższych wstępowali na wyższe. Księgi Pisma Świętego wyraźnie wzmiankują nie tylko o kapłanach, ale również o diakonach, i w stanowczych słowach uczą tego, na co szczególnie należy uważać przy ich święceniu. Wiadomo, że od samego początku Kościoła używano nazw następujących święceń i dla każdego z nich właściwych posług – chociaż nie równy stopień – a mianowicie: subdiakona, akolity, egzorcysty, lektora i ostiariusza. Albowiem ojcowie i święte sobory zaliczali subdiakoniat do wyższych święceń, a bardzo często czytamy u nich także o niższych»²¹.

Wśród roboczych tekstów soborowych (zamieszczonych po sesji XXII) znalazł się także obszerny opis posługi i zadań związanych z poszczególnymi stopniami święceń (od ostiariusza do diakona), ukazany w perspektywie historycznej:

III/A. Posługa ostiariusza

[1] Jako że poczynając od ostiariusza, aż do diakona, wiele było w Kościele obowiązków, było potrzeba również wielu ministrów do ich wykonywania, od stróżów świętych bram i strażników, co należało do posługi ostiariusza. [2] Po pierwsze, wytrwale stali oni w drzwiach świątyni, po ich otwarciu zakazując wstępu niegodnym, czyli niewiernym i ekskomunikowanym. Gdy zaś diakon lub egzorcysta głośno wzywał: *Niech wyjdą ci, którzy nie komunikują*, pilnowali wyjścia ludzi bezbożnych, aby nikt nieczysty nie znajdował się w kościele. [3] Ponadto do nich należało uderzanie w gongi i dzwony, aby zwoływać wiernych na nabożeństwa w czasie śpiewania psalmów lub Eucharystii; również otwierali księgę dla kaznodziei i uważali, by nic nie zginęło obecnym w kościele. [4] Troszczyli się też, by w domu Bożym wszystko było porządne i pobożne, aby nikt się nie przechadzał, nie żartował czy też siedział lub stał nieprzystojnie. [5] Święty sobór gorąco pragnie, zachęca i nakazuje, by wszystko to, na ile to możliwe, staraniem biskupów zostało w kościele przywrócone. [6] Przede wszystkim zacząć trzeba od tego

¹⁹ Tenże, Sesja XXIII: I/A, rozdz. 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 681.

²⁰ Zob. A. Orczyk, *Pedagogia wzoru jako model formacji duchownych w Kościele starożytnym*, Warszawa 2013, s. 134-147; tenże, *Kształcenie i formacja duchownych w średniowieczu*, Lublin 2013, s. 127-128.

²¹ Sobór Trydencki, Sesja XXIII: I/A, rozdz. 2, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 681.

w dziedzinie kościelnej dyscypliny i zarządzania, aby nie lekceważyć pilnowania drzwi świątyni i sprawowania innych podobnych posług; ćwiczący się w tych skromnych pracach, jeśli coś można uważać za skromne, gdy w jakikolwiek sposób odnosi się do kultu Bożego, będą później wytrwalsi i pobożniejsi, wypełniając święte obowiązki. [7] Wielce bowiem przystoi dla świetności domu Bożego pobożne i pilne sprawowanie tych obowiązków. Gdy bowiem lud widzi, z jaką troską pilnuje się drzwi świątyni, uczy ich to, jak święty jest dom Boży, jak przejmujące bojaźnią jest to miejsce i z jaką czcią należy do niego się odnosić. [8] Nie wydaje się bowiem zbyt cenna ta posługa w dzisiejszych czasach, kiedy to Żydzi i ekskomunikowani wdzierają się do kościoła i często bezczeszczą świątynię Pańską nieczystymi zwierzętami. [9] Prawdą jest, że wprowadzenie tego wszystkiego w pewnych miejscach może okazać się trudne. Niech więc ostiariusze zajmą się w miejsce tego innymi pożytecznymi dziełami, niech zapisują w księgach, kto w określonym przez Kościół czasie nie przyjął komunii, kto prowadzi grzeszne życie publiczne lub kto zaniedbał w święta udziału w nabożeństwach. Z pomocą takiego katalogu duszpasterz łatwiej będzie się mógł troszczyć o powierzone sobie owieczki. Zatrzeszczą się też, by cmentarze częściej sprzątać i oczyszczone skrzętnie pilnować.

III/B. Posługa lektora

[1] Dawniej w kościele lektor miał wiele obowiązków; czytał wobec świętego zgromadzenia księgi Starego Testamentu, jak również Ewangelie z ambony, choć bez pozdrowienia ludu. A także pouczenia biskupa lub doktora Kościoła. Spełniali obowiązki notariuszy i pisarzy, a gdzie dało się uzbierać biblioteki, byli ich prefektami. Ponadto wygłaszali lekcje oraz błogosławili chleb i nowe owoce. Święty sobór zachęca do przywrócenia tych obowiązków w sposób, jaki poszczególni biskupi uznają za stosowny. [2] Po pierwsze, [lektor] będzie mógł czytać fragmenty Starego Testamentu, Ewangelii lub traktatów Ojców Kościoła ku zbudowaniu wiernych w czasie, gdy lud oczekuje na Eucharystię, liturgię godzin lub kazanie; upływa bowiem sporo czasu od przyjścia ludzi do kościoła do rozpoczęcia nabożeństw. [3] Następnie, gdy uroczyste kazanie jest poza mszą, wprowadzi się odpowiednie czytania z Biblii, aby słuchanie słowa Bożego umocniło lud, a także by kaznodzieja, wyjaśniając jakieś zasady, to przede wszystkim miał na uwadze, by lud otrzymał pokarm ze świętych pism. [4] Oprócz tego niech czytają lekcje z proroków, które w niektóre święta czyta się przed epistołą; mogą również czytać lekcje w nocnej liturgii godzin. Niech czytają poprawnie i wyraźnie, jak się to dziś zwykło robić, nie bez przygotowania i z uwagą. Ponadto można powierzyć ich trosce spisy pobożnych donacji i wszelkie dokumenty, które związane są z potrzebami kościoła i przywilejami, lub też z dochodami i nieruchomościami.

III/C. Posługa egzorcysty

[1] Następnym w kolejności jest stopień egzorcysty, który również miał liczne obowiązki, w tym przede wszystkim przepędzanie demonów z opętanych i pomoc kapłanom w udzielaniu sakramentu chrztu przez odpędzanie nieczystych demonów egzorcyzmami i chuchaniem. [2] Po zakończeniu mszy katechumenów upominali

nieprzystępujących do komunii, by wyszli. Do nich należało przynoszenie wody. Wszystko to ma być przywrócone w kościołach według osądu biskupa. [3] Z wielkim pożytkiem mogą się zajmować następującymi rzeczami: po pierwsze niech w jakiejś księdze zapisują imiona wszystkich chorych, aby przypominać biskupowi lub proboszczowi o potrzebach tych, którym powinno się udzielić sakramentu pokuty, najświętszej Eucharystii lub ostatniego namaszczenia; w razie potrzeby niech świadczą również pomoc w potrzebach materialnych. [4] Następnie, na podstawie powierzonego im urzędu niech upominają niekomunikujących, by wyszli z kościoła. Będą też zabraniać świeckim, a zwłaszcza kobietom, zbliżania się do ołtarza, przede wszystkim w czasie sprawowania świętych misterii. [5] Jako nauczyciele świętych obrzędów mogą instruować głośno wiernych w czasie liturgii godzin lub uroczystych mszy, kiedy należy wstać, pochylić głowę, uklęknąć, zrobić krzyżyk na czole czy bić się w piersi. Widzimy bowiem, jak niedbale w kościołach sprawuje się ceremonie, jest więc korzystne i konieczne pouczenie dla ich zrozumienia i dla pobudzania pobożności.

III/D. Posługa akolity

[1] Jest oczywiste, że akolici mają wiele obowiązków. Towarzysząc wiernie biskupowi (stąd też nazwa, gdyż po grecku *akolythos* znaczy towarzyszący), byli z nim nie tylko posługując w domu, czy roznosząc kościelne pisma, ale również przy udzielaniu wszelkich sakramentów. Służyli przy ołtarzu, zapalali kadzidło, byli odpowiedzialni za nabywanie, zapalanie i noszenie świec w kościele i byli na każde zawołanie biskupa w jakiegokolwiek sprawie; uważał on, że kościół ich potrzebuje. [2] Święty sobór zachęca, by obowiązki związane z tym stopniem były przywrócone, tym pilniej, że jest to łatwiejsze. Można im też polecić, aby zapisywali imiona chrzczonych, bierzmowanych oraz rodziców chrzestnych w księgach, w których znajdują się również imiona zawierających małżeństwa.

III/F. Posługa subdiakona

[1] Przychodzi kolej na subdiakonów, którzy mieli w kościele liczne obowiązki. W ramach kultu Bożego i służby ołtarza przygotowywali wodę do ofiary, służyli diakonowi, przynosząc mu na stół Chrystusowy kielich i patenę, składali na ołtarzu dary, tak by starczyło dla wszystkich. Prali obrusy z ołtarza i korporaly, a także czytali lekcje z Listów. [2] W tym, co dotyczyło wiernych, ich obowiązkiem było uczenie katechizmu i troska o jałmużny i ofiary, które następnie przejmował od niego diakon i rozdawał zgodnie z poleceniem biskupa. [3] Święty sobór z naciśkiem nakazuje, by wszystkie te posługi z najwyższą troską były sprawowane, a przede wszystkim, by pobożnie i rzetelnie uczyć lud podstaw wiary katolickiej. Nic bowiem w dzisiejszych czasach nie jest bardziej potrzebne Kościołowi niż uczenie i umacnianie wiernych poprzez krótkie i proste przedstawianie całej nauki katolickiej, przeciwko bezbożności i niegodziwości heretyków.

III/F. Posługa diakona

[1] Dużo wiadomo na temat stopnia diakonów, który jest różny od innych kościelnych posług i bliski kapłaństwu, i któremu były powierzone liczne konieczne i święte obowiązki. Są oni bowiem oczyma biskupa i ważnymi ministrami Kościoła, bez których nie można się obyć ani w celebracji świętych tajemnic, ani w zarzą-

dzianiu kościołem; w czasie najświętszej ofiary podają na ołtarz przejęte od subdiakona dary, zastawiają stół Pański, głoszą ludowi ewangelię, asystują ofiarującym kapłanom, pouczają lud o sprawowaniu uroczystych obrzędów w kościele. Winni również zachęcać do wznoszenia serc i do przysposobiania umysłów przez modlitwę, a także zachęcać tych, którzy chcą uczestniczyć w ofierze, by nie nosili w sobie żadnych przeciwności, żadnej nienawiści, gniewu ani złej woli, lecz okazywali sobie wzajemną miłość. [2] Również w zarządzaniu Kościołem potrzeba ciągłej posługi diakona. Należy do nich czuwanie nad przemawiającym biskupem, aby w żaden sposób nie przeszkadzali mu jacyś napastnicy, lub też słowo Boże nie było znieważane i zagłuszane klótniami i plotkami. [3] Do niego należy również na polecenie biskupa chrzczyć i głosić kazania, oraz w razie konieczności przyjmować do kościoła publicznych pokutników, w razie nieobecności biskupa czy kapłana, ale bez tronu. [4] Rozważnie też winni wyszukiwać i dbać o tych, którym potrzeba materialnej pomocy, to jest wdowy, opuszczone dzieci, sieroty, więźniów, chorych i wszystkich przygnębionych, jak i to, co może przynieść duchowy pożytek wiernym. [5] We wszystkich tych sprawach winni wyróżniać się wielką miłością i starannością; do czynków miłosierdzia winni się przykładać z miłością wszyscy wierni, a zwłaszcza ci winni na nie zważać, którym dano tak wielki obowiązek czynienia dobra. [6] Co do wszystkich tych tak koniecznych rzeczy, święty sobór nakazuje, by tam, gdzie do dziś są one praktykowane, biskupi dbali o ich wykonywanie święte i pobożne. Gdzie zaś zakradły się zaniedbania, z troską i pobożnością mają być przywrócone, aby szczęśliwie prowadzić wierny lud z Bożą pomocą do wiecznej chwały szczęśliwości²².

3. Wymogi stawiane kandydatom do święceń

Wymogi stawiane kandydatom wchodzącym do stanu duchownego przez przyjęcie pierwszej tonsury nie są wysokie i praktycznie odpowiadają tym warunkom, które stawia się kandydatom przy przyjmowaniu do seminarium, co może zostać odczytane jako pewnego rodzaju niekonsekwencja wobec istotnych założeń *Dekretu o reformie* przyjętym na XXIII sesji soboru 15 lipca 1563 r. i poświęconym prawie w całości wytyczeniu nowej drogi przygotowania do kapłaństwa. W kan. 4 tego dekretu stwierdza się:

„Pierwsza tonsura nie będzie udzielana osobom, które nie otrzymały sakramentu bierzmowania i nie zostały nauczone podstaw wiary, a także tym, którzy nie posiadają umiejętności czytania i pisania oraz tym, co do których nie można założyć, że ten rodzaj życia wybrali raczej dla wyrażenia swego wiernego oddania Bogu, a nie dla oszukańczego uniknięcia sądów cywilnych²³.”

²² Tenże, Dokumenty po sesji XXII, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 669-677.

²³ Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 4, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 693.

Podobnie, by zostać dopuszczonym do niższych święceń prawodawca pozostawia biskupowi daleko idącą swobodę w określaniu wymagań. W kan. 11 wyraźnie określono jedynie, że kandydat powinien „przynajmniej rozumieć język łaciński”. Jednakże „powaga stanu kapłańskiego” i „godność” wyższych stopni święceń domagają się, by kandydat dysponował odpowiednią wiedzą. W kanonie tym mówi się również o konieczności zachowania stosownych odstępów w czasie między niższymi święczeniami (tzw. interstycjów):

„Niższe święcenia będą udzielane kandydatom, którzy przynajmniej rozumieją język łaciński, z zachowaniem odstępów w czasie, chyba że biskup uzna, że raczej należy postępować inaczej, aby w ten sposób mogli się nauczyć, jaka jest powaga tego stanu. Powinni oni wypełniać swe obowiązki stosownie do poleceń biskupa w tym kościele, do którego zostali przypisani, chyba że byliby nieobecni z powodu odbywania studiów. Kandydaci powinni zaś w taki sposób przechodzić ze stopnia na stopień, jak wzrastając w wieku, będą wzrastać w zasługach i wiedzy. W ten sposób dadzą przykład dobrych obyczajów i wytrwałej służby w Kościele oraz większej czci wobec prezbiterów i wyższych stopni święceń, a szczególnie ukażą większą łączność z Ciałem Chrystusa. Gdy zaś ktoś ma wstąpić na wyższe stopnie i do najświętszych tajemnic, to nie można nikogo do nich dopuścić, kto posiadaną wiedzę nie okaże się być godnym wyższych święceń. Nie będą dopuszczani do święceń wcześniej niż po roku od otrzymania ostatniego z niższych święceń, chyba że domagać się tego będzie konieczność dla potrzeby Kościoła, wedle oceny biskupa”²⁴.

Wydaje się, że również tym, którzy mieli przyjąć wyższe święcenia (subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu), stawiano mało sprecyzowane i niezbyt wygórowane wymagania, jak: niezbędna wiedza teoretyczna i praktyczna, zdatność do nauczania wiernych i udzielania sakramentów, odpowiednia postawa moralna i świadectwo życia:

„Na subdiakonów i diakonów będą wyświęcane osoby, mające dobre świadectwo i wypróbowane już w niższych święceniach, a także wykształceni w zakresie wiedzy i wykonywania święceń, mające nadzieję, że z pomocą Bożą wytrwają. Powinni oni służyć tym kościołom, do których zostaną przypisani, wiedząc, że nader przystoi, aby przynajmniej w niedziele i uroczystości, gdy będą służyć przy ołtarzu, przyjmowali Komunię świętą. Klerycy wyniesieni do stopnia świętego subdiakonatu nie będą mogli wstąpić na wyższy stopień święceń, jeżeli na tym stopniu nie pozostawali przynajmniej przez jeden rok, chyba że biskupowi wyda się stosowne postąpić inaczej. Dwa święte stopnie święceń nie będą udzielane tego samego dnia, nawet zakonnikom, bez względu na jakiegokolwiek przywileje i pozwolenia udzielone komukolwiek.

Do święceń prezbiteratu będą przyjmowani ci, którzy pobożnie i wiernie wypełniali wcześniejsze posługi, posiadają dobre świadectwo oraz nie tylko służyli, przynajmniej przez jeden pełny rok, w diakonacie, chyba że biskup uzna inaczej ze

²⁴ Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 699.

względem na pożytek i dobro kościoła, ale także okazali się zdolni, po wcześniejszym dokładnym egzaminie, do nauczania ludu tych rzeczy, których poznanie jest wszystkim niezbędne dla osiągnięcia zbawienia, oraz do sprawowania sakramentów, a także znani są z pobożności i czystości obyczajów, aby się można było po nich spodziewać jasnego przykładu dobrych uczynków i prawego życia. Biskup będzie się troszczył, aby sprawowali oni msze przynajmniej w niedziele i uroczyste święta, a jeżeli będą sprawować posługę duszpasterską, to tak często, by zadośćuczynić swoim obowiązkom. Co do promowanych z przeskoczeniem [stopni święceń], biskup może dyspensować dla słusznej przyczyny, jeśli nie pełnili funkcji”²⁵.

W kan. 12 podano minimalny wiek wymagany do przyjęcia święceń wyższych: 22 lata dla subdiakona, 23 lata dla diakona i 25 lat dla prezbitera. Wynika stąd, że podniesiony został wiek do subdiakonatu z 18 do 22 roku życia oraz wiek do diakonatu z 22 do 23 roku życia w stosunku do norm średniowiecznych. Przypomniano z naciskiem istniejącą od wieków zasadę, by nie święcić „jakichkolwiek” kandydatów, ale jedynie „godnych” i „dojrzałych”:

„Nikt w przyszłości nie będzie wyświęcony na subdiakona, zanim nie osiągnie wieku 22 lat, na diakona zanim nie osiągnie 23 lat, natomiast do prezbiteratu zanim nie osiągnie 25 lat życia. Biskupi będą jednak wiedzieć, że nie powinni wyświęcać jakichkolwiek kandydatów, którzy osiągnęli ten wiek, ale wyłącznie godnych oraz takich, którzy swej dojrzałości dowiedli życiem. Zakonnicy również nie będą święceni ani w młodszym wieku, ani bez pilnego sprawdzenia ze strony biskupa, z zupełnym wykluczeniem w tej sprawie wszelkich przywilejów”²⁶.

Sobór wprowadził wiążące, stosowane po dziś dzień, zasady odnoszące się do opiniowania, egzaminowania i prezentowania kandydatów do święceń niższych i wyższych, po uprzednim zbadaniu ich stanu moralnego i intelektualnego. Tym samym zostały wskazane osoby (proboszcz, nauczyciel szkoły, delegat biskupa), na których w pierwszym rzędzie spoczywała troska i odpowiedzialność za przygotowanie kandydatów:

„Osoby promowane do niższych święceń winni posiadać dobre świadectwo od proboszcza i nauczyciela ze szkoły, w której pobierali naukę. Ci natomiast, którzy mają otrzymać poszczególne wyższe święcenia, stawiają się przed biskupem na miesiąc przed terminem święceń, a biskup poleci proboszczowi albo innej bardziej odpowiedniej osobie, wedle swego uznania, aby przedstawił publicznie w kościele imiona i zamiar tych, którzy chcą uzyskać święcenia, a także aby dokładnie poznał od osób godnych zaufania pochodzenie, wiek, obyczaje i życie kandydatów, a następnie aby jak najszybciej przesłał biskupowi listy ze świadectwami, które będą obejmować wyniki przeprowadzonego badania”²⁷.

²⁵ Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 13-14, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 701-703.

²⁶ Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 12, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 701.

²⁷ Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 5, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 693-695.

W dalszej kolejności określono także sposób i zakres przeprowadzanego badania kandydatów, biorąc pod uwagę takie kryteria, jak: wiek, wykształcenie, obyczaje, wiedza i wiara promowanych:

„Idąc śladem starożytnych kanonów, święty sobór postanawia, aby wszyscy pragnący przystąpić do świętej służby, gdy biskup postanowi udzielić święceń, zostali wezwani do miasta w środę przed dniem wyznaczonym na święcenia albo w innym terminie ustalonym przez biskupa. Wtedy zaś biskup, z pomocą znanych sobie duchownych i innych światłych mężów, doświadczonych w prawie Bożym i przepisach kościelnych, dokona pilnego badania i sprawdzenia pochodzenia kandydatów do święceń, ich wieku, wykształcenia, obyczajów, wiedzy i wiary”²⁸.

Kolejne trzy kanony (8-10) odnoszą się do miejsca, sposobu udzielania i szafarza święceń. Sobór pod sankcją cenzur kościelnych potwierdził zasadę, że każdy kandydat ma być wyświęcany przez swego biskupa oraz że święcenie wszystkich kleryków należy do biskupów na terenie ich diecezji. Przełożeni niżsi od biskupów mogą udzielać niższych święceń tylko swoim podwładnym. Tracą oni także, podobnie jak kapituły, prawo do udzielania listów dymisoryjnych do święceń klerykom diecezjalnym:

„Obrzędy święceń będą odprawiane publicznie, w kościele katedralnym, w dniach określonych w prawie, w obecności wezwanych do tego celu kanoników tego kościoła. Jeżeli zaś będą się odbywać w innym miejscu na terenie diecezji, to w obecności miejscowego duchowieństwa, a w miarę możliwości w najbardziej odpowiednim kościele. Każdy zaś kandydat będzie wyświęcany przez swego biskupa. Gdyby zaś ktoś pragnął otrzymać święcenia od innego biskupa, to nie otrzyma zgody, niezależnie od jakiegokolwiek reskryptu ogólnego albo szczegółowego, bez względu na żaden przywilej, nawet w określonym czasie, chyba że jego uczciwość i obyczaje zostaną poświadczane przez jego ordynariusza. Gdyby stało się inaczej, to biskup udzielający święceń zostanie zawieszony w udzielaniu święceń na okres jednego roku, a osoba wyświęcona w wykonywaniu otrzymanych święceń na okres tak długi, jaki wyda się stosowny właściwemu ordynariuszowi.

Biskup nie może udzielić święceń swemu domownikowi, który nie jest jego poddanym, jeżeli przez okres trzech lat nie przebywał wraz z nim, i jeżeli nie udzieli mu natychmiast beneficjum, z wykluczeniem wszelkiego bezprawia, bez względu na jakikolwiek zwyczaj, nawet obowiązujący od niepamiętnych czasów.

Opaci oraz wszyscy inni objęci egzempcją mocą jakiegokolwiek prawa, przebywający w granicach jakiejś diecezji, nie mogą w przyszłości udzielać tonsury ani niższych święceń nikomu, kto nie jest ich podwładnym, nawet gdyby mówił, że nie należy do żadnej diecezji, albo że jest objęty egzempcją. Ponadto ani opaci, ani inni objęci egzempcją, ani żadne kolegia i kapituły, nawet kościołów katedralnych, nie mogą udzielać listów dymisoryjnych żadnym klerykom diecezjalnym, aby byli wyświęceni przez kogoś innego, ale święcenia wszystkich kleryków będą należeć do biskupów, na terenie których diecezji przebywają klerycy, z zachowaniem wszystkich zasad zawartych w postanowieniach tego świętego soboru, bez względu

²⁸ Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 695.

na jakiegokolwiek przywileje, nawet obowiązujące od niepamiętnych czasów. Święty sobór poleca także rozciągnąć karę nałożoną na tych, którzy wbrew dekretowi tegoż soboru, przyjętemu za panowania [papieża] Pawła III, zdobywają list dymisoryjny od kapituły biskupiej podczas wakansu na tej stolicy, również na tych, którzy taki list otrzymują od innych osób, działających w miejsce kapituły i posiadających jurysdykcję biskupią w czasie wakansu stolicy. Natomiast osoby udzielające tych zwolnień wbrew temu dekretowi są zawieszane mocą samego prawa na jeden rok w pełnieniu urzędu i w posiadaniu beneficjum”²⁹.

Jak widać, w trakcie obrad soborowych można dostrzec narastanie rozwiązań legislacyjnych w odniesieniu do odpowiedniego przygotowania kandydatów do stanu duchownego. Kładzie się również nacisk na przykładowe życie duchownych. Rozpoczyna się od wymagania minimum wykształcenia i prawego życia (sesja V i VII). Następnie pojawia się nakaz, by biskupi podjęli troskę o życie duchowe kleru i by udzielali święceń tylko tym, którzy są tego godni, przywracając respektowanie wypracowanych w przeszłości norm w tym zakresie (sesja XIII i XIV). W dalszej kolejności nakazuje się, by stawiano duchownym wysokie wymagania moralne, oczekując od nich świętości życia (sesja XXII) oraz wskazuje się seminarium jako specyficzny środek i miejsce formacji kandydatów do kapłaństwa (sesja XXIII). Uzupełnieniem tych wszystkich zaleceń jest przypomnienie i ponowne określenie podstawowych wymagań od tych, którzy mają być promowani do sprawowania funkcji duszpasterskich i pełnienia godności kościelnych w przypadku kleru świeckiego (sesja XXIV)³⁰ oraz przepisów dotyczących kleru zakonnego (sesja XXV)³¹.

4. Dekret o seminariach *Cum adolescentium aetas* (kan. 18 Dekretu o reformie sesji XXIII)

Na początku 1563 r. wybrano dziesięciu ojców soborowych, by przygotowali schemat dekretu o kształceniu duchownych. Warto odnotować m.in. propozycje wysunięte przez arcybiskupa portugalskiej Bragi Bartłomieja, który występował w imieniu cesarza Ferdynanda I (1556-1564), oraz arcybiskupa Reims kardynała Karola Lotaryńskiego. Pierwszy proponował, by w przypadku, gdyby diecezja nie miała uniwersytetu, erygować kolegium dla formacji kleryków w jednej z najbliższych diecezji. Drugi sugerował, by kandydaci do kapłaństwa po przyjęciu tonsury odbywali swoje studia w specjalnych kolegiach utworzonych przy katedrach lub znaczniejszych kościołach³².

²⁹ Tenże, Sesja XXIII: II, kan. 8-10, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 697-699.

³⁰ Por. tenże, Sesja XXIV: II, kan. 1-21, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 733-775.

³¹ Por. tenże, Sesja 25/A: III, rozdz. 1-22, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 785-809.

³² Por. *Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Seminaria Ecclesiae...*, s. 94.

Pod koniec kwietnia tekst dekretu o reformie został rozdzielony ojcom soborowym. Spośród 17 artykułów stanowiących indeks spraw reformowanych artykuł 16. odnosił się do formacji kleryków i zawierał prawie dosłownie wspomniany dekret XI reformatorskiego synodu kardynała Reginalda Pole'a z 1556 r. Różnice dotyczyły jedynie dwóch kwestii: 1) w dekrecie soborowym nie wspomina się o przyjmowaniu do seminarium chłopców niebędących kandydatami do kapłaństwa, jak to miało miejsce w dekrecie kardynała Pole'a, lecz dodaje się, że biskup zatroszczy się o to, by wszyscy kandydaci do kapłaństwa byli kształceni i formowani w seminarium. Dodatek ten nie został jednak przyjęty w ostatecznej wersji tekstu soborowego; 2) prowadzenie seminarium powierza się biskupowi wraz z pomocą rady kapituły, nie zaś „razem z dziekanem i kapitułą katedralną”, jak to określa dekret XI *De reformatione Angliae* kardynała Pole'a. Inne, bardziej wiążące, dyspozycje pojawiły się także w odniesieniu do zobowiązań finansowych, gwarantujących podstawy ekonomiczne istnienia i funkcjonowania seminarium³³.

Od 10 maja do 15 lipca 1563 r. ojcowie soborowi nanieśli kilka poprawek do przygotowanego tekstu. Między innymi niektórzy skłaniali się ku takiemu rozwiązaniu, by jednoznacznie nie obligować biskupów do tworzenia seminariów w każdej diecezji, gdyż obawiano się, że mogłoby to niekorzystnie wpłynąć na istniejące już kolegia i uniwersytety, jak np. w Hiszpanii, gdzie w minionych dziesięcioleciach zdołano wypracować pewne rozwiązania w tym obszarze (św. Jan z Awili). Faktycznie jednak powołanie do istnienia seminariów nie mogło być w żaden sposób konkurencyjne dla uniwersytetów, ponieważ seminaria jako ośrodki szkolne o nieproporcjonalnie mniejszym znaczeniu zostały pomyślane przede wszystkim jako miejsca kształcenia i formacji przyszłych duszpasterzy³⁴.

6 czerwca 1563 r. Komisja soborowa zaproponowała ojcom nowy schemat dekretu o seminariach, poprawiony z uwzględnieniem ostatecznych propozycji, które później w sumie i tak okazały się mało znaczące. Kardynał Jan Morone, jako przewodniczący obrad soborowych, po konsultacji z niektórymi ojcami soboru i Komisją przygotowawczą naniósł ostateczne poprawki w tekście kan. 18 *Dekretu o reformie*, który przedstawił do aprobaty, co też nastąpiło 15 lipca 1563 r. Papież Pius IV wprowadził go w życie bullą *Benedictus Deus et Pater* z 26 stycznia 1564 r. Uchwalenie dekretu o seminariach od samego początku było traktowane jako wyjątkowe osiągnięcie Soboru Trydenckiego, które – zdaniem kardynała Sforzy Pallaviciniego – już samo w sobie było w stanie zrekompensować wszystkie jego żmudne i długie prace³⁵.

Kan. 18 rozpoczyna się od parafrazy słów zaczerpniętych z *Księgi Rodzaju* (Rdz 8, 21), które pojawiły się już w historii formacji kandydatów do kapłaństwa: *Cum adolescentium aetas, nisi recte instituat... (Wiek młodzieńczy, jeżeli nie bę-*

³³ Por. tamże, s. 94.

³⁴ Por. tamże, s. 95-96.

³⁵ Por. tamże, s. 96; zob. M. Guasco, *La formazione del clero: i seminari*, w: *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età moderna* (Storia d. Italia. Annali 9), red. G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, s. 640-649.

dzie właściwie uformowany...) i nosi podtytuł *Forma erigendi seminarium clericorum, praesertim tenuiorum; in cuius erectione plurima observanda; de educatione promovendorum in cathedralibus et maioribus ecclesiis* (*Forma i zasady erylowania seminariów kleryckich, zwłaszcza dla ubogich; o nauczaniu kleryków w katedrach i większych kościołach*). Jego pełny tekst brzmi następująco:

„[a] Wiek młodzieńczy, jeżeli nie będzie właściwie uformowany, skłonny jest do postępowania za przyjemnościami świata, a gdy od wczesnych lat nie będzie kształtowany w pobożności i religii, zanim skłonność do wad nie opanuje całego człowieka, to nigdy nie będzie mógł doskonale wytrwać w karności kościelnej bez największej i niemal wyjątkowej pomocy Boga wszechmogącego. Dlatego święty sobór postanawia, aby przy poszczególnych kościołach katedralnych, metropolitalnych i w zależności od nich większych kościołach ustanawiane były, w pobliżu tych kościołów (albo w innym odpowiednim miejscu, wybranym przez biskupa stosownie do możliwości i rozmiarów diecezji) kolegia dla młodych ludzi z danego miasta i diecezji albo danego kraju, jeżeli ich liczba jest niewielka. Tam mają być utrzymywani, nauczani zasad religii oraz kształceni w dziedzinie dyscypliny kościelnej. [b] Do takiego zaś kolegium będą przyjmowani kandydaci w wieku przynajmniej dwunastu lat, urodzeni w prawowitym związku małżeńskim, umiejący dobrze czytać i pisać, którzy dają nadzieję, że są odpowiedni, i że mają wolę, aby zawsze służyć w Kościele. [c] Święty sobór pragnie szczególnie, aby wybierano synów ubogich rodzin, nie wyklucza jednak bogatych, ale mają się sami utrzymywać i wyrażać swe pragnienie służby Bogu i Kościołowi. [d] Biskup, podzieliwszy zaś tych młodych ludzi na tyle klas, na ile uzna za stosowne, odpowiednio do ich liczby, wieku i postępów czynionych w dyscyplinie kościelnej, będzie im stopniowo przydzielał, w miarę jak uzna to za korzystne, pełnienie służby w kościołach, a innych zatrzyma w kolegium dla dalszego kształcenia, zaś miejsce wykształconych uzupełni innymi, aby w tym kolegium było zawsze źródło nowych sług Bożych. [e] Aby zaś kandydaci byli stosownie wykształceni w każdej dziedzinie życia kościelnego, dlatego zawsze, mając tonsurę i strój duchowny, będą się uczyć gramatyki, śpiewu, prowadzenia rachunków kościelnych i innych dziedzin nauki, a ponadto gruntownie będą nauczani Pisma Świętego, ksiąg kościelnych, kazań świętych oraz udzielania sakramentów, a szczególnie zasad niezbędnych dla słuchania spowiedzi oraz obrzędów i ceremonii liturgicznych. [f] Biskup będzie się troszczył, aby brali oni codziennie udział w ofierze Mszy świętej, a przynajmniej raz w miesiącu odbywali spowiedź i zgodnie z osądem spowiednika, przyjmowali ciało Pana naszego, Jezusa Chrystusa, zaś w dni świąteczne, aby służyli w kościołach katedralnych i w innych na danym terenie. [g] Te wszystkie zasady oraz inne stosowne i konieczne rozporządzenia w tej sprawie wydadzą poszczególni biskupi za radą dwóch starszych i godnych kanoników, których biskupi sami sobie wybiorą za natchnieniem Ducha Świętego. Ponadto biskupi dołożą starań, często dokonując wizytacji, ażeby wszystkie te rozporządzenia były zawsze zachowywane, i będą surowo karać oschłych, upartych i gorszycieli szerzących złe obyczaje, a także będą ich usuwać, jeżeli zajdzie potrzeba, oraz będą się pilnie starać, aby usunąć

wszelkie przeszkody, które ich zdaniem, dotyczą zachowania i rozwoju tak pobożnej i świętej instytucji.

[h] Ponieważ dla wzniesienia budynku kolegium, dla zaopatrzenia nauczycieli i służby oraz dla utrzymania młodzieży, a także celem pokrycia innych wydatków niezbędne będą określone dochody ponad te, które zostały przeznaczone na wykształcenie albo utrzymanie młodzieży w poszczególnych kościołach i miejscach, a które niniejszym powinny być przeznaczone temu seminarium podlegającemu trosce biskupa, to ci sami biskupi za radą dwóch kanoników, z których jeden zostanie wybrany przez biskupa, a drugi przez kapitułę, wraz z dwoma duchownymi z danego miasta (wybór jednego z nich będzie podobnie należał do biskupa, a drugiego do duchowieństwa) dokonają wydzielenia z całości dochodów stołu biskupiego, kapituły i wszystkich innych godności, urzędów, stanowisk, prebend, udziałów, opactw i przeoratów, każdego zakonu, także kanoników, dowolnego rodzaju i stanu oraz szpitali, które zostały oddane w posiadanie tytularne bądź w zarząd, zgodnie z postanowieniami konstytucji Soboru w Vienne, która rozpoczyna się od słów: *Zdarza się niekiedy*, a także z wszelkich beneficjów, w tym kanoników, nawet gdy podlegają jakiemuś prawu patronatu, a nawet gdy są wyjęte, a także gdy nie są przyłączone do żadnej diecezji albo do innego kościoła, klasztoru i szpitala, albo jakiegoś innego miejsca pobożnego, nawet wyjątego, oraz dochodów albo zysków z budynków kościelnych i innych miejsc, oraz z wszelkich innych dochodów albo zysków kościelnych, także innych kolegiów (w których jednak nie ma seminarium, dla uczących się albo nauczających, przyczyniających się do wspólnego dobra Kościoła, gdyż te sobór pragnie pozostawić wyłączone, oprócz tych dochodów, które są nadmiarem w stosunku do zwyczajnego utrzymania takich seminarium), oraz zgromadzeń albo bractw, które w wielu miejscach zwane są szkołami, oraz wszystkich klasztorów, za wyjątkiem zakonów żebrzących, a także z dziesięciny przynależnej (z dowolnego tytułu) świeckim, z których zwykle pochodzą subsydia kościelne, oraz rycerzy należących do dowolnej służby albo zakonu (z wyłączeniem jedynie braci św. Jana Jerozolimskiego), pewnej części albo pewnego udziału i ten udział (w ten sposób wydzielony) jak również pewne proste beneficja, dowolnego rodzaju i godności, także beneficja połączone z pewnymi obowiązkami, albo udziały w takich beneficjach, również przed ich opróżnieniem, bez przesądzania spraw pełnienia kultu Bożego i posiadania takich beneficjów, wszystko to przydzielą i włączą do dochodów wspomnianego seminarium. [i] Zasady te będą obowiązywać, nawet gdyby beneficja zostały zastrzeżone albo przekazane na inny cel. Ponadto połączenia i przekazania tych beneficjów nie mogą być zwieszane przez rezygnację ani w żaden sposób powstrzymane, ale w pełni mają osiągnąć swój skutek, bez względu na jakikolwiek wakans, nawet w kurii, oraz bez względu na żadne postanowienia. Natomiast posiadacze beneficjów, godności, funkcji urzędowych oraz wszyscy razem i każdy z osobna spośród wymienionych wyżej posiadaczy zostaną skłonieni przez biskupa miejsca za pomocą cenzur kościelnych i innych środków przewidzianych w prawie, a nawet z pomocą ramienia świeckiego, gdy będzie taka potrzeba, do wypłacenia tych części dochodów nie tylko za siebie, ale także z pensji, które powinni wypłacać innym z tych dochodów, zachowując jed-

nak taką kwotę, jaką z tych pensji mają wypłacić. W tych wszystkich razem postanowieniach i w każdym z osobna nie będą mieć znaczenia żadne przywileje, wyłączenia (nawet gdyby wymagały specjalnego ograniczenia), zwyczaje (nawet obowiązujące od niepamiętnych czasów) oraz jakiegokolwiek odwołania i przywoływania przepisów, które uniemożliwiają wykonanie postanowień. [k] Gdyby zaś zdarzyło się, że wskutek wprowadzenia w życie połączeń albo w jakiś inny sposób seminarium okaże się w całości bądź w części wyposażone, wtedy częściowe dochody z poszczególnych beneficjów, oddzielone i przyłączone – jak to wyżej określono – zostaną w całości albo w części przywrócone przez biskupa, stosownie do okoliczności. Gdyby zaś dostojnicy z kościołów katedralnych i z innych większych kościołów dopuścili się pewnych zaniedbań przy zakładaniu oraz utrzymaniu seminarium, a także odmawiali zapłaty swej należności, wtedy arcybiskup ostro skarci biskupa, a synod prowincjonalny – arcybiskupa i wyższych duchownych, i skłoni do wypełnienia wszystkich powyższych postanowień oraz zadba, aby to święte i pobożne dzieło było jak najszybciej rozwijane, wszędzie gdzie to będzie możliwe. [l] Sprawozdania zaś z wydatków tego rodzaju seminariów corocznie będzie przyjmował biskup w obecności dwóch przedstawicieli kapituły oraz dwóch duchownych wyznaczonych przez duchowieństwo danego miasta.

[m] Ponadto, aby nauczanie w takich szkołach było możliwe mniejszym kosztem, święty sobór postanawia, aby biskupi, arcybiskupi, prymasi i inni ordynariusze miejsc nakłaniali i przymuszali (również przez pomniejszenie dochodów) tych, którzy posiadają godność profesorów teologii oraz inne osoby obowiązane do wykładów albo nauczania, aby uczyli w tych szkołach osobiście (jeżeli posiadają stosowne kwalifikacje) albo za pośrednictwem odpowiednich zastępców, wybranych przez tych nauczycieli i zatwierdzonych przez ordynariuszy. Jeżeli wedle osądu biskupa nie będą do tego odpowiedni, wtedy biskup mianuje inne odpowiednie osoby, bez możliwości jakiegokolwiek odwołania, a gdyby zaniedbali powyższego obowiązku, wtedy biskup sam wyznaczy nauczycieli. Program ich nauczania zostanie ustalony przez biskupa.

[n] Inne urzędy albo godności, zwane scholasteriami, będą powierzane wyłącznie doktorom, magistrów albo licencjatom w Piśmie Świętym bądź w prawie kanonicznym, albo też innym odpowiednim osobom, które będą mogły osobiście pełnić swe obowiązki. Mianowanie profesorów uczynione w inny sposób będzie próżne i nieważne bez względu na jakiegokolwiek przywileje i zwyczaje, nawet istniejące od niepamiętnych czasów.

[o] Jeżeli zaś w pewnej prowincji kościelnej będzie panować takie ubóstwo, że nie będzie możliwe założenie kolegium w niektórych diecezjach, wtedy synod prowincjonalny albo metropolita z pomocą dwóch starszych sufraganów zatroszczy się o założenie jednego albo kilku kolegiów w stolicy metropolii albo w innej, bardziej odpowiedniej diecezji na terenie prowincji (jak wyda mu się stosowne) z dochodów dwóch albo większej liczby diecezji, w których pojedyncze kolegia nie dadzą się łatwo ustanowić, a tam będą się kształcić młodzieńcy z tych diecezji.

[p] Natomiast w Kościołach posiadających wielkie diecezje biskup może mieć jedno albo liczne seminaria na terenie diecezji, jak uzna za stosowne, które będą

jednak w pełni zależne od tego jednego, które zostanie założone i ustanowione w mieście [będącym siedzibą biskupa].

[r] W końcu, gdyby zdarzyły się jakieś trudności dotyczące połączeń beneficjów, określenia, wyznaczenia albo przyłączenia należności czy też z jakiegoś innego powodu, w ten sposób założenie bądź utrzymanie tego rodzaju seminarium natrafiłoby na przeszkody albo utrudnienia, to biskup wraz z osobami wyżej wyznaczonymi czy też synod prowincjonalny stosownie do obyczajów danego kraju, w miarę potrzeb, dokona zmian i powiększeń w zakresie beneficjów, nawet tych opisanych wyżej, mogąc ustalać i decydować we wszystkich razem i w każdej z osobna ze spraw, które uzna za niezbędne i potrzebne dla szczęśliwego założenia takiego seminarium³⁶.

Treść zacytowanego kan. 18 można streścić w następujących punktach:

1. Seminarium ma zostać ustanowione w każdej diecezji. Jeżeli diecezja jest zbyt rozległa, może mieć więcej seminariów zależnych od niej. Diecezje biedne mogą ustanowić wspólnie jedno lub więcej seminariów (regionalnych) dla kleryków pochodzących z tychże diecezji bądź przy kościele metropolitalnym, bądź przy innym kościele na terenie tej metropolii.

2. Warunki przyjęcia do seminarium to: wiek przynajmniej 12 lat, urodzenie z prawego łoża, umiejętność czytania i pisania, wola zostania księdzem, odpowiednie zdolności. Preferowani są uczniowie wywodzący się z biednych środowisk, jednak bez wykluczania bogatych, byleby sami zadbali o swoje utrzymanie i jasno wyrażali cel służenia Bogu i Kościołowi. Chłopcy powinni zostać podzieleni na klasy stosownie do ich liczby, wieku i postępów w nauce.

3. Wszyscy uczniowie mają podlegać tej samej dyscyplinie, powinni też od razu przyjąć tonsurę i strój duchowny. Program nauczania ma obejmować naukę gramatyki, śpiewu, komputu (obliczania daty przypadających świąt kościelnych) i innych użytecznych umiejętności. Przedmiotem studium ma być przede wszystkim Pismo Święte, księgi kościelne i homilie świętych. Klerycy powinni też nauczyć się tego wszystkiego, co dotyczy udzielania sakramentów, zwłaszcza słuchania spowiedzi, a także poznać stosowne formuły liturgiczne, obrzędy i ceremonie. Każdego dnia mają uczestniczyć we Mszy św., a każdego miesiąca przystąpić do sakramentu pokuty i – według osądu spowiednika – mogą przyjąć Komunię Św. W czasie dni świątecznych mają podejmować posługę w kościele katedralnym i innych kościołach. W zorganizowaniu życia seminarium biskup ma skorzystać z pomocy dwóch kanoników kapituły.

4. Ze wszystkich zawartych w kan. 18 dyspozycji jasno wynika, że najwyższa władza w seminarium spoczywa na biskupie. Do niego należy erygowanie seminarium i nieustanna troska o jego należyte funkcjonowanie. Do zadań biskupa należy również wizytowanie seminarium, określanie zadań formacyjnych, przyjmowanie uczniów i – jeżeli okaże się to konieczne – usuwanie niezdatnych, dbanie o ducha pobożności we wspólnocie, a także ustalanie programu studiów.

³⁶ Sobór Trydencki, Sesja XXIII: II, kan. 18, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4..., s. 705-713.

5. Dla zagwarantowania egzystencji seminarium od strony ekonomiczno-finansowej zalecono biskupom, by za radą dwóch kanoników wydzielili stosowne części dochodów z poszczególnych beneficjów kościelnych, poczynając od stołu biskupiego.

6. Przewidziano wynagrodzenie dla profesorów, których swobodnie wyznacza biskup.

7. Przyznano władzę odpowiednim przełożonym, by mogli interweniować wobec swoich podwładnych w celu wcielenia w życie norm soborowych odnośnie do seminariów³⁷.

Główną zasługą Soboru Trydenckiego było niewątpliwie zobligowanie ordynariuszy do ustanowienia w każdej diecezji kolegiów-seminariów, a przez to zachowanie starożytnej tradycji kościelnej, uznającej biskupa jako tego, który w pierwszym rzędzie odpowiada za formację intelektualną, duchową i pastoralną kandydatów do kapłaństwa. Kościół w następnych wiekach będzie doskonalił to, co na soborze ustalono niejako w załączku, m.in. zostaną wypracowane rozwiązania odnoszące się do wewnętrznej struktury, regulaminu i zasad formacji seminarnej (Karol Boromeusz) oraz podstaw duchowości kapłańskiej (Pierre de Berulle, Wincenty à Paulo, Jean-Jacques Olier, Jean Eudes).

Należy również zauważyć, że obowiązek zakładania seminariów nie został powierzony bezpośrednio papieżowi, ale poszczególnym biskupom, dlatego raczej skłaniające do wyboru określonej koncepcji seminarium będą nieco odmienne w poszczególnych regionach. W tym sensie każdy z biskupów fundatorów wycisnie swój specyficzny ślad w powołanej do istnienia placówce. Te inicjatywy spotkają się na ogół z aprobatą Stolicy Apostolskiej. Ze względu na fakt, że duchowieństwo diecezjalne stało wówczas na ogół na niskim poziomie naukowym i moralnym, biskupi zmuszeni byli powierzać prowadzenie seminariów zakonom kleryckim specjalizującym się w działalności kształceniowo-wychowawczej, najczęściej jezuitom, misjonarzom św. Wincentego à Paulo i księżom komunistom (księżom życia wspólnego)³⁸.

³⁷ Por. *Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Seminaria Ecclesiae...*, s. 102-103; F. Marchisano, art. cyt., s. 306-308; O. Pasquato, *La formazione presbiterale...*, s. 150.

³⁸ Zob. L. Piechnik, *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001; L. Grzebień, *Wkład jezuitów w kształcenie duchowieństwa przemyskiego (1659-1773)*, w: *Kościół na drogach historii. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Doktorowi Tadeuszowi Śliwie*, Kraków-Lwów 1999, s. 85-94; S. Rospond, *Formacja alumnów w polskich seminariach diecezjalnych pod zarządem Zgromadzenia Księży Misjonarzy (1675-1835)*, w: *Księga Jubileuszowa Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie 1602-2002*, Gniezno 2002, s. 25-41; P. P. Gach, *Seminaria duchowne misjonarzy na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej na przełomie XVIII i XIX wieku*, w: *Archiva temporum testes. Źródła historyczne jako podstawa pracy badacza dziejów. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Olczakowi*, red. G. Bujak, T. Nowicki, P. Sawicki, Lublin 2008, s. 156-187; S. Zabranianik, *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w seminarium gnieźnieńskim*, „Nasza Przyszłość” 112 (2009), s. 207-233.

Dekret o reformie z 15 lipca 1563 r., do którego przynależy kan. 18, nie zmuszał wszystkich kandydatów do kapłaństwa, by uczęszczali do seminarium (odbyli formację seminaryjną) w sposób absolutnie konieczny i nieodwołalny, tak jak to zostało przewidziane we wstępnym projekcie dekretu. Oznaczało to, że w pewnym stopniu tolerowano nadal, przynajmniej częściowo, pozainstytucjonalną drogę dochodzenia do kapłaństwa, na czym w przyszłości niewątpliwie ucierpi formacja wielu kapłanów szczególnie tam, gdzie seminariów po prostu nie będzie. W niektórych krajach ostateczne rozwiązanie tego problemu nastąpi dopiero na początku XX w. głównie dzięki reformom papieża Piusa X³⁹ oraz na skutek wprowadzenia stosownych norm w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1917 r.

Znajduje uzasadnienie pogląd, że Sobór Trydencki nie był do końca oryginalny w kwestii wypracowania zasad normatywnych w odniesieniu do seminariów. Tym niemniej, jego zasługą było niewątpliwie to, że zostały ustalone wskazania skłaniające do natychmiastowego działania w zakresie radykalnej poprawy dotychczasowego sposobu przygotowania duchownych, a przede wszystkim została podkreślona odpowiedzialność biskupów za formację kandydatów do kapłaństwa. Nastąpiło otwarcie seminariów dla biednej młodzieży. Dostrzeżono ważność formacji duchowej i pastoralnej, nieco zapominając o podniesieniu wymogów związanych z przygotowaniem intelektualnym przyszłych kapłanów. Należy jednak podkreślić wolę ojców soborowych, by stworzyć instytucję, której potrzeba istnienia nasuwała się od wieków⁴⁰. Godne ubolewania są nie tyle pewne braki w trydenckiej wizji seminarium, ile raczej pojawiająca się opieszałość we wprowadzaniu w życie norm soborowych. Nie brakowało jednak świątłych biskupów, którzy podjęli natychmiastowe i energiczne działania w tym zakresie, jak chociażby Karol Boromeusz we Włoszech czy Stanisław Hozjusz w Rzeczypospolitej⁴¹.

³⁹ Zob. G. Cenacchi, dz. cyt., s. 119-131; Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, *L'Ordinamento dei seminari da s. Pio X a Pio XII*, Città del Vaticano 1958.

⁴⁰ Zob. A. Orczyk, *Kształcenie i formacja...*, s. 47-62; zob. H. Jedin, *L'importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita della Chiesa*, „Seminarium” 15 (1963), s. 396-412; J. Kopiec, *Znaczenie trydenckiego dekretu z 1563 r. o obowiązku tworzenia seminariów duchownych*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 47-55; Ł. Krucki, *Od „Cum adolescentium aetas” (15 VII 1563 r.) do „Pastores dabo vobis” (25 III 1992 r.)*. Ewolucja ustawodawstwa kościelnego o formacji seminaryjnej, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11..., s. 57-69; J. Walkusz, *Z dziejów przygotowania do kapłaństwa w Kościele katolickim*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11..., s. 8-9; J. Gręźlikowski, *Początki realizacji dekretu „Cum adolescentium aetas” Soboru Trydenckiego w Polsce*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 263-289; tenże, *Realizacja dekretu „Cum adolescentium aetas” Soboru Trydenckiego w diecezji włocławskiej*, w: *Historia magistra vitae. Księga jubileuszowa ku czci Profesora Jerzego Flagi*, red. A. Dębiński, S. Wrzosek, K. Maćkowska, M. Kruszewska-Gagoś, Lublin 2007, s. 215-236.

⁴¹ Por. F. Marchisano, art. cyt., s. 308-310; zob. S. Librowski, *Właściwie, które seminarium diecezjalne w Polsce jest najstarsze?*, w: „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 35 (1977), s. 185-189.

5. Model formacji kapłańskiej

Za E. Masseronim i V. Gambino przyjęła się typologia formacji kapłańskiej oparta o trzy kategorie pojęciowe: „model” („wzór”), „rola” („funkcja”), „służba” (*ministerium*), które odpowiadają zarazem trzem głównym okresom formacji kapłańskiej w historii Kościoła i związanej z nimi pedagogii. Pierwszy okres, trwający od czasów apostoelskich do Soboru Trydenckiego, nosi nazwę pedagogii wzoru; drugi okres – od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II – to pedagogia roli albo funkcji; trzeci okres, który nastąpił po Soborze Watykańskim II, nazywany jest pedagogią służby⁴².

Od czasów Soboru Trydenckiego przyjmuje się więc model formacji kapłańskiej oparty na pojęciu „roli” albo „funkcji”, jaką mają spełniać księża we wspólnocie Kościoła. Wizja teologiczna kapłana z przysługującymi mu funkcjami hierarchicznymi (urzędem i związanymi z nim zadaniami), w opozycji do protestanckiej wizji jednego (powszechnego) kapłaństwa wszystkich wiernych, a także wszelkie dążenia w kierunku autentycznej odnowy życia duchownych, podejmowane przed i po Soborze Trydenckim, jednoczą się w dążeniu, by uczynić z kapłana człowieka kultu, głosiciela słowa Bożego i administratora sakramentów, na którym spoczywa kluczowa rola w zakresie realizacji reformy soborowej. Kapłan zostaje niejako „odłączony”, „oddzielony” od wspólnoty, by – jako oficjalny przedstawiciel Kościoła (jego „funkcjonariusz”) – móc lepiej spełniać swoją misję⁴³.

Formacja seminaryjna miała ukształtować człowieka duchowego, świadomego „roli” do spełnienia, jaka spływa na niego z sakramentu święceń. Seminaria mają więc przygotowywać ludzi uformowanych teologicznie, ale przede wszystkim uformowanych duchowo. Alumni mają wzrastać w cnocie i wiedzy. Wymaga się od nich wyrzeczenia się miłości małżeńskiej i rodzinnej, posłuszeństwa przełożonym i pokory, gotowości do spełniania posług, zwłaszcza tych służebnych, punktualności i sumienności w wypełnianiu obowiązków szkolnych i formacyjnych, przykładowego zachowywania ciszy (*silentium sacrum*), skromności i miłości bliźniego. Wyjątkowo ważne jest to, co odnosi się do kierownictwa duchowego. Wszyscy alumni powinni przedstawiać własnemu kierownikowi duchowemu, poza sakramentem spowiedzi, relację o stanie swojego sumienia, doświadczenia pokus i trudności, postępie lub regresie na drodze wzrastania w cnocie⁴⁴.

Świadomość potrzeby solidnej formacji teologicznej nie słabnie jednak, tym bardziej, że pojawiają się nowe wyzwania w postaci konfrontacji z kulturą nowożytną, w której zaczynają tracić na znaczeniu wartości chrześcijańskie, traktowane

⁴² Por. *Decreto sulla formazione sacerdotale „Optatam totius”*. Introduzione in commento E. Masseroni, Casale Monferrato (AL) 1987, s. 11-14; V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale. Prospettive dopo il sinodo '90 e la „Pastores dabo vobis”*, Leumann (Torino) 1993, s. 25-44; A. Orczyk, *Typologia formacji kapłańskiej z perspektywy historycznej*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 19 (2010), s. 322-331; zob. G. Gres-hake, *Być kapłanem dzisiaj*, tłum. W. Szymona, Poznań 2010, s. 33-38.

⁴³ Por. A. Orczyk, *Typologia formacji...*, s. 326.

⁴⁴ Por. V. Gambino, dz. cyt., s. 39.

jako niemożliwe do pogodzenia z rozumem lub postrzegane jako przeciwne człowiekowi. W odniesieniu do samej formacji seminaryjnej należy dopowiedzieć, że charakteryzuje się ona wyraźnym rozróżnieniem między składnikiem duchowym a przygotowaniem teologicznym. Pierwszy wymagany jest z potrzeby prawdziwej odnowy życia księdza, czerpie inspirację z tradycji i otwiera się na nowe kierunki duchowości. Nie wystarczy tu odgrodzenie się (separacja) od świata, możliwa i zrozumiała dla mnicha, ale dla księdza, wezwanego do apostołatu, potrzebna jest dojrzałość duchowa, ożywiana modlitwą, medytacją, zdolna stworzyć wewnętrzne warunki, by mógł stać się on „człowiekiem Bożym”⁴⁵.

Formacja w zakresie kultury naukowej ma na celu przygotowanie niezawodnego eksperta w sprawach nauki wiary, przewodnika wspólnoty, która musi być chroniona przed niebezpieczeństwami nowoczesnego (współczesnego) świata. Scholastyczna podbudowa teologiczna wraz z precyzyjnymi środkami służącymi zachowaniu czystości przekonań oraz obrony apologetycznej staje się niezbędnym „wyposażeniem” księdza wobec narastającej konfrontacji z ówczesną kulturą. Formacja duchowa i teologiczna łączą się we wspólnym celu, jakim jest przygotowanie księdza do wypełniania precyzyjnie określonej roli: ma być on pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, aktywnym i wyłącznym podmiotem duszpasterstwa⁴⁶.

Jak podkreśla V. Gambino, seminarium przyjmuje stopniowo za swój podstawowy cel formowanie ludzi przygotowanych doktrynalnie i duchowo do sprawowania posługi duszpasterskiej (*cura animarum*) wobec wiernych, tzn. będzie się starać formować ludzi, którzy z jednej strony posiadają gruntowną formację doktrynalną opartą na trwałych wartościach tradycji, a z drugiej – mają odpowiednią wrażliwość i świadomość „roli” duszpasterskiej do spełnienia w ramach posługi kapłańskiej. Ta funkcja wymaga, by byli oni ludźmi doświadczonymi, kompetentnymi i pewnymi w służbie Kościoła – ludźmi, którzy mogliby stawić czoło procesom rosnącej obojętności religijnej i dostarczyć racjonalnych przesłanek dla umocnienia w wierze tych, do których są posłani⁴⁷.

Nie było to zadanie łatwe, tym bardziej, że od długiego już czasu nastąpiło naruszenie harmonii, a nawet zerwanie jedności, jaka istniała między świętością życia kapłańskiego a apostołatem (urzędem a posługiwaniem), co w pierwszych wiekach Kościoła stanowiło niejako normę (wielcy Ojcowie i doktorzy Kościoła, starożytna i średniowieczna tradycja monastyczna). Aż do tego momentu priorytetem formacji była formacja duchowa kandydatów, ale skoncentrowana na tym, by mogli oni właściwie przeżywać swój *status vitae* bardziej niż misję apostołską. Ich *status* duchowy wyznaczało sprawowanie kultu, a więc był to *status* zamknięty w granicach wewnątrzkościelnych. Jednocześnie ta swoista jedność wiedzy (*sapere*) i świętości

⁴⁵ Por. tamże, s. 40.

⁴⁶ Por. A. Orczyk, *Typologia formacji...*, s. 327; tenże, *Zmagania o kształt formacji w seminariach duchownych przed Soborem Watykańskim II*, „Ateneum Kapłańskie” 159 (2012), z. 1(620), s. 104-105.

⁴⁷ Por. V. Gambino, dz. cyt., s. 37.

życia (*sanctitas vitae*), którą niegdyś uosabiał biskup – nauczyciel wiary, uległa zagubieniu. W efekcie powstała swoista dychotomia między *status* i *funkcją*, która dotyczyła nie tylko biskupa – od średniowiecza pana feudalnego, ale przede wszystkim przejawiała się w postudze szeregowego księdza. Seminarium jako „szkoła świętości i nauki” miało służyć przewyciężeniu tej dychotomii⁴⁸.

Streszczenie

Powołanie do istnienia seminariów duchownych na mocy postanowień Soboru Trydenckiego (1545-1563), zawartych w słynnym kan. 18 *Dekretu o reformie* z 15 lipca 1563 r., zwanym potocznie dekretem o seminariach, było logiczną konsekwencją zaistniałych potrzeb związanych z kryzysem Kościoła i koniecznością przeciwstawienia się rozwojowi protestantyzmu. By uformować określony typ kapłana mogącego podejmować określony rodzaj posługi kapłańskiej, przygotowanego nie tylko do sprawowania kultu, ale kompetentnego w wyjaśnianiu prawd wiary oraz ich obrony przed przeciwnikami (innowiercami), zostały powołane do istnienia seminaria duchowne, które z powodzeniem wypełniały tę funkcję przez kolejne stulecia.

Seminarium zrodziło się wraz z Soborem Trydenckim, który jednocześnie miał na celu określenie wiążących doktrynalnie i pastoralnie cech (przymiotów) katolickiego kapłaństwa zgodnie z modelem, który coraz bardziej od tego momentu będzie się zaznaczał, a który można zdefiniować jako model kultyczno-sakramentalny. Formacja do posługi kapłańskiej zgodnie z duchem trydenckim miała zacząć się stosunkowo wcześniej (*a teneris annis*), bo w wieku 12 lat. Seminarzysta powinien pochodzić z prawego małżeństwa, umieć przynajmniej czytać i pisać oraz stosownie do możliwości własnego rozeznania akceptować drogę powołania kapłańskiego. W seminarium miał otrzymać staranną formację duchową i przygotowanie naukowe. Diecezja powinna zatroszczyć się o rozwiązanie wszelkich problemów finansowych związanych z funkcjonowaniem seminarium. Wiadomo, że potrzeba było lat, a niekiedy nawet wieków, by trydencki dekret o seminariach został w pełni wcielony w życie, gdyż jeszcze u schyłku XIX stulecia w wielu miejscach funkcjonował nadal tzw. kterykat zewnętrzny, czyli pozaseminaryjna droga do kapłaństwa.

Reform of the Preparation for the Priesthood by the Council of Trent

Summary

The establishment of seminaries under the provisions of the Council of Trent (1545-1563), included in the famous 18th canon the *Decree of the reform* (15 VII 1563). Also known as the decree of seminaries, it was a logical consequence of the needs that developed out of the crisis in the Church and the necessity to oppose the development of Protestantism. Seminaries were created in order to educate a specific type of priest who might take a certain kind of priestly ministry. These priests were prepared not only to worship but also to be competent in explaining the truths of faith and their defence against

⁴⁸ Por. tamże, s. 38.

foes (infidels). These seminaries were called into existence and successfully fulfilled this function over the following centuries.

The seminary was established by the Council of Trent, which also determined the binding doctrine and pastoral features (attributes) of the Catholic priesthood according to a model, which from this time became increasingly emphasised, and which can be defined as a ritualistic-sacramental model. Formation for priestly service, according to the spirit of Trent, was to begin relatively early (*a teneris annis*), at the age of twelve. The seminarian should be a child born from a legitimate marriage, who would be able to at least read and write, and to accept the way of their discernment to the priestly vocation. In the seminary they would receive a thorough spiritual formation and academic preparation. The diocese would take care of all financial issues related to the functioning of the seminar. It is known that years, and in some cases even centuries, were needed before the Tridentine decree on seminaries was completely put into practice. In many places up to the late nineteenth century priestly formation was still occurring outside the seminary.

WYKORZENIENIE JAKO CIORANOWSKI *MODUS VIVENDI* I *MODUS SCRIBENDI*

Uprooting as Cioranian *modus vivendi* and *modus scribendi*

Pouczony doświadczeniami swej młodości oraz wieku średniego, w książce *O niedogodności narodzin* Cioran stwierdził, że młodym ludziom powinno dawać się tablele rozczarowań, na których widniałyby czekające każdego zawody, tak by wiedzieli, że od życia nie powinni oczekiwać prawie niczego. Wydaje się, że kluczem, według którego powinniśmy odczytywać jego myśl, jest właśnie zawiedzione oczekiwanie wobec życia, które – słabe, kruche i pełne niedoskonałości – jest w stanie spełnić tylko część naszych pragnień. Rozczarowany własnym narodem, kulturą, historią, filozofią, światem wartości, idei i przekonań, ulotnym i pogrążonym w cierpieniu istnieniem oraz brakiem nadziei na wieczne trwanie Cioran przez całe swe życie ćwiczył się w klęsce, wykorzenieniu, marności i sceptycyzmie, by ostatecznie zasłużyć na miano kogoś odczarowanego.

Początków tego odczarowania, zerwania Ciorana z Rumunią i ostudzenia patriotycznej gorączki młodości można doszukiwać się już w 1937 roku, kiedy rumuński myśliciel udał się do Paryża na stypendium ufundowane przez Instytut Francuski w Bukareszcie, jednak ostateczne zaprzestanie działalności na rzecz kraju i oddzielenie od lepu ojczyzny¹ nastąpiło po roku 1941². Nie wiadomo dokładnie, czym Cioran zajmował się podczas wojny³, ale z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że lata spędzone w okupowanym Paryżu, tragedia holo-

¹ W *Ćwiartowaniu* Cioran napisał: „Człowiek, który się szanuje, nie ma ojczyzny. Ojczyzna to lep” (E. Cioran, *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2004, s. 94).

² Zaangażowanie Ciorana w działalność patriotyczną trwało osiem lat – od listopada 1933 roku do stycznia 1941 roku (por. M. Petreu, *An Infamous Past: E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, Chicago 2005, s. 199).

³ Według jednej z wersji Cioran podczas wojny dorabiał, oprowadzając niemieckich oficerów po Paryżu (por. I. Zarifopol-Johnston, *Searching for Cioran*, Bloomington 2009, s. 28).

kaustu, strach przed aresztowaniem i wcieleniem do wojska⁴, pomoc materialna żydowskich znajomych, a zwłaszcza przyjaźń z poetą i filozofem żydowskiego pochodzenia Benjaminem Fondane'em, miały decydujący wpływ na porzucenie przez autora *Zarysu rozkładu* jego faszystowskich poglądów. W *Ćwiczeniach z zachwyty* Cioran wspomina Fondane'a jako zainteresowanego skrajnymi przypadkami archeologa dusz oraz geniusza wariacji, tracącego pobłażliwość tylko wobec tych, którym się wydawało, że znaleźli jedyną prawdę i którzy nawracali się na cokolwiek⁵. Mimo prześladowań Żydów Fondane postanowił żyć jak człowiek wolny i odmawiał noszenia żółtej gwiazdy oraz ukrywania się w domu. Nie zwracając uwagi na prośby Ciorana o przeprowadzkę, w marcu 1944 roku został zadenuncjowany przez dozorczynię i razem z siostrą osadzony w obozie w Drancy. Cioran, wspólnie z przyjaciółmi, starał się o ich uwolnienie, jednak pozwolenie opuszczenia obozu dostał tylko Fondane. Nie chcąc zostawić siostry, w maju 1944 roku został przetransportowany do Oświęcimia, a w październiku zginął w komorze gazowej⁶.

Analiza listów Ciorana z lat następujących po wojnie potwierdza, że śmierć Fondane'a oraz nieoczekiwana pomoc żydowskich znajomych wywarła na rumuńskim myślicielu tak wielkie wrażenie, iż postanowił już nigdy nie angażować się w działalność na rzecz jakiegokolwiek ideologii⁷. W kwietniu 1946 roku w liście do rodziców cieszy się ze spotkania poznanego jeszcze w Rumunii Żyda, który okazał się bardziej przywoity i szczodry niż wszyscy jego chrześcijańscy przyjaciele razem wzięci, następnie zaś dodaje:

W gruncie rzeczy wszystkie idee są absurdalne i fałszywe; liczą się tylko ludzie – tacy, jacy są, niezależnie od pochodzenia i wyznania. Pod tym względem bardzo się zmieniłem. Myślę, że już nigdy nie przyjmę żadnej ideologii⁸.

W następnych listach do rodziców wyznaje, że stał się odporny na wszelkie dawne i nowe przekonania oraz że największym błędem jest przyjęcie jakiegś postawy. Ponadto, jak podkreśla, zaczął widzieć rzeczy takimi, jakie są, a doświadczenie i brak złudzeń sprawiły, iż stał się lepiej przystosowany i bardziej ustępliwy⁹. Następnie, zwracając się do brata Aurela, pisze, że pod wieloma względami

⁴ Cioran liczył się z ryzykiem aresztowania przez Niemców na prośbę Rumunów i podczas okupacji wszędzie chodził ze spakowaną walizką, w każdej chwili gotowy, by zniknąć na jakiś czas (por. tamże, s. 139).

⁵ Por. E. Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty*, przeł. J. M. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 105-108.

⁶ Por. A. Laignel-Lavastine, *Cioran – Eliade – Ionesco: o zapominaniu faszyzmu*, przeł. I. Kania, Kraków 2010, s. 294-296.

⁷ W jednym z listów Eugène'a Ionesco z września 1945 roku można znaleźć informację: „Jest tutaj Cioran, żyje na wygnaniu. Przyznaje, że popełnił błąd w młodości” (cyt. za: M. Petreu, dz. cyt., s. 231).

⁸ Por. E. Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, București 2010, s. 17.

⁹ Por. tamże, s. 17-20.

nie jest już taki sam i zmienił swój punkt widzenia odnośnie do realiów historycznych. Obecnie uczestnictwo w doczesnej szarpaninie wydaje mu się marnowaniem czasu i sił, najlepszą zaś receptą na spokój ducha jest, według niego, trzymanie się z dala od przejściowych namiętności i przesądów. Wydaje mu się również wprost komiczne, że mógł napisać *Transfiguration de la Roumanie*. Żałuje, że zrozumiał to wszystko zbyt późno¹⁰, bo gdyby wiedział to w wieku dwudziestu lat, byłby w tej chwili na całkiem innym etapie rozwoju¹¹. Z kolei w liście do Jeni Acterian z grudnia 1946 roku stwierdza, że usunął wszystkie problemy i wyrugował wierzenia, i jednocześnie przyznaje się do pracy nad książką, która jest rodzajem „pożegnania złudzeń odziedziczonych lub utrzymywanych nieświadomie” lub też rodzajem „teorii metafizycznego wygnania bez pretensji filozoficznych”¹².

Cioran mówi tu o pierwszej książce napisanej przez niego w języku francuskim: *Zarysie rozkładu*, która dla czytelnika znającego przeszłość rumuńskiego myślicielela była swoistym dokumentem rozwodowym, świadectwem rozstania z aktywnością w obszarze historii. W przeciwieństwie do wcześniejszych tekstów Ciorana *Zarys rozkładu* był dziełem autora dojrzałego, który już nie krzyczy na czytelnika ani nie wzywa go do realizacji nierealnych wizji, lecz pisze świadomie i pod kontrolą, zachowując jednocześnie postawę dystansu. Ponadto jest to książka o tyle specyficzna, że rumuński myśliciel potępia, skazuje i obala dawne poglądy nie w imię nowych idei i przekonań, bo ich już nie ma, lecz z powodu braku nowego ideału. Nie proponuje niczego, w nic nie wierzy, nie podaje gotowych rozwiązań, recept na życie udane, odcina się od wszelkich prawd i od całkowitego zaangażowania przechodzi do nihilizmu wielkich sofistów¹³.

Zarys rozkładu rozpoczyna się od eseju *Genealogia fanatyzmu*, w którym Cioran stwierdza, iż każda idea sama w sobie jest obojętna, a ożywia ją człowiek, wkładając w nią swe uczucia i entuzjazm. Skażona, przemieniona w wiarę i osadzona w czasie przybiera kształt zdarzenia – w ten sposób dokonuje się przejście od „logiki do epilepsji”, tak też rodzą się „ideologie, doktryny i krwawe farsy”. Zdaniem Ciorana, historia jest „paradą fałszywych Absolutów”, na których wymyślanie człowiek trwoni swą energię, potem zaś wielbi je, zmusza do tego innych, a nawet zabija. Stąd pochodzą gwałty w imię wielkich liter: Rozumu, Narodu, Wiary, Klasy, Rasy i stąd nawet Diabeł jest nijaki w porównaniu z człowiekiem, który posiadał prawdę – swoją prawdę¹⁴. Ponadto każdy pragnie głosić swoją prawdę, być reformatorem, udoskonalać życie innych, tak iż całe społeczeństwo staje się „piekłem zbawicieli”. Kto mówi „my”, powołuje się na innych lub chce być

¹⁰ Zarazem jednak po wielu latach Cioran dodaje: „Być może nic bym z życia nie zrozumiał, gdybym ongiś głupio i żarliwie nie przyłączył się do kilku spraw, które dziś, gdy o nich myślę, przyprawiają mnie o rumieniec wstydu. Ale temu właśnie wstydu, tym «wyrzutom sumienia» zawdzięczam ową odrobinę mądrości, którą zdobyłem” (E. Cioran, *Zeszyty*, przeł. I. Kania, Warszawa 2004, s. 600).

¹¹ Por. E. Cioran, *Scrisori către cei de-acasă...*, s. 44-45.

¹² Por. tamże, s. 248-249.

¹³ Por. M. Petreu, dz. cyt., s. 234.

¹⁴ Por. E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2006, s. 5-6.

wyrazicielem ich pragnień, już jest potencjalnym katem i tyranem. Według Ciorana, ludzkość zawdzięcza kilka chwil dobrobytu wyłącznie dyletantom, cwaniakom i oszustom, którzy nie czynią żadnych szkód, gdyż nie są owładnięci ideami oraz żyją bez doktryn, zgodnie z własnymi kapryсами i potrzebami, nie wierząc w nic i pozostawiając siebie oraz innych bezużytecznymi¹⁵. W jednym z fragmentów *Zarysu rozkładu* rumuński myśliciel napisał:

Rozwiązania dotyczące egzystencji są równie liczne, jak czcze i bezwartościowe. Historia to wytwórnia ideałów... fantastyczna mitologia, szaleństwo hord i samotników..., to odmowa stanięcia twarzą w twarz z rzeczywistością jako taką, śmiertelne pragnienie fikcji...¹⁶.

Cioran, człowiek doskonale świadomy, „normalny” – jak sam o sobie mówi w okresie powojennym – dostrzega tę fikcję. Nie ma celów ani pożądań¹⁷, przewyciężył umysł, opierając się pokusie ostatecznych wniosków, oraz życie, nie odczuwając potrzeby znalezienia dla niego konkretnego rozwiązania, a więc idei czy też prawdy, zgodnie z którą funkcjonowałby na co dzień¹⁸. Co więcej, podobnie jak starożytni sofisci, odkrył, że nie ma prawdy, a istnieją tylko neutralne idee, wszystkie tak samo fałszywe. Stąd też doszedł do wniosku, że każda wartość, idea, zasada mogą być atakowane i bronione z równym usprawiedliwieniem, o czymkolwiek można powiedzieć cokolwiek z jednakowym przekonaniem¹⁹. Twierdząc, że „wszyscy ludzie zarówno mają rację, jak i są w błędzie, gdyż wszystko jest uzasadnione i bezpodstawne zarazem”, Cioran wyrzeka się przeszłości, wszelkich ojczyzn i prawd oraz wyznaje, iż nie znajdzie spokoju, póki nie zabije w sobie ostatniego obywatelskiego odruchu²⁰. Od tej pory, wyższy ponad preteksty, w imię których działa się i umiera, przechodzi kolejne stopnie wykorzeniania i wymazuje wszystkie punkty orientacyjne w swoim życiu. Ostatecznie jego świat zamienia się w cmentarzysko, a on sam, mglisty i nierealny, oddzielony od innych i siebie²¹, przemierza go jako „wędrowny sofista”²²:

Historia jest specjalną kwaterą, w której gniją wszystkie wielkie litery, a razem z nimi ci, co je sobie wyobrażali i kochali. ...Przechadzam się po tym cmentarzu. Pod tym krzyżem śpi snem wiecznym Prawda, tuż obok Czar, dalej Ścisłość, a ponad niezliczoną liczbą płyt cmentarnych skrywających szaleństwa i hipotezy wznosi się mauzoleum Ab-

¹⁵ Por. tamże, s. 8.

¹⁶ Tamże, s. 10.

¹⁷ „[...] do pewnego stopnia wszystko jest patologią z wyjątkiem Obojętności” (tamże, s. 111).

¹⁸ Por. tamże, s. 11.

¹⁹ Por. B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, Warszawa 1999, s. 220-221.

²⁰ Por. E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 89.

²¹ Por. tamże, s. 90.

²² M. Petreu, dz. cyt., s. 235.

solutu: tu leżą fałszywe pocieszenia i oszukańcze wzloty duszy. Jeszcze wyżej, jako ukoronowanie tej ciszy, wznosi się Błąd i przy nim właśnie zatrzymuje się smętny sofista odziany w żałobę²³.

Można uznać, że *Zarys rozkładu* był swoistym portretem Ciorana, wyznaniem, polemiką oraz wyrazistą odpowiedzią na jego dawne „ja”, idee i przekonania. Rozmiar zerwania, obejmujący przecież około dwieście pięćdziesiąt stron, odzwierciedla głębię i moc, z jaką rumuński myśliciel wcześniej oddawał się sprawie narodowej. Autor *Pokusy istnienia* wreszcie dostrzegł, że każda ideologia prowadzi do fanatyzmu, rozlewu krwi i nietolerancji, każde przywiązanie wyradza się w niszczycielską pasję, każda miłość do ideału niesie ze sobą potrzebę ofiar, a wielkość bohaterów mierzy się zazwyczaj liczbą trupów, które zostawili za sobą²⁴. Podczas gdy jeszcze w 1941 roku postrzegał historię od środka, uczestniczył w niej i oddawał cześć fikcyjnym bożkom, po wojnie odrzucił życie aktywne, zadomowił się w wykorzenieniu i stał się „pośmiertny” dla samego siebie.

W przeciwieństwie do Eliadego i Noiki, którzy nigdy nawet nie próbowali usprawiedliwić swego zaangażowania na rzecz faszyzmu, ani w żaden sposób po 1945 roku nie komentowali swych błędów, Cioran pozostawił nam całą serię częściowych wytłumaczeń i na różne, mniej lub bardziej widoczne sposoby nawiązywał do swojej przeszłości politycznej. Mimo wielkiej skruchy, licznych odmów uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym i przyjęcia statusu dobrowolnego bezpaństwowca – aż do śmierci co jakiś czas spotykał się z oskarżeniami o dawne, a także aktualne sympatyzowanie z ideologią faszystowską. Żył w ciągłym strachu, że nikt do końca nie wierzy w szczerłość jego przemiany²⁵, i przez pięćdziesiąt lat tłumaczył się ze swej młodzieńczej gorączki w listach, wywiadach i esejach²⁶. Kiedy porównać je z *Zarysem rozkładu*, nie charakteryzują się już tak dużą dobitnością wyrazu, osiąganą za pomocą szokujących stwierdzeń, ale w zamian za to przyjmują odcień bardziej osobisty, związany z losami samego Ciorana, precyzują pewne kwestie oraz ujawniają tęsknotę za młodzieńczą intensywnością doznania towarzyszącą zaangażowaniu w doniosłą sprawę, a więc elementem, który może być mylnie interpretowany jako oznaka nieustającego przywiązania rumuńskiego myśliciele do jego poglądów sprzed 1941 roku.

W tekście z 1949 roku pt. *Mój kraj* Cioran powtarza twierdzenia z *Zarysu rozkładu* dotyczące namiętności związanych z ideami oraz zagrożeń wynikających z nietolerancji, a także odwołuje się do obsesji na punkcie własnego narodu, który – mały i pogardzany – nie zdołał sprostać jego pysze. Przyznaje, że kiedy myśli

²³ Por. E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 169-170.

²⁴ Por. J. Ursyn, *O powszechności w cierpieniu*, „Kultura” 1950, nr 9, s. 144.

²⁵ W jednym z listów do brata Aurela napisał: „Entuzjazm to forma obłądu. Przecierpieliśmy tę chorobę i nikt nie chce uwierzyć, że już wyleczyliśmy się z niej” (E. Cioran, *Scrisori către cei de-acasă...*, s. 118).

²⁶ Niedługo przed śmiercią, urywanymi zdaniami, na wpół świadomy, potwierdzał swój status wykorzenionego i powtarzał odwiedzającym go w szpitalu gościom, że nie jest antysemitą (por. M. Petre u, dz. cyt., s. 139).

o swojej przeszłości, wydaje mu się, jakby to były czasy kogoś innego, kogo się wyrzekł i kto jest mu dziś całkowicie obcy²⁷. Co jednak ciekawe, zarówno w tym tekście, jak i w późniejszym *O dwóch typach społeczeństwa* oraz wielu innych Cioran nie potępia już w tak wielkim stopniu namiętności. Przyznaje, że po burzliwej młodości marzy o mieście stetryczalnych i wolnych od pragnień starców, zarazem jednak sam nie wie, czy dla kogoś, kto ma trzydzieści lat i nie poddał się urokowi wszystkich form ekstremizmu, ma czuć podziw, czy pogardę, uważać go za świętego, czy za trupa²⁸. Według niego młody człowiek potrzebuje „nierozumnego ideału”, jest z definicji fanatykiem i liczy na bezsens szaleństwa²⁹. Jak podkreśla, jego własna gwałtowność dawała pełnię i schlebiała mu³⁰, natomiast wraz z postępującym wiekiem energia związana z intensywnymi doznaniem towarzyszącymi orędownianiu za jakąś sprawą i odrzuceniu wszystkiego, co inne, zaczęła się wyczerpywać, a on sam stał się tolerancyjny³¹.

Aż do końca swych dni rumuński myśliciel powracał w swych książkach do tematu tej straconej energii i dalszej niemożności życia na wyznach emocjonalnych³² i nawet kiedy przestał pisać, stwierdził, że powodem tego jest swego rodzaju wyczerpanie. Nie wiadomo dokładnie, jakie miejsce spadek życiowej energii zajmował w jego osobistej hierarchii powodów zerwania z dawnymi poglądami i ojczyzną, można jednak uznać, że był on jednym z istotnych czynników wykozerzenia. Na pewno w jakimś stopniu wpłynął na przemianę Ciorana, która dokonała się podczas wojny, ale wydaje się też, że mógł on być dodatkowo wzmacniany przez pogląd rumuńskiego myśliciela na temat jałowości czy też równowartości idei, przekonań. Skoro bowiem wszystkie idee są neutralne, obojętne, żadna nie jest warta więcej niż inna, stąd również żadna nie jest w stanie przyciągnąć naszej uwagi i pobudzić nas do działania. Możliwe też, że spadek energii życiowej nie był związany w tak wielkim stopniu z wiekiem, lecz bardziej z tym, że Cioran, uznając wszystkie przekonania za równie mało cenne, pozbawił się w ten sposób źródła tej energii, czyli naiwnej wiary w wartości i, chcąc nie chcąc, wzmocnił swe wykozerzenie oraz dodatkowo zabezpieczył się przed możliwością przyjęcia nowych przekonań.

Pozostała, francuskojęzyczna część dzieła Ciorana świadczy o tym, że niechęć do dawnych przekonań oraz samego siebie z przeszłości przyjęła u autora *Ćwiartowania* postać obsesji, a nawet zmieniała się w fizyczną odrazę³³. Rumuński myśli-

²⁷ Por. E. Cioran, *Mój kraj*, w: M. Bieńczyk, *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej*, Warszawa 2002, s. 323-324.

²⁸ Por. E. Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1997, s. 8, 43.

²⁹ Por. E. Cioran, *Mój kraj...*, s. 322.

³⁰ W jednym z fragmentów *Zeszytów* Cioran zanotował, że gdyby miał napisać wspomnienia, zatytułowałby je *Historia entuzjasty* (E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 354).

³¹ Por. E. Cioran, *Historia i utopia...*, s. 10-11.

³² W *Zeszytach* Cioran zamieścił notatkę: „[...] niekiedy myślę, że jestem jedynie błędym odbiciem, ba, karykaturą tego, kim byłem w owych dalekich latach gorączki i szaleństwa” (E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 775).

³³ Cioran przyznawał, że gdy znajduje się wśród rozentuzjasmowanego tłumu w sali koncertowej, od razu nasuwa mu się na myśl rewolucja i w pierwszym odruchu chce brać nogi za pas (por. tamże, s. 172).

ciel w *Zeszytach* co kilka lub kilkanaście stron powraca do swego młodzieńczego zaangażowania i na różne sposoby piętnuje wszelkie przywiązanie do jakiegokolwiek idei czy grupy. Twierdzi, że kto ma jakieś przekonanie, ma boga³⁴, ponadto każde przekonanie jest przeszkodą dla wolności³⁵ i wystarczającym powodem zerwania kontaktów z drugim człowiekiem³⁶. Rewolucję i wszelką zmianę uznaje za efekt niedoświadczenia³⁷, obiecuje sobie już nigdy nie przyłączyć się do żadnej sprawy³⁸ oraz podkreśla, że decydujący krok ku sobie samym czynimy dopiero wtedy, gdy utraciliśmy pochodzenie i do swojej biografii dostarczamy równie mało danych, co Bóg³⁹. Dodaje, że trzeba za wszelką cenę otrząsnąć się z własnych początków, nazywa siebie apatrydą, kimś bez ojczyzny⁴⁰, gdzie indziej zaś potępia nacjonalizm, odrzuca wspólnotę narodową na rzecz duchowej i opowiada się za stoickim ideałem człowieka jako obywatela świata⁴¹.

Możliwe, że na praktykowanie wykorzenia i realizację ideału obywatela świata Cioran nie miałby najmniejszych szans, gdyby nie trafił do Francji. Miejscem docelowym jego wyjazdu na stypendium w 1937 roku nie miał być Paryż, lecz Hiszpania. Dwa miesiące przed wybuchem wojny domowej w tym kraju Cioran zwrócił się do ambasady hiszpańskiej o stypendium, jednak nie otrzymał żadnej odpowiedzi. W tym przypadku jedynym rozwiązaniem okazał się wyjazd do Francji, która – w przeciwieństwie do innych, bardziej niespokojnych państw – była doskonale dostrojona do rozczarowania rumuńskiego myśliciela i najlepiej przystosowana do gaszenia jego młodzieńczej gorączki⁴². Cioran przybywał do kraju Franków jako troglodyta, intruz, potomek barbarzyńców odporny na pokusy jasności oraz wydany na pastwę paniki, powstającej nie z wizji świata, lecz ze skurczów ciała i ciemności krwi⁴³. Stopniowo jednak porzucał nieszczęśliwy lud bez przeznaczenia oraz jego wierzenia i nadzieje, i przenosił się z rumuńskiej podhistorii do posthistorycznej, oświeconej cywilizacji francuskiej.

Kiedy czyta się teksty rumuńskiego myśliciela poświęcone przypadkowi Francji, odnosi się nieodparte wrażenie, że diagnoza postawiona temu wielkiemu narodowi pokrywa się w dużym stopniu z diagnozą, jaką po wojnie Cioran mógłby postawić po części sobie samemu. Otóż już w książce z 1941 roku zatytułowanej *De*

³⁴ Por. tamże, s. 33.

³⁵ Por. tamże, s. 165.

³⁶ Por. tamże, s. 382.

³⁷ Por. tamże, s. 824.

³⁸ Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Kraków 1996, s. 127.

³⁹ Por. E. Cioran, *Ćwiczenia z zachwytu...*, s. 76.

⁴⁰ Por. E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 847.

⁴¹ Por. tamże, s. 638.

⁴² W *Brewiarzu zwyciężonych* Cioran napisał: „Nikt tutaj nie ma korzeni. W znużonych oczach przechodniów gasną ich rodzinne strony. Nie należą już do żadnego kraju i żadna wiara nie unosi ich ku przyszłości. Wszyscy smakują obecności bez smaku. Tubylcy: mizerni, rozbrojeni, mają już tylko jeden *odruch* – wątpić” (E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, przeł. A. Dwulit i M. Kowalska, Warszawa 2004, s. 80).

⁴³ Por. E. Cioran, *Historia i utopia...*, s. 20.

*la France*⁴⁴ rumuński myśliciel opisywał Francję jako naród obdarzony szczęściem, w przeszłości wojowniczy, zazdrosny i kłótniwy, którego historia obfitowała w wydarzenia, była pozbawiona miejsc pustych i nieobecności. Kraj Franków rozwijał się wiek po wieku i zrealizował wszystkie idee, w które wierzył⁴⁵. Niestety, zdaniem Ciorana, stał się przez to wyczerpany i dekadentki, skażony nadmierną jasnością umysłu, która nie pozwala naiwnie akceptować idei i wartości, czyli fikcji, definiujących człowieka i nadających sens witalnym popędem⁴⁶. W ten sposób Francuz przestał być ofiarą złudzeń, ideałów i przekonań i nie chce już tworzyć, walczyć i umierać za mity, które zmienił w jałowe koncepty⁴⁷. Przypisując naturalność, naiwność i entuzjazm prostaczce lub głupcowi, nie wierzy już w nic i niczego swą wiarą nie ożywia. Przenikliwy i zarażony plagą bystrości, oddał się pustce rozkoszy i rozmyślań, postawił samego siebie na zewnątrz swych uczuć i popadł w nudę jasności, wciąż goniąc za nowościami dla zabicia czasu. Ogołocony ze strony irracjonalnej, zachowuje nieustanny dystans, nie toleruje wzniosłości i tragedii, a jeśli już poświęca się uczuciom, to wyłącznie w sposób wyreżyserowany, ze strachu przed byciem śmiesznym⁴⁸. Skrajnie sceptyczny, ironiczny, cyniczny i złośliwy, nie jest już w stanie niczego podziwiać i traktować poważnie: jako polityk nie jest zdolny do uprawiania polityki, jako żołnierz – do prowadzenia wojny, jako patriota – do kochania ojczyzny. Wyjałowienie, ból rozstania z wartościami i instynktowny nihilizm prowadzą go do kultu ekspresji, gdzie króluje styl, oraz kultu doznania, a więc „kultów życia poprzez brak życia”⁴⁹. Wobec braku jakiegokolwiek wiary jego religią stają się zmysły – z Francuza krucjat zmienia się we Francuza kuchni, wyrzeka się powołań i kończy swą przygodę, zwińczając codzienność liturgią duchowej pustki, czyli godziną posiłku⁵⁰.

Stawiając swą diagnozę, Cioran stara się też wskazać korzyści płynące ze stanu, w jakim obecnie znalazła się Francja. Jego zdaniem, misją kraju Franków, który jest niczym więcej jak „racjonalną krwią”⁵¹, jest rozwinięcie sceptycyzmu, przekazanie innym narodom niepewności i obalenie wszelkich przeświadczeń⁵². Według rumuńskiego myśliciela, pustka wartości i życia Francji chroni przed niebezpieczeństwami tegoż życia oraz daje możliwość wyjścia z błędów i rozpoczęcia gry opierającej się na paradoksie i nieodpowiedzialności, stając się w ten sposób do-

⁴⁴ Cioran prawdopodobnie nigdy nie miał zamiaru publikować tej książki, gdyż na kartce przy rękopisie można znaleźć jego notatkę, że tom zawiera koncepcje chybiłone i wszystko trzeba przerobić pod innym kątem. Ukazała się ona w 2009 roku (Por. A. Laignel-Lavastine, dz. cyt., s. 292).

⁴⁵ Por. E. Cioran, *De la France*, Paris 2011, s. 28.

⁴⁶ Por. E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2008, s. 259.

⁴⁷ Por. E. Cioran, *De la France...*, s. 44.

⁴⁸ Por. tamże, s. 15.

⁴⁹ Por. tamże, s. 53.

⁵⁰ Por. tamże, s. 53, 61.

⁵¹ Por. tamże, s. 55.

⁵² Por. tamże, s. 48.

skonałą przestrzenią do doświadczania przygody i wprawiania się we wlotach ducha⁵³. Cioran przyznaje, że porażka Francji ugruntowuje go w jego własnej porażce⁵⁴, sam zaś kraj nad Sekwaną jest dla niego źródłem pocieszenia, gdzie poi się jeszcze niewygasła młodzieńcza gorączka⁵⁵. Ponadto naród ogarnięty dekadencją działa na autora *Zeszytów* jak środek łagodzący, który leczy go z nieograniczonego „ja” i wybujałych ambicji⁵⁶.

Idee zawarte w 1941 roku w *De la France* świadczą o tym, że już pięć lat przed rozpoczęciem prac nad *Zarysem rozkładu* Cioran miał znajomość prawd, które potem stały się podstawą jego wykorzeniania. Chociaż jeszcze gruntownie nieprzyswojone (wciąż bowiem tlił się w nim płomień młodzieńczej gorączki), dawały mu ukojenie i poczucie, że tylko w spokojnych wodach Sekwany może szukać swojej przyszłości⁵⁷. Co więcej, ocytany i inteligentny widocznie szybko zrozumiał swój błąd, gdyż podkreślał w *De la France*, że jest w stanie tak dobrze zdiagnozować sytuację Francji, ponieważ postrzega ją przez pryzmat tego wszystkiego, co w nim samym jest zepsute⁵⁸.

To zepsucie nie było jednak końcem drogi Ciorana jako myśliciela, lecz jej początkiem i wielką szansą na rozpoczęcie całkiem nowego życia. Aby jednak przystąpić do jego budowy i dopełnić swego wykorzenienia, Cioran musiał zrezygnować z jeszcze jednej rzeczy, która bodaj najsilniej wiązała go z dawną ojczyzną oraz rodakami – z języka rumuńskiego. Akt ten nie był zwykłym porzuceniem jednego systemu budowania wypowiedzi na rzecz innego, lecz urastał do rangi „lingwistycznej ekspatriacji”⁵⁹ oznaczającej zmianę tożsamości, zerwanie z przeszłością, wspomnieniami, przekonaniem i po części z samym sobą. Rumuński myśliciel nie od razu zdecydował się zmienić język rumuński na francuski. W czasie okupacji pisał jeszcze po rumuńsku i nawet pogłębiał znajomość języka rumuńskiego w cerkwi prawosławnej, gdzie z braku własnych książek czytał wszystko, co wpadło mu w ręce. Pod koniec wojny zdał sobie jednak sprawę z tego, że nigdy już do Rumunii nie wróci, i uznał posługiwanie się językiem, którego przecież prawie nikt nie zna, za absurd⁶⁰. Ostateczne rozstanie Ciorana z mową przodków nastąpiło w 1946 roku w miasteczku Offranville nieopodal Dieppe, gdzie rezygnu-

⁵³ Por. tamże, s. 60.

⁵⁴ W jednym z fragmentów *De la France* Cioran napisał: „Moje rany w kontakcie z ranami Francji. Fatalne spotkanie!” (tamże, s. 59).

⁵⁵ Por. tamże, s. 70.

⁵⁶ Por. tamże, s. 87.

⁵⁷ Por. tamże, s. 65.

⁵⁸ Por. tamże, s. 40.

⁵⁹ B. Frankowska, *Konwulsja i geometria*, „Nowe Książki” 1997, nr 9, s. 26.

⁶⁰ Porzucenie języka rumuńskiego było umotywowane również tym, że Cioran nie mógł zaistnieć na rynku wydawniczym Rumunii, gdyż reżim komunistyczny na pewno nie zaakceptowałby poglądów, według których wszelkie przekonania, idee i formy społeczne są fikcjami, a samo życie pozbawione jest sensu. Optymizm i wiara w konstrukcje społeczne były tam obowiązkowe (E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 250).

jąc z tłumaczenia Mallarmégo, w jednej chwili zerwał równocześnie z – jak sam mówi – językiem, „przeszłością, ze wszystkim”⁶¹.

Mimo wielu rozczarowań, w dalszym ciągu tak ambitny i nieustępliwy jak za młodych lat, w jednym z listów do rodziców napisał, że ze všech miar zależy mu teraz na tym, aby stać się pisarzem języka francuskiego⁶². Zadanie to nie było jednak łatwe. Według Ciorana, rumuński jest językiem pozbawionym rygorów, elastyczną i nie do końca wykrystalizowaną mieszaniną elementów języków słowiańskich i łaciny⁶³. Wyzbyty jasności, wpaja swoim użytkownikom upodobanie do nadmiaru i dwuznaczności oraz daje złudzenie nieograniczonej władzy czy też możliwość improwizacji i nieładu. Jest to język „najbrzydszy, jaki być może”, niezbyt wytworny, ale przez to, że nie stawia piszącemu żadnego oporu, bardzo poetycki⁶⁴. Z kolei francuski jest, zdaniem rumuńskiego myśliciela, językiem ustalonym, wymagającym od użytkownika jasności i precyzji – i przez to idealnym dla logików czy prawników⁶⁵. Odrzuca nieład i rozkiełznanie, nadmiar i dwuznaczność, a więc wszelki chaos myślowy będący źródłem językowego bogactwa i werbalnych niespodzianek⁶⁶. Podczas gdy inne języki rozwijały się przez wieki w sposób naturalny, poddając się licznym zanieczyszczeniom, tylko język francuski, przezroczysty, anemiczny i zgodny z określoną modą podlegał od połowy XVII wieku swoistej inkwizycji przejrzystości i cenzurze Francuskiej Akademii Nauk⁶⁷. Jego abstrakcyjność, sztywna składnia, chłód i precyzja są skutkami nadmiernej samokontroli i powściągnięcia się. Kiedy Francuz o czymś mówi, nie myśli o tym, ale o słowach, które to wyrażają, tak iż jego świat sprowadza się do połączeń między zdaniami, a używane przez niego słownictwo jest wyemancypowane z przedmiotu⁶⁸. To zaś, według Ciorana, zamyka drogę do tajemnicy, która w języku francuskim funkcjonuje na podobieństwo zawrotu głowy i jeśli nie jest założona jako literacki zabieg, to jej przyczynę upatruje się w ułomności rozumu lub błędach składni⁶⁹.

Jak wielką rolę odgrywa we Francji język, świadczy to, że w XVII i XVIII wieku niedoskonała metafora potrafiła zdyskredytować pisarza, akademicy tracili twarz z powodu złego użycia słowa i od słowa zależało również to, czy ktoś posiadzie opactwo lub występując przeciwko regułom dobrego smaku, zrujnuje się⁷⁰. Ta wyostrzona świadomość pisania i wypowiedzania się została przekazana później-

⁶¹ Por. E. Cioran, *Les continents de l'insomnie. Entretien avec E. M. Cioran*, w: G. Liiceanu, *Itinéraires d'une vie: E. M. Cioran*, Paris 1995, s. 163.

⁶² Por. E. Cioran, *Scrisori către cei de-acasă...*, s. 18.

⁶³ Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 36.

⁶⁴ E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 315.

⁶⁵ Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 150.

⁶⁶ W *Zeszytach* Cioran daje następującą uwagę: „Przejsz z rumuńskiego na francuski to jakby przejść z modlitwy do kontraktu” (E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 910).

⁶⁷ Por. tamże, s. 391.

⁶⁸ Por. E. Cioran, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2003, s. 108.

⁶⁹ Por. E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, s. 26.

⁷⁰ Por. E. Cioran, *Pokusa istnienia...*, s. 109.

szym pokoleniom, co widać, zdaniem Ciorana, choćby na przykładzie robotników bojących się przemawiać publicznie z obawy przed popełnieniem błędu językowego czy kroniki najważniejszych wydarzeń z roku 1911, gdzie zaraz obok istotnych wydarzeń o charakterze społeczno-politycznym zamieszczono notatkę: „Faguet dopuszcza «mimo że»”⁷¹. Jak podkreśla rumuński myśliciel, cały naród francuski jest rozkochany w stylu, najpierw widzi formę, a dopiero potem – ideę, kto zaś nie zna reguł kompozycji, zostaje usunięty na margines kultury. Tylko w tym języku mówi się, że coś jest dobrze napisane, i tylko w nim nie ma miejsca na monolog i medytację, gdyż Francuzi są stworzeni wyłącznie po to, by się odnaleźć i rozmawiać⁷².

O zmianie języka Cioran mówił, że jest to „największy dramat, jaki może przydarzyć się pisarzowi”⁷³, a w jego przypadku był to dramat podwójny, gdyż uważał on francuski za jeden z najtrudniejszych języków. Nie chcąc czuć się wykluczonym, musiał opanować go w stopniu dorównującym tubylcom. Ponieważ przeszkadzało mu w tym jękanie, urywany sposób mówienia, wołoski akcent oraz „r” brzmiące jak z drugiego końca Europy⁷⁴, postanowił, że będzie rywalizował z innymi, a nawet ich prześcignie w materii słowa pisanego. Chociaż temperament i częste napady gwałtowności nieraz odwoływały go od „znużonej elegancji”⁷⁵ francuskiego i na powrót przywoływały do wierności „językowi pijaczyny”⁷⁶, to jednak chęć zwalczenia kompleksów nie pozwalała na wycofanie się⁷⁷. Początkowo formułowanie zdań tak, aby ściśle wyrażały myśl, przychodziło mu z dużym trudem, a jeśli już się to udawało, to zazwyczaj było okupione setkami wypalonych papierosów, litrami wypitej kawy oraz całymi dniami spędzonymi na kartkowaniu słowników⁷⁸. Cioran przyznaje, że przedstawianie jego związków z językiem francuskim byłoby opowieścią o koszmarze⁷⁹ i nazywa przygodę z nim prawdziwą walką, która nigdy nie zostanie doprowadzona do końca⁸⁰. Była ona niezwykle bolesna, ale też niezwykle zajmująca. Po latach Cioran napisał:

⁷¹ Por. tamże, s. 111.

⁷² Według Ciorana, dialogiczny charakter kultury francuskiej jest powodem tego, że Francuzi piszą doskonale powieści, jednak w przeciwieństwie do rozkochanych w aktach indywidualności Niemców – nie byli nigdy w stanie stworzyć wielkiej muzyki i filozofii (por. E. Cioran, *De la France...*, s. 34).

⁷³ E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 22.

⁷⁴ Por. M. A. Rigoni, *Cioran dans mes souvenirs*, Paris 2009, s. 14.

⁷⁵ J. Ugniewska, *Cioran*, „Odra” 1991, nr 9, s. 47.

⁷⁶ Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 22.

⁷⁷ Początkowo Cioran całkowicie odrzucił język rumuński, nawet „śniąc po francusku”, jednak odczuwał, że w pewnym sensie dopuścił się zdrady. Z wiekiem jego sentyment do rumuńskiego rósł i powoli zaczynał dostrzegać bogactwo i urok tego języka, jednocześnie ubolewając nad zepsuciem francuskiego.

⁷⁸ Por. E. Cioran, *Historia i utopia...*, s. 7.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 228.

[...] powinienem był wybrać jakikolwiek inny język, byle nie francuski, bo nie pasuje do mnie jego dystyngowany charakter, to język na antypodach mojej natury, moich wyskoków, mojego prawdziwego ja i mojego typu nieszczęść. Przez swoją sztywność, przez sumę eleganckich przeszkód, jakie przede mną stawia, wydaje mi się jakby ćwiczeniem w ascezie czy raczej może połączeniem kaftanu bezpieczeństwa z salonem. I otóż właśnie z powodu tej niezgodności francuskiego z moją naturą przywiązałem się do niego [...]»⁸¹.

Przed przyjazdem do Francji Cioran napisał pięć książek, ale nigdy nie miał świadomości, że pisze. Odkąd zmienił język, pisanie przestało być czynnością instynktowną i zyskało wymiar refleksyjny, świadomy. Sytuację tego, kto nieustannie myśli o tym, że posługuje się językiem obcym, rumuński myśliciel porównuje do sytuacji gołębia – gdyby nauczyć go geografii, jego nieświadomy lot, który prowadzi prosto od celu, natychmiast stałby się czymś niemożliwym⁸². Podobnie Cioran, pisząc w języku zapożyczonym, czuł, że żyje na powierzchni słowa, i nękanie obsesją błędu, nie mógł sobie pozwolić na luksus wprowadzania innowacji. Zbyt mocne pragnienie zwięzłości i poprawności oraz kontrola nad formułowaniem każdego zdania eliminowały twórczy chaos, jak również szkodziły rozmachowi myśli i kreatywności. W rozmowie z Fernando Savaterem Cioran wyznał:

Pisanie w innym języku to przerażające doświadczenie. Człowiek zastanawia się nad słowami, nad samym pisaniem. Pisząc po rumuńsku, robiłem to bezwiednie – po prostu pisałem i już. Wtedy słowa nie były ode mnie *niezależne*. Gdy zacząłem pisać po francusku, wszystkie słowa wdarły się do mojej świadomości; miałem je przed sobą, na zewnątrz, siedziały sobie w swoich komórkach, skąd musiałem je wyciągać: „Teraz ty, a teraz ty”⁸³.

Cioran świadomie zmagał się ze zmianą języka i właśnie dzięki temu mógł także świadomie obserwować samego siebie oraz kierować przemianami, jakie zachodziły w nim w tym czasie. Stając się w pełni świadomym pisarzem, stawał się równocześnie w pełni świadomym człowiekiem. Język francuski oddziaływał na niego poprzez dyscyplinę lingwistyczną narzucaną z góry, która, przymuszając go do wysiłku i zakazując przesady w każdej dziedzinie, stanowiła swego rodzaju wyzwolenie. I chociaż w żaden sposób nie odpowiadał nawykom i skłonnościom autora *Pokusy istnienia*, to jednak z psychologicznego punktu widzenia mu pomógł, gdyż będąc czymś na kształt ascezy czy też języka terapeutycznego, utemperował jego delirium⁸⁴. Podczas gdy język rumuński był wcieleniem transu, namiętności i ekstazy i dlatego znakomicie nadawał się do tworzenia ideologicznego obłędu⁸⁵, język francuski, z jego niemal sakralnym umiłowaniem sztywnych reguł, niejako

⁸¹ E. Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty...*, s. 137.

⁸² Por. E. Cioran, *Ćwiartowanie...*, s. 75.

⁸³ E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 22.

⁸⁴ Por. E. Cioran, *Les continents de l'insomnie. Entretien avec E. M. Cioran...*, s. 166.

⁸⁵ Por. B. Frankowska, dz. cyt., s. 26.

z natury odrzucał liryczne spazmy i wrzenie popędów⁸⁶, pozwalając Cioranowi uzyskać dystans do siebie i świata. W ten sposób leczył go z jego przeszłości, upraszczał go, eliminował ekstrawagancje i wewnętrzny zamęt oraz przyzwyczajał do zdrowego rozsądku i racjonalnego rozumowania⁸⁷. Jak stwierdził Marek Bieńczyk, dzięki językowi francuskiemu gnoza i ekstaza Ciorana spotkały się z francuską formą, a przesadna retoryka i retoryka przesady zastąpiły ideologię⁸⁸.

Wobec braku idei i przekonań, których Cioran mógłby się uczyć, język francuski stał się jego nową ojczyzną, jedynym oparciem, pewnością i zakotwiczeniem. Pragnął pisać jasno i precyzyjnie, nie ulegając wpływom współczesnych poetów, gdyż, jak twierdził, jeśli chcemy poznać jakiś kraj, musimy czytać pisarzy przeciwnych, drugorzędnych, bo tylko oni odzwierciedlają jego prawdziwy charakter⁸⁹. W ten sposób najlepszy wzór dla swej twórczości, jak również wykorzenienia, znalazł w bezkrwistej i aseptycznej prozie pamiętników pani Staal de Launay, korespondencji markizy du Deffand, oraz Julie de Lespinasse, przede wszystkim zaś w retorycznej i satyrycznej tradycji moralistów francuskich XVII-XIX wieku – La Rochefoucauld, Pascala, Chateaubrianda, Montaigne'a, Chamforta, Jouberta, Rivarola oraz La Reynière'a i La Bruyère'a.

Jak podkreśla Cioran, moralistyka to zjawisko typowo francuskie, moralistą zaś zwiemy kogoś, kto prowadzi rozważania o człowieku, posługując się krótkimi formami literackimi, zazwyczaj aforyzmem⁹⁰. Ponieważ moralista był aktywnym uczestnikiem życia społecznego i skupiała się w nim cała różnorodność zjawisk epoki, obserwując samego siebie i siebie czyniąc przedmiotem rozważań, mógł on dostrzec aspekty życia niedostępne innym, począwszy od jasnych, a skończywszy na tych, które unieważniają ludzi i ich sprawy, czynią z tego życia pełną konwencji grę. Znając ciemne strony człowieka, jego pragnienia, urazy i słabości, wykpiwał śmieszność ludzkich działań oraz obnażał przywary, niecnoty, postawy, a także całość kondycji ludzkiej. Umieszczając w centrum rozważań samego człowieka i analizując jego sytuację, nie czynił tego jednak bezkarnie, gdyż kiedy tylko zwracał uwagę na jakąś cechę, zjawisko czy uczucie, natychmiast je w sobie uniecznawiał. Podobnie jak kochający, przyglądając się swej miłości, gasi namiętność, wierzący, rozważając słuszność dogmatów i racje wiary, osłabia ją, a działający, rozmyślając nad charakterem danej czynności, zaprzestaje jej – tak też moralista, podpatrując życie i śledząc każde jego poruszenie, demaskował ożywcze fikcje⁹¹ i pozbawiał się naiwności przeżywania. W konsekwencji popadał w nudę, a więc wewnętrzną pustkę, w której puste serce zmagają się z pustką świata, oraz stawał się

⁸⁶ Por. T. Swoboda, *Cioran po polsku*, „Literatura na Świecie” 2011, nr 1/2, s. 375.

⁸⁷ Por. E. Cioran, *Pokusa istnienia...*, s. 107.

⁸⁸ Por. M. Bieńczyk, dz. cyt., s. 315, 332.

⁸⁹ Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin...*, s. 86.

⁹⁰ Por. E. Cioran, *Je suis un auteur à fragments*, w: *Cioran*, éd. L. Tacou, V. Piednoir, Paris 2009, s. 407.

⁹¹ W *Zeszytach* Cioran napisał: „Trudno wręcz uwierzyć, jak bardzo bliski czuję się takiemu na przykład La Rochefoucauld. Przyczyny tego upatruję w identycznej, chorobliwej niezdolności do iluzji” (E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 320).

pełen rezerwy. Kiedy dostrzegął, że „życie polega na niezauważaniu życia”⁹², było już dla niego za późno. Niezdolny do iluzji, wyzbyty wszelkich uczuć, pogrążony w wątpliwościach i przekonany, że wszystko jest konwencją, był jednocześnie połączeniem „lirycznej podniosłości i cynizmu”, „wyegzaltowania i lodowatości”, „delikatności i piekła” oraz „rozmemłania i zjadliwości”⁹³. Nie mogąc znaleźć w świecie żadnej wartości, idei czy osoby, które mogłyby się stać źródłem trwałego zadowolenia, przepelniony smutkiem i pozbawiony nadziei, oddawał się jedynie przelotnym radościom, próbując bez skutku ucześcić się ponownie tego, co wcześniej poniżył i zdeptał. Chociaż wyposażony we wrażliwość i delikatność stworzoną do zachwyty i urzeczy, rejestrował już tylko jałowe zgrzytanie maszynerii świata, na które odpowiadał goryczą oraz ironicznym uśmiechem skrywającym sztylet⁹⁴. W *Zarysie rozkładu* Cioran stwierdził:

Jad, którym emanują Rochefoucauld, Chamfort, to odwet za świat stworzony na miarę dzikusów. Gorycz zawsze kryje w sobie potrzebę zemsty i utrwała się w system: pesymizm. To *okrucieństwo pokonanych*, którzy nie potrafią wybaczyć życiu, że zawiodło ich oczekiwania⁹⁵.

Moralisci francuscy nie tylko pokazali Cioranowi, w jaki sposób łączyć gruntowną wiedzę z dogłębną mądrością życiową, spoglądać na każdą rzecz z wielu różnych perspektyw i być czujnym wobec funkcjonujących w społeczeństwie pewników, ale również w pewnej mierze uzasadniali jego pesymizm i wzmacniali wykorzenienie oraz stali się dla niego wzorem pod względem doskonałości stylu⁹⁶. Nauczyli go troski o formę wypowiedzi, klarowności, zwięzłości, gry metafor, dwuznaczności i paradoksów, a także tego, jak mówić o sobie bezosobowo i umiejętnie odpoetyzowywać prozę. Dzięki temu późniejsza część jego dzieła jest pełna zaskakujących porównań, zderzeń słów i form składniowych oraz zabiegów stylistycznych, pozwalających w jednym wersie ująć to, na co inni potrzebują całych stron. W jednym z fragmentów *Zeszytów* Cioran wyznał:

Jeśli zawdzięczam coś moralistom francuskim, to właśnie kult zwięzłości, wstręt do wodolejstwa i wyczulenie na oszustwo w literaturze, filozofii i życiu codziennym. Otóż dla mnie rozgadanie i oszustwo to synonimy⁹⁷.

Mimo że kontakt z językiem francuskim zmusił rumuńskiego myśliciela do umiaru, przejrzystości i jasności, można powiedzieć, że znalazł on w nim swoją

⁹² E. Cioran, *Zarys rozkładu...*, s. 226.

⁹³ Tamże, s. 224.

⁹⁴ Por. tamże, s. 224-226.

⁹⁵ Tamże, s. 224.

⁹⁶ Innym mistrzem Ciorana w tej dziedzinie był Paul Valéry (por. E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 302, 494, 516, 609).

⁹⁷ Tamże, s. 804.

„zaczarowaną wyspę”⁹⁸. Literatura wyznania pozwoliła mu dojrzeć intelektualnie i wypracować własny warsztat artystyczny, który polegał na połączeniu niesalonowych myśli filozoficznych z salonową ekspresją⁹⁹. Skłoniła go również do wyboru fragmentu jako formy literackiej, która najlepiej nadawała się do wyrażenia jego światopoglądu i której będzie wierny aż do końca swych dni. W ten sposób Cioran dokonał przejścia od tego, co osobiste do tego, co nieosobiste, od płomiennego liryzmu do powściągliwości aforyzmów, od zaciekłości przepowiedni i anatem do wytworności ironii i paradoksu, wreszcie od ideologicznego obłędu i młodzieńczej gorączki do eleganckiego zgorzknienia.

Od tej pory emigracja, nie tak dobrowolna, jak często przedstawiał to sam Cioran, stała się dla niego czymś w rodzaju umysłowego nastawienia, postawą i środkiem intelektualnej niezależności¹⁰⁰. Nigdzie nie będąc u siebie, nieustannie zmieniając hotele i lektury, wiódł życie przechodnia w tymczasowej rzeczywistości i sam o sobie mówił, że metafizycznie, ze względu na status wygnańca, jest Żydem¹⁰¹ czy też „gojem wiecznym tułaczem”¹⁰². Starszy i bogatszy w doświadczenia, pozbawiony dawnej ojczyzny, przekonań i języka, odizolowany od reszty rumuńskich wygnańców w Paryżu, bez jakiegokolwiek pracy, gdyż ta zagrażałaby jego wolności¹⁰³, z losu emigranta uczynił figurę swego istnienia – w niczym niezakorzonego, wyobcowanego w każdej okoliczności życia i w każdej rzeczywistości¹⁰⁴. Niedostosowanie, wykorzenienie stały się pod każdym względem jego *modus vivendi* i *modus scribendi*¹⁰⁵, obszarem, z którego mógł spoglądać na rzeczy jaśniej i ostrzej. Odrzucając dawne poglądy, zredukował liczbę prawd na temat ludzi i świata do tych organicznych, dyktowanych przez zniszczalne ciało i niekoniecznie świadczących na korzyść człowieka.

⁹⁸ Por. F. Fejtő, *E[mil] M[ichel] Cioran, wątpię więc jestem*, przeł. M. L., „Zeszyty Literackie” 1996, nr 2, s. 88.

⁹⁹ Por. M. Bieńczyk, *Herezja i melancholia*, w: E. Cioran, *Historia i utopia...*, s. 102.

¹⁰⁰ O swoich książkach mówił, że wyrastają z tej samej wizji życia i z tego samego odczucia bytu – są wyrazem outsidera, trędowatego, kogoś, kto stoi na uboczu i kogo nic już nie łączy z bliźnimi (por. E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem...*, s. 123).

¹⁰¹ Por. E. Cioran, *Zeszyty...*, s. 138.

¹⁰² Por. tamże, s. 53.

¹⁰³ W wywiadzie z Gabrielem Liiceanu Cioran, chwając życie „pasożytnicze”, powiedział: „Wolność była moją jedyną religią w życiu, niezależność i na pierwszym miejscu nieukładanie sobie kariery. Bardzo szybko zrozumiałem, że życie nie ma innego sensu niż osiągnięcie w nim tego, co się chce. Wszystkie moje problemy polegały na obronie mojej wolności. Byłbym nieudacznikiem, gdybym zaakceptował pracę w biurze, żeby zapewnić sobie dostatnie życie” (E. Cioran, *Les continents de l'insomnie. Entretien avec E. M. Cioran...*, s. 149).

¹⁰⁴ Por. M. Bieńczyk, *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej...*, s. 307.

¹⁰⁵ Por. tamże.

Streszczenie

Wymuszone przez sytuację historyczną oraz działalność polityczną Ciorana porzucenie ojczyzny i jego emigracja do Francji stały się katalizatorem klęski wszystkiego, w co autor *Pokusy istnienia* dotychczas wierzył oraz czym był, pokazując mu, że wszelkie idee, przekonania i światopoglądy są fałszywe, a największym błędem, jaki może popełnić człowiek, jest przyjęcie jakiejś postawy. Odkrycie fikcji poglądów, wierzeń i wartości, ożywianych ludzkim entuzjazmem, pozwoliło rumuńskiemu myślicielowi przewyciężyć chęć dążenia do jednej jedynej Prawdy, a także odwiodło go od szukania idealnych i gwarantujących niustanną aktywność recept na życie. Doskonale dostrojony do sceptycznej i ogołoconej ze strony irracjonalnej Francji, wyjałowiony i wyczerpany, rezygnując z przekonań oraz własnego języka, porzucił dawną tożsamość i stał się myślicielem niezainteresowanym niczym i niezaangażowanym w nic, prócz własnego konfliktu ze światem. Od tej pory, wzorując się na moralistach francuskich i czyniąc ze swego wykorzenienia punkt obserwacyjny, demaskował kolejne iluzje i porzucał bezpieczne przystanie, wyłącznie po to, by ograniczyć liczbę prawd na temat człowieka i świata do tych niezwykłych, narzucających się z największą oczywistością, gdyż dyktowanych przez ulegające przemijaniu i rozkładowi ciała. Swoiste ćwiczenie się w wykorzenieniu, było nie tylko źródłem przekonania o iluzoryczności idei i wartości, które to przekonanie wpędza w duchową pustkę, bezsens i smutek, ale spełniając funkcję oczyszczającą, przygotowało go również do uzyskania wiedzy negującej człowieka na każdym poziomie jego istnienia – jako istotę żywą, czującą, świadomą, myślącą, działającą, społeczną, czy moralną.

Uprooting as Cioranowski *modus vivendi* and *modus scribendi*

Summary

Cioran's abandonment of his homeland and his emigration to France, which were forced by the historical situation and his political activity, were a catalyst for the failure of everything that the author of *The Temptation to Exist* had so far believed in and of who he had been. That showed him that all ideas, beliefs and outlooks on life were false and that the biggest mistake a man could make is to adopt a random attitude. Discovering that the views, beliefs and values which are animated by human enthusiasm are fictitious, allowed the Romanian thinker to overcome the desire to strive for the one and only Truth; moreover, it dissuaded him from searching for the ideal continuous active formula for life. Thanks to being perfectly attuned to France, which was characterized by skepticism and stripped of irrationality; because of being hollow and exhausted due to his resignation from his beliefs and his own native language, he dropped his identity and became a thinker not interested or engaged in anything else than his conflict with the world. From that moment onwards, by following French moralists and turning his loss of national identity into a point of reference, he continued unmasking illusions and abandoning safe heavens just to limit to the minimum the number of truths about man and the world, the truths, which seemed to be most obvious due to being dictated by the human body that fades and decays. The peculiar practice in uprooting himself was not only the source of a conviction that ideas and values are illusory; but that conviction could lead to spiritual emptiness, senselessness and sadness, although it could also purify. It prepared Cioran to gain knowledge that negates man at every level of his existence – existence as a living, feeling, aware, thinking, acting, social and moral creature.

MATERIAŁY

Studia Sandomierskie
21 (2014)

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH obronionych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2014 roku

1. Dk. Dobrowolski Paweł, *Współczesne formy duszpasterstwa biblijnego*, promotor: ks. dr Adam Kończak, ss. 107.
2. Dk. Fac Marcin, *Nauka św. Pawła o Dniu Pańskim w publikacjach ks. Jana Stępnia*, promotor: ks. dr Adam Kończak, ss. 90.
3. Dk. Gaweł Sylwester, *Chrześcijański sens cierpienia w posoborowym nauczaniu Magisterium Kościoła*, promotor: ks. dr Waldemar Olech, ss. 72.
4. Dk. Grabowski Piotr, *Posługiwanie liturgiczne i pozaliturgiczne biskupa Mariana Ryxa, w diecezji sandomierskiej w latach 1910-1930. Studium historyczno-liturgiczne*, promotor: ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL, ss. 97.
5. Dk. Kania Jan, *Chrystologia pneumatologiczna w świetle środowych katechez Jana Pawła II (1986-1991)*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 120.
6. Dk. Musiał Krystian, *Teologia Wielkiego Postu w świetle euchologii Mszału Pawła VI*, promotor: ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL, ss. 141.
7. Dk. Niziałek Damian, *Formacja młodzieży do odpowiedzialnej miłości małżeńskiej w świetle nauczania Magisterium Kościoła*, promotor: ks. dr Waldemar Olech, ss. 104.
8. Dk. Stala Damian, *Istota odpowiedzialnego ojcostwa w świetle wybranej literatury teologicznej*, promotor: ks. dr Waldemar Olech, ss. 108.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU w roku akademickim 2013/2014

Rok akademicki, który minął, wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu przeżywała w łączności z całym Kościołem powszechnym, Przygotowując się przez comiesięczne wspólne Msze św., po których czuwaliśmy przed Najświętszym Sakramentem, a następnie trwając w dziękczynieniu za dar kanonizacji wielkiego papieża, naszego rodaka Jana Pawła II, który wraz z Janem XXIII osiągnął chwałę ołtarzy. W naszej diecezji rozpoczęliśmy proces beatyfikacyjny Sługi Bożego ks. Stanisława Sudoła, proboszcza z parafii Dzikowiec w dekanacie ranizowskim (19 III 2014 r.). Ponadto ważnym wydarzeniem była koronacja wizerunku Matki Bożej Szkaplerznej w Rozwadowie-Stalowej Woli (25 V 2014 r.). Hasłem duszpasterskim tego roku były słowa: „Wierzę w Syna Bożego”, zachęcające nas do spojrzenia na sprawy wiary w świetle nauki Chrystusa.

Formację w naszym Seminarium w ubiegłym roku akademickim rozpoczęło 16 nowych adeptów do kapłaństwa (kurs propedeutyczny zaczął się 16 VIII 2014 r.). Okres ten jest obowiązkowym elementem formacji wprowadzonym przez Konferencję Episkopatu Polski. Celem tego czasu jest pogłębienie wiary kandydatów, zapoznanie się z życiem wspólnotowym w seminarium oraz poznanie różnych zagadnień związanych z funkcjonowaniem Kościoła powszechnego.

1. Kadra wychowawczo-naukowa

Pracą formacyjną w minionym roku akademickim kierował Zarząd seminaryjny w skład, którego wchodził: rektor – ks. dr Jan Biedroń, wicerektor – ks. dr Witold Płaza (zastąpił na tym stanowisku ks. dr Waldemara Olecha) i nowy prefekt – ks. dr Bartłomiej Krzos. Nad formacją duchową czuwali ojcowie duchowni: ks. mgr Mariusz Piotrowski i ks. dr Dariusz Sidor, który zmienił piastującego dotąd tę funkcję ks. dra Grzegorza Kasprzyckiego. Dyrektorem administracyjnym był ks. mgr Dominik Bucki, a posługę dyrektora Biblioteki Diecezjalnej pełnił ks. mgr lic. Andrzej Jakóbczak.

Wykłady w Seminarium prowadzili: ks. dr Jan Biedroń, ks. mgr Leszek Chamerański, ks. dr Tomasz Cuber, ks. dr Jerzy Dąbek, s. mgr Anna Dąbrowska, mgr

Tomasz Dzieciuch, ks. dr Waldemar Gałązka, ks. dr Kazimierz Hara, ks. dr Roman Janiec, ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL, ks. dr Krzysztof Kida, s. dr Maria Konopka, ks. dr Adam Kończak, ks. dr Marek Kozera, ks. prof. dr hab. Józef Krasieński, ks. dr Bogdan Krempa, ks. dr Bogdan Król, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Janusz Kucz, ks. dr Rafał Kułaga, ks. dr Marek Kumór, ks. dr hab. Jacek Łapiński, ks. dr Jacek Marchewka, ks. dr hab. Tomasz Moskał, ks. dr Waldemar Olech, ks. mgr Mariusz Piotrowski, ks. dr Witold Płaza, mgr Zbigniew Powęska, ks. dr Sylwester Serafin, ks. dr Dariusz Sidor, ks. dr hab. Roman B. Sieroń, prof. KUL, ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ks. dr Kazimierz Skawiński, ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek, dr Michał Wyrostkiewicz, dr Anna Tunia, dr Beata Skrzydlewska.

Nasi profesorowie prowadzili liczne zajęcia dydaktyczne również poza Seminarium, między innymi na Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie oraz jego filiach. Inni byli równocześnie pracownikami Kurii Biskupiej, Sądu Biskupiego oraz wykazywali aktywność na licznych odcinkach działalności duszpasterskiej w diecezji. Owocem ich pracy było również wydawanie „Studiów Sandomierskich” oraz Rocznika Diecezji Sandomierskiej.

Ojców duchownych w sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania wspierali swoją postugą ks. mgr Ryszard Nowakowski, o. mgr Wojciech Krok OP oraz ks. Czesław Przewłocki.

Na początku roku sprawozdawczego do kapłaństwa przygotowywało się 62 alumnów. Pierwszy rocznik zasililo 16 nowych adeptów, na roku II studiowało 16 alumnów, na roku III – 8, na IV – 11, na V – 3 oraz na VI roczniku – 8.

2. Formacja seminaryjna

A. Formacja ludzka

Formacja ludzka, realizowana była zarówno przez indywidualne rozmowy, jak i spotkania wychowawców z poszczególnymi rocznikami alumnów, a także spotkania z całym alumnatem, które prowadzili księża moderatorzy tworzący Zarząd seminaryjny. Przełożeni dzięki temu chcieli ukształtować w alumnach postawę i osobowość przyszłych kapłanów. Wskazywano więc na potrzebę ciągłej pracy nad sobą, po to by ukształtować m.in. takie cechy osobowości jak: prawość, prawdę, wzajemny szacunek. Miało temu służyć także podjęcie przez kleryków działalności apostolskiej na terenie miasta jak i poza nim w czasie różnych wyjazdów związanych z funkcjonowaniem kół apostołatu takich jak: Koło Misyjne, Caritas, KSM, harcerstwo, krwiodawstwo, grupa „Pro Life” czy grupa oazowa. Alumni uczestniczyli też w życiu kulturalnym, biorąc udział w różnych sympozjach, spotkaniach, zawodach sportowych i innych tym podobnych wydarzeniach.

B. Formacja duchowa

Podstawą tej formacji były codzienne ćwiczenia duchowe w kaplicy seminaryjnej, skoncentrowane wokół Eucharystii oraz indywidualna praca z ojcami duchowymi. W budowaniu duchowości pomagała regularna spowiedź św., adoracja Najświętszego Sakramentu, medytacja, lektura duchowa, modlitwa różańcowa czy koronka do Bożego Miłosierdzia.

W rytm życia duchowego naszej wspólnoty, wplatały się dni skupienia oraz rekolekcje. Poszczególne roczniki miały swoje wakacyjne dni skupienia. Natomiast w roku akademickim odbyły się również dni skupienia, które prowadzili: ojciec duchowny – ks. dr Dariusz Sidor, ks. mgr Ryszard Nowakowski, ks. Robert Skrzypczak kapłan archidiecezji warszawskiej, ks. Bogdan Michalski, misjonarz posługujący obecnie w Papieskich Dziełach Rozkrzewiania Wiary w Warszawie, ks. Wojciech Czekał z diecezji kieleckiej (Ruch Focolari).

Szczególnym czasem dla uczniów były rekolekcje. Jesiennym, trwającym od 22 do 26 października 2013 r., przewodniczył ks. Michał Olszewski ze Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusowego i jednocześnie pełniący posługę egzorcysty w diecezji kieleckiej. Po tych rekolekcjach ks. bp. dr Edward Frankowski poświęcił strój duchowny 9 braci z III kursu oraz przyjął do grona kandydatów do święceń 3 uczniów z kursu V. Rekolekcje wielkopostne wygłosił w dniach od 10 do 13 marca 2014 r. ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski, kapłan archidiecezji krakowskiej oraz dziekan Wydziału Nauk Społecznych i kierownik Katedry Pedagogiki Ogólnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Te rekolekcje zakończyły się ustanowieniem 9 uczniów z kursu III lektorami i 8 z kursu IV akolitami. Posługi udzielił ks. bp Edward Frankowski.

Oddzielne rekolekcje przeżywali uczniowie roku piątego przed przyjęciem święceń diakonatu, oraz diakoni roku szóstego przed święceniami prezbiteratu, które prowadzili z nimi ojcowie duchowni. Święcenia diakonatu odbyły się 10 maja 2014 r. w parafii św. Stanisława bpa i męczennika w Osieku (dek. koprzywnicki). Przyjęli je z rąk ks. bpa dra Edwarda Frankowskiego trzech uczniowie. Natomiast święceń kapłańskich 6 diakonom udzielił ks. bp ordynariusz dr Krzysztof Nitkiewicz w sandomierskiej katedrze w uroczystość Bożego Ciała dnia 19 czerwca 2014 r.

Swoistymi rekolekcjami dla naszej wspólnoty są też pielgrzymki wraz z biskupem ordynariuszem na rozpoczęcie i zakończenie roku akademickiego. W tym roku odbyła się pielgrzymka do Lwowa (w dniach 19-20 października 2013 r.). Wspólne wyjazdy sprzyjają zawiązywaniu wspólnoty i więzi braterskiej pomiędzy biskupem, przełożonymi i uczniami. Na zakończenie roku akademickiego 2013/2014 nasza wspólnota udała się w dziękczynieniu za cały rok pracy dydaktyczno-naukowej do Sanktuarium Matki Bożej w Sulisławicach.

Formacji duchowej służył także udział uczniów w celebracjach liturgicznych w sandomierskiej bazylice katedralnej.

I tak:

- 28 września 2013 r. uczniowie wraz z księżmi przełożonymi modlili się w intencji biskupa seniora Wacława Świerżawskiego,

- W dn. 12-13 października 2013 r. alumni uczestniczyli w odpuscie ku czci bł. Wincentego Kadłubka, patrona naszej diecezji i miasta Sandomierz,
- Tradycyjnie, 2 listopada rodzina seminaryjna, modliła się za zmarłych biskupów, kapłanów i osoby konsekrowane,
- 9 listopada alumni wraz z ponad 300 księżmi z diecezji modlili się o poświęcenia kapłanów, adorując wspólnie Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i uczestnicząc w Mszy św. pod przewodnictwem ks. bpa dra Krzysztofa Nitkiewicza,
- 14 listopada wraz z biskupem ordynariuszem modliliśmy się za zmarłych prałatów i kanoników kapituły katedralnej,
- Dnia 16 listopada 2013 r., ks. bp Krzysztof Nitkiewicz poświęcił odnowiony ołtarz boczny w bazylice katedralnej,
- 24 listopada 2013 r. uroczystości zakończyliśmy w Kościele „Rok Wiary”,
- 8 grudnia 2013 r. w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP zgromadziliśmy się jako wspólnota wraz z jej pasterzem ks. bpem Krzysztofem przed Jej figurą na rynku starego miasta,
- 9 marca 2014 r. podczas uroczystej Eucharystii dziękowaliśmy za 25 lat sakry biskupiej ks. bpa dra Edwarda Frankowskiego,
- 19 marca 2014 r. w uroczystość św. Józefa rozpoczął się w diecezji proces beatyfikacyjny ks. Stanisława Sudoła, proboszcza z Dzikowca,
- 2 kwietnia 2014 r. sandomierskie błonia wypełniły tłumy wiernych, którzy zgromadzili się w 9. rocznicę śmierci bł. Jana Pawła II, aby lepiej przygotować się do jego kanonizacji,
- 17 kwietnia 2014 r. zgromadził w bazylice katedralnej licznych kapłanów i służbę liturgiczną naszej diecezji z okazji Mszy św. krzyżma, gdzie pochylaliśmy się nad tajemnicą Eucharystii i kapłaństwa,
- 31 maja 2014 r. to data 5. rocznicy powstania w naszej diecezji katolickich centrów pomocy rodzinie, uroczystej Eucharystii przewodniczył abp Henryk Hoser, ordynariusz warszawsko-praski, który skierował do zebranych również słowo,
- 12 czerwca 2014 r. wspominaliśmy 15. rocznicę pobytu św. Jana Pawła II na sandomierskiej ziemi,
- 19 czerwca z rąk ks. bpa ordynariusza dra Krzysztofa Nitkiewicza 6 diakonów naszego seminarium otrzymało święcenia kapłańskie.

Miejszem duchowego formowania alumnów był kościół seminaryjny pw. św. Michała Archanioła. Dnia 29 września 2013 r. przeżywaliśmy uroczystości odpustowe. Sumie odpustowej przewodniczył ks. dr Dariusz Sidor, nowy ojciec duchowny, natomiast homilię wygłosił ks. dr Bartłomiej Krzos, prefekt. 7 października 2013 r. Mszą św. sprawowaną w kościele seminaryjnym pod przewodnictwem biskupa ordynariusza zainaugurowano 194 rok akademicki.

Również w świątyni seminaryjnej 27 października 2013 r. bp Edward Frankowski poświęcił strój duchowny 9 alumnom, a także włączył do grona kandydatów do

święceń diakonatu i prezbiteratu 3 alumnów piątego roku. 13 marca 2014 r. 9 braci, także z rąk ks. bpa dra Edwarda Frankowskiego, otrzymało posługę lektoratu, a 8 braci zostało ustanowionych akolitami.

Wydarzeniem, które corocznie wpisuje się w życie Sandomierza, są obchody ku czci bł. Wincentego Kadłubka patrona miasta (12-13 październik). Niewątpliwie był to także element duchowej formacji alumnów. 22 lutego 2014 r. z okazji 250. rocznicy beatyfikacji naszego patrona alumni pod przewodnictwem ks. bpa dra Krzysztofa Nitkiewicza uczestniczyli we wspólnej modlitwie w kościele św. Michała. Następnie klerycy z IV rocznika przedstawili akademię ku czci błogosławionego. Przygotowaniami do występu kierował ks. dr Adam Kończak, profesor naszego Seminarium oraz dziekan Kapituły sandomierskiej.

W uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny 8 grudnia 2013 r. wspólnota seminaryjna obchodziła swoje doroczne święto patronalne. Do tego wydarzenia alumni przygotowywali się przez nowennę oraz triduum. Nauki wygłosili: ks. dr Tomasz Cuber, ks. dr Bartłomiej Krzos oraz ks. mgr lic. Andrzej Jakóbczak.

Ważnymi momentami dla wspólnoty były Msze św. każdego 27 dnia miesiąca, po których następowała godzinna adoracja Chrystusa Eucharystycznego. Odbyły się one na trzy miesiące przed kanonizacją dwóch wielkich papieży: Jana XXIII i Jana Pawła II i były okazją do duchowego przygotowania się do tej podniosłej chwili.

C. Formacja intelektualna

Ta formacja widoczna była przede wszystkim przez systematyczną pracę w ramach wykładów i ćwiczeń. Oprócz tego alumni mieli okazję rozwijać swoje zainteresowania naukowe, biorąc udział w różnych sympozjach czy to indywidualnie, czy wraz z całą wspólnotą. Wszyscy alumni uczestniczyli w następujących sympozjach:

- 12 października 2013 r. w 30. rocznicę powstania Karty Praw Rodziny klerycy wysłuchali 5 wykładów poświęconych temu zagadnieniu w Domu Katolickim. Ks. Przemysław Drąg przybliżył *kontekst historyczny powstania Karty Praw Rodzin*, następnie ks. Tadeusz Guz przeprowadził *analizę systemów filozoficznych ostatnich wieków, pod kątem relacji stosunku ludzi do Boga i idącego za tym stosunku do małżeństwa i rodziny*. Kolejnym prelegentem był Mieczysław Guzewicz, którego wykład nosił tytuł *Instytucja małżeństwa i rodziny a współczesne wyzwania*. Bp dr Józef Wróbel wskazał na *Zagadnienia bioetyczne Karty Praw rodziny zawarte w dokumencie Stolicy Apostolskiej*. Ostatnim prelegentem był ks. dr Marek Dziewiecki; jego wykład miał zwrócić uwagę na potrzebę współpracy księży z rodzinami.
- 12 października jak co roku wspólnota także uczestniczyła w uroczystościach z okazji odpustu ku czci bł. Wincentego Kadłubka alumni w kościele św. Michała wysłuchali 2 wykładów: prof. dra hab. Feliksa Kiryka (*Studia*

znakomitego Cystersa) oraz dra Artura Lisa (*Obecność Postaci bł. Wincen- tego we współczesnych badaniach naukowych*).

- 9 listopad 2013 r. był dniem modlitwy o uświęcenie kapłanów. Z tej okazji w Domu Katolickim mogliśmy wysłuchać wykładu o. Stanisława Wargackiego SVD na temat: *Wiara a duch ewangelizacji w posłudze kapłana*.
- 24 listopada 2013 r. zakończyliśmy uroczyste Rok Wiary; było to okazją do wysłuchania wykładu ks. dra Roberta Skrzypczaka na temat: *Wiara – przy- wilej i zadanie*.
- 18 grudzień 2013 r. pochylaliśmy się nad postaciami św. Franciszka oraz papieża Franciszka podczas *zamyśleń adwentowych*, których inicjatorem i propagatorem jest ks. prał. dr Wiesław Wilk, emerytowany profesor naszej *Alma Mater*. Do medytacji posłużyły teksty takich autorów, jak m.in.: Roman Brandstaetter, Tomasz Żychiewicz czy Grzegorz Polak.
- 16 stycznia 2014 r. przeżywaliśmy XVII Ogólnopolski Dzień Judaizmu w naszym mieście. Klerycy mieli możliwość uczestniczenia w panelu dysku- syjnym z Michael'em Schudrich'em, prof. Magdą Teter z Wesleyan Univer- sity i prof. Janem Grosfeldem z UKSW, zorganizowanym w Domu Długo- sza. W Domu Katolickim alumni w tym dniu wzięli udział w spektaklu pt. *Josela Rakowera rozmowa z Bogiem*, przygotowanym na tę okazję.
- 28 stycznia 2014 r., we wspomnienie św. Tomasza z Akwinu, alumni uczestniczyli w wykładzie ks. dra Miłosza Hołdy, pt. *Jak św. Tomasz bronił- by wiary dzisiaj*.
- 31 maja 2014 r., z okazji 5. rocznicy powstania katolickich centrów pomocy rodzinie w naszej diecezji, klerycy wysłuchali referatów: ks. abpa dra Hen- ryka Hosera, który omówił problemy dotyczące małżeństw i rodzin oraz trudności duszpasterskie, jakie spotyka się w Polsce i za granicą oraz ks. bpa Jana Ozgi, który omówił postrzeganie rodziny w środowisku afrykańskim.

Program studiów w naszym Seminarium obejmuje liczne wykłady, ćwiczenia i konwersatoria, które weryfikują kolokwia, zaliczenia i egzaminy. Alumni przygo- towują się do tych prac podczas studium indywidualnego, które wpisane jest w program dnia. Wszyscy klerycy uczęszczają na lektorat z języka angielskiego; ponadto jest jeszcze prowadzony lektorat z języków: włoskiego i francuskiego, a niektórzy uczą się języka migowego.

Zwieńczeniem formacji naukowej w ramach studiów teologiczno-filozoficznych była obrona prac magisterskich najstarszych braci diakonów. Dnia 9 czerwca 2014 r. ośmiu diakonów pozytywnie przedstawiło w Katolickim Uni- wersytecie Lubelskim Jana Pawła II swoje prace magisterskie, wieńcząc tym samym studia. Przed obroną zdawali egzaminy absolutoryjne z Pisma Święte- go, teologii dogmatycznej, teologii moralnej oraz prawa kanonicznego. Ponadto alumni V i VI roku w ramach praktyki prowadzili katechezy w szkołach naszego miasta.

D. Formacja duszpasterska

Formacja duszpasterska widoczna jest na wielu płaszczyznach, zarówno podczas trwania roku akademickiego, jak i w czasie praktyk wakacyjnych czy przerw świątecznych. Podobnie jak w latach poprzednich alumni na wakacjach w ramach formacji duszpasterskiej pełnili liczne posługi, aby nabyć umiejętności, które mają zaowocować w ich przyszłym życiu, i tak:

- po I i II roku alumni pełnili funkcję przewodnika w bazylice katedralnej, kościele seminaryjnym pw. św. Michała Archanioła oraz Muzeum Diecezjalnym.
- po roku III klerycy pełnili obowiązki animatora podczas oaz wakacyjnych,
- po roku IV czynnie uczestniczyli w obozie Caritas oraz pieszej pielgrzymce do Częstochowy,
- diakoni po roku V brali udział w Pieszej Pielgrzymce Ziemi Sandomierskiej na Jasną Górę.

Do praktyk duszpasterskich należał także czynny udział alumnow w odbywającym się w Nisku XVI Diecezjalnym Spotkaniu Młodych w dniach od 20 do 22 września 2013 r., w którym to spotkaniu uczestniczyło blisko 4 tys. młodzieży z całej diecezji.

Ważną inicjatywą ks. bpa Krzysztofa Nitkiewicza są rekolekcje dla maturzystów. Alumni wraz z rekolektantami w dniach od 13 do 15 grudnia 2013 r. wspólnie przeżywali ten czas rozeznawania powołania. Seminarium gościło licealistów na rekolekcjach powołaniowych także podczas drugiej tury tych spotkań od 10 do 12 stycznia 2014 r. Wzięło w nich udział ponad 70 młodych ludzi chcących na modlitwie, słuchaniu słowa Bożego, rozmowie z moderatorami oraz klerykami rozeznawać swoje powołanie. W czasie rekolekcji wiosennych, w dniach 11-13 kwietnia 2014 r., gmach Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu nawiedziło około 30 uczniów szkół średnich, którzy mieli okazję zobaczyć, jak wygląda dzień życia we wspólnocie z klerykami. Ponadto alumni V roku i diakoni VI roku spotykali się podczas I i II serii katechez z młodzieżą klas maturalnych w szkołach całej diecezji, prowadząc tzw. katechezy powołaniowe.

Formą działalności duszpasterskiej były też wizyty alumnow w parafiach naszej diecezji w ramach kwesty cmentarnej 1 listopada 2013 r. oraz podczas wyjazdów powołaniowych. Klerycy wraz z księżmi z Zarządu seminaryjnego i profesorami oraz księżmi odbywającymi studia specjalistyczne odwiedzili wszystkie parafie naszej diecezji w dniach: 10 i 17 listopada, 1 grudnia, 11 i 18 maja. Pogłębianiu więzi z wiernymi służyły także spotkania opłatkowe z członkami Parafialnych Kół Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, podczas których wspólnie kolędowaliśmy.

Klerycy przygotowywali liczne akademie i przedstawienia, które prezentowali również dla szerszego grona odbiorców. Rocznik II przygotował przedstawienie z okazji św. Mikołaja 6 XII, kurs III w dniu 8 XII zaprezentował program słowno-muzyczny ku czci Matki Bożej i św. Maksymiliana Kolbe, natomiast alumnom

z rocznika IV przypadł w udziale zaszczyt przybliżenia postaci bł. Wincentego Kadłubka z okazji 250. rocznicy jego beatyfikacji. Alumni z roku V przypomnieli sylwetki braci diakonów w humorystyczny sposób dziękując im za lata spędzone w Seminarium.

W minionym roku akademickim w ramach czynnego apostołatu alumni podejmowali posługę w kaplicy Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu, podczas nabożeństw różańcowych i majowych, a także posługę szafarza Najświętszego Sakramentu w sandomierskim szpitalu, odwiedzali chorych w domach, wizytowali księża mieszkających w Domu Księża Emerytów, czynnie udzielali się podczas praktyk w Domu Pomocy Środowiskowej w Sandomierzu jak i Caritas Diecezjalnej, czynnie udzielają się w ramach praktyk w ośrodku „Radość Życia”.

Zwyczajną formą praktyki duszpasterskiej była codzienna posługa alumnów w kościele seminaryjnym. Alumni mogli sprawdzić swoje umiejętności i nabyć nowego doświadczenia przez posługę słowa. Przygotowują się do niej przez wykłady i ćwiczenia z homiletyki. W ramach praktyk klerycy z V rocznika głoszą próbne kazania w kościele św. Michała, natomiast diakoni wygłaszają kazania przede wszystkim w czasie dyżuru wakacyjnego.

Nie sposób pominąć chóru kleryckiego, który uświetnia swoją obecnością liczne spotkania i uroczystości z udziałem kleryków zarówno na terenie Seminarium jak i na szczeblu diecezjalnym. Chór prowadzi ks. mgr Leszek Chamerski.

Jak co roku 1 maja 2014 r. bramy naszej *Alma Mater* zostały otwarte dla przyjaciół i sympatyków Seminarium. Podczas XIV Dnia Otwartej Furty, odwiedziło nas kilka tysięcy osób, była to również okazja do podziękowania za dar kanonizacji dwóch wspaniałych pasterzy kościoła Jana XXIII i Jana Pawła II. Podobne wydarzenie miało miejsce kilka tygodni wcześniej – 17 kwietnia, kiedy to w Wielki Czwartek po Mszy Krzyżma Świętego, alumni gościli w murach seminaryjnych liturgiczną służbę ołtarza i scholę z terenu diecezji. Takie spotkania są dla alumnów doskonałą okazją do sprawdzenia w praktyce swoich umiejętności nawiązania kontaktu z wiernymi oraz nauką organizacji tego typu imprez w przyszłości.

3. Sprawy administracyjno-gospodarcze

Budynek Wyższego Seminarium Duchownego należy do wyróżniających się zabudowań Sandomierza, sięga swymi początkami XVII wieku. Utrzymanie gmachu w odpowiednim stanie, wymaga wielkiego nakładu pracy oraz środków. W czasie wakacji został przeprowadzony gruntowny remont kuchni seminaryjnej, zakupiono także nowy sprzęt. Odremontowano garaże od strony kuchni, które zwieńczono wspaniałą altaną. Ponadto wykonywano prace bieżące konieczne dla funkcjonowania budynku.

Dziękujemy za te niezliczone dobrodziejstwa, jakie z Bożej łaski otrzymujemy, a które stają się naszym udziałem. Składamy serdeczne podziękowania dla Księża Biskupów za wszelką życzliwość i otwartość na potrzeby naszej *Alma Mater*. Dziękujemy także naszej kadrze wychowawczej i naukowej, wszystkim kapłanom, siostrom zakonnym i świeckim, którzy pracują w seminarium, oraz tym, którym leży na

sercu dobro tego domu. Za wasz trud niech Wam Bóg błogosławi. Ze swej strony zapewniamy o naszej pamięci modlitewnej przez orędownictwo naszych świętych patronów: Maryi Niepokalanej i św. Józefa Jej Oblubieńca.

W pierwszych dniach nowego roku akademickiego – patrząc na Maryję, Tę która najpełniej odpowiedziała na wezwanie Boże – zwracamy się do Wszechmogącego z nadzieją, że czas który jest nam dany zostanie dobrze wykorzystany na większą chwałę Stwórcy i dla zbawienia ludzi. Przez pracę, jaką będziemy wykonywać w ciągu całego roku akademickiego 2013/2014 w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, niech Bóg będzie uwielbiony!

Ks. dr Jan Biedroń
rektor WSD w Sandomierzu

SEMINARIA NAUKOWE Z CYKLU: *NAUCZANIE JANA PAWŁA II*

Nauczanie i działalność apostołska św. Jana Pawła II wywarły istotny wpływ na losy świata, a szczególnie Europy i Polski. Wielkie i niepodważalne są zasługi Jana Pawła II dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wniósł on nieoceniony wkład w dzieje, w rozwój naukowy i duchowy uniwersytetu, poszczególnych osób i kolejnych pokoleń absolwentów. Naturalne jest zatem, że środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji kanonizacji papieża, profesora KUL-u zrealizowało szereg nowatorskich projektów popularyzujących nauczanie Ojca Świętego i odkrywających nowe, aktualne zagadnienia badawcze.

W roku poprzedzającym kanonizację na stalowowolskich Wydziałach Zamiejscowych KUL podjęto różnorodne inicjatywy kierowane do środowiska lokalnego. Jedną z nich były cykliczne seminaria naukowe poświęcone nauczaniu Jana Pawła II. Stalowowolskie środowisko Wydziałów Zamiejscowych KUL ma w tym wymiarze znaczące doświadczenie. Od 25 lat jest zarzewiem licznych przedsięwzięć aktywizujących środowisko lokalne. Placówka stale kultywuje dziedzictwo nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II w wielorakich formach: czy to badań naukowych studentów i pracowników nauki, czy w pracy dydaktycznej, czy poprzez działalność wychowawczą, duszpasterską, społeczną.

Zgłębianie nauczania papieża Polaka niezmiennie inspiruje naukowo i ubogaca duchowo, szczególnie pracowników naukowych uniwersytetów katolickich. Z inicjatywy ks. bpa dra Edwarda Frankowskiego, założyciela stalowowolskiej uczeni katolickiej, podjęto projekt organizacji seminariów naukowych z cyklu „Nauczanie Jana Pawła II”. Pomysłodawcą cyklu był prof. dr hab. Włodzimierz Dłubacz. Seminaria organizowali: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli, Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie KUL i Katedra Filozofii Boga KUL w Lublinie.

Na początku adwentu, 3 grudnia 2013 r., zorganizowano pierwsze seminarium. Analizę dorobku naukowego Jana Pawła II rozpoczęto od rozważań na temat wizji uniwersytetu w nauczaniu papieskim. Prof. dr hab. W. Dłubacz wprowadził uczestników w tematykę, prezentując koncepcje uniwersytetu. Rozpoczynając od średniowiecza omówił wypracowane do dziś modele uniwersytetu i aktualne problemy. Ks. mgr Grzegorz Martyna, doktorant filozofii zarysował wizję uniwersyte-

tu katolickiego na postawie bogatego nauczania Jana Pawła II. Przypomniął cele działalności takiego ośrodka oraz najważniejsze jego zadania. Referaty te stały się inspiracją do dyskusji.

Drugie seminarium naukowe na temat „Rodzina w życiu społecznym i kulturze” odbyło się 21 stycznia 2014 r. Prof. W. Dłubacz przypomniał i uzasadnił fundamentalne znaczenie i centralne miejsce rodziny w kulturze. Dr Bogdan Więckiewicz omówił aktualną sytuację rodziny we współczesnym świecie oraz jej przemiany i problemy. Dr Mirosław Rewera rozważał problemy funkcjonowania rodziny w aspekcie rozwoju współczesnego życia społecznego. Referat dr Jadwigi Daszykowskiej, która nie dotarła na seminarium z powodu zdarzenia losowego, dotyczył wychowania w rodzinie w nurcie nauczania Papieża Polaka. Został on odczytany przez dra M. Rewers. Z kolei dr Dorota Kołodziej podjęła zagadnienie rodziny chrześcijańskiej, także w teologicznym ujęciu: uczestnictwa rodziny chrześcijańskiej w misji Kościoła. Wyczerpująco zreferowane zagadnienia zaowocowały dyskusją na temat zaangażowania współczesnej rodziny w służbie życiu.

Trzecie seminarium naukowe, odbywające się 4 marca 2014 r. Rozpoczął je ks. bp Edward Frankowski. Przywitał licznie przybyłych uczestników i wprowadził w omawiane zagadnienia. Seminarium naukowe poświęcone było koncepcji pracy w nauczaniu Jana Pawła II. Rozważania oparto na encyklice „*Laborem exercens*”. Prof. dr hab. W. Dłubacz podjął istotne zagadnienie „człowiek pracy i jego godność” – odkrywane w nowych wymiarach, bo w aspekcie aktualnych problemów. Drugi referat przedstawił dr M. Rewera. Przybliżył on relacje pracy i różnych form życia społecznego oraz znaczenie pracy dla rozwoju różnych form życia społecznego. Dr J. Daszykowska zreferowała zagadnienie pracy w kontekście swej tematyki badawczej: czasu wolnego. Ożywiła wystąpienie przykładami z życia Jana Pawła II dotyczącymi pracy i wypoczynku oraz doświadczeniami z pracy dydaktycznej z młodzieżą. Dr Dorota Kołodziej podjęła poważny problem bezrobocia, osadzając analizy w aktualnej sytuacji społecznej i odnosząc je do nauczania papieskiego. Dr B. Więckiewicz omówił problem polskiego społeczeństwa jakim jest praca zarobkowa na emigracji. Dr Justyna Maciaszek przybliżyła wartość pracy w życiu osób niepełnosprawnych, ubogacając prelekcję przykładami z Domu Pomocy Społecznej. W marcowych rozważaniach o nauczaniu Jana Pawła II nie pominięto ważkiej i aktualnej kwestii pierwszeństwa pracy nad kapitałem. Dr Beata Piasny zaciekała słuchaczy wieloaspektową odpowiedzią na pytanie o aktualny wymiar konfliktu między pracą a kapitałem.

1 kwietnia 2014 r. odbyło się ostatnie przed kanonizacją, czwarte seminarium naukowe. Poświęcono je problematyce świętości w nauczaniu Jana Pawła II. Pierwszy referat wygłosił ks. dr hab. Roman Sieroń, prof. KUL, prodziekan do spraw studenckich WZNoS KUL w Stalowej Woli. Zaprezentował inspirującą prelekcję z zakresu teologii biblijnej na temat „Jan Paweł II – papież błogosławionych i świętych”. Prof. dr hab. W. Dłubacz zaciekał słuchaczy referatem o świętości analizowanej w perspektywie filozoficznej. Dr D. Kołodziej przedmiotem swego wystąpienia uczyniła temat świętości rodziny; dr J. Maciaszek podjęła zagadnienie świętości życia ludzkiego. Natomiast dr J. Daszykowska wyczerpująco

potraktowała problem wychowania do świętości, ożywiając wykład przykładami z pracy dydaktycznej ze studentami pedagogiki. Kolejnym wystąpieniem był referat o powołaniu do świętości wygłoszony przez dr Beatę Janeczko. Po tej prelekcji do filozoficznego ujęcia tematu świętości powróciła dr Wiesława Sajdek z odczytem „Młodość a ideał świętości”. Podobnie jak na poprzednich seminariach naukowych, po inspirujących referatach wywiązała się twórcza dyskusja.

Jako dziękczynienie za kanonizację polskiego świętego papieża zorganizowano piąte seminarium naukowe z cyklu Nauczanie Jana Pawła II. Odbyło się ono 13 maja 2014 r., w rocznicę zamachu na Ojca Świętego na Placu Św. Piotra w Rzymie oraz w rocznicę pierwszego objawienia Matki Bożej w Fatimie. To seminarium naukowe poświęcono zagadnieniu poznania Boga, a punktem wyjścia do rozważań była encyklika „Fides et ratio”. Pierwszy wygłosił wykład prof. dr. hab. Andrzej Kuczumow, dziekan Wydziału Zamiejscowego Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli, który omówił społeczny wymiar uniwersyteckiej aktywności KUL. Wystąpienie zilustrował bogatą prezentacją multimedialną. Następnie ks. bp dr E. Frankowski przypomniał okoliczności powstania i początku działalności KUL-u w Stalowej Woli oraz krótko omówił działalność Ludowych Uniwersytetów Katolickich w diecezji sandomierskiej. Prof. dr. hab. W. Dłubacz zaprezentował filozoficzną argumentację za istnieniem Boga. Dr J. Maciaszek poruszyła temat wiary przeżywanej przez osoby niepełnosprawne, a dr B. Janeczko na niwie encykliki „Fides et ratio” wprowadziła słuchaczy w problem poszukiwania prawdy. Dr D. Kołodziej, analizując dokument papieski, przekonywała uczestników majowego seminarium naukowego, że Bóg nie przeczy rozumowi, a wiara i rozum nie powinny być antagonizowane, ale muszą się uzupełniać. Wiara nadaje ludzkiej egzystencji sens, a rozum sprawia, że wiara jest dojrzała i ugruntowana. Po ciekawych wystąpieniach miała miejsce dyskusja panelowa, która rozwinęła się w owocną wymianę inspirujących poglądów. Mgr Edyta Gargaś zwróciła uwagę na zależność współczesnej refleksji filozoficznej i myśli wypracowanej przez tradycję chrześcijańską oraz za Janem Pawłem II, przestrzegając przed błędnymi nurtami myślowymi m.in. eklektyzmu, secentyzmu, pragmatyzmu i nihilizmu. Wieńczący spotkanie referat wygłosiła mgr Joanna Kopacz, która, w oparciu o encyklikę „Fides et ratio”, wyczerpująco i syntetycznie przedstawiła zgromadzonym licznie uczestnikom jak ważną misją uniwersytetu jest dążenie do prawdy. Po poczęstunku w miłej, twórczej atmosferze i po wręczeniu certyfikatów uczestnictwa w dotychczasowych seminariach naukowych wspólnie oglądano film na temat nauczania Jana Pawła II o nauce. Seminarium zaszczycała swą obecnością i ubogacali interesującymi przemyśleniami znamienici uczestnicy i znani naukowcy środowiska stalowolskiego.

Wystąpienia uzupełniały i ubogacały sesje plakatowe oraz pokazy filmowe. Podczas każdego seminarium prezentowany był odpowiedni film, który dobierał i przygotowywał mgr Stanisław Krupka, były dyrektor administracyjny Filii Wydziału Nauk Społecznych KUL, od początku działalności stalowowskiej uczelni zaangażowany w jej rozwój i działalność kulturowo-społeczną.

Cykliczne seminaria naukowe poświęcone nauczaniu Jana Pawła II były regularnie zapowiadane, omawiane i szeroko komentowane w lokalnych mediach, m.in.: Radiu Leliwa, Telewizji Stella, czasopismach: „Gość Niedzielny”, „Niedziela”, „Sztafeta”, „Nasz Czas”, a także w mediach internetowych i na portalach społecznościowych. Należy podkreślić, że organizowane seminaria spotkały się z szerokim odzewem w środowisku. Wyjątkowa była też atmosfera poszczególnych spotkań, a twórcze dyskusje toczyły się również po zakończonych seminariach. Na uwagę zasługuje pomysł wznowienia działalności ludowych uniwersytetów katolickich w diecezji sandomierskiej.

W inicjatywie, jaką były seminaria naukowe z cyklu *Nauczanie Jana Pawła II*, szczególną rolę pełnił ks. bp dr Edward Frankowski. Założyciel stalowowskiej uczelni katolickiej angażował się w sesje pod względem merytorycznym oraz organizacyjnym; z własnych funduszy finansował m.in. poczęstunek dla uczestników seminariów naukowych. Przed organizacją cyklu sesji naukowych ksiądz biskup przekazał Bibliotece Uniwersyteckiej znaczną część własnego księgozbioru, który dotyczył osoby i nauczania św. Jana Pawła II. Zakupił też jedną z czterech kopii oprawionych w skórę ksiąg kondolencyjnych, które były wystawione do wpisu na KUL-u w Lublinie po śmierci Jana Pawła II (oryginał i pozostałe kopie znajdują się: w KUL-u, Episkopacie Polski, w Watykanie). Do mieszkania w Budynku Auli Solidarności ksiądz biskup przeznaczył jedną z ksiąg, a pozostałe trzy przekazał do Muzeum Jana Pawła II w bazylice konkatedralnej w Stalowej Woli oraz do kościoła akademickiego w Stalowej Woli. Ks. bp Frankowski przeznaczył mieszkanie w Budynku Auli Solidarności do użytkowania przez pracowników naukowych, do pracy dydaktycznej z młodzieżą i na rzecz środowiska lokalnego.

Joanna Kopacz

OMÓWIENIA I RECENZJE

Studia Sandomierskie
21 (2014)

Magdalena Wrany, *Angelo Maria Durini poeta i polityk w purpurze, Zarys działalności literackiej, kulturalnej i politycznej nuncjusza w Polsce*, wyd. Collegium Columbinum, Kraków 2013, ss. 299, XXXI.

U schyłku ubiegłego roku ukazała się drukiem rozprawa doktorska Magdaleny Wrany poświęcona osobie kardynała Angelo Marii Duriniego. Jak stwierdziła we wstępie Autorka, „Celem pracy jest przedstawienie w ujęciu monograficznym portretu nuncjusza Duriniego w Polsce jako postaci wieloaspektowej, w kontekście kulturalno-literackim, przy zastosowaniu metody analitycznej. Postać arcybiskupa ancyrańskiego ujęto w trzech płaszczyznach: politycznej, kulturalno-oświatowej i literackiej, ale to te dwie ostatnie dominują w pracy” (s. 9).

W liczącej niespełna 250 stron druku aż około 100 stron w rozdziale pierwszym i trzecim Autorka poświęciła analizie postaci i historycznego kontekstu działalności niezbędnego dla zrozumienia roli i twórczości kardynała Duriniego. Jakkolwiek Autorka we wstępie stwierdziła, iż Angelo Maria Durini „nie jest szerzej znany ani historykom, ani znawcom literatury” (s. 7), to akurat nie jest prawdą. Obszernie pisano bowiem zarówno o rodzie Durinich w Mediolanie i samym kardynale, jak też o ważnej roli, jaką odegrał w kulturze całej Italii schyłku XVIII wieku¹.

Omawiając podstawę źródłową swojej rozprawy (a zwłaszcza ograniczenie się do materiałów przechowywanych w Como), Autorka pisze: „... – nuncjusz Durini wyjeżdżał z Warszawy w 1772 w atmosferze skandalu (oskarżenia o udział w spisku na życie króla) i presji ze strony zaborców na Stolicę Apostolską. Stąd – niepo-

¹ R. Calzini, P. Portaluppi, *Il palazzo e la famiglia Durini in due secoli di vita milanese (1648-1848)*, Milano 1923; F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. 2, Torino 1976, s. 231-236; D. Caccamo, *Il nunzio A. M. Durini (1767-1772) e la prima spartizione della Polonia” Italia Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*”, Firenze 1973. *Civiltà Veneziana*. Studi 29, s. 53-57; A. R. Zanobi, G. Valenti, *Il fondo cardinal Durini della Biblioteca nazionale Braidense: catalogo dei libri e stampa*, Milano 2003; C. Geddo, *Il Cardinale Angelo Maria Durini (1725-1796). Un mecenato lombardo nell’Europa dei Lumi fra arte, lettere e diplomazia*, Silvana Editoriale, Milano 2010.

godzony w pełni z koniecznością opuszczenia Polski w krytycznym momencie poprzedzającym pierwszy rozbiór – potraktował wszelkie zapiski, pisma, a także dokumenty dotyczące nuncjatury jako część prywatnego archiwum i nigdy, pomimo monitów ze strony swego następcy, nuncjusza Giuseppe Garampiego, tej spuścizny nie oddał do Watykanu” (s. 8).

Powyższe stwierdzenie również mija się z prawdą. Dokumentacja nuncjatury Duriniego zawierająca kilka tysięcy listów znajduje się w Archiwum Watykańskim². Dodatkowo – wbrew powyższemu i autorytatywnemu stwierdzeniu Autorki o wywiezieniu wszystkich akt – sześć tomów akt czynności nuncjatury pozostało w Warszawie, gdzie spłonęło w czasie wojny. Natomiast podstawowa dokumentacja w Archiwum Watykańskim (listy nuncjusza do Sekretariatu Stanu i Sekretariatu do Duriniego) jest w zasadzie kompletna (zaginiął tylko jeden tom) i naświetla w sposób wyczerpujący wszystkie aspekty działań Duriniego jako dyplomaty a także jego kontakty z Sekretariatem Stanu. Uwagi Garampiego odnosiły się do różnego rodzaju dokumentów (nie tylko nuncjatury) powstałych w tym czasie, a przechodzących przez ręce Duriniego.

Sugestia Autorki, iż dokumentacja nuncjatury zachowana jest w Archiwum w Como, ponieważ ją akurat przeglądała, jest całkowitym nieporozumieniem i świadczy o jej braku orientacji w podstawowych problemach odnoszących się do materiału źródłowego. Przechowywane w Como kopie niewielkiej ilości dokumentów i listy kierowane do różnych osób (Durini prowadził bardzo ożywioną korespondencję) są na tyle drugorzędym materiałem do omawiania problematyki działania nuncjatury, że ks. Damian Wojtyska nie zamieścił nawet tego zbioru w swoim przewodniku archiwalnym dotyczącym akt nuncjatury polskiej w I tomie Akt Nuncjatury Polskiej³.

Również N. Raponi w biografii Duriniego w *Dizionario Biografico degli Italiani* charakteryzuje zasób archiwaliów odnoszących się do nuncjatury w Como, w sposób jasny wskazując na jego drugorzędny charakter⁴. Dlatego też zupełnym nieporozumieniem są stwierdzenia Autorki odnoszące się do zasobów archiwalnych nuncjatury Duriniego w Como, a dotyczące niewykorzystania ich w mojej rozprawie poświęconej polityce Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej⁵: „*Jednak autor tej pracy [W. Kęder] nie zna zupełnie spuścizny po kardynale przechowywanej w Como... A przecież nie sposób*

² Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Polonia, sygn. 239A-242, 283A, 311, Additamenta 12, 14, 18, ASV, Archivio Nunziatura Apostolica di Varsavia 43, 68, 89-90, dokumenty w 6 tomach akt proc. konsyst., oraz dokumenty w Archivio propaganda Fide.

³ H. D. Wojtyska, *Acta Nuntiaturae Poloniae*, T. I, Romae 1990, s. 317-318.

⁴ „...tre volumi contenenti il copialettere dei dispacci dalla nunziatura di Polonia (1766-1772) e le relazioni da Avignone alle congregazioni romane (1774-76)”. I dispacci della segreteria di Stato, oltre che nell'Arch. Durini (cart. 11, fasc. 33), si trovano in Arch. Segr. Vaticano, *Segreteria di Stato, Nunziatura di Polonia*, w: N. Raponi, *Durini Angelo Maria, Dizionario Biografico degli Italiani* (dalej cyt. DBI), t. 42, Roma 1993, s. 195-200.

⁵ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767-1773*, Opole 2006.

wyobrazić sobie analizy polityki Stolicy Apostolskiej i jej realizacji przez Duriniego bez zaznajomienia się z materiałami jego nuncjatury, spoczywającymi w Como i bez ich konfrontacji w Tajnym Archiwum Watykańskim” (s. 14). Po pierwsze, Autorka jest tu w błędzie, nie rozumiejąc, że fundamentalny (liczący kilka tysięcy dokumentów) zbiór archiwaliów (podstawowy do badań nad nuncjaturą w tym czasie) znajduje się w Archiwum Watykańskim, myląc jednocześnie kopie dokumentów i oryginałów depeš oraz źródła pierwszorzędne do opracowania tematu ze źródłami wtórnymi i drugorzędnymi. Po drugie, co właściwie chciałaby Autorka porównywać? Wszelkie porównania miałyby sens wówczas, gdybyśmy skonfrontowali zbiory dokumentów pochodzących z różnych niezależnych źródeł i weryfikujących posiadane dane. Tu zaś mamy do czynienia z jednorodnym materiałem będącym wytworem nuncjatury i Sekretariatu Stanu, gdzie skromny materiał zachowany w Como ma charakter wtórny, w bardzo wąskim zakresie odnoszący się do zespołu akt nuncjatury z Archiwum Watykańskiego.

Do analizy nuncjatury Duriniego wcale nie jest konieczne zapoznanie się ze wszystkimi dokumentami przechowywanymi w różnych archiwach europejskich (nie tylko w Como), konieczne jest jednak zapoznanie się z takimi zespołami akt, które w sposób kompletny i wyczerpujący naświetlą zagadnienie. Durini w czasie pobytu w Warszawie prowadził rozległą korespondencję dotyczącą zarówno jego spraw prywatnych, jak i politycznych. Tak więc w tym wypadku znacznie ciekawszą od kwerendy w Como byłaby jego korespondencja np. z kardynałem de Bernis i politykami francuskimi tej doby z archiwum ministerstwa spraw zagranicznych w Paryżu, albo dokumenty z archiwów austriackich, czy też rosyjskich. W takich sytuacjach szereg dokumentów rozsianych jest w różnych archiwach, często w różnych krajach.

Problem polega natomiast na tym, czy możemy np. na podstawie zachowanej w Rzymie korespondencji dyplomatycznej nuncjatury prześledzić zasadnicze wątki polityki Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do tematu, czy też materiał źródłowy zawiera luki, wymuszając bardziej obszerne poszukiwania archiwalne. Odnosnie nuncjatury Duriniego materiał zawarty w ASV w sposób kompletny obrazuje zasadnicze wątki polityki papieskiej. Z faktu, iż Autorka przeprowadzała wrywkową kwerendę w archiwum Durinich w Como, nie wynika niezbędność znajomości tych dokumentów. Dodatkowo, gdyby przy badaniu jakiegokolwiek problemu (np. dotyczącego polityki Stolicy Apostolskiej) zgłosić postulat koniecznej kwerendy wszystkich dokumentów znajdujących się we wszystkich możliwych archiwach – i tych niezbędnych, i tych zupełnie zbędnych i niepotrzebnych przy badaniu konkretnej tematyki, to z oczywistych względów nie opracowano by żadnego tematu.

Wątpliwości również budzi wykorzystanie przez Autorkę materiałów nuncjatury polskiej z okresu Duriniego z Archiwum Watykańskiego. Autorka nie sięgnęła do podstawowych dokumentów, jak np. instrukcji sekretariatu stanu dla Duriniego, a z kolei podane przez nią nazwy zbiorów dokumentów nuncjatury, jak i ich sygnatury, nie odpowiadają stanowi faktycznemu. Np. powołując się na akta z Archiwum Watykańskiego, Autorka podaje w przypisach informację o sięgnięciu do takich zespołów, jak: ASV [Archivio Segreto Vaticano], Archivio di Nunziatura di Polonia

(na s. 148 podaje natomiast ASV, Nunziatura di Polonia – przyp. 13), ASV, Archivio di Nunziatura di Varsavia (s. 46, 48) – takie zbiory nie istnieją i żądanych dokumentów Autorka w Archiwum Watykańskim by nie dostała. Są natomiast: ASV, Segreteria di Stato. Polonia oraz ASV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Varsavia. Sprawa nie dotyczy tylko nazwy: na stronie czterdziestej dziewiątej, jak również na sto czterdziestej ósmej Autorka w przypisach powołuje się na akta ASV, Segr. Stato Polonia 6. Tymczasem w zbiorze Segr. di Stato, Polonia 6 tom obejmuje XVI-wieczną korespondencję nuncjuszy del Portico i Commendone. Cytowany przez Autorkę opis audiencji nuncjusza u króla (s. 148) „Reglement de l’audience particuliere...” nie znajduje się w żadnym tomie o sygnaturze 6, lecz w tomach ASV, Segr. Stato Polonia 276 (reg. dok.) i 280 (oryg)⁶. Skąd zatem sygnatura 6 i odnośniki do kart (k. 5) nieodpowiadające stanowi faktycznemu? Podobnie sygnatura ASV, Nunziatura di Varsavia 6 [?] (s. 144 przyp. 3)?

Również szereg zasadniczych zastrzeżeń należy odnieść do dokonanej przez Autorkę charakterystyki kardynała Duriniego, gdzie podejmując próbę oceny jego działalności, pominęła ona najważniejsze i podstawowe dla tej tematyki akta nuncjatury warszawskiej znajdujące się w Archiwum Watykańskim.

Tymczasem, opierając się na niewielkich i fragmentarycznych archiwaliach z Como, już we wstępie, charakteryzując Duriniego, Autorka pisze: „Wynika z nich, że jak na prawdziwego Duriniego przystało, był on znakomitym prawnikiem, lecz żadnym dyplomata. Z tej przyczyny naraził się swym zwierzchnikom. Rzym pogodzony z nieuchronnością rozbiorów nakazywał mu zręczne lawirowanie między królem, a przyszłymi zaborcami. Sprzeciw wobec tych dyrektyw [moje podkreślenie] stał się jedną z bezpośrednich przyczyn usunięcia nuncjusza z Polski w 1772 roku” (s. 7). Zaś kilka stron dalej stwierdza: „Z punktu widzenia politycznego misji Angela Marii w Warszawie nie można uznać za udaną, oceniając ją zwłaszcza w kategoriach realizacji dyrektyw z Rzymu, ochrony interesów Stolicy Apostolskiej, jak i zachowania poprawnych relacji z dworem, przy którym rezydował” (s. 30). Z kolei trochę dalej Autorka pisze: „Po powrocie do Italii Durini kończy zatem swoją błyskotliwą karierę dyplomatyczną, poświęcając się zajęciom, które dotychczas zmuszony był pielęgnować w czasie wolnym...” (s. 34).

Przecież można domniemywać, iż Autorka zna życiorys Angelo Marii Duriniego i potrafi wyprowadzać wnioski z dokumentów źródłowych (?), a tu już przy wygłaszaniu podobnej opinii powinny zabrzmieć dzwonki alarmowe. Skierowany na placówkę warszawską Durini nie tylko, zdaniem Autorki, się nie sprawdził, ale wręcz sabotował (!) polecenia przełożonych. Ale przecież po wyjeździe z Warszawy pojechał z bardzo delikatną i niezwykle ważną misją do Avignonu. Chyba Autorka sądzi, że do takich misji kierowano za karę tych, co wykazali się kompletną indolencją jako politycy? A potem – w 1776 r. – otrzymał kapelusze kardynalski. Wygląda na to, że też za karę, bo o tych kolejach losu Duriniego Autorka pisze: „Po opuszczeniu Warszawy Durini powrócił do Italii i tam oczekiwał na powierze-

⁶ ASV, Segr. Stato, Polonia 276, f. 258r-258v; ASV, Segr. Stato, Polonia 280, f. 143r-143v.

nie mu zajęcia. Dopiero w 1774 wyruszył na misję do Awinionu, zaś godności kardynalskiej doczekał się dopiero w 1776 roku. Zniechęcony do działalności publicznej, po powrocie z Francji wycofał się z aktywności i poświęcił się pielęgnowaniu literackich pasji oraz mecenatowi” (s. 145).

Powyższy *passus* dowodzi, że Autorka zupełnie nie rozumie zagadnień, o których pisze. Jeśli Durini naraziłby się zwierzchnikom swoją misją i sabotowaniem poleceń Sekretariatu Stanu, to zostałby odstawiony w niełasce na boczny tor od razu. Tymczasem Duriniego po opuszczeniu Warszawy skierowano do Awinionu – małej enklawy, którą po kilkuletniej okupacji opuścili Francuzi. Była to bardzo ważna i delikatna misja – raz ze względu na Awignon, a po drugie, co ważniejsze, ze względu na Francję – z punktu widzenia Rzymu najważniejsze państwo katolickie w Europie (Cesarstwo prowadziło politykę pasywną, oglądając się na Paryż), jakkolwiek skonfliktowane wcześniej z Rzymem na tle sprawy jezuickiej, to stanowiące czołową siłę mogącą powstrzymać ekspansywne mocarstwa akatolickie w Europie – Rosję i Prusy. Zaś po zakończeniu tej misji Durini osiągnął szczyt kariery kościelnej – od Piusa VI otrzymał kapelusze kardynalski.

I – wbrew wyobrażeniom Autorki – te dalsze szczeble kariery osiągał bardzo szybko. Jesienią 1772 roku po wyczerpującej w tych czasach, kilkutygodniowej podróży powrócił do Rzymu. Musiał dojść do siebie po jej trudach, odwiedzić szereg dykasterii Kurii i złożyć sprawozdania, jak również odwiedzić przyjaciół – i osobistych, i politycznych (do których m.in. zaliczał się kardynał de Bernis) a także francuskich dyplomatów w Rzymie i rodzinę. Zatem nie „dopiero”, jak pisze Autorka, ale od razu skierowano Duriniego, mającego świetne koneksje z dworem francuskim i francuskimi politykami do Awinionu. Podobnie rzecz ma się z kapeluszem kardynalskim: szczytem kariery i marzeń wielkich arystokratycznych rodów włoskich, na który najczęściej czekało się dziesiątkami lat (!) a tu „dopiero” – jak pisze Autorka – czyli zaraz po powrocie z Awignonu został obdarzony godnością, którą w jego rodzie, tak blisko zaprzyjaźnionym z Benedyktem XIV, Klemensem XIII i Piusem VI osiągnął tylko on i jego wuj – Carlo F. Durini.

Dalsze koleje losu Duriniego po przyznaniu kapelusza wyglądają tajemniczo. Zamiast objąć prestiżowe stanowiska w kongregacjach kurialnych Durini wraca w rodzinne strony i ostatnie 20 lat życia spędza zimą w Mediolanie, zaś resztę roku w luksusowej willi, w bajecznej scenerii jeziora Como, otoczony luminarzami kultury tej doby. Spotkania te mają niezwykle istotne znaczenie dla życia intelektualnego nie tylko Lombardii, lecz całej Italii. Być może odpowiedź na to intrygujące badaczy pytanie kryje się w papierach rodu Durinich w Como, bądź w poezjach kardynała. Autorka, niestety, nie daje odpowiedzi (pozytywnej, bądź negatywnej) na to ważne pytanie, lecz snuje dość zdumiewające rozważania: „Durini nie zamierzał wcale udawać się do Rzymu w tej sprawie [odebrania kapelusza], być może tliła się w nim uraza za odwołanie z Warszawy... Podejrzewano, że stało się tak ze względu na jego rozpasane [?!], światowe życie i obyczaje, które tak raziły Piusa VI, ale w świetle korespondencji, jak i faktu, że papież w 1782 roku spotkał się z Durinim w Bolonii, nie wydaje się to pewne” (s. 33).

Stawiając tak problem, Autorka, po pierwsze, nie rozumie, że gdyby Piusa VI raziło rozpasane (co to właściwie znaczy?!) życie Duriniego, to nie dałby mu kardynalskiego kapelusza. Po drugie, zupełnie abstrahuje od ówczesnych realiów, jeżeli sądzi, że podniesiony do godności kardynalskiej Durini mógłby w jakikolwiek sposób okazać papieżowi urazę i to jeszcze w sprawie, w której nie Pius VI, lecz Klemens XIII i Klemens XIV podejmowali decyzje. A problem wygląda bardzo interesująco. Czy Durini po otrzymaniu kapelusza kardynalskiego zrezygnował z pracy w Kurii Rzymskiej i wybrał wygodny, luksusowy żywot wśród książek, które tak pokochał, poezji i przyjaciół? Czy może było odwrotnie: po wyjeździe z Awinionu zdecydował się na powrót w rodzinne strony i Pius VI uwieńczył jego karierę kapeluszem kardynalskim w nagrodę za bezkompromisowe, wymagające osobistej odwagi reprezentowanie interesów Stolicy Apostolskiej, czego kardynał dowiódł i w Warszawie i w Awinionie? Lecz trzeba wyraźnie stwierdzić, że nie tylko w tym wypadku, o ile Autorka nawet postawi istotne pytania, to odpowiedzi z reguły nie szuka w dokumentach archiwalnych, lecz w obiegowych opiniach mających niewiele wspólnego z rzeczywistością.

Tak jest przy zasadniczym pytaniu o przyczyny konfliktu nuncjusza z królem Stanisławem Augustem (o Repninie nie wspominając) i odwołanie go z Warszawy. Z jednej strony Autorka doszukuje się przyczyn w rzekomym konflikcie nuncjusza z jego zwierzchnikami w 1772 r. (s. 7). Z drugiej strony przyczyn szuka w 1769 r., gdy stwierdza: „To wówczas [V-VI 69] rozpoczęły się zakulisowe działania monarchy za pośrednictwem markiza Antiego, zmierzające do odwołania nuncjusza z zajmowanego stanowiska” (s. 67). Z kolei w innym miejscu wysuwa odmienną opinię: „Zatem trudno mówić – co się zwykło w dotychczasowej historiografii przyjmować – że do faktycznego zerwania Duriniego z dworem doszło dopiero w drugiej połowie 1768 roku. W rzeczywistości nigdy nie doszło, z uwagi na nieprzejednaną postawę nuncjusza, na stałość jego poglądów i konsekwencję ich wygłaszania, do nawiązania przyjaznych stosunków między... środowiskiem dworskim a Durinim...” (s. 59).

A przecież odpowiedź na ten problem jest banalnie prosta, o ile oczywiście sięgnie się do podstawowych źródeł i literatury przedmiotu. Tym podstawowym źródłem jest instrukcja, jaką od kardynała sekretarza stanu otrzymał Durini, jadąc do Warszawy. I wytyczne tej instrukcji podtrzymał również następca Klemensa XIII, Klemens XIV, o czym piszę w mojej pracy. A naczelnym zadaniem papieskiego wysłannika była twarda obrona statusu Kościoła katolickiego zagrożonego żądaniami dysydentów, za którymi stała Katarzyna II. I to nie żadna „nieprzejednana postawa nuncjusza i stałość jego poglądów”, jak to, puszczając wodze fantazji, pisze Autorka, lecz wierne wykonywanie poleceń Rzymu doprowadziło do konfliktu Duriniego z carskim ambasadorem Repninem i królem Stanisławem Augustem powtarzającym jak echo słowa swej carskiej protektorki oraz prorosyjskiego stronnictwa, jak trafnie nazwał je Durini – „partito russo-stanislaita”.

Gdyby Autorka zadała sobie trud zapoznania się z tym podstawowym dokumentem, miałyby szansę znaleźć odpowiedź na nurtujące ją pytania. Lecz zamiast sięgnąć do obszernej i szczegółowej, liczącej 40 kart instrukcji, wolała zająć się

charakterystyką dokumentów, w które wyposażony zostaje każdy wysłannik dyplomatyczny: „...najważniejszym jednak spośród dokumentów było z pewnością tzw. breve kompetencyjne [Facultates]”. Również Autorka, szukając odpowiedzi na to istotne pytanie, nie wykorzystwała innego dokumentu o podstawowym znaczeniu: opinii samego Duriniego w tej sprawie. A przecież miała w rękę jego słynny, od razu upubliczniony list do kardynała de Bernis w Rzymie ze stycznia 1771 r. (s. 150), gdzie Durini, pisząc o staraniach dworu warszawskiego o odwołanie go, wprost stwierdza: „*Ohydziła mnie u dworu tego solenna moja protestacja, którą ja przed trzema laty z rozkazu Ojca świętego uczyniłem*”⁷. Dokumenty nuncjatury Duriniego z Archiwum Watykańskiego dają jednoznaczną odpowiedź na to pytanie. Przyjeżdżając do Warszawy latem 1767 roku, Durini trafił na samo apogeum sporów wokół sprawy dysydenckiej. I zajął w tej kwestii takie stanowisko, jakiego od swojego wysłannika żądał papież Klemens XIII. I właśnie ta bezkompromisowa postawa nuncjusza latem 1767 roku spowodowała nie tylko wybuch wściekłości carskiego ambasadora Repnina (z czego słynął), lecz także starania, jeszcze w 1767 roku (przed wybuchem konfederacji barskiej), o odwołanie nuncjusza z Warszawy⁸.

Takie postawienie sprawy świadczy o niezrozumieniu przez Autorkę zarówno istoty służby dyplomatycznej, jak i kryteriów jej oceny. Wbrew twierdzeniom Autorki, podstawowym kryterium przy ocenie Duriniego jako dyplomaty reprezentującego papieża, jest wierność poleceniom jego zwierzchników zawartym w instrukcjach, a nie staranie się o dobre stosunki z dworem za wszelką cenę. Jeśli wzajemne relacje Stolicy Apostolskiej z jakimś państwem układały się harmonijnie, to i nuncjusz był dobrze widziany. Jeśli stosunki były napięte, to odbijało się to na nuncjuszu. Np. nuncjusz Davia, który z Warszawy w 1700 roku pojechał do Wiednia, został przez cesarza Leopolda I wyrzucony z Wiednia, bo oprotestował w imieniu papieża koronowanie się na „króla w Prusiech” elektora brandenburskiego. Ale to nie znaczy, że nie sprawdził się jako dyplomata! Wprost przeciwnie: dokładnie wypełnił polecenia swojego zwierzchnika. A tymczasem Autorka na ten temat snuje zaskakujące rozważania: „W grze dyplomatycznej nuncjusze byli raczej obserwatorami, a nie twórcami polityki dworu [?!], choć to do nich należały decyzje dotyczące spraw Kościoła katolickiego” (s. 143-144).

Autorka wykazuje tutaj całkowitą nieznajomość problemu. W owej grze dyplomatycznej, jaką była akredytacja nuncjusza w jakimś kraju, polityczny wysłannik papieża (bo takim był nuncjusz) miał obowiązek brać udział w każdej grze dyplomatycznej, jaka dotyczyła Stolicy Apostolskiej. I każdy nuncjusz otrzymywał na ten temat szczegółowe polecenia, jadąc na placówkę. I tym poleceniom Durini był przez cały czas pobytu konsekwentnie wierny, walcząc o interesy Kościoła, który reprezentował. To, że prezentując taką postawę, naraził się królowi, było sprawą

⁷ D. Caccamo, *Il nunzio A. M. Durini (1767-1772) e la prima spartizione della Polonia*. W: *Italia Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*, Firenze 1973. *Civiltà Veneziana*. Studi 29, s. 57.

⁸ ASV, Segr. Stato, Arch. Nunz. Varsavia 43, f. 378 r.

mniejszej wagi, bo w polityce decydujące są interesy, a nie dobre wrażenie. Stąd też opinie Autorki o tym, iż rzekomo nuncjusz Durini nie realizował dyrektyw Stolicy Apostolskiej, nie znajdują potwierdzenia w źródłach (s. 30). Wręcz przeciwnie: Autorka bezrefleksyjnie przeszła, analizując nuncjaturę Duriniego, nad bardzo ważną kwestią: pomimo że jeszcze w 1767 roku Replin wraz z królem czynią starania o odwołanie nuncjusza z Warszawy, to Durini wyjeżdża dopiero pięć lat później – już po upadku konfederacji barskiej. A zatem Klemens XIII i Klemens XIV przez cztery lata sabotowali żądania Stanisława Augusta, utrzymując w Warszawie swojego przedstawiciela mającego tak złe relacje z monarchą. Dlaczego to robili? Bo arcybiskup Durini wszelkimi siłami, jak potrafił, wypełniał jako papieski wysłannik w Warszawie ich zalecenia.

Podobnie analiza tła historycznego z okresu nuncjatury Duriniego świadczy o niezrozumieniu przez Autorkę podstawowego tej doby problemu politycznego, z jakim musiał uporać się Rzym, aczkolwiek należy stwierdzić, że problem ten występuje również w opracowaniach historyków na powyższy temat. Naczelnym problemem, z jakim borykała się Stolica Apostolska w tym czasie, był atak carycy Katarzyny II na status i prerogatywy Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej. Od czasu bezkrólewia po śmierci Augusta III caryca konsekwentnie dążyła do podporządkowania Rosji Rzeczypospolitej. W tym celu wprowadziła Stanisława Poniatowskiego na tron (a swoje zamiary bez ogródek wyłuszczyła w znanym liście do króla Prus). Ale chwiejnemu Poniatowskiemu nie do końca ufała, podobnie jak książętom Czartoryskim i Familii. Dlatego też postanowiła stworzyć małe, lecz bezwzględnie oddane jej stronnictwo złożone z polskich innowierców i wprowadzić je do sejmu, a funkcjonowanie *liberum veto* gwarantowało, że nawet nieliczni jej zwolennicy dadzą wystarczającą rękojmię utrzymania w ryzach Rzeczypospolitej.

I tej polityce Katarzyny II wymierzonej w Kościół i katolików w Polsce z całej siły opierał się Rzym. I zdecydowana obrona prerogatyw katolicyzmu była zadaniem wysłanników papieskich. Gdy sytuacja była niezaogniona – jak w czasach Viscontiego, albo gdy już po pierwszym rozbiórze przyszło polityce papieskiej funkcjonować w odmiennych okolicznościach, ten konflikt nie dawał o sobie znać z taką siłą, jak w czasach Duriniego, kiedy to ważyły się losy i Rzeczypospolitej, i statusu Kościoła katolickiego, a nuncjusz nie mógł, bo nie pozwalały na to instrukcje, pozostać, jak wielu polskich statystów, jedynie biernym obserwatorem wydarzeń, bo nie na tym polegała jego rola.

O roli, jaką, zdaniem Stanisława Augusta, miał pełnić nuncjusz papieski, pisze cytowana przez Autorkę Ewa Manikowska (streszczając list Stanisława Augusta do Antyciego), a widać, że podobną opinię prezentuje też Autorka recenzowanej rozprawy: „...Najważniejsze u przyszłego nuncjusza były cechy, które miały zeń uczynić spolegliwego i posłusznego współpracownika: niemieszanie się w politykę, wierność dworowi [polskiemu], niespoufalanie się z wielkimi rodami magnacjami...” (s. 73). Trzeba wyraźnie stwierdzić, że takimi cechami powinien się wyróżniać królewski, ale nie papieski dyplomata. A jeśli monarcha akurat nie potrafił

rozdzielić swoich interesów od cudzych? No cóż, nie tylko w tym wypadku tak czynił.

Reasumując, należy stwierdzić, iż poruszając tak interesujący temat, jakim było życie kardynała Duriniego i jego działalność na różnych polach (artystycznym, dyplomatycznym, kulturalnym) w Italii i Polsce, a opierając się na fragmentarycznym materiale źródłowym znajdującym się w Como i nie sięgając w istocie rzeczy do podstawowego zbioru źródeł z Archiwum Watykańskiego, Autorka nie zanalizowała poprawnie ani postaci kardynała, ani kolei jego losu, poprzestając na funkcjonujących w literaturze przedmiotu powierzchownych sądach bazujących na niezrozumieniu problemów ówczesnej Rzeczypospolitej. Uwagę powyższą w mniejszym stopniu należy odnieść do pozostałych rozdziałów książki traktujących o aktywności kardynała Duriniego na polu literackim i kulturalnym, gdzie jednak Autorka nie poszukała odpowiedzi na szereg pytań odnoszących się do samego Duriniego, jak i motywów, którymi kierował się ten wybitny przedstawiciel katolickiego oświecenia.

Wojciech Kęder - Kraków

Ks. Janusz Kucz, *Refleksje nad myślą Świętego Augustyna*, Sandomierz 2013, ss. 112.

Czołowi przedstawiciele świata naukowego: teolodzy, filozofowie, historycy, myśliciele chrześcijańscy nie mają wątpliwości, że Augustyn to jeden z największych geniuszy ludzkości a także błyskotliwy mistrz wykładu filozofii oraz teologii chrześcijańskiej Kościoła łacińskiego w pierwszym tysiącleciu. Nie ma obszaru z filozofii czy teologii, w którym jego idee nie pozostawiłyby „naukowego piętna”. Więcej, jego naukowy wpływ sięga ponad dziedzinę teologii i filozofii, obejmując świat kultury chrześcijańskiej. Życie i myśl biskupa z Hippony wpisują się w wielką tradycję myśli chrześcijańskiej. To największy Ojciec Kościoła łacińskiego, wielki Święty i Doktor Kościoła.

Wielu papieży, począwszy już od współczesnego Augustynowi Innocentego I, podkreślało jego wybitne zasługi i dokonania naukowe.

Zaledwie w rok po śmierci został zaliczony przez papieża Celestyna I do „najlepszych Mistrzów” Kościoła¹.

Geniusz nauki filozoficznej Augustyna głosił również papież Leon XIII w encyklice *Aeterni patris*².

Pius XI stwierdził, że Augustyn był jednym z największych doktorów Kościoła, człowiekiem, z którym właściwie nikt, albo tylko nieliczni mogą się porównywać. Cechowała go bystrość umysłu, bogactwo i głębia doktryny, wreszcie świętość życia oraz obrona wiary katolickiej³.

Paweł VI oświadczył: „Można powiedzieć, że w nim nie tylko jaśnieją wszystkie przymioty Ojców, lecz że także cała starożytna myśl zawiera się w jego dziełach, z których z kolei biorą początek sposoby myślenia przenikające całą tradycję doktryny w następnym wiekach”⁴.

¹ Celestyn I, List Apostolici verba (maj 431), w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 50, 530 A.

² Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris* (4 sierpnia 1879), w: *Acta Leonis XIII*, I, Rzym 1881.

³ Pius XI, Encyklika *Ad salutem humani generis* (22 kwietnia 1930), w: *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930), s. 233.

⁴ Paweł VI, Przemówienie do członków zakonu augustianów z okazji inauguracji Instytutu Patrystycznego „*Augustinianum*” (4 maja 1970), w: *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970), s. 426.

Papież Jan Paweł II zaś pragnął, „ażeby jego doktryna filozoficzna, teologiczna i duchowa była studiowana i rozpowszechniana, dzięki czemu mógłby on również obecnie swoje nauczanie w Kościele kontynuować, nauczanie równocześnie pokorne i genialne, którego główną treścią jest Chrystus i miłość”⁵.

Papież Benedykt XVI podkreślał podczas audiencji ogólnej w 2010 roku: „Otrzymałem wielki dar, by poznać go [Augustyna], że tak powiem, z bliska, przez naukę i modlitwę. Stał się on dobrym <towarzyszem podróży> w moim życiu i posłudze. [...] Św. Augustyn to człowiek, który nigdy nie żył powierzchownie. Jedną z głębokich cech jego istnienia było pragnienie, niespokojne i nieustanne poszukiwanie Prawdy, ale nie <pseudo-prawd> niezdolnych do obdarzenia trwałym pokojem serca, lecz tej Prawdy, która nadaje sens istnieniu i jest <domem>, w którym serce odnajduje spokój i radość”⁶. Ojciec Święty Franciszek przypomina słowa Augustyna: „Stworzyłeś nas [...] jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (*Wyznania* I, 1), wskazując, że w tych słowach zawiera się synteza całego jego życia⁷.

Ogromna spuścizna naukowa Augustyna, zawierając wieloaspektowe płaszczyzny – metafizyczne, religijne, etyczne, teologiczne, historyczne, eklezjologiczne, eschatologiczne, polityczne, społeczne, kosmologiczne i antropologiczne, odnosi się niekiedy do tematów, które się powtarzają i uzupełniają, ale nierzadko tworzą swoisty dialektyczny dyskurs. Takowa złożoność idei św. Augustyna sprawiała, że jego odkrywcy absolutyzowali niektóre z części jego nauczania, tworząc w ten sposób przeciwstawne idee filozoficzne, teologiczne, czy polityczne. Tym samym do Wielkiego Myśliciela z Tagasty odwoływali się, mniej czy bardziej słusznie, zarówno woluntaryści, jak i intelektualści; zarówno liberałowie, jak i nietolerancyjni; luteranie, jak i katolicy; zarówno purytanie, jak i anglikanie; spirytualiści, jak i egzystencjaliści. Wszyscy odnajdowali w głębi jego nauczania tropy dla swoich przekonań.

Święty Augustyn nigdy nie przestał być obecny w życiu oraz w myśli i kulturze całego Zachodu. Rzadko kiedy cywilizacja znajdowała tak wielkiego ducha, który potrafił podejmować jej wartości i podnosić wpisane w nią bogactwo, wynajdując idee i formy, którymi mieli się karmić potomni. „Nie było zagadnienia ani filozoficznego, ani teologicznego, którego Augustyn by nie podjął. Nie bał się żadnego tematu, który penetrował do samej głębi. [...] Jako orator i niedościgniony mówca potrafił z wielką łatwością łączyć głębię i precyzję dogmatyczną doktora z talentem poety i gorącym wzruszeniem mistyka, zaś poprzez swoją prostotę ewangeliczną pasterza pragnął uczynić się wszystkim dla wszystkich, naśladowując w tym wielkiego Apostoła Narodów” – podkreśla ks. Kucz w swoim opracowaniu (s. 25).

⁵ Jan Paweł II, Przemówienie do profesorów i studentów Instytutu Patrystycznego „*Augustinianum*” (8 maja 1982), w: *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1982), s. 800.

⁶ Benedykt XVI, *Św. Augustyn i inni święci jako towarzysze podróży chrześcijanina* (25 sierpnia 2010), Audiencja generalna, Castel Gandolfo.

⁷ Franciszek, Msza św. we wspomnienie św. Augustyna z Hippony w rzymskiej bazylice Świętych Tryfona i Augustyna na Polu Marsowym (28 sierpnia 2013).

Patrząc na przebogaty skarbiec twórczości Augustyna, możemy skonstatować, iż był on rozmiłowany w Prawdzie. Sam przecież pisał: „Czegóż pragnie mocniej moja dusza, jeśli nie prawdy”⁸.

Tak niełatwego zadania przybliżenia owego bogactwa myśli, geniuszu dociekań augustyńskich, podjął się ks. dr Janusz Kucz – absolwent rzymskiego uniwersytetu *Angelicum*. Sam Autor jest świadom trudności podjętego zadania, pisząc: „Augustyn nie jest w żadnym wypadku autorem niezrozumiałym, ale nie jest też autorem łatwym. Nie jest autorem łatwym, ponieważ składa się na to wiele różnorodnych czynników. Pierwszym czynnikiem jest *głębia jego myśli oraz niezmierna liczba napisanych dzieł*. Drugim, nie mniej ważnym – *szerokość omawianych kwestii oraz różny sposób ich interpretowania*. Trzecim czynnikiem rzutującym na niełatwość dzieł augustyńskich jest *różnorodność samego języka Hipponaty oraz niedokładna interpretacja jego dzieł przez teologów*, którzy nie zawsze kierowali się najważniejszym kryterium, jakie powinno cechować każdego teologa: *pragnieniem dotarcia do prawdy* a nie szukaniem własnej popularności poprzez wybiórcze wrywanie niektórych zdań z kontekstu, które w oderwaniu od całego wywodu Augustyna zmieniają swoją pierwotną treść” (s. 30-31).

W życiu i naukowej twórczości Doktora łaski można jasno wyszczególnić dwie fazy: pierwsza – czysto filozoficzna, druga zaś – w istocie – teologiczna. Oczywiście byłoby niepowetowanym błędem łączenie myśli filozoficznej Augustyna z etapem filozoficznym oraz jego teologii z etapem teologicznym. Chociaż jest prawdą, iż pisma filozoficzne uwidaczniają przede wszystkim jego koncepcje filozoficzne, to jednak te idee nie uległy radykalnej zmianie pod wpływem zainteresowania Augustyna kwestiami teologicznymi. Niemniej jednak nie można nie zauważyć swoistego „przepracowania” jego idei filozoficznych w kontekście etapu teologicznego, kiedy Hipponata zanurzył się bez opamiętania w Prawdzie Objawionej. Ks. Kucz pisze w powyższym kontekście: „Spotkanie z Cynceronem wywołało w sercu młodego Augustyna radykalny zwrot (*mutavit affectum meum*), tak że zapalił się niewiarygodnym żarem do studiowania filozofii, którą starożytni Grecy nazywali umiłowaniem mądrości. [...] Jedną tylko rzecz, jak sam zresztą wyznaje, gasiła żar w jego sercu, które wznosiło się już, aby powrócić do Boga: brak imienia Chrystusa, które głęboko było zakorzenione w jego duszy, odkąd otrzymał chrześcijańskie wychowanie od swojej świętej matki – Moniki. Z tego powodu – kontynuuje – żadne absolutnie dzieło, choćby głosiło rzeczy prawdziwe i piękne, nie było w stanie go porwać całego, dlatego że brakowało w nim imienia Zbawiciela” (s. 9-10).

W etapie filozoficznym twórczości św. Augustyna Autor przybliży czytelnikowi naukę biskupa z Hippony poprzez bloki tematyczne: *Augustyn jako człowiek, rozum i wiara, filozofia, zasady filozofii augustyńskiej, Bóg w myśli Świętego Augustyna, doktryna stworzenia, doktryna iluminacji oraz szczęśliwość*. Augustyn posiadał dogłębną znajomość wszystkich kierunków filozoficznych. Fundamentalne wytyczne jego myśli filozoficznej wyrażają się w trzech zasadniczych punktach:

⁸ *Homilie na ewangelię św. Jana*, Warszawa 1977; 26, 5: PL 35, 1609.

przystąpienie do autorytetu Chrystusa, niepoprzestawanie tylko na wierze, ale usilne dążenie do intelektualnego zrozumienia tego, w co się wierzy oraz nadzieja, że u neoplatoników można znaleźć koncepcje, które nie stoją w sprzeczności z Pismem Świętym i nauczaniem Kościoła (s. 33-34). Augustyn budował filozofię chrześcijańską, przeszczepiając na jej grunt ziarna prawdy, które odnalazł w filozofii pogańskiej. Główne nurty filozofii augustyńskiej opierają się na trzech istotnych zasadach: duchowość, uczestnictwo, niezmienność. Hipponata w powyższym kontekście porusza się wokół dwóch istotnych tematów dotyczących Boga i człowieka. Bóg w myśli Augustyna jawi się jako „Byt Najwyższy”, „Pierwsza Prawda” oraz „Wieczna Miłość” (s. 46). Człowiek zaś, rozpatrywany w kontekście jego natury, duchowości oraz wolności, jest z jednej strony „niezmierzoną głębią” (*grande profundum*), zaś z drugiej „wielkim problemem” (*magna quaestio*). Człowiek, który jest obrazem Boga, posiada zdolność osiągnięcia Go poprzez uczestnictwo w Jego nieśmiertelnej naturze. Od zdolności osiągnięcia Boga (*capax Dei*) pochodzi człowiek potrzebujący Boga (*indigens Deo*).

W obszarze teologii Autor omawia następujące tematy: *myśl teologiczna i jej główne kryteria, doktryna Trynitarna, doktryna chrystologiczna, mariologia, soteriologia, antropologia nadprzyrodzona oraz Kościół*. Augustyn określa teologię jako wiedzę, która rodzi, żywi, broni i umacnia wiarę. Ta wiedza ma służyć dla pożytku dobrych i dla obrony przeciw złym (s. 67). Zatrzymajmy się w omówieniu tej części publikacji na misterium Trójcy Świętej oraz na doktrynie chrystologicznej.

W jednym ze swoich dzieł, będącym głęboką kontemplacją teologiczno-mistyczną, napisanym bardziej z własnej potrzeby niż dla innych, Augustyn pisze: „Porywa mnie dociekanie prawdy”⁹. Tym razem przedmiotem zgłębiania była wielka tajemnica Trójcy Świętej, a także tajemnica Chrystusa, który jest objawieniem Ojca, „wiedzy i mądrości” człowieka. Stąd zrodziło się wielkie dzieło „O Trójcy Świętej” (*De Trinitate*).

Koncepcja Augustyna na temat Boga Trójjedynego determinuje ostateczny rozwój doktryny trynitarniej na Zachodzie. Pragnienie pogłębienia rozumienia misterium absolutnej jedności przy rzeczywistej różnicy Trzech Osób Trójcy Świętej zawsze towarzyszyło Augustynowi. „Oczywiście szukamy Trójcy i to nie jakiegokolwiek Trójcy, ale tej, która jest prawdziwym, najwyższym i jedynym Bogiem”¹⁰. Tylko Bóg jest rzeczywiście *natura Deus*. Bóg w swej naturze jest Bogiem, lecz *non tamen omnis natura est Deus* (natura, jako taka, nie jest Bogiem). Bóg jako Byt absolutny nie posiada pewnej ilości doskonałości, lecz jest tym, co posiada. Trzy Osoby Boże, które są Jednym Bogiem, pozostają w nieustannej i rzeczywistej relacji do siebie. Ojciec jest Ojcem, ponieważ rodzi Syna, a Syn jest Synem, ponieważ pochodzi od Ojca. Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, i jako Ich wspólny dar jest miłością. Zresztą, pisze błyskotliwie sam Augustyn: „Tak więc są Ojciec i Syn, i Duch Święty, a każdy z nich jest pełną substancją i wszyscy razem stano-

⁹ *O Trójcy Świętej*, Poznań-Warszawa-Lublin 1963, tł. M. Stokowska, I, 5.8, s. 33.

¹⁰ *O Trójcy Świętej*, IX, 1.1, s. 286.

wią jedną i tę samą substancję. Ojciec nie jest Synem ani Duchem Świętym, Syn nie jest Ojcem ani Duchem Świętym, Duch Święty nie jest Ojcem ani Synem, lecz Ojciec jest tylko Ojcem, Syn tylko Synem, a Duch Święty tylko Duchem Świętym. Wszystkim trzem przysługuje ta sama wiekiistość, ta sama niezmiennność, ten sam majestat, ta sama potęga”¹¹. I jeszcze: „Ta Trójca – jeden Bóg, jedna natura, jedna substancja, jedna moc, najwyższa równość, żadnego przeciwieństwa, wieczna miłość”¹².

W rozumieniu dogmatu trynitarnego św. Augustyn wskazuje więc na zasadę równości i rozróżnienia. Ponadto, jego szczególny wkład intelektualny w tym względzie dotyczy teologii Ducha Świętego oraz psychologicznego wyjaśnienia Trójcy Świętej, co pozwala zilustrować zarazem tajemnicę Boga-Trójcy oraz tajemnicę człowieka stworzonego na obraz Boży. Ten obraz odnajduje w człowieku wewnętrznym, w umyśle, poprzez znany schemat: *mens, notitia, amor* oraz w obrazie bardziej wyrażającym Trójcę: *memoria, intelligentia, voluntas*. W tym drugim obrazie, który posiada podwójny przedmiot: Boga i człowieka, powstaje triada: *pamięć, inteligencja i miłość siebie* oraz *pamięć, inteligencja i miłość Boga* (s. 73-74).

Doktryna chrystologiczna Augustyna jest zbieżna z tradycyjną nauką Kościoła i wyraża się w formule *una persona in utraque natura* (jedna osoba w podwójnej naturze). Augustyńska formuła chrystologiczna dotycząca jednej osoby i podwójności natur w Chrystusie (unia hipostatyczna) zapowiada wyraźnie definicję soboru chalcedońskiego z 451 roku. Wielki Doktor pisze w *Sermones*: „Ten, który jest człowiekiem, ten sam jest Bogiem i ten, który jest Bogiem, ten sam jest człowiekiem: nie przez pomieszanie natury, ale przez jedność osoby”, „Nie dwie osoby Bóg i człowiek. W Chrystusie z pewnością są dwie substancje, Bóg i człowiek, ale tylko jedna osoba”¹³. Owa jedność natur w jednej osobie jest cudowna i niewyobrażalna. Ponadto, „jak w jedności osoby dusza jednoczy się z ciałem i powstaje człowiek, w taki sam sposób w jedności Osoby Bóg jednoczy się z człowiekiem i powstaje Chrystus”¹⁴ (s. 76). Powyższy stan rzeczy prowadzi Augustyna do przyjęcia zasady chrystologicznej *comunicatio idiomatum* (współorzekanie przymiotów). Pojęcie to oznacza ontologiczną wspólnotę natury boskiej i natury ludzkiej w jednej Osobie Jezusa Chrystusa. Od strony logicznej zaś oznacza wyrażanie zdań odnoszących się do Chrystusa, w których określany jest On tytułem jednej natury a jednocześnie przypisywana jest mu własność drugiej. Stąd poprawność używanych określeń: „Bóg narodzony”, „Bóg ukrzyżowany”, czy „Bóg umarły”.

Bloki tematyczne dotyczące kwestii filozoficznych wybrane przez Autora stanowią oczywiście w zarysie prezentację zasadniczych nurtów Augustyna. Niemniej jednak piszący recenzję widziałby tutaj odrębne uwzględnienie zagadnień, które chociaż zostały tu i ówdzie wspomniane przy omawianiu innych kwestii, to jednak

¹¹ O nauce chrześcijańskiej I, 5.5.

¹² Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary V, 13.

¹³ *Sermo* 186, 1,1; 130, 30.

¹⁴ *Epistula* 137, 3, 11.

winy znaleźć oddzielne omówienie. Mam tu na myśli np. kwestię zła i wolności czy zagadnienie duszy i ciała. W przypadku tematów teologicznych odrębnego i głębszego omówienia domagałyby się natomiast takie zagadnienia, jak np.: tajemnica grzechu, łaski i usprawiedliwienia lub też teologia historii. Omówione zaś tematy zostały przedstawione „w pigułce”, a przecież nic nie stało na przeszkodzie, aby je opisać dogłębniej. Tym bardziej, że jak wskazaliśmy wyżej, sam Autor dostrzega niebezpieczeństwo „wybiórczego wrywania niektórych zdań z kontekstu, które w oderwaniu od całego wywodu Augustyna zmieniają swoją pierwotną treść”. Ponadto szkoda, że Autor zaproponował na końcu publikacji tylko bibliografię obcojęzyczną. Wskazane było – wręcz konieczne – zaproponowanie bogatej przecież literatury polskojęzycznej o św. Augustynie¹⁵.

Mimo powyższych „mankamentów” pozycja ta stanowi dobry przewodnik, który ma na celu prezentację czytelnikowi bogactwa i głębi myśli teologicznej Augustyna. Tylko świetna znajomość, odczytanie tekstami Augustyna pozwala na tak trafny, syntetyczny wybór istotnych passusów z różnorodności jego myśli. Ks. dr Janusz Kucz pisze, że „tylko ten, kto potrafi cierpliwie studiować Augustyna oczami samego Augustyna, odnajdzie go takim, jakim był w rzeczywistości, nie narażając się na niepotrzebne błędy w zrozumieniu jego myśli” (s. 31). Prezentowana publikacja oddaje sens powyższych słów. Może objętościowo nie jest imponująca (112 stron), jednak stanowi konkretny ładunek treści i swoiste kompendium wiedzy o bogactwie idei św. Augustyna. Warto ją polecić wszystkim, którzy pragną wstępnie zapoznać się z myślą Biskupa z Hippony.

Ks. Leon Siwecki

¹⁵ Zob. ze współczesnych pozycji np.: C. Cremona, *Augustyn z Hippony*, tłum. M. Wróbel, Warszawa 1993; W. Dawidowski, *Św. Augustyn*, Kraków 2005; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999; A. Eckmann, „*Incarnatio Christi*” w *pismach świętego Augustyna: istota i cel*, „*Vox Patrum*” 20 (2000), t. 38-39, s. 237-245; S. Jaśkiewicz, *Nauka św. Augustyna o łasce Bożej na podstawie jego „Wyznań”*, „*Collectanea Theologica*” 77 (2007), nr 1, s. 89-106; tenże, *O Opatrzności Bożej, która kieruje historią ludzkości, na podstawie „De civitate Dei” św. Augustyna*, „*Dobry Pasterz*” 2006, z. 31, s. 87-102; tenże, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012; A. Kijewska, *Św. Augustyn*, Warszawa 2007; St. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987; J. Salij, *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Poznań 1997; P. Turzyński, „*Christus totus*” w *myśli teologicznej św. Augustyna*, w: F. Drączkowski, red., *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*. Lublin 2010, s. 155-167; tenże, *Cierpienie jako droga w ujęciu św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 30 (2010), t. 55, s. 637-653; tenże, *Piękno w teologii świętego Augustyna: próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.

J. Życiński, *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, przeł. Michał Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013, ss. 376.

Abp Józef Życiński (1948-2011) należy do wyróżniających się postaci w nauce polskiej. Był doktorem filozofii i teologii, autorem wielu pozycji książkowych i kilkuset artykułów. Jego specjalność to filozofia nauki, filozofia przyrody, a zwłaszcza kwestie dotyczące relacji nauki i wiary. Recenzowane tłumaczenie książki „The Structure of the Metascientific Revolution: An Essay on the Growth of Modern Science”¹ należy do serii wydawniczej „Philosophy in Science Library”, której był inicjatorem.

Polskie wydanie książki zostało opatrzone wstępem długoletniego przyjaciela Życińskiego – ks. Michała Hellera („*Episteme i doksa*”), który także przedstawia główną tezę omawianej pozycji. Autor wstępu porównuje książkę arcybiskupa do „Struktury rewolucji metanaukowych” Thomasa Kuhna. Po pierwsze, gdy Kuhn usiłował uchwycić prawidłowości ważniejszych rewolucji naukowych, tak Życiński stara się przedstawić rewolucję, która dokonała się w poglądach na naukę – rewolucję metanaukową. Po drugie, w obu publikacjach odnajdziemy dobrze znane rewolucje naukowe i nazwiska naukowców.

Książka składa się z siedmiu rozdziałów, które mają na celu ukazanie przejścia od wiedzy pewnej do wiedzy nieodznaczającej się pewnością. Wskazują na koniec epistemetycznej teorii nauki, kontynuującej platońsko-arystotelesowską tradycję wiedzy pewnej i niepodważalnej – episteme. Obecnie można mówić o doksatycznej teorii nauki kontynuującej platońską tradycję wiedzy prawdopodobnej bez metodologicznej perfekcji – doksa.

Rozdział pierwszy („Programy badawcze i rozwój nauki”) nawiązuje do programów badawczych Imre’ a Lakatos a. Budowana jest struktura, która będzie ukazywała tytułową rewolucję metanaukową. Konstrukcję Życiński zaczyna od określenia kategorii „ideatu” stanowiącego kluczowe pojęcie dla jego koncepcji. „Ideaty są zarówno pojedynczymi, podstawowymi terminami w konkretnych interpretacjach, na przykład atom, ewolucja czy stworzenie, jak i asercjami inspirującymi

¹ J. M. Życiński, *The Structure of Methascientific Revolution. An Essay on the Groeth of Modern Science*, Pachart Publishing House, Tucson 1988, s. 223.

określony sposób wyrażania rzeczywistości oraz wykonywania podstawowych funkcji metodami charakterystycznymi dla danych naukowych programów badawczych” (s. 34). Ideaty są pozanaukowymi składnikami teorii naukowych inspirującymi poszczególne programy badawcze i stanowiącymi ich twarde rdzeń. Myliłby się jednak ten, kto uznawałby wszystkie pozanaukowe składniki za ideaty. Ideatami są tylko te pozanaukowe elementy, których nie można wyeliminować z twardego rdzenia programu badawczego bez jego zasadniczej zmiany. Nawet degeneracja danego programu nie wymusza porzucenia jego ideatów. Ponadto różne programy badawcze mogą zawierać te same ideaty. I tak ideaty bliskie koncepcji Arystotelesa kładą szczególny nacisk na kryteria zdrowego rozsądku i racjonalności. Te bliskie naukom Platona cenią piękno, prostotę, symetrię itp. Nawiązując do naukowych programów badawczych Lakatosa i metafizycznych programów badawczych Poppera, Życiński zaczyna rozwijać ideologiczne programy badawcze. W programach tych można wyróżnić twarde rdzeń podstawowych ideatów oraz pas ochronny wyznaczający możliwości modyfikacji programów. Ideaty z twardego rdzenia posiadają wysoki stopień ogólności umożliwiające włączenie ich w zasadniczo różne teorie naukowe. Programy te możemy podzielić na postępowe, empiryczne, teoretyczne i zdegenerowane. Zasadniczą różnicą między ideologicznymi a naukowymi programami jest możliwość powrotu w innym czasie ideologicznego programu badawczego, który został uznany za zdegenerowany – przykładem jest program mechanicyzmu.

Następnie autor ukazuje ścieranie się ze sobą ideologicznych programów badawczych. Pozwala to wyróżnić trzy główne etapy rozwoju tychże programów, gdzie kryterium podziału stanowi fakt dominacji określonych programów.

Pierwszy okres, w którym można wyróżnić dwa typy, nazywa teologicznym. Przesłankami naukowymi uzasadniano wcześniej znane teologiczne wnioski, albo przypisywano naukom naturalnym boską doskonałość i włączano w ich zakres badawczy cele zależne od czynników transcendentnych. Drugi etap nazywa metafizycznym. Próby wyjaśnienia rozwoju nauki opierały się na jej zasadniczych składnikach wewnętrznych, takich jak kryteria racjonalności, dedukcjonizm, indukcjonizm. Trzeci okres rozpoczął Kuhn, krytykując racjonalizujące teorie metanaukowe i włączając do dyskusji nauki społeczne. Uznanie czynników ideologicznych opisanych przez Kuhna implikuje odrzucenie wyidealizowanego obrazu nauki z XIX wieku.

Rozdział drugi („Nauka jako opium dla ludzkości”) ukazuje wykorzystywanie naukowych osiągnięć do inspiracji wzajemnie wykluczających się ideologicznych programów badawczych. Podany jest przykład mechaniki newtonowskiej. Inspirowała ona zarówno ideologiczne programy badawcze łączące teologię z naukami przyrodniczymi, jak i te, w których główną rolę odgrywał mechanicyzm. Mechanika przejęła od teologii funkcję dostarczania ostatecznych kryteriów prawdy. Z czasem w programie mechanicystycznym zaczęto widzieć problemy, a jego twarde rdzeń okazał się niemożliwy do zrealizowania. Upadek mechanicyzmu doprowadził do porzucenia najbardziej dogmatycznych wariantów ideologicznych programów badawczych, traktujących naukę jak opium dla ludzkości. Życiński ukazuje

podobny przykład w naukach biologicznych. Ideologiczny program badawczy związany był z ewolucjonizmem przedstawianym jako religia dla oświeconych, stawiając naturę i ewolucję na miejscu Boga. Inny ideologiczny program badawczy wiąże się z programem scjentystycznym. Główne założenia były inspirowane wiarą w doskonałość metody naukowej. Wiedza o niezawodnych metodach badawczych była ważniejsza od faktów.

Rozdział trzeci („W poszukiwaniu racjonalnej zjednoczonej nauki”) związany jest z neokartezjańskim racjonalizmem, mającym na celu stworzenie wiedzy pewnej wynikającej z wiary w racjonalność świata i doskonałość metod poznawczych. Ideologiczny program badawczy Kartezjusza posiadał główną cechę (ideat), którą była wiara w decydujący charakter wytycznych metodologicznych (s. 116). Ideat ten jest także widoczny w programie Koła Wiedeńskiego oraz postpozytywistów, którzy poruszali kwestie związane z zasadą weryfikacji, jednością nauki opisywanej wspólnym językiem, problemem demarkacji, problemem indukcjonizmu.

W rozdziale czwartym („Korekty w Euklidesowskim paradygmacie matematyki”) Życiński przedstawia ideaty, które możemy odnaleźć w naukach formalnych. Najważniejszą próbą racjonalizacji matematyki, były „Principia mathematica” Whiteheada i Russella, które miały za zadanie udoskonalić matematykę do takiego stopnia, by nie pozostało miejsca na żadne wątpliwości. Nastąpił w nich odwrót od neopitagorejskiej wiary w nieskomplikowaną racjonalność matematyki, natomiast aktywne były ideaty Euklidesowskie i racjonalizm Kartezjusza. Program logicyzmu upadł, jednak ideaty Euklidesowskie pozostały. Hilbert rozpoczął nowy program, chcąc wyróżnić zbiór niepodważalnych zdań w matematyce i wyeliminować wszystkie paradoksy. Hilbertowski program racjonalizacji matematyki odwołujący się do filozofii Kanta był tą samą metodą, którą wykorzystało później Koło Wiedeńskie do nauk przyrodniczych. Przejście od matematyki pewnej do matematyki quasi-teologicznej zakładającej nieusuwalne elementy wiary i zaufania nastąpiło przez twierdzenie Godla o niezupełności. Dodatkowo twierdzenia limitacyjne Godla, Churcha, Skolema, Lowenheima i Tarskiego wyznaczyły koniec etapu rozwoju matematyki zawierającej ideaty Euklidesa i Kartezjusza. Abstrakcyjne struktury matematyki i logiki nie mogą być opisane w pełni i precyzyjnie za pomocą jakiegokolwiek zbioru aksjomatów. Próba ekstrapolowania twierdzeń limitacyjnych na dziedzinę nauk przyrodniczych prowadzi do odchodzenia całej nauki od racjonalizmu programów neokartezjańskich. Tym sposobem można zauważyć, „że minione marzenia o doskonałej i racjonalnej wiedzy nie mogą się ziścić ani w naukach przyrodniczych, ani formalnych” (s. 201).

W rozdziale piątym („Socjologizm versus racjonalność”) oddalamy się od poszukiwań wewnętrznej istoty racjonalności nauki, kierując się ku warunkom zewnętrznym: socjologicznym, psychologicznym i kulturowym. Tym samym zaczynamy zauważać istnienie pewnych schematów metanaukowych, które ukazują nam przejście od poszukiwania racjonalnych elementów do poszukiwania elementów nieracjonalnych, co – jak się okaże później – jest innym rozumieniem racjonalności w danych okresie. Życiński podaje tutaj przesłanki służące zakwestionowaniu wewnętrznej racjonalności, powołując się np. na zasadę niedookreślenia. Jej mocniej-

sza wersja „wyraża przekonanie o pierwotności socjologiczno-autorytatywnych czynników w stosunku do logiczno-empirycznych” (s. 216). Rolę czynników pozaracjonalnych wyjaśnia na przykładzie mechaniki Newtona, zasady nieoznaczoności Heisenberga i teorii względności Einsteina. Jeżeli chcemy realistycznie ocenić rozwój nauki, musimy uwzględnić zarówno jej wewnętrzną logikę, jak i wpływy zewnętrzne. Następnie ukazuje, że koncepcja racjonalności ewoluuje w czasie. Następuje zastąpienie zdroworozsądkowej racjonalności przez rozmaite jej rodzaje, takie jak racjonalność formalna, racjonalność pragmatyczna, czy inna. Ponadto w historii nauki możemy także odnaleźć zasadę aracionalności, gdy odkrycia nie dało się wyjaśnić w ramach jakiegokolwiek racjonalności.

W rozdziale szóstym („Poszukiwanie nowego paradygmatu”) ukazane są przesłanki uzasadniające poszukiwanie nowego paradygmatu naukowego, który znajdowałby się na pomoście między cywilizacją naukowo-techniczną a tymi wartościami ludzkimi, które są lekceważone przez współczesną naukę. Życiński przedstawia dwie próby podważające powyższą dychotomię (fakt/wartość). Pierwsza to próba wprowadzenia ideatów Wschodu do nauki podjęta przez Edgara Morina. Druga to zasada antropiczna wypracowana w ramach obecnego paradygmatu naukowego. „Przejście od pozytywistycznej awersji wobec metafizyki do neognostycznych prób wprowadzenia problemów metafizycznych w ramy nauk przyrodniczych wydaje się socjologicznie interesującym przypadkiem zmiany mody w refleksji metanaukowej” (s. 299).

Rozdział siódmy („Od epistemologii do doksalogii”) jest posumowaniem całej książki. Znajdują się w nim odniesienia do historii nauki, które poznaliśmy w rozdziałach poprzednich. Przypomniane są także ideaty: racjonalności, poznawalności, pozytywizmu metodologicznego, ograniczeń, totalitaryzmu naukowego oraz unifikacji. Ukazany jest również pluralizm metodologiczny. Można zauważyć, że odkrycia filozofii nauki ujawniły ukryte struktury nauki, jednak istoty tych struktur nie da się wyjaśnić za pomocą wyłącznie empirycznych, racjonalnych czy psychospołecznych elementów. Dla różnych dyscyplin naukowych nie ma jednej metodologii. Stąd nie można także przedstawić prostego opisu struktury rewolucji metanaukowej. Opiera się ona na niejednorodnych czynnikach i przyjmuje odmienne postacie w różnych dziedzinach naukowych. Prawdziwej nauki nie można zredukować ani do jej racjonalnych komponentów, ani do elementów społeczno-kulturowych. Rola doksa w wiedzy człowieka jest równie ważna co episteme – „gatunek ludzki żyje transcendentaliami i (doksyczną) niepewnością” (s. 354).

Książka, pomimo głównej myśli przewodniej, wydaje się raczej zbiorem siedmiu artykułów, choć można w niej odnaleźć pewną strukturę. W pierwszym rozdziale wyjaśnia pojęcia ideatów i ideologicznych programów badawczych. Wyróżnione są także trzy etapy rozwoju tych programów, przedstawione w kolejnych rozdziałach. W drugim na podstawie nauk przyrodniczych autor ukazuje przejście od okresu teologicznego do metafizycznego. Trzeci i czwarty przedstawiają okres metafizyczny na przykładzie filozofii i nauk formalnych. Rozdziały piąty i szósty wiążą się z zewnętrznymi czynnikami mającymi wpływ na naukę, a tym samym na jej ważną cechę – racjonalność. Siódmy uwypukla główną myśl książki. Jednak

pomimo tej struktury już po zapoznaniu się z pierwszym rozdziałem czytelnik zmuszony jest kierować się dotychczasową wiedzą i własną intuicją na temat ideologicznych programów badawczych, które są opisywane i ich składników. Wyjaśnione w tym rozdziale pojęcia ideatu i ideologicznych programów naukowych pojawiają się w późniejszych rozdziałach z różnym nasileniem. W rozdziale drugim jest bardzo dużo o programach, lecz nic o ideatach. W trzecim pojęcie ideatów występuje kilka razy, jednak programy tylko raz. Za to w rozdziale czwartym o programach nie ma w ogóle mowy, a słowo ideaty pojawia się kilka razy. W rozdziałach piątym i szóstym jest podobnie do czwartego. Wydaje się zatem, że rozdział pierwszy i ostatni stanowią jakby kłamrę spinającą ten zbiór artykułów w jedną całość.

Książka w polskim przekładzie stanowi ciekawą pozycję przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, pozwala ona poznać nieznaną nieraz polskim czytelnikom zagraniczną twórczość Życińskiego. Po drugie, dotyczy ona ciekawego zagadnienia rewolucji metanaukowej. Można mieć nadzieję, że podobnie jak pozycja Kuhna wywołała reakcję łańcuchową w dziedzinie metodologii nauki, tak też mogłoby się stać z pozycją Życińskiego, tylko że w dziedzinie metanauki. Niestety, od czasu ukazania się książki w 1988 roku owa reakcja jest niezauważalna, jednak polskie środowisko naukowe może okazać się przyjaźniejszym.

Ks. Łukasz Sadłocha

Ks. Tomasz Moskał, *Książka w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 342.

Recenzowana pozycja autorstwa ks. Tomasza Moskala jest owocem badań zainicjowanych przez ordynariusza diecezji sandomierskiej, bpa Krzysztofa Nitkiewicza (s. 18), dotyczy roli książki w życiu kulturalnym sandomierskiego środowiska kapitulnego. Książki, które posiadały proveniencję sandomierskiej wspólnoty kolegiackiej (od przełomu XI i XII w. do 1818 roku) stały się dla Autora źródłem, jak i przedmiotem badań. Natomiast kwestia obecności książki w kulturze konkretnego środowiska domagała się podjęcia wielopłaszczyznowego studium nad analizowanym zagadnieniem (por. s. 14-15).

Ks. dr hab. Tomasz Moskał jest kapłanem diecezji sandomierskiej, adiunktem przy Katedrze Metodologii i Nauk Pomocniczych Historii Kościoła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, sekretarzem redakcji „Roczników Historii Kościoła”. Biblioteki kościelne w okresie staropolskim, duchowieństwo parafialne w okresie przedrozbiorowym oraz edytorstwo źródeł do dziejów Kościoła polskiego XVI-XVIII w. stanowią główne kierunki jego zainteresowań naukowych. Jest autorem książki *Biblioteki parafialne w archidiakonacie sandomierskim w XVIII w.*, Sandomierz 2005 (rozprawa doktorska)¹, licznych artykułów i opracowań naukowych².

Autor w publikacji *Książka w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku* zajął się zagadnieniem roli książki, wskazując na jej znaczenie w liturgii i duszpasterstwie, jako źródło wiedzy i poznania, czy w końcu jako wyznacznik prywatnych zainteresowań duchownych i element generowania poczynań

¹ Dotychczas zostały opublikowane recenzje i omówienia książki: R. Skrzyniarz, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 83 (2005), s. 453-454; Z. Pałubská, „Studia Sandomierskie” 12 (2005) z. 2, s. 176-179; W. Kowalski, „Nasza Przeszłość: Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 107 (2007), s. 329-332.

² M.in.: *Zbiory bibliotek kościelnych diecezji sandomierskiej przejęte przez Samuela Bogumiła Lindego w 1819 r.*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 4, Lublin 2005, s. 219-236; *Biblioteki kolegiackie w diecezji krakowskiej w okresie przedrozbiorowym*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2009, t. 91, s. 47-57; *Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu i jej zbiory*, w: *Konserwacja, digitalizacja i udostępnianie kolekcji starych druków opatrzonych supereklibrisami ze zbiorów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, Sandomierz 2013, s. 9-12.

naukowych. Podkreślił także jej wpływ na lokalną społeczność, która „czerpała z tego dorobku pełnymi garściami” (s. 12). Autor, ukazując płaszczyzny obecności książki w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego, bierze pod uwagę konkretnego duchownego i jego działania o charakterze bibliofilskim. Obejmuje on badaniami wszystkich członków sandomierskich wspólnot skupionych przy kolegiacie, których zainteresowania książką zostały poświadczone (s. 13).

Omawiana publikacja składa się z pięciu rozdziałów, poprzedzonych *spisem treści, wykazem skrótów i wstępem* precyzującym przedmiot badań, ramy czasowe, stan badań i cele pracy. W kolejnych rozdziałach Autor prezentuje zagadnienia związane z produkcją książki, oddzielając książkę rękopiśmienną od drukowanej (rozdział I), wskazuje na sposoby nabywania ksiąg (rozdział II), omawia kwestie związane z ich użytkowaniem (rozdział III: *Troska o książkę* i IV: *Korzystanie z książki*), w końcu zwraca uwagę na obecność książki w życiu Sandomierzan (rozdział V). Zamknięcie publikacji stanowią *zakończenie, bibliografia*, streszczenie w języku angielskim, *spis tabel, indeks osób* oraz materiał ilustracyjny.

Walorem recenzowanej publikacji jest profesjonalność opracowania i poziom naukowy zaprezentowanych treści. Autor korzysta z księgozbioru kapitulnego w Sandomierzu oraz woluminów innych bibliotek przechowujących książki należące do duchownych sandomierskich. W rozprawie wykorzystane zostały również materiały archiwalne (kościelne i państwowe) oraz opublikowane prace naukowe. Postawione przez Autora tezy znajdują uzasadnienie, są odkrywcze i otwierają nowe pola poszukiwań naukowych, chociażby w obszarze wpływu książki na tworzenie kultury. Godna podkreślenia jest także interesująca problematyka recenzowanej publikacji związana z „kulturą książki” (s. 14) w okresie staropolskim.

Uznanie budzi logiczna sekwencja rozważań, inteligentny podział na rozdziały i podrozdziały. Autor na początku zajmuje się kwestią produkcji książki. Następnie wskazuje sposoby zdobywania książki: zakupy, darowizny, testament, zbieractwo i wymiana. Sprawy pomieszczeń bibliotecznych, spisów i inwentarzy książek, znaków własnościowych i opraw zajmuje się w rozdziale poświęconym trosce o książkę, natomiast w kolejnej części przedstawia sposoby korzystania z książek. Ostatni rozdział poświęca książce w przestrzeni Sandomierza, zwracając uwagę głównie na biblioteki kościelne, należące do mieszczan oraz szkół. Struktura książki oraz zawartość treściowa poszczególnych fragmentów publikacji służy realizacji założonego celu pracy, a uwaga Autora dotycząca niemożności uniknięcia powtórzeń w prezentacji zebranego materiału (s. 18) jest właściwie niepotrzebna. Każdy fragment pracy znajduje bowiem uzasadnienie w poszczególnych jej częściach, a przy lekturze te powtórzenia ułatwiają przyswajanie treści publikacji.

Kolorowe ilustracje zamieszczone na końcu stanowią wizualne uzupełnienie tego, co zawarte jest w książce. Zdjęcia na wybranych przykładach przedstawiają dawne księgi, ich oprawy, miniatury w nich zamieszczone, strony tytułowe ksiąg oraz inicjały z kodeksów. Zaprezentowane także zostały szafy biblioteczne, wnętrza kapitułarzy sandomierskiego, odręczne fragmenty spisów książek oraz inne ciekawe zapiski pojawiające się w księgach.

Rozprawa napisana jest językiem przystępnym, sposób prowadzenia narracji jest zrozumiały, zdania są krótkie, bardzo rzadko występują wielokrotnie złożone. Niestety zdarzają się literówki (np. „polegiwano się” zamiast posługiwano się – s. 18), czy błędne konstrukcje zdaniowe (np. „O ozdobienu informuje nas także sama książka ręką artysty w drugim woluminie, podając czas wykonania pracy na rok 1522” – s. 28), na szczęście pojawiają się one rzadko.

Recenzowana książka jest przykładem rzetelnie przeprowadzonych badań nad postawionym problem naukowym. Prezentuje obszerny materiał zebrany przez Autora, z zachowaniem poprawności metodologicznej. Z pełnym przekonaniem można ją zarekomendować wszystkim czytelnikom, szczególnie zainteresowanym książką, jej rozwojem i wpływem na kulturę.

Ks. Stanisław Gurba

Jarosław Kupczak OP, *Teologiczna semantyka płci*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2013, ss. 250.

Problematyka antropologiczna jest szczególnie nośna we współczesnej refleksji naukowej i popularnonaukowej. Któż bowiem nie pochyła się nad człowiekiem, nie chce wniknąć w jego wielorakie tajniki? A nawet jeśli tego nie czyni, to z pewnością sam doświadcza praktycznie i życiowo swego człowieczeństwa. Pozytywne doświadczenia są ważne, ale dramatyzm osobistych sytuacji jeszcze bardziej to wzmacnia i podkreśla znaczenie antropologicznych dylematów.

Współcześnie na pierwszy plan wysuwa się refleksja nad jednym z podstawowych antropologicznych elementów tożsamości osoby, to znaczy nad ciałem, a w dalszym planie – nad różnorodnością płciową. Już samo doświadczenie swego osobowego i niepowtarzalnego charakteru pozwala człowiekowi wyraźniej spojrzeć także na innych, również w sensie ich odmienności. Mimo szerzonego współcześnie zamieszania fakt płci pozostaje nadal ważnym elementem dwubiegowości natury ludzkiej, faktu bycia kobietą i mężczyzną. Nie myślimy o tej dwubiegowości jako o przeciwstawieniu, ale jako o zbliżeniu i jedności.

Prezentowana książka ukazała się jako 78. tom serii „Myśl teologiczna” wydawanej pod redakcją ks. Arkadiusza Barona, ks. Henryka Pietrasa SJ i ks. Roberta Woźniaka. W serii tej ukazało się do tej pory wiele wybitnych dzieł autorów polskich i zagranicznych.

Autor recenzowanej książki jest profesorem nauk teologicznych. Wykłada na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, gdzie kieruje katedrą antropologii teologicznej. Wykłada m.in. także w Pontificio Istituto Giovanni Paolo II przy Uniwersytecie Laterańskim oraz na Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum” w Rzymie. Jest autorem wielu prac z antropologii i teologii tak w postaci szkiców czy artykułów, jak i książek, np. *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II* (Washington D.C., 2000) oraz *Dar i komunizm. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II* (Kraków, 2006).

Książkę otwiera dedykacja poświęcona matce autora (s. 5). Zamieszczone w dalszej części słowo odautorskie (s. 7-9) w gruncie rzeczy jest obszernym podziękowaniem instytucjom i osobom wywodzącym się z różnych środowisk, które autor widzi jako inspiratorów namysłów zawartych w prezentowanej książce. W ten sposób pośrednio także odsłania niektóre etapy swego *curriculum vitae*.

Corpus książki został podzielony na cztery rozdziały a te z kolei, czasem dwustopniowo, na mniejsze bloki treściowe. Pierwszy rozdział nosi tytuł: „Ciało a tożsamość osoby” (s. 17-54). Autor wskazuje najpierw na feminizm egalitarny, w którym ciało postrzegane jest jako przeszkoda w budowaniu osobowej tożsamości. Z kolei feminizm różnicy przyjmuje ciało jako pozytywny element tworzenia osobowej tożsamości. Autor podkreśla, że chrześcijańska refleksja nad ciałem, które jest osobą, jest znaczenie bliższa feminizmowi różnicy, który zauważa różnicę płciową i zakorzenia tę różnicę w cielesności człowieka. Z tego powodu feminizm różnicy może być widziany jako „sprzymierzeniec” chrześcijańskiej teologii płci.

„Receptywność – kobiecy wymiar stworzenia” to tytuł drugiego rozdziału omawianego studium (s. 55-119). Autor kreśli najpierw syntetyczny obraz rozumienia płci w myśli Platona i Arystotelesa. Drugim kręgiem proponowanej refleksji jest język płci w teologii biblijnej. Główna teza tego rozdziału to przekonanie, że metafizyczne kategorie aktywności i bierności obecne w refleksji nad płcią u Platona i Arystotelesa zostały zreinterpretowane w teologii biblijnej jako receptywność. Receptywność jako pierwszorzędną cecha kobieca jest orzekana w teologii o takich rzeczywistościach jak Kościół – Oblubienica Chrystusa. O ile w filozofii greckiej aktywność przewyższa doskonałością bierność, o tyle w myśli chrześcijańskiej receptywność jest pierwszą cechą stworzenia wobec Stwórcy i Zbawiciela, gdyż najważniejszą cechą stworzenia jest przyjęcie daru istnienia i zbawienia. W przypadku stworzenia aktywność jest wtórna wobec przyjęcia.

Kolejny rozdział studium dominikańskiego uczonego opatrzony został tytułem: „Teo-ontologia płci” (s. 121-164). Za pomocą pojęcia „teo-ontologia”, charakterystycznego dla myśli postsekularnej, autor wskazuje na ontologię, która świadomie wyrasta z kontekstu teologicznego. Dwa przykłady takiej teo-ontologii to refleksja Paula Evdokimova i Hansa Ursa von Balthasara. W przypadku rosyjskiego teologa szczególnie ciekawym tematem jest ukazanie jedności męskości i kobiecości w Chrystusie. W przypadku szwajcarskiego myśliciela różnica płciowa jest odzwierciedleniem różnicy trynitarniej. Rozdział ten kończą uwagi o teo-ontologii płci w debacie o Kościele, szczególnie jeśli chodzi o miejsce kobiet w Kościele i ograniczenie święceń kapłańskich wyłącznie do mężczyzn.

Czwarty rozdział opracowania o. J. Kupczaka OP nosi nazwę „Spór o Boga Ojca” (s. 165-220). Zasadniczą część tego rozdziału to przybliżenie i krytyczna analiza poglądów Elizabeth Johnson, określonych jako „detronizacja ojca”. U źródeł tej detronizacji autor widzi doświadczenie kobiet jako zasadę teologicznej rekonstrukcji i krytyki androcentrycznej symboliki. Autor pokazuje, w jaki sposób feministyczne założenia w teologii prowadzą w myśli Johnson do dekonstrukcji chrystologii i teologii trynitarniej. Jako alternatywa dla feministycznej teologii ukazana jest refleksja Karola Wojtyły zawarta w jego dramacie *O promieniowaniu ojcostwa*.

Oto bogactwo interesujących refleksji obecnych w prezentowanym studium. Jest to twórcza próba dotknięcia owej semantyki płci. Wyrasta ona twórczo z wielu wcześniejszych badań i opracowań o. Kupczaka, co sam autor zaznacza czasem w przypisach. Autor jawi się jako „zbratany” naukowo z tą problematyką, wręcz zauroczony. Nie oznacza to jednak braku krytycznego dystansu.

Dobrze, że autor w samym wprowadzeniu wyraźnie formułuje swoją główną płaszczyznę refleksji: „Ponieważ chrześcijańska pedagogika zawsze wynika z chrześcijańskiego «credo», chcemy w tej książce mówić o teologii jako o źródle antropologii, a szczególnie źródle antropologicznego rozumienia płci” (s. 12-13). Jest to jasne dopowiedzenie do samego tytułu prezentowanego studium. Uświadomienie sobie owego wierzeniowego (w sensie *Credo*) kontekstu pozwala pełniej śledzić proponowane treści.

W wypowiedziach autora widzimy dobre poznanie feminizmu amerykańskiego, choć nie rości on sobie pretensji do wyczerpania problematyki: „autor zdaje sobie sprawę z tego, że dotknął problemów niesłyszanych ważnych dla dzisiejszej debaty publicznej. Może mieć tylko nadzieję, że pewien proponowany tutaj kierunek poszukiwań jest słuszny” (s. 16). Są to z pewnością pewne interesujące rozeznania, które można pogłębiać, nadając im jeszcze szersze i pełniejsze konotacje.

Bardzo reprezentatywny dla omawianego studium fragment znajdujemy w końcowej części książki: „Wielokrotnie zwracaliśmy w tej pracy uwagę na fakt, że płci nie rozumiemy w taki sposób, że każdy mężczyzna musi przejść test męskości, a każda kobieta test kobiecości. Istnieją «męskie» kobiety i «kobiecy» mężczyźni, co w żaden sposób nie zaprzecza faktowi istnienia dwóch płci. Równocześnie jednak, w doświadczeniu inności płci, męskość uczy się od kobiecości, a kobiecość od męskości. Jak pisze papież, jest to «integracja w samym człowieczeństwie tego, co męskie i tego, co kobiece»” (s. 228-229). Znowu jest to stawianie całego zagadnienia zdecydowanie na płaszczyźnie antropologicznej, co jest szczególną zaletą studium krakowskiego dominikanina.

Uderzającym jest, że autor, omawiając język płci w teologii biblijnej, a zwłaszcza we fragmentach odnoszących się do tekstów Księgi Rodzaju, niemal zupełnie nie przywołuje słynnych katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* Jana Pawła II. Zwłaszcza początkowe katechezy mogą być uznane za swoistą paleoteologię dla omawianego zagadnienia. To dotykane łaski stworzenia, wreszcie sięganie do antropologii początku. To była i jest ciągle nadal niezwykle oferta współczesnego Magisterium Kościoła, bardzo inspirująca w refleksji antropologicznej. W omawianej książce czuje się niewątpliwie ducha katechez.

Interesującym i zarazem ważnym dodatkiem jest alfabetyczny zestaw bibliografii. Wydaje się jednak, że mając choćby na względzie tytuł książki, należałoby oczekiwać wyraźnego wyróżnienia nauczania Magisterium Kościoła. Zresztą sam autor wielokrotnie wskazuje na jego szczególną wartość i zobowiązanie teologiczne w kontekście całej refleksji teologicznej.

Szkoda, że autor nie jest konsekwentny w podawaniu skrótów zakonnych – oczywiście nie jest to wielki problem w płaszczyźnie merytorycznej (s. 143, 148, 232, 233, 242). Podobne pytanie jawi się odnośnie do skrótów „św.” czy „bł.” (s. 241-243). Pewne zdziwienie budzi umieszczenie w indeksie rzeczowym takich haseł jak: Adam, Ewa, Chrystus czy Maryja. Oczywiście przywołane postacie to w jakimś sensie pewne „wielkie problemy badawcze”, ale z drugiej strony to przede wszystkim konkretne i niepowtarzalne osoby, zwłaszcza w refleksji teologicznej.

Wydaje się także, że ze względu na szersze grono czytelników, do których adresowana jest książka, oczekiwany byłby wykaz skrótów. Dla wielu są one bowiem zupełnie niezrozumiałe. Problemu tego nie rozwiązują wyjaśnienia niektórych skrótów zamieszczone w przypisach. Przecież czytelnicy mogą rekrutować się ze środowisk dalekich refleksji teologicznej i Kościołowi, a bogactwo pełnego opisu bibliograficznego staje się dla nich niedostępne. Oczekiwane jest także konsekwentne podawanie redaktorów czy wydawców dzieł zbiorowych w języku polskim, jak to autor starannie czyni wobec publikacji w językach obcych. Z kolei dobrym zabiegiem edytorskim jest podawanie tłumaczy.

Prezentowane studium wpisuje się twórczo w szeroką debatę toczącą się wokół podjętych tematów badawczych. Ważny jest spokojny ton autora oraz merytoryczna kompetencja. To studium pozytywnie wyróżnia się w stosunku do ideologicznych tekstów, które natrętnie i agresywnie zdają się narzucać ideologię, a nie wiedzę. Ważne, że autor nie unika prezentacji krańcowo przeciwnych opinii. Szkoda, że nie zawsze jest jednoznaczny w toczonej dyskusji, w której chętnie jest jednym z dyskutantów. Czytelnik ma szansę bezpośredniego doświadczenia typowej dla dominikanów szkoły debaty (mimo woli przypomina się tradycja dwóch ambon w kościołach dominikańskich, z których prowadzono spory), choć nierzadko nie przyczynia się to do jasnego przedstawienia stanowiska autora.

Zaproponowana teologiczna semantyka płci jest cennym materiałem badawczym wpisującym się m.in. w szerokie kwestie koncentrujące się wokół tematu *gender*. Nie powinno się jednak zawężać tego ważnego tematu do płytkiego i noszącego znamiona ideologicznego widzenia człowieka oraz jego płciowości. Wydaje się, że to zagadnienie jest o wiele bardziej poważne i godne refleksji ze strony poważnych nauk, które mają jasny status metodologiczny, źródłowy i formalny.

Dominikański badacz wyraźnie pokazuje, że semantyka płci jest poważnym zagadnieniem. Wymaga ono poważnego i odpowiedzialnego podjęcia, które zakłada, jak ze strony każdego badacza, zatroskania o prawdę. Nie może to oczywiście naruszać także kategorii wolności, ale obiektywizm prawdy pozostaje jednak wiodącym. Teologiczne pochylenie nad semantyką płci, co proponuje Jarosław Kupczak z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, nie jest zamknięciem się na inne przemyślenia czy oferty badawcze.

Biskup prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba
(Łowicz oraz UKSW, Warszawa)

CONTENTS

History

Wojciech Kęder, <i>Cardinal Angelo Maria Durini and his library Il Fondo Durini – in Biblioteca Nazionale Braidense in Mediolanie</i>	5
Rev. Wojciech Zając, <i>The Removal of Crosses from Schools</i>	21
Rev. Lech Gralak, <i>Pilgrimages Through the Radom Region During the Years 1976-1988</i>	127
Stanisław Cieślak, <i>Adam Cardinal Kozłowiecki SJ (1911-2007) African Missionary</i>	169
Rev. Stanisław Gurba, <i>Later reception of the Russo-Byzantine frescoes in the Collegiate of the Nativity of Virgin Mary in Sandomierz</i>	189
Maria Szymanowicz, <i>Musical group in a parish church in Skrzyńsko</i>	205

Theology

Rev. Leon Siwecki, <i>From the reflection on the Church as communion</i>	213
Rev. Michał Łukasik, <i>Christian self-improvement as a task of the student of Christ in The Letters of Saint Jerome</i>	233
Rev. Adam Orczyk, <i>Reform of the Preparation for the Priesthood by the Council of Trent</i>	255

Philosophy

Stanisław Piechaczek, <i>Uprooting as Cioranowski modus vivendi and modus scribendi</i>	285
---	-----

Other Material

<i>The Register of the Master's Theses Defended by Deacons of the Seminary in Sandomierz at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2014</i>	301
<i>Report from the Seminary</i>	303
<i>Seminars from the series: The Teaching of John Paul II</i>	313

Discussions and Reviews

Magdalena Wrany, <i>Angelo Maria Durini poeta i polityk w purpurze, Zarys działalności literackiej, kulturalnej i politycznej nuncjusza w Polsce</i> , Kraków 2013, Rev. Wojciech Kęder	317
Rev. Janusz Kucz, <i>Refleksje nad myślą Świętego Augustyna</i> , Sandomierz 2013, Rev. Leon Siwicki.....	327
Abp Józef Życiński, <i>Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki</i> , Kraków 2013, Rev. Łukasz Sadłocha.....	333
Rev. Tomasz Moskal, <i>Książka w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku</i> , Lublin 2013, Rev. Stanisław Gurba	339
Jarosław Kupczak OP, <i>Teologiczna semantyka płci</i> , Wydawnictwo WAM: Kraków 2013, Rev. Bp Andrzej F. Dziuba	343

SPIS TREŚCI

Historia

Wojciech Kęder, <i>Kardynał Angelo Maria Durini i jego biblioteka – Il Fondo Durini w Biblioteca Nazionale Braidense w Mediolanie</i>	5
Ks. Wojciech Zając, <i>Usuwanie krzyży ze szkół</i>	21
Ks. Lech Gralak, <i>Pielgrzymki piesze przechodzące przez teren województwa radomskiego w latach 1976-1988</i>	127
Stanisław Cieślak, <i>Ks. kard. Adam Kozłowiecki SJ (1911-2007). Misjonarz Afryki</i>	169
Ks. Stanisław Gurba, <i>Zagadnienie recepcji bizantyjsko-ruskich malowideł bazyliki sandomierskiej w epokach późniejszych</i>	189
Maria Szymanowicz, <i>Musical group in a parish church in Skrzyńsko</i>	205

Teologia

Ks. Leon Siwecki, <i>From the reflection on the Church as communion</i>	213
Ks. Michał Łukasik, <i>Doskonalenie chrześcijańskie jako zadanie ucznia Chrystusa w listach św. Hieronima</i>	233
Ks. Adam Orczyk, <i>Reforma przygotowania do kapłaństwa na Soborze Trydenckim</i>	255

Filozofia

Stanisław Piechaczek, <i>Wykorzenienie jako Cioranowski modus vivendi i modus scribendi</i>	285
---	-----

Materiały

Wykaz prac magisterskich obronionych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2014 roku.....	301
Sprawozdanie WSD.....	303
Seminaria naukowe z cyklu: <i>Nauczanie Jana Pawła II</i>	313

Omówienia i recenzje

Magdalena Wrany, <i>Angelo Maria Durini poeta i polityk w purpurze, Zarys działalności literackiej, kulturalnej i politycznej nuncjusza w Polsce</i> , Kraków 2013, rec. Wojciech Kęder	317
Ks. Janusz Kucz, <i>Refleksje nad myślą Świętego Augustyna</i> , Sandomierz 2013, rec. ks. Leon Siwicki	327
Abp Józef Życiński, <i>Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki</i> , Kraków 2013, rec. ks. Łukasz Sadłocha	333
Ks. Tomasz Moskal, <i>Książka w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku</i> , Lublin 2013, rec. ks. Stanisław Gurba	339
Jarosław Kupczak OP, <i>Teologiczna semantyka płci</i> , Wydawnictwo WAM: Kraków 2013, rec. bp Andrzej F. Dziuba	343
Contents	347

