

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXIV

2017



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXIV

2017



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia w Sandomierzu 2017

Na okładce:
Widok na klasztor Panien Benedyktynek oraz kościół pw. św. Michała Archanioła
w Sandomierzu. Od 1904 r. budynki te zajmuje Seminarium Duchowne.
Fotografia prawdopodobnie wykonana na przełomie XIX i XX w.

Redaktor naczelny:
ks. Bogdan Stanaszek (UP JPPII, Kraków)

Zastępca redaktora naczelnego i sekretarz redakcji:
ks. Piotr Tylec (Biblioteka Diecezjalna, Sandomierz)

Kolegium redakcyjne:
ks. Leon Siwecki (KUL JPPII, Lublin), ks. Kazimierz Skawiński (WSD, Sandomierz),
ks. Leszek Pachuta (Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz)

Rada naukowa:
prof. dr Marko Jacov (Uniwersytet Salento, Lecce), dr István Kovács
(Węgierska Akademia Nauk, Budapeszt), 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 (KUL JPPII, Lublin)

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

Redakcja techniczna:
Leokadia Wilk SNMPN

Recenzenci tomu:
o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek, dr Marcin Gadocha, dr hab. Ryszard Gryz, prof. UJK,
ks. dr hab. Sylwester Jaśkiewicz, ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek, dr Waldemar Komorowski,
ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk, ks. prof. dr hab. Józef Krasiński, ks. dr Rafał Kułaga,
ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. dr hab. Antoni Nadbrzeźny,
prof. KUL, prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk, ks. prof. dr hab. Edward Sienkiewicz,
ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, dr hab. Anna Szylar, ks. dr hab. Kazimierz Talarek,
ks. dr Albert Warso, ks. dr hab. Tadeusz Zadykowicz, prof. KUL

Projekt współfinansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2017

Wersją podstawową czasopisma jest wersja papierowa

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej
© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2017

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz
Adres internetowy: studia@wds.com.pl e-mail: zamowienia@wds.com.pl,
<http://www.bdsandomierz.pl/studia.html>

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
WHiDK UP JPII, Kraków

Studia Sandomierskie
24 (2017)

ŚMIERĆ KRÓLA AUGUSTA III SASA I POCZĄTEK OSTATNIEGO BEZKRÓLEWIA W POLSCE W ŚWIETLE DONIESIENÍ „GAZETY LEYDEJSKIEJ” W 1763-1764 ROKU

1. „Gazeta Leydejska” na XVIII-wiecznym europejskim rynku prasowym

W XVII i XVIII wieku jednym z głównych centrów wydawniczych prasy o zasięgu międzynarodowym były Niderlandy. W Holandii ukazywało się w tym czasie kilkanaście tytułów, głównie w języku francuskim, który był uważany za język arystokracji i sfer wykształconych. Jedynym tytułem wśród popularnej w Europie prasy holenderskiej, ukazującym się w języku niemieckim, był „Courier du Bas-Rhin” wychodzący w Kleve (Kliwii).

Do najbardziej szczególnie poczytnych należały: „Gazette d’ Amsterdam”, „Gazette d’ Utrecht”, „Gazette de la Haye” oraz najbardziej popularna wśród nich: Gazette de Leyde, czyli Gazeta Leydeyska – „Les Nouvelles extraordinaires de Divers Endroits” – gazeta polityczna publikowana w Leydzie w Holandii pomiędzy 1680 a 1811 rokiem (w latach 1798-1804 „Nouvelles politiques”, a w latach 1804-1811 „Journal politique”). Należała ona do najbardziej wpływowych gazet o tego czasu w Europie. W tym czasie Zjednoczone Prowincje należały do bardziej tolerancyjnych krajów w Europie, zarówno jeśli chodzi o wolność prasy, jak i wolność religii, a wśród czytelników „Gazety Leydeyskiej” znaleźli się zarówno król Ludwik XV, Wolter, jak i późniejszy prezydent Stanów Zjednoczonych, Thomas Jefferson¹.

¹ J. Łojek, *Polska inspiracja prasowa w Holandii i Niemczech w czasach Stanisława Augusta*, Warszawa 1969, s. 14-17; R. Jakubenas, *Początki i sytuacja prasy w Europie i w Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, w: *Senoji Lietuvos Literatura*, 20 Knyga 2006, s. 163-164.

Jakkolwiek w Niderlandach bardziej szanowano wolność prasy niż w innych krajach europejskich, to jednak trzeba wyraźnie stwierdzić, iż wszędzie w XVIII-wiecznej Europie granice tej wolności bardzo wyraźnie określano. I tak, nawet w najbardziej tolerancyjnych państwach, serwisy prasowe częściej interesowały się wydarzeniami rozgrywającymi się za granicą niż w kraju, a i w tych przypadkach należało bardzo uważać, aby nie dopuścić się nawet mimowolnie obrazy kogoś z ówczesnych panujących, gdyż powodowało to interwencje dyplomatyczne i retorsje, często dla lekkomyślnych wydawców i redaktorów bardzo nieprzyjemne.

„Gazeta Leydeyska” w interesującym nas okresie ukazywała się dwa razy w tygodniu. W latach 1753-1798 w formacie 13x19 cm, jeden zeszyt był dwukartkowy (czterostronicowy) wraz z czterostronicowym suplementem, który ukazywał się pod tytułem *Suppléments des Nouvelles extraordinaires de Divers Endroits*. Stronę tytułową (frontispice) ozdabiał herb Holandii: Lew z tarczą herbową zwieńczoną koroną. Po 1789 roku niektóre numery suplementu były podwójne. W latach czterdziestych XVIII wieku jej nakład wynosił około 1500 egzemplarzy. (Maksymalny nakład Gazeta Leydeyska osiągnęła w 1785 roku 7000)².

„Gazeta Leydeyska” w ciągu swojego istnienia była, z nielicznymi przerwami, w rękach dwóch rodzin: de la Fontów, kiedy to na jej czele stał Jean Alexandre (1677-1785) oraz Anthony (1689-1738), a później rodziny Luzac: Etienne (1738-1772) oraz Jean II Luzac (1772-1798). Obaj Luzac’owie, Etienne (1706-1787) jak i Jean pochodzili z zasłużonego dla Holandii protestanckiego rodu uchodźców z Francji, odgrywając dużą rolę w jej życiu politycznym i kulturalnym. Etienne swoją karierę dziennikarską rozpoczął u schyłku lat 20-tych XVIII wieku jako współpracownik Antoine de la Fonta³.

Jean (Johan) Luzac (1746-1807) był bratankiem Etienne Luzac’a. Gruntownie wykształcony, ukończył prawo i w latach 1768-1772 pracował jako adwokat w Hadze. W 1772 roku przyjął zaproszenie wuja i przyjechał do Leydy, aby współpracować z nim przy wydawaniu „Gazety Leydeyskiej”. W latach 1785-1796 Jean Luzac był także profesorem filologii klasycznej oraz historii na uniwersytecie w Leydzie (w latach 1795-1796 rektorem)⁴.

Jak wspomniano powyżej, w centrum zainteresowania redaktorów gazety, podobnie jak innych periodyków w owym czasie w Europie, były głównie sprawy zagraniczne. Na łamach „Gazety Leydeyskiej” prezentowano nowiny polityczne, militarne i dyplomatyczne przede wszystkim z całej Europy, a ogłoszenia komercyjne pojawiały się jedynie w latach 1750-tych. Nie brakowało też informacji z innych kontynentów, a przede wszystkim Ameryki Północnej i Południowej oraz

² C. Joyness, *The Gazette de Leyde, the opposition press and French politics, 1750-1757*, w: *Press and Politics in Pre-Revolutionary France*, red. J. Censer, E. Popkin, Berkeley 1987, s. 133-169; J. Popkin, *News and Politics in the Age of Revolution, Jean Luzac's Gazette de Leyde*, Cornell U.P. 1989, s. 7-36.

³ T. Goruppi-Manetti, Etienne Luzac. *Dictionnaire des journalistes.gazettes18e.fr/L?page=4*

⁴ J. Popkin, *Dictionnaire des journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/536-jean-luzac*

Azji. Wieści przychodziły do redakcji z głównych stolic europejskich, w tym zwłaszcza z Paryża i Londynu, różnych teatrów działań wojennych, a w latach 1770-1798 zwłaszcza z Francji, Anglii, kolonii amerykańskich, Polski, Belgii i Niderlandów⁵.

Nowiny z Rzeczypospolitej gościły na łamach „Gazety Leydeyskiej” często, podobnie jak innych krajów, w odróżnieniu od czasów nam współczesnych, kiedy to wydarzenia z Polski z reguły we współczesnych serwisach prasowych traktowane są, poza wyjątkowymi sytuacjami bardziej marginalnie. Odnośnie spraw polskich, wieści do Holandii napływały za pośrednictwem innych gazet, listów, jak również gazet pisanych przede wszystkim z Warszawy, Gdańska, Prus Królewskich, z nad granic Polski (Des confins de la Pologne), Poznania, czy okazjonalnie z innych miast.

O Polsce często również donosiły depeze: z Petersburga, zwłaszcza w okresie bezkrólewia po zgonie Augusta III Sasa i początku rządów Stanisława Augusta Poniatowskiego, z Paryża, Konstantynopola, Wiednia, jak również bardziej sporadycznie z innych stolic europejskich i miast. W niniejszym artykule wykorzystano dwa roczniki „Gazety Leydeyskiej” z lat 1763-1764 zamieszczone na portalu internetowym „Gazettes européennes du 18^e siècle”⁶. Na portalu tym zamieszczono kompletne roczniki obejmujące wszystkie numery gazety wraz z suplementami, co jest zjawiskiem raczej nie występującym nawet w największych bibliotekach europejskich nie wspominając o polskich, których zbiory czasopiśmienne zawierają wiele braków.

2. Śmierć króla Augusta III na łamach „Gazety Leydeyskiej”

Informacja o śmierci króla Augusta III Sasa z Drezna przyszła do Hagi po dwóch tygodniach (16 dniach). Wyraźnie w ostatnim momencie redakcja lakoniczną wzmiankę o zgonie króla polskiego i elektora saskiego upchnęła w Supplémencie: *De Dresde, le 6. Octobre, Frederic-Auguste III, Roi de Pologne, Grand Duc de Lithuanie, Electeur de Saxe, Archi-Maréchal de l'Empire, & . & . Mourut ici sub item enthier sur les 5. Heures du soir*⁷. Bardziej obszerną informację z Ratybony (siedziby parlamentu Rzeszy), a dotyczącą sytuacji w Dreźnie, Rzeczypospolitej i Europie, która tam przyszła po ośmiu dniach redakcja gazety zamieściła w tym samym numerze: *De Ratisbonne, le 13. Octobre. Le 11 de cemoins, on reçut ici l'importante Nouvelle de la mort du Roi de Pologne, Electeur de Saxe, décedé a Dresede le 5. De ce mois sur les 5. Heures de l'après midi; On ferma d'abord les Portes de la Ville, & on ne les rouvrit que 13 heures après. Le Ministre de France avoit été le premier, qui avoit dépêche un Exprès à la Cour, pour y porter cette*

⁵ Dictionnaire des journaux. <http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/journal/0514-gazette-de-leyde> (dostęp: 14 IV 2016).

⁶ <http://www.gazettes18e.fr/projet>

⁷ „G.L.” („Les Nouvelles extraordinaires de Divers Endroits” – „Gazeta Leydeyska”), Nr 84, du Vendredi, 21. Octobre, 1763. Supplément, s. [1-2].

*fâcheuse nouvelle. Immédiatement après la mort du Roi, les Ministres & Grands-Officers de la Cour, ainsi que la Garnison de la Ville, avoient rendu hommage & prêté serment de fidélité au nouvel Electeur. On craint, non sans raison, que l'élection d'un nouveau Roi de Pologne ne trouble la tranquillité à peine rétablie en Europe. Plusieurs Puissances voisines y sont trop intéressées, pour regarder ce choix d'un oeil indifférent. Le séjour des Troupes Russes sur les confins, les différends touchant la Courlande, les brouilles intellines entre les Grands de Pologne & de Lithuanie, & les préparatifs qu'ont déjà fait les Puissances voisines, ne sont que trop prévus que cette election ne sera pas de plus tranquilles*⁸.

W następnych dniach i tygodniach „Gazeta Leydeyska” często wracała do śmierci króla Augusta III, przekazując wieści zarówno z Polski, jak i innych krajów europejskich, gdzie fakt ten odnotowywano we wszystkich stolicach europejskich, od Sztokholmu i Petersburga, do Neapolu⁹. M. in. w informacji z Torunia pod datą 12 października opisywano żal po utracie monarchy: *Tout le Pays Est plongé dans l'affliction par la Nouvelle de la mort d'Auguste III. Dont le Règne de 30. Ans sera à jamais memorable dans les fastes du Roiaume de Pologne, qui jamais n'a été dans un état plus Florissant qu'il l'est aujourd'hui, & où jamais la tranquillité n'a été d'une si longue durée*¹⁰.

Wyrazy żalu przekazał także dwór francuski *De Paris, le 17 Octobre [1-2], Le 18. de ce mois, le Roi prendra un Devie de 3. Semaines à l'occasion de la mort du Roi de Pologne, Electeur de Saxe, qui Est décedé le 5. À Dresde. On en a reçu la triste Nouvelle 14. Alec particularites. Ce Monarque, depuis environ trois semaines, le trouvoit dans assuitlement Presque continuël, auquel s'etoit jointe une toux fréquente. Le jour de la mort, il avoit entendu la Mestedans son appartement, sans qu'on est remarqué aucune alteration sensible dans son état. En retrant dans la Chambre a coucher, ils' est trouvé très-mal...*¹¹.

Podobnie, składając kondolencje, postąpiły inne dwory europejskie, w tym dwór rosyjski, który od kilku lat hamując żądnych władzy książąt Czartoryskich, z niecierpliwością oczekiwał na zgon schorowanego monarchy. Przekazując kondolencje interreksowi prymasowi Łubieńskiemu, poseł rosyjski Hermann Karl von Kayserling zdobył się, cytując swoją monarchinię, na filozoficzną uwagę, że królowie też są śmiertelni: *La morti nopiné edu Très-Sérenissime Roi de Pologne & Grand Duc de Lithuanie Auguste III, nous donne un nouvel exemple, queles Rois sont mortels. L'Imperatrice de Toutes les Russes a été frappé de la mort d'un Prince, son buon Voisin & son Ami. Elle voit avec peine l'état orphelin de la Serenissime Republique; & les voaux se reunissent avec les souhaits communs &*

⁸ „G.L.”, Nr 84, du Vendredi 21. Octobre, 1763. Supl (Suplement), s. [2]. Cytując w artykule drukowane teksty z „Gazety Leydeyskiej” zachowano oryginalna pisownię nie uwspółcześniając języka francuskiego.

⁹ „G.L.”, Nr 96, du Vendredi 2. Decembre 1763. Supl. s. [2]; J. Staszewski, August III Sas, Wrocław [i in.] 1989, s. 276-277.

¹⁰ „G.L.”, Nr 87, du Mardi 1. Novembre 1763. s. [2].

¹¹ „G.L.”, Nr 85, du Mardi 17. Octobre 1763. s. [2]. „G.L.”, Nr 86, du Vendredi 21. Octobre 1763. s. [2].

*en particulier ceux des Voisins qu'Elle sentte de nouveau pat la paix & la tranquillite dans son ancienne Constitution*¹².

Do bardziej interesujących należały wieści ze stolicy Saksonii Drezna, rodzinnego gniazda dynastii Wettynów, gdzie – jak gazeta informowała czytelników – zamknięto bramy miejskie, a wyżsi rangą oficerowie oraz dygnitarze składali przysięgę wierności nowemu elektorowi. Jednocześnie, oprócz konferencji w saskim Departamencie Spraw Zagranicznych, podjęto decyzję o wysłaniu w poselstwach z informacją o śmierci monarchy Flemminga do Wiednia i Sackena do Petersburga¹³. W tym samym czasie „Gazeta Leydeyska” z zainteresowaniem śledząca rozwój sytuacji pisała o zamiarze nowego elektora, Fryderyka Chrystiana kandydowania do tronu polskiego, a elektor przesłał nawet list do Katarzyny II z prośbą o poparcie jego planów. Świadczyło to o słabej orientacji Fryderyka Chrystiana w nastrojach panujących podówczas w Petersburgu, gdzie Katarzyna II forowała na tron polski Stanisława Poniatowskiego. Los zgotował jednak inne, zaskakujące rozwiązanie, gdyż elektor Fryderyk Chrystian zmarł niespodziewanie w połowie grudnia 1763 roku. Donosząc o jego śmierci redakcja „Gazety Leydeyskiej” podkreślała, że po śmierci swojego ojca, Augusta III panował zaledwie kilka miesięcy, od 5 października 1763 roku¹⁴.

Oprócz informacji o śmierci króla gazeta dokładnie, jak to miały w zwyczaju periodyki tego czasu, informowała o poselstwach, jakie wyruszyły z Warszawy do stolic europejskich, aby przekazać oficjalne informacje o śmierci Augusta III Sasa. W owej epoce wieści rozchodziły się szybko, lecz wielokrotnie były to plotki nie znajdujące potwierdzenia w faktach. W związku z tym na europejskich dworach reagowano na potwierdzone informacje, a te przesyłały zainteresowane dwory i rodzimi dyplomaci. Przy czym przewidziane w stosunkach międzynarodowych działania, np. wysłanie kondolencji, podejmowano po otrzymaniu informacji drogą oficjalną.

Na łamach „Gazety Leydeyskiej” z tego czasu znajdujemy szereg wzmianek o wysłaniu przez sprawującego obowiązki interreksa prymasa Łubieńskiego nadzwyczajnych posłów z notyfikacją o zgonie monarchy. Gazeta wymienia m.in. ks. Macieja Łubieńskiego, wysłanego do Rzymu, Neapolu i Wenecji, Kazimierza Łubieńskiego do Petersburga, Stachiewicza do Konstantynopola, Dembowskiego do Berlina i Maksymiliana Ossolińskiego do Wiednia, Józefa Ponińskiego do Hagi, Londynu, Madrytu i Turynu, zaś Franciszka Bielińskiego do Paryża i do Lotaryngii do Lunéville, gdzie wieść o śmierci Wettyna miał zawieźć królowi Stanisławowi

¹² „G.L.”, Nr 98, du Vendredi 9. Decembre 1763. s. [1-2].

¹³ „G.L.”, Nr 84, du Vendredi 21. Octobre 1763. Supl. s. [1-2]; „G.L.”, Nr 90, du Vendredi 4. Novembre 1763. s. [1-2].

¹⁴ „G.L.”, Nr 104, u Vendredi 30. Décembre 1763, Supl. s. [2]; „G.L.”, Nr 1 du Mardi 3. Janvier 1764, s. [2]; W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767-1773*, Opole 2006, s. 126.

Leszczyńskiemu, władającemu dożywotnio Księstwem Lotaryngii i Baru¹⁵. Zarazem gazeta odnotowuje przybywanie do Warszawy obcych dyplomatów, w tym Nikołaja Repnina, jako drugiego ambasadora Rosji, który dołączył do rezydującego w stolicy Rzeczypospolitej Kayserslinga¹⁶.

3. Sytuacja wewnętrzna w Rzeczypospolitej po śmierci Augusta III w świetle relacji gazety

Przez cały okres bezkrólewia „Gazeta Leydeyska” zamieszczała szereg obszernych relacji o sytuacji wewnętrznej w Rzeczypospolitej, kładąc nacisk na jej międzynarodowe implikacje. Początkowo na plan pierwszy wysunęły się informacje dotyczące działań interreksa, prymasa Łubieńskiego, który w kierowaniu sprawami państwa zastępował monarchę. Gazeta informuje o wyprawieniu posłów z notyfikacją śmierci króla za granicę, przyjmowaniu obcych dyplomatów, zwoływaniu sejmików. Na wieść o śmierci króla prymas zwołał też Radę Senatu oraz zorganizował konferencję z senatorami obecnymi w stolicy. Wysłał też sztafety z informacją o śmierci króla do Trybunałów w Lublinie i Mińsku. Poza tym prymas Łubieński wraz z marszałkiem koronnym, którego zadaniem było strzeżenie porządku w stolicy, wydali stosowne polecenia i ustanowili jurysdykcję sądów kapturowych¹⁷.

Na łamach gazety redakcja obszernie też informowała o przebiegu narad u Łubieńskiego, gdzie podjęto decyzje o zabezpieczeniu skarbcza, zapewnieniu porządku publicznego, jak również o wysłaniu przez prymasa uniwersałów w sprawie sejmików¹⁸. Gorący czas przedelekcyjny wypełniały też doniesienia z przebiegu sejmików, w tym zwłaszcza pruskiego w Grudziądzu oraz informacje o politycznej aktywności dygnitarzy zarówno koronnych, jak i litewskich, a związanych ze zbliżającą się elekcją: „D’Elbing¹⁹ le 23. Mars, 1764. La Diétine de Marienbourg²⁰, qui s’est tennë hier, s’est terminëe avec beaucoup d’unanimité. Mr Kzewsky, Staroste de Stargard, y a fait les fonctions de Maréchal. De Thorn²¹, le 25. Mars. La Dié tine du palatinate du Culm²², qui s’est renuë le 22. de cemois sous la présidence de Mr

¹⁵ „G.L.”, Nr 101, du Mardi 20. Décembre 1763, Supl. s. [2]; „G.L.”, Nr 103, du Mardi 27. Décembre 1763, Supl. s. [2]; „G.L.”, Nr 1 du Mardi 3. Janvier 1764, Supl. s. [2]; *Historia dyplomacji polskiej*, t. 2, 1572-1795, red. Z. Wójcik, Warszawa 1982, s. 496-497.

¹⁶ „G.L.”, Nr 4. du Vendredi 13. Janvier 1764, s. [2].

¹⁷ „G.L.”, Nr 11, du Mardi 20. Décembre 1763, s. [2]; „G.L.”, Nr 103, du Mardi 27. Décembre 1763, s. [3]; „G.L.”, Nr 104, du Vendredi 30. Décembre 1763, s. [1-2]; „G.L.”, Nr I, du Mardi 3. Janvier 1764, s. [2-3]; *Historia dyplomacji polskiej...*, t. 2, s. 496-501.

¹⁸ „G.L.”, Nr 91, du Mardi 15. Novembre 1763, s. [2]; „G.L.”, Nr 96, du Vendredi 2. Décembre 1763, s. [2]; „G.L.”, Nr 101, du Mardi 20. Décembre 1763, s. [1-2]; „G.L.”, Nr I, du Mardi 3. Janvier 1764, s. [2-3].

¹⁹ Elbląg.

²⁰ Malbork.

²¹ Toruń.

²² Chełmża.

Dzialowsky, Sécretaire de ce Palatinat, comme Maréchal, a eu en heureux success. De Graudentz²³, le 28. Mars. Les etats de Prusse s'étant assembles selon leurs Loix & usages, les prières seconds Diétines particulières des Districts & Palatinats de cette Province se sont passés tranquillement: Ce qui faisoit espérer un heureux success de la Diétine generale de route le Province, qui devoit se tenir ec cette Ville, où la plupart des Seigneurs & Gentilshommes, don't elle devoit être compose, arrivèrent en consequence le 25. & le 26. de ce mois²⁴.

W swoich relacjach z przebiegu obrad sejmików, gazeta nie tylko zamieszczała sprawozdania z obrad, lecz także przedrukowywała i to w całości ich manifesty, jak np. z sejmiku grudziądzkiego²⁵. Ze zrozumiałych powodów jeszcze większą uwagę przyciągnęły obrady sejmu konwokacyjnego, gdzie gazeta obszernie relacjonowała mowy sejmowe Andrzeja Mokronowskiego i Fryderyka Czartoryskiego. Zarazem na lamach „Gazety Leydeyskiej” pojawiają się w tym czasie pierwsze wzmianki o rywalizujących ze sobą obozach politycznych, gdzie redaktorzy haskiej gazety wykazują się dobrą orientacją w wewnętrznym układzie sił. Wśród rywalizujących ze sobą stronnictw wymienia ona partię hetmana Branickiego, którego aktywności na polu politycznym i militarnym poświęca zresztą dużo uwagi, dość biernemu stronnictwu saskiemu i opozycyjnej w stosunku do nich partii Poniatowskiego. Jak delikatnie podkreślili redaktorzy gazety, partia Poniatowskiego poprzez Czartoryskich związana jest z wielu magnatami, jak również popierana jest przez niewymienione z nazwy potęgi zagraniczne²⁶.

Jest oczywistym, że oprócz analizy sceny politycznej i ugrupowań ją zajmujących, z biegiem czasu coraz większą uwagę gazety zaczęli przykuwać ewentualni kandydaci do korony. Sprawa o tyle nie była prosta, że sami zainteresowani udzielali, zwłaszcza na początku bezkrólewia, dość mętnych deklaracji w kwestii kandydowania, bądź też swoimi zapewnieniami wprowadzali w błąd opinię publiczną. Tu jednak należy stwierdzić, że redaktorzy „Gazety Leydeyskiej” od początku mieli znakomite rozeznanie, niezwykle trafnie wskazując głównych konkurentów do korony.

Dotyczy to zarówno niewymienionego z imienia kandydata z rodu Wettynów, ponieważ istniały na ten temat w rodzinie elektorskiej rozbieżności, jak i komentarza odnośnie kandydatury Stanisława Poniatowskiego: „Des confins de Pologne, le 17. Mai. Malgré tous les soins & toutes les peines du Prince Primat, on est toujours dans la plus cruëlle incertitude. Quatre Candidats aspirant au Trôn: Le Comte Branicki, sinon pour foi meme, du moins pour un Prince Saxon; Michel-Frederic Czartoryski, grand Chancelier de Lithuanie; Stanislas Prince Lubomirski; & le Comte Poniatowski. Le Parti de ce dernier esttrés-considerable: Cependant on ne le

²³ Grudziądz.

²⁴ „G.L.”, Nr 31, du Mardi 17. Avril 1764, Supl. s. [1].

²⁵ „G.L.”, Nr 91, du Vendredi 27. Avril 1764, s. [2-3].

²⁶ „G.L.”, Nr 43, du Mardi 29. Mai 1764, s. [3].

croit pas assez fort pour lui assurer le Trône. Les autres n'oublient rien pour fortifier leur parti"²⁷.

Z biegiem czasu, wraz z rozwojem sytuacji, ilość informacji odnoszących się do spraw polskich, a zamieszczanych na łamach „Gazety Leydeyskiej” zwiększa się. Gazeta informowała i o obradach sejmu konwokacyjnego i konfliktach, jakie na nim występują, w tym szczególnie w związku ze sprawą dysydencką, gdzie dyplomaci rosyjscy działający na polecenie Katarzyny II dążyli do narzucenia sejmowi przyznania wyjątkowych w Europie praw polskim innowiercom. Informuje również o manifestach i wystąpieniach w tej sprawie biskupa krakowskiego Kajetana Sołtyka, który wyrósł na przywódcę antykrólewskiej i antyrosyjskiej opozycji²⁸.

Obok informacji o przebiegu sejmu, redaktorzy gazety poświęcają wiele uwagi aktywności wojsk polskich, jak i oddziałów rosyjskich, zwłaszcza tych rozmieszczonych w Warszawie. Ich uwagi nie uchodzą też przygraniczne ruchy wojsk zarówno rosyjskich, jak i pruskich, podsuwanych w kierunku polskiej granicy, spod Kostrzyna i Stargardu. W bardzo oszczędnych słowach „Gazeta Leydeyska” informuje też czytelników o konfliktach Polaków i Litwinów z oddziałami rosyjskimi. Donosi również czytelnikom o coraz większym zaniepokojeniu Turcji rozwojem sytuacji w Rzeczypospolitej i plotkach o skierowaniu 100 tys. Tatarów w granice Polski²⁹.

Wszystkie te informacje tworzą bardzo wierny obraz rozwoju sytuacji w Rzeczypospolitej, z bardzo starannym i prawidłowym rozłożeniem akcentów. Wyraźnie jest też widoczne, że redaktorzy gazety mieli bardzo dobre informacje pochodzące z wielu źródeł, nie tylko z prasy wydawanej w innych krajach, i że niezwykle umiejętnie sortowali nadsyłane wieści, gdyż z całą pewnością obok sprawdzonych i rzetelnych wieści musieli otrzymywać też wiele informacji niepewnych i bałamutnych. Zarazem, mimo bardzo ostrożnego formułowania testów, dawali uważnemu czytelnikowi jasny i klarowny obraz sytuacji.

Nie uszedł też ich uwadze ścisły związek Familii Czartoryskich oraz Stanisława Poniatowskiego z rosyjskimi dyplomatami, gdzie podkreślali ich wspólny udział w licznych uroczystościach. A ponieważ mieli bardzo dobre rozeznanie w rozwoju sytuacji, nie dziwi bardzo obszerna, jak na gazetę informacja i o Stanisławie Poniatowskim i o jego rodzinie, w tym ojcu, który zasłynął w Europie dzięki dziełu Woltera jako niezłomny i wierny towarzysz króla Karola XII, zamieszczona z wyraźną intencją ukazania tego najpoważniejszego naówczas kandydata do korony: „Celui des Candidats, qui paroît réunir le plus de suffrages pour parvenir

²⁷ „G.L.”, Nr 43, du Mardi 29. Mai 1764, Supl. s. [1-2].

²⁸ „G.L.”, Nr 42, du Mardi 25. Mai 1764, Supl. s. [2]; „G.L.”, Nr 43, du Mardi 29. Mai 1764, s. [1-2]; „G.L.”, Nr 35, du Mardi 1. Mai 1764, s. [1-2]; „G.L.”, Nr 45, du Mardi 5. Juin 1764, s. [1].

²⁹ „G.L.”, Nr 44, du Vendredi 1. Juin 1764, s. [1-3]; „G.L.”, Nr 45, du Mardi 5. Juin 1764, s. [31-3]; „G.L.”, Nr 43, du Mardi 29. Mai 1764, s. [3]. Z. Zielińska, *Polska w okowach „Systemu Północnego” 1763-1766*, Kraków 2012, s. 100-125.

au Trône, est Stanislas Comte de Poniatowski, don't la Maison est depuis plus de 600. ans sur un pié Florissant. Le Comte Stanislas son Père, qui a eu tant de part aux évènements arrives dans les Guerres de Charles XII. Roi de Suède, à quil il étoit étroitement lié, & qui mourut Castellan de Cracovie en 1762. l'a procréé de son mariage avec Constance Princesse Czartoriski, & a eu un soin tout particulier de son éducation. Il a étudié les Sciences avec beaucoup d'application: Il est bon Orateur: Il a beaucoup voyage: En un mot, c'est un Génie superieur à touségards: Casimir, son Frère aîné, est Grand-Chambellan de la Couronne, & sa seconde Sœur est mariée avec le comte de Branicki, Grand-Général de la Couronne. En 1757. il fut envoyé de la part du feu Roi & de la République à la Cour de Russe, don't il s'est à cette occasionacqois la confiance, l'estime & l'applaudissemnet. Ce Seigneur a 30. & quelques années"³⁰.

W natłoku szybko po sobie występujących wydarzeń redaktorzy „Gazety Leydeyskiej” nie tylko dotrzymywali im kroku, ale też wyraźnie trzymali rękę na pulsie, starając się możliwie szybko i obiektywnie nakreślić czytelnikom obraz sytuacji. Bardzo znamienna jest tutaj informacja zamieszczona w 68 numerze gazety z 24 sierpnia 1764 roku. Dodana została w pośpiechu na samym końcu numeru, u dołu ostatniej strony suplementu: „Nous apprenons de Varsovie, que, dans une Conférence tenuë de 7. de Ce mois, les Ambassadeurs de Russie & de Prusse ont recommandé Au Trône de pologne le Comte STANISLAS PONIATOWSKI”³¹. Jakkolwiek nazwisko kandydata wybito wersalikami, to znamienym jest fakt, że akcent położony został na fakt, iż jego kandydaturę do polskiego tronu zgłosili ambasadorowie ościennych mocarstw.

Ta lakoniczna informacja uzupełniona została przez gazetę w następnym numerze obszerną notą, dotyczącą kandydatury stolnika litewskiego, gdzie redakcja powołała się na list, jaki nadszedł z Warszawy: „Extrait d'une Lettre, écrite de Varsovie le 8. Août. “Son Excellence Mr, le Comte de Kayserlingk, Ambassadeur Extraoridinaire de Russe, Son Altesse le prince de Schönaich Ambassadeur de S. M. Prusienne, Mr. le Prince REPININ Ministre Plénipotentiaire de Russe, & Mr. Benoi Resident du Roi de Prusse, se rendirent le 7. de cemoissur les 11 heures du matin a une Conférence chez Son Alteße Mgr. le Prince Primat, où nombre des Sénateurs, Ministres, & Grands-Officiers du Roïaume s'étoient assembles, ainsi que beaucoup de Nonces amis de cette vuë pour la prochaine Diète d'Election.

Son Excellence le Comte de Kayserlingk, de meme, que le Prince Schönaich, declarèrent lers intentions de leurs Cours, respective au sujet de la future Election d'un Roi de Pologne; Et pour onner une prevue non equivoque d'attachement sincere quelles ont tant de fois, foit paroître pour le maintien des Loix & de la Liberté Polonoise, & pour tirer le Public de toute interciteude, ils temoignement par ordre de leur Cours qu'Elles recommandoient pour Candidat au Trône S. E. Mr. le Comte STANISLAS PONIATOWSKY Grand truchles de Lithuanie, qui, tout par son amour pour le bien être et la felicité de ses Concitoïens que par ses qualities per-

³⁰ „G.L.”, Nr 47, du Mardi 12. Juin 1764, Supl. s. [2].

³¹ „G.L.”, Nr 68, du Vendredi 24. Août 1764, Supl. s. [4].

sonnelles, les grand services que les Pères ont rendu à Patrie, et ses Alliances avec d'illustres et puissantes Families venoit d'être reconnu publiquement, reellement digne de regner³².

Podsumowując obraz wydarzeń mających miejsce w Rzeczypospolitej, od zgonu króla Augusta III Sasa, do wysunięcia przez dwory rosyjski i pruski kandydatury stolnika litewskiego Stanisława Poniatowskiego na króla latem 1764 roku, należy stwierdzić, że „Gazeta Leydeyska” w sposób niezwykle umiejętny, ze znakomitym wyczuciem zarówno spraw, jak i faktów wywiązała się z nałożonego na siebie zadania. Pomimo wspomnianych powyżej ograniczeń, odnoszących się przede wszystkim do drażliwych tematów związanych z domami panującymi i ich polityką, redaktorzy niezwykle umiejętnie zestawiali także kontrowersyjne wiadomości powstrzymując się od komentarzy, lecz dając bardzo klarowny obraz sytuacji. Należy tu też podkreślić, że to luksusowe dobro, jakim była gazeta trafiało w ręce wyrobionego intelektualnie czytelnika, potrafiącego zestawić ze sobą fakty i wyciągnąć wnioski. Trudno jest też oprzeć się wrażeniu przy czytaniu tej osiemnastowiecznej, ale uchodzącej za najlepszą w Europie gazety, że wymagania, jakie stawiała ona swoim czytelnikom były znacznie wyższe od tych, jakie media stawiają im współcześnie. Niewątpliwie „Gazeta Leydeyska” jest niezwykle cennym źródłem do poznania historii także Polski i to tym bardziej, że sprawy polskie w odróżnieniu od czasów nam współczesnych gościły na jej łamach bardzo często, nie ustępując wiadomościom przekazywanym z innych krajów.

Streszczenie

W okresie ostatniego bezkrólewia, od zgonu króla Augusta III Sasa do wysunięcia przez dwory rosyjski i pruski kandydatury Stanisława Poniatowskiego na króla, „Gazeta Leydeyska” bardzo obszernie przekazywała informacje o rozwoju sytuacji w Rzeczypospolitej. Były one wiarygodne, a redaktorzy gazety bezbłędnie rozłożyli akcenty, punktując kwestie najbardziej istotne. Niezwykle też umiejętnie wypunktowali, nie opatrując z oczywistych względów szerszym komentarzem, związki Stanisława Poniatowskiego i „Familii” Czartoryskich z Rosją i bezpośrednio z carycą Katarzyną II. Ukazali też rolę, jaką w okresie bezkrólewia w Rzeczypospolitej odegrała armia rosyjska. Redaktorom gazety, na pewno korzystającym z różnych źródeł informacji, udało się niezwykle sprawnie przesegregować napływające do nich informacje i unikać poważniejszych wpadek, jakie mogło spowodować zamieszczenie błędnych danych. Gazeta przeznaczona była dla wyrobionego intelektualnie czytelnika, który orientował się w informacjach z reguły unikających kontrowersyjnych komentarzy.

Słowa kluczowe: Gazeta Leydeyska, Historia Polski, ostatnie bezkrólewie, Stanisław August Poniatowski.

³² „G.L.”, Nr 69, du Mardi 28. Août 1764, s. [2].

The Death of King Augustus III and the beginning of the last interregnum in Poland according to reports from the "Gazety Leydejskiej" in 1763-1764

S u m m a r y

During the last interregnum, from the death of King August III to the nomination of the Russian and Prussian candidate for king Stanisław Poniatowski, the "Gazeta Leydeyska" gave very extensive information about the development of the situation in the Polish-Lithuanian Commonwealth. The reports were credible and the editors of the newspaper emphasized the most important issues. They also skillfully point out, without obviously providing a wider commentary, the relationships between Stanisław Poniatowski and the Czartoryski "Family" with Russia and directly with Tsarina Catherine II. They also showed the role of the Russian army in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the interregnum. The editors of the newspaper, certainly benefiting from various sources of information, managed to efficiently sort out the incoming information to them and to avoid serious mishaps that could result in the inclusion of incorrect data. The newspaper was intended for an intellectually-minded reader who was aware of information but who usually avoided controversial commentary.

Key words: Gazeta Leydeyska, Polish history, last interregnum, Stanisław August Poniatowski.

BŁOGOSŁAWIONY KS. KAZIMIERZ SYKULSKI (1882-1941)

Wstęp

Poniższy artykuł poświęcony jest postaci błogosławionego ks. Kazimierza Sykulskiego – kapłana, który zajmuje szczególne miejsce nie tylko w panteonie księży, którzy wypełniali swe duszpasterskie posługi na terenie dekanatu koneckiego, ale także i diecezji sandomierskiej. Przy pisaniu tego niewielkiego szkicu portretującego postać duchownego niezwykle cenną i pomocną pozycją okazała się książka: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*¹. Niestety, ze smutkiem należy zauważyć, że większość dostępnych publikacji została napisana przed 2000 rokiem. Brak więc obecnie aktualnego, naukowego, spojrzenia na fakty związane z osobą tego wyjątkowego kapłana. Niniejszy artykuł jest tylko nieśmiałą próbą przedstawienia, niejako na nowo, osoby ks. Sykulskiego. Ma przypomnieć nie tylko postać tego wielkiego człowieka, patrioty, społecznika, ale także wartości, dla których zdecydował się poświęcić własne życie.

Dzieciństwo, młodość

Ksiądz Kazimierz Tomasz Sykulski urodził się 29 grudnia 1882 roku w Końskich jako dziewiąte dziecko Michała i Tekli z Cybińskich². Dwa dni po tym wydarzeniu odbył się chrzest nowo narodzonego dziecka w miejscowym kościele pw. Św. Mikołaja. Rodzicami chrzestnymi zostali Mikołaj Sykulski i Anna Janik³. Niestety, niewiele możemy dziś powiedzieć o samym dzieciństwie tegoż duchownego. Ogólnie jesteśmy w stanie zarysować tylko pewne warunki życia, w jakich przy-

¹ *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, pod red. K. Zemely, G. Miernika, Skarżysko-Kamienna 1999.

² Archiwum Diecezji Sandomierskiej (dalej cyt.: ADS), Akta personalne ks. Kazimierza Sykulskiego (dalej cyt.: AP K. Sykulski), Curriculum Vitae, [brak miejsca i daty], k. 1; S. Makarewicz, *Sluga Boży ks. Kazimierz Tomasz Sykulski (1882-1941)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (dalej cyt.: KDS) 3 (1994), z. 1, s. 15.

³ M. Kłoczek, *Prześladowanie duchowieństwa katolickiego w Końskich w latach 1939-1989*, Końskie 2013, s. 57.

szło mu dorastać. Wychowywał się więc w niewielkim, liczącym zaledwie ok. 5 tys. mieszkańców miasteczku powiatowym, którego prawie 70 % ludności stanowiła społeczność żydowska. Jego ojciec, który w większości źródeł archiwalnych przedstawiany jest jako szewc – co jest wielce prawdopodobne – z trudem zapewniał życiowy byt swojej rodzinie. Skromna zaś egzystencja tego okresu na pewno przyczyniła się do wykształcenia w sercu przyszłego kapłana pewnego rodzaju wrażliwości i zrozumienia dla potrzeb osób najuboższych. Dar ten w przyszłości zjednywał mu serca wielkiej rzeszy wiernych⁴.

Niezwykle istotną rolę w życiu ks. Sykulskiego odegrał jego starszy o 12 lat brat Józef, który po śmierci ojca przejął praktycznie opiekę nad młodszym rodzeństwem. To on, mając niezbędne ku temu wykształcenie pedagogiczne, stał się pierwszym nauczycielem chłopca, ucząc go podstawowych zagadnień wykładanych w szkole elementarnej. Mały Kazimierz musiał wykazywać się dużymi zdolnościami intelektualnymi i zapalem do nauki, skoro jego bliscy postanowili skierować go w 1896 roku do Sandomierza, aby tam zaczął zdobywać gruntowniejszą wiedzę. Wiadomości, które już uzyskał pod troskliwym okiem brata, pozwoliły mu dostać się od razu do drugiej klasy tamtejszego progimnazjum⁵. Po trzech latach nauki – w dniu 30 maja 1899 roku – otrzymał świadectwo potwierdzające ukończenie tejże szkoły⁶.

Kolejnym krokiem, który okazał się jednocześnie tym najważniejszym z postawionych przez niego na życiowej drodze, była decyzja o wstąpieniu do Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W tym okresie swą wiedzę młodym alumnom przekazywali: ks. Marian Ryx – regens seminarium, ks. Paweł Kubicki – wiceregens, ks. Edward Chrzanowski, ks. Jan Kanty Gajkowski, ks. Antoni Kasprzycki – kanclerz kurii, ks. Antoni Rewera⁷, ks. Józef Rokoszny, ks. Stefan Suchecki oraz Józef Nowicki – nauczyciel przedmiotów rosyjskich⁸.

Świadectwo dojrzałości Kazimierza Sykulskiego świadczy o tym, że należał on do grona najbardziej uzdolnionych seminarzystów. Potwierdzają to otrzymane wówczas przez niego oceny. Najniższą notą była czwórka uzyskana z Pisma Świętego, pozostałe zaś oceny: z teologii dogmatycznej, z teologii moralnej, z teologii pastoralnej, z prawa kanonicznego, z historii kościelnej i rubrycystyki, były tymi najwyższymi⁹.

⁴ K. Zemeła, *Rodzina, młodość, edukacja*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, pod red. K. Zemely, G. Miernika, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 18-22.

⁵ Tamże.

⁶ ADS, AP K. Sykulski, Świadectwo ukończenia progimnazjum, Sandomierz 1899, k. 53.

⁷ Szerzej w: M. Bublą, J. Kwiatkowski, *Ciernista droga prawdy: Błogosławiony ks. prałat Antoni Rewera (1869-1942)*, Sandomierz 2002.

⁸ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820-1926*, s. 241-309; Tenże, *Formacja intelektualno-duszpasterska alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1841-1926)*, „Studia Sandomierskie” 1 (1980), s. 44.

⁹ ADS, AP K. Sykulski, Odpis świadectwa ukończenia Seminarium Duchownego w Sandomierzu, Sandomierz 20 VIII 1908, k. 54.

Przeważnie, otrzymując promocję z poszczególnych kursów, alumni stopniowo przyjmowali kolejnie święcenia. W dniu 22 września 1900 roku Kazimierz Sykulski otrzymał tonsurę z rąk biskupa Antoniego Sotkiewicza. Kolejne cztery mniejsze święcenia przyjął od biskupa płockiego Jerzego Szembeka 29 czerwca 1902 roku. Pozostałe wyższe święcenia (subdiakonatu i diakonatu) odebrał w katedrze sandomierskiej z rąk biskupa Stefana Zwierowicza. To najważniejsze zaś święcenie kapłańskie przyjął 2 lipca 1905 roku. Miał wówczas niespełna 23 lata¹⁰.

Posługa duszpasterska w charakterze wikariusza (1905-1917)

Pierwszą placówką duszpasterską, jaką objął po ukończeniu Seminarium Duchownego, był wikariat w Radoszycach. Nie pracował tu jednak zbyt długo. W dniu 16 października 1906 roku został przeniesiony do Wierzbicy. Decyzja kurii sandomierskiej okazała się niezwykle korzystna dla dalszego rozwoju tego młodego księdza. Stanowisko, które bowiem objął, było w zasadzie samodzielne, ponieważ ówczesny proboszcz ks. Marian Ryx – późniejszy biskup ordynariusz sandomierski – nie rezydował w swej parafii, lecz przebywał w Sandomierzu, gdzie pełnił funkcję rektora seminarium duchownego i wikariusza generalnego konsystorza. W Wierzbicy pojawiał się sporadycznie, głównie w okresie ferii świątecznych i wakacji. Sytuacja ta stworzyła możliwość wykazania się zdolnościami organizacyjnymi oraz umiejętnością właściwej pracy z wiernymi¹¹.

Ks. Kazimierz Sykulski dość szybko przykuł uwagę swego bezpośredniego przełożonego, który w młodym, uzdolnionym wikarym dostrzegł wielki potencjał. To właśnie ks. Marian Ryx wsparł starania ks. Sykulskiego zmierzające do podjęcia dalszego kształcenia. Studia w Akademii Duchownej w Petersburgu rozpoczął 29 sierpnia 1908 roku, a zakończył 1 września 1911 roku, uzyskując stopień kandydata teologii. Duchowny postanowił nie kroczyć dalej ścieżką nauki. Zaznaczyć jednak należy, że ziarno wiedzy zasiane w jego umyśle przynosiło w późniejszym czasie dobre owoce na wielu płaszczyznach jego duszpasterskiej pracy. Decydując się na pracę wśród parafian – do czego zresztą predysponowały go przede wszystkim pozytywne cechy jego charakteru – bynajmniej nie odłożył całkowicie na bok książek oraz wiecznego pióra. W wolnych chwilach nadal dużo czytał i tworzył poetyckie utwory, które do dziś możemy odnaleźć w jego rękopisach. Niezwykła inteligencja, umiejętność pięknego wysławiania się, a także znajomość języków obcych (francuskiego, niemieckiego, rosyjskiego, łaciny i greki) sprawiała, że szybko zdobywał poważanie wśród parafian. Troska zaś o będących w potrzebie bliźnich zjednywała mu ludzkie serca¹².

¹⁰ ADS, AP K. Sykulski, k. 134; AP K. Sykulski, Curriculum Vitae, [brak miejsca i daty], k. 1.

¹¹ Ks. Kazimierz Sykulski, KDS 41 (1948), z. 1, s. 247.

¹² K. Zemeła, *Rodzina, Młodość, Edukacja...*, s. 23. Tę troskę o tych najuboższych potwierdza sytuacja zaistniała w miejscowości Odrowąż. Otóż ks. Kazimierz Sykulski, uczestnicząc w odbywającym się w tej miejscowości odpuszcie, usłyszał historię o robotniku, którego żona urodziła trojaczki. Kapłan natychmiast wykazał duże zainteresowanie

Warto w tym miejscu wspomnieć o kazaniu ks. Kazimierza Sykulskiego zatytułowanym „O godności kapłaństwa”. Duchowny wygłosił je w kościele katedralnym w Petersburgu 26 grudnia 1910 roku. Oczyma swej duszy nakreślił wówczas prawdziwie niebiański obraz kapłana, którym pragnął się stać. Ten szlachetny, idealny portret duszpasterza zaprezentował szczególnie wyraziście w słowach: „On jest nauczycielem nieumiejących, – przewodnikiem błądzących, – podporą chwiejących się i słabych, – ojcem ubogich i opuszczonych, – pocieszycielem tych, którzy płaczą. On uczy prawdy, cnoty, i wskazuje prostą drogę do nieba. A w swej pracy kapłańskiej, w wypełnianiu obowiązków swego stanu przed niczem się nie cofnie. Nic go nie przerazi. Raz złożywszy ofiarę z życia, z zaparciem się, z poświęceniem żyć powinien dla Boga, dla szczęścia bliźnich swoich, ludzi!”¹³.

Po powrocie do rodzimej diecezji przez krótki czas sprawował funkcję wikariusza w katedrze sandomierskiej oraz stanowisko kapelana więzienia w Sandomierzu¹⁴. W dniu 21 sierpnia 1911 roku przeniesiony został na wikariat w Solcu nad Wisłą. Jednak i tu nie jest mu dane pełnić swej posługi zbyt długo. Dnia 2 grudnia 1911 roku objął parafię filialną – czyli nieposiadającą pełnej samodzielności – w Słupi Nadbrzeżnej. Kolejną placówką duszpasterską na życiowej drodze księdza Sykulskiego był wikariat w Radomiu. Zauważyć należy, że była to w owym czasie największa, a zarazem najbardziej eksponowana parafia w diecezji sandomierskiej, w której stanowisko proboszcza piastował niezwykle zasłużony dla Kościoła, ks. Piotr Górski¹⁵. Ks. Sykulski powierzoną mu funkcję sprawował tu od 27 lutego 1912 roku i – podobnie jak to było w Sandomierzu – wypełniał jednocześnie obowiązki kapelana więziennego. W dniu 30 lipca 1913 roku biskup sandomierski Marian Ryx przekazał, liczącemu wówczas 31 lat, ks. Sykulskiemu sprawowanie opieki nad parafią św. Józefa w Bzinie (dziś Skarżysko-Kamienna). Duchowny, pełniąc funkcję wikariusza tego kościoła filialnego, pracował także w tej miejscowości jako prefekt w prywatnej szkole Heleny Wegner oraz w Wyższej Szkole Początkowej Pawła Wasylewicz Jeremiewa. Tu zastał go wybuch I wojny światowej w 1914 roku¹⁶.

losem tejże rodziny. Dowiedziawszy się zaś o ubóstwie rodziców, od razu podjął działania, mające na celu udzielenie im pomocy. Wśród zebranych na odpuszcie ludzi zorganizował zbiórki. Ofiarność była tak duża, że za zebrane pieniądze zakupiono – za wyraźną sugestią duchownego – krowę, odzież oraz dużą ilość żywności. Dary te przekazano potrzebującej rodzinie. Postawa ks. Sykulskiego wyraźnie świadczy o posiadaniu przez niego dużej wrażliwości, która nie pozwalała mu przejść obojętnie obok tych najbardziej potrzebujących. ADS, AP K. Sykulski, Wspomnienie o ks. Prałacie K. Sykulskim, [brak daty miejsca], k. 141.

¹³ Cyt. za: K. Zemeła, *Rodzina, Młodość, Edukacja...*, s. 27.

¹⁴ S. Makarewicz, *Błogosławiony Ksiądz Kazimierz Sykulski (1882-1941)*, „AVE. Pismo diecezji radomskiej” 8 (1999), z. 31, s. 6.

¹⁵ S. Kowalik, *Fabrica ecclesiae. Żywot i sprawy radomskiego proboszcza ks. Piotra Górskiego (1843-1930)*, Radom 2016, s. 34.

¹⁶ K. Zemeła, G. Miernik, *Ks. Kazimierz Sykulski – organizator szkolnictwa średniego w Kamiennej*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, pod red. K. Zemeły, G. Miernika, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 36-39.

Konflikt ten sprawił, że pojawiła się długo wyczekiwana przez patriotycznie nastawioną część polskiego społeczeństwa szansa na odzyskanie przez Polskę utraconej wolności. W Kamiennej utworzono pierwsze administracyjne podwaliny władz polskich. Powstał Komitet Obywatelski, w którym jedną z kluczowych ról pełnił ks. Kazimierz Sykulski. Z inicjatywy tegoż duchownego powstały również: Komisja Dobroczynności i Komisja Szkolna Komitetu Obywatelskiego. Działalność społeczno-patriotyczna ks. Sykulskiego skutkowałą także utworzeniem na tym terenie polskich szkół ludowych. Jednak największym jego sukcesem na polu oświaty było zorganizowanie – oczywiście wraz z tamtejszą ludnością – prywatnego Progimnazjum Filologicznego w Kamiennej w 1915 roku. Funkcjonowaniem tej szkoły średniej a także życiem religijnym tej parafii kapłan ten interesował się praktycznie do końca swego życia¹⁷.

Piastowanie stanowisk proboszczowskich i dziekańskich (1917-1941)

W dniu 10 marca 1917 roku ks. Kazimierz Sykulski oficjalnie został mianowany proboszczem parafii w Policznie. W granicach tej jednostki administracji kościelnej zgromadzonych było wówczas prawie 6 tys. wiernych. Duchowny sam wypełniał na tym obszarze wszelkie posługi duszpasterskie. Parafia bowiem nie posiadała etatu dla wikariusza. Kapłan starał się jednak o desygnowanie na ten teren drugiego księdza, który piastując tę funkcję, pomagałby mu w sprawowanych przezeń obowiązkach¹⁸.

W 1918 roku w Policznie ks. Sykulski mógł świętować powstanie niepodległego państwa polskiego. Wyrazem jego patriotycznej postawy był start w wyborach do Sejmu Ustawodawczego w 1919 roku. Kandydował z listy 1 (blok narodowo-wiejski) w okręgu nr 32 (miasto Radom i powiaty: radomski i kozienicki). W sejmie związał się z największym wówczas klubem parlamentarnym, jakim był Związek Ludowo-Narodowy. Po rozłamie, który dokonał się w nim w sierpniu 1919 r., wstąpił do klubu Narodowego Zjednoczenia Ludowego. Duchowny obowiązki poselskie pełnił do 1922 roku¹⁹. Warto w tym miejscu podkreślić, iż kapłan ten, przemierzając sejmowe korytarze, nadal zwracał baczną uwagę na wszelką niesprawiedliwość i ludzką krzywdę. Nie dziwi więc fakt, iż to przy jego wydatnym udziale 50 dzieci, które zostały wyrzucone z rosyjskich ochron i przewiezione do Polski, znalazło schronienie i opiekę u Sióstr Miłosierdzia w Radomiu²⁰.

Nie sposób nie wspomnieć też o innej niezwykle chlubnej karcie w życiu ks. Kazimierza Sykulskiego. Otóż w chwili wybuchu wojny polsko-bolszewickiej

¹⁷ Tamże.

¹⁸ ADS, Akta Kościoła Parafialnego (dalej: APar) Policzna (1846-1983), Pismo proboszcza parafii w Policznie ks. K. Sykulskiego do Konsystorza Diecezjalnego w Sandomierzu, Policzna 8 VIII 1918 [b.p.]

¹⁹ *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1927*, pod red. H. Mościckiego, W. Dzwonkowskiego, Warszawa 1928, s. 370; B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918-1939*, Lublin 1999, s. 408-410.

²⁰ S. Makarewicz, *Błogosławiony Ksiądz Kazimierz Sykulski...*, s. 6.

w 1920 roku kapłan wstąpił w szeregi Armii Polskiej i jako kapelan niósł duchową pomoc walczącym w obronie Rzeczypospolitej żołnierzom²¹. Zasługi tegoż księdza szybko zostały docenione przez kurię diecezjalną, która przedstawiła jego osobę Stolicy Apostolskiej jako właściwą kandydaturę do godności tajnego szambelana. Ten niezwykle zaszczytny tytuł duchowny otrzymał w 1922 roku²².

Probostwa w Radomiu i Końskich

W dniu 10 lipca 1921 roku ks. Sykulski objął w duszpasterskie posiadanie nowo utworzoną parafię Opieki Najświętszej Marii Panny w Radomiu. Warto podkreślić, że placówkę tę powołano do życia zaledwie dwa miesiące wcześniej – w dniu 28 kwietnia, a kapłan stał się w ten sposób jej pierwszym proboszczem. W wielkomijskim środowisku duchowny poradził sobie nad wyraz dobrze. Przede wszystkim dał się poznać jako znakomity kaznodzieja. Łatwość, z jaką posługiwał się słowem, umiejętność uchwycenia istoty poruszanych spraw i dotarcia z właściwym przesłaniem do ludzkich serc, sprawiała, że wygłaszane przez niego mowy, kazania przyciągały tłumy wiernych. Z pewnością w skutecznym dotarciu do sumień swych parafian w dużym stopniu pomagał duchownemu również jego barwny sposób wysławiania się, który w naturalny sposób wzmacniany był melodyjnym, barytonowym głosem. Nic więc dziwnego, że ks. Sykulski zyskiwał w szerokich kręgach katolickich ogromną popularność i z przyjemnością zapraszany był przez innych księży na przeróżne uroczystości, podczas których mógł zaprezentować swe nieprzeciętne zdolności oratorskie²³.

Opisując radomski okres jego kapłańskiej posługi, warto wspomnieć o przyjaźni, jaka łączyła tegoż duchownego z Gabrielem Narutowiczem, pierwszym prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej. Znajomość ta musiała opierać się na solidnych fundamentach, skoro Narutowicz udzielił materialnej pomocy ks. Sykulskiemu przy gromadzeniu blachy potrzebnej do pokrycia dachu dzisiejszej katedry radomskiej. W lipcu 1927 roku duchownemu powierzono kolejną odpowiedzialną funkcję. Mianowano go wizytatorem nauki religii w szkołach powszechnych parafii Policzna, Gródek, Oleksów i Łągów Kozienicki²⁴.

Ogromna praca duszpasterska i prospołeczna wykonywana przez ks. Sykulskiego została doceniona przez bpa Mariana Ryxa, który w dniu 10 września 1928 roku mianował go kanonikiem gremialnym Kapituły Opatowskiej. Duchowny nie spoczął jednak na laurach. W dalszym ciągu całą swoją duchową energię kierował na rozwijanie wspólnoty katolickiej i propagowanie wartości chrześcijań-

²¹ Tenże, *Sługa Boży ks. Kazimierz Tomasz Sykulski (1882-1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Warszawa 1996, s. 196.

²² *Ks. Kazimierz Sykulski...*, s. 247.

²³ S. Kowalik, *Fabrica ecclesiae...*, s. 128; J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski (1882-1941)*, „Skarbiec Kultury Ziemi Koneckiej” 2 (1996), nr 4, s. 2.

²⁴ ADS, AP K. Sykulski, Pismo biskupa pomocniczego ks. Pawła Kubickiego do ks. Kazimierza Sykulskiego, Sandomierz 26 VII 1927, k. 79; S. Makarewicz, *Błogosławiony Ksiądz Kazimierz Sykulski...*, s. 6.

skich. W dniu 30 stycznia 1929 roku zwrócił się w piśmie skierowanym do biskupa sandomierskiego o pozwolenie na założenie w parafii Sodalicji Mariańskiej. Rozwój bowiem wszelkich stowarzyszeń religijnych zawsze był bliski jego sercu. Wkrótce jednak inicjatywę nad tym projektem musiał przekazać swemu następcy, gdyż nieoczekiwanie 31 stycznia 1929 roku został mianowany proboszczem parafii św. Mikołaja w Końskich oraz dziekanem dekanatu koneckiego. W tym miejscu podkreślić należy, że ze strony władz kościelnych była to niezwykła nagroda. Nominacja ta była bowiem wyrazem wielkiego zaufania i szacunku wobec jego osoby, gdyż dekanat konecki w owym czasie należał do jednych z największych w diecezji. Liczba wiernych wynosiła tu 75 987 osób, co sytuowało go pod tym względem na drugim miejscu, zaraz za dekanatem radomskim. Parafia Końskie obsługiwała w tym czasie 12064 wiernych. Przybywając na ten teren, ks. Sykulski miał do pomocy dwóch wikariuszy: ks. Stanisława Szczepaniaka oraz ks. Franciszka Bobińskiego. Rzeczą oczywistą jest, iż objęcie funkcji proboszcza i dziekana na takiej placówce pasterskiej wiązało się z ogromną odpowiedzialnością, a stanowiska te mogły trafić jedynie w ręce kapłana o wyjątkowych zdolnościach organizacyjnych i dużym autorytecie²⁵.

Po przybyciu do Końskich ks. Kazimierz Sykulski rozpoczął pracę nad wdrożeniem w życie idei związanych z rozwojem organizacji i stowarzyszeń katolickich. W ten sposób wpisywał się w ówczesny nurt tworzenia Akcji Katolickiej, której głównym celem stało się szerzenie, zgłębianie i obrona wartości chrześcijańskich. Konecki proboszcz był jednym z pierwszych propagatorów tego nowego programu w skali kraju. Pod jego patronatem utworzona została jednak nie tylko Akcja Katolicka, ale także Sodalicja Mariańska, Stowarzyszenie św. Zyty, Konferencja Pań św. Wincentego a Paulo oraz Caritas. Te dwie ostatnie organizacje miały charakter czysto charytatywny, a praca w ramach tych stowarzyszeń była ulubioną formą duszpasterstwa koneckiego dziekana²⁶. W tych właśnie grupach parafialnych, które w zamyśle miały pomagać biednym, organizowano m. in. paczki na święta dla potrzebujących rodzin czy też wydawano darmowe śniadania przy kościele św. Mikołaja tzw. „święcone dla ubogich”²⁷.

W pierwszych dniach września 1934 roku duchowny zorganizował na terenie Końskich dekanalny Kongres Kół Żywego Różańca, który w znacznym stopniu

²⁵ ADS, APar Końskie (1843-1942), Protokół zdawczo-odbiorczy sporządzony przy przejęciu parafii Końskie przez ks. Kazimierza Sykulskiego, Końskie 4 II 1929, [b.p.]; ADS, APar Opieki Najświętszej Marii Panny w Radomiu, Pismo ks. Kazimierza Sykulskiego do Kurii Diecezjalnej w Radomiu, Radom 14 II 1929, [b.p.]; Rocznik Diecezji Sandomierskiej na rok 1929, pod red. S. Grelewskiego, Radom 1928, s. 128-135; Ks. *Kazimierz Sykulski...*, s. 247; J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski jako dziekan Dekanatu Koneckiego 1929-1941*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, pod red. K. Zemęły, G. Miernika, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 93-94.

²⁶ Tenże, *Ks. Kazimierz Sykulski – Duszpasterz*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, pod red. K. Zemęły, G. Miernika, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 87-91.

²⁷ S. Makarewicz, *Błogosławiony Ksiądz Kazimierz Sykulski...*, s. 7.

przyczynił się do zwiększenia liczby praktykujących modlitwę różańcową. Ks. Sykulski starał się również pogłębiać kult Matki Bożej. Zorganizował pielgrzymkę do Lourdes. Każdego roku osobiście uczestniczył w pielgrzymkach na Jasną Górę. Odprawiał też corocznie nabożeństwo do św. Barbary w intencji koneckich hutników. Los ludzi pracy nie był mu nigdy obojętny. To prawdopodobnie tylko dzięki jego interwencji możliwym stało się szybkie zakończenie protestu koneckich robotników. Kapłan udał się bowiem na teren objętego strajkiem zakładu i odprawił tam Mszę św. Ten niewątpliwym gest poparcia sprawił, że nieugięci do tej pory pracodawcy zdecydowali się spełnić postulaty pracowniczych związków²⁸.

W 1938 roku z inicjatywy ks. Sykulskiego przybyły do Końskich trzy siostry pasjonistki (Semina Florczyk, Sylwestra Germańska i Lidia Kaczmarczyk), które opiekowały się początkowo przytułkiem dla osób starszych, a następnie domem dziecka znajdującym się w dzielnicy „Browary”²⁹. Ta niestrudzona działalność ks. Kazimierza Sykulskiego została ponownie dostrzeżona przez władze kościelne. Konecki proboszcz otrzymał bowiem Złoty Krzyż Zasługi, prałaturę oraz tytuł dziekana Kapituły Opatowskiej³⁰.

Działalność w okresie II wojny światowej

Tymczasem szybkimi krokami zbliżał się kolejny wielki konflikt światowy. W dniu 1 września 1939 roku Polska stała się ofiarą militarnej agresji hitlerowskich Niemiec. Wybucho II wojna światowa. Ks. Kazimierz Sykulski w chwili największej próby wykazał się niezwykłą odwagą a także hartem ducha, który pozwolił mu sprostać niezwykle trudnemu zadaniu, jakie postawiło przed nim życie. Od pierwszych dni kampanii wrześniowej, kiedy to miejscową ludnością wstrząsnęły tragiczne wydarzenia, które rozgrywały się na jej oczach, kapłan ten niestrudzenie wspierał ją w tym, aby z honorem i godnością mogła przetrwać ten tragiczny czas. Wojna niespodziewanie szybko zawitała do Końskich. W dniu 3 września pierwsze niemieckie samoloty zbombardowały linię kolejową w okolicach dworca a także pociąg pasażerski z polskimi żołnierzami. Było wielu zabitych i rannych. Następnego dnia bomby spadły ponownie, ale tym razem już na centrum miasta³¹. Konecki proboszcz niezwłocznie pośpieszył do szpitala, aby w miarę swych skromnych możliwości służyć poszkodowanym pomocą. Tam też w obawie przed

²⁸ Tamże, s. 6.

²⁹ ADS, Akta Zgromadzeń Sióstr Pasjonistek w Końskich, Pismo dziekana koneckiego ks. Kazimierza Sykulskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 21 XI 1938. W 1944 r., po upadku Powstania Warszawskiego, w ośrodku tym przebywało 75 dzieci. Po 1945 r. Dom Dziecka stał się własnością Ministerstwa Oświaty. ADS, Akta Zgromadzeń Sióstr Pasjonistek w Końskich, Dane dotyczące domu Zgromadzenia Sióstr Pasjonistek z Końskich z 4 IV 1948.

³⁰ S. Makarewicz, *Błogosławiony Ksiądz Kazimierz Sykulski...*, s. 6; J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski (1882-1941)...*, s. 2.

³¹ B. Kacperski, J. Z. Wroniszewski, *Końskie i powiat konecki 1939-1945*, cz. 1, *Mieszkańcy Końskich w Kampanii Wrześniowej*, Końskie 2004, s. 88-94.

zbombardowaniem kościoła przeniósł Najświętszy Sakrament. W szpitalu mieściła się przez kilka dni kaplica, w której każdy mógł znaleźć pomoc i schronienie. Jednak sytuacja, jaką zastał konecki dziekan w tym punkcie pomocy medycznej, przedstawiała się dramatycznie. Budynek szpitalny przepełniony był rannymi, a liczba ich wciąż wzrastała. Brakowało prądu, a także personelu sanitarnego, który w obawie przed nadciągającą linią frontu, podobnie jak większa część mieszkańców Końskich, opuścił miasto. Na miejscu pozostały jedynie siostry zakonne, których trud włożony w ratowanie rannych, można było nazwać bez obaw heroicznym. Tak o zaangażowaniu ks. K. Sykulskiego w udzielanie pomocy cierpiącym pisał współpracujący z nim wówczas ks. Antoni Pałęga: „Ks. Sykulski w te dni grozy jako kapłan i jako człowiek dał z siebie wszystko: pocieszał, spowiadał, prznosił rannych i chorych, zaopatrywał w Najświętszy Sakrament konających, wspólnie z zakonnicami dźwigał z sąsiedniej posesji konwie z wodą. Krzepił wszystkich modlitwą, dobrym słowem, uśmiechem...”³².

Ósmego września oddziały Wehrmachtu wkroczyły do Końskich. Następnego dnia dość nieoczekiwaną wizytę złożył w mieście sam Adolf Hitler, który zatrzymał się tu podczas wizytacji sztabu 10 armii gen. Waltera von Reichenau. Dwa dni po jego wyjeździe okupacja hitlerowska ukazała w pełni swe bezlitosne, bezwzględne oblicze. Nastąpiło wydarzenie, które wstrząsnęło koneckim społeczeństwem. Hitlerowcy w centrum miasta zamordowali 22 Żydów, kopiących grób poległym niemieckim żołnierzom. Jak się później okazało, była to jedynie zapowiedź bestialskiej eksterminacji tej ludności³³.

W chwili wkroczenia wojsk hitlerowskich do Końskich ks. Sykulski powrócił natychmiast ze szpitala na swą plebanię, nie chcąc, aby wróg pomyślał, że się ukrywa. Od tej pory przyszło mu sprawować najtrudniejszą funkcję z dotychczas przezeń pełnionych. W sytuacji bowiem, gdy władze administracyjne opuściły Końskie, tak dla mieszkańców miasta, jak i dla władz okupacyjnych, stał się on najważniejszą postacią reprezentującą interesy lokalnej społeczności. Z tego też powodu został zatrzymany wraz z grupą znamienitszych mieszkańców Końskich i umieszczony w małym pokoju w Magistracie w charakterze zakładnika. W przypadku jakiegokolwiek ataku na miejscowe niemieckie jednostki wojskowe aresztowanym groziła utrata życia. Nie było to ostatnie aresztowanie, którego doświadczył proboszcz Końskich. Kolejny raz utracił wolność, w wyniku obaw hitlerowców związanych ze zbliżającym się świętem niepodległości państwa polskiego i spodziewaną w tym dniu aktywnością oddziałów majora Henryka Dobrzańskiego „Hubala”. Chcąc zabezpieczyć się przed ewentualnymi zbrojnymi zamachami na życie swych urzędników i żołnierzy, okupant ponownie aresztował tego wybitnego duchownego oraz grupę 12 zasłużonych konecczan. Konsekwencją działań zbroj-

³² ADS, AP K. Sykulski, Ks. A. Pałęga, *Wspomnienie...*, k. 139-147.

³³ Końskie – Z unii narodów do Unii Europejskiej, reż. K. Wilk, Końskie-Jelenia Góra 2009.

nych prowadzonych w tym czasie przeciw Niemcom miała być, tak jak i poprzednim razem, śmierć zakładników³⁴.

Ważną stroną działalności ks. Sykulskiego były akcje charytatywne. Już na początku wojny po uzyskaniu zgody ze strony władz okupacyjnych założył w Końskich Komitet Pomocy Ofiarom Wojny. W nieco późniejszym czasie komitet ten stał się częścią Rady Głównej Opiekuńczej, która działała niestrudzenie, niosąc pomoc potrzebującym, aż do 1945 roku. Z inicjatywy proboszcza Końskich powstały w mieście dwie darmowe kuchnie polowe. Jedna z nich została umiejscowiona w pobliżu kościoła św. Mikołaja, a druga w dzielnicy Browary. Oczywiście, funkcjonowanie tych punktów żywnościowych nie byłoby możliwe bez zaangażowania i wsparcia parafian. To głównie dzięki ich poświęceniu i wierze w sens działań podjętych przez ks. Sykulskiego możliwa stała się pomoc poszkodowanym³⁵.

Wkrótce liczba potrzebujących gwałtownie wzrosła. Hitlerowcy w zemście za pomoc okazywaną oddziałom mjr. Hubala dokonali pacyfikacji kilku wsi w powiecie koneckim. Zniszczono lub spalono wówczas m.in. wsie: Skłoby, Hucisko i Królewiec. I tym razem dziekan konecki nie wahał się pośpieszyć z pomocą. Na jego polecenie zebrano żywność, odzież, leki i pieniądze, które niezwłocznie przekazano poszkodowanym³⁶.

Ten wyjątkowy kapłan nie pozostawał również obojętnym na krzywdę i niedolę osób, które okupant zmusił do opuszczenia swych rodzinnych domostw i osiedlenie się w Generalnym Gubernatorstwie. W chwili gdy do Końskich poczęły napływać transporty ludności polskiej, brutalnie wysiedlonej z ziem wcielonych do Rzeszy, stał się on gorącym orędownikiem niesienia im wszelkiej dostępnej pomocy. Zapotrzebowanie na nią było ogromne. „Były transporty z Kaliskiego, Kutnowskiego, Ciechanowskiego i nawet z Żywca – wszystkie liczyły po 1000 i więcej osób. Przy każdym transporcie ks. Prałat był obecny: ułatwiał, pocieszał, krzepił każdego, wlewając mu w serce otuchę”³⁷. To on wystarał się u władz okupacyjnych o przekazanie odebranego rodzinie Tarnowskich pałacu dla potrzeb tych nowo przybyłych ofiar wojny. On też spowodował powstanie Stacji Opieki nad Matką i Dzieckiem, której głównym zadaniem stało się dożywianie dzieci a także opieka nad więźniami³⁸.

Ks. Kazimierz Sykulski o trudnej sytuacji panującej w dekanacie koneckim informował biskupa sandomierskiego Jana Kantego Lorka. W skierowanym do niego 12 kwietnia 1940 roku liście pisał: „W dekanacie przeżywamy ciężkie dni. Od

³⁴ B. Ludwikowska, *Parafia konecka w zarysie*, w: *Końskie – zarys dziejów*, Końskie 1998, s. 120; K. Zemeła, G. Miernik, *Ks. Sykulski – lata okupacji, śmierć męczeńska w Oświęcimiu*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, pod red. K. Zemeły, G. Miernika, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 106-108.

³⁵ J. Gapys, *Działalność charytatywna duchowieństwa diecezjalnego w Generalnym Gubernatorstwie (1939-1945)*, Kielce 2012, s. 163, 191, 196; *Ks. Kazimierz Sykulski...*, s. 248.

³⁶ K. Zemeła, G. Miernik, *Ks. Sykulski – lata okupacji...*, s. 109.

³⁷ ADS, AP K. Sykulski, Ks. A. Pałęga, Wspomnienie.

³⁸ Tamże.

pewnego czasu stosowane są straszne represje. Pałą się wsie, a ludzie giną setkami. Cudem bożym jeszcze żyjemy, ale nie wiadomo jeszcze, jak długo Pan Bóg pozwoli nam żyć. W Odrowążu ks. [Adam] Wąs został dotkliwie pobity i wywieziony nie wiadomo w jakim kierunku. Ks. [Edward] Ptaszyński jest nieobecny – parafia zostawiona na opiece Bożej. Krasna zagrożona, a proboszcz nie może tam pozostać. Trudno jest nawiązać jakiegokolwiek kontakt z okolicznymi miejscowościami. Jak długo jeszcze potrwać represje, nie wiadomo. Cokolwiek przycichło, ale każda chwila przynosi nam złowrogie wieści. Na miejscu aresztowano parę osób i wywieziono³⁹.

W lipcu 1940 roku wizytujący parafię Końskie biskup sandomierski Jan Kanty Lorek wyraził następującą opinię: „Z przyjemnością stwierdziłem, że tak stan kościoła i urządzeń kościelnych, jak przede wszystkim stan religijno-moralny parafii jest dobry. Zasługa w tym względzie duża jest ks. prałata Sykulskiego, który ze swymi gorliwymi księżmi współpracownikami, nie zrażając się olbrzymimi trudnościami wojennymi, pracuje z całym oddaniem i swym dużym doświadczeniem dla dobra sprawy Bożej i ku pożytkowi swych parafian⁴⁰. Warto nadmienić, że ks. Sykulskiemu pomocą służyli wówczas: ks. Antoni Pałęga, ks. Józef Granat, ks. Feliks Spychała, ks. Marian Piwowarczyk i ks. Władysław Michałowski⁴¹.

Ostatnie miesiące życia i męczeńska śmierć w Auschwitz-Birkenau

Przecucia ks. Sykulskiego odnośnie do niepewności przyszłych dni już wkrótce zaczęły przybierać realne kształty. Jego działalność charytatywna a także patriotyczne wypowiedzi głoszone z ambony podtrzymujące lokalną społeczność na duchu wzmogły czujność władz okupacyjnych widzących w tym niepokornym kapłanie zagrożenie dla prowadzonej przez siebie polityki. Zauważono, że wokół jego osoby skupia się większość koneckiej ludności, wśród której cieszy się niebywałym autorytetem i szacunkiem. Dowodem na to była wysoka frekwencja w czasie prowadzonych przez niego nabożeństw. Konecczanie bowiem poczęli traktować swój kościół nie tylko jako Dom Boży, ale także jako „najważniejszy azyl Wolnej Polski⁴².

³⁹ Cyt za: B. Stanaszek, *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004, s. 23.

⁴⁰ ADS, APar Końskie (1846-1947), Protokół wizytacji pasterskiej dokonanej przez J.E. Ks. Biskupa Jana Lorka w parafii Św. Mikołaja w Końskich, Końskie 11 VII 1940, [b.p.].

⁴¹ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1943*, Sandomierz 1943, s. 28; toż z 1946, s. 32-33.

⁴² J. Z. Wroniszewski, *Życie w ciekawych czasach*, Końskie 2009, s. 92-93.

Na popularność ks. Sykulskiego z pewnością wpływało też jego pogodne usposobienie. Świadczy o tym historia, która wydarzyła się w Kazanowie. Otóż, w czasie pobytu ks. Sykulskiego u tamtejszego prob. ks. Stanisława Wolskiego zebrani u niego duchowni po zjedzonym obiedzie postanowili wybrać się na spacer. Jednak pogoda pokrzyżowała im plany i zmuszeni zostali nieco wcześniej powrócić na plebanię. Po powrocie usiedli w saloniku i poczęli opowiadać sobie dowcipy. Po którymś z kolei opowiedzianym przez ks.

Hitlerowcy o atmosferze panującej w kościele mogli się sami naocznie przekonać już podczas trwania pierwszych w czasie II wojny światowej świąt Bożego Narodzenia. Wówczas to w noc wigilijną, po uzyskaniu przez ks. Sykulskiego zezwolenia na przesunięcie godziny policyjnej i odprawienie pasterki, wielu niemieckich żołnierzy wzięło udział we mszy św. wspólnie z Polakami. Ze zdziwieniem patrzyli na duchowe oblicze polskiego społeczeństwa, które kłóciło się z barbarzyńskim obrazem Słowian przedstawianym przez goebbelsowską propagandę. Konecki proboszcz również wówczas wygłosił kazanie krzepiące obolałe serca Polaków⁴³. Czynił to zresztą za każdym razem, gdy przyszło mu stawać przed spragnionymi pocieszenia parafianami. Nie zważał na to, że jego poczynania są pilnie obserwowane, a policyjni konfidenti donoszą o każdym wypowiedzianym przez niego słowie. Liczyło się tylko to, że kazania przywracały wiarę i nadzieję stroskanym parafianom⁴⁴.

Aura dobroci i prawdziwego człowieczeństwa, która zawsze otaczała ks. Kazimierza Sykulskiego, jego niezachwiana postawa patriotyczna i prospołeczna zaczęły niebywale drażnić lokalne władze okupacyjne. Co pewien czas do koneckiego proboszcza docierały informacje od życzliwych mu parafian o planowanym jego aresztowaniu. W sytuacji zagrożenia radzono mu opuszczenie Końskich. On jednak ze spokojem odpowiadał: „Tu jest moje miejsce, a mój los jest w rękach Boga”⁴⁵.

Ks. Sykulski, świadomy grożącego mu niebezpieczeństwa, spisał testament, zapisując w nim cały swój doczesny majątek siostrze Annie. W dniu 16 sierpnia 1941 r. wypowiedział zaś proroczo brzmiące słowa: „Wiem, że śmierć mnie wkrótce spotka i z tą myślą jestem już oswojony, ale przyznam, iż nie wiem jak ja przetrzymam męczeństwo”⁴⁶.

W tym czasie wzmogły się szykany wobec jego osoby, nakazano mu m.in. składanie raportów z głoszonych kazań. Zwiększyła się też znacznie ilość nieprzychylnych mu donosów. W tej złowrogiej atmosferze, za namową przyjaciół, postanowił jednak wyjechać na krótki czas z Końskich. Ten przymusowy urlop nie trwał jednak długo, gdyż już pod koniec września ks. prałat zdecydował się powrócić do swych rodzinnych stron⁴⁷.

Sykulskiego solidnym dowcipie z sąsiedniego pokoju rozległ się śmiech i w drzwiach ukazał się popularny w okolicy złodziejaszek. Cel, który rzekł: „miałem was trochę okraść, ale takie kawały kropita, żem nie wytrzymał. Idę, alem nic nie wziął. Na drugi raz to zamykajcie drzwi, bo jak was kto okradnie, to powiecie, że to był Cel. Ale te kawały to fajne były... I tak to dowcipy ks. Sykulskiego uratowały plebanię ks. Wolskiego przed niechybnym rabunkiem. Por. Ks. Kazimierz, reż. S. Cedzyńskiego, TVP Kielce 2008.

⁴³ B. Kacperski, J. Z. Wroniszewski, *Końskie i powiat konecki 1939-1945*, cz. 2, „Mała wojna majora Hubala”, Końskie 2005, s. 57.

⁴⁴ K. Zemeła, G. Miernik, *Ks. Sykulski – lata okupacji...*, s. 107.

⁴⁵ Cyt. za: J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski (1882-1941)...*, s. 3.

⁴⁶ Cyt. za: K. Zemeła, G. Miernik, *Ks. Sykulski – lata okupacji...*, s. 110.

⁴⁷ ADS, AP K. Sykulski, List ks. Antoniego Pałegi do biskupa sandomierskiego, Końskie 24 IX 1948, k. 153.

Tymczasem w Końskich gestapo dokonało aresztowania pięciu pracowników lokalnej administracji a także „knaźnego” w stosunku do kreislandwirta mjra Edgara Fittinga, administratora dóbr rodziny Tarnowskich, inżyniera Jana Karpińskiego. W dniu 1 października 1941 roku zatrzymano również koneckiego proboszcza ks. Kazimierza Sykulskiego. Pretekstem do jego aresztowania stał się fakt odnalezienia podczas rewizji plebanii nabożów do pistoletu. Amunicję tę oczywiście w trakcie owego przeszukania sprytnie podrzucono. Świadcami tych tragicznych wydarzeń byli – współpracujący wówczas z duchownym – ks. Władysław Michałowski i ks. Józef Granat. To ich oczom ukazał się obraz zakutego w kajdany koneckiego dziekana podążającego w asyście gestapo plebańskim ogrodem. Wspominając po latach ten trudny moment ks. Granat, drżącym ze wzruszenia głosem, mówił: „...żegnając nas prosił o rozgrzeszenie”⁴⁸.

Ks. Kazimierza Sykulskiego przetransportowano do więzienia w Radomiu. Oficjalnie oskarżono duchownego o przyjmowanie przysięgi od grupy konspiracyjnej⁴⁹. Konecki proboszcz w czasie prowadzonego śledztwa był brutalnie maltretowany. Świadectwem doświadczanej przez niego przemocy była zakrwawiona twarz, koszula, a nawet bielizna. Próby wymuszenia przez hitlerowskich oprawców zeznań wskazujących członków konspiracyjnej organizacji działającej na terenie Końskich zakończyły się niepowodzeniem. Ks. Kazimierz Sykulski miał bowiem stwierdzić: „z konfesjonału wiem, kto należał, ale jestem księdzem katolickim i tajemnicy spowiedzi nie zdradzę”. Pomimo podejmowanych prób interwencji w sprawie uwolnienia ks. Sykulskiego czynionych tak przez parafian jak i przez biskupa J. K. Lorka nie udało się zmienić decyzji podjętych przez hitlerowców. Duchowny za podtrzymywanie w społeczeństwie ducha narodowego oraz rzekomą działalność polityczną na liście więziennej oznaczony został czerwonym krzyżykiem, co jednoznacznie wskazywało, że przewidziany jest dla niego najwyższy wymiar kary⁵⁰.

W dniu 24 października 1941 roku, ks. K. Sykulski wraz aresztowanymi konecczanami: Kazimierzem Zasadzkim, Stanisławem Ejgirdem, Mikołajem Chmielowskim i Janem Karpińskim przewieziony został do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu – Auschwitz-Birkenau. Konecki proboszcz jako więzień obozu zarejestrowany został pod numerem 21962⁵¹. Jak wyglądało życie obozowe ks. Kazimierza Sykulskiego, możemy dowiedzieć się ze wspomnień ojca Józefa Natorskiego, gwardiana Ojców Kapucynów w Warszawie, który pisał: „Ks. Sykulskiego poznałem zaraz po przewiezieniu go do Oświęcimia z grupą ludzi aresztowanych w Końskich... był w dobrej formie. Jeszcze dość tegi, miał kolory, trzymał się dzielnie, krzepił na duchu swoich kolegów z Końskich i stale w ich grupie przeby-

⁴⁸ Przemówienie ks. J. Granata wygłoszone w czasie Złotego Jubileuszu Kapłaństwa z 28 VI 1986. (Nagranie ze zbiorów Janiny Trojanowskiej); B. Kacperski, J. Z. Wroniszewski, *Końskie i powiat konecki 1939-1945*, cz. 3, *Konspiracja konecka 1939-1943*, Końskie 2005, s. 27.

⁴⁹ K. Zemeła, G. Miernik, *Ks. Sykulski – lata okupacji...*, s. 111.

⁵⁰ ADS, AP K. Sykulski, Ks. A. Pałęga, *Wspomnienie*.

⁵¹ M. Firkowski, *Przez trzy kacety*, Łódź 2006, s. 47-49.

wał. Początkowo tak jak inni „zugangi” (nowo przybyli) pracował przy kopaniu fundamentów pod baraki na dawnym placu apelowym. Łopatą czy szpadlem wywijał znakomicie. Co mnie uderzyło to to, że dzielił się swoją pracą z kolegami. Zwróciłem mu uwagę, że sam przez to swoje siły osłabia, ale on roześmiał się wtedy i powiedział, że jeszcze mu ich starczy do kłęski Niemiec. Humor miał znakomity, ani krzty zwątpienia czy załamania. Na izbie panowały stosunki podłe. Przełożony sztabu, czyli izby, tak zwany sztabowy, jakiś nauczyciel ze Śląska, gadzina w ludzkim ciele dokuczał nam niesamowicie. Widziałem kiedyś, jak kopnął księdza Sykulskiego przy rozdziale koców. Spaliśmy wtedy na podłodze, bo jeszcze prycz nie było. Spokojnie to zniósł, tylko spostrzegłem, jak usta poruszały się w modlitwie...⁵².

Ks. Kazimierz Sykulski swą ujmującą osobowością zjednał sobie serca współwięźniów, którzy wystarali się o przydzielenie mu nieco łatwiejszej pracy. Niestety, 11 grudnia 1941 roku nadesłany został z radomskiego Sądu Doraźnego wyrok śmierci. Zapadł on ponoć na wyraźne żądanie koneckiego kreislandwirta – mjra E. Fittinga⁵³.

Ostatnie chwile życia ks. K. Sykulskiego możemy odtworzyć dzięki wspomnieniom cytowanego już nieco wcześniej O. Natorskiego: „Niestety, rano na apelu wywołano jego wraz z kilkoma kolegami z Końskich. Nie poszli do pracy. My zaś utworzyliśmy Arbeitskomando, a oni zostali, a zostali jako ofiary. Wiedzieliśmy, co znaczą te wywołania, znaczyły one pewną śmierć od kuli albo szubienicy. Był (grudzień) dzień mroźny. Widziałem ich kilku, jak stali przed frontem bloku. Ostatni raz patrzyłem na ks. Sykulskiego, stał i spokojnie coś mówił towarzyszowi, może szeptał słowa absolucji. I takim pozostał w mojej pamięci”⁵⁴. Konecki proboszcz rozstrzelany został 11 grudnia 1941 roku o godzinie 15, a jego ciało spalono w krematorium⁵⁵.

Ks. Kazimierz Sykulski w pamięci polskiego społeczeństwa

Postać tego wybitnego księdza doceniły nawet powojenne władze komunistyczne, które decyzją Prezydium Krajowej Rady Narodowej z 15 lutego 1946 roku, odznaczyły go pośmiertnie Krzyżem „Virtuti Militari” V klasy⁵⁶.

⁵² ADS, AP K. Sykulski, List O. Józefa Natorskiego do biskupa sandomierskiego, Nowe Miasto 23 XI 1948, k. 131.

⁵³ K. Zemęła, G. Miernik, *Ks. Sykulski – lata okupacji...*, s. 115. W dniu 29 maja 1944 r., za szczególne okrucieństwo wobec koneckiej społeczności został wykonany wyrok śmierci na mjrze E. Fittingu, zasądzony przez sąd podziemny. W udanej akcji wykonawczej w okolicach Końskich w miejscu zwanym „Gawroniec” wzięli udział następujący członkowie AK: kpr./sierż. Mieczysław Zasada „Wrzos”, kpr. Bolesław Niezgoda „Feluś”, strz. Roman Jedynek „Sęp” i Tadeusz Krajewski „Grom”. Zob. J. Z. Wróniszewski, *Życie w ciekawych...*, s. 111-114.

⁵⁴ ADS, AP K. Sykulski, List O. Józefa Natorskiego do biskupa sandomierskiego, Nowe Miasto 23 XI 1948, k. 131.

⁵⁵ J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski (1882-1941)...*, s. 3.

⁵⁶ ADS, AP K. Sykulski, Kopia zaświadczenia potwierdzającego przyznanie ks. K. Sykulskiemu Krzyża „Virtuti Militari” V kl., Warszawa 19 II 1946.

W dniu 13 czerwca 1999 roku w Warszawie papież Jan Paweł II beatyfikował 108 osób, które zginęły męczeńską śmiercią w okresie II wojny światowej. W gronie błogosławionych znalazł się konecki proboszcz ks. Kazimierz Sykulski⁵⁷. Z pewnością to niezwykle wydarzenie zmotywowało grupę wiernych skupionych wokół kościoła św. Mikołaja w Końskich, aby upamiętnić osobę koneckiego dziekana. Postanowili ufundować tablicę ku jego czci. W dniu 13 czerwca 2000 roku odbyło się jej oficjalne odsłonięcie. Dziś możemy zobaczyć ją na jednej ze ścian tutejszej kolegiaty⁵⁸.

O osobie tego wybitnego duchownego nie zapomnieli również władze samorządowe. W dniu 12 czerwca 2008 roku odbyła się przed budynkiem Starostwa Powiatowego w Końskich uroczystość oficjalnego odsłonięcia i poświęcenia pomnika ks. Kazimierza Sykulskiego. W czasie tych podniosłych wydarzeń ogłoszono jego osobę Patronem Powiatu Koneckiego⁵⁹. W ten niezwykle sposób lokalna społeczność wyraziła przede wszystkim ogromną wdzięczność dla człowieka, który całym swym życiem dawał świadectwo uniwersalności prawd zawartych w wartościach chrześcijańskich. Podkreślić przy tym należy, że do końca swych dni pozostał im wierny i nie wyrzekł się ich nawet w obliczu męczeńskiej śmierci. Wspinały to wzór dla przyszłych pokoleń. Godny trwałej pamięci. Podsumowując więc historię życia błogosławionego ks. Kazimierza Sykulskiego, warto przypomnieć jego słowa, które skierował w liście wysłanym z Oświęcimia do współpracujących z nim w Końskich kapłanów: „Pamiętajcie o mnie”⁶⁰.

Zakończenie

Ks. Kazimierz Sykulski należał do pokolenia, które urodziło się i wychowywało w zniewolonej przez trzech zaborców Polsce. Pomimo, niekiedy brutalnych działań prowadzonych przez państwa okupujące wówczas polskie ziemie ukierunkowanych na wynarodowienie Polaków w zniewolonym narodzie nie umierała wiara ani nadzieja na odzyskanie utraconej niepodległości. W tym duchu i w tej wierze dojrzał przyszły kapłan. Fakt ten przyczynił się w pewnej mierze do tego, że jego serce przepelnione było wielkim patriotyzmem i głębokim umiłowaniem swej ojczyzny. Wyrazem tego było: zaangażowanie się w tworzenie pierwszych administracyjnych podwalin pod struktury państwa polskiego oraz organizowanie szkolnictwa średniego na terenie Skarżyska-Kamiennej; udział – jako kapelan – w wojnie polsko-bolszewickiej w 1920 roku; praca w charakterze posła na

⁵⁷ K. Śmigiel, *Prześadowanie duchowieństwa polskiego w czasie okupacji hitlerowskiej. Sytuacja i podsumowanie wyników badań*, w: *Z dziejów Kościoła katolickiego w Wielkopolsce i na Pomorzu Zachodnim*, pod red. S. Jankowiaka, J. Miłosza, Poznań 2004, s. 16.

⁵⁸ A. Lenart, *Tablica ku czci Błogosławionego Kazimierza Sykulskiego*, „Tygodnik Konecki” 5 (2000), z. 12, s. 1.

⁵⁹ T. Krąż-Grzęda, *Powiat ma patrona*, „Echo Koneckie” (2008), z. 24, s. 1.

⁶⁰ Przemówienie ks. J. Granata wygłoszone w czasie Złotego Jubileuszu Kapłaństwa z 28 VI 1986. (Nagranie ze zbiorów Janiny Trojanowskiej).

Sejm Ustawodawczy w latach 1919-1922. Dodać należy, że kapłan dorastał w małomiasteczkowej rzeczywistości, gdzie ubóstwo było szarą codziennością. To zaś sprawiło, że wykształcił on w sobie dużą wrażliwość na niedolę tej najbiedniejszej warstwy społeczeństwa polskiego. Cecha ta sprawiała, że przez całą swą kapłańską posługę niezwykle szybko znajdował właściwą drogę do serc swych parafian.

W życiu duchownego dość istotną rolę odegrał jego starszy brat Józef, który opiekował się nim do czasu osiągnięcia przezeń pełnoletniości. To on, posiadając wykształcenie pedagogiczne, stał się jego pierwszym nauczycielem odsłaniającym przed nim kolejne obszary wiedzy. Bez wątpienia duży wpływ na świadomość kapłana posiadali także profesorowie, którzy dzielili się z nim swą wiedzą w okresie jego nauki w Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Należy wymienić tu głównie ks. Mariana Ryxa oraz bł. ks. Antoniego Rewerę. Szczególnie ten pierwszy z nich – późniejszy biskup sandomierski – wspierał młodego, zdolnego duchownego m.in. w jego staraniach zmierzających do podjęcia dalszego kształcenia. W ten sposób ks. Sykulski uzyskał możliwość podjęcia studiów w Akademii Duchownej w Petersburgu. Ukończył je 1 września 1911 roku uzyskawszy stopień kandydata teologii.

Należy też zwrócić uwagę, że ks. Sykulski już na początku swej kapłańskiej drogi wyznaczył sobie jasny cel. Zawarł go w kazaniu „O godności kapłaństwa”, wygłoszonym w kościele katedralnym w Petersburgu 26 grudnia 1910 roku. Pragnął bowiem stać się przede wszystkim duchownym, który „z poświęceniem żyć powinien dla Boga, dla szczęścia bliźnich swych, ludzi!”. Tej myśli pozostał wierny do końca swych dni. Na każdej kościelnej placówce, w której przyszło mu wypełniać duszpasterską posługę, starał się oddawać całego siebie. Zawsze pogodny, życzliwy, chętny do niesienia pomocy każdemu, kto tylko jej potrzebował. Ten sposób bycia sprawiał, że pozostawiał on po sobie wyraźny ślad w pamięci i świadomości wiernych, wśród których krzewił właściwe zasady moralne i wartości chrześcijańskie. Warto w tym miejscu wspomnieć kilka najważniejszych placówek duszpasterskich z kapłańskiej drogi ks. Sykulskiego. Były to: Słupia Nadbrzeżna, par. św. Jana w Radomiu, Bzin (dziś w Skarżysko-Kamienna), Policzna, par. Opieki NMP w Radomiu, par. św. Mikołaja w Końskich.

Ks. Sykulski szczególnie mocno wspierał rozwój organizacji katolickich. Piastując stanowisko proboszcza parafii ONMP w Radomiu, poczynił pierwsze kroki w celu rozwoju Sodalicji Mariańskiej. Po objęciu zaś w 1929 roku probostwa w parafii św. Mikołaja w Końskich zainicjował powstanie tejże organizacji na tym terenie a także zaangażował się w tworzenie Akcji Katolickiej. To z jego inicjatywy powstają tu także Stowarzyszenie św. Zyty, Konferencja Pań św. Wincentego à Paulo oraz Caritas. Duchowny pogłębiał także kult Matki Bożej, organizując pielgrzymki na Jasną Górę czy też do Lourdes we Francji. W 1934 zorganizował w Końskich dekanalny Kongres Kół Żywego Różańca, którego celem było zwiększenie liczby praktykujących modlitwę różańcową.

Niezmiennie kluczowym elementem jego posługi była troska o ludzi biednych, pokrzywdzonych. Świadczy o tym wsparcie, jakie udzielił protestującym robotnikom, organizując na terenie objętego strajkiem zakładu Mszę Św. Ten niezwykle

akt duchownego doprowadził do zażegnania zaistniałego konfliktu. W 1938 roku ks. Sykulski zaprosił do Końskich siostry pasjonistki, aby opiekowały się osobami starszymi przebywającymi w koneckim przytułku.

Duchowny kontynuował swą prospołeczną działalność także po wybuchu II wojny światowej. We wrześniu 1939 roku, gdy na miasto Końskie spadły pierwsze bomby, natychmiast udał się do miejscowego szpitala, aby nieść pomoc ran-nym. Tu opatrywał poszkodowanych, pocieszał, spowiadał. W chwili, gdy wojska niemieckie wkroczyły do Końskich, powrócił na plebanię. Od tego momentu – w sytuacji, gdy dotychczasowe władze administracyjne opuściły miasto – tak przez koneckie społeczeństwo, jak i przez hitlerowskiego okupanta, uznawany był za najważniejszego przedstawiciela reprezentującego interesy mieszkańców. Z tej też przyczyny dwukrotnie został aresztowany, stając się zakładnikiem. Gdyby w czasie jego uwięzienia doszło do zbrojnego ataku na wojska lub urzędników niemieckich np. za sprawą oddziałów mjr. Hubala, konecki proboszcz straciłby życie.

Ks. Sykulski, uzyskawszy zgodę władz okupacyjnych, założył w Końskich Komitet Pomocy Ofiarom Wojny, który w późniejszym okresie wszedł w skład Rady Głównej Opiekuńczej. Duchowny, widząc bezmiar potrzebujących, założył wraz z parafianami dwie darmowe kuchnie polowe, w których każdy z pokrzywdzonych przez los mógł zaspokoić głód. Kapłan pośpieszył również z pomocą dla mieszkańców kilku spacyfikowanych wsi w powiecie koneckim. To z jego inicjatywy zebrano, a następnie przekazano im żywność, odzież, leki i pieniądze. Nie pozostawił również bez opieki wysiedlonej ludności przybywającej z ziem wcielonych do Rzeszy.

W sytuacji szalejącego terroru, brutalizacji życia społecznego jedynym azylem wolności, jedyną namiastką polskości stał się Kościół katolicki. Konecki proboszcz doskonale wiedział, jakiego rodzaju wsparcia potrzebują przybywający do koneckiej świątyni wierni. W czasie wygłaszanych patriotycznych kazań krzepił ich dobrym słowem, podtrzymywał na duchu, przywracał nadzieję. Czynił to, nie bacząc na donosy, na tragiczne konsekwencje, które mogły go spotkać. Ta bezkompromisowa aktywność księdza Sykulskiego szybko została dostrzeżona przez hitlerowskie władze, które starały się likwidować jednostki wybijające się ponad przeciętność. W dniu 1 października 1941 roku ks. Sykulski został aresztowany. Po brutalnym, krwawym śledztwie, w czasie którego starano się wymusić na nim obciążające zeznania, przewieziono go do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu – Auschwitz-Birkenau. Tu zarejestrowano go jako więźnia o numerze 21962. Pomimo okropnych warunków bytowania, niezwykle ciężkiej pracy i złego traktowania przez obozową służbę, pozostał sobą. Nie zatracił człowieczeństwa. Pomagał innym, rozweselał, pocieszał. Dzień 11 grudnia 1941 roku był ostatnim dniem w jego życiu. To wówczas z radomskiego Sądu Doraźnego przesłano do oświęcimskiego obozu wyrok śmierci. Ks. prałata Kazimierza Sykulskiego rozstrzelano o godzinie 15, a jego ciało spalono w krematorium. W ten oto sposób odszedł kapłan wielce zasłużony dla dekanatu koneckiego, dla diecezji sandomierskiej. Odszedł, lecz wartości, w które wierzył, dla których nie wahał się złożyć ofiarę z własnego życia, wciąż żyją i żyć będą.

Niezwykłym epilogiem życia ks. Sykulskiego okazała się data 13 czerwca 1999 roku. Dokładnie tego dnia w Warszawie papież Jan Paweł II beatyfikował 108 osób, które zginęły męczeńską śmiercią w czasie II wojny światowej. W gronie błogosławionych znalazła się postać koneckiego proboszcza ks. Kazimierza Sykulskiego.

Streszczenie

Artykuł ma charakter krótkiej biografii i przedstawia sylwetkę księdza Kazimierza Sykulskiego (1882-1941) – jednego z najwybitniejszych duszpasterzy, który pełnił swoją posługę w parafii św. Mikołaja w Końskich. Ten niezwykle duchowny całym swym sercem angażował się w działalność społeczną, kulturalną i charytatywną. Charakteryzował go głęboki patriotyzm i oddanie umiłowanej ojczyźnie. Był jedną z ofiar tragedii i okrucieństw II wojny światowej. W dniu 1 października 1941 roku został aresztowany w Końskich przez Gestapo. Początkowo więziono go w więzieniu w Radomiu, a następnie w obozie koncentracyjnym w Auschwitz. Tu zginął rozstrzelany 11 grudnia 1941 roku. W dniu 13 czerwca 1999 roku w Warszawie papież Jan Paweł II beatyfikował 108 polskich męczenników. Wśród nowych błogosławionych znalazła się postać koneckiego proboszcza ks. Kazimierza Sykulskiego.

Słowa kluczowe: Ksiądz Kazimierz Sykulski, polscy męczennicy, dekanat konecki, diecezja sandomierska.

Blessed Fr. Kazimierz Sykulski (1882-1941)

Summary

The article has a character of a short biography and presents the profile of Fr. Kazimierz Sykulski – one of the greatest priest who ministered to the parish of St. Nicholas in Końskie. This phenomenal priest was engaged in social, cultural and charitable activities with all his heart. He was characterized by his deep patriotism and devotion to his beloved homeland. The priest was one of the victims of the tragedy and the cruelty of World War II. On October 1st 1941 he was arrested by the Gestapo in Końskie. Initially, they imprisoned him in Radom and then in the concentration camp at Auschwitz. He was executed there on December 11th, 1941. On June 13th 1999, the Pope John Paul II beatified 108 polish martyrs in Warsaw. Among the new blessed was the figure of the Konecki parish priest Fr. Kazimierz Sykulski.

Key words: Father Kazimierz Sykulski, polish martyrs, deaconate of Końskie, diocese of Sandomierz.

**DZIAŁANIA APARATU BEZPIECZEŃSTWA
W STARACHOWICACH WOBEC KOŚCIOŁA
RZYMSKOKATOLICKIEGO W LATACH 1945-1956
(Zagadnienia organizacyjne i personalne Kościoła)¹**

Wstęp

Niniejszy artykuł prezentuje działania Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Starachowicach² wobec Kościoła Rzymskokatolickiego w latach 1945-1956. Badaniami objęto teren powiatu ilżeckiego (w 1952 r. wyodrębniono z niego Starachowice jako miasto na prawach powiatu). Autor zwrócił szczególną uwagę na wszystkie wydarzenia mające związek z działalnością wspomnianego urzędu wobec osób i instytucji duchownych Kościoła rzymskokatolickiego. Celem publikacji jest przede wszystkim ukazanie zakresu i metod działania bezpieki, struktury organizacyjnej i sposobów działań Urzędu Bezpieczeństwa. Równie istotne są pytania o konkretne działania podejmowane w celu dezintegracji Kościoła i jego aktywności duszpasterskiej. Podstawę źródłową stanowią źródła zachowane w kieleckiej Delegaturze Instytutu Pamięci Narodowej. Kwerendę archiwalną przeprowadzono także w Archiwum Państwowym w Kielcach (akta Starostwa Ilżeckiego i Wydziału do Spraw Wyznań UW w Kielcach). Dodatkowo kwerendą objęto Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu oraz Archiwum Diecezjalne w Kielcach. Wykorzystano również opracowania związane z tematem. Artykuł składa się z czterech części. Pierwsza omawia strukturę dekanalną i parafialną w powiecie starachowickim. Kolejna skupia się na próbach dezintegracji miejscowego duchowieństwa. Trzecia część charakteryzuje sposoby obserwacji konferencji dekanalnych. Ostatni fragment prezentuje metody zastraszania i inwigilacji osób duchownych.

¹ Artykuł jest skróconą wersją pracy magisterskiej napisanej na seminarium naukowym z historii Kościoła pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Bogdana Staszka na Wydziale Teologii KUL JPII w Lublinie. Autor składa serdeczne podziękowania promotorowi, ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Staszskowi za życzliwą pomoc, cenne rady i liczne wskazówki merytoryczne udzielone w trakcie realizacji niniejszej pracy, a także za użyczone materiały archiwalne.

² Pod koniec 1954 r. PUBP w Starachowicach został przekształcony w Powiatowy Urząd ds. Bezpieczeństwa Publicznego.

Dekanaty i parafie w powiecie

Po zakończeniu II wojny światowej terytorium diecezji sandomierskiej należało do województwa kieleckiego. Powiat iłżecki prawie w całości znajdował się w granicach diecezji sandomierskiej, w jej centralnej części. Jedynie jego zachodnia część obejmowała niewielki teren diecezji kieleckiej. W momencie zakończenia wojny diecezją sandomierską zarządzał biskup Jan Kanty Lorek, który nie był jej ordynariuszem, a jedynie administratorem apostolskim³. Formalne rządy, jako biskup sandomierski, objął 19 V 1949 r. Na sufragana diecezji sandomierskiej konsekrował kanclerza kurii ks. Franciszka Jopa⁴.

Administracyjnie diecezja podzielona była na 5 dekanatów. Podziału na jednostki dokonywał biskup. Również i on wybierał kapłana, który stał na czele dekanatu. Dziekan, będący przedstawicielem władzy administracyjnej, wizytował podległe mu parafie oraz troszczył się o zastępstwa w przypadku choroby kapłana. Do obowiązków dziekana należało również zwoływanie księży na konferencje dekanalne, którym miał przewodniczyć. Ponadto przynajmniej raz w roku składał na ręce biskupa sprawozdanie z działalności duszpasterskiej w dekanacie i planów na przyszłość⁵. W zasadzie do jednego dekanatu wchodziło od 7 do 14 parafii, zaś liczba ludności wahała się od 21 do 40 tysięcy⁶. Poniższa tabela prezentuje obsadę personalną dekanatów znajdujących się na terytorium powiatu iłżeckiego w latach 1945-1956.

Tabela 11
Dziekani dekanatów znajdujących się na terenie powiatu iłżeckiego
w latach 1945-1956

Lp.	Dekanat	Dziekan
1.	bodzentyński	Ks. Jan Kornobis (1944-1948); Ks. Stanisław Kotarzewski (1948-1950); Ks. Jan Kasperek (1950-1958)
2.	iłżecki	Ks. Władysław Fojcik (1945-1946); Ks. Wincenty Młodożeniec (1946-1957)
3.	słupski	Ks. Jan Oracz (1945-1957)
4.	solecki	Ks. Teofil Zdziebłowski (1919-1954); Ks. Franciszek Sendys (1954-1967)
5.	wąchocki	Ks. Edward Chrzanowski (1908-1952); Ks. Władysław Muszalski (1952-1954); Ks. Stanisław Bryński (1956-1972)

Źródło: *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1944-1945*; Sandomierz 1945; toż za lata 1946-1960; ADS, Akta personalne księży; ADK, Akta personalne księży; *Katalog duchowieństwa diecezji kieleckiej 1945*.

³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945-1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006, s. 18, 25.

⁴ K. Fedorowski, *Represje Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu wobec Kościoła Rzymskokatolickiego w latach 1944-1956 – problematyka personalno-organizacyjna*, „*Studia Sandomierskie*” 19 (2012), nr 1, s. 65; Por. J. Marecki, *Działania bezpieki wobec bp. Franciszka Jopa*, w: *Aparat represji wobec Kościoła w latach 1944-1956. Terytorium obecnej diecezji sandomierskiej*, red. M. Krzysztofński, J. Marecki, B. Stanaszek, Kraków 2012, s. 227.

⁵ K. Fedorowski, art. cyt., s. 70.

⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 75-77.

Mapa 2
Administracja kościelna w granicach województwa kieleckiego
w latach 1945-1956



Źródło: Opracowano na podstawie: R. Gryz, *Państwo a Kościół 1945-1956. Na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 66.

Diecezja sandomierska znajdowała się w całości w granicach województwa kieleckiego. Powiat iłżecki w latach 1945-1956 obejmował swym zasięgiem 32 parafie z diecezji sandomierskiej i 2 parafie z diecezji kieleckiej. Do tego należy dodać zlokalizowany w Gozdawie kościół rektoralny, utworzony staraniem wiernych oraz ks. Piotra Koby w 1952 r.⁷ Wszystkie parafie wchodziły w skład pięciu dekanatów: bodzentyńskiego, iłżeckiego, słupeckiego, soleckiego i wąchockiego. W skład dekanatu bodzentyńskiego wchodziło sześć parafii; jednak tylko dwie znajdowały się na terytorium powiatu iłżeckiego: Świętomarz i Tarczek.

Dekanat iłżecki tworzyło 12 parafii: Alojzów, Ciepeliów, Czerwona, Grabowiec, Iłża, Jasieniec, Kazanów, Kowalków, Krzyżanowice, Mirzec, Rzecznów, Wielgie. Dekanat słupecki składał się z 12 parafii, z których dwie leżały w granicach powiatu iłżeckiego. Były to parafie Chybice oraz Rudki. Do dekanatu słupeckiego należały także parafie z powiatu kieleckiego (Słupia Nowa, Święty Krzyż) i opatowskiego (Baćkowice, Bardo, Grzegorzowice, Łągów, Piórków, Raków). Dekanat solecki tworzyło 10 parafii: Aleksandrów, Bałtów, Chotcza, Krepa, Lipsko, Pawłowice, Pętkowice, Sienno, Solec, Tarłów, Tymienica, Zemborzyn. Z dekanatu wąchockiego do powiatu iłżeckiego należało sześć parafii z dziewięciu. Były to: Parszów, Pawłów, Skarżysko, Starachowice – Wszystkich Świętych, Starachowice-Wierzbnik – Trójcy Świętej, Wąchock. Pozostałe trzy parafie należały do powiatu kieleckiego (dwie parafie w Kamiennej, Suchedniów). Na obszarze omawianego powiatu, w latach 1945-1956 zostały erygowane dwie nowe parafie. W 1946 r. powstała parafia Rudki, a w 1951 r. powołano do istnienia parafię Jasieniec Iłżecki. Zainteresowanymi założeniem u siebie nowej parafii byli mieszkańcy Długowoli, którzy zaraz po zakończonej wojnie dążyli do zrealizowania swoich planów⁸. W Wąchocku, po kasacji w 1818 r. przez władze carskie klasztoru cysterskiego, kościół zaczął pełnić funkcję kościoła parafialnego. Reaktywacja zakonu nastąpiła dopiero w 1951 r.⁹

Liczba wszystkich kapłanów, w jednym roku, na terenie podległym PUBP w Starachowicach wynosiła ponad 60 osób. W latach 1945-1956 zmieniała się i miało to ogromne znaczenie dla organizacji pracy funkcjonariuszy bezpieczeństwa. Na obszarze powiatu istniało: pięć parafii, w których pracowało przynajmniej trzech kapłanów w danym roku; 12 parafii, w których duszpasterzowało dwóch księży oraz 17 placówek duszpasterskich, gdzie proboszczowie pracowali samodzielnie.

Poniższa tabela prezentuje personalia księży pracujących na placówkach duszpasterskich powiatu iłżeckiego.

⁷ Parafia w Gozdawie została oficjalnie erygowana przez bp. Piotra Gołębiowskiego 1 VII 1977 r.; *Rocznik diecezji Radomskiej: 2007*, pr. zb., Radom 2007.

⁸ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1944-45*, Sandomierz 1945; toż za lata 1946-1960.

⁹ <http://www.wachock.cystersi.pl/opactwo/wachock> (dostęp: 30 III 2015).

Tabela 12
Księża pracujący w parafiach powiatu iłżeckiego w latach 1945-1956

Dekanat	Parafia	Proboszczowie i administratorzy	Wikariusze
bodzentyński	Świętomarz	Jan Grabowski (1938-1947) Eugeniusz Skrzypczyk (1947-1957)	Stanisław Kręgiel (1945-1947) Józef Pasiej (1954-1956)
	Tarczek	Józef Kotwicki (1945-1954) Zdzisław Wesołowski (1954-1957)	
iłżecki	Alojzów	Jan Chałupczak (1937-1945) Julian Arlitewicz (1945-1952) Juliusz Chyżewski (1952-1958)	
	Ciepielów ¹⁰	Jan Ulanowicz (1943-1957)	Aleksander Kamiński (1938-1946) Bolesław Sałata (1952-1955) Marian Dudkiewicz (1955-1957)
	Czerwona	Stanisław Szerszeń (1943-1951) Jan Moskal (1951-1957)	
	Grabowiec	Stefan Kolasa (1936-1969)	
	Iłża	Władysław Fojcik (1925-1946) Wincenty Młodożeniec (1946-1962)	Stanisław Chrzanowski (1940-1945) Emilian Assendi (1943-1946) Michał Krakowiak (1945-1946) Bronisław Kaszuba (1946-1947) Stanisław Dyło (1947-1950) Wincenty Bień (1948-1950) Czesław Pawłowski (1950-1957) Henryk Kiemona (1954-1957)
	Jasieniec ¹¹	Stanisław Łapiński (1951-1957)	
	Kazanów	Stefan Wadowski (1938-1951) Leon Figlarski (1951-1965)	Eugeniusz Buczkowski (1942-1946) Wojciech Mężyk (1951-1953) Józef Kaczor (1953-1956) Andrzej Pudzianowski (1956-1958)
	Kowalków ¹²	Roman Kapczyński (1937-1949) Władysław Burek (1949-1954) Eugeniusz Cieślakowski (1954-1965)	
	Krzyżanowice	Julian Dusiński (1936-1952) Tomasz Kucharczyk (1952-1972)	
	Mirzec	Aleksander Ceglowski (1920-1952) Czesław Dąbrowski (1952-1953) Walenty Ślusarczyk (1953-1960)	Stefan Mroczek (1943-46) Bronisław Sajdak (1941-1946) Stanisław Wydra (1946-1952) Czesław Lisak (1952-1953) Henryk Karbownik (1954-1957)
	Rzecznów	Władysław Grzebalski (1932-1948) Piotr Nowak (1948-1957)	Józef Lipidałski (1943-1946)
Wielgie	Franciszek Sendys (1932-1954) Wacław Kaszewski (1954-1963)		
słupski	Chybice	Stanisław Sendys (1936-1946) Michał Krakowiak (1946-1970)	
	Rudki ¹³	Piotr Koba (1946-1960)	

¹⁰ Parafia Ciepielów w 1949 r. została włączona do dekanatu zwoleńskiego.

¹¹ Parafia Jasieniec Iłżecki została erygowana 15 X 1951 r. przez bp. Jana Kantego Lorka. *Rocznik diecezji Radomskiej: 2007*, pr. zb., Radom 2007.

¹² Parafia Kowalków została włączona do dekanatu iłżeckiego w 1946 r.

¹³ Parafia Rudki erygowana 13 XII 1946 r. dekretem bp. Jana Kantego Lorka. *Rocznik diecezji sandomierskiej*, red. K. Kida, Sandomierz 2010, s. 547.

Dekanat	Parafia	Proboszczowie i administratorzy	Wikariusze
solecki	Aleksandrów	Marian Dębowski (1941-1945) Stanisław Janik (1945-1952) Józef Nowicki (1952-1961)	
	Bałtów	Józef Drabowicz (1937-1945) Albin Dudek (1946-1950) Kazimierz Pelc (1950-1956) Józef Łobodziński (1956-1959)	Władysław Segiet (1943-1945) Julian Banaś (1945-1947)
	Chotcza ¹⁴	Czesław Bociński (1934-1945) Bolesław Gluza (1945-1946) - administrator Bolesław Fochtman (1946-1953) - proboszcz Ks. Stanisław Szeląg (1953-1958) - proboszcz	
	Krępa	Marian Folga (1934-1949) Feliks Spychała (1944-1977) - administrator, proboszcz Bolesław Fochtman (1945-1946) - rektor kaplicy w Gozdawie Eugeniusz Buczkowski (1946-1948) - rektor Stanisław Rodkiewicz (1948-1952) - rektor Jan Żelaśkiewicz (1952-1955) - rektor Wincenty Biń (1955-1959) - rektor	Jan Żelaskiewicz (1944-1946) Adam Taraś (1954-1962)
	Lipisko	Wacław Siwiec (1943-1949) Antoni Szewczyk (1949-1955) Stanisław Zak (1955-1960)	Tadeusz Bieganski (1944-1946) Kazimierz Mularski (1956-1962)
	Pawłowice	Jan Suwara (1943-1959)	Edmund Marcinkiewicz (1955-1957)
	Pętkowice	Jan Trojnar (1945-1946) Julian Banaś (1946-1950) Juliusz Chyżewski (1950-1952) Władysław Segiet (1952-1956) Tadeusz Morawski (1956-1958)	
	Sienno	Teofil Zdziebłowski (1919-1954) Franciszek Sendys (1955-1967)	Stanisław Domański (1939-1946) Stanisław Czernik (1946-1947) Henryk Malczyk (1947-1951) Stefan Mroczek (1951-1955) Wacław Cieślakowski (1951-1955) Adam Szeląg (1955-1956) Henryk Szumidłowski (1955-1956) Władysław Chmielewski (1956-1957) Jan Gilbowski (1956-1959)
	Solec	Jan Boduszek (1930-1955) Marian Palkiewicz (1949-1954) - administrator, proboszcz Franciszek Socha (1954-1956) - proboszcz	Piotr Koba (1938-1945) o. Juro Pektycz (1945-1947) Kazimierz Kończyk (1947-1954) Stanisław Popis (1955-1957)
	Tarłów	Jan Madejski (1935-1947) Władysław Włodarski (1947-1957)	Jan Albert (1954-1957)
Tymienica ¹⁵	Jan Gluza (1945-1946) Bolesław Fochtman (1946-1953) Jan Gajos (1953-1958)		

¹⁴ Parafia Chotcza w 1949 r. została włączona w dekanat zwoleński.

¹⁵ Parafia Tymienica w 1950 r. została włączona w dekanat zwoleński.

Dekanat	Parafia	Proboszczowie i administratorzy	Wikariusze
	Zemborzyn	Jan Dusiński (1934-1945) Stanisław Wróbel (1945-1956) Władysław Prząda (1956-1958)	
wąchocki	Parszów	Stanisław Zak (1942-1954) Władysław Burek (1955-1962)	
	Pawłów	Franciszek Zbroja (1928-1963)	Stanisław Wydra (1938-1945) Jan Albert (1945-1946) Stanisław Słyk (1946-1947) Czesław Lisak (1947-1950) Henryk Sorbian (1951-1958)
	Skarżysko Kościelne	Stanisław Raczkowski (1934-1955) Stanisław Maliński (1955-1971) - administrator, proboszcz	Stanisław Janik (1944-1945) Tomasz Wąsik (1945-1949) Marian Lucima (1949-1957)
	Starachowice - Wszystkich Świętych	Jan Kubkowski (1943-1945) Stefan Rola (1945-1960)	Józef Słaby (1943-1953) Stefan Sulecki (1945) Jan Molga (1944-1946) Stanisław Orlik (1946-1947) Jan Gąsawski (1942-1956) Jerzy Lewiński (1955-1959)
	Starachowice - Wierzbnik - Trójcy Świętej	Jan Lipiński (1937-1951) Franciszek Chlebny (1951-1956) Roman Ścisłowski (1956-1978)	Lucjan Wojciechowski (1942-1946) Jan Oktobrowicz (1945) Aleksander Szczęsny (1946-1952) Stanisław Dudela (1948-1950) Stanisław Flont (1950-1952) Józef Barański (1952-1955) Zygmunt Lewiński (1952-1961) Władysław Potapski (1955-1957) Stanisław Wrocławski (1955-1957)
	Wąchock	Edward Chrzanowski (1908-1954) O. Alberyk Siwek (1951-1961) - administrator, proboszcz	Mieczysław Praga (1942-1945) Władysław Włodarski (1941-1945) Aleksander Szczęsny (1945-1946) Jan Oktobrowicz (1945-1946) Tadeusz Bieganowski (1946-1950) Wacław Cieślakowski (1950-1951) o. Wincenty Ślęzak (1951-1957) o. Stanisław Kiełtyka (1952-1957) o. Józef Kapusta (1954-1957)

Źródło: *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1944-1945*; Sandomierz 1945; toż za lata 1946-1960; ADS, Akta personalne księży; ADK, Akta personalne księży, Akta parafii; *Katalog duchowieństwa diecezji kieleckiej 1945*.

Poważne problemy związane z obsadą parafii widoczne były aż do połowy lat pięćdziesiątych. Biskup Lorek skarżył się wielokrotnie na brak duchowieństwa¹⁶. Księża pracujący w parafiach zajmowali się przede wszystkim duszpasterstwem ogólnym. Poza kościołami katechizowali młodzież. Po zakończonej wojnie uruchamiano ponownie szkoły, w których obowiązywała nauka religii¹⁷.

Lata 1944-1950 charakteryzowały się dużymi ruchami migracyjnymi, co niewątpliwie utrudniało zliczenie mieszkańców gmin czy parafii. Wiele osób narodowości polskiej przyjeżdżało do swojej ojczyzny z ziem wschodnich. Po zakończeniu działań wojennych do Polski wracali także Polacy z Zachodu. Efektem ruchów

¹⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 80.

¹⁷ K. Fedorowski, art. cyt., s. 76.

ludnościowych była zmiana składu narodowościowego oraz struktury wyznaniowej narodu polskiego¹⁸. Spowodowane tymi zjawiskami zmiany demograficzne utrudniały określenie dokładnej liczby wiernych w poszczególnych parafiach. Niewątpliwie również spisy wykonywane przez duchownych obarczone są pewnym błędem ze względu na szacunkowe obliczanie¹⁹. Dlatego poniższa tabela przedstawia jedynie ogólne dane o ilości wiernych katolików w parafiach powiatu iłżeckiego.

Tabela 13
Liczba wiernych w parafiach znajdujących się w powiecie iłżeckim w latach 1945-1956

Lp.	Parafia	1945	1946	1947	1948	1949	1951	1953	1956
1.	Świętomarz	5288	4327	4598	4810	4890	4895	4026	4030
2.	Tarczek	2227	2190	2100	1956	1880	1895	1800	1815
	Razem w dekanacie bodzentyńskim	7515	6517	6698	6766	6770	6790	5826	5845
3.	Alojzów	1170	1170	1170	1171	1612	1612	1250	1250
4.	Ciepielów	5592	4807	4958	4958	4958	4958	4958	4958
5.	Czerwona	1297	1297	1360	1508	1219	1219	1219	1219
6.	Grabowiec	3357	3213	3209	2728	2729	2729	2594	2383
7.	Iłża	13877	13877	13706	13091	13091	13091	10091	10091
8.	Jasieniec Iłżecki	-	-	-	-	-	-	1912	1912
9.	Kazanów	4404	4404	3800	3800	3050	3050	3600	3600
10.	Kowalków	1767	1767	1676	1676	1534	1534	1534	1534
11.	Krzyżanowice	1615	1615	1578	1458	1420	1420	1420	1420
12.	Mirzec	8777	8777	8659	6879	6224	6224	5662	5662
13.	Rzeczniów	3545	2880	3175	3175	2960	2960	2960	2960
14.	Wielgie	2806	2812	2706	2706	2674	2674	2674	2660
	Razem w dekanacie iłżeckim	48207	46619	45997	43150	38742	41471	39874	35649
15.	Chybice	3084	3084	2590	2591	2600	2600	2600	2600
16.	Rudki	-	-	1432	1540	1547	1547	1547	1700
	Razem w dekanacie słupskim	3084	3084	4022	4131	4147	4147	4147	4300
17.	Aleksandrów	798	798	866	866	2279	2279	2083	2083
18.	Bałtów	3753	3753	3453	3052	3084	3084	3000	3000
19.	Chotcza	4838	4838	3612	3689	2939	2665	2665	2665
20.	Krepa	5848	5502	4830	4830	4816	4816	5530	5530
21.	Lipsko	5670	5750	5150	5150	3639	3639	3639	3639
22.	Pawłowice	4900	4900	4053	4053	3871	3871	3871	3871
23.	Pętkowice	1801	1801	1303	1303	1280	1280	1280	1280
24.	Sienno	6765	6765	7522	6164	6037	6037	6037	6037
25.	Solec	6800	6800	6327	6327	5863	5863	5550	5550
26.	Tarłów	4565	4485	4580	4580	5487	5487	5487	5487
27.	Tymienica	2552	2552	2438	2421	2300	2300	2005	2005
28.	Zemborzyn	1400	1400	1400	1400	1171	1171	1111	1111
	Razem w dekanacie soleckim	46680	49344	45534	43835	42766	42492	40175	43258

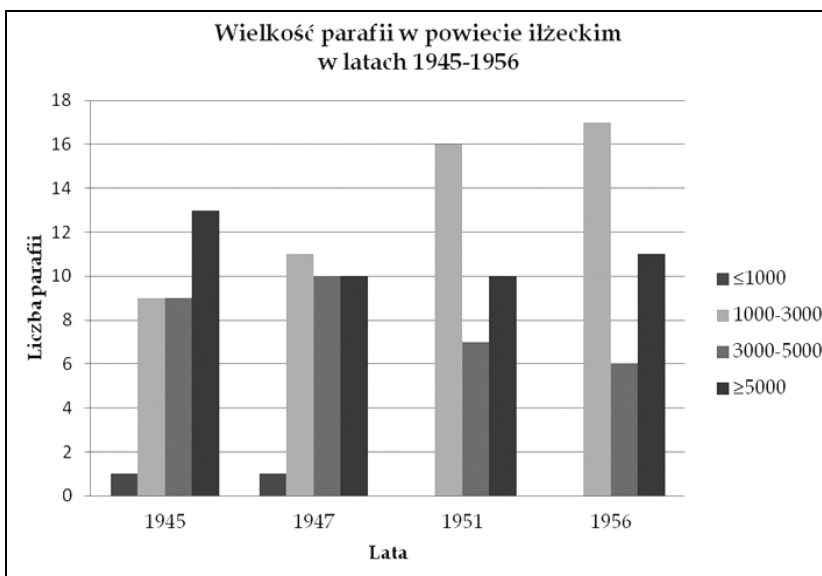
¹⁸ W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1945-1980*, Warszawa 2003, s. 28-31.

¹⁹ K. Fedorowski, art. cyt., nr 1, s. 77.

Lp.	Parafia	1945	1946	1947	1948	1949	1951	1953	1956
29.	Parszów	3214	3165	2931	2931	2654	2954	2954	2954
30.	Pawłów	5549	5549	5220	5220	5275	5275	5275	5275
31.	Skarżysko	6066	5870	5663	5663	5642	5642	5642	5642
32.	Starachowice - parafia Wszystkich Świątych	7500	7500	7500	7500	7500	7500	7500	7500
33.	Starachowice- Wierzbnik - parafia Trójcy Świętej	12000	12000	8050	8050	8268	8268	8268	8268
34.	Wąchock	7489	7489	5154	5154	5430	5430	5430	5430
	Razem w dekanacie wąchockim	38604	38408	31587	31587	32115	32115	32115	32115
	Suma wiernych katolików na terenie powiatu	144090	143972	133838	129469	124540	127015	85979	121167

Źródło: ADS, *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1944-1945*; Sandomierz 1945; toż za lata 1946-1960; ADK, *Katalog duchowieństwa i parafii diecezji kieleckiej 1945, Wykaz liczbowy parafian diecezji kieleckiej 1950*.

Liczba parafii oraz ich wielkość zmieniała się na przełomie omawianych lat. W 1945 r. na terenie powiatu iłżeckiego znajdowało się 32 parafie. W ciągu 10 lat zostały erygowane tylko dwie parafie. Również liczba wiernych w poszczególnych parafiach nie była stała. W większości z nich dominowała tendencja spadkowa. Jedynie w trzech parafiach (Alojzów, Aleksandrów, Tarłów) zanotowano wzrost liczby parafian, a w dwóch (Jasieniec Iłżecki, Starachowice – pw. Wszystkich Świątych) liczba utrzymywała się na stałym poziomie. Poniższy wykres przedstawia dynamikę wzrostu liczby parafian w poszczególnych parafiach powiatu iłżeckiego w latach 1945-1956.



Kościóły i budynki parafialne tworzą zawsze centrum parafii. Diecezja sandomierska poniosła duże straty w czasie II wojny światowej. Od sierpnia 1944 do stycznia 1945 r. przez część jej terytorium przechodził front. Również teren powiatu ilżeckiego znalazł się w zasięgu walk, zwłaszcza jego południowa część. W czasie działań zbrojnych zniszczono wiele kościołów i plebanii. Ich odbudowa była poważnym wyzwaniem dla księży i parafian. Pierwsze informacje o zniszczeniach w diecezji napłynęły do kurii w połowie stycznia 1945 r. Pochodziły one od księży, którzy wracali z wysiedlenia do swoich parafii. Chcąc uzyskać pełne wyobrażenie o skali zniszczeń, bp Lorek 10 III 1945 r. wydał rozporządzenie, w którym zwracał się do księży, aby nadsyłali sprawozdania o stratach spowodowanych przez wojnę²⁰. W kurii na podstawie tych relacji sporządzono spis zniszczonych obiektów kościelnych, co przedstawia poniższa tabela.

Tabela 14
Kościóły i budynki plebańskie
w powiecie starachowickim zniszczone i poważnie uszkodzone
w wyniku działań wojennych 1944-1945

Parafia	Zniszczenia kościołów	Plebania	Budynki służby kościelnej
Ciepielów	W kościół parafialny trafiło 20 pocisków artyleryjskich. Północna ściana kościoła została bardzo uszkodzona. Okna wybite i zniszczone. Południowa część dachu na kościele zrównana od pocisków. Mur oraz tabernakulum uszkodzone. Skradzione przez Niemców szaty liturgiczne i dwa dzwony.	Archiwum i biblioteka zupełnie zniszczone. Dach mocno uszkodzony. Okna zniszczone.	Dach mocno uszkodzony.
Krzyżanowice	W dachu niewielkie uszkodzenia. Mur kościelny lekko uszkodzony. Ukradzione deski z podłogi, krzesła i ławki.		
Parszów	Zabrane przez Niemców dwa dzwony. Zniszczenia „umiarkowane”.	Plebania lekko uszkodzona. Powybijane szyby.	Budynki lekko podziurawione kulami karabinowymi. Wybite szyby.
Pawłów	Zabrane dwa dzwony.	Zabrano 300 książek z biblioteki parafialnej oraz krzesła z plebani	
Skarżysko Kościelne	Brak uszkodzeń wojennych.	Brak uszkodzeń wojennych.	Brak uszkodzeń wojennych.
Starachowice - św. Trójcy	Skradzione dwa dzwony.		
Tarłów	4 pociski artyleryjskie spowodowały uszkodzenia zewnętrzne. Powybijane witraże.	Plebania rozebrana. Pozostały mury bez dachu.	-
Tymienica	Uszkodzenia ścian i dachu.	Uszkodzona	-
Wąchock	Dziurawy dach, zalane sklepienie przez deszcz.	-	Spalone
Zemborzyn	Uszkodzony	Uszkodzona	-

Źródło: ADS, Akta strat wojennych w parafiach i kościołach 1944-1945; Wykaz kościołów i budynków plebańskich (parafialnych) diecezji sandomierskiej uszkodzonych lub zniszczonych podczas

²⁰ B. Stanaszek, *Budownictwo kościelne w diecezji sandomierskiej w latach 1945-1970*, „Studia Sandomierskie” 9 (2002), s. 372, 374, 376.

działań wojennych w latach 1939-1945; Odbudowa kościołów zniszczonych w diecezji sandomierskiej 1945-1947; Por. B. Stanaszek, *Budownictwo kościelne w diecezji sandomierskiej w latach 1945-1970*, „Studia Sandomierskie” 9 (2012), s. 377-380.

Powyższe dane wskazują na duże straty, jakie odniosło dziewięć parafii w czasie wojny. Największe straty odnotowano w Ciepeliowie. Wszystkie obiekty będące własnością parafii uległy jakimś zniszczeniom, co oznaczało ogromne koszty ich remontu. Jedynie kościół i budynki parafialne w Skarżysku Kościelnym pozostały w nienaruszonym stanie. Podjęcie trudu odbudowy i remontu świątyń, plebanii i budynków służby kościelnej było wielkim zadaniem, trudnym do zrealizowania ze względu na panującą biedę. Bp Jan Lorek nadzorował osobiście prace naprawcze kościołów. Niejednokrotnie odwiedzał miejsca, w których podejmowano budowę, wspomagał ubogie parafie i nakazywał wprowadzać w życie zalecenia powizytacyjne²¹.

W 1947 r. Starostwo Powiatowe Hłżeckie w Starachowicach-Wierzbniku wydało wszystkim wyznaniom nakaz spisania posiadanego majątku, a następnie odesłania go do starostwa. Poniższa tabela przedstawia ów wykaz oraz opis nieruchomości należących do parafii katolickich na terytorium powiatu.

Tabela 15
Wykaz gruntów i nieruchomości należących
do parafii rzymskokatolickich na terenie powiatu w 1947 r.

Parafia	Obszar	Opis budynków
Starachowice-Wierzbnik - Trójcy Świętej	Teren zabudowy - 0,6 ha. Powierzchnia gruntów - 6,7 ha. Cmentarz - 0,5 ha.	Plebania, wikariat, organistówka oraz stodoła wykonane z drewna. Budynek gospodarczy murowany.
Starachowice - Wszystkich Świętych	Brak ziemi ornej. Cmentarz grzebalny o powierzchni 1 ha.	-
Hłża	Cmentarz parafialny - 5 ha. Teren kościelny wraz z ziemią orną - 3,5 ha.	Plebania „o 12 ubikacjach”.
Wąchock	Powierzchnia użytków - 2,24 ha.	Budynek klasztorny murowany, jednopiętrowy. Stodoła i obora murowana.
Parszów	Powierzchnia użytków - 0,25 ha.	Murowana plebania i dom parafialny.
Solec	Powierzchnia gruntów - 2,6 ha.	Nowa, czteropokojowa plebania poklasztorna, wybudowana z cegły, kryta blachą. Plebania parafialna z kamienia, „7 izbowa”, pokryta blachą. Stodoła, stajnia, obory murowane, kryte blachą.
Skarżysko Kościelne	Ziemia przykościelna - 6,17 ha. Ziemia dzierżawiona przez Lasy Państwowe - 6,28 ha. Cmentarz - 2,27 ha.	Parafia w posiadaniu dwóch domów mieszkalnych. Jeden murowany, kryty dachówką, o „10 ubikacjach”. Drugi drewniany, również kryty dachówką o „3 ubikacjach”. Stodoła drewniana, kryta gontem. Budynki gospodarcze drewniane, kryte gontem.

²¹ B. Stanaszek, *Budownictwo kościelne...*, s. 376, 381.

Parafia	Obszar	Opis budynków
Pawłowice	Teren kościoła - 1,67 ha. Ogród owocowy - 0,56 ha.	Plebania i organistówka o „4 ubikacjach”. Murowane budynki gospodarcze.
Sienno	Powierzchnia ogólna - 2,52 ha.	Kościół murowany, kryty gontem. Plebania murowana, kryta dachówką. Budynek gospodarczy murowany, pokryty dachówką. Stodoła drewniana o murowanych słupach, kryta dachówką.
Chybice	Obszar należący do parafii - 3,36 ha.	Plebania o „6 ubikacjach”, stodoła drewniana, obora murowana, kryta dachówką. Drewniany budynek dla służby kościelnej.
Pawłów	Obszar należący do parafii - 3,36 ha.	Plebania, wikariat, dom mieszkalny, stodoła, obory drewniane, kryte słomą.
Chotcza	Powierzchnia użytkowa - 3,92 ha.	Wszystkie budynki murowane. Plebania trzypokojowa z jedną kuchnią.
Tymienica	Powierzchnia użytkowa - 4,48 ha.	Budynki zniszczone.
Ciepielów	Obszar użytków - 3,36 ha.	Kościół, plebania, wikariat, stodoła i obora.
Jasieniec Solecki	Obszar należący do parafii - 9,80 ha.	Kościół, plebania, stodoła i obora.
Gozdawa	Powierzchnia użytkowa - 6 ha.	Dom mieszkalny i obora murowana. Stodoła drewniana.
Krepa Kościelna	Powierzchnia użytkowa - 3,36 ha.	Murowany dom mieszkalny. Obora i stodoła drewniane.
Krzyżanowice	Do parafii należy 3,36 ha użytków.	Dom mieszkalny murowany, kryty dachówką. Stodoła drewniana. Obora murowana, kryta dachówką.
Alojzów	Do parafii należy 2,24 ha użytków.	Plebania drewniana, kryta blachą. Obora murowana, kryta dachówką. Stodoła z drewna, kryta gontem.
Tarłów	Do parafii należy 5 ha użytków.	Dom parafialny i organistówka wykonane z cegły, kryte dachówką. Zabudowy gospodarcze murowane, kryte gontem. Stodoła murowano-drewniana.
Tarczek	Powierzchnia użytków - 7,36 ha.	Plebania drewniana. Podobnie zabudowania gospodarcze.
Świętomarz	Obszar należący do parafii - 8,36 ha.	Plebania murowana.
Lipisko	Grunty - 2,94 ha.	Plebania drewniana, parterowa.
Kazanów	Do parafii należy 4,48 ha użytków.	Plebania i budynki gospodarcze.
Kowalków	Do parafii należy 0,87 ha użytków.	Plebania i budynki gospodarcze.
Bałtów	Powierzchnia ogólna - 1,40 ha.	-
Pętkowice	Powierzchnia ogólna - 0,22 ha.	-
Aleksandrów	Powierzchnia ogólna - 0,02 ha.	-
Grabowiec	Powierzchnia ogólna - 12,58 ha.	Plebania, spichlerz, szopa, stodoła - wszystko kryte słomą, budowane z drzewa.
Rzeczniów	Powierzchnia ogólna - 7,71 ha.	Plebania murowana, kryta blachą. Obory murowane, kryte dachówką. Budynki gospodarcze z drzewa, pokryte słomą.
Mirzec	Powierzchnia ogólna - 10,69.	Plebania murowana. Wikariat murowany. Organistówka drewniana. Dwie obory murowane. Dwie stodoły drewniane. Spichlerz drewniany.

Źródło: APK, Starostwo Powiatowe Iłżeckie w Starachowicach-Wierzbniku, Grunty kościelne (wykazy nieruchomości należących do kościołów katolickich i innych wyznań), sygn. 168, s. 5-54.

Powyższe zestawienie ukazuje nie tylko stan majątkowy poszczególnych parafii, lecz także opis materialny budynków. Wiele parafii było właścicielem kilku hektarów ziemi, na których uprawiano rośliny lub sadzono drzewa owocowe. Pięć parafii posiadało mniej niż 1 ha gruntów. Kolejnych 17 parafii mieściło się w przedziale od 1 do 6 ha ziemi. Jedynie dziewięć parafii mogło pochwalić się arealem powyżej 6 ha.

Niepokojące dla komunistycznych władz były inicjatywy bpa Lorka zmierzające do budowy nowych kościołów oraz erygowania nowych parafii. W sprawozdaniu półrocznym z 1955 r. czytamy, że na terenie omawianego powiatu największe wysiłki w kierunku budowy nowego kościoła władze dostrzegły w gromadzie Długowola, która należała do parafii Aleksandrów. Głównymi organizatorami nowej placówki mieli być: Jan Bąk i Stanisław Majchrzak. Według funkcjonariuszy działali oni na polecenie bp. Lorka, z którym stale utrzymywali kontakt. Z powodu silnych nacisków ze strony mieszkańców Długowoli, aby w ich miejscowości utworzyć nową parafię, doszło do konfliktu pomiędzy Długowolą, a parafią w Aleksandrowie. Punktem zapalnym tego nieporozumienia był zamiar przeniesienia parafii z Aleksandrowa do Długowoli, na co aleksandrowianie nie chcieli się zgodzić. Bp Lorek zalecił podczas wizytacji w czerwcu 1946 r. gromadzenie materiałów na budowę nowego kościoła, natomiast w Aleksandrowie planował ustanowić filię. W protokole wizytacyjnym bp Lorek podkreślił, że erygując parafię w 1930 r. popełniono błąd w lokalizacji parafii, gdyż Aleksandrów był zbyt mały i ubogi, aby mógł zapewnić godne warunki materialne księdzu i utrzymywać kościół. Również znajdujące się w bliskiej odległości ośrodki sekciarskie hodowlarskie sprzyjały zobojętnieniu religijnemu wiernych. Sytuacja uległa zmianie po pożarze kościoła w Aleksandrowie 19 IV 1952 r. Mieszkańcy, nie chcąc stracić parafii, wybrali komitet, który miał zająć się odbudową świątyni. W jego skład nie weszli przedstawiciele Długowoli, którzy wyszli z inicjatywą budowy świątyni u siebie (popierał ich bp Lorek). W czerwcu ks. Janik, proboszcz parafii, doszedł do przekonania, że kościół powinien stanąć w Aleksandrowie, co zaakceptowali parafianie z sześciu wiosek. Duchowny przedstawił popartą ich podpisami propozycję ordynariuszowi, który zaakceptował tę koncepcję 24 czerwca. Decyzja biskupa wywołała niezadowolenie w Długowoli. Po zakończeniu odpustu 13 lipca, księża poinformowali listownie kurie, że w parafii powstaje „sprawa zapalna”. Władze państwowe nie omieszkały podsycać buntu mieszkańców Długowoli, co doprowadziło w końcu do usunięcia proboszcza. Jesienią na terenie parafii przeprowadzono plebiscyt w sprawie lokalizacji nowego kościoła. Zdecydowana większość opowiedziała się za Aleksandrowem. Mieszkańcy Długowoli, nie mogąc pogodzić się z porażką, 15 X 1952 r. zwrócili się do bpa Lorka z żądaniem przyłączenia ich wioski do parafii w Lipsku. Ostatecznie ordynariusz, chcąc zażegnać spór, pozwolił im na korzystanie z posług kapłana w tamtejszym kościele²².

²² APK, UWK III, Nadzór nad Kościołem rzymskokatolickim – korespondencja ogólna 1955, sygn. 6840, s. 113-114; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 509-510. Szerzej na temat konfliktu w Aleksandrowie zob. Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu

Kolejną miejscowością, w której erygowano nową parafię i wybudowano kościół, były Rudki. Osada, leżąca u stóp Gór Świętokrzyskich, bardzo szybko przekształciła się w ośrodek miejski, gdyż na jej obrzeżach powstała kopalnia pirytu i rud żelaza. Obok urządzeń kopalnianych powstało duże osiedle, które systematycznie się rozrastało. Ze względu na dużą odległość do kościołów parafialnych w Chybicach i Słupi Nowej wyłoniła się potrzeba budowy kościoła. Wielkim orędownikiem powstania świątyni, a zarazem hojnym sponsorem był dyrektor kopalni inż. Leon Lewański. To jego interwencje w kurii diecezjalnej doprowadziły do oddelegowania na początku 1946 r. ks. Piotra Kobę (wikariusza parafii Chybyce) do tworzenia nowej placówki parafialnej. Pierwsze roboty przy budowie kościoła rozpoczęto w maju 1946 r. Przeprowadzone wśród mieszkańców składki na rzecz budowy pozwoliły zakończyć prace już po pięciu miesiącach, we wrześniu 1946 r. Poświęcenia drewnianej świątyni pw. św. Barbary dokonał 15 IX 1946 r. bp Franciszek Jop. Bp Lorek, erygując parafię 13 XII 1946 r., przyłączył do parafii Rudki mieszkańców wsi Cząstków Nowy, Cząstków Stary, Cegielnia, Sosnowka, Rudki z parafii Chybyce oraz Serwis i Pokrzywianka Dolna ze Słupi Nowej²³.

Powstanie kolejnej parafii w Jasięcu Iłżeckim było uwieńczeniem działań podjętych jeszcze w trakcie II wojny światowej. W 1941 r. ks. Stanisław Wróbel, wikariusz parafii Iłża, otrzymał od ordynariusza sandomierskiego zgodę na kupno od Stanisława Kobylarza trzech morgów ziemi w celu wybudowania nowego kościoła. W 1942 r. na mocy dekretu bpa Lorka w dniu 11 października ks. Henryk Lewandowski, wikariusz z Iłży, dokonał poświęcenia i ogłosił erekcję nowej kaplicy publicznej pw. św. Andrzeja Boboli. W dniu 30 VIII 1950 r. ks. Stanisław Łapiński, wikariusz ze Skarżyska-Kamiennej, został upoważniony przez bpa Lorka do podejmowania wszystkich koniecznych działań związanych z tworzeniem nowej parafii. Natomiast 15 XI 1951 r. bp Lorek, po wcześniejszym wysłuchaniu zdania kapituły katedralnej i dziekana iłżeckiego, powołał nową placówkę duszpasterską, w której funkcję proboszcza pełnił ks. Stanisław Łapiński²⁴.

Próba dezintegracji duchowieństwa

Po II wojnie światowej w Polsce doszło do zetknięcia się Kościoła katolickiego z ustrojem nazywanym „nową demokracją”. Kościół zdawał sobie sprawę ze swej

(dalej cyt. ADS), Akta kościoła w Długowoli-Aleksandrów 1947-1963; B. Stanaszek, *Budownictwo kościelne...*, s. 412.

²³ ADS, Akta kościoła parafialnego w Rudkach 1946-1983, Notatka z pobytu bp. Jopa w Rudkach 15 IX 1946 r.; Rozporządzenie Biskupa Sandomierskiego z 13 XII 1946 r.; B. Stanaszek, *Budownictwo kościelne...*, s. 405; *Rocznik diecezji sandomierskiej*, red. K. Kida, Sandomierz 2010, s. 547.

²⁴ ADS, Akta parafii Jasięciec Iłżecki 1941-1983, Upoważnienie do kupna ziemi pod budowę kościoła z 29 VIII 1941 r.; List ks. Henryka Lewandowskiego do Kurii Biskupiej w Sandomierzu o poświęceniu i erygowaniu nowej kaplicy; Upoważnienie dla ks. Stanisława Łapińskiego do tworzenia nowej parafii; Odpowiedź Kapituły Katedralnej Sandomierskiej w sprawie erygowania parafii w Jasięcu Iłżeckim; Akta erekcji parafii z 15 XI 1951 r.

pierwszoplanowej pozycji w kraju, dlatego traktował nowy porządek jako przejściowy. Polityka rządu w latach 1945-1947 nie stwarzała obrazu Kościoła jako obłożonej twierdzy. Radykalna zmiana nastąpiła po konferencji w Szklarskiej Porębie przeprowadzonej w dniach 22-27 IX 1947 r. Wynikiem obrad było przyspieszenie tempa wdrażania stalinowskiego porządku w Polsce oraz zaprzestanie tolerowania udziału Kościoła w życiu publicznym²⁵. Jednym z celów komunistycznych władz było dążenie do dezintegracji duchowieństwa, co było metodą walki z Kościołem katolickim. Do podziału Kościoła miało doprowadzić osłabienie zaufania do kapłanów i wewnętrznej solidarności między nimi. Metodę dezintegracyjną stosowano od końca lat czterdziestych aż do upadku systemu w 1989 r. Realnym zagrożeniem była próba przekazania kierowniczych funkcji w Kościele „księżom patriotom”²⁶. Za takich propaganda państwowa uznawała duchownych, którzy nie kryli się ze swoim poparciem dla rządu komunistycznego, dystansując się w ten sposób od biskupów i reszty kleru. Nad zwiększeniem liczebności grupy „księży patriotów” pracowali usilnie funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa. Nachodząc poszczególnych kapłanów i nakłaniając ich do współpracy, pracownicy UB straszili aresztowaniem, represjami lub szantażowali wysokimi karami za rzekome wykroczenia. Początkowo grupa ta w skali ogólnopolskiej liczyła kilkudziesięciu księży. Jednak ustawiczne „troszczenie się” władz państwowych o powołaną do życia formację księży przynosiło efekty. Ich szeregi szybko rosły i stawały się konkurencją dla grupy związanej z tygodnikiem „Dziś i Jutro” oraz z Instytutem Wydawniczym PAX²⁷.

Działania dezintegrujące nasiliły się po odprawie szefów WUBP z J. Brystygierową 22 XII 1948 r. Zostali wówczas poinformowani, że przygotowania do formowania w Polsce ruchu „księży patriotów” są już bardzo zaawansowane i zaleciła wszystkim dyrektorom, aby podczas spotkań instruktażowych z kierownikami PUBP przypomnieć im o konieczności wykorzystywania rozdzźwięków istniejących w społeczności kleru. Celem tego działania było zbliżenie „kleru dołowego i średniego” do władz komunistycznych, a w efekcie przeciwstawienie kleru „patriotycznego” „reakcyjnemu” episkopatowi i „wrogim” środowiskom duchowieństwa²⁸. Taki sposób konfliktowania kleru zalecał Józef Stalin, który w rozmowie z Bolesławem Bierutem w Moskwie w sierpniu 1949 r. udzielił wielu dokładnych wytycznych. Wskazywał przede wszystkim, aby doprowadzić do rozłamu na dwie odrębne i przeciwstawne sobie grupy²⁹.

²⁵ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 179.

²⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 151. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 105-106.

²⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, t. 2, „... i was prześladować będą...”, Lublin 1990, s. 71; R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 195.

²⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 183.

²⁹ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 43; J. Żaryn, *Kościół a władza...*, s. 232.

W scenariusz działań dezintegracyjnych wpisywała się odprawa zorganizowana przez szefa Departamentu V MBP 28 VII 1949 r., podczas której instruowano podwładnych, jak formować ruch skupiający „lojalne duchowieństwo”. Chodziło o zwerbowanie jak największej liczby agentury spośród księży, którzy byli krytycznie usposobieni wobec „polityki Watykanu i posunięć episkopatu”. W związku z tym każdy PUBP miał sporządzić listę wszystkich księży wraz z charakterystyką, na bieżąco uzupełnianą i modyfikowaną. Przy nazwiskach poszczególnych księży widniały określenia: „pozytywny”, „bierny”, „wróg” lub „nierozpoznany”³⁰.

Inicjatywy władz podejmowane w celu dzielenia duchowieństwa wywoływały zaniepokojenie episkopatu. Hierarchia Kościoła w Polsce zajęła się tym problemem podczas konferencji w Krakowie 28 X 1949 r. Biskupi przestrzegali księży przed werbunkiem ze strony UB. Z obawą patrzono na rozłam duchowieństwa na „zaprzędanych rządowi” oraz wiernych Kościołowi i biskupom. Przed księżmi podejrzanymi o współpracę z komunistami oficjalnie przestrzegano w środowiskach duchowieństwa³¹. Bp Lorek, którym nieustannie interesował się UB³² – 8 I 1950 r. wezwał do siebie informatora „Faraona”, ostrzegając go przed mieszaniem się do spraw partyjnych i politycznych. Biskup uprzedzał informatora, że partia lub UB będzie próbował wykorzystać księdza do swych celów, a później odrzuci go jako „niepotrzebny balast”. Przytoczył mu przykład ks. Janika (z Kościoła polskokatolickiego), którego kilkakrotnie upominał, aby się nie mieszał do spraw politycznych. Według informatora, mimo zamiaru usunięcia go z parafii, nie mógł tego uczynić, ze względu na ochronę władz partyjnych. W dalszej części dokumentu informator donosił o zainteresowaniu się biskupa starymi parafiami w Lipsku i w Tarłowie. Oświadczył w rozmowie, że wkrótce kupi plac i „wiosną staną tam kościoły”³³.

Aktywność władz w budowaniu ruchu „księży patriotów” skłoniła sandomierskiego ordynariusza do podjęcia odpowiednich kroków w celu integrowania duchowieństwa. 15 III 1950 r. biskup wydał dokument „Pro memoria”, w którym przypominał o stanowczym zakazie udziału w polityce, w „zebraniach o charakterze i posmaku politycznym” oraz „niezorganizowanych przez władzę kościelną”³⁴.

³⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 184-185.

³¹ Tamże, s. 186-187.

³² Na temat inwigilacji biskupa Lorka przez UB zob.: B. Stanaszek, *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004; B. Stanaszek, *Działania komunistycznej bezpieki wobec bpa Jana Kantego Lorka*, w: *Biskup Jan Kanty Lorek (1886-1957) Życie i dzieło*, red. B. Stanaszek, Sandomierz 2009, s. 125-192.

³³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 168. W związku z ponownym wezwaniem biskupa, inf. „Faraon” dostał zadanie przeprowadzenia z nim rozmowy na temat organizowanej wsi spółdzielczej w Osówce oraz zorientowanie się, jaki miał stosunek biskup do ks. Janika.

³⁴ B. Stanaszek, *Usunąć biskupa...*, s. 55.

Podpisanie przez prymasa Wyszyńskiego 14 IV 1950 r. porozumienia³⁵ pomiędzy państwem i Kościołem w niczym nie zmieniło postawy władz komunistycznych, które zmierzały do przejęcia kontroli nad Kościołem w Polsce. Bp Lorek, zdając sobie sprawę, że zawarta przez rząd umowa ma wydźwięk propagandowy, nieustannie i z wielką cierpliwością przestrzegał księży przed współpracą z UB. Prosił kapłanów, aby nie brali udziału w zjazdach, zebraniach i pochodach, gdyż funkcjonariusze „będą was chcieli obdarzyć mandatami, lecz wy ze wszystkim odsyłajcie do biskupa”³⁶. Po podpisaniu porozumienia komuniści zbierali opinie duchownych na jego temat³⁷. Zdarzały się wypowiedzi negatywne. Jako przykład można podać ks. Chrzanowskiego, który w dniu 23 V 1950 r. w rozmowie z informatorem „Zapałka 1” wyraził nieufność do układu zawartego między rządem a episkopatem, gdyż „co innego piszą, a co innego robią”. Stwierdził, że „wojna jest nieunikniona i w dalszym ciągu jest prześladowanie Kościoła”. W związku z częstymi wypowiedziami ks. Chrzanowskiego, 25 maja zwerbowano informatora „P” w celu głębszego „rozpracowania i poznania „wrogiej formy roboty duchownego”³⁸.

Niewątpliwie okazją do rozbijania jedności wewnętrznej duchowieństwa była tzw. „akcja pokojowa”, związana z podpisywaniem tzw. „apelu sztokholmskiego”, uchwalonego podczas III Światowego Kongresu Obrońców Pokoju (15-21 III 1950 r.). Był to dokument w postaci apelu pokojowego, niedwuznacznie sugerujący, że światu zagraża nowa wojna, do której przygotowują się państwa zachodnie, zwłaszcza Stany Zjednoczone. Postulowano w nim wprowadzenie zakazu produkcji broni jądrowej. Apel został odrzucony przez Stany Zjednoczone oraz państwa antykomunistyczne. Cynicznie propagowano go natomiast w państwach bloku wschodniego. Władzom zależało, aby apel został podpisany przez hierarchów kościelnych i całe duchowieństwo. Biskupi, świadomi pięknie z pozoru brzmiącego dokumentu, odżegnywali się od udziału w tej akcji. Zakazywali podpisywania apelu podległym sobie księżom. Po oficjalnym zakończeniu akcji pokojowej w dniu 22 VI 1950 r. ukazało się oświadczenie episkopatu i komunikat sekretarza wzywający księży do wspierania akcji. Kampanię na rzecz akcji pokojowej wspierał Polski Komitet Obrońców Pokoju utworzony na początku 1949 r. Kapłani, którzy nie sygnowali swym podpisem „apelu sztokholmskiego”, narazili się na represje oraz inwigilację władz³⁹.

³⁵ Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski, w: P. Raina, *Kościół w PRL: Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, 1945-1959, Poznań 1994, s. 232-235; B. Cywiński, dz. cyt., s. 81-83.

³⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 191.

³⁷ K. Fedorowski, art. cyt., s. 84.

³⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 180; por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 156.

³⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 193; B. Cywiński, dz. cyt., s. 87; P. Raina, dz. cyt., t. 1, s. 239-240; K. Fedorowski, art. cyt., s. 85.

Władze komunistyczne, wbrew stanowisku episkopatu wywierały silny nacisk na księży w celu wciągnięcia ich w akcję pokojową⁴⁰. Informator „Ptak” w doniesieniu z 30 VI 1950 r. podał, że spotkał się z niektórymi księżmi, którzy pozytywnie odnosili się do apelu pokojowego. Kapłani oświadczyli mu, że „wojny nikt by nie chciał, bo każdy przecież modli się o pokój”. Niepodpisanie apelu przez episkopat księży tłumaczyli przedłużającymi się rozmowami z rządem⁴¹.

Kolejną zorganizowaną przez władze „akcją pokojową”, zmierzającą do dezintegracji środowisk kościelnych był tzw. „apel intelektualistów”, który 4 XI 1950 r. sformułowali w Warszawie „księża intelektualistów”. Akcja ta ograniczała się tym razem jedynie do księży, zakonnic i alumnów. Wiązało się to z utworzeniem Komisji Intelektualistów i Działaczy Katolickich przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju. W województwie kieleckim akcję zbierania podpisów przeprowadzono w dniach 17-18 XI 1950 r. Została ona potępiona przez episkopat, co spowodowało krytykę księży, którzy przyłączyli się do niej⁴². Na terenie powiatu iłżeckiego apel podpisało bez komentarzy 45 księży. Brakowało podpisu jednego księdza, który nie sygnował dokumentu z powodu wyjazdu do rodziny. Natomiast do wicedziekana dekanatu iłżeckiego, ks. Juliana Dusińskiego, „dwójka” (dwuosobowa delegacja) nie udała się, gdyż „kolektyw powiatowy” uznał duchownego za wroga i nie prosił go o podpis. Poprzez fakt opuszczenia go przy zbieraniu podpisów, władze komunistyczne chciały pokazać, że na takich jak on im nie zależy. Ks. Dusiński również podczas zbierania podpisów pod „apelem sztokholmskim” odmówił złożenia podpisu, jednak w jego przypadku nie wyciągnięto wówczas konsekwencji. W jednej z „dwójek” działał ks. Julian Arlitewicz, proboszcz parafii Alojzów. Kapłan cieszył się zaufaniem, jakim władza ludowa go obdarzyła, zezwalając mu na włączanie się w akcję popierającą rozwój narodu⁴³.

Pod pretekstem podsumowania „akcji pokojowej” w lipcu 1951 r. we wszystkich powiatach diecezji sandomierskiej odbyły się konferencje dla duchowieństwa, zorganizowane przez Powiatowy Komitet Obrońców Pokoju przy udziale Okręgowej Komisji Księży przy ZBoWiD⁴⁴. Na terenie omawianego powiatu zjazd odbył się 31 VII 1951 r. Na zebranie zostali zaproszeni wszyscy księży z terenu powiatu z wyjątkiem ks. Juliana Dusińskiego z parafii Krzyżanowice. Na spotkanie przybyło dziewięciu księży: ks. Wincenty Młodożeniec z Iłży, ks. Stefan Wadowski z Kazanowa, ks. Stefan Rola i ks. Jan Gąsowski ze Starachowic, ks. Józef Kotwicki i ks. Michał Krakowiak z Tarczka, ks. Stanisław Łapiński z Jasiénca Iłżeckiego, ks. Stanisław Wydra z Mirca oraz ks. Julian Arlitewicz z Alojzowa. Zebranie poświęcono podsumowaniu dotychczasowej pracy księży w walce o pokój.

⁴⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 193.

⁴¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 184.

⁴² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 198-199; R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 267-268.

⁴³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 186; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 196.

⁴⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 208.

W trakcie spotkania referat dotyczący pokoju i włączania się księży w akcję Narodowego Plebiscytu Pokoju wygłosił ks. płk. Andrzej Wystrychowski z Kielc. W swym referacie podkreślił dodatnie i ujemne strony udziału księży w tej akcji. Po przemowie kapelana nastąpiła dyskusja, w której głos zabrało trzech księży. Pierwszy swoją opinię wyraził ks. Wincenty Młodożeniec, który zaznaczył, że referat był „całkiem zrozumiały i nie ma co do niego dodać”. Drugi głos w dyskusji zabrał ks. Jan Gąsowski, który był zdziwiony, że w referacie poruszono sprawy wyłamania się niektórych księży z włączania się w akcję Narodowego Plebiscytu. Uważał, że to był „błędny idiotyzm niektórych księży”. Jako trzeci głos zabrał ks. Józef Kotwicki, który przekonywał, że sprawa pokoju leży w interesie wszystkich ludzi i wątpliwe byłoby, aby ktokolwiek działał przeciwko jego naruszeniu⁴⁵.

Następną akcją – umożliwiającą władzom ocenianie postawy duchowieństwa – było ogłoszenie w czerwcu 1951 r. tzw. Narodowej Pożyczki Rozwoju Sił Polski. Puszczone wówczas w obieg obligacje miały być wykupione przez państwo w ciągu 20 lat. Ze strony społeczeństwa nie odnotowano żadnych widocznych oznak oporu, co dowodziło o jego sterroryzowaniu. W istocie celem władz było pozyskanie od ludności dodatkowych środków do budżetu państwa. Tym razem episkopat komunikatem z 19 czerwca zalecił duchowieństwu osobisty udział w subskrypcji⁴⁶. Funkcjonariusze starachowickiego PUBP czuwali nad przebiegiem akcji Narodowej Pożyczki Sił Polski na terenie powiatu. Fragment sprawozdania z 4 VII 1951 r. informuje nas, że kler z powiatu iłżeckiego nie wziął czynnego udziału w akcji. Administracja państwowa kilkakrotnie zwracała uwagę księżom, aby brali udział w akcji, jednak ich prośba spotykała się z odmową. W Krzyżanowicach ks. Julian Dusiński na ogólnym zebraniu GRN dał uczestnikom do zrozumienia, że gospodarze nie będą mogli zadeklarować pożyczki na rzecz państwa, ponieważ obecnie jest „przednówek i chłopu każdemu jest ciężko”. Według informatora „Wilka” również podczas kazania w dniu 1 lipca ks. Dusiński wyraził niechęć do akcji pokojowej, stwierdzając, że wszyscy pragną pokoju i chcą pokoju, ale jednocześnie wszyscy się zbroją i szykują się do wojny. W Polsce – według proboszcza – przeważa duża ilość „faryzeuszy i obłudnych ludzi, którzy rzucają oszczerstwa jeden na drugiego” i to najczęściej na księży. Ostatecznie jednak sumę Narodowej Pożyczki, jaka go obowiązywała z dochodów kościelnych, zadeklarował⁴⁷.

Okazją do podjęcia kolejnej akcji propagandowej była groźba remilitaryzacja Niemiec Zachodnich – RFN. Na zjazd duchowieństwa i działaczy katolickich w dniu 12 XII 1951 r. wybrano Wrocław. „Z ramienia OKK” przybyło 714 księży. Diecezję sandomierską reprezentowało 17 duchownych, jednak w tym gronie nie

⁴⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 189; AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 193-194; AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 194

⁴⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 207; R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 269; P. Raina, dz. cyt., t. 1, s. 302; K. Fedorowski, art. cyt., s. 90-91.

⁴⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 180.

było żadnego kapłana z powiatu iłżeckiego⁴⁸. W doniesieniu z 15 XII 1951 r. inf. „Z” przekazał treści rozmów przeprowadzonych z księżmi na temat zjazdu we Wrocławiu. Duchowni wyrażali uznanie dla zjazdu, mówiąc, że jest to „słuszna postawa księży”. W tej kwestii przeważnie wypowiadał się ks. Rutkowski, proboszcz parafii Skarżysko Kościelne⁴⁹.

Latem 1952 r. władze starały się wykorzystać kolejną szansę na poszerzenie szeregów „patriotycznego duchowieństwa”. Organizowano kolejne spotkania „księży postępowych”. W sprawozdaniu z sierpnia 1952 r. czytamy, że w dniu 26 sierpnia odbyła się konferencja powiatowa zorganizowana przez Komitet Obrońców Pokoju przy udziale dwóch księży: ks. Juliana Arlitewicza, proboszcza parafii Alojzów oraz ks. Stanisława Radkiewicza, proboszcza parafii Gozdawa. W trakcie spotkania został wygłoszony referat przez przedstawiciela Komitetu Wojewódzkiego Obrońców Pokoju. Oceniając wykład, proboszcz z Alojzowa przychylił się do postulatów, stwierdzając: „w referacie usłyszeliśmy, że obrońcy pokoju wszystkich państw walczą o pokój, który jest drogi każdemu obywatelowi uczciwemu. On jako ksiądz, zapewnia obrońców pokoju, że duchowni dążą do utrzymania pokoju i będą go bronili, ponieważ słowo pokój jest chlubą dla uczciwych ludzi”⁵⁰.

Z końcem 1952 r. komuniści podjęli kolejne działania propagandowe, do których próbowano angażować księży. W związku z zaplanowanymi na 26 października wyborami do sejmu, bezpieka starała się wciągnąć w agitację przedwyborczą „postępowy kler”. Mając na uwadze fakt, że listy wyborcze zostały zgłoszone jedynie przez komitety Frontu Jedności Narodu – ugrupowania złożonego z członków PZPR – Zjednoczone Stronnictwo Ludowe i SD, głosowanie stawało się farsą. W rzeczywistości akcja wyborcza miała prowadzić do poznania nastrojów społecznych wobec ówczesnej „demokracji ludowej”⁵¹.

Reguły wyborów do sejmu i rad narodowych zostały uchwalone w nowej konstytucji z 22 VII 1952 r. Miały one być powszechne, równe, bezpośrednie i tajne. Nowa ordynacja przewidywała, że liczba kandydatów umieszczonych na liście nie mogła być większa niż liczba mandatów z tego okręgu. Komuniści oczekiwali od obywateli demonstracyjnego, jawnego głosowania bez skreśleń, co naruszało zasadę tajności wyborów⁵².

Starachowicki PUBP uważnie obserwował postawę księży wobec zbliżających się wyborów. Informator „Aparat” w sprawozdaniu z września 1952 r. podał, że

⁴⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 210; R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 269.

⁴⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 200; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 156.

⁵⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 221. Na zakończenie mówca wznosił okrzyk „niech żyją obrońcy pokoju”.

⁵¹ A. L. Sowa, *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945-2001)*, Kraków 2002, s. 89; W. Roszkowski, dz. cyt., s. 231; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 214.

⁵² A. L. Sowa, dz. cyt., s. 89; K. Fedorowski, art. cyt., s. 99.

poszczególni księża z powiatu zupełnie nie interesowali się głosowaniem do sejmu. Kler zachowywał się biernie i nie przejawiał oznak zainteresowania wyborami⁵³. Również biskupi nie okazywali większego zainteresowania tym tematem. Jedyne deklaracja episkopatu z 19 IX 1952 r. podpisana przez bpa Choromańskiego, zawierała stwierdzenie, że oddanie głosu jest moralnym obowiązkiem obywatela⁵⁴. W sprawozdaniu z września 1952 r. funkcjonariusze odnotowali fakt wydania deklaracji, która nie spowodowała ożywienia wśród duchowieństwa. Ich zdaniem, tekst dokumentu nakłaniał jedynie do kierowania się w wyborze kandydatów wyłącznie własnym głosem sumienia⁵⁵.

Jednoznaczne stanowisko wobec wyborów musiał zająć bp Lorek. W sprawozdaniu wrześniowym z 1952 r. zanotowano, że na konferencji dziekanów w Sandomierzu w dniach 23-24 września polecił księżom, by w dniu głosowania Msza święta została odprawiona w takim czasie, który by nie utrudniał wiernym udziału w głosowaniu⁵⁶.

Uwaga bezpieki skierowana była także na inne incydenty z udziałem księży. Funkcjonariusze UB w sprawozdaniu przedwyborczym z 24 października odnotowali zerwanie czterech plakatów przez ks. Mariana Pałkiewicza z Solca. Tablica, na której umieszczone były plakaty wyborcze oraz ogłoszenia z innych akcji, znajdowała się w pobliżu kościoła, w miejscu widocznym z rynku. Fakt zerwania plakatów został potwierdzony przez trzech świadków. Według referentów powiatowych ks. Pałkiewicz znany był jako „wróg antypaństwowy”. Często z ambony krytykował UB, a także w prywatnych rozmowach odnosił się „negatywnie” do władz państwowych⁵⁷.

Więcej szczegółowych informacji urzędnicy PUBP w Starachowicach przekazali o zdarzeniach zachodzących w dniu wyborów. Funkcjonariusze UB podczas głosowania zainteresowali się osobą ks. Jana Żelaśkiewicza, rektora kaplicy w Gozdawie, który w czasie oddawania głosu skreślił wszystkich kandydatów na karcie wyborczej i wrzucił ją do urny. Postawa duchownego spowodowała większe zainteresowanie agentury sprawami wyborczymi. Inną okazją do przeciwstawienia się władzom oraz odciągnięcia ludzi od wyborów było sprawowanie w tym dniu trzech Mszy świętych. Chociaż wcześniej przewodniczący GRN przypominał rektorowi zarządzenie bpa Choromańskiego o nakazie odprawienia tylko jednej Eucharystii, ksiądz z Gozdawy postąpił według swojego uznania. Podobna sytuacja miała miejsce w parafii Krzyżanowice, gdzie ks. Kucharczyk również sprawował trzy Msze święte. Gdy przewodniczący GRN poprosił proboszcza krzyżanowickiej parafii o skrócenie nabożeństwa, kapłan zaczął domagać się pisemnego polecenia i zastrzegł, że w przeciwnym wypadku zostanie zachowany świąteczny porządek

⁵³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 261

⁵⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 216.

⁵⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 261.

⁵⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 261; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 215.

⁵⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 262.

nabożeństw. W Wąchocku odnotowano jedynie manifestacyjne i jawne głosowanie przez 28 zakonników i 4 zakonnice⁵⁸.

W doniesieniu z 7 XI 1952 r. informator „Aparat” podkreślił, że księża z powiatu iłżeckiego wspominali o oddawaniu swych głosów na kandydatów Frontu Narodowego, ale nie uprawiali przy tym żadnej agitacji. Przy wyborze kandydatów sugerowali się decyzją księży i kleryków z Sandomierza, którzy poparli członków partii Frontu Narodowego⁵⁹.

Po zakończeniu akcji wyborczej władze w dalszym ciągu zabiegały o dezintegrację duchowieństwa oraz o rozwój ruchu „księży patriotów”. Kolejnym krokiem w tym kierunku miał być „Dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych” z 9 II 1953 r. Akt ten miał przełomowe znaczenie, gdyż stanowił, że „tworzenie, przekształcanie i znoszenie stanowisk kościelnych oraz zmiana zakresu ich działania wymaga uprzedniej zgody właściwych organów państwowych”. Dekret w istocie likwidował niezależność organizacyjną, oddając władzom możliwość prowadzenia polityki personalnej w hierarchii kościelnej: począwszy od wikarego aż do arcybiskupa. Wiele czynników wskazywało, że „władzą najwyższą w hierarchii kościelnej nie będzie papież, lecz rząd polski. I nie biskup będzie kierował działalnością swojej diecezji, lecz prezydium wojewódzkiej rady narodowej”⁶⁰.

Referenci PUBP w Starachowicach odnotowali wiele informacji na temat wprowadzenia w życie dekretu. Informator „Aparat” w doniesieniu z 27 II 1953 r. podał, że u ks. Wacława Cieślakowskiego w Siennie był jeden z księży warszawskich, który przekazał mu wiadomość o wydaniu dekretu, nie udzielając przy tym żadnych komentarzy. Według informatora młodzi księża byli zadowoleni z dekretu, ponieważ – jak twierdzili – „biskupi przenosili nieraz księży, kiedy tylko chcieli, a po wydaniu dekretu będą się musieli liczyć z uchwałą dekretu”⁶¹.

Z kolejnego doniesienia informatora „Aparat” – tym razem z 27 III 1953 r. – dowiadujemy się już o braku zainteresowania duchowieństwa wydanym dekretem. Odnotowano jedynie wypowiedzi „księży dołowych”, którzy wyrażali zadowolenie z ograniczeń nałożonych na biskupów. Stwierdzili, że odtąd ordynariusze „nie będą mogli przenosić księży tam, gdzie im się będzie to podobało, tylko będą się musieli liczyć z władzami państwowymi”⁶².

Natomiast informator „Ptak” w sprawozdaniu z 2 V 1953 r. donosił po przeprowadzonym spotkaniu z duchowieństwem, że podczas rozmów utwierdzał kler w przekonaniu, że dekret w istotny sposób ograniczył biskupów po to, aby chronić

⁵⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 262-263; por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 217.

⁵⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 265.

⁶⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 220; B. Cywiński, dz. cyt., s. 106-107; P. Raina, dz. cyt., t. 1, s. 392; Dz. Ust. 1953 nr 10 poz. 32.

⁶¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 269. W zadaniach inf. ps. „Aparat” miał przeprowadzić rozmowę z ks. Piotrem Nowakiem Szewczykiem i innymi księżmi na temat wydanego dekretu oraz aresztowania ks. Stefana Roli. Poza tym miał przeprowadzić rozmowę z ks. Władysławem Segietem i ks. Kazimierzem Pelcem na temat spółdzielni produkcyjnej.

⁶² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 274.

„księży dołowych”. Jego zdaniem, „biskupi nigdy nie byli ograniczeni i działali w myśl prawa kanonicznego, a teraz są pozbawieni tych swobód”, dlatego próbują walczyć o zachowanie dotychczasowego zakresu władzy. Zalecił, aby do dekretu podchodzić poważnie i zastosowywać się do niego, w przeciwnym wypadku mogłoby ich spotkać to samo, co zdarzyło się z „księżmi krakowskimi”. Informator stwierdził, że podczas rozmowy dało się zauważyć, zwłaszcza u księży starszych, przygnębienie z powodu wprowadzonego dekretu⁶³.

Do podziałów wśród duchowieństwa przyczyniały się także nieporozumienia pomiędzy ordynariuszem sandomierskim a niektórymi księżmi. W doniesieniu z 25 I 1952 r. informator „Aparat” podał, że między biskupem Lorkiem a niższym duchowieństwem zdarzały się „tarcia”. Podał przykład ks. Wacława Cieślakowskiego, wikarego z parafii Sienna, któremu biskup nakazał zgłosić się do kurii końcem grudnia 1951 r. w celu zaliczenia „egzaminu konkursowego”. Ks. Cieślakowski listownie odmówił przyjazdu, stwierdzając krótko, że „nie ma czasu”. W końcowej części listu zwrócił się do ordynariusza z prośbą o pozwolenie rozpoczęcia wyższych studiów pedagogicznych. Odpowiedź hierarchy była odmowna. Jego zdaniem, ambicje ks. Cieślakowskiego były mocno wygórowane, co przejawiało się w postawie roszczeniowej. Wikariusz, wyjaśniając swoje zachowanie, stwierdził, że władze kościelne mają szacunek i uznanie jedynie dla „ultra uniżonych i kłaniających się nisko księży”. W jego opinii, biskup nie liczył się zarówno z szarymi księżmi jak i z głosem parafian⁶⁴. W kolejnym doniesieniu z 8 VII 1953 r. informator „Aparat” powiadomił urzędników PUBP o spotkaniu ks. Cieślakowskiego z biskupem w Sandomierzu. W trakcie rekolekcji wikariusz z Sienna został wezwany do kurii, gdzie ordynariusz przeprowadził z nim rozmowę w „ostrym tonie”. Biskup zarządził kapłanowi „chodzenie swoimi drogami, przebywanie w ciągłym towarzystwie osób świeckich, z którymi opróżnia kieliszek, częste wyjazdy towarzyskie, a tylko na wezwanie do kurii nigdy nie ma czasu przyjechać”⁶⁵.

Bez wątpienia sprzyjające warunki dla rozwoju ruchu „księży postępowych” pojawiły się po aresztowaniu prymasa Wyszyńskiego, który zwalczał tendencje dezintegracyjne w Kościele. Latem 1953 r. władze partyjne zaaprobowały inicjatywę połączenia „księży patriotów” (KK przy ZBoWiD) z „księżmi intelektualistami” (KliDK przy Komitecie Obrońców Pokoju) w ramach nowo utworzonej Komisji Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie Frontu Narodowego. W październiku 1953 r. Franciszek Mazur wydał instrukcję dla KW PZPR, aby we wszystkich województwach do 20 października utworzyć i zorganizować zjazdy Komisji Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich (dalej KDiSDK). Nowo powstała organizacja skupiała się wokół Bolesława Piaseckiego, lidera Stowarzyszenia PAX. W województwie kieleckim formalnie komisję powołano 21 X 1953 r. W dwa miesiące później – na przełomie

⁶³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 281.

⁶⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 202. Informator „Aparat” otrzymał polecenie, aby ustalić, jaką odpowiedź otrzyma ks. Cieślakowski od biskupa.

⁶⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 219.

grudnia i stycznia – we wszystkich miastach powiatowych odbyły się konferencje organizowane przez KDiŚDK. Przed ich zwołaniem sekretarz KDiŚDK, Mikołaj Rostworowski poinformował kurię w Sandomierzu „o cechach ideowopolitycznych Komisji Duchownych”. Nie zaobserwowano przeciwdziałania ze strony ordynariusza, natomiast trudności pojawiły się w przypadku dziekanów w Radomiu, Kozienicach i Starachowicach. Odmówili zorganizowania zebrań dla księży, powołując się na zakaz wydany przez biskupa Lorka w 1950 r.⁶⁶

Brak oficjalnego sprzeciwu ze strony kurii sandomierskiej na inicjatywy komunistów wynikał ze strategii przyjętej przez bpa Lorka, który starał się unikać nieporozumień. Na konferencji dziekanów w Sandomierzu w dniu 27 X 1953 r. ordynariusz zapowiedział, że „nie będzie polityki – tylko sprawy kościelne”. Władze używały wszelkich dostępnych sposobów w celu złamania niechęci kleru do angażowania się w nowe struktury, czyli w ruch „księży patriotów”. Trudno jednak byłoby się spodziewać, by pusta propaganda potrafiła doprowadzić do zmiany myślenia księży i ich przekonań. Komuniści mogli i to z trudem „spędzić ich na zjazd”, ale indoktrynacja była czymś zupełnie innym. Podkreślał to wyraźnie informator „Ul” w doniesieniu nawiązującym do spotkania przeprowadzonego po konferencji dekanalnej w Mircu. Przybyli na nią ks. Śliwakowski i ob. Wójcik z PAX-u. Podejmując rozmowę, „która im się nie kleiła, gdyż nikt nie wierzył, co mówili”, apelowali, by księża proponowali formy współpracy z marksistami. Mimo wielu nacisków ze strony władz na biskupa Lorka, jego stanowisko nie uległo zmianie. Według doniesień informatora „Ula” z jesieni 1954 r., w celu wyeliminowania wpływów „księży patriotów” ordynariusz wycofał się ze zwoływania zjazdów dziekanów. Potwierdzała to wypowiedź samego biskupa podczas rozmowy z ks. Sendysem, dziekanem z Sienna na pogrzebie ks. Chrzanowskiego w Wąchocku 29 IX 1954 r. Biskup, pytany o zjazdy dziekanów, powiedział, że odtąd spotkania będzie przeprowadzał z nimi indywidualnie, aby w ten sposób ograniczyć przepływ informacji do „księży patriotów”⁶⁷.

Pod koniec 1954 r., mimo że kuria sandomierska wywierała presję na „księży postępowych”, władze zdecydowały wykorzystać ich w związku z wyborami do rad narodowych. Termin głosowania wyznaczono na 5 grudnia. Komuniści chcieli nadać temu wydarzeniu propagandowego rozgłosu. Przede wszystkim zależało im na zmanifestowaniu poparcia dla partii i rządu. Zaangażowanie duchowieństwa w wybory i w przedwyborczą agitację wpisywało się w przyjęty plan. Ich zadaniem byłoby mobilizowanie swoich parafian wokół Frontu Narodowego. Miało się to dokonywać w trakcie spotkań z ludźmi w kościele. Władze szczególnie były usatysfakcjonowane z „szeregu pozytywnych wystąpień kleru” w dniu wyborów. Na biurka urzędników władz państwowych trafiły sprawozdania z „pozytywnych wypowiedzi” ks. Piotra Figurskiego z Kazanowa oraz księży z Wąchocka. Według informatorów, kazanie ks. Figurskiego w największy sposób motywowało do od-

⁶⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 222-223; K. Fedorowski, art. cyt., s. 105.

⁶⁷ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 223-231.

dawania głosów na kandydatów Frontu Narodowego. Użyte słowa: „Co dla Boga, to dla Boga, co dla Ojczyzny, to dla Ojczyzny” były przychylne dla przeprowadzanych wyborów, gdyż frekwencja w tych miastach wyniosła 100%, chociaż kwestia stuprocentowej frekwencji podczas wyborów w PRL była przede wszystkim rezultatem fałszerstw wyników, a nie zajmowanego stanowiska przez duchownych⁶⁸.

Sytuację w ruchu „postępowym” analizowano szczegółowo podczas obrad egzekutywy KW PZPR w Kielcach 29 III 1955 r. W zaprezentowanym wówczas sprawozdaniu ROM silnie akcentował pozytywne przemówienia podkreślających swą patriotyczną postawę księży zrzeszonych w OKK i KDiŚDK. OKK na terenie województwa w 1955 r. liczyła 63 członków, w tym 5 z omawianego powiatu: ks. Juliusz Chyżewski, proboszcz z Alojzowa, Jan Gajos, proboszcz Tymienicy, Franciszek Ślęzak, wikariusz z Wąchocka, Jan Gąsowski, wikariusz ze Starachowic, ks. Józef Słaby, prefekt ze Starachowic⁶⁹.

Obserwacja konferencji dekanalnych

Istotną rolę w administrowaniu diecezją odgrywały kongregacje dziekanów. Zwoływano je zwykle w porze jesiennej na przełomie września i listopada. Na ogół miejscem obrad było seminarium duchowne. Dyskutowano wówczas o najważniejszych sprawach związanych z zarządzaniem diecezją i duszpasterstwem. O przebiegu rozmów całość duchowieństwa była informowana przez dziekanów na konferencjach dekanalnych. W trakcie kongregacji do wiadomości ogółu podawano m.in. informacje o stanie finansów i ogłaszano wysokość podatków diecezjalnych. Cenną informacją dla bezpieki był sposób przepływu wiadomości dla księży. 28 VII 1949 r. dyrektor Departamentu V MBP Julia Brystygierowa zaleciła sprawdzenie kanałów „tajnej łączności” kurii z dziekanami i parafiami oraz parafii między sobą. Jej zdaniem, było to „ważnym zagadnieniem operacyjnym”. Konferencje składały się zazwyczaj z dwóch części. Pierwszym punktem obrad był referat wygłoszony przez księdza dotyczący pouczeń duszpasterskich oraz nauk duchowych skierowanych do księży. Kolejnym punktem były sprawy organizacyjne – ogłaszano wówczas zalecenia biskupa lub przekazywano inne komunikaty. Obecność na kongregacjach była obowiązkowa, zdarzały się jednak przypadki nieobecności niektórych księży⁷⁰. Starachowicka bezpieka, dzięki posiadanej agenturze, inwigilowała przebieg konferencji w dekanatach: Iłża, Solec oraz Wąchock. Wiele konferencji odnotowano w sprawozdaniach PUBP.

Pierwsza odnotowana przez funkcjonariuszy kongregacja dziekanów odbyła się 25 X 1948 r. w kurii sandomierskiej. Oprócz dziekanów wzięli w niej udział również wicedziekan w zastępstwie chorych i starszych dziekanów: ks. Franciszek Zbroja – wicedziekan wąchocki, ks. Piotr Dębowski – wicedziekan opoczyński, ks. Stanisław Wolski – wicedziekan dekanatu Końskie, ks. Piotr Wysocki – wicedzie-

⁶⁸ Tamże, s. 232-233.

⁶⁹ Tamże, s. 235.

⁷⁰ Tamże, s. 68-70; K. Fedorowski, art. cyt., s. 125-126, 131.

kan kozienicki. Podczas kongregacji referat o kapłaństwie wygłosił bp Jan Kanty Lorek. Tłumaczył księżom sposób ustosunkowania się do poleceń przełożonego, zwłaszcza biskupa. Wspomniał o trudnościach płynących z „translokata”. Wyjaśniał, że nikomu nie chciał wyrządzić krzywdy przy przenoszeniu z parafii. Niektóre zmiany były konieczne ze względu na posiadane umiejętności niektórych księży. W wielu parafiach stan własności materialnej, zwłaszcza kościołów, po zakończonej wojnie był tragiczny. Zachęcał wszystkich proboszczów do utrzymywania w należyтым porządku plebanii i kościołów oraz do przeprowadzania potrzebnych remontów. Poleciał troszczyć się o duszpasterstwo dzieci. W szczególności zależało mu na objęciu opieką duszpasterską tych, którzy nie mieli religii w szkole. Na koniec odniósł się do problemu kapłańskiego posłuszeństwa. Potępił wszelkie rady księży, którzy sugerowali swoim kolegom, aby nie obejmowali wskazywanych placówek. Wymagał od księży posłuszeństwa po to, aby uniknąć nieporozumień i niepotrzebnych konfliktów. Zalecał, aby kwestie związane z przenosinami lokalnymi były rozwiązywane we własnym gronie, bez odwoływania się do wyższych władz. Po ordynariuszu głos zabrał sufragan Franciszek Jop, który odczytał referat o uczestnictwie wiernych we Mszy świętej. Zwracał uwagę na punktualność i sposób odprawiania nabożeństw. Zachęcał duszpasterzy do wyjaśniania wiernym poszczególnych części Mszy świętych, aby z większą świadomością brali w niej udział. Wspomniał także o spisywanych aktach parafialnych. Nalegał, aby wpisywane tam adnotacje były czytelne, wyraźne oraz zrozumiałe dla wszystkich. Kolejna przemowa ks. Edwarda Górskiego dotyczyła opłat na dom księży emerytów. Nieopłacanie ich w terminie powodowało trudności w jego prowadzeniu, co w konsekwencji prowadziło do długów. Poruszając sprawę szkolnictwa, akcentował problemy księży, którym władza odmawiała etatu w szkole. Według niego poszkodowany kapłan powinien wszelkimi sposobami starać się o przywrócenie do pracy, a jeśli nie odnosiłoby to skutku, dopiero wtedy zalecał powiadamiać o tym kurie. Po nim do zebranych gości przemówił rektor seminarium duchownego, ks. Adam Szymański. Podał ogólne sprawozdanie o ilości alumnów i naświetlił problemy, z jakimi się zmagają w uzyskiwaniu dla nich pożywienia. Prosił księży, aby przed zbieraniem tacy ogłaszali wiernym, na jaki cel jest składka. Zachęcał do przywożenia seminarzystom zbywającej odzieży (np. sutanny). Wspomniał o trudnościach, jakie miał z uczniami niższego seminarium, którzy częściowo uczęszczali do świeckiego gimnazjum. Spotykali się tam z podejrzanymi osobami, co wpływało negatywnie na ich wychowanie duchowe. Na zakończenie obrad bp Lorek prosił proboszczów o niepobieranie zbyt dużych opłat od wiernych, do czego zachęcał także służbę kościelną. Księża na ambonie mieli nie poruszać spraw politycznych i nie wchodzić w konflikty z władzami państwowymi. Kongregacja została odbyta w przyspieszonym tempie ze względu na brak połączeń kolejowych i autobusowych oraz na brak zainteresowania noclegiem w Sandomierzu⁷¹.

Niekiedy konferencje dekanalne odbywały się za zamkniętymi drzwiami, co skutecznie uniemożliwiał funkcjonariuszom UB zdobywanie informacji. Taką

⁷¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 130-131.

formę spotkania przyjęli uczestnicy konferencji z dekanatu wąchockiego, odbywającej się pod koniec listopada 1949 r. Dlatego w doniesieniu z 6 grudnia informator „Zapałka” donosił tylko o jednym szczególe – obecności na spotkaniu bpa Lorka⁷².

Obecność na konferencjach dekanalnych była obowiązkowa, zdarzały się jednak przypadki nieobecności jakiegoś księdza. Swoje niezadowolenie z uchylania się od obecności na obradach wyrażali uczestnicy. Kuria niejednokrotnie upominała proboszczów za nieobecność na spotkaniu. Przykładowo księży proboszczowie z dekanatu iłżeckiego: ks. Wadowski i Kapczyński zostali napomniani przez kurie za nieobecność na konferencji 22 III 1949 r.⁷³.

Następną krótką wzmiankę o konferencjach znajdujemy w sprawozdaniu za miesiąc luty 1950 r. Według informatorów w tym okresie sprawozdawczym odbyły się dwa zjazdy dekanalne. Księża z dekanatu iłżeckiego mieli zebrać się w Krzyżanowicach, natomiast z dekanatu soleckiego w Aleksandrowie⁷⁴.

Niektóre zjazdy księży z dekanatu odbywały się pod przewodnictwem ordynariusza, któremu zależało na spotykaniu z księżmi w celu rozeznania sytuacji w diecezji. Bp Lorek wziął udział w zjeździe dekanatu wąchockiego w dniu 22 IX 1950 r. Podczas obrad referat na temat chciwości wygłosił franciszkanin ze Skarżyska-Kamiennej. Ukazywał zebranym szkodliwe skutki chciwości w Kościele. Zachęcał do uczciwego życia przejawiającego się w bezinteresownym pomaganiu innym. W dyskusji nad referatem bp Lorek nawiązał do walki o pokój, oświadczając, że Kościół zgodnie ze swymi założeniami walczy o niego, opierając się na moralności. Kończąc, odniósł się do sytuacji na tzw. Ziemiach Odzyskanych, gdzie administratorzy mieli wiele problemów w zarządzaniu diecezją. Jego zdaniem, zmiana istniejącego stanu nie zależała od episkopatu, lecz tylko od papieża. Wszyscy księża ustanowieni z ramienia Kościoła na administratorów posiadali te same uprawnienia i obowiązki, co biskupi diecezjalni, dlatego należało ich wspierać modlitwą i dobrym słowem⁷⁵.

Kuria diecezjalna, dbając o rozwój duchowy i intelektualny kapłanów, wyznaczała terminy zjazdów w dekanacie, na których należało przedstawić wyznaczony temat referatu. W doniesieniu z 20 XII 1951 r. od informatora „Aparat” dowiadujemy się o nadesłaniu z kurii do wszystkich księży z diecezji okólnika, który zawierał dokładne daty spotkań. Pierwsze zjazdy zaplanowano na początek marca 1952 r. Okólnik miał być odczytany zamiast kazania we wszystkich kościołach 30 XII 1951 r. Konferencje miały poruszać następujące tematy: „Nauka duchowa o sumieniu kapłańskim”, „Prymat następców św. Piotra”, „Kapłan a obowiązek nauczania religii w szkole i poza szkołą”, „Nauka duchowa o śmierci kapłana Pana Boga”, „Kapłan a jedność Kościoła”, „Duszpasterz i duszpasterstwo w czasach dzisiejszych”⁷⁶.

⁷² AIPN Ki, sygn., 015/932, t. 1, s. 165.

⁷³ B. Staniszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 70.

⁷⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 170.

⁷⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 186.

⁷⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 200.

W innym doniesieniu z 22 IV 1952 r. informator „Aparat” donosił o odbytym w tym dniu w Aleksandrowie zjeździe dekanatu soleckiego, na którym wygłoszono trzy referaty. „O sumieniu kapłańskim” mówił ks. Jan Suwara – proboszcz z Pawłowic. Temat „Prymat papieży” przybliżył ks. Jan Boduszek z Solca, a referat „O obowiązku nauczania przez kapłana religii w szkole i poza szkołą” wygłosił ks. Kazimierz Pelc z Bałtowa. Po referatach dyskutowano jedynie nad wykładem ks. Pelca. Duchowni zastanawiali się nad katechizacją dzieci w okresie wakacji, by przygotować je do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej. W dyskusji swoje oburzenie wyraził ks. Szewczyk z Lipska, który zdecydowanym głosem sprzeciwu oświadczył, że w okresie wakacji nie będzie nauczał, ponieważ „przez cały rok szkolny pracuje ciężko i tylko w wakacje może odpocząć”⁷⁷.

Niecałe dwa miesiące później (10 czerwca) odbyła się kolejna konferencja księży z dekanatu, tym razem w Solcu. Poruszono sprawę dziekana Zdzieblowskiego, który 3 sierpnia miał obchodzić jubileusz 50-lecia kapłaństwa. Na uroczystość zaproszono biskupa Lorka, dlatego przygotowanie do uroczystości zlecono proboszczowi z Solca, ks. Boduszkowi, który dał się poznać jako dobry organizator⁷⁸.

Wychowanie i nauka młodzieży były częstym tematem obrad, o czym świadczy kolejne doniesienie informatora „Aparat” z 1 IX 1952 r. Głównym tematem spotkania księży z dekanatu soleckiego było duszpasterstwo młodzieży. Zastanawiano się nad sposobem dotarcia do młodego pokolenia i zatrzymania go w kościele. W dyskusji najaktywniejszy był ks. Kazimierz Kończyk. Jego zdaniem „młodzież szkół ogólnokształcących na terenie Solca wyrwała się spod wpływów księży i obecnie tej młodzieży nie można przyciągnąć do kościoła”. Inny kapłan z Solca, ks. Marian Pałkiewicz apelował o większe zaangażowanie księży w pracę duszpasterską. Prosił o zachęcanie ludzi starszych, a przede wszystkim młodzieży do częstszego udziału w Mszach świętych⁷⁹.

Temat duszpasterstwa młodzieży powtórzył się na kolejnej konferencji dekanatu soleckiego w dniu 4 listopada. Zgodnie z programem nadesłanym z kurii wygłoszono trzy referaty. Pierwszy „O duchowej służbie Bożej” został przez wszystkich pozytywnie odebrany. Drugi „O upomnieniu braterskim” wygłosił ks. Boduszek. Akcentował w nim zachowanie posłuszeństwa i karność wobec swoich przełożonych. Jego zdaniem te cnoty odgrywały ważną rolę w zachowaniu dyscypliny wśród duchownych. Jako trzeci przemówił ks. Nowicki z Aleksandrowa. Nakłaniał do wprowadzania śpiewu czysto gregoriańskiego, aby ubogacić liturgię i ograniczyć śpiew solowy. W podsumowaniu dziekan Zdzieblowski odczytał sprawozdanie ze spotkania dziekanów, jakie odbyło się w Sandomierzu we wrześniu 1952 r. Wskazówki ordynariusza dotyczyły przede wszystkim nauki religii w szkołach. Zachęcał do angażowania się w nauczanie oraz organizowanie przynajmniej raz w tygodniu katechezy w kościele. Dziekan mobilizował księży do opłacania mie-

⁷⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 210.

⁷⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 217, 218.

⁷⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 260.

sięczych składek na dom księży emerytów, ponieważ dochodziło do wielomiesięcznych przerw w regulowaniu płatności⁸⁰.

Niektóre sprawozdania funkcjonariuszy PUBP w Starachowicach zawierały podobne informacje lub wzajemnie się wykluczały. Świadczy o tym poniższe doniesienie, w którym dane z konferencji z Solca były zbieżne ze zjazdem dekanalnym w Siennie, odbytym także w dniu 4 listopada. Informator „Aparat”, który relacjonował funkcjonariuszowi UB przebieg spotkania z tego dnia prawdopodobnie pomylił daty lub miejscowości. Z informacji agenta wynika, że spotkanie w Solcu nie różniło się prawie niczym od obrad w Siennie. Zachowano taki sam program, zaproszono te same osoby do wygłoszenia referatów, a nawet odbyte dyskusje nad podanymi tematami zgadzały się ze sobą. Jedyna różnica dotyczyła zakończenia konferencji. Ks. prałat Zdziebłowski, podając do ogólnej wiadomości sprawozdanie ze zjazdu dziekanów w Sandomierzu, nie potrafił przekazać wszystkich punktów, gdyż podczas przemowy starło się mu piśmisko ołówkowe⁸¹.

Konferencje dziekanów nie odbywały się tylko w celu ogłaszania decyzji biskupa czy kurii, lecz także organizowano je z myślą dzielenia się swoimi problemami. Wielu księży podczas spotkań zasięgało rady u innych kapłanów w rozwiązywaniu trudnych spraw. Na konferencji 7 XI 1952 r. ks. Antoni Szewczyk, proboszcz z Lipska, zwrócił się do księży o poradę, co ma zrobić z ludźmi, którzy przychodzą do niego z Długowoli, należącej do parafii Aleksandrów, w celu załatwiania u niego spraw parafialnych. Za każdym razem, kiedy prosił ich, aby udawali się ze swoimi sprawami do swojego proboszcza, grozili, że jeżeli nie zostaną tutaj obsłużeni, to wszystkie sprawy będą załatwiać w gminie. Proboszcz, nie chcąc wchodzić w kompetencje proboszcza z Aleksandrowa, pragnął sprawę rozwiązać jak najszybciej, zważając jednak na potrzeby wiernych. Koledzy doradzali zostawić parafianom z Długowoli swobodę w wyborze miejsca załatwienia spraw. Tłumaczyli, że uniknie się w ten sposób „zaognienia” sytuacji w Aleksandrowie, gdzie parafianie z Długowoli starali się o założenie w ich miejscowości parafii⁸².

W końcu lutego 1953 r. odbył się kolejny zjazd księży z dekanatu w Siennie. Program zjazdu nie został ustalony, gdyż żadne zarządzenie z kurii nie dotarło do ks. Zdziebłowskiego. Dziekan, nie chcąc odwoływać obrad, przeprowadził je według wytycznych z poprzedniego pisma⁸³.

W doniesieniu z 28 IV 1953 r. informator „Aparat” pisał o odbytej dzień wcześniej konferencji dekanatu soleckiego. Podczas spotkania wygłoszono dwa referaty. Na początku naukę duchową poprowadził ks. Jan Boduszek. Referat pt. „Odwiedzenie chorych i ubogich” przedstawił ks. Stanisław Wróbel z Zęborzyna. Na temat udzielania sakramentu chrztu świętego referat wygłosił ks. Jan Suwara z Pawłowa. Podczas dyskusji tematem przewodnim stało się przyciągnięcie społe-

⁸⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 263, 264.

⁸¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 265

⁸² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 265; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 509-510.

⁸³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 267.

czeństwa do kościoła i próba zdobycia jego zaufania. W trakcie rozmów księża doszli do przekonania, że najbardziej do kościoła przyciąga bezpośrednia rozmowa z potrzebującymi. Służba oraz pomoc ubogiemu, to – według nich – czynniki, którymi powinni kierować się kapłani w pracy duszpasterskiej. Zdaniem ks. Władysława Włodarskiego, obowiązkiem każdego księdza jest odwiedzanie „innowierców”, szczególnie wtedy, gdy są chorzy, gdyż tylko przez świadectwo przyciągnie się ich do Kościoła i zdobędzie zaufanie. Na konferencji zalecano odwiedzanie chorych osobiście w dni chorych oraz przy każdej okazji, zwłaszcza w niedzielę⁸⁴.

Z informacji znajdujących się w zebranych aktach brak jest kolejnych doniesień na temat konferencji odbywanych w latach 1954-1956.

Zastraszanie i inwigilacja osób duchownych

Duchowni rzymskokatolicy po zakończeniu działań wojennych w Polsce byli grupą społeczną uważaną przez władze państwowe za wroga, obcą ideologicznie, zagrażającą systemowi i z tego powodu inwigilowaną oraz represjonowaną. Represje wobec księży, mimo zawartego porozumienia między rządem a episkopatem w dniu 14 IV 1950 r., dowodzą, że duchowieństwo stało się głównym celem ataku i wnikliwej inwigilacji. Jeszcze w okresie poprzedzającym zawarcie układu władze państwowe zastosowały wiele środków, które miały złamać opór Kościoła. Skala represji wobec Kościoła była ogromna, dlatego dalsze odwołanie akceptacji tekstu porozumienia groziło kolejnymi represjami ze strony rządu. Przyjęcie go również nie uchroniło Kościoła przed prześladowaniami. Wręcz przeciwnie, rozpoczęło okres otwartej i ostrej walki. Wspólny akt stanowił jedynie zasłone dymną. Wszystkie decyzje były wprowadzane w życie metodą faktów dokonanych. Były one wynikiem jednostronnej interpretacji zapisów porozumienia, ujmowanych jedynie jako zobowiązania strony kościelnej. Polityka wyznaniowa władz państwowych w okresie stalinizmu w Polsce zakładała osiągnięcie dwóch celów równocześnie. Wyraźnie zmierzano do podporządkowania Kościoła państwu i hamowania rozwoju religii. Dążenia władz były realizowane poprzez domiary podatkowe, a także przez fingowane procesy. Również aresztowania i przetrzymywanie księży w więzieniach były jedną z form walki z Kościołem katolickim⁸⁵.

Narzędziem umożliwiającym władzom państwowym prowadzenie skutecznej polityki wyznaniowej miał być dekret Rady Państwa PRL z 9 II 1953 r. o obsadzeniu duchownych stanowisk kościelnych. Jego wydanie nastąpiło po przeprowadzonym w dniach 21-27 I 1953 r. spektakularnym procesie kurii krakowskiej któremu nadano wówczas propagandowy rozgłos. Wydane podczas rozprawy trzy wyroki śmierci, co prawda nie wykonane, spotęgowały poczucie zagrożenia i terroru⁸⁶.

⁸⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 280.

⁸⁵ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 253-254; B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008, s. 7.

⁸⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 288.

Wydarzenie to, choć wykorzystywane propagandowo przez bezpiekę, nie było głośno komentowane przez księży na terenie powiatu iłżeckiego. W sprawozdaniu lutowym z 1953 r. informator „Aparat” stwierdził, że księża nie komentowali w ogóle procesu i na ten temat nie chcieli rozmawiać. Jedyne głoś w tej sprawie zabrał „katolicki działacz”, Kazimierz Malinowski, oceniając proces jako propagandowy, w celu wzmocnienia nagonki na księży⁸⁷. Natomiast podczas rozmowy z jednym duchownym końcem lutego 1953 r., ten sam informator dowiedział się, że o toczonej rozprawie niektórzy księża czerpali informacje z radia. Duchownemu wydawało się czymś dziwnym, że ktoś mógł działać na szkodę własnego narodu i państwa⁸⁸.

Również wiadomość o śmierci Stalina (5 III 1953 r.) nie spowodowała zmniejszenia inwigilacji ani złagodzenia polityki rządu wobec Kościoła w Polsce. Już miesiąc później, bez żadnego porozumienia z episkopatem, władze komunistyczne rozpoczęły tzw. „akcję ślubowania”. Duchowni obsadzeni na stanowiskach kościelnych zostali zobligowani do złożenia ślubowania na wierność PRL. Ordynariusze i sufragani diecezji składali je w UdsW w Warszawie, natomiast pozostali duchowni w PWRN w Kielcach. Jednak nie każdemu księdzu zezwalamo na złożenie ślubowania. Decyzję o ewentualnym dopuszczeniu danego kapłana do ślubowania wydawała specjalna komisja. Analizowała ona postawę duchownego, uwzględniając przy tym opinię funkcjonariuszy PUBP. Pierwszą turę ślubowania na terenie województwa kieleckiego, jak i na terenie całej Polski, przeprowadzono w dniach od 14 do 29 IV 1953 r. Akcja, według ocen bezpieki spowodowała „rozwarstwienie się” duchowieństwa oraz podważyła autorytet episkopatu i kurii wśród „kleru dołowego”, co miało wzmocnić autorytet władzy komunistycznej. W sumie w województwie kieleckim zaproszono 509 księży, z czego 475 złożyło ślubowanie, zaś 34 nie zgłosiło się⁸⁹.

Referaty wyznaniowe i bezpieczeństwa dokładnie obserwowały rozwój akcji ślubowania. Według funkcjonariuszy UB duchowieństwo wykazywało żywe zainteresowanie ślubowaniem⁹⁰. W dniu 28 IV 1953 r. kierownik Referatu do Spraw Wyznań w Starachowicach, Henryk Rybak, przeprowadził rozmowę z ks. Wacławem Cieślakowskim z parafii Sienna⁹¹. W trakcie rozmowy kapłan oświadczył, że przyjechała duża liczba duchowieństwa do Kielc, aby „uroczyście składać ślubowanie”. Akcję ślubowania uważał za słuszną, gdyż dawała ona pewne swobody i poparcie dla księży postępowych. Jego zdaniem wśród części księży, którzy nie składali ślubowania, zapanowała konsternacja i przygnębienie. Wspominał, że 27 kwietnia

⁸⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 236.

⁸⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 239.

⁸⁹ B. Stanaszek, *Ślubowanie księży na wierność PRL w diecezji sandomierskiej w 1953 roku*, w: *Historia świadectwem czasów. Księdzu Profesorowi Markowi Tomaszowi Zahajewiczowi*, red. W. Bielak, S. Tylus, Lublin 2006, s. 432-435.

⁹⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 297.

⁹¹ UB podejrzewało ks. W. Cieślakowskiego, wikariusza z Sienna o utrzymywanie kontaktów z WiN. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Cieślakowski Wacław*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX-XX w.*, t. 1, A-G, s. 132.

na konferencji dekanalnej w Siennie spotkał się z ks. Marianem Pałkiewiczem, który zwierzył mu się w tajemnicy, że nie otrzymał jeszcze wezwania do złożenia ślubowania. Wyraził jednak nadzieję na szansę złożenia ślubowania w niedalekiej przyszłości: „my też może jeszcze dostaniemy wezwania, ale będziemy musieli przejść pewnego rodzaju czyściec”. Według ks. Cieślakowskiego, duchowni, którzy nie otrzymali zaproszeń, byli sobie sami winni, gdyż niepotrzebnie narażali się władzy. W doniesieniu od informatora „Aparat” z 2 V 1953 r. odnotowano, że wielu księży zwracało się z prośbą do biskupa Lorka o pozwolenie na składanie ślubowania. W odsyłanych odpowiedziach, ordynariusz nakazywał jechać do urzędu i wypełnić wszelkie formalności⁹².

Niewątpliwie istotne miejsce w polityce władz państwowych wobec Kościoła w czasach stalinowskich zajmowała dyskredytacja oraz eliminacja jego przywódców⁹³. Po raz pierwszy represjami objęto hierarchię kościelną na początku 1946 r. Jeszcze przed referendum z 30 czerwca 1946 r. represje zastosowano wobec biskupa sufragana częstochowskiego, ks. Stanisława Czajki⁹⁴. Na podobne posunięcie władze komunistyczne zdecydowały się 12 lutego 1950 r. Wówczas biskupa chełmińskiego Kazimierza Kowalskiego uwięziono w areszcie domowym za występowanie przeciwko zarządzeniom władz o przejęciu przez państwo kościelnego Caritasu⁹⁵. Po zatrzymaniu bpa Kowalskiego władze państwowe sondowały opinie wśród duchowieństwa. Na terenie omawianego powiatu nie odnotowano wiele komentarzy. Znikome wiadomości podał informator „Zapałka I” w doniesieniach z 17 i 21 II 1950 r. Według agenta, tylko ks. Chrzanowski wiedział o aresztowaniu

⁹² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 251.

⁹³ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 254.

⁹⁴ Bp Stanisław Czajka (1897-1965), w latach 1944-1965 biskup pomocniczy diecezji częstochowskiej. W latach 1945-1946 oddziały podziemia niepodległościowego koncentrowały się wokół Częstochowy. Odpowiedzialnością za wytworzenie wśród społeczeństwa nastrojów, sprzyjających „atakom na demokrację” obciążono władze kościelne. Wzrastające napięcia, szczególnie w okresie tzw. referendum ludowego, doprowadziły w dniu 26 IV 1946 r. do aresztowania kilku osób, w tym bpa Czajkę, którego podejrzewano o wspieranie organizacji podziemnych. Władze partyjne zgodziły się na uwolnienie hierarchy dopiero następnego dnia, po osobistej interwencji ordynariusza częstochowskiego. Odzyskana wolność nie była pełna, ponieważ natychmiast zastosowano wobec niego areszt domowy. 2 V 1946 r. bp Czajka wystosował list do prezydenta Bieruta ze stanowczym protestem. Biskup Czajka był pierwszym zatrzymanym biskupem w Polsce powojennej. Pomimo zwolnienia z aresztu domowego jego działalność w następnych latach była pilnie śledzona. Zob. J. Myszor, *Czajka Stanisław (1897-1965), biskup, sufragan częstochowski*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945-1989*, t. 2, red. J. Myszor przy współudziale J. Żurka, Warszawa 2003, s. 41-43.

⁹⁵ R. Terlecki, dz. cyt., s. 107; Bp Kazimierz Kowalski (1896-1972), w latach 1946-1972 ordynariusz diecezji chełmińskiej. 25 II 1950 r. wystosował list do prezydenta Bieruta, w którym prosił o umorzenie prowadzonego przeciwko niemu śledztwa. Od stawianego mu zarzutu odstąpiono, nie mogąc udowodnić mu winy. 2 III 1950 r. został z niego zdjęty areszt domowy. Zob. J. Myszor, *Kowalski Kazimierz Józef (1896-1972), biskup chełmiński*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego...*, t. 2, s. 137-139.

biskupa, ale na ten temat pragnął się nie wypowiadać⁹⁶. Natomiast w doniesieniu z 20 marca podał, że w rozmowie na temat ordynariusza chełmińskiego ks. Chrzanowski stwierdził, że „sprawa” z biskupem jest problematyczna. Wyraził nadzieję na pozytywne rozwiązanie tej kwestii, ponieważ „Kościół katolicki wtedy zwycięża, kiedy jest prześladowany”⁹⁷.

Wyraźnym znakiem potęgowania napięcia w relacjach pomiędzy państwem i Kościołem było aresztowanie ordynariusza diecezji kieleckiej, bpa Czesława Kaczmarka⁹⁸. W zamysłach bezpieki akcja ta nie była wymierzona jedynie w niepokornego hierarchę; jej skutki miało odczuć bardzo mocno także duchowieństwo diecezjalne⁹⁹. Na terenie powiatu duchowieństwo komentowało uwięzienie kieleckiego ordynariusza. Pretekstem do podjęcia decyzji o jego aresztowaniu był pokazowy „proces wolbromski” (14-17 I 1951 r.)¹⁰⁰. Jednak genezy inicjatywy represji biskupa należy szukać w okresie wcześniejszym. WUBP w Kielcach na podstawie danych uzyskiwanych od „sieci agenturalno-informacyjnej” szczegółowo obserwował działalność ordynariusza na wiele tygodni przed aresztowaniem. Obciążano go wówczas odpowiedzialnością za dążenie do rozwoju nauczania Kościoła i narzucanie dyscypliny księżom¹⁰¹. O zainteresowaniu się bezpieki biskupem kieleckim, jeszcze przed jego zatrzymaniem, świadczy wypowiedź ks. Józefa Ślabego z 5 IV 1949 r. Według niego, od dłuższego czasu przygotowywano materiały propagandowe w celu postawienia zarzutów. Duchowny nie dawał jednak wiary w prawdziwość formułowanych oskarżeń, twierdząc, że ma to związek z akcją propagandową, uderzającą w Kościół¹⁰². Aresztowanie biskupa Kaczmarka nastąpiło wieczorem 20 I 1951 r. Kilka godzin wcześniej w pomieszczeniach kurii biskupiej dokonana została rewizja przez funkcjonariuszy UB pod kierunkiem płk. J. Świątło. Wraz z biskupem zatrzymany został także wikariusz generalny, ks. Jan Jaroszewicz¹⁰³.

⁹⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 170.

⁹⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 172.

⁹⁸ Zob. R. Gryz, *Kaczmarek Czesław, w: Leksykon duchowieństwa...*, t. 2, s. 101-104; J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek biskup kielecki 1895-1963*, Kielce 2008.

⁹⁹ B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, s. 115.

¹⁰⁰ Wyrokiem WSR w Krakowie na karę dożywotniego więzienia skazano dwóch księży z Wolbromia. Byli to ks. Piotr Oborski – proboszcz tamtejszej parafii, dziekan wolbromski i wykładowca kieleckiego WSD oraz wikariusz, ks. Zbigniew Gadomski. Sprawa ta związana była z oskarżeniem o współpracę z tajnymi organizacjami i współudział w zabójstwie; Zob. R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 254-257; R. Szczypta-Szczęch, *Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego Opatów z siedzibą w Ostrowcu Świętokrzyskim wobec Kościoła katolickiego w latach 1945-1955*, w: *Aparat represji wobec Kościoła w latach 1944-1956. Terytorium obecnej diecezji sandomierskiej*, red. M. Krzysztofiński, J. Marecki, B. Stanaszek, Kraków 2012, s. 98.

¹⁰¹ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 260.

¹⁰² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 140.

¹⁰³ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 257.

Aresztowania ordynariusza kieleckiego nie wywołało fali komentarzy na terenie powiatu iłżeckiego. Ks. Henryk Malczyk w rozmowie z informatorem „But” 21 I 1951 r. oświadczył, że słyszał o zatrzymaniu bpa Kaczmarka i zastosowaniu wobec niego aresztu domowego, jako środka zapobiegawczego, ale na tym etapie nie chciał się wypowiadać o słuszności postępowania aparatu bezpieczeństwa. Stwierdził, że jeśli zarzuty się potwierdzą, będzie musiał za nie odpowiadać zgodnie z prawem karnym¹⁰⁴.

Po aresztowaniu biskupa Kaczmarka Episkopat Polski wraz z całym duchowieństwem, podjął wiele wysiłków w celu uwolnienia go z aresztu. W obronie ordynariusza stanął m.in. metropolita krakowski A. Sapięha, który wystosował 9 lutego osobisty list do prezydenta B. Bieruta, prosząc go o zwolnienie z aresztu bpa Kaczmarka. Kardynał wspominał o rozgoryczeniu wielu katolików, oceniających posunięcie władz jako „cios wymierzony w wolność i prawa Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej”. Do aresztowania nawiązał również prymas Polski S. Wyszyński oraz sufragan diecezji kieleckiej, Franciszek Sonik, kierujący diecezją jako wikariusz generalny po aresztowaniu ordynariusza. W liście wysłanym do Bieruta w dniu 3 czerwca domagał się w nim zwolnienia biskupa Kaczmarka i aresztowanych księży. Treść listu została sygnowana przez prawie wszystkich księży z diecezji kieleckiej¹⁰⁵.

Widząc nieskuteczność interwencji u władz państwowych w celu uwolnienia ordynariusza kieleckiego, księży z powiatu iłżeckiego, zebrani w Starachowicach końcem lipca 1951 r., poprosili duchownych z diecezji kieleckiej o ponowne odwołanie się do prezydenta. Postulowali, aby w liście została zawarta prośba o publiczne wytknięcie błędów i przedstawienie zarzutów i błędów stawianych biskupowi Kaczmarkowi¹⁰⁶.

Konsekwencją sprawy uwięzienia bpa Kaczmarka w diecezji sandomierskiej stało się aresztowanie ks. Stefana Roli¹⁰⁷, proboszcza parafii pw. Wszystkich Świętych w Starachowicach. Funkcjonariusze MBP i PUBP w Starachowicach zatrzymali go 31 I 1953 r., o godz. 13.00. Podczas rewizji w jego mieszkaniu znaleziono

¹⁰⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 178.

¹⁰⁵ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, s. 258.

¹⁰⁶ AIPN, IPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 189.

¹⁰⁷ Ks. Stefan Rola urodził się 31 I 1904 r. w Sereźnicach koło Iłży. Świecenia kapłańskie przyjął 27 V 1927 r. z rąk bpa Pawła Kubickiego. Od 21 VI 1928 r. był prefektem szkół w Wierzbniku. Według późniejszych ocen UB, miał być „sympatykiem” Armii Krajowej. 05 VI 1945 r. był administratorem parafii pw. Wszystkich Świętych w Starachowicach, a od 30 VII 1945 – proboszczem. W więzieniu przebywał od 31 I 1953 r. do 10 XII 1954 r. Po wyjściu na wolność był nadal szykanowany przez władze. Nie aprobowano jego powrotu na probostwo w Starachowicach. Funkcjonariusze SB podkreślali, że mimo pobytu w więzieniu nie zmienił swojego stosunku do władz PRL, nazywając je „prześladownicą wiary, księży i ludzi wierzących”. 4 X 1960 r. ks. Rola zrezygnował z probostwa. Zmarł 28 V 1962 r. w Domu Księża Emerytów w Sandomierzu. Zob. B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, s. 125-126; B. Stanaszek, *Rola Stefan*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego...*, t. 2, s. 244-245.

40 dolarów amerykańskich w złocie oraz 20 złotych rubli. Nie znając miejsca pobytu aresztowanego duchownego, pod koniec lutego 1953 r. bp Lorek zdecydował się interweniować w MBP w Warszawie. W liście nalegał o podanie powodów aresztowania księdza. Głównym zarzutem stawianym ks. Roli były powiązania z biskupem Kaczmakiem. Podejrzewano go wówczas o szpiegostwo na terenie „FSC w Starachowicach”, a także o nielegalne posiadanie obcej waluty. Nadto przypisywano mu m.in. prowadzenie wrogiej działalności na odcinku reformy rolnej po wyzwoleniu, gromadzenie i dostarczanie ks. Siedleckiemu i biskupowi Lorkowi informacji z terenu FSC. Oni z kolei przekazywali te dane biskupowi Kaczmarkowi. Ks. Rola miał oczerniać władze PRL, przedstawiając je jako „zło konieczne, które przeminie”.

Zatrzymanego księdza osadzono w więzieniu śledczym przy ul. Rakowieckiej w Warszawie, gdzie warunki i metody śledztwa urągały ludzkiej godności. Należy jednak z uznaniem podkreślić, że drastyczne metody śledcze nie złamały ks. Roli. W końcu wobec braku materiałów dowodowych śledztwo zostało anulowane. Z pisma Mieczysława Wosia do WUBP w Kielcach wynikało, że w śledztwie nie wykryto związków ks. Roli z „ośrodkiem szpiegowsko-dywersyjnym bp. Kaczmarka”. W konsekwencji 10 XII 1954 r. ks. Rola został zwolniony z więzienia. Wypuszczenie ks. Roli wywołało pozytywne komentarze wśród sandomierskiego duchowieństwa, czego nie omieszkało odnotować w sprawozdaniu Referatu Organizacji Masowych Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Kielcach za luty 1955 r. Pomimo zakończenia śledztwa bezpieka nadal intensywnie interesowała się ks. Rolą. Powodem tego była nieugięta postawa duchownego i zdecydowane odcięcie się od ruchu „księży patriotów”. Podczas organizowanego 16 XI 1955 r. zjazdu w Kielcach („10-lecie ruchu społecznie postępowego”) w dyskusji z ks. Henrykiem Kiemoną miał stwierdzić: „Nie bądź świnią, po co będziesz jeździł do tych dziadów – ja jestem wezwany na ślubowanie do Kielc, to pojadę, ale do kościoła i na zjazd nie pójdę – po co ty masz się świnić... [dodał przy tym:] Tyle czasu mnie mordowali i męczyli”¹⁰⁸.

Nie tylko kwestia dotycząca „szpiegostwa” umożliwiała władzom okazję do zastosowania represji. 12 IX 1950 r. w więzieniu za wygłoszenie kazania na temat reformy rolnej i rozbijanie spółdzielni produkcyjnej znalazł się ks. Czesław Lisak, wikariusz z Pawłowa. Sąd Wojewódzki w Kielcach opierając się na przedstawionych faktach, 13 III 1951 r. skazał go na dwa lata pozbawienia wolności (art. 22 dekretu z 13 VI 1946 r. – MKK). Ostatecznie w zakładach karnych w Sandomierzu i na Montelupich w Krakowie przebywał do 12 IX 1952 r.¹⁰⁹

¹⁰⁸ B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, s. 115-122; AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 239. Inf. „Aparat” informował PUBP w Starachowicach o nieświadomości księży z terenu powiatu, co do zatrzymania ks. Roli. Informator nie odnotował żadnych komentarzy w tej sprawie.

¹⁰⁹ Zob. AIPN, IPN Ra, sygn. 29/16; por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 391.

Władzom komunistycznym zależało przede wszystkim na pozyskaniu do współpracy dziekana dekanatu, dlatego inwigilacja była nakierowana przede wszystkim na zbieranie kompromitujących materiałów. W aktach Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych w Kielcach oraz Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Starachowicach znalazły się charakterystyki niektórych księży z terenu omawianego powiatu, których inwigilowali agenci aparatu bezpieczeństwa.

Tabela 16
Charakterystyka niektórych dziekanów z terenu powiatu iłżeckiego

Imię i nazwisko, nazwa dekanatu	Charakterystyka dziekana
Edward Chrzanowski - dekanat wąchocki	<p>Z dn. 11 VII 1949 r.: „Po wyzwoleniu Polski zajął wrogie stanowisko w stosunku do obecnego ustroju. Podczas wyborów nie głosował. List pasterski czytał, lecz bez komentarza. Kazań nie głosi. [...] Jest bardzo skąpy, chytry, gdy ktoś zwróci mu uwagę, że ksiądz tak targuje się, jak dobry handlarz przed wojną, to odpowiada: cóż myślicie, ja pochodzę z rodziny handlarskiej. Mało uważa na sytuację materialną swoich parafian, lecz stawia wysokie ceny za każdą usługę kościelną. Jest wrogo ustosunkowany do obecnego ustroju”.</p> <p>Z roku 1955: „Po wyzwoleniu starał się każdą sytuację wykorzystać w celu propagandowym, obecnie nie bierze żadnego udziału w obrzędach kościelnych. [...] Jest to ksiądz politycznie niepewny”.</p>
Wincenty Młodożeniec - dekanat iłżecki	<p>Z dn. 11 VII 1949 r.: „Ks. Młodożeniec przyjaznych stosunków nie utrzymuje z ludnością biedną, kazań i wrogich wystąpień nie zanotowano. [...] Ludność parafii Iłża jest źle ustosunkowana do ks. Młodożeńca, ponieważ wszelkie dochody, jakie ma, nie wiedzą, gdzie ta gotówka idzie, gdyż żadnych wydatków nie ma”.</p> <p>Z dn. 6 VI 1955 r.: „Na naszym terenie oficjalnie nie występował, starał się stosować do zarządzeń władz, ale nigdy nie występował pozytywnie. [...] Cechuje go wielka chytryść na pieniądze. W okresie składania ślubowań nie był w pierwszej kolejności dopuszczony do ślubowania, wobec czego obawiał się o stanowisko. [...] W ub. roku brał udział - po raz pierwszy - w zjeździe księży postępowych w Sandomierzu”.</p>
Franciszek Sendys - dekanat solecki	<p>Z dn. 13 VII 1949 r.: „Po wyzwoleniu wrogo występuje na kazaniach. Mówi, żeby rodzice nie pozwalały swoim dzieciom należeć do ZMP, bo ta organizacja jest bez Boga i do niczego nie prowadzi. [...] Jest to człowiek materialista. Wszystkie dochody ciągnie tylko dla siebie, jest wrogo ustosunkowany do obecnej rzeczywistości”.</p> <p>Z dn. 6 VI 1955 r.: „Cechuje go wielka chciwość na pieniądze. Na zjazdy był kilka razy zapraszany, ale nigdy jeszcze nie był. Tłumaczy się różnymi przeszkodami, ale oficjalnie nie odmawia. Po mianowaniu go dziekanem nie widać jego wpływu złego na księży postępowych”.</p>
Teofil Zdziebłowski - dekanat solecki	<p>Z dn. 11 VII 1949 r.: „Po wyzwoleniu ks. Zdziebłowski współpracował z ks. Domańskim, który został zabity [za] działalność bandycką. [Również u] ks. Zdziebłowskiego była melina na broń, którą przechowywał u niego ks. Domański. [...] W/w jest wrogo ustosunkowany do obecnych posunięć rządu i jest wrogiem obecnej rzeczywistości”.</p>

Źródło: AIPN Ki, sygn. 015/102, t. 5/5, s. 167, 256, 260, 264, 333, 335; APK, PMRN Starachowice, Rok 1955, Akta Referatu do spraw Wyznań, spis 3, sygn. 15, s. 10, 13.

Aparat bezpieczeństwa interesował się głównie podejściem dziekanów do spraw materialnych oraz ich działalnością duszpasterską. W swoich raportach agenci opisywali także wystąpienia antyrządowe, stosunek do panującego ustroju oraz relacje księży ze swoimi parafianami.

PUBP w Starachowicach śledził dokładnie wydarzenia, jakie rozgrywały się w Kościele w skali kraju, diecezji oraz dekanatów. W sprawozdaniach odnotowywano wiele zmian personalnych, jakie zachodziły na kościelnych stanowiskach. Obserwowano także wydarzenia, które się z nimi wiązały. W przedsięwzięciach operacyjnych informatorzy często byli zobowiązani do zbierania kompromitujących materiałów na przenoszonych księży¹¹⁰. Kuria sandomierska, będąca istotnym miejscem zarządzania diecezją, była obserwowana przez agentów bezpieki. Świadczą o tym donosy informatora „Aparat”, który śledził zmiany na urzędach kurialnych. W grudniu 1952 r. informował PUBP w Starachowicach o mianowaniu nowego administratora archidiecezji krakowskiej. „Przez zdobyte zaufanie u krakowskich księży oraz poprzez solidne wypełnianie swoich obowiązków nowym biskupem krakowskim został Franciszek Jop”. Powyższe informacje miał potwierdzić ks. Mazurek, według którego na miejsce sufragana, nowym wikariuszem generalnym został powołany ks. Edward Górski¹¹¹.

PUBP w Starachowicach informowany był także o powodach ustąpienia z różnych stanowisk zajmowanych w diecezji. W sprawozdaniu za miesiąc grudzień 1951 r. informator „Z” podał wiadomość o rezygnacji z dniem 15 grudnia ze stanowiska dziekana dekanatu Wąchock ks. Edwarda Chrzanowskiego. Powodem ustąpienia z urzędu miał być zły stan zdrowia¹¹².

Sieć agenturalno-informacyjna pozostająca w kontakcie z PUBP w Starachowicach informowała często w swych sprawozdaniach o zmianach zachodzących na stanowiskach proboszczów i wikariuszy na terenie powiatu. W wielu sprawozdaniach donosy ograniczały się jedynie do informacji o zmianie personalnej w jakiejś parafii. Świadczą o tym raporty funkcjonariuszy UB, m.in. doniesienie informatora „Pióro” z 8 X 1948 r., zawierające wiadomości o zmianach księży w parafii Kazanów, z której ks. Stefan Wadowski został przeniesiony do parafii Petrykozy. Natomiast w Gowarczowie w miejsce ks. Stanisława Kraszy został zamianowany ks. Klemens Słabczyński¹¹³. W innym sprawozdaniu z 30 I 1950 r. czytamy o zmianach, jakie zaszły końcem grudnia 1949 r. w Skarżysku Kościelnym, gdzie wikariusz ks. Jan Gajos został przeniesiony do Łoniowa, a na jego miejsce przyszedł ks. Marian Lucima. Początkiem stycznia 1950 r. zmiana nastąpiła również na stanowi-

¹¹⁰ K. Fedorowski, art. cyt., s. 141; AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 226.

¹¹¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 236, 239; Zob. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 35-41; B. Cywiński, dz. cyt., s. 104; Bp Lorek, oceniając odejście bp. Jopa z Sandomierza, stwierdził, że praca kurii sandomierskiej musi być wysoko oceniana, skoro do Krakowa został zamianowany jej biskup pomocniczy celem „uzdrowienia stosunków, jakie przedtem tam panowały”. Por. J. Marecki, dz. cyt., s. 230-231.

¹¹² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 200.

¹¹³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 130.

sku proboszcza parafii Kowalków, gdzie na miejsce dotychczas urzędującego proboszcza, ks. Romana Kapczyńskiego przybył ks. Władysław Burek z Janikowa¹¹⁴.

W pozostałych sprawozdaniach dotyczących zmian personalnych w parafiach znajdujemy więcej szczegółów i motywów przenosin duchownych. Początkiem grudnia 1949 r. na skutek nieporozumienia z ks. Wincentym Młodożeńcem, wikariusz ks. Stanisław Dyło został zamianowany nowym wikarym w Osieku. Powodem konfliktu między duchownymi miał być odprawiony „za darmo” pogrzeb biednej kobiety. Według informatora, bp Lorek przychylił się do wniosku dziekana i zgodził się na zmianę wikariusza, gdyż „takie postępowanie nie zdarzyło się mu po raz pierwszy”¹¹⁵.

W dniu 3 IV 1950 r. ks. Tadeusz Bieganowski, wikariusz w parafii Wąchock został przeniesiony do Kowali, a na jego miejsce na zasadzie rotacji, po upływie urlopu, miał przybyć ks. Waław Cieslakowski. Informator „Zapałka I” relacjonował, że ks. Bieganowski w ostatnich dniach mało przebywał w Wąchocku. Tłumaczył to częstymi wyjazdami do nowej parafii, gdzie ustalał z proboszczem przenosiny i sprawdzał warunki mieszkaniowe. Zdaniem funkcjonariusza, wikariusz wyrażał żal z odejścia z Wąchocka, gdyż warunki materialne w dotychczasowej placówce były lepsze niż w Kowali. Nieoficjalnym powodem zmiany miała być jego tendencja w kierunku księży postępowych i uczestniczenie w zjazdach duchowieństwa w Kielcach¹¹⁶.

Do niecodziennych wydarzeń w związku ze zmianą kapłana doszło w parafii Mirzec. 16 VIII 1952 r. (w innym doniesieniu czytamy, że 18 VIII) decyzją biskupa Lorka ówczesny wikariusz, ks. Stanisław Wydra został przeniesiony do Magnuszewa, a na jego miejsce został zamianowany ks. Józef Wawer z Łągowa. Parafianie, dowiedziawszy się o odejściu swojego wikariusza, przybyli rankiem 16 sierpnia pod plebanię, aby zaprotestować przeciwko postanowieniu ordynariusza. Gdy ks. Wawer przyjechał na plebanię w celu rozpakowania swoich rzeczy, mieszkańcy Mirca, Tychowa oraz Gadki kategorycznie oświadczyli, że nowego księdza w parafii nie przyjmują. Zebrani ludzie przez cały dzień pilnowali na zmianę drzwi wejściowych, aby zapobiec ucieczce ks. Wydry. Wieczorem wtargnęli do jego mieszkania, wzięli go na ręce i obnosili wokół kościoła, uderzając w dzwony. Po „procesyjnym” obejściu kościoła, weszli do świątyni, gdzie ks. Wydra sprawował zebrany Mszę świętą. Okupowanie plebanii przez cztery dni doprowadziło do rozłamu w parafii. Ks. Wydra, nie chcąc przedłużać konfliktu, wykorzystał zamieszanie i uciekł. Pojechał samochodem do leśniczego – Mieczysława Jędrzejczyka w Trębowcu. Tam zostawił obraz ze słowem pożegnalnym i udał się w dalszą drogę. Według Władysława Strycharskiego, miał zostawić jeszcze jakieś pismo zawiera-

¹¹⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 167. Podobne doniesienia informujące jedynie o zmianach księży w parafiach bez podawania powodów znajdziemy również w innych sprawozdaniach urzędników PUBP w Starachowicach. Zob.: AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 151, 162, 170, 187; AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 194, 206, 218-219, 224-226.

¹¹⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 165.

¹¹⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 147.

jące krótkie wyjaśnienie sprawy. Ludzie mimo nieobecności ks. Wydry nadal trzymali wartość przed jego mieszkaniem i spierali się z miejscowym proboszczem, żądając pozostawienia wikariusza. Swój gniew wyładowali na kierowcy ks. Wydry, który 20 sierpnia w godzinach wieczornych podjechał pod plebanie, aby zabrać jego rzeczy. Parafianie wtargnęli na plebanie, „obezwładnili” ks. Wawera i ks. Młodożeńca, wsadzili ich do samochodu i kazali udać się do biskupa, aby przekonać go do cofnięcia decyzji. Informator „Kosa” donosił, że rozmawiał tego dnia z Danielem Zającem z Gadek, który przekazał mu informację o głównym buntowniku parafian – Antonim Bartkowskim. Natomiast zdaniem „Kosa”, inspiratorem zamieszek miał być ks. Stanisław Wydra, który wszelkimi sposobami bronił się przed opuszczeniem parafii, gdyż w niedługim czasie planował objąć urząd proboszcza. W czasie rozmowy z Mieczysławem Jędrzejczykiem informator UB starał się poznać opinię parafian o decyzji ordynariusza. Zdaniem wiernych, zmiana spowodowała „zrażenie się ludzi do Kościoła i księży”, ponieważ żaden inny ksiądz nie będzie w stanie zastąpić go w Mircu¹¹⁷.

Z kolejnego doniesienia z 5 VII 1952 r., w związku ze zmianami personalnymi, dowiadujemy się od informatora „Aparat” tym razem o „ruchach” w dekanacie soleckim. Swoje sprawozdanie rozpoczyna od informacji o zmianie proboszcza w Aleksandrowie. Przez 7 lat probostwem tym kierował ks. Stanisław Janik, którego miał zastąpić ks. Nowicki. Nowy proboszcz przybył do parafii z Magnuszewa, gdzie pełnił funkcję wikariusza przez ostatnie trzy lata. Przed jego nominacją biskup Lorek zamianował w Aleksandrowie także nowego wikariusza, ks. Stanisława Szelaę, ale zainteresowany ze względu na pewne przeszkody, których informator nie ustalił, odmówił przyjęcia dekretu. Także ks. Nowicki wzbierał się przed objęciem parafii, ale po powtórnej prośbie biskupa wyraził zgodę na przyjęcie stanowiska. Jedną z przyczyn odejścia ks. Nowickiego z Magnuszewa było nieporozumienie z proboszczem, ks. Piotrem Wysockim, który za „wszelką cenę” chciał się pozbyć wikariusza¹¹⁸.

W swojej pracy agentura PUBP w Starachowicach zbierała również informacje na temat księży przenoszonych do Domu Księży Emerytów w Sandomierzu. Informator „Aparat” w doniesieniu z 5 VIII 1952 r. informował o przeniesieniu na emeryturę, decyzją biskupa Lorka, ks. Stanisława Rodkiewicza, rektora kaplicy w Gozdawie. Powodem przeniesienia miały być ciągle skargi napływające z parafii o częstym nadużywaniu alkoholu i niewypełnianiu kapłańskich obowiązków. Ks. Rodkiewicza zastąpił ks. Jan Żelaśkiewicz. Biskup sandomierski odwołał także z funkcji proboszcza parafii Mirzec ks. Aleksandra Cegłowskiego, któremu proponował miejsce w domu księży emerytów. Ks. Cegłowski, nie chcąc spędzać

¹¹⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 224-225; AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 227. W zadaniach informator „Kosa” miał w dalszym ciągu obserwować, jakie będą nastroje i wypowiedzi ludności w związku ze zmianą księdza. Szczególnie swoją uwagę miał skupić na osobach, które najaktywniej występowały w tej sprawie.

¹¹⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 226.

starości wśród księży, wyjechał do Radomia, gdzie zarezerwował sobie pokój u swojej rodziny¹¹⁹.

Do PUBP docierały także donosy o zmianach w środowisku zakonnym. W lipcu 1951 r. z Wąchocka został odwołany dotychczasowy wikariusz, ks. Wacław Cieślakowski, którego zastąpił o. Wincenty Ślęzak, cysters z Krakowa¹²⁰. Natomiast z Wierzbnika do Mariówki w powiecie opoczyńskim na kapelana zakonu został mianowany ks. Stanisław Flont¹²¹. Wakującą funkcję objął ks. Julian Barański z parafii Jastrząb¹²².

Środowiskiem zakonnym interesował się również informator „Zapałka I”, który w doniesieniu z 23 I 1950 r. podał informację o przybyciu do zakonu w Wąchocku trzech zakonnice. Agent po rozmowach z bliskim otoczeniem proboszcza, stwierdził, że ks. Edward Chrzanowski nie był z nich zadowolony, ponieważ uważał je za donosicielki i „za prawą rękę biskupa”. Od chwili przybycia sióstr zauważono u ks. Chrzanowskiego zmianę zachowania. Według funkcjonariusza, stał się bardziej „w swych obejściach ostrożny i delikatny”. Agent chciał wykorzystać nieporozumienia między proboszczem a siostrami i zdobyć ich zaufanie, aby w przyszłości wykorzystać je jako tajnych współpracowników¹²³.

Wśród sprawozdań agentów starachowickiej bezpieki znalazła się także krótka wzmianka o śmierci ks. Jana Lipińskiego w dniu 22 XI 1951 r. Były proboszcz parafii w Starachowicach – Wierzbniku został pochowany na miejscowym cmentarzu dwa dni później. Mszę żałobną sprawował biskup Lorek wraz z licznie zgromadzonym duchowieństwem (ok. 50 księży). Uroczystości ostatniego pożegnania zgromadziły ponad 6000 wiernych, wśród których było 16 zakonnice¹²⁴.

Pilnie śledzono również zarządzenia przełożonych zakonnych wydawane alumnom. Bezpieka pozyskała informacje na temat ich przybycia do Wąchocka końcem listopada 1951 r. 13 seminarzystów z zakonu cysterskiego, według „Zapałki I”, miało przyjechać do klasztoru z Mogiły w celu studiowania teologii¹²⁵.

Władze komunistyczne, obejmując rządy w Polsce, zetknęły się z silną i zorganizowaną opozycją polityczną, którą popierała większość społeczeństwa. Represjami ze strony NKWD i UB zostali objęci członkowie takich organizacji, jak: Związek Walki Zbrojnej (ZWZ), Narodowa Organizacja Wojskowa (NOW) i Narodowe Siły Zbrojne (NSZ). Nic więc dziwnego, że szukali wszelkich sposobów do jak najszybszego rozbicia przeciwników „nowej demokracji”. Ponieważ w dzia-

¹¹⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 226, 228. W zadaniach informator „Aparat” otrzymał nakaz przeprowadzenia rozmowy z ks. Rodkiewiczem na temat przenosin do domu księży emerytów, a także miał dowiedzieć się, jak przeprowadzki te uzasadniał biskup Lorek.

¹²⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 194.

¹²¹ 30 IV 1951 r. został prefektem w Prywatnym Liceum Ogólnokształcącym w Mariówce. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Flont Stanisław*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX-XX w.*, t. 1, A-G, s. 197.

¹²² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 194.

¹²³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 168.

¹²⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 198.

¹²⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 198.

łałość opozycji angażowała się spora liczba duchownych, sankcje karne spadły również na nich¹²⁶.

Akcje represyjne, przede wszystkim aresztowania, nie ominęły księży z terenu powiatu ilżeckiego. W styczniu 1951 r. w sądzie w Krakowie odbyła się rozprawa przeciwko ks. Oborskiemu i ks. Gadomskiemu za popełnione przestępstwa opisywane w prasie (brak informacji o przestępstwach w sprawozdaniu). Informator „But” doniósł o nieufności ks. Franciszka Zbroi z Pawłowa do opisywanych oskarżeń w prasie. Zaprzeczał wszelkim plotkom i nie wierzył w winę oskarżonych kapłanów. Według agenta, jego opinię podzielali księża z okolicznych parafii¹²⁷.

Inwigilacja władz komunistycznych wobec duchowieństwa przejawiała się również w sferze materialnej. Powodem aresztowania i represji mogło być nieuprawnione posiadanie broni, za co groziło nawet 10 lat więzienia. Przyczyną zainteresowania się urzędników PUBP w Starachowicach kapłanem ze Skarżyska był donos, jaki złożył w dniu 27 VI 1949 r. członek PZPR, Jan Bąk. Informował o usłyszanej rozmowie Henryka Dolota z Dominikiem Dasko, podczas której mężczyźni dyskutowali o różnych rodzajach broni posiadanych rzekomo przez duchownego. W związku z tą wypowiedzią przesłuchano w charakterze świadka Dominka Dasko, który zeznał, że od 1947 r., przez rok pracował jako ogrodnik w zakonie franciszkanów w Skarżysku, gdzie w trakcie pracy zapoznał się z o. Janem Rdzankiem, którego bardzo polubił i z zaufaniem powierzał mu z różne tajemnice. Zeznał, że pewnego zimowego wieczoru przed świętami Bożego Narodzenia w 1948 r. spotkał się z zakonikiem w jego pokoju, gdzie zaprezentował mu dwa rodzaje broni („2 krótkie i 1 PPSz-a”). Po kilku tygodniach zaprosił ponownie ogrodnika do siebie, tym razem w celu wypróbowania broni na otwartej przestrzeni. Przed oddaniem wystrzałów o. Jan sprawdził wokół cały budynek klasztorny, aby upewnić się, czy nie ma w pobliżu nikogo obcego. Złożone wyjaśnienia nie doprowadziły do żadnych sankcji karnych, gdyż nie udało się potwierdzić prawdziwości zeznań¹²⁸.

Funkcjonariusze starachowickiej bezpieki starali się pozyskać informacje na temat nauk udzielanych w czasie sakramentu spowiedzi świętej. Spowiedź w konfesjonale była doskonałym sposobem uzyskania o duchownych wielu informacji. Kontakt poufny podał, że w dniu 17 III 1953 r. poszedł do spowiedzi do ks. Władysława Włodarskiego, u którego spowiadał się m.in. ze wstąpienia do partii. Po wyznaniu grzechów proboszcz z Tarłowa zapytał penitenta o powód wstąpienia do partii oraz o motyw organizowania spółdzielni produkcyjnych. W krótkiej nauce sugerował mu, aby zaprzestał wszelkiej aktywności partyjnej i nie słuchał „głupich ludzi”. Według spowiednika, lepiej byłoby dla niego, gdyby przychodził co niedzielę do kościoła i wzrastał w wierze katolickiej¹²⁹.

¹²⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, s. 373.

¹²⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 178.

¹²⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 146.

¹²⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 243; W związku z tymi wydarzeniami został nastawiony kontakt poufny, aby częściej spotykał się z ks. Włodarskim i prowadził z nim roz-

W sprawę inwigilowania spowiedzi mocno zaangażowała się informator „Jasiątko”, która w obszernych donosach informowała starachowicką bezpiekę o kolejnych spowiedziach. W doniesieniu z 28 III 1953 r. podała, że dzień wcześniej spowiadała się u ks. Józefa Barańskiego w Wierzbniku z nieobecności na niedzielnych Mszach świętych z powodu uczestniczenia w zebraniach partyjnych. Proboszcz wypytywał ją, czy wstąpiła do partii z przekonania czy z przymusu. Gdy odpowiedziała, że z przekonania, ubolewał nad tym dłuższy czas, po czym stwierdził: „szkoda ciebie, jesteś jeszcze młoda, a partia to nigdy cię nie poprowadzi na dobrą drogę, tylko stopniowo [będzie] odpychać cię od Boga”. Prosił ją o głębsze zastanowienie się, a „jeżeli koniecznie chce należeć do partii, to niech należy, tylko aby nie przynosiło to uszczerbku dla Boga i żeby nie była aktywnym członkiem”. Ksiądz wypytywał ją, czy na zebraniach partyjnych nie zabraniają członkom chodzić do kościoła. Uprzedzał o konsekwencjach takiej działalności, bo „skoro jest taka aktywna, to musi się spodziewać, że partia dąży nie tylko do komunizmu, ale i do wykorzenia wiary z duszy ludzkiej”¹³⁰.

Ta sama informatorka 29 marca przekazała bezpiece relacje ze spowiedzi u ks. Józefa Słabego, któremu również podczas sakramentu pokuty wyznała, że nie uczestniczy w niedzielnych Mszach świętych z powodu częstego uczestnictwa w zebraniach ZMP. Ks. Słaby nie chcąc rozmawiać o tej grupie w konfesjonale, zaprosił ją do zakrystii po zakończonej Eucharystii. Tam pytał ją o regularność w uczestniczeniu na zebrania i o powody zainteresowania się tym związkiem. Odpowiedziała, że uczęszczała tylko wtedy, gdy ją zapraszali, ale nie wyrażała chęci zostania ich członkiem. Ks. Słaby, stwierdził podczas rozmowy, że powinna wiedzieć, że ZMP ma takie same aspiracje co PZPR. Jedyna różnica, jaka ich dzieli, to młodzież, ale dążenia ich są wspólne. Oni odciągają ludzi od Boga, ale długo to wszystko nie potrwa i trzeba się zastanowić, aby uniknąć późniejszego tłumaczenia się ze swego postępowania. Ks. Słaby wypytywał ją także, czy na zebraniach ZMP mówi się na temat Boga i czy usiłuje się odciągnąć młodzież od Kościoła. „Jasiątko” zapewniała, że przede wszystkim na zebraniach omawiali wytyczne dotyczące dalszej pracy. Wiele czasu poświęcali na rozmowom o sporcie, natomiast o religii i Bogu nigdy nie wspominali. Ks. Słaby odradzał jej wstępowanie do ZMP. Zachęcał, aby w życiu kierowała się tymi samymi wzorcami, jakimi kierował się jej ojciec, który nie należał do żadnej partii. Kapłan poprosił ją, aby w razie potrzeby, w trudnych chwilach szukała z nim kontaktu. Oświadczył, że drzwi są dla niej zawsze otwarte i nie musi przychodzić do kościoła, lecz prosto na plebanię, gdzie będzie rozmawiał z nią „po ojcowsku”¹³¹.

Inwigilowaniu zostały poddane także relacje między duchownymi, zwłaszcza zachodzące między kapłanami na plebanii. Istotną kwestią dla bezpieczeństwa był sposób dogadywania się i rozwiązywania różnych problemów. W sprawozdaniu z 28 VI

mowy na tematy polityczne. Nastawiono również inne osoby, które miały korzystać u niego ze spowiedzi i radzić się, czy wstąpić do spółdzielni produkcyjnej.

¹³⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 243-244, 247.

¹³¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 243-244, 246.

1949 r. czytamy o kłótniach na plebanii w Ilży. Według informatora, ks. Dzik i ks. Młodożeniec wdali się w awanturę z ks. Żuczowskim, którego proboszcz odsunął od dochodów parafialnych. Pokrzywdzony wikariusz postanowił wyjaśnić tę sprawę. Inf. „Cepelin” zaobserwował, że powodem nieporozumienia miał być przyjazny stosunek ks. Żuczowskiego do biedoty, co nie podobało się miejscowym duszpasterzom. Jego działalność budziła u jego współpracowników awersję i lekceważące komentarze¹³².

Funkcjonariusze starachowickiej bezpieki interesowali się nie tylko relacjami między kapłanami, ale także ich moralnością. Tak było w przypadku głośnej sprawy proboszcza z Tarczka. Informacje o jego niemoralnym zachowaniu trafiły do PUBP w Starachowicach, który nie omieszkał wykorzystać ich w celu skompromitowania duchownego. Oskarżenie do sądu w Starachowicach przeciwko swojemu pracodawcy wniosła gospodyni, Anna Brzezińska. Sprawa była także znana Kurii Diecezjalnej w Kielcach. Ludzie, nie zgadzając się na amoralne zachowanie duszpasterza, wystosowali zbiorowy list do biskupa Sonika, prosząc o jak najszybsze usunięcie proboszcza z parafii. Przedstawiciele Kurii prowadzili oddzielny proces, który doprowadził do usunięcia proboszcza z parafii. Podczas wyjaśnień światło dzienne ujrzęła również sprawa kościelnego, Franciszka Marca, który po 23 latach pracy został wręcz okrutnie potraktowany przez ks. Kotwickiego. W wyniku przeprowadzonego dochodzenia na 18 miesięcy więzienia (na skutek amnestii karę zmniejszono o połowę) skazano ks. Józefa Kotwickiego. W wyroku zarzucano oskarżonemu nadużywanie jego uprawnień – jako pracodawcy – na szkodę gospodyni¹³³.

¹³² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 145.

¹³³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 206-208, 274; ADK, Akta personalne ks. Józefa Kotwickiego 1925-1973, sygn. XK-75, s. 125-134. W aktach ks. Józefa Kotwickiego znajdują się list do Kurii Biskupiej w Kielcach z wyjaśnieniami zarzutów stawianych przez Annę Brzezińską. Ks. Kotwicki oświadczył, że odczuwa gorycz z powodu oskarżeń i pragnie w niedalekiej przyszłości opuścić parafię, a nawet diecezję. Zaznaczył jedynie, że nie byłoby wskazaniem opuszczać parafii jeszcze tej zimy, sugerowałoby to, że władze kościelne dały posłuch gospodyni.

Prośbę o jak najszybsze przeniesienie ks. Kotwickiego z parafii skierowali do bpa Sonika mieszkańcy parafii Tarczek. W liście zarzucali kapłanowi m.in. wycięcie pięknych brzoź przy głównym trakcie prowadzącym do kościoła, kradzież pieniędzy zbieranych na remont świątyni oraz brak głoszenia Ewangelii i kazań.

Największym przewinieniem proboszcza, oprócz sprawy z Anną Brzezińską, miało być zwolnienie po 23 latach pracy w charakterze kościelnego Franciszka Marca, którego Anna Brzezińska podała jako świadka w swojej sprawie. Kościelny, po otrzymaniu wezwania z sądu w Starachowicach, poprosił proboszcza o urlop w celu udania się na rozprawę. Ze względu na ponad 20 km odległość, zanocował tej nocy w Starachowicach. Podczas jego nieobecności, o godz. 2 po północy, wybuchł pożar w jego stodole znajdującej się w bliskiej odległości od organistówki i mieszkania kościelnego, której nie udało się uratować. Straty wynoszące ponad 10 tys. zł doprowadziły kościelnego do ubóstwa. Proboszcz, nie okazując żadnej wrażliwości, zwolnił go z pracy, doprowadzając człowieka do całkowitej nędzy.

Streszczenie

Artykuł jest drugą częścią pracy omawiającej działania Aparatu Bezpieczeństwa w Starachowicach wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1945-1956. Autor prezentuje w niej strukturę dekanalną i parafialną na terenie powiatu starachowickiego. Jednocześnie charakteryzuje on duchowieństwo, które posługiwało w tych placówkach duszpasterskich, jak również stan majątkowy poszczególnych parafii i mieszkających tam wiernych. Po tych wstępnych informacjach autor koncentruje się na działaniach dezintegracyjnych aparatu bezpieczeństwa, skierowanych wobec miejscowych duszpasterzy (m. in. opisuje sieć tajnych współpracowników oraz ruch tzw. „księży patriotów”). W dalszej części artykułu zaprezentowane zostały sposoby obserwacji konferencji dekanalnych oraz inwigilacji i zastraszania duchowieństwa.

Słowa kluczowe: Starachowice, Urząd Bezpieczeństwa, komunizm, prześladowanie Kościoła katolickiego.

*Functionings of the security service in Starachowice
towards the Roman Catholic Church in 1945-1956 years
(organizational and personal Issues of Church)*

Summary

The article is the second part of the work discussing the functioning of the security service in Starachowice towards the Roman Catholic Church in 1945-1956 years. The author presents the diaconal and parish structure in Starachowice county. At the same time, it characterizes the clergy who ministered in these pastoral centers, as well as the property status of individual parishes and the faithful living there. After this preliminary information, the author focuses on the disintegration activities of the security service, directed towards local priests (among others, he describes the network of secret collaborators and the movement of the so-called "patriot priests"). Later in the article ways of observing the diaconal conferences as well as surveillance and intimidation of the clergy are described.

Key words: Starachowice, Security Office, communism, persecution of the Catholic Church.

W aktach personalnych ks. Kotwickiego znajdujemy także wyjaśnienia Anny Brzezińskiej skierowane do kieleckiego biskupa. W liście prosiła biskupa o wsparcie finansowe ze względu na zły stan zdrowia. Nie chcąc narażać stan duchowny na krytykę nalegała o pomoc ze strony Kościoła w przeciągu 2 tygodni. W przypadku nieotrzymania zapomogi w wyznaczonym czasie, groziła zwróceniem się po pomoc do władz świeckich.

KAMIENICA PRZY UL. KRAKOWSKIEJ POD NR 30 na krakowskim Kazimierzu – jej historia i rekonstrukcja, w. XVI i XVII, działalność piwowarska w okresie świetności domu

I. Wstęp

Niniejszy artykuł powstał na podstawie badań architektonicznych podjętych w terenie¹ oraz kwerendy archiwalnej w aktach miasta Kazimierza znajdujących się w *Archiwum Narodowym w Krakowie*². Posesja, którą się zajmujemy, znajduje się w bloku zabudowy zamkniętym od północy ul. Józefa, od południa pl. Wolnica, od wschodu ul. Bożego Ciała, a od zachodu ul. Krakowską. Jest to działka czworokątna, nieregularna, wydłużona na osi północ-południe. Jej modernistyczną kamienicę zbudowano z cegieł, zaś w piwnicach użyto kamień – „dzikie” łomy wapienia jurajskiego. Budynek jest czterokondygnacyjny, o układzie trzytraktowym. Starsze partie murów i fragmenty sklepień występują w piwnicach, ponadto do wysokości nieco powyżej pierwszego piętra zachowana jest stara struktura murów granicznych (**il. nr 1**).

II. Dzieje posesji

Miasto Kazimierz³ powstało w oparciu o przywilej lokacyjny z dnia 27 lutego r. 1335, wydany przez króla Kazimierza Wielkiego. W 1340 r. dołączono do Kazimierza centrum osadnicze wsi Bawół, a w roku 1369 zakończono opasywanie miasta murem⁴. Jerzy Wyrozumski stwierdza: „Urbanistyczne założenie Kazimie-

¹ Wykonane przez Stanisława Sławińskiego i Dorotę Rozbicką.

² Kwerenda Sławomira Dryi i Stanisława Sławińskiego.

³ Dane historyczne o mieście wg: B. Krasnowolski, *Ulice i place krakowskiego Kazimierza. Z dziejów Chrześcijan i Żydów w Polsce*, Kraków 1992.

⁴ B. Krasnowolski, *Lokacyjne układy urbanistyczne na obszarze ziemi krakowskiej w XIII i XIV wieku*, cz. 2, *Katalog lokacyjnych układów urbanistycznych*, Kraków 2004, s. 89.

rza powstało niewątpliwie po roku 1340, a więc po przekazaniu miastu przez króla wsi Bawół⁵. Pomimo ambitnych planów nowe miasto nie stanowiło konkurencji dla niemal sto lat wcześniej lokowanego Krakowa, stając się „satelitą” wzmacniającą rangę stolicy. Centrum Kazimierza stanowił prostokątny rynek, z którego wykrojono później dzisiejszy, znacznie mniejszy plac Wolnica. Z główną osią komunikacyjną założenia (północ-południe) pokryły się ulice, dzisiaj złączone w jedną ulicę Krakowską⁶ – Krakowska (od pñ.) i Solna (Wielicka – od pñd.), połączone traktem poprowadzonym pomiędzy handlową zabudową rynku⁷. Dzisiejszy kształt rynku (Wolnicy) jest efektem przekształceń z końca XVIII wieku i pierwszej połowy wieku XIX, będących następstwem zniszczeń wojennych i upadku miasta. Najbardziej wiarygodnej rekonstrukcji zasięgu pierwotnego rynku dokonał Bogusław Krasnowolski⁸. Pierwotną linię regulacyjną zachowała w zasadzie do dzisiaj północna pierzeja Wolnicy, z pewnym przesunięciem kontynuowana w pierzei ul. Węglowej⁹. Częściowo zachowana jest też pierzeja wschodnia. Od południa natomiast powiększono jeden z dwóch pierwotnych bloków zabudowy w kierunku północnym, zaś pierwotna pierzeja występuje w dzisiejszym wschodnim odcinku ul. Skawińskiej. Pierzeja zachodnia (po założeniu w obrębie rynku nowego bloku zabudowy) stała się pierzeją ul. Augustiańskiej. Nie do końca dla nas zrozumiały opis podziału i zabudowy miasta (w tym rynku) zawarty jest w spisach podatku zwanego szosem z lat 1385, 1386, 1387 i 1390¹⁰.

Nie sposób pominąć innej rekonstrukcji pierwotnego obrysu rynku autorstwa Janusza Bogdanowskiego. Przyjął on, z pewną zmianą, koncepcję pierwotnego rynku, zbliżoną do rekonstrukcji Świszczowskiego¹¹ oraz Marii Borowiejskiej Birkenmajer¹², powtarzając tezę o starszym kwadratowym rynku i jego przekształceniu w wieku XVI. W średniowieczu rynek miał sięgać od południowej pierzei dzi-

⁵ J. Wyrozumski, *Dzieje Krakowa*, t. 1, *Kraków do schyłku wieków średnich*, Kraków 1992, s. 246.

⁶ Dane o ul. Krakowskiej wg: B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 80-82, 90-101.

⁷ Tamże, s. 80-81.

⁸ Dane o Ryнку wg: tamże, s. 168-176.

⁹ S. Świszczowski, *Założenie i rozwój miasta Kazimierza*, „Biuletyn Krakowski” 1961, t. 3, s. 42. Ustawienie klasycystycznej elewacji kamienicy w tej pierzei, przesuniętej nieco w kierunku południowym (zabudowa przedproża lub podcienia), potwierdzono w opracowaniu konserwatorskim z ubiegłego wieku, zob.: D. Czapczyńska, W. Komorowski, M. Łukacz, *Ekspertyza konserwatorska. Budynek przy ul. Krakowskiej 29 / Węglowa 1, 1a*, Miejskie Biuro Projektów 1981, mps, t. 1-3. Pogląd podtrzymano w: B. Krasnowolski, *Układ przestrzenny krakowskiego Kazimierza w wieku XIV*, „Rocznik Krakowski” 54 (1988), s. 34.

¹⁰ Pisze o tym Stanisław Kutrzeba – S. Kutrzeba, *Ludność i majątek Kazimierza w końcu XIV stulecia*, „Rocznik Krakowski” 3 (1900), s. 186; zob. też: *Księgi radzieckie kazimierskie, 1369-1381 i 1385-1402*, wyd. A. Chmiel, Kraków 1932.

¹¹ S. Świszczowski, *Założenie...*, s. 42, tenże, *Miasto Kazimierz pod Krakowem*, Kraków 1981, s. 63-65.

¹² M. Borowiejska-Birkenmajerowa, *Kształt średniowiecznego Krakowa*, Kraków 1975, s. 160.

siejszej ul. Skawińskiej do ul. Skąłecznej, a więc w przybliżeniu do linii granicznej pomiędzy dwoma domami znajdującymi się niegdyś na posesji Krakowska nr 28¹³. W XVI i XVII wieku rynek pomniejszono, kształtując dzisiejszą pierzeję północną Wolnicy¹⁴. W świetle takiej rekonstrukcji obszar południowej posesji Krakowska nr 28 i innych po jej stronie południowej to wtórny i stosunkowo późny element przyrynkowego bloku zabudowy.

Pozostajemy jednak przy koncepcji Bogusława Krasnowolskiego. Blok, w którym znajduje się omawiana posesja, zachował swoje pierwotne granice zewnętrzne¹⁵, przy czym podzielony był pierwotnie na dwa bloki, w tym mniejszy przyrynkowy zorganizowany jednym rzędem działek. „Skomplikowaną strukturę miał lokacyjny blok zabudowy pomiędzy północnym bokiem placu Wolnica (ryнку) oraz dzisiejszymi ulicami: Krakowską, Józefa i Bożego Ciała. Południowa część zajęta była przez działki przyrynkowe, ujęte na zapleczu uliczką, biegnącą ku kościołowi Bożego Ciała w przedłużeniu dzisiejszej ul. Skąłecznej; uliczka ta pozbawiona poważniejszego znaczenia nie przetrwała długo i najpóźniej w połowie wieku XV została zabudowana”¹⁶. Oznaczało to scalenie w jeden duży dwóch mniejszych bloków pamiętających lokację miasta. Dla nas wschodni odcinek wspomnianej ulicy jest ważny, ponieważ wyznaczał południową granicę dzisiejszej kamienicy Krakowska nr 30, a ściślej tylne granice działek przyrynkowych, z których później, podziałem poprzecznym do pierwotnego, wydzielono posesje przy ul. Krakowskiej (nr 30-34).

Nie sposób dzisiaj związać z omawianą kamienicą zapisków z wieków średnich. To samo odnosi się do domów sąsiednich. Natomiast dla zrozumienia przekazów źródłowych z XVI-XVIII wieku konieczne jest przeprowadzenie rekonstrukcji podziału własności przynajmniej części wschodniej pierzei ul. Krakowskiej. Jak już wspomniano, ukształtowano je w ramach pierwotnego („lokacyjnego”) podziału, a następnie podział pierwotny częściowo utrwalono, jak i skorygo-

¹³ Granica ustalona w terenie wg: badania archeologiczno-architektoniczne Katarzyna Schejbal-Dereń i Marek Dereń, przy współpracy Stanisława Sławińskiego i Małgorzaty Mamicy; zob. też poniżej domniemania B. Krasnowolskiego o wschodnim przedłużeniu ul. Skąłecznej.

¹⁴ J. Bogdanowski, *Problemy metodologiczne rewaloryzacji urbanistyczno-krajobrazowej miasta zabytkowego na przykładzie Kazimierza Krakowskiego*, „Studia i materiały”. Wydawnictwa PKZ, Warszawa 1985, s. 23, 25, plany: 1, 2.

¹⁵ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 37-42, 63.

¹⁶ Tamże, s. 38. Dzisiejsza ul. Skąłeczna pod koniec XIV w. składała się z dwóch odcinków – ul. św. Stanisława i ul. św. Katarzyny, zob.: B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 131-132; *Księgi radzieckie kazimierskie 1369-1381 i 1385-1402*, wyd. A. Chmiel, Kraków 1932, s. 165, 184, 202, 253-254, ulica św. Stanisława wzmiankowana jest wcześniej – 1369, 1377 r. – tamże, s. 14, 88. W r. 1420 wzmiankowana jest ul. Scałeczka, w r. dwukrotnie 1425 ul. Scalska, zob.: *Acta scabinalia casimiriensia 1407-1427*, wyd. B. Wyrozumska, „Fontes Cracovienses”, nr 4, Kraków 1996, s. 274, nr 2285, s. 381, nr 2906, s. 392, nr 2986. Domniemane wschodnie przedłużenie ulicy, dochodzące do ul. Bożego Ciała, nie jest potwierdzone, jak dotąd, materiałami archiwalnymi.

wano, w ciągu kolejnych stuleci. Działania te prowadzono aż po czasy niemal nam współczesne. Rozległe badania historyczne stosunków własnościowych na tym obszarze prowadził Bogusław Krasnowolski, toteż jego ustalenia stanowią punkt wyjścia dla dalszych, w tym naszych, prac badawczych. Na sąsiedniej posesji (od północy), dzisiaj Krakowska nr 28, znajdowały się, po likwidacji przedłużenia ul. Skalecznej, dwa odrębne domy, według Krasnowolskiego, pamiętające wieki średnie. Dom północny występuje w źródłach początkowo jako „Szpuntowski”, potem posiadali go: Kulkowicz, Golińscy, a w początkach XIX wieku posesja należała do spadkobierców Żyda Samuelsohna¹⁷. W południowej partii dzisiejszej posesji nr 28 stosunkowo wcześniej zabudowano wspomnianą wyżej ulicę¹⁸, łącząc w jedną całość dwa pierwotne bloki. Stojący w jej miejscu dom początkowo należał do znanej kazimierskiej rodziny Stałnych, potem mieszkał w nim aptekarz (niewątpliwie Zalas), po nim „aptekarzka” Zalasowa¹⁹, w pierwszej połowie wieku XVII była to kamienica Jana Laytnera (znanego budowniczego); jeszcze w drugiej połowie wieku XVII w zapiskach występuje kamienica Laytnerowska. Inni właściciele w wieku XVII to Rościszewski, szlachcic Pławiński i Putonowicz. W pierwszej połowie wieku XVIII posesję dzierżyła wdowa Ostrowska. W końcu wieku XVIII kamienica należała do szlachcica Zagórskiego. Początek wieku XIX to czas własności spadkobierców wspomnianego wyżej Samuelsohna. I tak dobiegła końca „staropolska” epoka w dziejach kamienicy. Jej ukształtowanie osiągnięte pod koniec wieku XVI, nieco zakłócone późniejszymi przebudowami, trwało aż do przebudowy XX wieku.

Pierwotnej działce „lokacyjnej”, w którą wchodziła też frontowa część naszej posesji, dziś odpowiadają: narożna część domu Wolnica nr 2, kamienica przy ul. Krakowskiej nr 36 oraz domy ul. Krakowskiej nr: 34, 32. Według Krasnowolskiego, w czasach nowożytnych, domom „nr 30 i 32 odpowiadała do czasu potopu jedna własność, wykształcona najpóźniej w 1 połowie wieku XV na zapleczu dawnych działek zwróconych w rynek”²⁰. Poniżej uściślamy ten pogląd, w znacznej mierze słuszny, oparty na analizie układu działek w obrębie bloku. Na owej połączonej posesji, jak pisze Krasnowolski, stał dom Stanisława Bociana, potem jego właścicielem był niejaki Zielony, a po nim rodzina o nazwisku Pukał²¹. Od roku 1619 do najazdu szwedzkiego właścicielem kamienicy, według Krasnowolskiego, miał być „Cichoniowski vel Cichonowicz”²². Podział na dwa odrębne domy, dzisiejszy nr 30 i 32, miał nastąpić zaraz po ustąpieniu Szwedów²³. Ten pogląd jednak poddajemy krytyce (zob. niżej). Kamienica nr 30 należała aż do XVIII wieku do Luteckich, a na przełomie XVIII i XIX wieku do Pawła Siweckiego. Dom dzisiej-

¹⁷ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 99-100.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Niewątpliwie wdowa po Zalasiu, stąd „aptekarzka”.

²⁰ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 99-100.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże.

szy zbudowano w 1907 roku „na starych fundamentach” według projektu Beniamina Torbe²⁴.

Dom odpowiadający dzisiejszej kamienicy nr 32 „utrzymał zrazu nazwę kamienicy Cichoniowskiej”, zrujnowany w czasach szwedzkich, w roku 1671 należał do szpitala św. Leonarda. Ta własność występowała w roku 1733. W tym czasie jako właściciel występuje też Barankowicz. Na przełomie XVIII i XIX wieku dom należał do złotnika Michała Mertolda, zaś dzisiejsza kamienica powstała w roku 1914 według projektu Jozuego Oberledera²⁵. „Z zaplecza dawnej działki przyrynkowej wyodrębniona została też posesja nr 34”²⁶. Niewielkie jej rozmiary potwierdzają określenia: *lapidea minor* lub „kamieniczka” (zob. niżej). W połowie wieku XVI stał tu murowany dom stolarza Wojciecha, w roku 1582 była tu własność krawca Matiasza, a na początku wieku XVII występują w zapiskach dwaj aptekarze: Michałowicz (Michalewicz) i Wojciech. W 1628 roku dom posiadał Franciszek Witosz *alias* Rybka, od około 1634 roku do końca XVII wieku była to kamienica Rzepczyńskich. W pierwszej połowie wieku XVIII odnotowana jest „kamienica Goniolczyńska”²⁷. Poniżej i do tej posesji odnosimy nasze uwagi.

W regularnym bloku kazimierskim o zachowanych pierwotnych granicach zewnętrznych, istotnym problemem jest stan zachowania jego podziałów wewnętrznych. Pomimo gruntownych zmian zabudowy pierwotne granice działek (w tym moduł wytyczony w następstwie lokacji) wykazują niejednokrotnie dużą trwałość. Gorzej jest z pierwotnymi kamienicami, nie mówiąc już o domach drewnianych, których wszelki ślad zaginął i być może kiedyś zostanie wydobyty przez archeologów. „Najstarsza zabudowa mieszkalna jest słabo zbadana. Początkowo dominowały zapewne domy drewniane, lecz już w wieku XIV pojawiły się na rynku murowane ‘kamienice’ zajmujące całe szerokości działek, z przedprożami (zapewne wtórnie dobudowanymi). Przy głównych ulicach zabudowa murowana rozwija się co najmniej od wieku XV”²⁸. Kazimierskie działki „lokacyjne” były szerokie na 14,43 m (45 stóp = 3 pręty), a ich długości wynosiły 47,10 m (150 stóp = 10 prętów)²⁹. Inne wartości (działki węższe i często krótsze) wyliczył wcześniej Stefan Świszczowski³⁰.

Plany archiwalne (XVIII i XIX w.) przedstawiają interesujący nas blok zabudowy w jego pierwotnym obrysie. Tak pozostało do dziś, bowiem zmiany linii regulacyjnych w wiekach XIX i XX były nieznaczne. Podziały wnętrza i ich wczesna nowożytna korekta (następująca od XVI wieku) zostały utrwalone także późniejszą zabudową. W wyniku naszych badań i kwerend w zasadzie została potwierdzona przedstawiona powyżej teza Bogusława Krasnowolskiego o wydziele-

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 100-101.

²⁷ Tamże, s. 101.

²⁸ Tamże, s. 14.

²⁹ B. Krasnowolski, *Lokacyjne układy...*, s. 123.

³⁰ S. Świszczowski, *Założenie...*, s. 66-67, tenże, *Miasto...*, s. 174.

niu dzisiejszych posesji Krakowska 30, 32 i 34 z pierwotnych działek przyrynkowych³¹. Przyjmujemy, że pierwotna zabudowa na omawianej posesji, jak i na sąsiedniej od południa (nr 32), była późniejsza od domów stojących w pierzei rynku. Nie możemy natomiast wypowiedzieć się jednoznacznie o datowaniu najstarszych partii kamienicy Krakowska nr 34. Znacznie starszy od pierwotnych wątków budowlanych domu nr 30 jest południowy mur graniczny z nieistniejącą kamienicą nr 28 (dom południowy) stojącą w miejscu wspomnianej ulicy³². Mieliśmy dostęp do niego od strony piwnic domu nr 30 i zasugerowaliśmy jego powstanie w dwóch fazach: pierwsza połowa XV wieku – odcinek zachodni, koniec wieku XV lub XV/XVI – odcinek wschodni³³. W wyższych partiach (na piętrze) mur ten jest znacznie późniejszy (zob. niżej)³⁴.

Wróćmy do kamienicy nr 30. Mury starszej zabudowy w niej zachowane rozwarstwiamy na kilka faz.

Faza I. Jest to stosunkowo długi okres przypadający bezpośrednio po lokacji miasta Kazimierza w roku 1335, a więc część wieku XIV i XV. Podział własnościowy w interesującym nas rejonie oparty był na wytyczeniu modularnych działek przyrynkowych, których osie założono prostopadle do północnej pierzei rynku. Od północy działki te, tworzące odrębny, płytki blok, jakoby ograniczała ulica – wschodnie przedłużenie dzisiejszej ul. Skalecznej, które, jak wiemy, niedługo potem zaadaptowano na posesję założoną równoległe do wytyczonych pierwotnie działek przy ul. Krakowskiej (idąc w kierunku ul. Józefa). Bogusław Krasnowolski twierdzi, że przy rynku, między ulicami Krakowską i Bożego Ciała wytyczono pierwotnie sześć regularnych działek, ale w wieku XVI-XVII posesji tych było tylko pięć. Działka w narożniku z ul. Krakowską (dziś. Wolnica nr 2) w roku 1550 należała do kuśnierza Jana³⁵. Liczbę pięciu kamienic przyrynkowych potwierdza rejestr domów z roku 1632³⁶. Krasnowolski mylnie przesunął wyodrębnienie domu nr 30 na rok najpóźniej 1444, sugerując przy tym jego połączenie z domem nr 32³⁷. W rzeczywistości bardziej prawdopodobne jest, że obszar odpowiadający

³¹ Zob.: B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 100.

³² Zob.: Tamże, s. 99.

³³ Tu przypominamy, że niedawno na posesji Krakowska nr 28 prowadzono badania archeologiczne (pp. K. Schejbal-Dereń i M. Dereń) i pomocnicze dla nich badania architektoniczne (S. Sławiński i M. Mamica).

³⁴ Rekonstrukcja domów stojących niegdyś na posesji Krakowska 28 będzie przedmiotem odrębnego artykułu.

³⁵ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 174.

³⁶ *Rejestr gospód w (...) Krakowie (...) przez Jakuba Aleksandra Biedrzyckiego, stanowniczego Króla JM porządnie zrewidowanych i przejranych (...) Roku Pańskiego 1632* [w:] *Rejestry gospód w Krakowie z lat 1632 i 1649, ze zbiorów Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie i Biblioteki Jagiellońskiej*, wyd. K. Follprecht, Kraków 2005, s. 137-138.

³⁷ *Codex diplomaticus Universitatis Studii Generalis Cracoviensis*, t. 4, Kraków 1884, s. 179-180, nr CCCLXXV (dalej jako: CDUC), zob. błędna interpretacja tego dokumentu w: B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 99-100.

frontowej części dzisiejszych kamienic Krakowska 30 i 32 w wiekach XIV, XV i w znacznej części wieku XVI należał do narożnej działki przyrynkowej (dziś narożna część pl. Wolnica nr 2 i ul. Krakowska nr 36, frontowe partie kamienic – ul. Krakowska nr 34-30). Wszystko to jest do przyjęcia, zakładając jej szerokość w pierzei rynku na maksymalnie 14, 43 m (według Krasnowolskiego). Grunt odpowiadający natomiast po części traktom tylnym kamienic nr 30, 32 i 34, jak i ich podwórzom, należałby pierwotnie do innych działek przyrynkowych – dzisiaj odpowiadają im przy pl. Wolnica: częściowo nr 2 i nr 3. Na planie senackim z początku wieku XIX kamienica przyrynkowa to narożny dom nr 128 o rzucie wydłużonym na osi północ-południe³⁸. W fazie I na interesującym nas skrawku gruntu nie było jeszcze zabudowy murowanej (czego nie możemy potwierdzić dla domu Krakowska 34), na co wskazują wątki murów i sklepień występujące w piwnicach kamienicy nr 30, a także w tych piwnicach, i powyżej, mur graniczny z domem nr 32, przypisane przez nas fazom późniejszym. Przypuszczamy natomiast, że zaplecze narożnej działki przyrynkowej, z domem w miejscu dzisiejszych kamienic pl. Wolnica nr 2 i Krakowska nr 36, zabudowane było, zwłaszcza w pierzei ul. Krakowskiej, jakąś zabudową drewnianą. Dzisiaj nie ma po niej żadnego śladu na skutek wybrania nawarstwień ziemnych, między innymi dla budowy piwnic domu nr 30. Pod koniec wieku XV lub w początku XVI (co przesuwają ten stan zabudowy w II fazę omawianego domu) na pewno już istniał, na całej długości piwnic domu nr 30, czyli ówczesnej tylnej granicy działek przyrynkowych, północny mur graniczny należący do domu Krakowska nr 28 (płd.). Dom ten, co wspomniano wyżej, powstał w miejscu ulicy, na posesji powtarzającej kierunek podziałów zastosowany pierwotnie w północno-zachodniej części bloku (dzisiaj Krakowska 26 i dalej, idąc w kierunku północnym). Jeszcze w roku 1582 był to dom drewniany, bowiem zapisano, że dom niegdyś (*olim*) Marcina Szpunta stoi przy ul. Krakowskiej (nr 28 płn.), a sąsiedzi to Stanisław Masło *konsul* (nr 26 płd.³⁹) i drewniany dom Michała miecznika (nr 28 płd.)⁴⁰. Przyjmujemy, że dom nr 28 (płd.) był początkowo budynkiem drewnianym o płytowym rzucie, stojącym na murowanej piwnicy z około połowy wieku XV, nic natomiast nie wiemy o jego ewentualnym drewnianym trakcie tylnym, jeszcze nie podpiwniczonym. Trakt ten, o ile istniał, zniesiono w następnej fazie rozbudowy domu, gdy zbudowano część wschodnią wspomnianego muru nieco przesuniętą w kierunku południowym i zapewne murowaną piwnicę tylną⁴¹. Na

³⁸ Zob.: *Plan miasta Krakowa Ignacego Enderle z lat (1802-1805) 1807-1808 tak zwany Senacki*, wyd. H. Münch, Kraków 1959, sekcje 57 i 62.

³⁹ Zob.: B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 99.

⁴⁰ Archiwum Narodowe w Krakowie (ANK), Akta m. Kazimierza, rkps K 440, s. 250.

⁴¹ Odkryli ją K. Schejbal-Dereń i M. Dereń w roku 2010. Przesunięcie muru granicznego w kierunku południowym (stwierdzone w piwnicach domu nr 30) przypomina liczne, potwierdzone w terenie, przesunięcia murów granicznych, występujące w średniowiecznych domach krakowskich, co badacze interpretują jako ustępstwo na korzyść posesjonata budującego mur własnym nakładem i wiąże z zastosowaniem krakowskiego wilkierza z 1367 r. (zob. ostatnie omówienie zagadnienia w: W. Komorowski, *Średniowieczne domy krakowskie (od lokacji miasta do połowy XVII wieku), kamienice, pałace miejskie*

też piwnicy stanął nowy drewniany trakt tylny domu nr 28⁴². Nastąpiło to zapewne pod koniec wieku XV, a najpóźniej na przełomie XV i XVI wieku⁴³. Przypuszczamy, że początkowo wysokość tego muru na całej jego długości ograniczono do piwnic, co najwyżej parteru (**il. nr 2**).

Faza II. Także pod koniec wieku XV – lub raczej na przełomie XV i XVI wieku, na co wskazuje wątek z dużych, nieregularnych łomów wapienia, południowego muru granicznego (w piwnicach domu nr 30) – wzniesiono budynek odpowiadający traktowi frontowemu dzisiejszej kamienicy Krakowska 32 – naszym zdaniem, boczną oficynę narożnej posesji przyrynkowej (jej budynkowi frontowemu dziś odpowiada część domu pl. Wolnica 2 i dom Krakowska 36). Narożne położenie działki umożliwiło komunikację z rynkiem i z główną arterią miasta, ul. Krakowską. Takie uprzywilejowane położenie bywało bardzo często impulsem do przerobienia oficyny na samodzielną kamienicę, co w przypadku domów nr 30, 32 i 34 nastąpiło niedługo potem⁴⁴. Północno-wschodni (zewnątrzny) narożnik oficyny (nr 32) występuje w południowym murze granicznym piwnicy domu nr 30 (dziś trakt środkowy), a także na jego pierwszym piętrze (**il. nr 3**).

Budynek oficyny przynajmniej w piwnicy był murowany. Do końca nie wiemy, czy od razu zbudowano pozostałe mury jego kondygnacji powyżej piwnic, czy tylko poprzestano na budowie dzisiejszego muru granicznego i drewnianych ścianach poprzecznych (zob. niżej faza IV, 1600 r.). Istnienie piętra potwierdza wspomniany narożnik oraz artykulacja ściany granicznej z kamienicą nr 30, w której wątkach, odkrytych od strony jej wnętrza na pierwszym piętrze, występują dwa okna (?) lub wnęki – te ostatnie od razu założone z myślą o dalszej rozbudowie oficyn posesji przyrynkowej. Jak wiemy, istnieją przesłanki, że z kolei dom Krakowska 28 pld. był drewniany (zob. wyżej wzmianka z roku 1582) i nie miał jesz-

i rezydencje kanonicze. Trwałość gotyckiego modelu w nowożytności, „Prace Naukowe Muzeum Narodowego w Krakowie”, t. IV, Kraków 2014, s. 157-161). Obowiązujące zasady tego wilkierza w mieście Kazimierzu nie jest jak dotąd jednoznacznie stwierdzone. W zapiskach archiwalnych istnieją jednak ślady ich zastosowania, i to w kazimierskim „mieście żydowskim”. Wykładnia rzeczoznawców budowlanych (co znamienne krakowskich wiertelników), pochodna od treści wilkierza, odnotowana jest w trzech przypadkach rozpatrywania problematyki murów granicznych w mieście żydowskim na Kazimierzu, w r. 1596 i r. 1597 – *Księga Wiertelnicza Krakowska*, cz. 3, (1592-1597), *Ze zbiorów Archiwum Państwowego w Krakowie*, wyd. Krystyna Jelonek-Litewka, Aleksander Litewka, Łukasz Walczy, „Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa, Fontes Cracivienses” 7, Kraków 2000, s. 191-192, nr 608 (1596), s. 195, nr 611 (1596), s. 229-230, nr 644 (1597).

⁴² Też tę uwiarygodnia cytowana wyżej zapiska z r. 1582.

⁴³ Rozwarstwienie i datowanie muru wg wątków dostępnych w piwnicach domu Krakowska nr 30.

⁴⁴ W Krakowie znane są przykłady usamodzielnienia się oficyn na posesjach narożnych – np. dzieje zabudowy, która weszła po r. 1400 w *Collegium Maius*, czy też przekształcenia na działce „Siedmiu Kramów” (dziś południowa pierzeja pl. Dominikańskiego) zachodzące już od w. XV, a sfinalizowane w XVI w.

cze murowanego południowego muru granicznego – na piętrze, a może i na parterze. Należy założyć, że do jego południowej ściany granicznej przylegały drewniane oficyny domów przyrynkowych. Prawdopodobnie istniała już wtedy kamienica nr 34 – jako najstarszy z segmentów oficynowych narożnej kamienicy przyrynkowej. Na terenie posesji nr 30 nie było jeszcze zabudowy murowanej, mógł natomiast stać tu budynek drewniany – oficyna lub budynek gospodarczy należący do narożnej działki przyrynkowej (**il. nr 4, 5**).

Faza III. Pomiędzy 1547 a 1550 rokiem (zob. niżej) nastąpiła budowa murowanego, przynajmniej w piwnicach, traktu frontowego kamienicy Krakowska nr 30. Akcja budowlana prowadzona w obrębie posesji już wydzielonej (ale zapewne jeszcze nie powiększonej w kierunku wschodnim), w obrębie własności tej samej rodziny Bocianów, nastąpiła kilkadziesiąt lat po zbudowaniu oficyny na dzisiejszej posesji nr 32. Zachowany jest dolny fragment wschodniego muru nowej zabudowy, dostawiony poprzecznie do podłużnego muru traktu frontowego kamienicy nr 32, w pobliżu jego pierwotnego narożnika północno-wschodniego. Poziome deskowanie (szalowanie wykopu fundamentowego) odcisnięte na wschodnim licu muru poprzecznego oraz licujący ścianę watek ceglany po jego stronie zachodniej (na tym samym poziomie, co deskowanie) wskazują, że w miejscu zachodniej części dzisiejszej kamienicy nr 30 powstała piwnica⁴⁵. Zachowany jest też fragment tego muru poprzecznego, dochodzący do granicznego muru piwnic domu nr 28. Odkryliśmy też dwa skrajne fragmenty elewacji zachodniej, wpisanej w ówczesną pierzeję ul. Krakowskiej. Linia tej elewacji była nieco cofnięta w kierunku wschodnim w stosunku do dzisiejszej, ustalonej w roku 1907. Piwnica od razu nakryta była ceglanym sklepieniem kolebkowym o osi równoległej do ul. Krakowskiej. Jej mury poprzeczne i sklepienie zostały wtórnie związane z południowym murem granicznym (z nr 32) poprzez zabudowanie gniazd wtórnie w nim wykutych. Zgodę na takie działania można wytłumaczyć związkami rodzinnymi pomiędzy właścicielami obu budynków. Poza tym południowy mur graniczny piwnicy został od jej wnętrza oblicowany ceglami analogicznymi jak użyte do budowy sklepienia. Do muru północnego (należącego do sąsiada nr 28) sklepienie dostawiono – odkryliśmy przyległy do tego muru „płaszcz” stanowiący ościeże zejścia do piwnicy z ul. Krakowskiej. Naszym zdaniem, murowana, co najmniej w piwnicach, zabudowa na posesji nr 30, już wydzielona własnościowo, zamknęła optycznie ciąg zabudowy działki przyrynkowej, wpisanej w pierzeję ul. Krakowskiej. Nic nie możemy natomiast powiedzieć o jej ówczesnych wyższych kondygnacjach (**il. nr 6, 7**).

⁴⁵ Deskowanie miało sens w przypadku głębokiego wykopu fundamentowego, co automatycznie eliminuje tezę o równoczesnym zbudowaniu piwnic tylnego traktu domu. Niewątpliwie, na co wskazuje oblicowanie muru ceglą od strony traktu frontowego, nie zastosowano tu techniki budowy, polegającej na budowie najpierw muru (w tzw. ciasnym wkopie), a potem dopiero wykopania piwnic (co stwierdziliśmy w jednym przypadku muru na posesji przy ul. Bonifraterskiej – wyniki badań w opracowaniu). Zresztą w przypadku budowy obu traktów naraz poziom ich piwnic byłby identyczny, a więc po obu stronach ściany występowałyby ww. licowanie lub deskowanie.

Faza III/IV. Budzi wątpliwości materiał (cegła lub drewno), z którego wzniesiono piętro nad traktem frontowym domu nr 30, istniejące na pewno w fazie IV, a może już i w fazie III. Od południa miało ono zamknięcie dzisiejszym murem granicznym z traktem frontowym domu nr 32, w którym istniały wnęki lub przerbione na nie okna⁴⁶. Z kolei występowanie na piętrze wnęk w północnym murze granicznym z domem nr 28, od strony wnętrza nr 30, może wskazywać na uwzględnienie interesów właściciela naszej kamienicy⁴⁷ czy wręcz budowę jej własnego muru na murze sąsiada występującym w niższej kondygnacji. Jak pamiętamy, jeszcze w roku 1582 dom nr 28 pld. był drewniany⁴⁸, co jednak nie wyklucza udziału jego właściciela w budowie tego muru granicznego. Prawdopodobnie na piętrze mur ten był jednofazowy na całej swojej długości, a jego uskokowe przełamanie, dzisiaj niedostępne (stąd brak podstaw do rozwarstwienia muru na dwie fazy), jest powtórzeniem linii muru dwufazowego w niższej partii (piwnice). Przypuszczamy zatem, że nadbudowa muru granicznego nastąpiła dopiero w związku z budową naszego traktu tylnego (zob. faza IV), a występowanie wnęk od strony naszej kamienicy świadczy o co najmniej jakiejś ugodzie pomiędzy jej właścicielem i właścicielem domu sąsiedniego (nr 28), do którego mur należał na pewno w piwnicach, a może i w parterze. Można też przyjąć, że związanie murów poprzecznych naszego traktu frontowego na piętrze, z murem północnym⁴⁹, jest wtórne, a wówczas jest on nieco starszy niż sądzimy, przynajmniej w partii zachodniej, zaś ściany poprzeczne piętra naszego budynku były w fazie III drewniane.

Faza IV. Należy zadać pytanie, kiedy ostatecznie wydzielono z posesji narożnej i wyodrębniono kamienice nr 30 i 32, a następnie przyłączono do nich zaadaptowane na trakty tylne i podwórza fragmenty innych działek przyrynkowych (pl. Wolnica nr 2 – wsch. – i nr 3). Owo powiększenie posesji, jednakże o znacznie krótszym od dzisiejszego zasięgu podwórza, połączone z budową traktu tylnego, zamyka stosunkowo krótki proces usamodzielnienia omawianego domu. Na pewno nastąpiło to przed rokiem 1655, a potwierdzone zostało zapiskami z lat 1632 i 1633⁵⁰ (zob. niżej). Analizując zapiski archiwalne z wieku XVII, ale nawiązujące do starszych stosunków własnościowych⁵¹, sądzimy jednak, że już w roku 1550 oba domy były wydzielone jako odrębne własności. Nie mamy natomiast przesłanek na takie datowanie powiększenia, w kierunku wschodnim, ich działek. Jak wskazują wyniki badań architektonicznych, kamienica Krakowska nr 30 była, w swojej rozwiniętej formie, dwukondygnacyjowa i podpiwniczona, o głębokim,

⁴⁶ Dzisiejsze zamurowania tych wnęk, równo z licem muru, powstały w pierwszej połowie XIX w.

⁴⁷ Wykluczamy interpretację, że są to (dziś zamurowane) otwory domu nr 28, bowiem takie nie mogły być otwarte do posesji sąsiada.

⁴⁸ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 440, s. 250.

⁴⁹ Zachowane są w licu muru granicznego, wystrzępienia po tych wiązaniach.

⁵⁰ *Rejestr gospód*, s. 141, ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 769, s. 10-11.

⁵¹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 747, s. 13, 16, 17, rkps K 748, s. 14, 17, por. rkps K 746, s. 545.

dwutraktowym rzucie. Budowa traktu tylnego potwierdza niezbiecie samodzielność domostwa, bowiem dwupasmowy jego układ raczej wyklucza interpretację, iż był on początkowo tylną oficyną kamienicy przyrynkowej, sąsiedniej dla domu narożnego, później przyłączonej do traktu frontowego domu (nr 30) przy ul. Krakowskiej. Brak jest też otworów w południowym murze granicznym tylnego traktu naszej kamienicy, które taką pierwotną funkcję mogłyby potwierdzać. Wątki ceglane traktu tylnego w piwnicach domu nr 30 można datować na połowę wieku XVI, a w ostateczności ich datowanie można przeciągnąć nawet do połowy wieku XVII⁵². Nie sądzimy, że murowany trakt tylny poprzedzony był niepodpiwniczonym traktem drewnianym, choć i tego nie sposób całkowicie wykluczyć. Tak czy owak murowany tylny trakt kamienicy nr 30 jest późniejszy od jej traktu frontowego oraz od traktu tylnego kamienicy nr 28 (tu: w piwnicach i być może parterze).

Ostatecznie więc przyjmujemy budowę traktu frontowego w fazie III na niedługo przed rokiem 1550, a po roku 1547 (zob. niżej uzasadnienie tego datowania). Trakt tylny natomiast i północny mur graniczny na piętrze⁵³ (na całej długości domu) mogły powstać około roku 1582, w którym sąsiedni dom nr 28 był (poza piwnicami) jeszcze drewniany. W trakcie tylnym kamienicy nr 30 zbudowano dwie równoległe piwnice (różnej szerokości), na co wskazuje zróżnicowanie materiałów w strzępiach ich sklepień zachowanych przy murach granicznych, jak i siedemnastowieczny opis domu, który analizujemy poniżej. Rozdzielający te piwnice mur podłużny nie jest zachowany, o ile nie pozostał z niego kamienny fundament, na którym dzisiaj stoi jeden z murów podłużnych piwnic domu z roku 1907. Na styku z domem nr 32, też wyodrębnionym (zob. niżej r. 1600), stała w tym czasie ściana prawdopodobnie wspólna dla tylnych traktów obu budynków, na której od razu osadzono ceglane sklepienie południowo-wschodniej piwnicy domu nr 30, zachowane w formie strzępia⁵⁴. Kamienne sklepienie drugiej (szerszej) piwnicy traktu tylnego opiera się na kamiennym płaszczu dostawionym równoległe do starszego muru domu Krakowska nr 28 (płd.) (**il. nr 8, 9**). Płaszcz nie był kontynuowany w parterze, o którego murze granicznym nie możemy teraz nic powiedzieć, oraz na piętrze, gdzie ścianę graniczną z nr 28 budowano, naszym zdaniem, wspólnie lub nawet z wyłącznej inicjatywy właściciela kamienicy nr 30, na całej długości obu domów. Sądzimy, że nastąpiło to właśnie w fazie IV, a świadczą o tym wyrobione w murze, zarówno w trakcie frontowym, jak i tylnym, wneki kamienicy nr 30⁵⁵. Naszym zdaniem, równocześnie ze ścianą graniczną zbudowano, też nieistniejącą, elewację zachodnią kamienicy nr 30 oraz również już nieistniejącą elewację wschodnią. W tym czasie zbudowano też mur traktowy na piętrze. Należy dodać,

⁵² Wskazują na to wymiary cegieł (układ wątku główkowy): 8 x 13,5 x ? cm, 8,5 x 13,5 x ? cm, 8,5 x 13 x 26 cm, 9 x 13,5 x ? cm

⁵³ Nie wiemy czy wcześniej istniał ten mur w parterze.

⁵⁴ Nie wiemy jaka jest struktura tego muru od strony domu nr 32, w XVII w. nie podpiwniczonego w trakcie tylnym (zob. niżej r. 1684).

⁵⁵ W trakcie tylnym zbudowano ich dolne partie, po czym zrezygnowano z nich, zamurując je, a wyżej ciągnąc jednolity mur bez wnek.

że budowa północnego muru granicznego musiała mieć jakiś wpływ na przekształcenia wciąż drewnianego domu nr 28. Dawne okna na piętrze, w murze granicznym z kamienicą nr 32, zapewne były zaadaptowane na wnęki domu nr 30, o ile od razu nimi nie były. Jak już wspomnieliśmy, podwórze kamienicy było początkowo mniejsze niż dzisiejsze, bowiem w roku 1632 napisano: „Zadz [podwórze] ciasna, na której słodownia z gumnem”⁵⁶. Szerokość domu wyniosła ok. 10 m, co jest niezwykle bliskie krakowskiej kamienicy półkuryjnej⁵⁷, ale w omawianym przypadku trudno mówić o jakimś celowym nawiązaniu do modułów krakowskich (**il. nr 10**).

Faza III-IV w zapiskach źródłowych

Z fazami III i IV można już wiarygodnie związać zapiski źródłowe, które poniżej przedstawiamy w kontekście poszerzonym o dane dla posesji sąsiednich. Zacząć należy jednak od końca wieku XV. W spisach urzędników miasta Kazimierza, w latach 1485 oraz 1489-1496, występuje w kazimierskiej ławie Johannes Boczan vel Boczanek, sądząc ze zdrobnienia, syn jakiegoś wcześniej żyjącego Bociana, a być może przodek Stanisława Bociana, o którym piszemy poniżej⁵⁸. Jeszcze wcześniej, bo w roku 1438, sąd ławniczy potwierdził sprzedaż domu narożnego przy rynku kazimierskim przez niejakiego Mikołaja Gedencke, położonego naprzeciwko domu rzeźnika Piotra Bociana⁵⁹. Zbieżność przezwisk, zawodu, a nawet topografia domu, w opisie podobna do sytuacji posesji Stanisława Bociana przez nas omawianej, mogą nie być przypadkowe.

Przejdźmy teraz do zapisków nie budzących wątpliwości. W roku 1544 arcybiskup gnieźnieński i biskup krakowski, prymas Polski, Piotr Gamrat, potwierdził zapis czynszu dla Akademii Krakowskiej, na domu w mieście Kazimierzu przy ul. Krakowskiej, należącym do Wojciecha Stalnego (nr 28 pld.), położonym pomiędzy domem Marcina Szpunta (nr 28 pfn.) i posesją Stanisława Bociana, być może jeszcze całą narożną posesją przyrynkową (wraz z dzisiejszym domem Krakowska nr 30)⁶⁰. Stanisław Bocian zasiadał już w roku 1533 pośród ławników miasta, ponadto *in Ponte Regali* (na Stradomiu) występuje *advocatus* (wójt) *Albertus Stalny*⁶¹. Stanisław Bocian (Boczanek, Boczan, Boczian), który był rzeźnikiem, wzmiankowany jest w spisach ławników w latach następnych aż po rok 1541⁶². Bliżej połowy wie-

⁵⁶ *Rejestr gospód ...*, s. 141.

⁵⁷ Zob.: W. Grabski, *Wybrane zagadnienia z urbanistyki średniowiecznego Krakowa*, „Biuletyn Krakowski”, t. III, Kraków 1961, s. 106-107.

⁵⁸ M. Starzyński, *Urzednicy miejscy Kazimierza do 1550 roku*, Kraków 2016, informacja ogólna na s. 126, poszczególne wzmianki, z l. 1485, 1489-1496, na s.: 62, 66-73.

⁵⁹ M. Starzyński, s. 137, nr 24.

⁶⁰ CDUC, nr CCCLXXV, s. 179-180.

⁶¹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 380, s. 125. Według M. Starzyńskiego w r. 1533, w latach 1531-1534, 1544, Wojciech Stalny, krawiec, był wójtem miasta Kazimierza (M. Starzyński, *Urzednicy...*), informacja ogólna na s. 142, poszczególne wzmianki, z l. 1531-1534, 1544, na s.: 104-107, 116).

⁶² Tamże, s. 153, 171, 186, 232, 276, 311. Pisze o tym. Także M. Starzyński (Tenże, *Urzednicy...*), dla okresu t1531- 1541 (informacja ogólna na s. 126, a poszczególne

ku XVI zapiski stają się coraz bardziej treściwe. Marcin Starzyński sądzi, że Stanisław Bocian zmarł przed 28 lipca 1547 r.⁶³. W tym samym roku zdażył spisać testament, w którym podano informację o jego zawodzie rzeźniczym i urzędzie rajcy kazimierskiego. Testament został sporządzony w jego domu, którego położenia domyślamy się w rejonie omawianej posesji. Testator zeznał, że jest zobowiązany zwrócić swej żonie Agnieszce 24 grzywny „monety i liczby polskiej”, które otrzymał od niej jako pożyczkę; dług ten zapisał i zabezpieczył teje Agnieszce na połowie swojego domu i ogrodu położonego przy Psim Rynku. Położenie domu nie jest jasno określone, a jego powiązanie z ogrodem, zapewne niezabudowaną posesją, nie jest oczywiste. Zakładamy, że ogród znajdował się przy Psim Rynku, zaś dom był położony przy ul. Krakowskiej⁶⁴. Przewidując zgon, Bocian zalecił też oddać swojej żonie 80 złotych polskich, które był od niej kiedyś pożyczył, a dług miał być spłacony z placu tegoż Bociana (*aream suam*), znajdującego się pomiędzy domem Wojciecha Stalnego a domem „testatora”. Ów plac testator zapisał swojemu zięciowi Grzegorzowi rzeźnikowi i córce Jadwidze. Położenie placu, niewątpliwie wówczas niezabudowanego⁶⁵ i jeszcze niepowiększonego, obok domu Stalnego, zdaje się wskazywać na jego lokalizację przy ul. Krakowskiej, w miejscu dzisiejszej frontowej partii domu nr 30. Był to więc plac wydzielony w nieokreślonym czasie z posesji narożnej i zapisany najbliższym krewnym. Sąsiedni dom Bociana to właśnie ów dom narożny lub już wydzielona dzisiejsza posesja nr 32. Problem tkwi jednak w tym, że w testamencie nie napisano jednoznacznie o położeniu domu Bociana w tym rejonie, jak i nie zapisano takiego domu żadnemu ze spadkobierców. Stąd nasza uwaga, że dom przyrynkowy z pozostałymi oficynami (lub tylko posesja Krakowska nr 32) był w sposób oczywisty dziedziczony przez bezpośrednich spadkobierców testatora.

Jeszcze w roku 1549 dowiadujemy się w tym rejonie tylko o kamienicy (*domus lapidea*) Marcina Szpunta przy ul. Krakowskiej (nr 28 płn.)⁶⁶. Dane dla roku 1550, bardzo dokładne i ułatwiające identyfikacje domów, zawarte są w spisach podatkowych z lat 1673 i 1692⁶⁷. Opis własności przy ul. Krakowskiej zacznijmy od dzisiejszej posesji nr 28. W księdze podatkowej spisanej w roku 1550 występuje jako posesjonat Szpunt (nr 28, dom płn.)⁶⁸. Kamienica Szpuntowska (na jej posesji browar i słodownia), stojąca pomiędzy posesjami Wojciecha Stalnego (nr 28 płd.) oraz posesją Tobiasza Foxa (nr 26), wzmiankowana jest w zapisie z roku 1552⁶⁹.

wzmianki na s. 104-113); ponadto był członkiem rady urzędującej w latach: 1542, 1543, 1546, 1547 (tamże, s. 126 oraz s. 114, 115, 118, 119), a w r. 1545 należał do rady starej (tamże, s. 126 i s. 117).

⁶³ Tamże, s. 126.

⁶⁴ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 439, s. 95 – cały dokument na s. 94-96, nasza interpretacja według tłumaczenia z łaciny pana Karola Nabiaka.

⁶⁵ Nie istniała już wtedy na nim domniemana drewniana zabudowa.

⁶⁶ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 439, s. 108.

⁶⁷ Występują w nich odwołania do lat wcześniejszych.

⁶⁸ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 746, s. 545.

⁶⁹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 381, s. 297.

Wróćmy do roku 1550. Kolejny zapis dotyczy kamienicy (*domus lapidea*) Stalnego, a potem Michała Miecznika (Krakowska 28 – dom płd.)⁷⁰. To ostatnie dziwnie brzmi w świetle wzmianki o drewnianym domu Michała Miecznika z roku 1582 (zob. wyżej), ale zapiska dotycząca roku 1550 powstała dopiero w 1673 roku, w którym dom Stalnego od dawna był kamienicą, czym można wytłumaczyć ten anachronizm. Bogusław Krasnowolski mylnie „osadził” rodzinę Stalnych w tym domu już w wieku XV⁷¹. Kolejny dom, czyli dzisiejsza kamienica Krakowska 30, to w roku 1550 „*domus lapidea* Zielony po tym [w czasach późniejszych] Puchala [Pukala], Cichoszowski, teraz [tzn. w r. 1673] sukcesorów Pana Luteckiego”⁷². A więc w trzy lata po spisaniu testamentu Stanisława Bociana na wyżej wymienionym placu (o ile znajdował się on przy ul. Krakowskiej) stał już odrębny dom. Na pewno, co już wspomniano, był murowany, przynajmniej w piwnicy, i odpowiadał (w przybliżeniu) traktowi frontowemu dzisiejszej kamienicy. Jego określenie, jako *domus lapidea*, może być jednak takim samym anachronizmem jak w przypadku domu nr 28 (płd.). Sądźmy, że w roku 1550 głębokości posesji nowego domu odpowiadała szerokość działki przyrynkowej, z której ją wydzielono. Dom w pełni murowany, o głębokim rzucie, na placu powiększonym w kierunku wschodnim, stanął tu najprawdopodobniej około roku 1582. Następny dom (naszym zdaniem, dzisiejszy nr 32) pod datą 1550 to *domus lapidea mensatoris*, później własność „Maylatów krawców”, następnie Cichoniowicza, „teraz [czyli w 1673 r.] szpitala św. Leonarda”⁷³. Ciągłość zapisków dowodzi, że zawsze w nich chodzi o ten sam dom – w roku 1632 i 1633 Cichoniowicz na pewno posiadał posesję nr 32 (zob. niżej). To wszystko oznacza, że spadkobiercy Bociana pozbyli się prawdopodobnie kamienicy narożnej i na pewno domów nr 30 i 32 zaraz po roku 1547 a przed rokiem 1550. Według Krasnowolskiego, stolarz o imieniu Wojciech mieszkał w dzisiejszym domu Krakowska nr 34⁷⁴, co jednak, naszym zdaniem, nie jest pewne, podobnie jak nie jest zgodne ze stanem faktycznym domniemanie tego badacza, że jakoby w wieku XVI nie były jeszcze rozdzielone dzisiejsze kamienice przy ul. Krakowskiej nr 30 i 32 – dowodzi tego ciągłość zapisów od roku 1550. Brak w wyżej przytoczonych spisach wzmianki o dzisiejszej kamienicy Krakowska 34 wynika, naszym zdaniem, z jej przynależności do narożnej, przyrynkowej posesji. Krasnowolski podaje, że w roku 1550 dom przyrynkowy należał do kuśnierza Jana⁷⁵, co potwierdza zapiska w źródłach wyjaśniająca przy tym (pośrednio) brak wzmianek o dzisiejszej kamienicy Krakowska 34 – pod rokiem 1673, napisano dla roku 1550: „*Domus lapidea Joannis pellionis* spustoszała, tył od tej kamienicy [w tym przypadku wyodrębniony dzisiejszy dom nr 34] trzyma [w r. 1673] JMP

⁷⁰ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 747, s. 16, rkps K 748, s. 17.

⁷¹ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 99.

⁷² ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 747, s. 17, rkps K 748, s. 17 (zob.: rkps K 746, s. 545).

⁷³ ANK, rkps K 746, s. 545, rkps K 747, s. 17, rkps K 748, s. 17.

⁷⁴ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 101.

⁷⁵ Tamże, s. 174.

Domoracki *alias* Rzepczyński⁷⁶. W innych zapiskach z XVII wieku Rzepczyński występuje też jako właściciel domu nr 34. Z przytoczonych danych wynika, że kamienica nr 34 była ściśle związana z domem przyrynkowym, a jej wyodrębnienie nastąpiło stosunkowo późno, niemniej przed rokiem 1655 (zob. niżej r. 1632). Nie ma natomiast podstaw, aby łączyć w jedną własność i strukturę budowlaną (pomiędzy r. 1550 a 1655) kamienice nr 30 i 32, te bowiem były odrębne najpóźniej od roku 1550. W 1553 roku spadkobiercy Zielonego, wdowa po nim Agnieszka i jej syn Wawrzyniec, jak i duchowny Jakub Zielony (stopień pokrewieństwa z pozostałymi spadkobiercami nieznany), sprzedali Stanisławowi Pukalowi piekarczowi (*pistor*) swój dom przy ul. Krakowskiej (nr 30), stojący pomiędzy domami: Wojciecha Stalnego (nr 28 pld.) i Wojciecha stolarza (nr 32)⁷⁷. W roku 1558 przy ul. Krakowskiej spisano: Szpunta (nr 28 pln.), Pukala (nr 30) i stolarza (nr 32); brak natomiast zapiski, którą można by odnieść do domostwa nr 34⁷⁸. W 1568 roku podano następujące posesje: Szpuntowej – wdowy? (nr 28 pln.), *Michael gladiator* (nr 28 pld.), „Pukal *advocatus*” (nr 30), Włoszka, wdowa po Maylacie (nr 32) i znów brak zapiski o odrębnym domostwie nr 34⁷⁹. W 1564 roku Jadwiga Maylat spisała w swym domu testament⁸⁰. W 1576 roku występują w spisie podatkowym: dom Szpuntowski (nr 28 pln.), Miecznik (nr 28 pld.)⁸¹, „pan Pukal *Consul*” (nr 30), „Dilągowski *in domo* Majlat” (nr 32), „Lorenc aptekarz” (nr 34?); następnie: „Michał kuśnierz w Gwieździe” (po drugiej stronie ulicy, dziś pod nr 27)⁸². W latach 1578–1603 Jędrzej Pukal, rajca miejski (1600 r.), występuje w rejestrach czopowego⁸³.

Domniemana przez nas akcja rozbudowy i przebudowy domu, być może pierwotnie o mieszanej konstrukcji, w kamienicę o przewodze ścian murowanych (zob. opis poniżej) przypada na okres własności Pukalów, toteż można ją interpretować jako planowe powiększenie warsztatu piwowarskiego, o dwie piwnice tylnego traktu⁸⁴. Własność Pukalów, jak i po nich Cichoszowskich (zob. niżej), pokrywa się w czasie z epoką świetności kamienicy i – co należy podkreślić – są to

⁷⁶ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 747, s. 13; K 748, s. 14.

⁷⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 381, s. 420-421 – według tłumaczenia pana Karola Nabiałka.

⁷⁸ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 751, s. 5.

⁷⁹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 752, s. 31.

⁸⁰ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 439, s. 294.

⁸¹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 753, s. 13.

⁸² Dom przy ul. Krakowskiej nr 27 nosił miano „Ciemna Gwiazda”: B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 90, w r. 1649 został odnotowany jako „Pod Gwiazdą”: *Rewizja gospód w Krakowie z 1649 roku*, w: *Rejestry gospód*, s. 213.

⁸³ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 718-726.

⁸⁴ Liczne piwnice domów krakowskich jak i kazimierskich, o ile nie służyły słodownikom, wykorzystywane były przy produkcji piwa jako pomieszczenie fermentacyjne i leżakownie. Warzelnia (wówczas zwana browarem) z reguły znajdowała się w podwórzu – S. Dryja, S. Sławiński, *Krakowskie słodownie przelomu wieku XVI i XVII*, „Biblioteka Krakowska”, nr 155, Kraków 2010, s. 26-27.

lata przed najazdem szwedzkim. O panującym w tym czasie dostatku zdaje się świadczyć intensywna działalność piwowarska prowadzona na terenie posesji (zob. niżej).

Wróćmy jednak do topografii w rejonie naszego domu: w roku 1579 kamienica Szpunta (nr 28 pfn.) stała pomiędzy domami Stanisława Masło (nr 26 pld.) i Michała Miecznika (nr 28 pld.)⁸⁵. W roku 1581: nadal dom Szpuntowski (nr 28 pfn.), Miecznik (nr 28 pld.), tamże aptekarz – według Krasnowolskiego, był to Zalas⁸⁶; Pukal *konsul* (nr 30), „Maylath *sartor*” (nr 32)⁸⁷. Niejakiego Matiasza krawca w roku 1582 osadza Krasnowolski pod nr 34⁸⁸. Analogiczna kolejność występuje w niedatowanym spisie z końca wieku XVI⁸⁹. W innej zapisce, z roku 1581, dom Jana Maylata (nr 32) znajdował się przy domu Pukala rajcy (nr 30) oraz w tyle kamienicy niegdyś (*olim*) Jana kuśnierza (narożny dom przyrynkowy wraz z posesją Krakowska nr 34)⁹⁰. W roku 1582 zapisano, co przytaczamy powyżej, że dom niegdyś Marcina Szpunta stoi przy ul. Krakowskiej (nr 28 pfn.), a sąsiedzi to Stanisław Masło *konsul* (nr 26 pld.)⁹¹ i drewniany dom Michała miecznika (nr 28 pld.)⁹². W roku 1583 spisano inwentarz ruchomości pozostałych po Katarzynie, wdowie Szpuntowej (nr 28 pfn.) i potwierdzono przynajmniej dwukondygnacyjny gabaryt kamienicy⁹³. W roku 1587 Stanisław Pukal (nr 30) już nie żył. Spisano pozostałe po nim ruchomości, a wśród egzekutorów jego testamentu znajdował się syn Jędrzej Pukal. Żyła też Agnieszka, wdowa po Stanisławie. „Naczynia do rzemiosła piekarskiego” nieboszczyk darował przed śmiercią żonie, stąd nie weszły w inwentarz. W spisie dotyczącym głównie ruchomości wzmiankowany jest sklep – czyli pomieszczenie sklepione (w parterze?), „izba na dole”, piętro („na górze), gdzie była m.in. „izdebka”, wspomniano też o „wielkiej szafie w murze” i almariach, czyli wnękach⁹⁴. W roku 1589 opisano też murowany dom Szpuntowski (nr 28 pfn.), co najmniej jednopiętrowy, ze stajnią, łaźnią, słodownią i niegdyś browarem na tyle⁹⁵. W roku 1600 wspomniany jest dom niewątpliwie po Janie Maylacie krawcu (nr 32), częściowo murowany a częściowo drewniany, przy ul. Krakowskiej, pomiędzy domem Andrzeja Pukala rajcy (nr 30) i kamienicą Jana kuśnierza (razem: dom przyrynkowy i dzisiejsza kamienica Krakowska nr 34)⁹⁶. Przypuszczamy, że w znacznej mierze drewniany był niepodpiwniczony tylny trakt tego

⁸⁵ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 446, s. 129

⁸⁶ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 99.

⁸⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 754, s. 7.

⁸⁸ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 101.

⁸⁹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 760, s. 3-4.

⁹⁰ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 440, s. 243.

⁹¹ Zob.: B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 99.

⁹² ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 440, s. 250.

⁹³ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps 446, s. 221-223.

⁹⁴ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 447, s. 19-20.

⁹⁵ Tamże, s. 63-65.

⁹⁶ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 391, s. 933-934, rkps K 441, s. 280.

domu. W roku 1605 spisane zostały⁹⁷: kamienica Szpuntowska (nr 28 pñ.), a w niej aptekarka, według Krasnowolskiego była to aptekarka Zalasowa – zapewne wdowa po aptekarzu Zalasię⁹⁸ (nr 28 pñ.), Pukal *consul*, czyli rajca miejski (nr 30), „Michałowicz aptekarz *scabinus*”, a więc ławnik miasta Kazimierza (nr 32, wg Krasnowolskiego nr 34⁹⁹). W roku 1607 treść spisu jest niemal identyczna, tyle, że pod nr 32 spisano Wojciecha aptekarza (czyżby nadal Michałowicza?)¹⁰⁰. W roku 1612: kamienica Szpuntowska (nr 28 pñ.), Zalasowa aptekarka (nr 28 pñ.), Pukal *konsul* (nr 30), aptekarka (nr 32)¹⁰¹. Natomiast w części spisu dla rynku (jego pierzeja północna to w „szosach”: *tertia pars Circuli*) występuje kamienica „D. Andrzejowiczowej¹⁰², P. Rzepczyńskiego, Sikorska¹⁰³ z części czwartej”¹⁰⁴ (pl. Wolnica nr 2 oraz Krakowska nr 36 i 34). W roku 1614: kamienica Szpuntowska (nr 28 pñ.), aptekarka (nr 28 pñ.), Pukal (nr 30), Wojciech aptekarz (nr 32)¹⁰⁵, a w rynku (naszym zdaniem, wraz z Krakowską nr 34) jako współwłaściciele Rzepczyński i Sikorski¹⁰⁶. W roku 1617: kamienica Szpuntowska (nr 28 pñ.), aptekarka (nr 28 pñ.), Pukal rajca (nr 30), „Michałowicz *consul*” (nr 32)¹⁰⁷, a przy rynku własność rajcy Rzepczyńskiego¹⁰⁸. W roku 1619: kamienica Szpuntowska (nr 28 pñ.), aptekarka (nr 28 pñ.), „Cichoszowski *consul*” – doktor filozofii i ceniony orator¹⁰⁹ (nr 30), „Michałowicz *consul*” (nr 32)¹¹⁰, a przy rynku kamienica Rzepczyńskiego¹¹¹. W roku 1628 spisano: Stanisława Kukłowicza kuśnierza (nr 28 pñ.), Jana Laytnera (nr 28 pñ.)¹¹², Cichoszowskiego rajcę (nr 30); ponadto: „Franciszek Witosz *alias* Rybka”¹¹³ (nr 32 lub, wg Krasnowolskiego, nr 34¹¹⁴). W rejestrze Biedrzyckiego z roku 1632 występują: kamienica konwisarki (nr 28 pñ.), kamienica Laytnera mularza (nr 28 pñ.); „W kamienicy P. Sebastiana Cichoszowskiego rajce kazimierskiego [nr 30]: izba na dole, sklep, piwnic 2. Zadż [podwórze] ciasna, na której słodownia z gumnem. Na górze izdebek 2 bez kownat [komnat] i szala” – ta ostatnia to sień piętra. Potem: „Kamieniczka Cichoniowica krawca [32]:

⁹⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 762, s. 16.

⁹⁸ B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 99.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 763, s. 16.

¹⁰¹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 764, s. 29.

¹⁰² Własność radnego Andrzejowicza – zob.: B. Krasnowolski, *Ulice...*, s. 174).

¹⁰³ Tamże – potwierdzenie własności radnego Sikorskiego.

¹⁰⁴ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 764, s. 12.

¹⁰⁵ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 765, s. 30.

¹⁰⁶ Tamże, s. 25.

¹⁰⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 766, s. 28.

¹⁰⁸ Tamże, s. 16.

¹⁰⁹ J. Bieniarżówna, J. M. Małeckci, *Kraków w wiekach XVI-XVIII, Dzieje Krakowa*, t. 2, Kraków 1984, s. 221.

¹¹⁰ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 767, s. 30.

¹¹¹ Tamże, s. 16.

¹¹² ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 768, s. 16.

¹¹³ Tamże, s. 17.

¹¹⁴ B. Krasnowolski, *Ulice*, s. 101.

izdeb 2, sklep, kramik, piwnica, zadź ciasna, komora”¹¹⁵. Porównując dane z roku 1632 z późniejszymi zapiskami, stwierdzamy, że w rejestrze Biedrzyckiego opisana jest po raz pierwszy kamienica nr 30 o głębokim rzucie. Bardzo istotną informację zawarto w ustępie pt. „Czwarta część rynku kazimierskiego” (odpowiada „trzeciej stronie rynku” w podatkowych księgach kazimierskich), kamienica Rzepczyńskiej (pl. Wolnica 2 i Krakowska 36) i „Podle tejże kamienice kamieniczka mała w ulicy Krakowskiej” (niewątpliwie nr 34)¹¹⁶. Dane z roku 1632 potwierdzają, zresztą po raz kolejny, rozdzielenie kamienic nr 30 i 32 oraz istnienie domu nr 34, wydzielonego już na stałe z narożnej przyrynkowej posesji. Jak już pisaliśmy, sądzimy, że w tymże czasie podwórza domostw 30 i 32 wydzielone były z części posesji przyrynkowych (wschodnia część dzisiejszego nr 2 i nr 3). W roku 1633 spisano identyczne dane: Kukłowicz (nr 28 płn.), Jan Laytner (nr 28 pld.), Cichoszowski rajca (nr 30)¹¹⁷, Wojciech Cichoniowicz (nr 32), „*lapidea minor* P. Rzepczyński” (nr 34)¹¹⁸, zaś przy rynku kamienica Rzepczyńskiego¹¹⁹ – czyli, że potwierdzony jest podział fizyczny przy utrzymaniu jednej własności. Takie same dane występują z spisie podatkowym z roku 1634¹²⁰. W latach 1634-1637 Cichoszowski rajca płacił „wodne”¹²¹, co potwierdza pośrednio funkcjonowanie na jego posesji słodowni (i browaru?). W roku 1637 w zapiskach występują: kamienica Jana Laytnera (nr 28 pld.), kamienica Sebastiana Cichoszowskiego rajcy kazimierskiego (nr 30), kamienica Cichoniowicza (nr 32), „*domus lapidea minor* Rzepczyńskiego” (nr 34)¹²². To samo w roku 1638¹²³ i w roku 1640¹²⁴, w roku 1641 „*lapidea minor* Rzepczyńskiej”¹²⁵.

W 1639 roku Sebastian Cichoszowski już nie żył, toteż spisano pozostałe po nim ruchomości, przy okazji podając niektóre informacje o zabudowie posesji nr 30¹²⁶. W kamienicy wymieniono: piwnicę, jakiś „sklepek” i „sklep” (pomieszczenia sklepione, zapewne w parterze) – w sklepie złożona była „strzelba”, czyli ognisty oręż mieszczanina zobowiązanego do obrony swojego miasta¹²⁷. Ponadto wymieniono: „izbę”, „izdebkę”, „komnatę”, „komorę”, kuchnię i – co najważniejsze – „salę” przed izbą – czyli sień na piętrze, nad sienią parteru. Wśród ruchomości zwraca uwagę zapiska: „obraz Pana Pukala i syna jego” – dwa odrębne portrety poprzednich właścicieli, bowiem w izbie (zapewne na piętrze) było razem „obra-

¹¹⁵ *Rejestr gospód...*, 1632, s. 141.

¹¹⁶ Tamże, s. 137.

¹¹⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 769, s. 10.

¹¹⁸ Tamże, s. 11.

¹¹⁹ Tamże, s. 7.

¹²⁰ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 770, s. 8, 14-15.

¹²¹ ANKr., rkps K 727, K 728.

¹²² ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 562, s. 269.

¹²³ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 771, s. 5.

¹²⁴ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 773, s. 13.

¹²⁵ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 772, s. 24.

¹²⁶ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 448, s. 484-486.

¹²⁷ Tamże, s. 485.

zów wielkich pięć”, w złożonych ramach – oprócz wyżej wymienionych: „Obraz największy Panny Marijej. Obraz Adama. Obraz Daniela”. Były tu też poza owymi pięcioma: „obraz Panny Marijej mały” i „obraz Świętego w kącie”¹²⁸. W tyle posesji znajdowały się słodownia i browar¹²⁹ – ze spisu wynika połączenie obu w jednym, chyba nie w pełni opisanym budynku (zob. niżej dokładniejszy opis z roku 1684), z przewagą funkcji browarniczej. Wskazuje na to spis sprzętu zgromadzonego w „słodowni”: znajdował się tu kocioł „wlepiony” w kotłnię, czyli osadzony na stałe w okrągłym, obmurowanym niskim murkiem palenisku, a w „sklepie” (a więc budynek był murowany) trzy inne kotły¹³⁰. Kotły służyły na pewno do produkcji piwa. Ponadto w słodowni były dwie siekiery i piła, pod lasami – czyli pod piecem do suszenia ziarna na sód, na którym oparty był drewniany ruszt dla składania tego ziarna¹³¹ – „wilk” (żelazny ruszt). To ostatnie jest niejasne, bowiem wilk stawiano pod kotłem w browarze. Obok, albo raczej też w „słodowni”, złożono pozostały sprzęt piwowarski: „koryt pod piwo 3”, „kadka do zlewania piwa, na niej żelazna obręcz”¹³². Liczba znormalizowanych beczek na piwo („achteli starych”) złożonych w piwnicy (domu lub „słodowni”) albo w podwórzu wynosiła 60 sztuk, ponadto „półachteli 4” i „cebrów do zlewania 2”¹³³. Do produkcji piwa i suszenia ziarna na sód potrzebny był opał, stąd: „drew rzezanych cztery gromady, i w browarze [użyto określenia wymiennego dla ww. budynku „słodowni”?] trochę tak i w domu. Bukowych i dębowych, wszystkie rachowano na złotych czterysta”¹³⁴. Nieboszczyk Cichoszowski sprzedawał ważone w jego browarze piwo często na kredyt. Poświęcony jest temu ustęp inwentarza, który przytaczamy w całości: „Piwo na karbach co winni. Pan Laytner [sąsiad spod nr 28 pld.] za achteli 8. Pan Głąb za achteli cztery. Michałowa za achteli jedenaście. Blaszkowa za achteli jedenaście po złotych cztery, groszy dwadzieścia. Pani Żelaszowska za achteli 25. Wałaszkowa za achteli 22. P. Just za achteli 11. Staszkowa achteli 8. Jewułowiczowa achteli 3. P. Błazejowa szewcowa achteli 24. Z Mydłanowskiego achteli 8. Żydzi. Wieprzkowa achteli sześć. *Item* cztery. Heliasz achteli 4. *Item* achteli 5. Abracham 2. Marek 2. Malka 4. *Item* 3. Marek drukarz 3. *Item* 2. Izrael Szymon 6. Litman 8. Sklarka 3. Józek 8. *Item* 9”¹³⁵.

W roku 1643 kamienica sukcesorów Sebastiana Cichoszowskiego (nr 30) stała pomiędzy kamienicami Wojciecha Cichoniowicza krawca (nr 32) i Jana Laytnera (nr 28 pld)¹³⁶. Właściciele w tym rejonie odnotowani w roku 1654 to: Goliński (nr 28 pld.), Rostaszewski (nr 28 pld.), Lutecki (nr 30), posesja Cichoniowicza (nr 32),

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Tamże, s. 484-486.

¹³⁰ Tamże, s. 484.

¹³¹ Jest to jedyne urządzenie związane z produkcją słodu odnotowane w spisie. Lasy były drewnianym rusztowaniem z półkami na ziarno, nałożonym na piec.

¹³² ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 448, s. 486.

¹³³ Tamże

¹³⁴ Tamże, s. 486-487.

¹³⁵ Tamże, s. 487.

¹³⁶ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 443, s. 434.

Rzepczyńscy (nr 34)¹³⁷. Dane z roku 1655 niewiele odbiegają od poprzednich (nr 30 – Lutecki)¹³⁸. Tak samo w roku 1658¹³⁹ – ale jest to już okres upadku miasta. Kolejny spis z tego roku wyjaśnia kondycję domu nr 32 – kamienica Cichoniowicza opisana jako pusta, czyli zrujnowana¹⁴⁰ – niewątpliwie „po nieprzyjacielu”. W roku 1662 bez większych zmian¹⁴¹, przy czym identyfikację kamienicy Golińskiego (28 płn.) potwierdza zapiska w dziewiętnastowiecznej hipotece, dotycząca roku 1661¹⁴². Około 1667 roku: kamienica Golińskiego (nr 28, płn.), kamienica Laytnerowska (nr 28 pld.), kamienica Luteckiego rajcy (nr 30), kamienica dawniej Cichoniowska, teraz szpitala św. Leonarda – remontowana po zniszczeniach wojennych (nr 32), „kamienica Rzepczyńskiego bez tyłu [w tym przypadku: „bez podwórza”, albo podwórze bardzo było małe] po nieprzyjacielu reparowana” (nr 34)¹⁴³. W roku 1668 dane te same, jeszcze raz podkreślono, że kamienica Rzepczyńskiego jest „bez tyłu”¹⁴⁴. W roku 1669: kamienica Golińskiego (nr 28 płn.), kamienica Gawińskiego (nr 28 pld.), kamienica Luteckiego rajcy – w niej mieszka Szymon „piwniczny” (winiarz), a więc potwierdzone jest istnienie piwnic (nr 30), kamienica Cichoniowska, szpitala św. Leonarda (nr 32), kamienica po Rzepczyńskim – Chechelskiej wdowy (nr 34)¹⁴⁵. W roku 1671: kamienica Golińskiego (nr 28 płn.), kamienica Gawińskiego (nr 28 pld.), kamienica Luteckiego rajcy – „w piwnicy komor[nik]” (nr 30), kamienica Cichoniowska – szpitalna (nr 32), kamienica Rzepczyńska – „bez tyłu” (nr 34)¹⁴⁶. W innej wersji szosu kamienica nr 30 należała do „sukcesorów p. Luteckiego”¹⁴⁷. W roku 1671 kamienice Cichoniowską (nr 32) wynajęto Wojciechowi Baranowiczowi i jego żonie Teresie¹⁴⁸. W roku 1678 opisano kamienicę Rzepczyńską (nr 34), w której mieszkali Domaraccy, stojącą przy ul. Krakowskiej, pomiędzy kamienicą Sapalińską (przyrynkową)¹⁴⁹ a kamienicą Cichoniowską (nr 32). Można domyśleć się, iż był to dom bez podwórza (albo z bardzo małą „zadzią”), jednopiętrowy i podpiwniczony – do piwnicy chodzono z ulicy¹⁵⁰. W roku 1679: w domu nr 30 Lutecka wdowa¹⁵¹, taż kamienica stała pomiędzy Laitnerowską (nr 28 pld.) i Cichoniowiczowską (nr 32)¹⁵².

¹³⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 775, s. 4.

¹³⁸ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 776, s. 22, s. 23.

¹³⁹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 777, s. 8, także rkps K 567, s. 297.

¹⁴⁰ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 778, s. 26, 61.

¹⁴¹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 781, s. 5, rkps K 805, s. 16.

¹⁴² ANK, rkps WMK Hip. 11, s. 226.

¹⁴³ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 785, s. 11.

¹⁴⁴ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 786, s. 11.

¹⁴⁵ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 787, s. 15.

¹⁴⁶ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 788, s. 18.

¹⁴⁷ Tamże, s. 87.

¹⁴⁸ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 358, s. 677.

¹⁴⁹ Zob.: B. K r a s n o w o ł s k i, *Ulice...*, s. 174.

¹⁵⁰ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 397, s. 467-468.

¹⁵¹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 808, s. 14.

¹⁵² ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 420, s. 187.

W roku 1684 na instancję Jana Luteckiego spisano rewizję podupadłej już kamienicy Luteckich (nr 30) stojącej przy ul. Krakowskiej pomiędzy kamienicami: Gawińską (nr 28 pld.) i Cichoniowską (nr 32)¹⁵³. Dom był podpiwniczony, piętrowy, o dwutraktowym rzucie rozwiniętym w głąb posesji. „Do piwnice z ulice wchodząc drzwi i płatwy, na których leżą drzwi zwierzchnie, także dach zły, zgniły, wschody także drewniane, wszystkie zły”. Do piwnicy w trakcie frontowym chodzono zatem z ulicy schodami pograżonymi w szybie. Dostęp do nich był przez drzwi, tzw. połogie czyli leżące poziomo¹⁵⁴. Oslonięte były one daszkiem opartym na elewacji frontowej. Do piwnic traktu tylnego chodzono z podwórza – „w piwnicznej szybiej z tyłu schodów nie masz, ani pokrycia żadnego nad nią” – czyli dachu, który osłaniał przed deszczem zewnętrzne schody pograżone w szybie zejścia. W trakcie frontowym była jedna piwnica, nakryta sklepieniem kolebkowym o osi podłużnej równoległej do ulicy, co wynika z analizy odkrytych reliktyw. W trakcie tylnym były dwie piwnice, większa pod izbą: „wychodząc z tej piwnice [frontowej] do drugiej piwnice ku izbie” oraz piwnica pod „gankiem” (równoległym do izby przechodem na podwórze), z której chodzono do „ganku” – „u drugich drzwi, które idą pod ganek [był uszkodzony zamek], wychodząc z tej piwnicy na wschodzie do ganku drzwi zły”. Komunikację z wnętrzem budynku miała także piwnica frontowa: „do piwnice pod sienią będącej wschody napsowane”. W trakcie frontowym parteru mieściła się sień (w niej zniszczona „podłoga tarciczna”), a obok „sklep” (pomieszczenie sklepienie), zaś na podwórze prowadził w tylnym trakcie przechód – nazwany w opisie „gankiem” (o również zniszczonej podłodze). Sądzymy, że przechód znajdował się w południowej części rzutu. W trakcie tylnym była też „izba dolna” (czyli „izba tylna”) – „w izbie w jednym oknie błona zła”. Piętro: „wszedłszy na górę, na salę [nad sienią parteru¹⁵⁵] w stropie trzy tramy ugniły, podstemplowane są”. Z sali były okna „na ulicę w pół zły”. Obok „sali” była izba – „w izbie nad sklepem dolnym piec trochę napsowany, ławy snadź były wkoło, teraz ich nie masz”. Nad dolną izbą, czyli w trakcie tylnym, była „izba górna”, z piecem, również nakryta stropem z drewnianych belek: „w izbie górnej nad dolną izbą w piecu [tu opis stanu kafli], okna w szybach zły, tamże w powale jedna belka zgniła, druga także za piecem nadgniła podstemplowania potrzebuje. U drzwi do tej izby antaby nie masz”. Obok było mniejsze pomieszczenie – „w izdebce, która jest nad dolnym gankiem [przechodem], piec zły, ławy, które były wkoło, teraz tylko [ich] czwarta część, jest okno”. Też izdebki dotyczy ciekawa, wcześniejsza zapiska z roku 1663: na murze granicznym z kamienicą Cichoniowiczowską (nr 32) oparty był murlat¹⁵⁶, a na nim belki stropu w kamienicy Luteckiego: „Widzieli-

¹⁵³ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 421, s. 67-68.

¹⁵⁴ Nie wiemy czy takie drzwi zakładano, w XVII w., także pod lekkim skosem w stosunku do poziomu ulicy lub podwórza.

¹⁵⁵ „Sale”, czyli górne sienie odpowiadające rzutem sieni parteru, występowały często w kamienicach krakowskich, już w wiekach średnich (zob.: W. Komorowski, *Średnio-wieczne domy...*, s. 189).

¹⁵⁶ Murlat, murlata (z niem.) – belka przyścienna (w zasadzie położona na odsadzeniach muru), na której, w płytkich wcięciach, opierano belki stropowe (te osadzone jeszcze

śmy w izbie pobocznej od strony kamienicy niegdy Cichoniowiczowskiej, a teraz szpitala św. Leonarda, murłat podłużni, na którym wszystkie belki tejże izby leżą zasadzone, złupany wzdłuż przez wszystko. Takowego murłata złupieniem belki z tegoż murłata wypadły i z miejsca swego [tu fragment nieczytelny], że gdyby nie stemple, których jest *in numero* pięć, wszytka powała by się była i z belkami zawaliła”. I tu wiertelnicy ustalili przyczynę szkody w budynku: „tośmy (...) uznali i dostatecznie wynaleźli, że ruina nie skąd inąd, tylko z częstego w ten mur z dział bicia stała się, bo z tak częstego z dział bicia mur się wstrząsnął i w stronę ustąpił”¹⁵⁷. Dzisiaj wydaje się nieprawdopodobne, aby Czarniecki w roku 1655 (bijąc z dział z Wawelu – Kazimierz zajęli Szwedzi szybkim szturmem, bez zbyteńnego trudu i uporczywego bombardowania miasta¹⁵⁸) lub sojusznicze wojska polskocesarzowskie w roku 1657, oblegając Szwedów, zawzięli się na mur graniczny pomiędzy kamienicami przy ul. Krakowskiej. Raczej były to zabłąkane kule. Wróćmy do roku 1684: „Na strychu dach i rynny złe. Leje się wszędy. Jako izba dolna idzie jest przemurowanie [izba poddasza, nad tylnym traktem], gdzie drzwi były, teraz ich nie masz, tylko haki. W murze nad izdebką górną, w stropie, dziura wygniła”. Na podstawie tego fragmentu opisu nie możemy ustalić formy ówczesnego dachu. Elewacja tylna: „Nad oknami górnej izby obsadzek we trzy szary gontów całe złe” – odsadzenie elewacji obdaszone gontem. Opisana powyżej kamienica stanowiła typ bliski występującemu nagminnie w Krakowie i tamże ukształtowanemu w ciągu XIV i XV wieku domu średniej szerokości (tzw. półkuryjnego), o głębokim rzucie, z reguły dwutraktowego – z sienią i sklepem w trakcie frontowym oraz przechodem i izbą tylną w trakcie tylnym¹⁵⁹. Przy elewacji tylnej był na piętrze drewniany ganek, którym chodzono do klozetu – „tamże na tyle ganek drewniany, który idzie od górnego mieszkania *ad locum secretum* dla dawności wali się, tylko stemplem podstemplowany, dach nad nim całe złe. Nad sekretem dach także złe i ściany około niego nie masz. Podle tego sekretu była kiedyś stajenka teraz (...) zniesiona i nie masz” (il. nr 11, 12, 13). Nie wiedząc na pewno, jaka była wówczas głębokość posesji, przyjmujemy, że podwórze było mniejsze niż w wieku XIX i dzisiaj (w roku 1632 „zażd ciasna”¹⁶⁰). Stała w nim murowana słodownia, zapew-

czopami w gniazdach wyrobionych w murze), oraz czółka stanowiące wypełnienie niewielkich wnęk powstałych pomiędzy murłatami, pułapem stropu i jego belkami. Murłaty to także belki dla oparcia belek więźby dachowej. Zob.: „Murłat” to „Łata, podstawek, który się kładzie wzdłuż muru, żeby belki w przek idące muru samego nie dostawały” – S. M. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 3, Lwów 1857, s. 182.

¹⁵⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 101, s. 392-393.

¹⁵⁸ Zob.: *Dzieje Krakowa...*, t. 2, s. 368.

¹⁵⁹ Rozwinięte dwutraktowe układy domów występowały licznie w XVI-wiecznym Krakowie, a zatem i na pewno na Kazimierzu, zob.: M. Łukacz, *Pierwsze fazy kształtowania się dominującego typu kamienicy krakowskiej*, „Teki Komisji Urbanistyki i Architektury”, t. XXII, 1988, s. 11. Ostatnio problematykę tych kamienic, podsumowując dotychczasowy stan badań, omówił Waldemar Komorowski (W. Komorowski, *Średnio-wieczne domy...*, s. 168-171, 190.

¹⁶⁰ *Rejestr gospód...*, 1632, s. 141.

ne w pozycji oficyny tylnej zajmującej całą szerokość posesji. Budynek ten dokładnie opisano: „pod indermachem piwnica, gdzie było gumno do roszczenia słodu, do niej wschodów ani drzwi, ani nakrycia nad piwniczną szyją i policzka jednego murowanego nie masz i do samej piwnicy przez sklepienie przecieka”. A więc piwnica sklepiona, w której kielkowało, na glinianej polepie (gumnie), zboże na sład. Przypomnijmy, że słodownia wzmiankowana jest już w roku 1632 jako „słodownia z gumnem”¹⁶¹. Sądzymy, że piwnica znajdowała się pod całą oficyną, a jej powierzchnię określamy jako co najmniej 40 m kwadratowych¹⁶². Przewodziły do niej zewnętrzne schody z podwórza, pogrążone w gruncie, w szybie o murowanych ściankach bocznych („policzkach”), niegdyś niewątpliwie osłonięte daszkiem. Kondygnacje nad piwnicą opisano w sposób następujący: „indermach murowany, gdzie było przedtym koryto [w korycie moczone zboże przed roszczeniem na gumnie], słodownia i izdebka dołem, górą zaś spiklerz, wewnątrz porujnowane. Sklepienia, które było nad korytem i w słodowni także komina nie masz, rozebrano to wszystko i materiej z tego nie masz, ściana tylko przednia i to wszystko na kilka łokci wwyż, a wszecz jako idzie ten indermach, złamana i materiej z niej nie masz. Drzwi tak do koryta, jako i do izdebki nie masz, od okna jednego do tej izdebki kraty jednej nie masz”. Z opisu wynika, że nad piwnicą, w parterze, były trzy pomieszczenia. Pierwsze to pomieszczenie z korytem do moczenia ziarna przed jego roszczeniem, a drugie to „słodownia”, w tym przypadku chyba dawny browar (czyli warzelnia), co wynika z dokumentu z roku 1639 (zob. wyżej). Oba te pomieszczenia były, naszym zdaniem, nakryte wspólnym sklepieniem i rozdzielone cienką ścianą (drewnianą?) stojącą poprzecznie na sklepieniu piwnicy. Obok było trzecie pomieszczenie – izdebka, chyba mieszkalna, dla jakiegoś pracownika słodowni, nie wiemy, jaką ściana wydzielona i czy również nad nią założone było sklepienie wspólne dla pozostałych pomieszczeń. Nad tym, na piętrze lub poddaszu, ulokowano spichlerz na ziarno i sład – zapewne zajmujący całą powierzchnię budynku. Wiedząc, że spływ wód deszczowych z dachu nie mógł się odbywać do sąsiednich posesji, rekonstruujemy dach oficyny jako pulpityowy o spadku w kierunku własnego podwórza. Znamienne jest, że w stosunku do inwentarza z roku 1639 nie wspomniano w ogóle o produkcji na posesji piwa, co oznacza, że od pewnego czasu go tutaj nie warzono. Przedstawiono natomiast niemal kompletny opis budynku, niegdyś i browaru, służącego potem tylko do produkcji słodu. W spisie podstawowych urządzeń, w którym występują już nieistniejące gumno i koryto, brak jest wzmianki o lasach – tj. piecu, na którym założone były drewniane półki do suszenia ziarna (czyli lasy). Urządzenie to musiało być w roku 1684 zniszczone, skoro nic o nim nie napisano. W roku 1639 lasy prawdopodobnie znajdowały się w opisywanym budynku. Sądzymy, że na niedługo przed sporządzeniem opisu w roku 1684 stały w pomieszczeniu zwanym słodownią lub w izdebce. Inna możliwa ich lokalizacja to jakiś nieistniejący już w roku 1684 przewiewny, drewniany

¹⁶¹ Tamże.

¹⁶² Zakładając co najmniej 4 m szerokości rzutu tej piwnicy i ok. 10 m jej długości wpisanej w szerokość posesji.

budyneczek obok słodowni. W podwórzu posesji była kiedyś studnia – „na tyle studnia zawalona”.

W tymże roku 1684 opisano też sąsiednią kamienicę Cichoniowską (nr 32), jako stojącą w ul. Krakowskiej pomiędzy kamienicą sukcesorów Luteckiego (nr 30) a Rzepczyńską nr 34¹⁶³. Był to dom o stosunkowo głębokim rzucie, trzytraktowy – w trakcie frontowym parteru sień (od płd.) i „sklep”, w trakcie tylnym izba i przechód (od płd.). W trakcie środkowym, bardzo płytkim, znajdowała się kuchenka pokrywająca się w rzucie z szycją, którą chodzono do piwnic. Opisano, co ciekawe, tylko dwie piwnice w trakcie frontowym – pod sienią i sklepem – które mogły być podzieloną wtórnie pierwotną piwnicą (z fazy II) oficyny domu przyrynkowego. Na piętrze domu były izby mieszkalne i kuchnia. Analogicznie opisano ten dom w roku 1685, po remoncie dokonanym przez Wojciecha Barankowicza, cyrulika, mieszczanina kazimierskiego i jego małżonkę, dalej nic nie pisząc o podpiwniczeniu traktu tylnego, którego zapewne wówczas, jak i przedtem, nie było¹⁶⁴. Taki sam stan piwnic zdaje się wynikać z opisu z roku 1753 – kamienica Barankowicza (nr 32), pomiędzy Lutecką (nr 30) a kamienicą Niedzielskich (nr 34)¹⁶⁵. Podwórze domu (nr 32) było w tym czasie chyba mniejsze niż w wieku XIX i dzisiaj, bowiem w roku 1632 wspomniano, że „zadz ciasna”¹⁶⁶.

Im później, tym kazimierskie księgi podatku miejskiego stają się mniej kompletne, a to w związku ze zniszczeniem znacznej części zabudowy miasta, w wyniku czego opłaty pobierano tylko z niektórych nieruchomości. W roku 1692: „kam[ienica] Zielony P. Luteckiego” (Krakowska 30), kamienica Maylatów Barankowicza” (Krakowska 32)¹⁶⁷. W latach 1692-1694 kamienica nr 30 nadal w posiadaniu Luteckiego¹⁶⁸. W roku 1747 napisano o kamienicy po zmarłym Luteckim (nr 30)¹⁶⁹. Jeszcze w roku 1752 wzmiankowana jest kamienica Luteckich¹⁷⁰. Po przebudowach w wieku XIX i początku XX niewiele pozostało ze starej substancji kamienicy.

III. Produkcja piwa w dzisiejszej posesji nr 30 przy ul. Krakowskiej

Należy powiedzieć, że w XVI wieku piwowarstwo kazimierskie nie ustępowało wiele krakowskiemu. Z tegoż też powodu aglomeracja krakowska obejmująca Kraków, Kazimierz i Kleparz przynosiła około 60% wpływów czopowego z całego województwa krakowskiego¹⁷¹. W 2 poł. XVI wieku dostrzegalna jest znacząca

¹⁶³ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 421, s. 71-73.

¹⁶⁴ Tamże, s. 124-126.

¹⁶⁵ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 358, s. 285-287.

¹⁶⁶ *Rejestr gospód...*, 1632, s. 141.

¹⁶⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 748, s. 48.

¹⁶⁸ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 795, s. 7, rkps K 809, s. 15-16.

¹⁶⁹ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 358, s. 275.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ *Źródła dziejowe*, t. 9, *Księgi podskarbińskie z czasów Stefana Batorego 1576-1586, w dwóch częściach*, wyd. A. Pawiński, Warszawa 1881, s. 268-284.

redukcja produkcji kleparskiej i malejąca produkcja w Krakowie przy zauważalnym wzroście aktywności piwowarskiej na Kazimierzu¹⁷². Ze zwiększającą się produkcją powiązana była liczba osób wykonujących zawód piwowara. W roku 1564 było ich na Kazimierzu około 90 (w Krakowie około 130), zaś w roku 1580 – niemal 110 (w Krakowie 106)¹⁷³. O ile więc w Krakowie i na Kleparzu możemy mówić o zaniku części browarów i ograniczeniu produkcji, o tyle na Kazimierzu obserwujemy rozwój tego przemysłu. Struktura piwowarstwa kazimierskiego była odmienna od krakowskiej. W Krakowie browary i słodownie rozmieszczone były w większości w blokach zabudowy przy murach miejskich, w przyrynkowych blokach zabudowy (przy ulicach magistralnych) należały do rzadkości, zanikając tam jeszcze pod koniec wieku XVI, zaś przy rynku nie występowały w ogóle. Na Kazimierzu natomiast w niektórych posesjach przyrynkowych funkcjonowały browary i słodownie. Piwowarstwem zajmowali się na Kazimierzu nawet rajcy miejscy (proceder niespotykany w Krakowie), zaś struktury cechowe wydają się, że były silniejsze od krakowskich. Zgodnie z ustawą z roku 1558 mówiącą, aby piwowar *nie podniecał jedno dnia dziesiątego do onego dnia, którego podniecał* (zapisy te powtórzono następnie w latach 1559, 1560, 1564, 1569 – z przeniesieniem kary 5 grzywien na kamień wosku – i 1575), ograniczono produkcję do maksymalnego poziomu 35 warów rocznie, czego przestrzegano skrupulatnie, na co też wskazują rejestry czopowego¹⁷⁴. Podobnymi ograniczeniami w pobliskim Krakowie nikt się nie przejmował. Tym można wytłumaczyć fakt, że pomimo zbliżonej liczby piwowarów, w roku 1578 w Krakowie odprowadzono 11364 florenów czopowego, zaś na Kazimierzu 6573, czyli niemal o połowę mniej¹⁷⁵.

Browar Jędrzeja Pukala, w dzisiejszej posesji ul. Krakowska nr 30, należał do najaktywniejszych w mieście¹⁷⁶. W roku podatkowym 1580/81 wyprodukowano w nim 31 warów (najczęściej warzył niejaki Kopyto – 33 razy)¹⁷⁷. Należy jednak zaznaczyć, że w rok podatkowy zaliczono wówczas pięć kwartałów, zaś ogólna liczba wyprodukowanych w mieście warów wyniosła 2021¹⁷⁸.

¹⁷² K. Boroda, *Geografia gospodarcza Królestwa Polskiego w XVI wieku*, Białystok 2016, s. 525, 531.

¹⁷³ ANK, Akta m. Krakowa, rkps 2369, 2377, Akta m. Kazimierza, rkps K 843.

¹⁷⁴ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 718, 719, 720, 721, 843.

¹⁷⁵ *Źródła dziejowe*, t. 9, *Księgi podskarbińskie z czasów Stefana Batorego 1576-1586, w dwóch częściach*, wyd. A. Pawiński, Warszawa 1881, s. 268269.

¹⁷⁶ Andrzej Pukał opłacał podatki ze swojego browaru, jednak z uwagi na inne zajęcia podejrzewamy, że do prac związanych z warzeniem piwa zatrudniał najemnych piwowarów.

¹⁷⁷ ANK, Akta m. Kazimierza, rkps K 719.

¹⁷⁸ Wielkość beczki kazimierskiej (w źródłach beczki występują jako achtele) była większa od krakowskiej (liczącej 62 garnce) i wynosiła 66 garnców. Dopuszczano, aby z pojedynczego waru (przez war rozumiemy porcję piwa możliwą do uzyskania z jednego cyklu produkcyjnego) nalewać maksymalnie 25 achтели. Oznacza to, że war kazimierski liczył około 4450 litrów piwa i był nieznacznie mniejszy od krakowskiego, który obliczamy na około 4850 – 4950 litrów. *Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa (1507-1795)*,

IV. Podsumowanie

W tekście powyżej przedstawiliśmy ukształtowanie (w ciągu wieku XVI) rozwiniętej kamienicy miejskiej, na posesji utworzonej poprzecznym podziałem naróżnej działki przyrynkowej, poprzez rozbudowę jednotraktowej zabudowy (samodzielnej, jednakże wzniesionej w sytuacji i proporcjach rzutu typowych dla oficyny) w dom o głębokim, dwutraktowym rzucie. Analogiczne procesy zachodziły zarówno na Kazimierzu (sąsiednie domy Krakowska nr 32 i 34, utworzone z oficyn), jak i oczywiście w pobliskim Krakowie – np. przekształcenie zabudowy zwanej „Siedem Kramów” w południowej pierzei dzisiejszego pl. Dominikańskiego¹⁷⁹. Trudno tu jednak mówić o stosowaniu jakichś uniwersalnych modułów podziału i rozbudowy, a raczej należy sądzić o dostosowywaniu się do istniejących warunków przestrzennych i budowlanych. Godne podkreślenia są: stosunkowo późne uformowanie rozwiniętej kamienicy Krakowska nr 30 przy zastosowaniu dawno już utrwalonego w Krakowie układu „półkuryjnej” kamienicy. Zdawałoby się, że optymalny system rozbudowy domów w głąb działki, wzorowany na krakowskim, winien dominować także na Kazimierzu, czego jednak nie można potwierdzić w dzisiejszym stanie badań.

I na tym właściwie należałoby poprzestać ze względu na stosunkowo nikły stan wiedzy o domach miasta Kazimierza, jak i zadziwiającą różnorodność ich układów stwierdzoną w nielicznych domach poddanych badaniom architektonicznym. Zjawisku temu należy poświęcić kilka słów.

Według Stefana Świszczowskiego, stare murowane domy, do dziś zachowane na Kazimierzu, pochodzą głównie z XVI i XVII wieku¹⁸⁰. W przypadku omawianej kamienicy spostrzeżenie to jest trafne. Za błędny uznajemy natomiast pogląd Świszczowskiego, że jakoby szczególnie dokładny i wiarygodny, także w ukazaniu kazimierskich działek siedliskowych i ich zabudowy, jest plan szwedzki z roku 1702¹⁸¹. Na tymże planie, co ma być też potwierdzone badaniami w terenie, w nowożytnym Kazimierzu dominował następujący system domów stojących w jednej pierzei: „na przemian dwa domy trzytraktowe i po ich bokach dwa dwutraktowe albo półotraktowe”; głębokość budynków o głębszym rzucie dochodziła do 26 m, płytszych do 10-12 m¹⁸². Byłby to zatem system kształtowania bloków zabudowy z założenia krzywdzący część posesjonatów. Naszym zdaniem, Świszczowski zbyt gorliwie dopatrywał się reguły w konwencji zastosowanej przez rysownika

t. II, z. 2, pod red. F. Piekosińskiego, Kraków 1892, s. 715. W statucie bednarzy kazimierskich zapisano: „a każdy ahtel ma mieć w sobie garczy sześćdziesiąt y sześć według dawnej miary”. Por. też: S. Dryja, *Krakowskie miary piwowskie w XVI wieku*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, 59 (2011), nr 1, s. 20.

¹⁷⁹ Zob.: S. Sławiński, A. Kwaśniewicz, M. Sulma, współpraca: B. Kmiecik, H. Rojkowska, A. Szymaniuk, *Studium urbanistyczno-konserwatorskie staromiejskiego bloku nr 34 w Krakowie*, „Miejskie Biuro Projektów w Krakowie”, 1983, mps, s. 47-52.

¹⁸⁰ S. Świszczowski, *Założenie*, s. 70.

¹⁸¹ S. Świszczowski, *Miasto Kazimierz*, s. 171-173.

¹⁸² Tamże, s. 173 (także: S. Świszczowski, *Założenie*, s. 70-71).

oraz w zjawisku zróżnicowania wielkości powierzchni domów¹⁸³, oczywistym na Kazimierzu nękanym kłęskami w większym stopniu niż zamożniejszy Kraków i nigdy w pełni odbudowanym. Z kolei Bogusław Krasnowolski, skupiając się na zagadnieniach urbanistycznych i socjotopograficznych, nie rozwinął analizy układów domów Kazimierza i ich przekształceń w ciągu wieków¹⁸⁴. Wyjątek w publikowanym dorobku tego Badacza stanowi artykuł poświęcony narożnej, szesnastowiecznej kamienicy przy ul. Józefa nr 36, wzniesionej przez włoskich budowniczych dla jednego ze starszych gminy żydowskiej, reprezentującej typ odmienny od wspomnianego wyżej domu półkuryjnego¹⁸⁵. Kwerendy i badania architektoniczne dokonane przez Stanisława Sławińskiego dla wspomnianej wyżej posesji Krakowska nr 28 wnoszą jeszcze jeden przykład kamienicy dwutraktowej w typie krakowskich domów półkuryjnych – południowy z domów na tej realności¹⁸⁶. W zespół schroniska Brata Alberta przy ul. Skawińskiej nr 4-6 wchodzi trzy starsze działki¹⁸⁷ – i tu przynajmniej w jednym przypadku możemy mówić o jakimś nawiązaniu do krakowskiego schematu domu półkuryjnego. W przebadanych natomiast gruntownie piwnicach trzech domów przyrynkowych, w tym dwóch drewnianych¹⁸⁸ (dawna południowa pierzeja Rynku kazimierskiego, dziś duża narożna posesja przy ul. Bonifratskiej /ul. Trynitariska) występują jeszcze inne typy zabudowy: dwa domostwa o płytkim rzucie (jednotraktowe) oraz narożny budynek, pierwotnie jednotraktowy, o pogłębionym w wieku XVII rzucie, ale o elewacji frontowej osadzonej w pierzei ulicy wychodzącej z rynku (dziś ul. Bonifratska), i dzięki temu zabiegowi prezentujący typ płytkiej w rzucie kamienicy szerokofrontowej, stojącej bokiem do swego podwórza¹⁸⁹. Z kolei przebadane w roku 1989 piwnice kamienicy przy ul. Krakowskiej nr 14, odpowiadającej dwóm starszym domom, reprezentują dosyć proste układy – jedno i dwutraktowy – niepozwalające na dokładną rekonstrukcję parteru¹⁹⁰. W przebadanym w roku 1981 przez Marka

¹⁸³ Na planie z r. 1702 przedstawionym przypadkowo.

¹⁸⁴ Zob.: B. Krasnowolski, *Ulice...*

¹⁸⁵ Zob. B.: Krasnowolski, *Kamienica Jonasza syna Abrahama – dzieło współpracowników Berrecciego*, „Rocznik Krakowski” t. 89 (2013), s. 59-66.

¹⁸⁶ Z notatek Stanisława Sławińskiego, autora kwerend i konsultacji historyczno-architektonicznych dla badań archeologicznych prowadzonych przez K. Schejbal – Dereń i M. Derenia.

¹⁸⁷ Zob.: M. Niwiński, H. Jasiński, *Dom Brata Alberta*, Kraków 1939, J. Hiżycka, S. Sławiński, *Frygasiówka, opracowanie historyczno-naukowe (z sondażowymi badaniami w piwnicach) budynku przy ul. Skawińskiej 4 w Krakowie*, Kraków 1994, mps.

¹⁸⁸ Jeden z nich stał na murowanej piwnicy, drugi także w piwnicy zbudowany był z drewna.

¹⁸⁹ S. Dryja, S. Sławiński, D. Osiński, *Sprawozdanie z badań archeologicznych związanych z planowaną zabudową działki nr 68, obr. 15 Śródmieście, ul. Trynitariska/Bonifratska w Krakowie*, 2014, mps.

¹⁹⁰ Zob.: S. Sławiński, A. Kwaśniewicz, J. Hiżycka, *Ekspertyza konserwatorska i opracowanie naukowo historyczne z badaniami architektonicznymi, kamienica przy ul. Krakowskiej 14 w Krakowie*, wykonano w: „Archikon”, Pracownia architektoniczno-Konserwatorska, rkps, Kraków 1989, s. 12-13, rys. nr 20.

Łukacza (z zespołem) domu Krakowska 29/Węglowa 1 występują podpiwniczenia trzech średniowiecznych domów przyrynkowych o głębokim rzucie, których rozplanowanie można przenieść do parteru, jednakże o odmiennym od „krakowskiego” układzie. Jeszcze innego typu przyrynkowy dom kazimierski odkrył Kazimierz Wajda w murach kamienicy przy Krakowskiej nr 46¹⁹¹. Nie jesteśmy jednak upoważnieni do publikowania odkryć obu wspomnianych Autorów. Świadomie pomijamy problematykę kilku przebadanych architektonicznie domów znajdujących się w centrum „miasta żydowskiego” (przy ul. Szerokiej) o niezbyt jasnej genezie, jako rozwijających się w innych warunkach, zdeterminowanych przez ciasnotę dzielnicy żydowskiej.

Jak więc widzimy, określenie miejsca kamienicy przy ul. Krakowskiej nr 30 w typologii starej zabudowy mieszkalnej Kazimierza wymaga poszerzenia zakresu badań nad domami tego miasta, znacznie wykraczającego poza problematykę omawianego domu i jest wielkim wyzwaniem dla przyszłych badaczy.

Streszczenie

Artykuł przedstawia dzieje i przemiany budowlane mieszczańskiej kamienicy stojącej przy ul. Krakowskiej nr 30 na działce wtórnie wydzielonej z tylnych partii posesji przyrynkowych, pamiętających okres tyczenia miasta i działek siedliskowych (od roku 1335 począwszy). Wydzielenie omawianej posesji, płytszej niż dzisiejsza, jako samodzielnej własności, nastąpiło po roku 1547, a przed 1550. Stała tu, do około roku 1582, jednopiętrowa i podpiwniczona kamienica o dwutraktowym, głębokim rzucie. Po zabudowie tej pozostały relikty murów w piwnicach dzisiejszej kamienicy oraz mury graniczne nieco powyżej wysokości pierwszego piętra. Zachowany jest dokładny opis domu z roku 1684. W tyle posesji stała murowana słodownia (opisy z roku 1639 i 1684), był tam też i browar. Okres intensywnej produkcji piwa na posesji odnotowano pod koniec XVI wieku oraz w pierwszej połowie wieku XVII.

Słowa kluczowe: Kazimierz koło Krakowa; działka przyrynkowa; domy przy ulicy Krakowskiej; rajca kazimierski Pukał; słodownia, browar; produkcja piwa na Kazimierzu.

*The tenement house at Krakowska Street No. 30 in Krakow's Kazimierz district
– its history and reconstruction, the sixteenth and seventeenth centuries,
the brewing activities in the heyday of the house*

Summary

The article presents the history and construction transformation of the bourgeois tenement at 30 Krakowska Street, on a plot of land separated from the back of the peripheral premises, remembering the period of the city and habitat plots (from 1335 onwards). The

¹⁹¹ K. Wajda i zespół, *Ekspertyza konserwatorska dla budynku Krakowska 46 w Krakowie*, Miejskie Biuro Projektów w Krakowie, 1974, mps.

separation of the discussed property, which was smaller than it is today, as an independent property, occurred after 1547 and before 1550. Until around 1582, a one-story tenement house with a cellar stood there. After this development, the remains of the walls in the cellars of today's tenement house and the border walls were slightly above the height of the first floor. A precise description of the house from 1684 is preserved. In the back of the property stood a brick malting plant (descriptions from 1639 and 1684), there was also a brewery there. The period of intensive beer production on the property was recorded at the end of the 16th century and in the first half of the 17th century.

Key words: Kazimierz near Krakow; parcel plot; houses at Krakowska Street; councilor of Kazimierz Pukal; malt house, brewery; beer production in Kazimierz.

**MEDALE UPAMIĘTNIAJĄCE OSOBĘ MARII KAZIMIERY
POCHODZĄCE Z OKRESU KORONACJI I PEREGRYNACJI
PARY KRÓLEWSKIEJ PO POMORZU GDAŃSKIM**
Uwagi ikonograficzne

1. Stan badań

Na temat medali i żetonów gloryfikujących osobę Marii Kazimiery, pochodzących z lat siedemdziesiątych XVII wieku napisano do dnia dzisiejszego bardzo niewiele. Wśród polskojęzycznych pozycji zawierających podstawowe dane o dziełach sztuki wykonywanych na zamówienie monarchini wymienić należy zwłaszcza katalogi wystaw zorganizowanych w ostatnich latach z inicjatywy pracowników i władz muzeum Pałacu w Wilanowie, Zamku Królewskiego w Warszawie, Archiwum Głównego Akt Dawnych i Biblioteki Narodowej, Zamku Królewskiego na Wawelu¹.

Najważniejsze problemy związane z przedstawieniem na rewersie żetonu koronacyjnego Marii Kazimiery zasygnalizowała Magdalena Górską w krótkim artykule naukowym poświęconym portretom medalierskim Jana III Sobieskiego, opublikowanym w pracy zbiorowej wydanej z okazji 330 rocznicy wiktoria wiedeńskiej i wystawy czasowej, odbywającej się w tym samym czasie na terenie rezydencji wilanowskiej².

¹ *Chwała i sława Jana III w sztuce i literaturze. Katalog wystawy jubileuszowej z okazji trzechsetlecia odsieczy wiedeńskiej*, red. W. Fijałkowski, J. Mieleczko, Warszawa 1983; *Rzeczpospolita w dobie Jana III. Katalog wystawy Zamku Królewskiego, Archiwum Głównego Akt Dawnych i Biblioteki Narodowej*, Warszawa 1983; *Odsiecz Wiedeńska. Wystawa jubileuszowa w Zamku Królewskim na Wawelu w trzechsetlecie bitwy*, red. A. Franaszek, K. Kuczman, Kraków 1990; *Tron pamiątek ku czci „Najjaśniejszego, Niezwyciężonego Jana Sobieskiego Króla Polskiego” w trzechsetlecie śmierci 1696-1996*, Warszawa 1996. We wszystkich wspomnianych pozycjach, znajdują się krótkie opisy interesujących nas medali i żetonów.

² M. Górską, *Medalierski wizerunek Jana III Sobieskiego*, w: „*Primus inter pares*”. *Pierwszy wśród równych, czyli opowieść o królu Janie III*, red. D. Walwender-Musz, Warszawa 2013.

Ze względu na przyjętą metodę pracy naukowej zakładającą szukanie związków i zależności pomiędzy portretem na awersie czy rewersie medalu a podobizną graficzną i malarską szczególnie przydatny okazał artykuł naukowy Hanny Widackiej dotyczący grafiki portretowej Marii Kazimierzy³.

Poza wymienionymi publikacjami jak dotąd nie powstało żadne oddzielne opracowanie czy też artykuł naukowy poświęcony w całości interesującym nas dziełom sztuki medalierskiej.

2. Omówienie medali

Dwa dzieła sztuki medalierskiej związane z osobą królewskiej małżonki, wybite na pamiątkę królewskiej koronacji w Krakowie i peregrynacji pary królewskiej po Pomorzu Gdańskim, wyróżnia bogaty program ikonograficzny. Analiza kompozycji artystycznej ich awersów i rewersów nie pozostawia jednak wątpliwości, iż celem ich było przede wszystkim zaprezentowanie rzeszom poddanych godnych podziwu przymiotów wyróżniających Marię Kazimierę⁴. Z pewnością bez wyraźnej akceptacji ze strony monarchini wspomniane medale nigdy nie mogłyby pojawić się w obiegu.

Maria Kazimiera zdawała sobie doskonałą sprawę, iż rola towarzyszkicy życia panującego sprowadzała się głównie do funkcji doradczych⁵. W XVII-wiecznej

³ H. Widacka, *Grafika portretowa Marii Kazimierzy z XVII i XVIII wieku*, „Studia Wilanowskie” 13 (2002), s. 69-91.

⁴ Szerszych informacji na temat królewskiej małżonki dostarcza lektura pracy Michała Komarzyńskiego, pt. *Maria Kazimiera Arquien Sobieska Królowa Polski 1641-1716* wydanej w Krakowie w 1983 roku.

⁵ Aktywność polityczna Marii Kazimierzy sięga jeszcze okresu przedelekcyjnego. Analizując dostępne źródła historyczne możemy stwierdzić, iż prawdą jest, że Sobieski zawdzięczał po części inicjatywie politycznej własnej małżonki wyniesienie na tron polski. Interesująca okazuje się być w kontekście omawianej problematyki, uznawana za wiarygodną relacja Toussainta Forbin-Jansona. Biskup pełniący obowiązki ambasadora francuskiego w Rzeczypospolitej, 11 maja 1674 roku wkrótce po publicznej przemowie wygłoszonej podczas koła sejmowego, skierowanej zaś głównie do stronników Francji udał się na tajne spotkanie do marszałka i hetmana wielkiego koronnego, Sobieskiego. Podczas rozmowy ważyć się miały przyszłe losy Sobieskiego. Według Forbin-Jansona kandydaturę małżonka do tronu polskiego miała zaproponować właśnie Maria Kazimiera. Nie wiadomo, czy powyższy postulat był wcześniej uzgadniany z samym zainteresowanym, jak wskazuje bowiem francuski wysłannik: „Pan marszałek wielki koronny był jeszcze bardzo chwiejny”. Niemniej ostateczna deklaracja Sobieskiego była sprzeczna z aktualną polityką dworu wersalskiego. Ludwik XIV zniechęcony dotychczasowymi niepowodzeniami, związanymi z projektem elekcji *viventerege* forsowanym przez Jana II Kazimierza i Ludwikę Marię Gonzagę, zapewniającym następstwo tronu Ludwiku Burbonowi (Wielkiemu Kondeuszowi) skłaniał się bardziej ku osobie Filipa Wilhelma Neuburskiego, którego ewentualne zwycięstwo na polu elekcyjnym miało być równoznaczne z klęską Austrii. Szczególnie zachęcająca dla Jana Sobieskiego oraz Andrzeja Morsztyna miała być obietnica wypłaty 400 000 liwrow (podzielonych po połowie), w zamian za działalność agitacyjną wśród szlachty.

Europie istniało jednak przeświadczenie, iż w razie ewentualnej potrzeby również i kobiety będą potrafiły przeciwstawić się wszelkim niebezpieczeństwom zagrażającym krajowi. Starożytny mit o plemieniu Amazoнок walczących z sukcesem z mężczyznami stał się punktem wyjścia dla artystycznych wizji realizowanych m.in. na płótnie. Dla przykładu wymienić należy obraz autorstwa Petera Paula Rubensa, pt. *Bitwa Amazoнок* lub *Amazonomachia* powstały w 1615 roku⁶. Artysta uwiecznił zmagania Amazoнок z Argonautami, czyniąc tym samym aluzję do aktualnej sytuacji politycznej w przededniu wybuchu wojny trzydziestoletniej. Powoływano się również na inne podania w sposób szczególnie gloryfikujące właściwą postawę przedstawicielek płci pięknej. Niemniej pomocne okazywały się dzieła literatury klasycznej autorstwa Homera – *Iliada* i *Odyseja* czy Apulejusza z Madury – *De asino aureo* (epizod dotyczący dziejów Amora i Psyche). Wspomnieć należy w tym miejscu zwłaszcza o dekoracji galerii południowej i północnej rezydencji wilanowskiej autorstwa Michelangela Palloniego, zainspirowanej baśnią Apulejusza z Madury, datowanej na lata 1688-1689; czy o malowidłach na elewacji ogrodowej z wybranymi scenami przedstawiającymi liczne przygody towarzyszące powrotowi Odyseusza spod Troi, wykonane w drugiej połowie XVII wieku przez nieznanego autora⁷.

Dzięki zachowanym relacjom z koronacji jesteśmy w stanie odtworzyć ceremoniał, którego prócz władcy – elekta najważniejszą bohaterką była Maria Kazimiera⁸. Wkrótce po przekroczeniu progów katedry wawelskiej małżonka Sobie-

Pieniądże deklarowano wręczyć Sobieskiemu i Morsztynowi bezpośrednio po uzyskaniu przez Neuburga korony polskiej. Polecenie dyspozycji środków pieniężnych zostało ujęte w instrukcji przekazanej Forbin-Jansonowi jeszcze przed przybyciem do Rzeczypospolitej, w marcu 1674 roku, por. M. Komarzyński, dz. cyt., s. 95-96.

⁶ Monachium, Stara Pinakoteka, nr inw. 324.

⁷ *Chwała i sława Jana III...*, s. 26-36, W. Fijałkowski, *Wnętrza pałacu w Wilanowie*, Warszawa 1983, s. 22-30; tenże, *Vademecum Wilanowa*, Warszawa 2011, s. 99-128, 187-190, 239-245; M. Karpowicz, *Co nam mają do powiedzenia fasady Wilnowa*, Warszawa 2011, s. 34-38.

⁸ Osoba wybranki serca Sobieskiego bez wątpienia odegrała istotną rolę w realizacji zamierzeń dworu na polu propagandy. Mimo że nie zachowały się żadne źródła potwierdzające osobisty udział Marii Kazimieri w tworzeniu czy precyzowaniu programu artystycznego numizmatów to z pewnością wstępny projekt awersów i rewersów omawianych przez nas dzieł sztuki, poświęconych małżonce Sobieskiego musiał najpierw uzyskać akceptację głównej zainteresowanej. Analiza listów między małżonkami wskazuje, iż obydwojgu zależało na odpowiednim propagowaniu informacji na temat królewskich osiągnięć militarnych i politycznych. Marysienka dzięki posiadanej znajomości języków obcych podjęła się, na wyraźną prośbę króla, przetłumaczenia na język francuski relacji bitewnych z Wiednia gloryfikujących osobę monarchy, jego osobiste męstwo i poświęcenie wykazane podczas odsieczy. Dzięki zachowanej korespondencji utrzymywanej między małżonkami wiemy, iż Sobieski, konsultował się również z królową przy wyborze pisarzy, autorów pism kolportowanych z inicjatywy dworu, a także sposobu zapłaty im za wykonywaną pracę. Cyt. „Pisać a de Mollo, aby postąpił pensję temu gazeciarszowi, aby chciał prawdę pisać”. Por. *Maria Kazimiera i Jan Sobiescy. Listy z okresu odsieczy wiedeńskiej*, red.

skiego zajęła właściwe sobie miejsce w sąsiedztwie baldachimu królewskiego. Była naocznym świadkiem najbardziej podniosłej chwili, kiedy prymas Andrzej Olszowski honorował królewską głowę koroną. Wkrótce po przejściu Sobieskiego do tronu królewskiego znajdującego się w centrum świątyni, jeszcze podczas odśpiewywania *Te Deum laudamus* królowa, w asyście senatorów udała się w kierunku ołtarza głównego⁹. Tam nastąpił najbardziej podniosły moment koronacji. Wówczas, według Narcisse Achille de Salvandego, dał się słyszeć w kościele pomruk uczestników, mający oznaczać dezaprobatę dla w pełni uzasadnionej pod względem prawnym decyzji władcy oraz *interreksa*¹⁰. Inny jednak autor, którego imienia i nazwiska dotychczas nie określono, będący również obserwatorem wydarzeń w katedrze twierdzi natomiast, że „kiedy koronowano królową, nikt się nie odezwał, i słowa nie rzeczone”¹¹.

L. Kukulski, Warszawa 1983, s. 129. Najbardziej interesująco prezentują się natomiast podejmowane wspólnie przez małżonków konkretne działania przeciwko próbom jakiegokolwiek umniejszania zasług osoby królewskiej przez przedstawicieli stronnictwa antykrólewskiego. Monarcha przebywający jeszcze na wyprawie wiedeńskiej, po lekturze jednej z gazet zalecił: „Dla Boga wykupić to [nakład gazety – przyp. J.G.R.], kazać i podpalić, bo mnie to niewymownie gryzie”. Por. *Maria Kazimiera i Jan Sobiescy...*, s. 85, K. Targosz, *Jan III Sobieski mecenasem nauk i uczonych*, Warszawa 2012, s. 129, A. Czarniecka, *Królestwo Ichm. Sobiescy w Polityce*, w: „*Primus inter pares*”. *Pierwszy wśród równych czyli opowieść o królu Janie III*, red. D. Walawender-Musz, Warszawa 2013, s. 170-177.

⁹ Cyt. za M. Komaczyński, dz. cyt., s. 98. Zachowały się nawet opisy stroju koronacyjnego Marii Kazimiery. Wiadomo, że królowa przywdziała długi, bo sięgający do kolan płaszcz wykonany ze złotogłowiu, podbijany futrem gronostajowym. Zamiast zaś wyszukanej fryzury monarchini pojawiła się w katedrze z „włosami rozczesanymi, czarnymi”

¹⁰ Wraz z coraz większą popularnością Sobieskiego, podziwianego przez masy szlacheckie i postrzeganego jako jedyne go skutecznego obrońcę kraju przed nawałą turecką, Maria Kazimiera musiała liczyć się ze zwiększającym się gronem przeciwników. Niejednokrotnie ci sami reprezentanci szlachty, publicznie opowiadający się podczas obrad sejmowych przeciwko decyzjom czy projektom hetmana wielkiego koronnego, dopuszczali się również dyskredytacji poczynań jego małżonki. Przyczyn negatywnych opinii na temat przedstawicielki rodu d'Arguien należy szukać przede wszystkim w zagranicznym rodowodzie. Jeszcze latem 1675 roku rozpowszechniano na terenie Rzeczypospolitej opartą na fałszywych źródłach genealogię Marii Kazimiery wraz z załączonym życiorysem. W powyższym tekście wydanym w formie drukowanej najbardziej skrytykowano postawę Marii Kazimiery, kontynuującą romans z Janem Sobieskim mimo pozostawania w związku małżeńskim z Janem Sobiepanem Zamoyskim (od 3 marca 1658 roku do 7 kwietnia 1665 roku). Całkowicie niesłusznie jednak posądzano Marię Kazimię, iż jeszcze za życia męża wzięła ślub z ówczesnym marszałkiem i hetmanem polnym koronnym. Wspomniana ceremonia miała miejsce 14 maja 1665 roku (w obecności pary królewskiej i prymasa Andrzeja Olszowskiego) i została następnie powtórzona 5 lipca br. Por. M. Komaczyński, dz. cyt., s. 97.

¹¹ Cyt. za tamże, s. 98, N. D. Salvandy, *Histoire de Pologne avant et sous le roi Jean Sobieski*, Paris 1829, s. 45.

Pierwszy z żetonów autorstwa nieznanego z imienia i nazwiska medaliera pochodzi z 1676 roku¹² (il. 1). Najprawdopodobniej wspomniany numizmat wyemitowano w znacznych ilościach i rozpowszechniano podczas uroczystości koronacyjnych w Krakowie. O prawdziwości powyższej hipotezy świadczą podobnie jak w przypadku poprzednio opisywanych żetonów Jana III Sobieskiego niewielkie parametry (27 mm).

Popiersie w profilu królowej, w sukni na kształt paludamentu, związanej na ramieniu i urozmaiconej okrągłą broszą nad piersiami, naszyjniku perłowym oraz barokowej fryzurze – włosach ufrizowanych w loki i spiętych wstążką, odtworzone na awersie, skierowane jest w lewą stronę. Napis otokowy na pierwszej stronie medalu stanowi oficjalną tytulaturę władczyni: MARIA CASIMIRA CORON[ata] IN REGIN[am] POL[oniae] M[agnam] D[ucem] L[ithuaniae] DIE 2 FEB[ruarii] 1676 (Maria Kazimiera, koronowana na Królową Polski, Wielką Księżnę Litewską dnia 2 lutego 1676)¹³.

Rewers żetonu został natomiast podporządkowany całkowicie dziełu gloryfikacji Marii Kazimiery¹⁴. Autor z powodzeniem posługując się językiem alegorii i symboliki utożsamia królową z Dianą, patronką łowów a zarazem opiekunką dzieci i zwierząt, posiadającą ponadto zdolność leczenia chorób¹⁵. Naga kobieta

¹² Av.iRv. Kraków, Muzeum Narodowe, Zbiory Czartoryskich, nr inw. Cz. 2420, Toruń, Muzeum Okręgowe, nr inw. 52, Własność prywatna. Przedmiot wystawiony na aukcji WCN (Warszawskiego Centrum Numizmatycznego), dnia 27 lutego 2010 roku (aukcja stacjonarna nr 42, kat. nr 42/799); E. Raczyński, *Gabinet Medalów Polskich oraz tych które się dziejów Polski tyczą począwszy od najdawniejszych aż do końca panowania Jana III: (1513-1696)*, t. 2, Wrocław 1838, poz. 203, 204, E. Hutten-Czapski, *Catalogue de la collection des médailles et monnaies polonaises du comte E. Hutten-Czapski*, t. 1-5, St. Petersburg-Cracovie 1871-1916, poz. 2420; W. Bartynowski, *Teki Bartynowskiego: Medale z czasów Jana III*, b. m. d. w., poz. I.G. 18259; C. Kamiński, W. Kowalczyk, *Medale i medaliony polskie i związane z Polską. Katalog wystawy*, Warszawa 1969, poz. 60-62; *Kolekcja generała Jerzego Węsierskiego. Katalog monet i medali*, red. A. Białkowski, E. Tarka, S. Suchodolski, Z. Wdowiszewski, Warszawa 1974, poz. 2567; A. Szyszko-Czyżak, *Medale polskie od XVI do XVIII wieku w zbiorach Muzeum Okręgowego w Toruniu. Katalog wystawy*, Toruń 1981, poz. 210, *Chwała i sława Jana III...*, s. 237, kat. nr 235.

¹³ Jak się wydaje, powyższej inskrypcji należy przypisać szczególnie znaczenie propagandowe, całkowicie zrozumiałe w kontekście haseł i postulatów wysuwanych jeszcze przed dniem 2 lutego 1676 roku przez oponentów monarchini. W omawianej, już sfałszowanej genealogii Marii Kazimiery, znajdujemy konkluzję, iż osoba najbliższa panującemu jest „najwyżej małżonką króla, ale nie królową Polski”. Por. M. Komaszynski, dz. cyt., s. 98.

¹⁴ Zachowany medal upamiętniający przybycie w 1660 roku do Paryża małżonki Ludwika XIV Marii Teresy być może stanowił ważny punkt odniesienia dla królewskiego medaliera. Zwolenniczkom powyższej hipotezy jest Magdalena Górską, por. M. Górska, dz. cyt., s. 86.

¹⁵ Diana (przekład łaciński identyczny), odpowiedniczka greckiej Artemidy, zgodnie z przekazem mitologicznym uznawana była wraz z Apollem za owoc związku pomiędzy Jowiszem (Zeusem) a Latoną. Szczególną popularność zyskała Diana wśród mieszkańców

z szalem przerzuconym przez prawe ramie i diademem na skroniach została ukazana w pozycji półleżącej na czterokołowym rydwanie z tylnym oparciem (koła tylne większe, przednie mniejsze) zmierzającym w kierunku słońca oznaczającego sławę władcy polskiego¹⁶. Funkcję zaprzęgu pełnią rogate jelenie tożsame nie tylko ze znakiem herbowym rodu d'Arquien, lecz uosabiające doskonałość i królewską godność¹⁷. Napis otokowy: FULGORIS SOCIAM VOCAT IN CONSORTIA REGNI (Towarzyszkę pioruna wzywa do udziału w królowaniu) winien być uznany za komentarz do powyższego wyobrażenia artystycznego¹⁸. Autor inskrypcji mimo całkowicie innej sceny uwypuklonej na rewersie, upamiętnia zasługi małżonki królewskiej jako towarzyszki „pioruna”, a więc Junony, nie zaś Diany zaprezentowane na równi z dokonaniem zwycięskiego króla Jowisza – Sobieskiego¹⁹.

Rzymu, którzy na Awentynie zbudowali sanktuarium, przystosowane do pielęgnowania dawnych kultów. Pierwsza budowla na wspomnianym wzgórzu została ufundowana w połowie VI wieku p.n.e. przez Serviusa Tulliusa. Do pozostałych centrów religijno-pielgrzymkowych zlokalizowanych na terenie stolicy imperium rzymskiego należy zaliczyć także tzw. „Danium” na Eskwilinie oraz „Sacelum” na Caeliculusie. Najważniejsze miejsce wedle wierzeń starożytnych, uświęcone obecnością bogini znajdowało się jednak w okolicach miejscowości Ariccia, przynależącej administracyjnie do prowincji Lacjum (w okolicach Rzymu), gdzie oddawano hołd Dianie „Nemorensis”. Zgodnie z przekazem zawartym w *Eneidzie* Wergiliusza inicjatywę upowszechnienia kultu należy przypisać Orestesowi, który po zabiciu Thoasa, syna Dionizosa i Ariadne oraz legendarnego władcy półwyspu chersońskiego, zbiegł wraz z siostrą Eugenią, kapłanką Artemidy w Brauron do Italii zabierając ze sobą – uchodzący za cudowny – wizerunek Diany. Z pewnością znajdujące wierne odbicie w literaturze doby antyku dawne tradycje i obyczaje rzutowały po części na ostateczny kształt i formę późniejszych koncepcji artystycznych, forsowanych przez nowożytnych artystów oraz emblematyków uważających postać Diany za najwłaściwszą dla podkreślenia zasługujących na uznanie i szacunek walorów małżonki panującego. Por. A. E. Gordon, *On the Origin of Diana*, w: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 63 (1932), s. 177-192; J. G. Frazer, *Złota gałąź: studia z magii i religii*, Warszawa 1962.

¹⁶ O ikonografii Diany pisał m. in. Guy Tervarent w słowniku pt. *Attributs et symboles dans l'art profane 1450-1600: dictionnaire d'un langage perdu* (Genewa 1958); por. G. Tervarent, dz. cyt., s. 150.

¹⁷ Zgodnie tradycją ikonograficzną w zaprzęgu Diany powinny znajdować się rogate łanie. O odejściu od reguły przeważyły jednak względy prestiżowe i chęć ukazania w jak najlepszym świetle rodziny królewskiej małżonki.

¹⁸ Maria Kazimiera zawsze starała się wspierać męża w podejmowanych przezeń przedsięwzięciach militarnych, służąc radą i pomocą oraz często pozakulisowymi działaniami dyplomatycznymi. O przyjętej postawie świadczy chociażby fragment odpowiedzi danej przez monarchinię Sobieskiemu, który podczas wyprawy wiedeńskiej, w jednym z wysłanych do Krakowa listów skarżył się, iż jego małżonka z obojętnością odnosi się do spraw związanych z wojskowością. Cyt. „Nie tylko chciałabym znać najdrobniejsze szczegóły [wojny, przy. J.G.R.], ale nawet narażam się na wstyd, bo ludzie widzą, że sto razy przeczytałam list od W-ci, czytam wszystkie inne listy, jakie tylko mi się udaje od ludzi wydosłać”. Por. M. Komaszynski, dz. cyt., s. 116.

¹⁹ Zarówno Diana jak i Junona opiekowały się kobietami będącymi przy nadziei, położnicami, co nie pozostaje bez znaczenia zważywszy, iż Maria Kazimiera w trakcie koro-

Epizody zaczerpnięte z mitologii bardzo często pojawiały się również na monetach starożytnych. Reprezentatywnym przykładem może w tym wypadku być moneta o wartości denara rozpowszechniana w Rzymie ok. 71 r. p.n.e., na polecenie władz Republiki²⁰ (il. 2). Szczególnie interesować nas będzie rewers. Przedstawiona na nim postać kobieca w szacie antycznej stojąca na dwukołowym rydwanie i dzierżąca w lewym ręku włócznię, w prawym zaś cugle (cztery rzemienne pasy), umożliwiające kierowanie jeleniami, zdominowała w całości drugą stronę monety. Również i w tym wypadku zwierzęta leśne opierają się jedynie na tylnych nogach, górne kończyny mając uniesione. Powyższy zabieg artystyczny może sugerować oglądającemu, iż zaprzęg unosi w powietrzu. Inny jest jednak kontekst powyższej sceny. Patronkę osób parających się myślistwem uwieczniono podczas polowania, nie zaś w czasie podniebnej podróży. O takim przedstawieniu świadczy przede wszystkim obecność dwóch psów, biegnących za wozem oraz jednego podążającego przed nim. Napis w półkołu (w dolnej części): L · AXSIVS · L [F] informuje o wartości samej monety. Oczywistym zabiegiem w kontekście powyższej sceny stało się również umieszczenie na awersie wizerunku głowy Marsa w profilu (w stalowym hełmie, z imitacją grzywy i pióra).

Podstawowym źródłem inspiracji dla nowożytnych artystów wykorzystujących motyw rydwanu do przedstawienia głębszych treści symbolicznych i propagandowych był poemat Francesco Petrarca, pt. *I Trionfi* napisany w dialekcie tokańskim pomiędzy 1351 a 12 lutego 1374 roku. Autor podzielił pracę na dwanaście rozdziałów, w których przybliżył własną wizję sześciu następujących triumfów: Triumphus Cupidinis; Triumphus Pudicitie; Triumphus Mortis; Triumphus Fame; Triumphus Temporis; Triumphus Eternitatis.

Twórcy nowożytnych emblematów, zwłaszcza zaś ilustratorzy późniejszych wydań w zależności od własnych potrzeb lub oczekiwań dysponentów rozwijali twórczo myśl autora. Niezmienny pozostawał jednak zasadniczy cel, jakim stało się przybliżenie wyidealizowanej drogi człowieka od grzechu do triumfu nad nim²¹.

Także i twórcy nowożytnych emblematów, zwłaszcza zaś ilustratorzy późniejszych wydań w zależności od własnych potrzeb lub oczekiwań dysponentów, rozwijali twórczo myśl autora. Wartości ze względu na chronologię znacznie bliższe dworowi królewskiemu wyrażać miał zapewne emblemat dołączony do pracy Jacoba Typotiusa pt. *Symbola Divina et Humana...*²², nawiązujący częściowo do

nacji była w zaawansowanej ciąży. Królewska jedynaczka – Teresa Kunegunda urodziła się 4 marca 1676 roku.

²⁰ Własność prywatna. Przedmiot wystawiony na aukcji domu „Ibercoin”, dnia 26 września 2012 roku (aukcja 11, kat. nr 13).

²¹ A. Bernardo, *Petrarch, Laura, and the Triumphs*, New York 1974, s. 55.

²² J. Typotius, *Symbola Divina et Humana Pontificum, Imperatorum, Regum...*, Pragae 1601-1603, (Illinois, University of Illinois, sygn. Volume 1: A-L M; Volume 2: pi B-Q [R]; Volume 3: pi B-R S-T, s. 23); tenże, *Symbola varia diversorum Principum Sacro-Sanctae Ecclesiae et Sacri Imperii Romani*, Pragae 1652, (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, sygn. A: 28.4 Quod. 2° (1a). t. 1), s. 54.

spuścizny antyku (**il. 3**). Emblemat powyższy należał do cesarza Rudolfa II Habsburga. Przedstawia on kwadrygę przyozdobioną w przedniej części głową nieznanego drapieżnika (ptaka?), do której przymocowane zostały elementy uprzęży końskiej (dyszel i uchwyty z pasami). Prowadzą ją dwie pary wierzchowców nie zaś dwa rogate jelenie. Droga, po której przemieszcza się kwadryga usłana jest obłokami, kierunek podróży zaś wyznaczają promienie słoneczne. Naga, stojąca postać kobieca z długimi włosami, trzyma obydwie ręce na sterze. Brak jakichkolwiek atrybutów wyklucza możliwość identyfikacji postaci. Poniżej, na pierwszym planie rozciąga się panorama akwenu otoczonego wyniosłym brzegiem. Po wodzie pływają statki, ograniczonego wyniosłym brzegiem. Napis: SIC AD ASTRA stanowi wymowne uzupełnienie sceny.

Potrzebę wyobrażenia Diany wykazywali również renesansowi twórcy, reprezentujący zupełnie inne dziedziny sztuki. Wraz z nastaniem nowej epoki nastąpiło stopniowe odejście od sztywnych kanonów utrwalania sylwetki bohaterki podań mitologicznych. Prócz wytycznych dotyczących przyjętej pozy, wykonywanych czynności oraz wyglądu zaprzęgu niemniejszą wagę przywiązywano do odpowiedniego ukazania wyjątkowości portretowanej postaci za pomocą indywidualnie dobranych gestów i mimiki twarzy. Za jeden z najwybitniejszych i najciekawszych przykładów ponownej recepcji popularnego mitu rzymskiego w sztuce europejskiej może być uznany, zachowany jedynie częściowo fresk autorstwa Antonio Allegri, zwanego Correggiem, zdobiący kominek jednego z pomieszczeń klasztoru św. Pawła w Parmie (Cameradella Badessa²³), datowany na 1519 rok²⁴ (**il. 4**). Wizerunek młodej kobiety wewnątrz rydwanu, którą powinno się utożsamiać z dawną boginią, pod wieloma względami przypomina podobiznę Diany z rewersu żetonu koronacyjnego Marii Kazimiery. Zwraca uwagę zwłaszcza strój i akcesoria antycznej bohaterki. Obok białej szaty z dekoltem oraz szerokiej niebieskiej chusty (ściśkanej w prawej dłoni), głowę postaci honoruje diadem zakończony półksiężycem zwróconym rogami do góry. Również i sandały Diany związane na rzemienne pasy nie odbiegają od obuwia noszonego w starożytności. Częściowo analogiczne są gesty czynione przez Dianę, tj. prawa ręka wyraźnie uniesiona i wyprostowana w łokciu, lewa zaś wskazująca na zaprzęg (nie zaś oparta o biodra). Bohaterkę upamiętniono jednak w pozycji siedzącej, z nogami zgiętymi w kolanach nie zaś w półleżącej. Analiza fragmentu fresku z odtworzonym wyglądem zaprzęgu (jedynie tylne kopyta zwierząt, zapewne również jeleni) pozwala przypuszczać, iż mamy do czynienia z przedstawieniem zbliżonym do tych na awersach i rewersach antycznych monet²⁵.

²³ Interesującą nas komnatę na planie kwadratu o wymiarach 7 x 6,95 m zaprojektował w 1514 roku Giorgio da Erba. Pierwotnie zamiast malarskiej dekoracji ściany pomieszczenia zdobiły gobeliny. Por. E. H. Gombrich, *Sull'iconografia degli affreschi del Correggio nella Camera di San Paolo*, Londyn 1975, s. 24-45.

²⁴ Parma, Klasztor św. Pawła (Cameradella Badessa).

²⁵ Tematykę mitologiczną reprezentują również inne malarskie przedstawienia na lunetach przypominających wnęki, namalowane nad fryzem obiegającym dookoła wspomniane klasztorne pomieszczenie. Ze względu na brak jakichkolwiek źródeł pisanych zawierają-

Podobne rozwiązania były bez wątpienia stosowane na polecenie poprzednika Sobieskiego na tronie polskim – Michała Korybuta Wiśniowieckiego i jego małżonki. Zachowany medal wybity w 1670 r. z okazji koronacji Eleonory Marii Habsburg, 19 października 1670 roku ze względu na istotny szczegół kompozycji pozostaje w związku z późniejszą o sześć lat pracą²⁶. Uwieczniony na rewersie dwukołowy pojazd z tylnym oparciem, którym podróżuje personifikacja Religii – niewiasty w długiej sukni z kielichem i krzyżem w dłoniach – jest łudząco podobny do środka transportu używanego przez Marię Kazimierę Dianę (il. 5). W charakterze zaprzęgu pojawiają się jednak nie zwierzęta (rogate łanie), lecz postacie uosabiające następujące cnoty: Pokój – kobieta w długiej szacie z krótkimi rękawami, posiadająca gałązkę oliwną i Sprawiedliwość – niewiasta w podobnym kostiumie, z obszernym dekoltem, wyposażona w miecz i wagę. Odczytanie właściwego sensu powyższej kompozycji ułatwia obecność wpisanego w okrąg oka Opatrzności, wyłaniającego się wśród obłoków i roztaczającego promienie (w górnej części) oraz znajdującej się poniżej gołębicę z gałązką oliwną w dziobie. Napis otokowy zaczerpnięty z Księgi Przysłów (8, 30): CUM EO ERAM CUNCTA COMPONENTENS (Z nim byłam, wszystko składając) potwierdza właściwy wybór dokonany przez panującą, wierną ideałom chrześcijańskim²⁷. Niewątpliwie występują znaczące rozbieżności pomiędzy obydwoma kompozycjami medalierskimi, inspirowanymi odmiennymi treściami: i mitologicznymi i religijnymi. W XVII wieku zdarzało się jednak, iż medalierzy podczas pracy kopiowali i modyfikowali wcześniejsze, dostatecznie upowszechnione symbole i wyobrażenia, wykorzystując je podczas tworzenia nowych przedstawień dostosowanych do osoby zamawiającego. Zważywszy na wysoki nakład medalu emitowanego, nie tylko w wersji srebrnej (opisywanej), lecz również złotej o wartości dwóch dukatów²⁸ należy przypuszczać, iż tak mogło stać się również tym razem.

cych wskazówki artysty lub sugestie jego uczniów istnieją rozbieżne interpretacje dotyczące postaci na nich występujących, por. E. H. Gombrich, dz. cyt., s. 24-45.

²⁶ Własność prywatna. Przedmiot wystawiony na aukcji WCN (Warszawskiego Centrum Numizmatycznego), dnia 5 listopada 2011 roku (aukcja stacjonarna nr 48, kat. nr 48/1299), E. Raczyński, dz. cyt., poz. 172; E. Hutten-Czapski, dz. cyt., poz. 2365 (R2).

²⁷ Powyższy fragment Księgi Przysłów (8, 30) w wersji łacińskiej przetłumaczonej następnie na język polski brzmi następująco:

„cum eo eram ut artifex:
delectatio eius per singulos dies,
ludens coram eo omni tempore”
(Ja byłam przy Nim mistrzynią,
rozkoszą Jego dzień po dniu,
cały czas igrając przed Nim).

Cyt. za Nova Vulgata, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.

²⁸ Własność prywatna. Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu Michała Niemczyka (Warszawa), dnia 19 października 2013 roku, (aukcja nr 4, kat. nr 207).

Tematyka mitologiczna posłużyła bez wątpienia do wykazania (za pomocą odpowiednich analogii) naturalnych przymiotów Marysienki, wśród których należy wyróżnić łagodność, i nieskazitelność²⁹. Idealna władczyni musiała więc kierować się w swych rządach na pierwszym miejscu dobrem poddanych oraz przedkładać pomyślność kraju nad interes własny. Okazją do przekonania odbiorcy, iż wizja zaprezentowana na krążku medalierskim nie odbiega od prawdy, stała się działalność charytatywna. Liczne donacje finansowe i dary w postaci cennych precjozów, przeznaczanych na potrzeby rodzinnych parafii w Żółkwi, Wilanowie i Warszawie czy zaprzyjaźnionych zgromadzeń zakonnych nie stanowiły jedynych zabiegów podejmowanych z inicjatywy królewskiej pary. Znacznie bardziej imponujące były późniejsze królewskie fundacje wotywnie wznoszone na cześć zwycięstw pod Wiedniem i Parkanami³⁰. Również i w tym wypadku nie zapominano zadbać o odpowiednią oprawę agitacyjną.

Propagandowy zabieg identyfikacji pary monarszej z innymi bóstwami grecko-rzymskimi był realizowany również za pomocą pozostałych środków artystycznych. Należy wspomnieć w tym miejscu zwłaszcza o dwóch wielkoformatowych kompozycjach malarskich pędzla Jerzego Eleutera Siemignowskiego, wykonanych według szczegółowych zaleceń króla ok. 1686 roku³¹.

²⁹ Zalety monarchini w sposób szczególnie wyeksponowane na rewersie medalu znalazły odzwierciedlenie również w opisach świadków epoki. Zwraca uwagę zwłaszcza relacja François'a Paulina Daleraca z pobytu w Rzeczypospolitej na dworze Marii Kazimiery, spisana w formie dwutomowych pamiętników pt. *Les anecdotes de Pologne, ou mémoires secrets du règne de Jean Sobieski III du nom*, wydanych w 1699 roku w Paryżu i Amsterdamie. Według Francuza królowa wyróżniała się przenikliwością umysłu, wdziękiem, wielkodusznością, umiejętnością wywierania wpływu na ludzi oraz doskonałym przygotowaniem do pełnienia roli królewskiej małżonki. Na przestrzeni kolejnych lat, opinia o władczyni, wystawiona przez bliskiego dworzanina nie uległa zmianie. Tym samym należy stwierdzić, iż Maria Kazimiera nie w każdym wypadku musiała uciekać się do akcji czy kampanii propagandowych, aby zyskać szacunek poddanych, por. K. Targosz, dz. cyt., s. 191-192.

³⁰ Mowa w tym miejscu oczywiście o dwóch kościołach wzniesionych w Warszawie wkrótce po 12 września 1683 roku: kapucynów (pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego) przy ulicy Miodowej oraz sakramentek (św. Kazimierza) w pierzei wschodniej Rynku Nowego Miasta.

³¹ Lato, zgodnie z poglądami André Félibena uosabia Apollo – nagi młodzieniec, odziany jedynie w czerwony paludament, prowadzący złoty rydwan zaprzężony w parę białych wierzchowców i utrwalony wraz z Jutrzenką-Astreją – odpoczywającą wśród obłoków kobietą, osłoniętą jedynie niebieskim płaszczem i chustą na głowie, nieodstępującą ukochanego (w górnej części malowidła). Obydwojgu postaciom Szymonowicz Siemignowski nadał rysy portretowe Jana III Sobieskiego i Marii Kazimiery. Wyobrażenie odrodzonego rolnictwa: króla Beocji, Tryptolema – młodego mężczyzny w antycznej szacie, różowym paludamencie i złotym kapeluszu, honorowanego wiankiem bławatków przez Demeter – niewiastę w białej koszuli i złotym okryciu, w nagrodę za dobre i pożyteczne rządy należy interpretować jako zapowiedź powrotu Rzeczypospolitej do dawnej świetności „złotego wieku” pod rządami nowej pary królewskiej. Również i artystyczna wizja Jesieni odtworzona na plafonie jednego z prywatnych pomieszczeń należących do monarchini

W przypadku większości interesujących nas wytworów (nie tylko medali) związanych z osobą królowej Marysienki skuteczne działania agitacyjne musiały w mniejszym lub większym stopniu nawiązywać do treści ideowych pozostałych dzieł sztuki powstałych na zamówienie Jana III Sobieskiego. Nic dziwnego, iż cechy charakteru oczekiwane od małżonki Sobieskiego stanowią w zasadzie odzwierciedlenie natury samego władcy. Diana, bowiem najczęściej uwieczniana była przez starożytnych Greków podczas polowania, aby przetrwać łowy, musiała wykazywać się podobnymi zdolnościami i umiejętnościami, jak walczący z przeciwnikiem żołnierz. Męstwo, odwaga w końcu *virtus heroica* wymagane były bowiem nie tylko od mężczyzn podczas pojedynków, lecz także od kobiet w razie takiej potrzeby. Również i łagodność oraz wielkoduszność przypisywane Marysienke, można odnieść do osoby Jana III Sobieskiego, wyróżniającego się zarówno, jako znakomity dowódca wojskowy oraz strateg, jak i bardzo dobry władca i gospodarz królewskiego Wilanowa, Żółkwi czy Jaworowa.

Królowa Marysienka w obliczu nawet największej krytyki nie zrezygnowała nigdy z czynnego udziału w polityce i dyplomacji. Nie należy także zapominać, iż właśnie dzięki zakulisowym zabiegom przyszłej monarchini wybór Jana Sobieskiego na następcę zmarłego Michała Korybuta Wiśniowieckiego stał się możliwy. Mimo bowiem niezaprzeczalnej sławy, jaką zyskał hetman wielki koronny po zwycięstwie chocimskim, do odniesienia sukcesu podczas elekcji potrzebne było jeszcze poparcie wybranych kręgów magnackich i rzesz ich wiernych klientów oraz przychyłność przynajmniej jednego z obcych mocarstw, którego wysłannicy walczyli o wpływy polityczne w nowożytnej Rzeczpospolitej za pomocą przekupstwa. Również i w późniejszym okresie, kiedy Jan III Sobieski sprawował urząd królewski, Maria Kazimiera dopuszczana była do udziału w nieoficjalnych spotkaniach z dyplomatami, senatorami i członkami stronnictwa królewskiego, podczas

wyraża podobne treści. Centralną postacią kompozycji jest w tym wypadku bogini urodzajów, nimfa Pomona – w białej koszuli i żółtym płaszczu, leżąca obok koszyka pełnego płodów ziemi oraz patron przemian obdarzony równocześnie darem przenikania myśli ludzkiej Wertumus (Bachus) – w czerwonym płaszczu podtrzymywanym przez półnagie putto i wieńcem kwiatowym na głowie. Program malowidła, zbliżony do poprzedniego, ograniczał się do wykazania, iż rozwój gospodarczy kraju mógł się urzeczywistnić dzięki zgodnym i gospodarnym działaniom Jana III Sobieskiego i Marii Kazimierzy. Podobnie jak owocem miłości bohaterów z mitologii były dojrzewające na wiosnę drzewa owocowe, tak miłość dwojga władców przynieść miała poddanym szczęście, bogactwo i dostatek, im samym zaś zapewnić potomstwo i rozwiązać problem następstwa tronu. O dotychczasowych zasługach małżonków świadczą również utrwalone przez malarza na płótnie wazony wypełnione owocami i girlandami. Dopełnieniem pierwotnej koncepcji Szymonowicza Siemiginowskiego są prace jesienne w gospodarstwie wiejskim przedstawione na fryzie obiegającym komnatę, Warszawa, Muzeum Pałac w Wilanowie, M. Karpowicz, *Rozważania nad treściami ideowymi Wilanowa za Jana III*, w: *Treści dzieła sztuki. Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Gdańsk (grudzień 1966)*, red. M. Witwińska, Warszawa 1969, s. 184-194; W. Fijałkowski, I. Voisé, *Portrety polskie w galerii wilanowskiej*, Warszawa 1978, s. 23-43; *Chwała i sława Jana III...*, s. 26-36; W. Fijałkowski 1986, dz. cyt., s. 22-30.

których zdecydowano o ważnych sprawach państwowych. Szczególną aktywność wykazywała królowa w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XVII wieku, tj. ok. 1691 roku, kiedy ważyły się losy kolejnego przymierza polsko-francuskiego³². W oficjalnej korespondencji prowadzonej w ostatnich latach XVII wieku między monarchią pełniącą honory wdowy po zmarłym władcy a Maksymilianem Emanuellem pojawiły się nawet sugestie, iż zasługą Marii Kazimiery stało się nakłonienie małżonka do udzielenia wsparcia militarnego cesarzowi Leopoldowi I³³. Prawdą jest natomiast, iż podczas wypraw wojennych konsultował się Sobieski z Marysieńką, o czym świadczą zachowane do dnia dzisiejszego listy³⁴.

Królowa świadoma, iż większe nadzieje na skuteczność podjętych wysiłków gwarantuje przyjęcie określonej taktyki propagandowej, zakładającej m.in. konsekwentne powoływanie się na powszechnie akceptowalne wartości przez następne lata rządów, korzystając z różnego rodzaju środków propagandowych, starała się za pośrednictwem okolicznościowych medali kontynuować i twórczo rozwijać dotychczasowy przekaz. Nic więc dziwnego, że kolejny medal z 1677 roku³⁵ autorstwa Jana Höhna (Hoehna) mł., mimo iż różnił się od poprzedniego dzieła sztuki, również inspirowany był tematyką mitologiczną³⁶ (il. 6). Na awersie interesującego

³² Z. Wójcik, *Jan Sobieski: 1629-1696*, Warszawa 1983, s. 473-476.

³³ M. Komarzyński, dz. cyt., s. 34; A. Skrzypietz, *Ukochana małżonka*, w: „*Primus inter pares*”. *Pierwszy wśród równych czyli opowieść o królu Janie III*, red. D. Walawender-Musz, Warszawa 2013, s. 156-162 (fragment cytowany przez autorkę).

³⁴ W jednej z odpowiedzi na list króla pisany podczas wyprawy wiedeńskiej, Maria Kazimiera żaliła się: „Krzywdzisz mnie jednak Wé, sądząc, że jestem równie obojętna na tę wojnę albo że jedynie udaję zainteresowanie [...]”. Por. *Listy króla Jana III, wraz z dodatkami listami innych historycznie znakomitych osób z czasów jego panowania (r. 1675-1696)*, wyd. A. Z. Helcel, Kraków 1860, s. 427, 437-438; *Maria Kazimiera i Jan Sobiescy...*, s. 137; A. Czarniecka, dz. cyt., s. 171-177.

³⁵ Marian Gumowski proponuje całkowicie inną hipotezę dotyczącą powstania medalu. Według wspomnianego badacza medal został ofiarowany Marii Kazimierze w 1683 roku. Powyższa hipoteza nie ma jednak potwierdzenia w żadnych źródłach historycznych, natomiast wygląd kompozycji rewersu, nawiązujący do drugiej strony żetonu nieznanego medaliera z 1676 roku, może sugerować, iż okazją do emisji była właśnie koronacja w Krakowie. Zwolenniczkom drugiego wariantu datowania medalu jest Anna Kwiatkowska autorka opisu medalu w katalogu *Chwała i sława Jana III* wydanego w 1983 roku w Warszawie. Por. M. Gumowski, *Studia nad gdańską sztuką medalierską XVII w.*, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne”, 10 (1924), s. 60; *Chwała i sława Jana III...*, s. 237, kat. nr 236.

³⁶ Av. iRv. Kraków, Muzeum Narodowe (zbiory E. Hutten-Czapskiego), nr inw. VII-Md-651, Warszawa, Biblioteka Narodowa, nr inw. I.G. 18323; E. Raczyński, dz. cyt., poz. 202, E. Hutten-Czapski, dz. cyt., poz. 2518; W. Bartynowski, dz. cyt., poz. I. G. 18246; M. Gumowski, dz. cyt., s. 60; A. Więcek, *Dzieje sztuki medalierskiej w Polsce*, Kraków 1972, s. 118, il. 57; *Chwała i sława Jana III...*, s. 237-238, kat. nr 236; *Odsiecz Wiedeńska*, t. 1, s. 169, kat. nr 186. Inicjatorem powstania medalu był według Mariana Gumowskiego Ernest Dönhoff, kasztelan wileński. Pruski możnowładca ofiarował najpewniej opisywane dzieło medalierskie Marii Kazimierze w 1677 roku w nadziei na przychyłność nowej królowej. Znacząca problematyki medali w uzasadnieniu

nas dzieła medalierskiego można dostrzec półpostać Marii Kazimiery w sukni z dekoltem wykończonym koronką i otoczonym sznurem pereł, narzuconym nań udrapowanym płaszczu gronostajowym z kwadratową broszą na ramieniu, naszyjniku perłowym oraz niewielką koroną na czubku głowy. Komentarz zaś stanowi napis otokowy o następującej treści: MARIA CASIMIRA D[ei] G[ratia] REGINA POLONIARUM (Maria Kazimiera z Bożej łaski Królowa Polaków).

Rzadka w tym wypadku możliwość odnalezienia ryciny, która została przeniesiona przez artystę na medalowy krążek pozwala na bliższe zapoznanie się z dziełem sztuki, sporządzonym w celu dostarczenia niezbędnych informacji na temat wyglądu monarchy dla obecnych i przyszłych pokoleń. Należy bowiem pamiętać, iż podstawowym przeznaczeniem okolicznościowej grafiki było umożliwienie rzeszom odbiorców żyjących w różnych częściach kraju rozpoznania króla i królowej chociażby podczas odbywających się uroczystości na część panującego czy wizyt pary monarszej. Poddany, świadomy wyglądu panującego, czuł się bowiem zobowiązany do zachowania wobec najważniejszej osoby w państwie należącego szacunku i respektu. Dla wielu reprezentantów szlachty w Rzeczypospolitej kwestia poziomu artystycznego zakupionego portretu odgrywała niejednokrotnie rolę drugorzędną. Mimo iż czasem piętnowano artystów za niedostatecznie wprawne odtworzenie rzeczywistych rysów modela, znacznie większą wagę przykładano do godnego wyeksponowania znaków państwowych oraz atrybutów unaoczniających władzę królewską. Jedynie najbardziej zamożni przedstawiciele polskich ziemian zamawiali na potrzeby własnych rezydencji graficzne konterfekty władców u najbardziej znanych sztycharzy polskich lub zagranicznych.

Przedmiotem naszego zainteresowania jest portret Marii Kazimiery wykonany w technice miedziorytu, datowany na lata 1696-1698, autorstwa Jacquesa Blondeau³⁷ (il. 7). Królową upamiętniono w półpostaci, w owalu, w ujęciu odmiennym, *en trois quarts* w prawo, na ciemnym, neutralnym tle. Małżonka Jana III Sobieskiego posiada analogiczną jak na awersie głęboko wyciętą, bogato haftowaną suknię (ozdobioną motywem granatów) wraz z koronką wszytą wzdłuż dekoltu i rzędem klejnotów oraz gruszkowatych pereł umieszczonym poniżej koronki, płaszcz gronostajowy, udekorowany polskimi orłami heraldycznymi pozbawionymi korony, spięty na wysokości ramienia zaponą oraz naszyjnik perłowy. Dodatkowo do ubioru są liczne perły w kształcie łez, wplecione w pukle włosów i suknię Marysieńki.

Podobnie jak w przypadku napisów otokowych, zaczerpniętych z awersów medali Jana III Sobieskiego z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVII wieku, również i w tym wypadku inskrypcja okolicznościowa precyzuje kompetencje monarchini w stosunku do poddanych. Potencjalny odbiorca oglądający awers

zwraca uwagę na herb Dönhoffów, wyobrażającego głowę dzika, umieszczony z prawej strony herbu Prus Królewskich. Natomiast sygnatura I. H. również uwzględniona na rewersie pozwala na identyfikację autora numizmatu.

³⁷ *Gdzie wschód spotyka zachód. Portrety osobistości dawnej Rzeczypospolitej 1576-1763. Katalog wystawy*, red. J. Malinowski, Warszawa 1993, s. 427, poz. 117.

medalu Höhna (Hoehna) mł. z 1677 roku miał podstawy, aby uważać, iż treść wspomnianego napisu dotyczyła, również niego samego.

Materialnym świadectwem godności królewskiej Marii Kazimiery jest natomiast strój koronacyjny w rzeczywistości używany przez władczynię właśnie podczas uroczystości odbywających się w katedrze wawelskiej, który za Aleksandrem Gieysztorem należy zaliczyć do tzw. ornamentów królewskich, wyrażających najlepiej godność i majestat monarchini³⁸.

Rewers medalu przeznaczony był najpewniej dla osoby posiadającej przy najmniej podstawową wiedzę z zakresu mitologii greckiej. Królowa została upamiętniona, jako Junona³⁹, w sukni z krótkimi, obszernymi rękawami i przypiętą na ramieniu długą wstęgą poruszaną przez wiatr. Małżonka Jowisza przemieszcza się wśród obłoków, siedząc na czterokołowym wozie ciągniętym przez dwa pawie, symbolizujące przymioty monarchini: królewskie przeznaczenie i nieśmiertelną

³⁸ Za obrazę lub celowe zbezczeszczenie np. portretu królewskiego czy ryciny z wyobrażeniem obradującego parlamentu groziły bardzo surowe konsekwencje, łącznie z karą odebrania życia. Powyższe sprawy należały do kompetencji sądu sejmowego, zbierającego się pod przewodnictwem króla. Z czasów Zygmunta III Wazy znany jest przypadek szlachcica wielkopolskiego o nazwisku Zabłocki, próbującego zniszczyć portret pierwszego Wazy znajdujący się w jednym z pomieszczeń ratusza poznańskiego. Od niechybnej śmierci uratował go sam monarcha. Podobne zdarzenie miało miejsce również w okresie panowania Jana III Sobieskiego, podczas sejmu grodzieńskiego (trwającego między 15 grudnia 1678 roku a 3 kwietnia 1679 roku). W pierwszych dniach lutego 1679 roku Aleksander Weryha-Darowski za pomocą szabli pociął na kawałki wiszący w komnacie Starego Zamku konterfekt aktualnie panującego. Wyrok sądu również i w tym wypadku nie odbiegał od ogólnie przyjętych norm społecznych. Egzekucja została jednak odroczone z inicjatywy poszkodowanego, następnie zaś zamieniona na karę więzienia odbywaną w wieży. Por. T. Mańkowski, *Malarstwo na dworze Jana III Sobieskiego*, „Biuletyn Historii Sztuki” 12 (1950), nr 1-4, s. 261; J. Chrościcki, *Sztuka i polityka 1587-1668. Funkcje propagandowe sztuki w epoce Wazów*, Warszawa 1983; K. Gutowska-Dudek, *Portrety wielkiego i niezwyciężonego króla Jana III i ich rola w kreowaniu obrazu jego triumfów militarnych, polityki i planów dynastycznych*, w: „*Primus inter pares*”. *Pierwszy wśród równych czyli opowieść o królu Janie III*, red. D. Walawender-Musz, Warszawa 2013, s. 94; R. Kołodziej, „*Ostatni wolności naszej klejnot*”. *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana III Sobieskiego*, Poznań 2014, s. 62 (tabela 3).

³⁹ Junona, w mitologii rzymskiej siostra i równocześnie wybranka Jowisza, uznawana była przez starożytnych za patronkę „Imperium Romanorum”, jego stolicy oraz opiekunkę ogniska domowego. Począwszy od 289 roku p.n.e., wraz z otwarciem mennicy miejskiej, protekcji Junony zaczęto także przypisywać prawidłowy obieg monetarny i wartość samego pieniądza. Oczywiście w przeszłości, podobnie jak w przypadku pozostałych mieszkańców Olimpu pielęgnowano pamięć o bogini znanej pod różnymi postaciami. Również postać Jupitera, kojarzono bezpośrednio z majestatem władzy zwierzchniej („Jupiter Rex”). Cechy Minerwy (odpowiedniczki etruskiej „Menrvy”) utożsamiano zaś z przymiotami, które winien posiadać idealny panujący. Wybrane przykłady występowania Junony w ikonografii nowożytej zostały omówione przez Guyego Tervarenta w cytowanym już słowniku, por. G. Tervarent, dz. cyt., s. 227-228.

cnotę⁴⁰. Ważnym atrybutem jest ułożone w dłoni Marii Kazimiery berło królewskie odwrócone do dołu⁴¹, oznaczające w konwencji barokowej odwagę. Posiadanie wspomnianej cechy należy uznać za podstawowy warunek, którego spełnienie otwiera możliwość współuczestniczenia w rządzeniu krajem wraz ze zwycięskim królem – „Sarmatą”. Ukazanie przez medaliera królowej w pozycji siedzącej, jako najwłaściwszej dla reprezentantki rodu d’Arquien, należy wyjaśniać także w kontekście problematyki władzy zwierzchniej nad poddanyimi. O czynnym udziale królowej w realizacji ambitnych planów monarszych Sobieskiego służących pomysłowości ojczyzny i jej obywateli świadczy zwłaszcza napis na banderoli w odcinku: CVM IOVE JUVANT (Z Jowiszem pomaga). A zetem i w tym przypadku podstawowym zamierzeniem twórcy medalu stało się uzasadnienie stanu faktycznego, a więc rządów Marii Kazimiery.

Przeniesioną na powierzchnię awersu scenę inspirowaną mitologią trzeba powiązać z innymi podobnego typu zabytkami, podnoszącymi zasługi królewskiego małżonka, datowanymi jednak na inny okres. Mowa w tym miejscu o kompozycji sztukatorskiej Stefana Szwanera (Schwanera) pt. *Triumf Jana III Sobieskiego* (il. 8 i 9). Kompozycja powstała najpewniej pomiędzy 1686 a 1694 rokiem⁴². Wyimaginowany epizod, utrwalony w formie płaskorzeźby na fasadzie podwarszawskiej rezydencji Sobieskiego, należy odczytywać razem z medalionem przedstawiającym postać Herkulesa (w paludamencie i narzuconej na głowę skórze lwa nemejskiego), honorowanego wieńcem kwiatowym, pozostającym jednak w rękach dwóch putów na tympanonie, usytuowanym poniżej, bezpośrednio nad drzwiami wejścio-

⁴⁰ Medalier decydując się na uwzględnienie symboliki pawi zaprzęgniętych do rydwanu Junony, pragnął wykazać, iż Maria Kazimiera wyróżniała się nieśmiertelną cnotą, która wyniosła władczynię ponad zwykłych ludzi. Najważniejszym środkiem służącym podniesieniu rangi czynów Sobieskiego było natomiast konsekwentne podkreślanie w przekazach dzieł sztuki upamiętniających monarchę, iż przymioty, które umożliwiły władcy znakomite zwycięstwa nad Turkami i Tatarami zapewnią mu również wieczną sławę i chwałę wśród potomnych (*virtus bellica, virtus heroica*). Por. *Chwała i sława Jana III...*, s. 7-8, 237.

⁴¹ Wśród nielicznych portretów królowej, na których pojawia się analogiczny atrybut władzy królewskiej (zwrócony jednak we właściwym kierunku) wymienić należy konterfekt konny Marii Kazimiery autorstwa nieznanego bliżej malarza wywodzącego się z kręgu dworskiego, powstały po 1685 roku i stanowiący pendant do analogicznego dzieła malarzkiego, wyobrażającego królewskiego małżonka w podobnym ujęciu (zamiast berła dzierżącego w dłoniach jednak regiment). Por. Warszawa, Muzeum Pałac w Wilanowie, nr inw. 1686 (d. 516); *Polska jej dzieje i kultur aod czasów najdawniejszych do chwili obecnej*, oprac. W. Antoniewicz, J. S. Bystroń, A. Brückner, t. 1-3; Warszawa 1927-1930, poz. 178; W. Drecka, *Portrety osobistości polskich znajdujące się w pokojach i w galerii pałacu w Wilanowie. Katalog*, Warszawa 1967, poz. 67; M. Ryszkiewicz, *Malarstwo polskie. Manierizm-barok*, Warszawa 1971, s. 379, tabl. X *Kunst des Barock in Polen Ausstellung im Herzog Anton Ulrich – Museum Braunschweig*; W. Fijałkowski (Hrsg.) Braunschweig 1974, poz. 5; I. Voise, T. Głowacka-Pocheć, *Galeria malarstwa Stanisława Kostki Potockiego w Wilanowie*, Warszawa 1974, s. 49, poz. 71; *Chwała i sława Jana III...*, s. 133, kat. nr 12.

⁴² W. Fijałkowski 2011, dz. cyt., s. 12-13.

wymi⁴³. Dwukołowy rydwan Jana III Sobieskiego wzorowany był na podobnych pojazdach budowanych w czasach starożytnych, co odpowiadało przyjętej przez rzeźbiarza konwencji triumfalnego, rzymskiego pochodu. Królewska małżonka natomiast naśladowała aktualne trendy barokowe, inspirowane jednak bardziej mitologią. Komentarz do opisywanej pracy Szwanera (Schwanera) stanowi napis znajdujący się na wstędze, zaczerpnięty z dzieła Wergiliusza, dotyczący starożytnego herosa: SIC ARDENS EVEXIT AD AETHERA VIRTUS (Tak płonąca cnota wznosi się do niebios). Sama wstęga umieszczona została w rękach geniusza, wznoszącego się ku niebu.

Dolna część rewersu medalu przypominała natomiast o podróży pary królewskiej do Prus Królewskich, odbytej wkrótce po koronacji w 1677 roku. Höhn (Hoehn) mł. odwzorował na krążku medalierskim zbliżony dolny bieg Wisły oraz jej ujście do wybrzeży Bałtyku z widoczną na pierwszym planie szczegółową panoramą Prus Królewskich i Gdańska. Twórca zadbał również o zaopatrzenie rewersu w pożądaną przez dysponenta element heraldyczny: pruskiego orła z koroną na szyi dobywającego miecz, można dostrzec poniżej.

Mapy rozległych prowincji, które powstawały w XVII wieku służyły zarówno celom praktycznym, jak i propagandowym. Niejednokrotnie okazywały się niezbędne podczas licznych podróży, odbywanych głównie w celach handlowych. Możliwość wcześniejszego zapoznania się z przebiegiem trasy, którą należało pokonać z pewnością wpływała na szybkość i komfort dotarcia do wyznaczonego miejsca, pozwalała na uniknięcie różnego rodzaju przeszkód terenowych oraz kłopotów wynikających z odmienności regionalnych. Z drugiej natomiast strony uwzględnienie na jednej karcie granic wszystkich prowincji, nad którymi pieczę sprawował monarcha, dawało wyobrażenie o wielkości państwa oraz dostarczało podstawowych informacji na temat jego potencjału gospodarczego.

Wymienić należy zwłaszcza dwa zabytki dawnej kartografii zachowane w formie miedziorytów z epoki, odbiegających jednak od panoramy Prus widocznej na rewersie medalu. Pierwsza mapa zatytułowana *PRVSSIA ACCVRATE DESCRIPTA* jest autorstwa Kaspara (Caspara) Hennebergera (Hennenbergera) i została opublikowana w dziele pt. *Novus Atlas* wydanym przez Willema (Guilielmusa, Guiljelmusa) Janszoona (Janssoniusa, Jansza) i Jochana (Joana) Blaeu'a (Caesius, Blaeuw) w 1649 roku⁴⁴ (il. 10). Twórcą drugiej mapy, znacznie bardziej szczegółowej, pochodzącej z 1659 roku pt. *LA PRUSSE DUCHE divisse en ROYALE et DUCALE LA ROYALE...*, był francuski kartograf, Nicolas Sanson⁴⁵ (il. 11). Autorzy omawianych dzieł kartograficznych oddali w sposób dość schematyczny krajobraz całych Prus Królewskich, nie zapominając o podaniu niezbędnych

⁴³ M. Karpowicz 2011, dz. cyt., s. 10, 12, 18.

⁴⁴ Warszawa, Biblioteka Narodowa, Zakład Zbiorów Kartograficznych, nr inw. 5542; *Rzeczpospolita w dobie Jana III...*, s. 89, kat. nr 23.

⁴⁵ Warszawa, Biblioteka Narodowa, Zakład Zbiorów Kartograficznych, nr inw. 14607; *Rzeczpospolita w dobie Jana III...*, s. 89, kat. nr 24.

szczegółów topograficznych i zbliżonej lokalizacji najważniejszych miast. Widok Prus Królewskich upamiętniono również na mapie ogólnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, wykonanej po 1674 roku, pod względem chronologicznym najbliższej dacie powstania medalu⁴⁶ (il. 12). Powyższą pracę przypisuje się działającemu w Norymberdze niemieckiemu rytownikowi, Jacobowi Sandrartowi. Ponieważ granice północnych rubieży Rzeczypospolitej nie uległy w interesującym nas okresie większym przeobrażeniom terytorialnym, należy przypuszczać, iż podobne źródła mogły być studiowane również przez medaliera pracującego na potrzeby dysponenta gdańskiego.

Największe znaczenie dla artysty podczas realizacji zamówienia miał jednak awers medalu z 1654 roku, autorstwa Jana Höhna (Hoehna) st., emitowanego z okazji 200-letniej rocznicy przyłączenia Prus Królewskich do Rzeczypospolitej⁴⁷ (il. 13). Panorama okolic Gdańska, od ujścia Wisły do Morza Bałtyckiego aż do południowych przedmieść, została uwieczniona przez medaliera z dużą pieczołowitością. Artysta nie zapomniał również sporządzić artystycznego obrazu rozlewisk, położonych w pobliżu rzek oraz zarysu ważniejszych wiosek i miast na Żuławach. Napis PRUSSIA sugeruje oglądającemu przynależność wspomnianych terytoriów. Zabudowę grodu nad Motławą (z wyróżniającą się na pierwszym planie wieżą kościoła Mariackiego i bastionami ceglano-ziemnymi) podobnie jak w przypadku medalu Höhna (Hoehna) mł., odtworzono w prawym dolnym rogu kompozycji, co pozostaje nie bez znaczenia dla prawidłowego odczytania przekazu propagandowego. Wzlatujący nad horyzontem orzeł polski uhonorowany koroną *clausa* (z rozpostartymi skrzydłami i berłem w szponach), opromieniony blaskiem bijącym z monogramu JAHWE wpisanego w owal, przypomina o wciąż aktual-

⁴⁶ Kraków, Muzeum Narodowe, Gabinet Rycin, nr inw. 34190; E. Hutten-Czapski, *Spis rycin przedstawiających portrety przeważnie polskich osobistości w zbiorze Emeryka hrabiego Hutten-Czapskiego w Krakowie*, Kraków 1901, poz. 683; *Rzeczypospolita w dobie Jana III...*, s. 156, poz. 331, il. 142; H. Widacka, *Jan III Sobieski w grafice XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1987, s. 156-157, poz. 186, il. 162.

⁴⁷ Av i Rv. Poznań, Muzeum Narodowe, nr inw. 23 GN, Własność prywatna. Przedmiot wystawiony na aukcji WCN (Warszawskiego Centrum Numizmatycznego), dnia 9 października 2014 roku (aukcja online WCN, kat. nr 109052); J. Albertrandi, *Zabytki starożytności rzymskich w pieniądzach, pospolicie medalami zwanych, czasów Rzplitej i szesnastu pierwszych cesarzów zbioru ś.p. Stanisława Augusta króla polskiego postrzeżone i krótkim wykładem objaśnione przez JX. Jana Albertrandego, prezesa Towarzystwa Warszawskiego, czytane na posiedzeniu publicznem*, Warszawa 1805, rkps 50, s. 4, XV; E. Raczyński, dz. cyt., poz. 136; E. Hutten-Czapski, dz. cyt., poz. 2043; E. Bahrfeldt, *Die Münzen und Medaillen Sammlung in der Marienburg*, Danzing-Königsberg 1910, poz. 8698; S. Rühle, *Die historichschen Medaillen der Stadt Danzig*, w: „Zeitschrift d. Westpreussischen Geschichtsvereins” 1928, nr 68, s. 24; M. Stahr, *Medale Wazów w Polsce (1587-1668)*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1990, s. 165-167, kat. nr 65. Warto zwrócić uwagę również na napis otokowy towarzyszący kompozycji awersu: TEUTONICOS PEPULIT VIRTUS PRUTENICA PULCHRUM NUMINIS ET REGIS CURA TUETUR OPUS.

nych konsekwencjach decyzji politycznej powziętej przed dwoma wiekami. O istnieniu związku pomiędzy obydwoma dziełami sztuki medalierskiej zdaje się jednak przesądzać fakt umieszczenia przez medaliera na dole rewersu wyobrażenia godła Prus Królewskich, identycznego jak na rewersie medalu z 1677 roku, lecz o dużo większych rozmiarach⁴⁸.

3. Podsumowanie

Podsumowując należy zauważyć, iż większość wyobrażeń artystycznych, które zostały przez medaliera włączone do kompozycji artystycznej została przynajmniej częściowo sporządzona w oparciu o wcześniej występujące w medalierstwie i grafice wzory. Nieocenioną pomocą dla dawnych twórców okazywały się także niejednokrotnie kompendia emblematyczne, tworzone m.in. właśnie z myślą o medalierach. Ze względu na brak źródeł historycznych ciężko jest oczywiście odpowiedzieć na najważniejsze pytanie: czy autor miał bezpośredni kontakt z opisywanymi przez nas dziełami sztuki lub ich późniejszymi reprodukcjami z epoki. Głównym celem niniejszego artykułu było odnalezienie i omówienie prac XVII wiecznych, które choć nie zawsze musiały stanowić podstawy dla medaliera wykazują duże podobieństwo do kompozycji awersu i rewersu. Jak się bowiem niejednokrotnie okazywało nie tylko twórcy interesujących nas medali, lecz również graficy, rzeźbiarze i malarze utożsamiali parę królewską oraz członków rodziny Sobieskich z antycznymi bóstwami, które współpracując ze sobą wzajemnie, doskonale się dopełniały.

Również przyjęty sposób wyróżnienia wybitnej osobistości nawiązujący bezpośrednio do wzorców rzymskich polegający na uwiecznieniu postaci podczas triumfalnego przejazdu rydwanem w realiach fantastycznych bądź też wiernie odzwierciedlających rzeczywistość, znalazł kontynuację w programie okolicznościowych grafik czy płaskorzeźb wykonanych zwłaszcza po największym osiągnięciu militarnym Sobieskiego – zwycięskiej odsieczy wiedeńskiej. Przypomnienie w największym skrócie dzieł sztuki pochodzących ze starożytności służyć miało natomiast potwierdzeniu tezy, iż w wypadku interesującego nas mitu na przestrzeni kolejnych setek lat niewiele odchodzono od kanonów obowiązujących w sztuce antycznej Grecji i Rzymu. Należy więc stwierdzić, iż opisywane przez nas żeton i medal stanowiły jedynie element zakrojonej na znacznie większą skalę i realizowanej przez następne lata rządów królewskich kampanii propagandowej, której podstawowym celem stało się upamiętnienie reprezentantów rodu Sobieskich na równi z innym członkami europejskiej elity. Prócz przytoczonych przykładów ist-

⁴⁸ Na postumencie, poniżej orła pruskiego, widnieje także niewielkich rozmiarów kartusz herbowy zakonu krzyżackiego, przypominający o okolicznościach przyłączenia do Rzeczypospolitej Prus Królewskich w wyniku zwycięskiej wojny trzynastoletniej toczonej w latach 1454-1466, wywołanej niechęcią mieszkańców miast pruskich wobec polityki gospodarczej, prowadzonej przez rycerzy Zakonu Najświętszej Maryi Panny.

nieje np. szereg grafik i portretów malarskich, a zwłaszcza monet i medali, na awersach których oddawano podobiznę Jana III Sobieskiego w kostiumie antycznym: paludamencie, zbroi karacenowej z kwadratowym wycięciem wokół szyi czy wieńcu laurowym na głowie. Do podobnych idei zaczerpniętych ze świata antyku nawiązywali także inni władcy, posiadający znacznie szersze prerogatywy polityczne m.in. Leopold I Habsburg.

Streszczenie

Autor artykułu opisał trzynaście przykładów dzieł sztuki (malarstwa, grafiki, rzeźby, medalierstwa, numizmatyki, kartografii) mających związek z medalem i żetonem gloryfikującym postać małżonki Jana III Sobieskiego. Jak przekonuje autor większość wyobrażeń artystycznych, które zostały przez medaliera włączone do kompozycji artystycznej w mniejszym lub większym stopniu nawiązuje do wcześniejszych wzorów graficznych i medalierskich. W przypadku rewersu żetonu Marii Kazimiery można mówić o inspiracjach zarówno przedstawieniami na monetach antycznych (denar z ok. 71 r. p.n.e.) i późniejszych numizmatach (medal z 1670 roku) jak i rycinami publikowanymi w zbiorze Jacoba Typotiusa (emblemat Rudolfa II Habsburga) i kompozycjami wykonanymi w technice fresku (podobizna Diany na rydwanie z wnętrza klasztoru katolickiego św. Pawła w Parmie). Pierwsza strona kolejnego medalu królewskiej małżonki powstała natomiast w oparciu o wcześniejszą rycinę portretową Marii Kazimiery, wykonaną w XVII wieku w warsztacie Francesca Leone. Natomiast rewers zawierający wyobrazenie Junony przemieszczającej się na rydwanie w kierunku słońca oraz podobiznę Gdańska i jego najbliższych okolic nawiązuje do współczesnych przedstawień kartograficznych, w oparciu o które Jan Höhn (Hoehn) st. zaprojektował w 1654 roku medal będący jak się wydaje podstawą dla późniejszej pracy jego syna, Jana Höhna (Hoehna).

Słowa kluczowe: Medale, ikonografia, Maria Kazimiera, Jan III Sobieski, Pomorze Gdańskie.

Medals Commemorating the Person of Marie Casimire, from the Time of Coronation and the Gdańsk Pomerania Pilgrimage of the Royal Couple. Iconographic Comments

Summary

The author of the article described thirteen examples of the works of art (of painting, graphics, sculpture, metallic art, numismatics, cartography) correlating with the medal and the token extolling the figure of the wife of Jan III Sobieski. The author shows how the majority of artistic ideas that were used by the medalist in the artistic composition to a smaller or larger degree refer to an earlier graphic and medallic formulae. Regarding the reverse side of the Marie Casimire coin one could speak to the inspiration of antique money (denar from cir. 71 BCE) and later numismats (medals from 1670) and prints published in a collection Jacobus Typotius (emblem of Rudolph II of Habsburg) and composition made in the fresco technique (Diana's image on the chariot from the inside of the Catholic monastery St. Paul in Parma). The front side of the medal of the kings wife was based on earlier sketches of Marie Casimire created in the workshop of Francesca Leone. The revers side

however contains an image of Juno moving on a chariot towards the sun and the image of Gdańsk, this is supported by contemporary cartographic surroundings closest to him, shown on the medal which John Höhn (Hoehn) the elder designed in 1654. It seems this was the basis for the later work of his son, John Höhna (Hoehna).

Key words: Medal, iconography, Marie Casimire, Jan III Sobieski, Gdańsk Pomerania.

ZNISZCZENIE SANKTUARIUM W SZILO

Wśród izraelskich sanktuariów „przedjerozolimskich” Szilo jest miejscem szczególnym. To tutaj znajdowało się pierwsze stałe miejsce pobytu Arki Przymierza i Namiotu Spotkania w Ziemi Obiecanej. Pierwsze, ale nie jedyne, ponieważ w pewnym momencie Szilo przestaje pełnić swą funkcję kultyczną, oddając ten honor Kiriath-Jearim, Nob, Mispa, Rama czy wyżynie Gibeonu. Sytuację tę zakończyło przeniesienie Arki Przymierza do Jerozolimy przez króla Dawida. Dlaczego tak się stało? Dlaczego Arka opuściła Szilo i już tam nie wróciła? Dlaczego z biegiem lat Szilo straciło swe znaczenie?

Celem niniejszego przyczynku jest próba rekonstrukcji okoliczności końca istnienia sanktuarium w miejscowości Szilo. Do rozwiązania tego problemu posłużą nam teksty biblijne oraz rezultaty prac archeologicznych, które odnoszą się do tego miejsca. Po przedstawieniu informacji pochodzących z tych dwu źródeł dane zostaną przeanalizowane wspólnie, aby znaleźć odpowiedź na pytanie postawione jako problem.

I. Szilo w tekstach biblijnych

Pierwsza wzmianka o Szilo, jaką spotykamy w Biblii, znajduje się w opisie drugiego podziału zdobytej Ziemi Obiecanej przez Izraelitów, w osiemnastym rozdziale księgi Jozuego. Szilo było miastem, które w tamtym momencie należało już do Ludu Wybranego, to je wybrano na miejsce ustawienia Namiotu Spotkania, przez co Szilo stało się jednym z najważniejszych miast dla Izraelitów. Oprócz Namiotu Spotkania w Szilo znajdował się także ołtarz do składania ofiar dla Pana. Ponieważ ołtarz zbudowany wówczas przez pokolenia zamieszkujące obszar położony za Jordanem został określony jako bałwochwalczy (Joz 22,19), możemy stwierdzić, że ołtarz w Szilo był w tym czasie uważany jako jedyny legalny ołtarz

służący składaniu ofiar dla Pana (por. Joz 22,21-29)¹. W późniejszym czasie Izraelici umieścili w Szilo także Arkę Przymierza. Tam pełnił swą posługę kapłańską Heli wraz ze swoimi synami (1 Sm 1-3). Szilo było także miejscem pielgrzymek Izraelitów, każdego roku celebrowano tam pewne święto, kiedy to korowody młodych dziewcząt wykonywały tańce w przyległych winnicach (Sdz 21,19-21). Także każdego roku Elkana, ojciec Samuela, pielgrzymował do Szilo, aby tam złożyć ofiary dla Boga (1 Sm 1,30). A zatem Szilo było dla Izraelitów głównym, może nawet jedynym, sanktuarium w okresie przedmonarchicznym (por. 1 Sm 1,3.24)². Lecz sanktuarium w Szilo niespodziewanie i zaskakująco znika z historii Izraela. Ostatnia wzmianka o Szilo w księgach historycznych znajduje się we fragmencie, który opowiada o wzięciu Arki Przymierza z sanktuarium i zanieśieniu jej na pole bitwy pod Eben-Haezer (1 Sm 4). Izraelici przegrali tę bitwę a zwycięscy Filistyni zrabowali zdobytą Arkę Przymierza. Po siedmiu miesiącach nieszczęść, które dotyczyły nowych posiadaczy świętego obiektu, Filistyni oddają Arkę Izraelitom, ale ta nie jest już zanieśiona do Szilo, natomiast – przez Bet-Szemesz – do Kiriat-Jearim (1 Sm 6), gdzie jest przechowywana i nie wraca już do Szilo. Możemy także zauważyć, że Samuel wykonuje swój urząd sędziego w Betel, w Gilgal i w Mispie, nie pełni go natomiast w Szilo (1 Sm 7,16). Samuel buduje także ołtarz w Rama (1 Sm 7,17) oraz zwołuje Izraelitów na modlitwę „przed Panem” do Mispie (1 Sm 7,5-6). Możemy, zatem wywnioskować, że po utracie Arki Przymierza w bitwie pod Eben-Haezer Szilo traci swoje znaczenie religijne i nie jest już w Izraelu tak ważnym miejscem jak przedtem³. Ten fakt potwierdza Sdz 18,31, gdzie jest wspomniane, że Danicy używali posążku Miki „aż do kiedy dom Pana znajdował się w Szilo”. Te słowa wskazują, że znaczenie Szilo jako miejsca sanktuarium Bożego zakończyło się w pewnym momencie. Z opowiadania 1 Sm 21,1-10 możemy z kolei wyciągnąć informację, że w czasach Saula nie w Szilo a w Nob przebywali kapłani i tam znajdowały się „chleby święte” oraz efod.

Szilo nie znika jednak zupełnie. Choć nie ma tam już sanktuarium, miejsce to jest cały czas zamieszkanе. Ukazuje to osoba proroka Achiasza, który żył w czasach Salomona i Jeroboama I, a który pochodził z Szilo (1Krl 11,29; 14,1-9; 15,29-30; 2Krn 9,29; 10,15).

Nazwa Szilo wraca w księdze proroka Jeremiasza. Wygłaszając swoje proroctwo w świątyni jerozolimskiej, Jeremiasz powiedział, że Bóg „zrobi z tym miejscem podobnie jak z Szilo” (Jer 26,6; por. 7,12.14). Słowa te wywołały wielkie zgorszenie wśród słuchaczy (w. 9). A zatem w czasach Jeremiasza istniała i była żywa pamięć o zniszczeniu sanktuarium w Szilo jako o karze Bożej⁴. Tekst biblijny

¹ Por. S. Wypych, *Księga Jozuego. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2015, s. 403-404, 490-491, 493-495.

² Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, Poznań 2004, s. 319; J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań-Warszawa 1973, s. 105.

³ Por. J. Łach, *Księgi Samuela...*, s. 134.

⁴ Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu X-1, Poznań 1967, s. 163, 300-301.

nic nam nie mówi o czasie ani o sposobie zniszczenia sanktuarium w Szilo, ale możemy domniemywać, że po zniszczeniu sanktuarium samo Szilo nie zostało porzucone przez jego mieszkańców, nie pozostało niezamieszkałe, ponieważ według wersu dziewiątego los sanktuarium i los miasta są różne i rozdzielone. A zatem możemy powiedzieć, że sanktuarium, które znajdowało się w Szilo w pewnym momencie historii zostało zniszczone (nie przeniesione w inne miejsce ale właśnie zniszczone) ale samo miejsce (miasto) nie przestało istnieć i było zamieszkane także w czasach proroka Jeremiasza (Jer 41,5).

Ostatnią wzmiankę o Szilo znajdujemy w księdze Psalmów, w psalmie 78. Zaczynając od wersu sześćdziesiątego, tekst mówi, że Bóg „porzucił mieszkanie w Szilo, przybytek, gdzie mieszkał wśród ludzi”. Znajdujemy tu zdanie, które potwierdza opowiadanie znajdujące się w księdze Jeremiasza: Szilo zostało porzucone przez Boga. W Ps 78, 60 nie ma żadnej wzmianki o zniszczeniu miejsca, ale te dwie relacje pozostają ze sobą zgodne⁵.

Podsumowując, na podstawie danych biblijnych możemy powiedzieć, że:

Szilo natychmiast po zdobyciu Ziemi Kanaan (nie całej, ale tylko jej części) staje się miejscem sanktuarium ludu izraelskiego, tam znajduje Namiot Spotkania oraz Arka Przymierza. Po bitwie pod Eben-Haezer Szilo traci swój sakralny charakter a Arka Przymierza nie wraca już więcej do tego miejsca. Pewien czas później (krótki lub długi) sanktuarium w Szilo zostaje zniszczone a pamięć o tym wydarzeniu była obecna w pamięci ludu przez długi czas, aż do czasów proroka Jeremiasza. Samo miejsce było zamieszkane przez cały ten czas, jak na to wskazują wspomniane w Biblii osoby pochodzące z Szilo.

II. Szilo według danych archeologicznych

W Szilo miały miejsce trzy serie wykopalisk archeologicznych. Pierwsza odbyła się w 1922 roku pod przewodnictwem A. Schmidta, druga miała miejsce w latach 1926-1932 i została przeprowadzona przez archeologów duńskich, którym przewodniczył H. Kjaer. Trzecia i najbardziej kompleksowa seria prac została wykonana przez I. Filkensteina i archeologów hebrajskich w latach 1981-1984. Prace odsłoniły ruiny pochodzące ze wszystkich okresów historycznych od średniego brązu do okresu bizantyjskiego⁶. Sytuacja i ważność Szilo nie była taka sama przez cały ten czas, zmieniała się kilka razy w ciągu historii.

W okresie średniego brązu Szilo istniało na początku jako mała osada bez murów obronnych. Potem, w okresie średniego brązu III miejsce to zostało rozbudowane do rozmiarów dużego miasta z murami obronnymi oraz z sanktuarium⁷.

⁵ Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu VII-2, Poznań 1990, s. 359-360.

⁶ L. Watkins, *Shiloh*, w: *The Oxford encyclopedia of Archeology in the Near East*, red. E. M. Meyers, New York-Oxford 1997, t. 5, s. 28.

⁷ I. Finkelstein, *The History and Archeology of Shiloh from the Middle Bronze Age II to Iron Age II*, w: *Shiloh: The Archeology of a Biblical Site*, red. I. Finkelstein, Tel Aviv 1993, s. 374, 377; L. Watkins, art. cyt., s. 28-29.

W strefie wykopalisk oznaczonej jako D archeolodzy odkryli podwyższoną równinę, pokrytą kamieniami noszącymi ślady ognia. W tej samej strefie zostały znalezione także kości zwierząt domowych, z których prawie wszystkie należały do zwierząt młodych. Znalaziono również puchary wotywnie i duże naczynie w kształcie wołu. Te informacje wskazują, że prawdopodobnie w tym miejscu znajdował się ołtarz służący do składania ofiar⁸. Ponadto uderza dysproporcja między ilością dużych budynków kultycznych i administracyjnych a ilością domów mieszkalnych (czyli liczbą mieszkańców). Szilo jako miejsce nie miało wtedy dużej ilości mieszkańców. Prawdopodobnie więc Szilo było w tym czasie rezydencją sanktuarium (i/lub zwierchnika) i miało charakter raczej fortecy niż mieszkalnego miasta⁹. W tym czasie Szilo utrzymywało kontakty z Egiptem, jak na to wskazują cztery skarabeusze datowane na czas panowania dynastii Hyksosów¹⁰. Pod koniec okresu średniego brązu Szilo zostało zniszczone, ale nie wiemy, kto i z jakiego powodu dokonał tego zniszczenia¹¹.

W krótkim czasie po zniszczeniu, już w okresie późnego brązu, Szilo na nowo istnieje i jest aktywne jako miejsce kultu. Świadectwem tego kultu są kości zwierząt (domowych i młodych) znalezione w strefie sanktuarium z tego okresu. Szilo istniało jako miejsce kultu, ale odizolowane, z aktywnością mniejszą niż ta w czasie przed jego zniszczeniem, jego mieszkańcy byli nieliczni. Możemy to stwierdzić, ponieważ nie zostały znalezione ślady murów obronnych ani domów z tego okresu¹².

W późniejszym czasie, w okresie żelaza I, Szilo zmienia swój charakter. Po około dwustu latach opuszczenia mieszkańcy wracają do Szilo, jak to poświadcza ceramika znaleziona w warstwie z tego okresu¹³. Sanktuarium jest czynne i aktywne przez cały ten czas, jak to potwierdzają znalezione kości zwierząt. Pojawia się jednak różnica w charakterze tego miejsca między okresami żelaza i wcześniejszym, czyli brązu. Spośród kości pochodzących z okresu żelaza większa ich część należy do zwierząt dorosłych, co wskazuje, że wtedy Szilo było nie tylko miejscem kultycznym, w którym znajdował się ołtarz, ale było także miejscem zamieszkania¹⁴. W warstwie z okresu żelaza I archeolodzy znaleźli duże budynki w filarami, które służyły prawdopodobnie jako budynki publiczne. To świadczy, że ten okres

⁸ S. Hellewing, M. Sadeh, V. Kishon, *Faunal Remains*, w: *Shiloh: The Archeology of a Biblical Site*, red. I. Finkelstein, Tel Aviv 1993, s. 374-375.

⁹ I. Finkelstein, *The History...*, s. 379-380.

¹⁰ B. Brandl, *Scarabs and Other Gliptic Finds*, w: *Shiloh: The Archeology of a Biblical Site*, red. I. Finkelstein, Tel Aviv 1993, s. 205-207.

¹¹ I. Finkelstein, *The History...*, s. 383; L. Watkins, art. cyt., s. 29.

¹² S. Bunimovitz, I. Finkelstein, *Pottery*, w: *Shiloh: The Archeology of a Biblical Site*, red. I. Finkelstein, Tel Aviv 1993, s. 136; S. Hellewing, M. Sadeh, V. Kishon, art. cyt., s. 310-318; I. Finkelstein, *The History...*, s. 81-383; L. Watkins, art. cyt., s. 29.

¹³ S. Bunimovitz, I. Finkelstein, art. cyt., s. 127, 136; I. Finkelstein, *The History...*, s. 388.

¹⁴ S. Hellewing, M. Sadeh, V. Kishon, art. cyt., s. 318; I. Finkelstein, *The History...*, s. 388.

w historii miasta był może okresem jego powiększania się i prosperity, ale prawdopodobnie ten czas nie trwał zbyt długo, ponieważ takie budynki są nieliczne¹⁵. Inną rzeczą, jaką znaleźli archeolodzy, są kamienne silosy, które prawdopodobnie służyły jako zbiorniki do przechowywania ziarna¹⁶. Podsumowując, można stwierdzić, iż w okresie żelaza I Szilo było miejscem, które służyło jako sanktuarium oraz prawdopodobnie jako miejsce zbierania, przechowywania i dystrybucji zbiorów i pożywienia. Takie miejsca, sanktuaria, które służyły również jako miejsce przechowywania i dystrybucji pożywienia są znane w życiu społeczeństw „przed-handlowych (pre-market)”¹⁷.

W okresie żelaza I Szilo nie było typowym miastem, istniało bardziej jako sanktuarium, które pełniło także funkcje publiczne i było otoczone przez kilka zamieszkałych wsi. Ten fakt wskazuje, że Szilo nie było po prostu sanktuarium miejskim, ale służyło jako sanktuarium regionalne dla okolic bardziej lub mniej oddalonych od niego¹⁸. Pod koniec okresu żelaza I Szilo zostało zupełnie zniszczone, jak to przedstawiają ślady wielkiego pożaru widoczne w prawie wszystkich strefach eksplorowanych przez archeologów¹⁹.

Po tym pożarze Szilo istniało jako mała osada, pozbawiona znaczenia, ale przez cały czas zamieszkała²⁰.

Podsumowując, na podstawie danych archeologicznych możemy stwierdzić, że:

Szilo było miejscem zamieszkanym od czasów średniego brązu. Jego znaczenie w tym czasie pochodziło z faktu, że znajdowało się tam sanktuarium, które służyło całemu okolicznemu regionowi, nie tylko mieszkańcom Szilo. Samo Szilo nie było typowym miastem, ale bardziej miejscem kultu lokalnego. Okres prosperity Szilo z czasu średniego Brązu kończy się wraz z jego zniszczeniem, które miało miejsce pod koniec tego okresu. Po tym wydarzeniu Szilo nie straciło jednak swego charakteru sanktuarium. Kult był tam sprawowany przez cały okres późnego brązu, mimo że jego stali mieszkańcy byli nieliczni. Szilo odzyskało swe znaczenie w okresie żelaza. Wtedy powstały tam budynki, które służyły przede wszystkim do celów publicznych a nie prywatnych. Szilo więc od nowa staje się ważnym centrum kultycznym oraz centrum administracji (przechowywania i dystrybucji) żywności. Ten okres w historii miasta kończy się pod koniec okresu żelaza I z powodu

¹⁵ I. Finkelstein, *The History...*, s. 383-384.

¹⁶ Tamże, s. 384.

¹⁷ B. Rosen, *Economy and Subsistence*, w: *Shiloh: The Archeology of a Biblical Site*, red. I. Finkelstein, Tel Aviv 1993, s. 366-367; A. S. Kaufmann, *Fixing the Site of the Tabernacle at Shiloh*, „Biblical Archeologist Reader” 14 (1988), t. 6, s. 46-52.

¹⁸ I. Finkelstein, *The Archeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988, s. 324-330; I. Finkelstein, *The History...*, s. 386.

¹⁹ S. Bunimovitz, *Area C: The Iron Age I pillared Buildings and other Remains*, w: *Shiloh: The Archeology of a Biblical Site*, red. I. Finkelstein, Tel Aviv 1993, s. 21; I. Finkelstein, *The History...*, s. 389; L. Watkins, art. cyt., s. 29.

²⁰ I. Finkelstein, *The History...*, s. 389; L. Watkins, art. cyt., s. 29; por. R. A. Pearce, *Shiloh and Jer VII 12,14&15*, „Vetus Testamentum” 23 (1973), s. 105-108.

wielkiego pożaru i zniszczenia tego miejsca. Co interesujące, po tym wydarzeniu Szilo traci swój charakter kulturowy i istnieje tylko jako osada - zamieszkała ale mało ważna.

III. Kto i kiedy zniszczył Szilo?

Dane pochodzące z prac archeologicznych ukazują, że Szilo zostało zniszczone przynajmniej dwa razy: po koniec okresu średniego brązu, czyli po koniec XV wieku przed Chrystusem i ponownie pod koniec okresu żelaza I, czyli około roku 1050 przed Chrystusem²¹. Kto i z jakiego powodu dokonał tych zniszczeń, tego archeologia nie może nam powiedzieć. Dlatego, czytając tekst biblijny, podejmiemy próbę znalezienia w nim wskazówek, które mogłyby zbliżyć nas do rozwiązania tego problemu. Pismo Święte nie mówi nic na temat zniszczenia Szilo, tylko prorocтво Jeremiasza wskazuje, że w Izraelu istniała pamięć o zniszczeniu tego sanktuarium. To samo wspomnienie jest zachowane w tekście Psalmu 78, z tym że psalm dodaje jeszcze jedną informację: „I oddał [Bóg] swoją moc w niewolę, a swą chwałę w ręce nieprzyjaciół” (w. 61). „Moc Pana”, czyli Arka Przymierza, która została wzięta przez Izraelitów z Szilo, została przez Boga wydana z rąk Izraelitów w ręce ich wrogów (por. 1 Sm 4,21-22). Możemy powiązać tę informację z opowiadaniem z Pierwszej Księgi Samuela traktującym o bitwie pod Eben-Haezer, kiedy to Filistyni zrabowali Arkę Przymierza Izraelitom. Psalm 78 wiąże te dwie okoliczności: koniec sanktuarium w Szilo i zdobycie Arki przez Filistynów. Mamy więc pierwszy ślad, który wskazuje, że zniszczenia Szilo mogło być powiązane z bitwą z Filistynami. Taka hipoteza jest potwierdzana również przez dane archeologiczne, które poświadczają zniszczenie Szilo około roku 1050 przed Chrystusem, czyli mniej więcej w czasie tej bitwy, która miała miejsce pod koniec okresu sędziów.

Tutaj jednak pojawia się kolejny problem. Szilo nie jest położone w pobliżu Eben-Haezer²². Żeby wrócić do swego kraju po zwycięstwie pod Eben-Haezer, przechodząc przez Szilo, Filistyni przeszliby drogę dwa lub nawet trzy razy dłuższą niż ta, która prowadziłaby ich bezpośrednio do Filistei, do Aszdod (zob. 1 Sm 5,1), do tego przechodząc przez terytorium swego wroga a nie podróżując swoim krajem. Dlaczego zatem Filistyni poszli do Szilo? Pierwsza odpowiedź mówi, że po zdobyciu Arki Przymierza (znaku obecności Boga wśród pokonanych Izraelitów) Filistyni chcieli zniszczyć także sanktuarium Arki, aby obniżyć lub zniszczyć

²¹ Datacja okresów archeologicznych w Palestynie różni się w pracach różnych archeologów. W niniejszym przyczynku podajemy daty według podziału dokonanego przez I. Filkensteina. Zob. I. Finkelstein, *The Archeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.

²² Lokalizacja Eben-Haezer i Afek, gdzie rozegrała się ta bitwa, nie jest jednoznaczna. Za najprawdopodobniejszą uważa się lokalizację Afek nad rzeką Jarkon, na pograniczu równiny Saronu i gór Karmelu, ok. 32 km na zachód od Szilo i ok. 32 km na północ od Ekronu. Por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2004, s. 311-312.

ducha Hebrajczyków na dłuższy czas. Taka hipoteza jest prawdopodobna, ponieważ, jak ukazują prace archeologiczne, Szilo nie było w tym czasie umocnionym miastem, a do tego prawdopodobnie pozbawionym obrońców (zwycięzonych już w niedawnej bitwie). A zatem Szilo wydawało się miejscem łatwym (lub nawet bardzo łatwym) do zdobycia.

Archeologia dostarcza nam jeszcze jedną wskazówkę, jeszcze jeden motyw, który uprawdopodobnia taką hipotezę. W Szilo zostały odkryte silosy służące do zbierania i przechowywania ziarna zbóż, które istniały w tamtym czasie. Z 1 Sm 6,13 wiemy, że Filistyni oddali Arkę Przymierza Izraelitom w czasie, gdy „w Bet-Szemesz na równinie odbywały się żniwa pszenicy”. Ponieważ oddanie Arki Izraelitom miało miejsce siedem miesięcy po jej zrabowaniu (1 Sm 6,1), możemy wywnioskować, że bitwa pod Eben-Haezer miała miejsce latem lub na początku jesieni poprzedniego roku. W takim czasie zbiorniki i silosy były pełne zboża, także silosy znajdujące się w Szilo. Jeżeli Filistyni wiedzieli, że w Szilo znajdują się silosy do przechowywania ziarna, jest bardzo prawdopodobne, że postanowili wykorzystać okazję i korzystając ze zwycięstwa, zagarnąć zboże tam przechowywane, niszcząc także znajdujące się tam sanktuarium.

Przeciw takiej rekonstrukcji można przytoczyć opinie autorów, którzy uważają, że Szilo zostało zniszczone w ósmym wieku przed Chrystusem przez Asyryjczyków i aż do tego czasu pełniło ono funkcję sanktuarium. Jako argumenty przytaczają oni teksty 1Krl 11,29 i Sdz 18,31²³. Przekonują ponadto, że służba kapłańska obecna w Nob nie oznacza, że taka służba nie była pełniona wtedy również w Szilo. Jest to prawda. Jest jak najbardziej możliwe, że kapłani pełnili swoją służbę w kilku miejscach (Arka Przymierza nie znajdowała się wtedy w Nob), ale ta możliwość nie mówi nic na temat obecności kapłanów w Szilo i nie potwierdza w żaden sposób ich obecności w tym miejscu. Fakt pochodzenia proroka Achiasza z Szilo nie oznacza, że w tym czasie znajdowało się tam sanktuarium. Z kolei tekst księgi Sędziów mówi o zniszczeniu Szilo, ale nie daje żadnej wskazówki odnośnie czasu tego wydarzenia. Natomiast dane archeologiczne ukazują, że po okresie żelaza I (czyli w początkach monarchii Izraela) Szilo nie było miejscem znaczącym²⁴, a zatem nie było powodu dla zdobywania i niszczenia tego miejsca w VIII wieku przed Chrystusem.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że dane pochodzące z wykopalisk archeologicznych oraz z tekstów biblijnych odpowiadają sobie i do siebie pasują. Szilo było miejscem kultu na długo przed przybyciem tam Izraelitów. Hebrajczycy po zdobyciu takiego miejsca ustanowili tam także swoje sanktuarium, gdzie przechowywali Arkę Przymierza. Po swoim zwycięstwie nad Izraelitami w bitwie pod Eben-Haezer Filistyni postanowili zdobyć i obrabować także Szilo. Po tym znisz-

²³ 1 Krl 11,29: *Gdy pewnego razu Jeroboam wyszedł z Jerozolimy, spotkał go na drodze prorok Achiasz z Szilo, odziany w nowy płaszcz. Sami tylko obydwaj byli na polu.* Sdz 18,31: *Posązek ów rzeźbiony, który sobie sprawił Mika, ustawili dla siebie po wszystkie dni, dopóki dom Boży znajdował się w Szilo.*

²⁴ I. Finkelstein, *The History...*, s. 388-389.

czeniu Szilo straciło swój charakter sanktuarium i pozostawało przy istnieniu tylko jako wioska.

Być może Izraelici uznali, że te wydarzenia (zwycięstwo Filistynów, zdobycie przez nich Arki Przymierza i obrabowanie Szilo) są wyrazem gniewu Bożego, który został skierowany przeciw dotychczasowemu miejscu sanktuarium. Do takiego wniosku prowadziła również pamięć o karygodnych czynach synów Helego dokonywanych w tym sanktuarium (1 Sm 2,12-36). Dlatego po odzyskaniu Arki Przymierza nie umieścili jej już w Szilo, miejscu opuszczonym przez Boga, ale w innej miejscowości. Motyw ten wydaje się również potwierdzać tekst Jer 26,6-9 oraz Ps 78,60-61.

Dane archeologiczne mówią o jeszcze jednym zniszczeniu Szilo, które dokonało się pod koniec XV stulecia przed Chrystusem. Kto dokonał tego zniszczenia? Czy można – korzystając z tzw. wczesnej datacji Exodusu²⁵ – powiązać je ze zwycięstwem Filistynów pod Eben-Haezer i zrabowaniem Arki Przymierza? Należy raczej odrzucić takie powiązanie. Pierwszym argumentem jest odległość czasowa. To pierwsze zniszczenie jest datowane na koniec okresu średniego brązu, czyli koniec XV wieku przed Chrystusem, niedługo po kampanii wojennej Jozuego (datowanej również według wczesnej datacji Exodusu). Natomiast bitwa pod Eben-Haezer rozegrała się pod koniec epoki sędziów, czyli w czasie o wiele późniejszym. Drugi argument mówi, że – według archeologii – po tym pierwszym zniszczeniu Szilo podupadło, ale nie straciło swego charakteru kultycznego, co kłóci się z danymi biblijnymi, które mówią, że po zniszczeniu Szilo Arka Przymierza już tam nie wróciła, a miejsce kultyczne pełniły w Izraelu inne miasta. Posługując się wczesną datacją Exodusu, można to zniszczenie powiązać ze zdobyciem Szilo przez wojska Jozuego i założyć, że po zdobyciu tego lokalnego sanktuarium Izraelici przemienili je w swoje sanktuarium i umieścili tam Arkę Przymierza i Namiot Spotkania. Brak jednak danych biblijnych, które potwierdzają taki przebieg wypadków.

Streszczenie

Celem artykułu jest rekonstrukcja okoliczności zniszczenia sanktuarium w Szilo na podstawie danych pochodzących z tekstu biblijnego oraz z prac archeologicznych. Te pierwsze łączą zniszczenie Szilo z przegraną przez Izraelitów bitwą z Filistynami pod Eben-Haezer (Ps 78,60-61), która rozegrała się pod koniec epoki sędziów (1 Sm 4). Dane archeologiczne mówią o zniszczeniu Szilo w tym czasie i odsłaniają jego ówczesny charakter. Było ono miejscem służącym jako lokalne sanktuarium oraz centrum gromadzenia i dystrybucji ziarna. To wskazuje na motywację Filistynów, którzy po zdobyciu Arki Przymierza w bitwie nie poprzestali na tym, ale udali się też do Szilo, aby zrabować zgromadzone tam plony i zniszczyć sanktuarium. Potwierdza to tekst biblijny wskazujący na porę

²⁵ Na temat datacji Exodusu: J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament II, Częstochowa 2009, s. 74-85.

roku, w której rozegrała się ta bitwa (1 Sm 6,1.13). Po tych wydarzeniach Szilo zostało uznane za porzucone przez Boga (Ps 78,60-61; Jer 26,6) i straciło swój kultyczny charakter, co także potwierdzają dane archeologiczne.

Słowa kluczowe: Szilo, historia ST, archeologia biblijna, Eben-Haezer, Arka Przymierza.

The Destruction of the Sanctuary at Shilo

S u m m a r y

The aim of the article is the reconstruction of the circumstances of the destruction of the sanctuary in Shiloh according to biblical and archeological data. The Bible links the destruction of Shiloh with the battle at Ebenezer (Ps 78:60-61), which occurred at the end of the period of Judges (1 Sm 4). Archeological data confirms the destruction of Shiloh at the time and shows the character of the site. It was a place which served as a local sanctuary and a center of gathering and distribution of grain. This indicates that the Philistines after the robbery of the arc of the covenant in battle went to Shiloh to also rob the harvest which was gathered there and to destroy the sanctuary. It is confirmed by the biblical text which suggests the season of the battle (1 Sm 6:1.13). After those events Shiloh was recognized as abandoned by God (Ps 78:60-61; Jer 26:6) and lost its cultic character. That fact is also confirmed by the archeological data.

Key words: Shiloh, history of the OT, biblical archeology, Ebenezer, the Ark of the Covenant.

CHRZEŚCIJANIN – ŚWIĄTYNIĄ DUCHA ŚWIĘTEGO ORAZ ŚWIĄTYNIĄ BOGA OJCA W PAWŁOWYCH LISTACH DO KORYNTIAN

O nowej godności egzystencjalnej ludzi ochrzczonych, nowej ontycznie, Paweł pisze w wielu miejscach Listów do Koryntian, by tytułem przykładu wymienić chociażby następujące wersety: 1 Kor 1,2.24.26.30; 3,16-17.23; 4,17; 6,1-2.11.19-20; 7,22; 8,6; 12,13.27; 14,33b; 16,1.15; 2 Kor 1,1.22; 3,3; 5,15.17.21; 6,16; 8,4; 9,1.12; 10,7; 13,12. W niniejszym opracowaniu tematyka godności zostanie ograniczona jedynie do tych miejsc, w których adresaci zostali nazwani *świątynią Ducha Świętego* (1 Kor 3,16-17; 6,19) oraz *świątynią Boga Ojca* (2 Kor 6,16).

1 Kor 3,16-17

Paweł w kilku miejscach Pierwszego Listu do Koryntian przedkłada adresatom znamienne prawdę, że mieszka w nich Duch Święty oraz że z tej racji są Jego *świątynią* (3,16; 6,19). Jako nawrócony Żyd – określając ich jako *świątynię Ducha Świętego* – nawiązuje w tym względzie do Świątyni Jerozolimskiej, która w jego życiu zajmowała znaczące miejsce. Nawet po przejściu z judaizmu na chrześcijaństwo, wstępował do niej, aby modlić się (Dz 21,26-28.30; 22,17; 24,12.18; 26,21). Jednak jako człowiek ochrzczony był całkowicie przekonany, że: „Bóg, który stworzył świat i to wszystko, co istnieje w nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych (ludzką) ręką...” (17,24). Słowa te wypowiedział do filozofów ateńskich na Areopagu. Są one prawie dosłownym powtórzeniem wypowiedzi św. Szczepana, który stwierdził przed swoją śmiercią: „Najwyższy nie mieszka jednak w dziełach ludzkich rąk...” (7,48). Dlatego też Apostoł po swoim nawróceniu był całkowicie przekonany, że miejscem mieszkania Boga jest człowiek ochrzczony, a nie świątynia zbudowana ludzką ręką¹.

¹ Por. A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, s. 223; tenże, *Rok liturgiczny w świetle Biblii*, Kraków 1993, s. 71n; A. Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, przekł. K. Mądel, Kraków 2001, s. 114.

Poza Świątynią Jerozolimską Paweł miał na uwadze także świątynie pogańskie, czego najlepszym przykładem był Korynt². Zarówno Świątynia Jerozolimska, jak i świątynie pogańskie stanowiły dla Apostoła jakby hasło wywoławcze, dzięki któremu mógł przedłożyć adresatom nową prawdę, prawdę nadzwyczajną, że są *świątynią Boga, świątynią* w pełnym tego słowa znaczeniu.

Wierni koryncecy po otrzymaniu nowej godności egzystencjalnej podczas chrztu (1 Kor 6,11), powinni mieć jej świadomość oraz powinni być wobec niej lojalni. Paweł uświadomił ją im podczas swojego pierwszego pobytu w ich mieście w latach 51-52 (Dz 18,1-18; 1 Kor 15,1-2) oraz prawdopodobnie w poprzednim liście, który zaginął (1 Kor 5,9.11). Pouczał ich wtedy, że mieszka w nich Duch Święty. Z tej racji są Jego *świątynią*. A więc prawda, którą przedkłada im teraz, jest już im znana³. Niestety, niektórzy z nich niezbyt przejęli się tym pouczeniem, skoro dopuszczali się różnych wykroczeń, o których Paweł mówi w 1,10-12; 3,3-4; 5,1; 6,1.6.8.13.16.18; 11,21-22⁴. Dlatego też w związku z nimi zwraca się do nich ponownie:

Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθειρεῖ, φθερεῖ τοῦτου ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἷτινες ἐστε ὑμεῖς. -

„Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i (czy nie wiecie), że Duch Boży mieszka w was? Jeśli ktoś niszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a świątynią tą jesteście wy” (3,16-17).

Przystępując do analizy w.16 trzeba rozstrzygnąć, czy w pierwszej jego połowie: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga”? Paweł ma na uwadze Boga Ojca, czy Ducha Świętego. Wydaje się, że ma na uwadze Ducha Świętego, a nie Boga Ojca, ponieważ Duch Święty jest Bogiem⁵. Stąd werset ten mógłby również brzmieć: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Ducha Świętego jako Boga, i (czy nie wiecie), że Duch Boży mieszka w was”?

Natomiast J. M. Czernski zajmuje odmienne stanowisko. Jego zdaniem: „... jest tylko jedna świątynia, w której jest Bóg i działa w niej przez Ducha Świętego”⁶.

² Por. P. W. Comfort, *Świątynia*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. nauk. wyd. polskiego K. Bardski, Warszawa 2010, s. 831.

³ Por. A. Jankowski, *Dwie świątynie Ducha Świętego według listów Pawłowych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1988), nr 1, s. 22; F. Sieg, *Sens terminów hierón i naós w Nowym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989), 5-6, s. 337.

⁴ Por. J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 271nn; K. Romaniuk, „Uwielbiajcie Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,20). *Biblijne spojrzenie na problem czystości*, „Collectanea Theologica” 56 (1986), nr 4, s. 13; F. Mickiewicz, *Świątynia duchowa jako motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła do Koryntian*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane Ks. Prof. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 278.

⁵ Zdaniem Tomasza z Akwinu: „Spiritus Sanctus est Deus...” (*Super Epistolas S. Pauli Lectura*, t. 1, Taurini-Romae 1953, s. 266).

⁶ *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*, t. 1, Opole 2006, s. 166.

Jeśli Bóg działa przez Ducha Świętego, to znaczy, że występują tutaj dwie Osoby: Bóg Ojciec i Duch Święty.

Podobne stanowisko prezentuje w tym względzie także M. Rosik. Według niego wierni: „... powinni (...) wiedzieć, że są świątynią Boga i że zamieszkuje w nich Duch Święty”⁷. Aby jednak pogodzić powyższe stanowiska, trzeba powiedzieć, że Osoby Boskie: Bóg Ojciec, Jezus Chrystus, Duch Święty istnieją razem i działają razem (1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13; Ef 1,3-4; 2,18.22; 4,4-6; 2 Tes 2,13). Dlatego też wyraźne wyodrębnienie zbawczych funkcji Boga Ojca i Ducha Świętego w odniesieniu do wiernych nie jest konieczne.

Ciężar gatunkowy w. 16 tkwi w jego drugiej połowie: „(Czy nie wiecie), że Duch Boży mieszka w was?” Z tej racji, że Duch Święty mieszka w wiernych⁸, wobec tego są Jego *świątynią*, czy mówiąc nieco inaczej: z tej racji, że Duch Święty mieszka w nich, to otrzymali nową godność egzystencjalną, otrzymali nowy status istnienia⁹.

Przystępując do analizy niniejszych wersetów, trzeba najpierw rozstrzygnąć następujący problem: czy zwrot ἐν ὑμῖν – „w was” ma znaczenie kolektywne i wskazuje, że *świątynią Ducha Świętego* jest wspólnota wiernych, czy raczej należy dopatrzyć się w nim przede wszystkim pojedynczych wiernych, a dopiero na drugim miejscu widzieć wspólnotę wiernych? Wydaje się, że w zwrocie „w was” trzeba najpierw dopatrzyć się pojedynczych wiernych, bowiem to w każdym z nich mieszka Duch Święty, a dopiero w drugiej kolejności można dostrzec także wspólnotę wiernych¹⁰.

A. Jankowski analizując 1 Kor 3,9-11 oraz 16-17 najpierw stwierdza w odniesieniu do 3,9-11: „... wspólnota wysunęła się przed jednostkę”. Natomiast w odniesieniu do 16-17 zaznacza, że: „Drugi tekst ukaże nam potem równoważną prawdę o jednostkowych świątyniach Ducha jako konieczne uzupełnienie tej pierwszej”¹¹.

⁷ *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2009, s. 175.

⁸ O zamieszkiwaniu Ducha Świętego w ochrzczonych Paweł mówi jeszcze w Rz 8,9.11; 1 Kor 6,19; Ef 2,22 oraz w 2 Tm 1,14.

⁹ Kolejność tych treści Tomasz z Akwinu ujął następująco: „... Spiritus Sanctus est Deus, per cuius inhabitationem fideles dicuntur templum Dei. Sola enim inhabitatio Dei templum Dei facit...” (S. Thomae Aquinatis, dz. cyt., s. 266); por. też: A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, Michigan – Cambridge 2000, s. 317; według F. Mickiewicza w zdaniach: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i (czy nie wiecie), że Duch Boży mieszka w was?” „Spójnik «i» (kai) ma tu jednak funkcję objaśniającą, stąd całe zdanie może też brzmieć: jesteście świątynią Boga, odkąd Duch Boży mieszka w was” (F. Mickiewicz, art. cyt., s. 276).

¹⁰ Według E. B. Allo: „... chaque croyant est un «temple de Dieu» (...). L’Esprit (...) habite les âmes que celles-ci sont un «temple de Dieu»...” (Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens, Paris 1956², s. 63; podobny pogląd podzielają również: K. Romanuk, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań – Warszawa – Lublin 1971, s. 45, p. 33; J. Stępień, dz. cyt., s. 117; F. Sieg, art. cyt., s. 337n.

¹¹ *Dwie świątynie...*, s. 21; natomiast analizując te wersety nieco wcześniej stwierdził: „... świątynią Bożą są wierni Kościoła w Koryncie” (*Dopowiedzenia chrystologii...*, s. 226).

Jednak w jednej z kolejnych wypowiedzi mając na uwadze niniejszy werset nie zajął jednoznacznego stanowiska stwierdzając: „... trudno jest ustalić, czy sens świątyni jest zbiorowy, czy wyłącznie jednostkowy...”¹². Nieco odmienne stanowisko zajął w innym miejscu. Jego zdaniem: „W tym tekście dwa razy użyta liczba mnoga zaimka «wy» wskazuje na to, że świątynią Boga jest raczej zbiorowość”¹³.

H. Langkammer analizując w. 17, w którym jest mowa o wiernych określonych jako *święta świątynia Boga*, stwierdza: „Świętość ta dotyczy każdego, ale nie należy jej pojmować wyłącznie indywidualistycznie (...). Pawłowe pouczenie ma zapobiec jakimkolwiek rozbiću wspólnoty kościelnej w Koryncie”¹⁴. Natomiast w innym miejscu zajmuje stanowisko bardziej jednoznaczne. Analizując 3,16-17 oraz 6,19, konstatuje: „... Duch Święty mieszkając w chrześcijaninie (...) czyni go pełnym Ducha Świętego (...), by ten, uświęcony przez Niego, stał się Jego świątynią...”¹⁵.

R. Kaczorowski omawiając 3,16-17 stwierdza: „... metafora świątyni została zastosowana do całej wspólnoty jako jedności”. Ale nieco dalej konstatuje: „Świątynią Boga jest każdy ochrzczony mieszkaniec Koryntu”¹⁶. B. Kuras prezentuje w tym względzie podobne stanowisko. Jej zdaniem: „Świątynią Bożą (...) jest cała społeczność wiernych; jest nią również jednostka...”¹⁷.

Warto też zwrócić uwagę, że Paweł pisze swój list do wspólnoty wiernych, a nie do jednostki. Gdyby pisał go do jednostki, wówczas napisałby: „Czy nie wiesz, że jesteś świątynią Boga, i czy nie wiesz, że Duch Boży mieszka w tobie?”. Ponieważ jednak pisze go do wspólnoty, dlatego też używa liczby mnogiej, a nie pojedynczej. Wydaje się więc, że w pierwszym rzędzie ma na uwadze wiernych widzianych w sensie jednostkowym, a dopiero potem, w drugiej kolejności, ma na uwadze wspólnotę wiernych¹⁸.

¹² *Duch Święty w Nowym Testamencie. Zarys pneumatologii NT*, Kraków 1998³, s. 104.

¹³ *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, s. 86. Podobne stanowisko wyraził w artykule: *Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 122.

¹⁴ *Eklezjalne określenia chrześcijan w listach św. Pawła*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 25 (1993), s. 206.

¹⁵ *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole 1998, s. 122.

¹⁶ *Troska św. Pawła o jedność Kościoła na podstawie 1 Kor 3,16-17*, „Studia Warmińskie” 43 (2006), s. 40; por. też: W. Misztal, *Zamieszkiwanie Ducha Świętego w chrześcijaninie: znaczenie dla duchowości*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 387n.

¹⁷ *Czy nie wiecie, że jesteście świątynią?*, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. A. Jankowskiemu*, Kraków 1993, s. 159.

¹⁸ L. Cerfaux analizujący 3,16-17 stwierdza: „Les textes suggèrent tantôt l'idée de la communauté, tantôt celles des vies individuelles” (*Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 256); nieco dalej stwierdza podobnie: „La communauté est le Temple de Dieu, mais on ne peut séparer de cette présence la consécration personnelle de chacun des chrétiens” (tamże, s. 271).

Podsumowaniem tego stanowiska może być następująca wypowiedź F. Amiot'a. Jego zdaniem: „... chrześcijanie (...) stanowią nową świątynię, świątynię duchową...”. Ale nieco dalej dodaje również: „Każdy chrześcijanin, jako członek Ciała Chrystusa, jest również świątynią Bożą (1 Kor 6,15; 12,27), a jego ciało jest przybytkiem Ducha Świętego (1 Kor 6,19; por. Rz 8,11)”¹⁹. Podobny pogląd prezentują także niektórzy polscy bibliści. Według nich: „Świątynią Boga jest każdy ochrzczony mieszkaniec Koryntu (...). W każdym z nich mieszka Duch Święty. Ale świątynią Boga jest także cała społeczność koryncka”²⁰.

Warto jeszcze dopowiedzieć, że za tezą o przebywaniu Ducha Świętego w poszczególnych wiernych przemawia także zaimek nieokreślony τις – „ktoś” z w. 17: „Jeśli ktoś (τις) niszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg”. Tym „kimś”, kto niszczył świątynię Boga, były poszczególne jednostki, a nie wspólnota, bowiem były w niej także osoby, które postępowały godziwie²¹. Za wykroczenia moralne niektórych jednostek Bóg nie mógłby ukarać całej wspólnoty, ponieważ – powtórzmy to jeszcze raz – istniały wśród niej osoby, którym z moralnego punktu widzenia nie można było cokolwiek zarzucić.

W związku z powyższym trudno zgodzić się z J. M. Czernskim, który twierdzi, że: „Wyrażenie ἐν ἡμῖν (w was) ma znaczenie kolektywne i wskazuje, że świątynią Boga jest cała wspólnota, cały Kościół, a nie pojedynczy chrześcijanie...”²². Gdyby jednak pojedynczy chrześcijanie nie byli *świątynią Boga*, to w konsekwencji nie byłyby nią także cała wspólnota wiernych. Trzeba więc stwierdzić – jak zaznaczono to wcześniej – że najpierw, czy przede wszystkim świątynią Boga są poszczególni chrześcijanie, a dopiero potem jest nią także wspólnota wiernych. Jednak J. M. Czernski w swojej wcześniejszej wypowiedzi starał się pogodzić te dwa różne stanowiska. Jego zdaniem: „Duch Święty zamieszkuje w Kościele i w ten sposób cała wspólnota staje się Jego świątynią. Jednocześnie jest On obecny indy-

¹⁹ F. Amiot, *Świątynia*, w: *Słownik teologii biblijnej*. Dzieło zbiorowe, red. naczelny X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973, s. 968.

²⁰ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań – Kraków 1999, s. 116.

²¹ Zdaniem F. Siega: „Niszczenie wspólnotowej świątyni Boga rozpoczyna się bowiem zwykle od niewierności Bogu i niszczenia własnej świątyni poszczególnych członków wspólnoty” (F. Sieg, art. cyt., s. 337).

²² J. M. Czernski, dz. cyt., s.166. Podobne stanowisko prezentują również: G. Didier, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*, Paris 1955, s. 44; J. Héring, *La Première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1959, s. 49; G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, Bologna 1966, s. 202; D. H. Lietzmann, *An die Korinther I-II*, Tübingen 1969⁵, s. 17; S. Grzybek, *Świątynia znakiem obecności Bożej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35 (1982), s. 250; F. Mickiewicz, art. cyt., s. 276n; R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi*, Milano 1999, s. 65; A. C. Thiselton, dz. cyt., s. 316n; A. Dalbesio, dz. cyt., s. 113; M. Minczyński, *Duch Święty w chrześcijaństwie*, w: „*Utwierdzaj twoich braci*” (Łk 22,32), red. T. M. Dąbek, Kraków 2003, s. 228; M. Rosik, dz. cyt., s. 175nn. 230; P. W. Comfort, art. cyt., s. 832.

widualnie w każdym wiernym (...), który w ten sposób staje się świątynią Ducha Świętego”²³.

Warto jeszcze w tym miejscu zwrócić uwagę, że Paweł mówiąc o zamieszkiwaniu Ducha Świętego w wiernych jak w świątyni, wybiera słowo ὁ ναός, a nie τὸ ἱερόν. To pierwsze słowo oznaczało miejsce „święte świętych”; natomiast to drugie symbolizowało cały teren świątyni. Zarówno dla Żydów, jak i dla Greków obraz wyrażony zwrotem: ναὸς θεοῦ ἐστε – „jesteście świątynią Boga”, był całkowicie zrozumiały, wskazując w tym przypadku na ich nową godność egzystencjalną, którą otrzymali dzięki przebywaniu w nich Ducha Świętego²⁴. Duch Boży mieszkając w wiernym nadaje mu nową godność, którą Apostoł definiuje jako *świątynię Boga*. Bogiem tym jest Duch Święty, wobec tego człowiek ochrzczony jest *świątynią Ducha Świętego*.

W zwrocie: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga”, Paweł zawarł jego płaszczyznę ontyczną, względnie mówiąc nieco inaczej, tak określił jego godność. Skoro Duch Święty przebywa w nim, wobec tego powoduje jego uświęcenie, ale powoduje jedynie jego uświęcenie ontyczne²⁵.

Egzystencjalna godność adresatów wyrażona zwrotem *świątynia Boga* powinna rzutować na ich postępowanie moralne. Jako *świątynie Boga* powinni być lojalni wobec swojej duchowej *świątyni*. Życie moralne powinni kształtować zgodnie z wymogami Ducha Świętego: skoro są Jego *świątynią*, wobec tego powinni poddać się Jego wymogom moralnym i Jego duchowemu oddziaływaniu²⁶. Niestety, moralne postępowanie niektórych z nich pozostawiło dużo do życzenia, godząc w ich godność. Dlatego też Paweł kieruje pod ich adresem następującą groźbę:

εἰ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἷτινές ἐστε ὑμεῖς –

„Jeśli ktoś niszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg, bowiem świątynia Boga jest święta, a świątynią tą jesteście wy” (w. 17).

W niektórych polskich przekładach, m.in. w „Biblii Tysiąclecia”, w „Biblii Warszawsko-Praskiej” oraz w „Biblii Częstochowskiej” (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekł. z jęz. oryg. z komentarzem, Częstochowa 2009), w wersecie tym, termin φθείρει – „niszczy” został przetłumaczony jako

²³ *Duch Święty w życiu Kościoła i wiernych*, „Scriptura Sacra” 2 (1998), nr 1, s. 54.

²⁴ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 169; B. Iba1, *Godność człowieka – darem Ducha*, tłum. A. Bławat, „Communio” 8 (1988), nr 1 (43), s. 101; tenże, *Odważyć się na Ducha*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 18 (1998), nr 2 (104), s. 76; F. Sieg, art. cyt., s. 335n; I. Dec, *Człowiek świątynią Ducha Świętego*, w: *Ducha nie gąście. W stronę wielkiego jubileuszu roku 2000*, red. I. Dec, Wrocław 1998, s. 176; P. Dernowski, *Godność człowieka w nauczaniu św. Pawła*, red. S. Bafia, Olsztyn 2007, s. 41n; P. W. Comfort, art. cyt., s. 831.

²⁵ Por. J. Murphy - O’Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1328.

²⁶ Por. Rz 8,13.26-27; 15,13; 1 Kor 14,2; 2 Kor 3,18; Ga 5,18.25; 6,1; Ef 4,22-23.

„zniszczy”. Jest to przekład błędny, ponieważ czasownik ten występuje w czasie teraźniejszym, a nie w czasie przyszłym. Ponadto *świątyni Boga* – będącej synonimem godności – nie można zniszczyć, ponieważ ma ona wartość trwałą; można ją jedynie kalać, zwłaszcza gdy w grę wchodzi grzechy ciężkie.

Każdy z wiernych był *świątynią Boga*. Ta jego świętość – jak zaznaczono to wcześniej – miała tylko charakter ontyczny, a nie moralny, ponieważ w sensie moralnym niektórzy adresaci nie byli świętymi, o czym świadczyły ich wykroczenia moralne.

Natomiast J. M. Czernski analizujący niniejszy werset zajmuje odmienne stanowisko. Jego zdaniem: „Świętość należy tu rozumieć zarówno w aspekcie ontycznym, jak i etycznym”²⁷. Z poglądem tym nie można się zgodzić, bowiem gdyby adresaci byli święci pod względem etycznym, wówczas Paweł nie groziłby im karą Bożą (w. 17). Świętość ontyczną otrzymali podczas chrztu; był to dar dany im darmo. Zawdzięczają go Bogu Ojcu (Ef 1,4; Kol 3,12), Jezusowi Chrystusowi (1 Kor 1,2,30; 6,11; Ef 5,25-27; Flp 1,1; Kol 1,2) oraz Duchowi Świętemu (Rz 15,16; 1 Kor 6,11; 2 Tes 2,13). Natomiast świętość etyczną powinni wypracowywać przez całe swoje życie doczesne.

Adresaci – jako *świątynie Boga* – powinni postępować godziwie. Ponieważ jednak nie byli lojalni wobec swojej godności, dlatego też Paweł kieruje pod ich adresem groźne ostrzeżenie: „Jeśli ktoś niszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg” (1 Kor 3,17). *Świątynię Bożą* można niszczyć przez popełnienie grzechów ciężkich. Niektórzy z komentatorów tego wersetu sądzą, że wiernych popełniających te wykroczenia Bóg ukarze potępieniem wiecznym²⁸. Wydaje się jednak, że mogłaby ich spotkać także inna kara, kara mniej groźna. Mianowicie, gdy jeden z wiernych współżył z macochą, wówczas Paweł nie grozi mu potępieniem wiecznym, lecz grozi mu dolegliwością doczesną. Zwraca się do adresatów: „... wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana (Jezusa)” (5,5). „Zatracenie ciała” oznacza bądź to jakąś poważną dolegliwość, np. chorobę (por. 11,29-30), bądź też wykluczenie ze wspólnoty wiernych (w. 13)²⁹. Można sądzić, że także Paweł – za niegodziwe życie sprzed nawrócenia – doświadczył chorobowej dolegliwości, określając ją enigmatycznym zwrotem: „oścień dla ciała” (2 Kor 12,7). Celem kary nie jest jednak odrzucenie grzesznika, lecz jest jego nawrócenie, a w konsekwencji osiągnięcie przez niego wiecznego zbawienia.

²⁷ *Pierwszy List św. Pawła...*, s. 167.

²⁸ Por. S. Thomae Aquinatis, dz. cyt., s. 267; E. - B. Allo, dz. cyt., s. 63n; G. Barbaglio, dz. cyt., s. 204.

²⁹ Por. J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997, s. 103; J. M. Czernski, *Pierwszy List św. Pawła...*, s. 211; M. Rosik, dz. cyt., s. 210; A. Szwedzik, *Problem kazirodztwa w nauce biblijnej oraz w Magisterium Kościoła*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 42 (2014), s. 196n.

1 Kor 6,19-20

Paweł chcąc zapobiec nadużyciom moralnym chrześcijan koryncekich – ma tutaj na uwadze przede wszystkim ich wykroczenia w dziedzinie szóstego przykazania – ponownie przypomina im ich nową godność egzystencjalną uzyskaną przez nich podczas chrztu. Pyta ich:

ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστὶν οὃ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν

„Czy nie wiecie, że wasze ciało jest świątynią Ducha Świętego, który jest w was, a którego macie od Boga, i (czy nie wiecie), że nie należycie już do samych siebie? Bowiem zostaliście nabyci za (wielką) cenę. Chwalcie więc Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,19-20).

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że Paweł ma tutaj na uwadze wspólnotę wiernych, ale – jak zaznaczono to przy analizie 3,16 – nie pisze on swojego listu do jednostki, lecz pisze go do wspólnoty. Dlatego też używa liczby mnogiej. Gdyby pisał do jednostki, wówczas zapytałby ją: „Czy nie wiesz, że twoje ciało jest świątynią Ducha Świętego?” Jednak w w. 19 ma on na uwadze jednostkę. Jednak kontekst analizowanego wersetu nie wyklucza także sensu zbiorowego. Świątynią Ducha Świętego jest każdy chrześcijanin, ale jest nią również Kościół, który jest Ciałem Chrystusa³⁰.

Paweł stosując termin *ciało*, nie rozumie jego jako elementu konstytutywnego człowieka, którego drugim odpowiednikiem jest dusza, lecz rozumie je jako synonim zaimka osobowego *ja*, względnie, jako synonim osoby³¹. Wobec tego mógłby

³⁰ Za jednostkowym rozumieniem wersetu opowiada się Akwinata. Jego zdaniem Paweł: „Primo proponit dignitatem corporis nostri, quam habet ex gratia Spiritus Sancti, (...) Dicitur autem templum, domus Dei: quia igitur Spiritus Sanctus Deus est, conveniens est, quod in quocumque est Spiritus Sanctus, templum Dei dicitur. Est autem Spiritus Sanctus principaliter quidem in cordibus hominum...” (dz. cyt., s. 293). Podobne stanowisko prezentują: E. - B. Allo (dz. cyt., s. 150); J. Héring, *La première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1959, s. 49; J. Pytel, *Człowiek jako świątynia w nauce Nowego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15 (1962), nr 6, s. 339; B. Dyduła, *Ciało chrześcijanina świątynią Ducha Świętego*, „Collectanea Theologica” 43 (1973), nr 2, s. 138; K. Romaniuk, *Nowy Testament bez problemów*, Warszawa 1983, s. 144; A. Jankowski, *Działanie Ducha Świętego ...*, s. 122; tenże, *Dwie Świątynie...*, s. 24; tenże, *„Rok liturgiczny...”*, s. 126; tenże, *Duch Święty w Nowym Testamencie...*, s. 104; tenże, *Duch Święty Dokonawcą...*, s. 87; R. Pindel, *Pseudoteologiczne uzasadnienie wolności seksualnej (1 Kor 6,12-20)*, „Materiały Homiletyczne” 1966, nr 156, s. 66; R. Fabris, dz. cyt., s. 65; A. C. Thiselton, dz. cyt., s. 474; R. Kaczorowski, *Profylaktyka św. Pawła jako przejaw troski o szacunek dla własnego ciała. Przyczynek do antropologii biblijnej*, w: „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14,8). *Studia ofiarowane siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 210.213; M. Rosik, dz. cyt., s. 177.230; P.W. Comfort, art. cyt., s. 831.

³¹ Por. F. Mickiewicz, art. cyt., s. 280; A. Jankowski, *Dwie świątynie...*, s. 25; tenże, *Duch Święty Dokonawcą...*, s. 87; A. C. Thiselton, dz. cyt., s. 475; J. M. Czerski, *Pierwszy List św. Pawła...*, s. 248; R. Pindel, *Aby wyrazić zło grzechu. Funkcja*

również napisać: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Ducha Świętego, który jest w was...”?

Z racji przebywania Ducha Świętego w ochrzczoneym, nabywa on nowej godności egzystencjalnej, stając się Jego *świątynią*. Godność ta powinna rzutować na jego postępowanie moralne, zwłaszcza powinna rzutować na eliminację jego wykroczeń w dziedzinie szóstego przykazania³².

Obecność Ducha Świętego w wiernym ma charakter realny. Został obdarzony Nim podczas chrztu. Od tego momentu jest także własnością Chrystusa, który nabył go za cenę swojej krwi. Odtąd nie jest już jednostką autonomiczną, lecz jest jednostką chrystonomiczną. Apostoł stwierdza: ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς – „zostaliście nabyci za (wielką) cenę” (w.20). A w 7,23 mówi podobnie: τιμῆς ἠγοράσθητε – „zostaliście nabyci za (wielką) cenę”. Termin ἀγοράζω występujący w obu tekstach oznacza kupować coś dla kogoś³³. Paweł nawiązuje tutaj do znanego w starożytności obrazu kupowania niewolników na targach, gdzie nabywca stawał się ich właścicielem.

W analizowanych wersetach Paweł stosuje ten termin w sensie metaforycznym na oznaczenie Chrystusowego odkupienia, podkreślając zmianę w przedmiocie własności: do chwili chrztu punktem egzystencjalnego odniesienia był dla neofity on sam; należał do samego siebie; był też niewolnikiem „żywołów świata” (Ga 4,3; Kol 2,8.20); natomiast w czasie inicjacji chrzcielnej z uzależnień tych został wykupiony przez Chrystusa, stając się Jego własnością, a tym samym otrzymując nową godność egzystencjalną. Wersety w 1 Kor 6,20 oraz 7,23 nie wskazują, przez kogo chrześcijanin został nabyty, lecz ich sens – zwłaszcza słowa (*wielka*) *cena* – wskazują jednoznacznie, że chodzi tutaj o Chrystusa. To On zapłacił za wiernych „(*wielką*) *cenę*” umierając za nich na krzyżu. Wysokość *ceny* w tym przypadku nie jest określona, ponieważ termin ten ma znaczenie ogólne. Idąc jednak za przekładem Wulgaty, można dopowiedzieć, że była to *wielka cena* (pretio magno), ponieważ Chrystus oddał za wiernych swoje życie. Prawdę tę Apostoł wyjaśnia w Tt 2,14: „(Chrystus) wydał za nas samego siebie, aby wykupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić dla siebie lud wybrany, gorliwy w pełnieniu dobrych czynów”³⁴.

cytatu Rdz 2,24 w argumentacji tekstu 1 Kor 6,15-17, „Polonia Sacra”, 10(28)2006, nr 18(26), s. 299.301; P. Dernowski, art. cyt., s. 43; L. J. Kreitzer, *Ciało*, w: *Słownik teologii św. Pawła...*, s. 122; N. K. Gupta, *Which «Body» Is a Temple (1 Corinthians 6,19)? Paul beyond the Individual Communal Divide*, „Catholic Biblical Quarterly” 72 (2010), s. 518nn.

³² Por. A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii...*, s. 233; G. D. Fee, *The First to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 251; G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy”*. *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9, *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 186; R. Kaczorowski, *Profilaktyka św. Pawła...*, s. 209, 213; D. Adamczyk, „Grzechy główne” w *gminie korynckiej na podstawie 1 Kor 5-6*, „Studia Gnesnensia” 26 (2012), s. 35.

³³ R. Popowski, dz. cyt., s. 7.

³⁴ Por. S. Lyonnet, *De notione emptionis seu acquisitionis*, „Verbum Domini” 36 (1958), s. 257; D. H. Lietzmann, dz. cyt., s. 28n; L. Sabourin, *Sin, Redemption and*

Z tej racji, że wierni stali się własnością Chrystusa³⁵, wobec tego nie powinni postępować niegodziwie. W tym przypadku nie mogą wykroczyć przeciwko szóstemu przykazaniu. Skoro są własnością Chrystusa i skoro przebywa w nich Duch Święty, to dostąpili szczególnego rodzaju konsekracji, która – jak zaznaczono to wcześniej – powinna rzutować na ich postępowanie moralne; powinni być lojalni wobec swojego ontycznego statusu, powstrzymując się od działań niegodziwych, a podejmując działanie godziwe³⁶.

2 Kor 6,16

Według 1 Kor 3,16 adresaci jako jednostki i jako wspólnota są *świątynią Ducha Świętego*; według 6,19 Jego *świątynią* są tylko jednostki. Natomiast według 2 Kor 6,16 wierni są *świątynią Boga Ojca*. Paweł pyta adresatów:

τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἔσμεν ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός –

„Co łączy świątynię Boga z bożkami? Bo my jesteśmy świątynią Boga, (świątynią) Żyjącego, według tego, co Bóg powiedział: zamieszkać w nich i będę chodził wśród nich; i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem”.

Paweł stwierdza: „Bo my jesteśmy świątynią Boga, (świątynią) Żyjącego”, ma na uwadze wspólnotę wiernych³⁷, ale wydaje się, że stosując termin: ἡμεῖς (my), ma na uwadze także siebie jako jednostkę, ponieważ wspólnota – jak wiadomo – składa się z jednostek³⁸.

Zwrot: ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἔσμεν ζῶντος we współczesnych polskich przekładach jest tłumaczony bądź to jako: „My bowiem jesteśmy świątynią Boga żyją-

Sacrifice, Rome 1970, s. 104n; K. Romaniuk, *Motywacja napomnień moralnych...*, s. 76; tenże, „*Uwielbiajcie Boga...*”, s. 15; tenże, *Wokół Ewangelii i Listów świętego Pawła*, Warszawa 2002, s. 233; S. Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6,12-20)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1982), s. 338; A. Jankowski, *Dwie świątynie...*, s. 26; P. Dernowski, art. cyt., s. 44; J. M. Czerski, *Pierwszy List św. Pawła...*, s. 241; M. Rosik, dz. cyt., s. 230n.

³⁵ W Rz 14,8c Paweł powie adresatom: τοῦ κυρίου ἔσμεν – „jesteśmy Pana”. Niniejszy werset wyraża ontyczną przynależność wiernych do Chrystusa, a więc określa ich status egzystencjalny niezależny od ich woli.

³⁶ Por. J. Pytel, art. cyt., s. 341nn; R. Kaczorowski, *Profilaktyka św. Pawła...*, s. 209, 213.

³⁷ Por. S. Thomae Aquinatis, dz. cyt., s. 494n; E. B. Allo, dz. cyt., s. 186; A. Jankowski, *Działanie Ducha Świętego...*, s. 122; tenże, *Dopowiedzenia chrystologii...*, s. 227; tenże, *Dwie świątynie...*, s. 23; tenże, *Duch Święty w Nowym Testamencie...*, s. 86.104; tenże, *Duch Święty Dokonawcą...*, s. 86 p.34; F. Mickiewicz, art. cyt., s. 283; H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List...*, s. 145; A. Dalbesio, dz. cyt., s. 144.

³⁸ L. Cerfaux analizując niniejszy werset stwierdza: „La Communauté est le Temple de Dieu, mais on ne peut séparer de cette présence la consécration personnelle de chacun des chrétiens” (*Le chrétien...*, s. 271).

cego³⁹, bądź to jako: „My bowiem jesteśmy świątynią Boga żywego”⁴⁰. Wydaje się, że pierwszy przekład jest bardziej poprawny, ponieważ termin *Żyjący* jest przede wszystkim zgodny z oryginałem ζῶντος (imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej), a ponadto zwroty: *Bóg Żyjący* i *Bóg Żywy* mają wprawdzie w jakimś sensie charakter synonimiczny, to jednak ten pierwszy termin jest bardziej odpowiedni dla Boga, niż ten drugi, ponieważ termin *Żyjący* zawiera tę samą treść znaczeniową co termin *Bóg* i może stanowić Jego zamiennik. Ponadto termin *Żyjący* ma jednoznaczny zakres znaczeniowy, bowiem tylko o osobie można powiedzieć, że jest *żyjącą*; natomiast o każdej innej istocie nie możemy powiedzieć, że jest *żyjącą*, co najwyżej możemy powiedzieć o niej, że jest *żywa*. Mówimy np. żywa woda, czy żywa waga, ale ani o wodzie, ani o wadze nie powiemy, że są *żyjące*.

Jednak A. Jankowski komentując niniejszy werset nie przełożył terminu ζῶντος jako *Żyjący*, lecz jako *Żywy*. Jego zdaniem: „... metafora «świątyni Boga» odnosi się z pewnością do wspólnoty... Właścicielem tej wspólnoty (gen. possessivus) jest Bóg (...) określony przymiotem starotestamentowym «Żywy», który wyraża Jego cechę istotną – Stwórcy i Dawcy życia...”⁴¹. Jednak istotną cechę Boga jako Stwórcy i Dawcy życia, wyraża raczej termin *Żyjący*, a nie termin *Żywy*.

Wreszcie, Paweł stosując termin ζῶντος – *Żyjący* chciał podkreślić, że Bóg jest rzeczywiście Bogiem *Żyjącym*, w przeciwieństwie do bożków, które są martwe. Z tej racji między terminami *Żyjący* i *Żywy* nie można postawić znaku równości. Dlatego też w tym przypadku termin *Żyjący* jest bardziej uprawniony, niż termin *Żywy*.

Zwrot ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἔσμεν ζῶντος można również przetłumaczyć jako: „bo my jesteśmy świątynią Boga, (świątynią) *Żyjącego*”. Wydaje się, że oddzielenie zwrotu ναὸς θεοῦ ἔσμεν – „jesteśmy świątynią Boga”, od terminu ζῶντος – *Żyjącego* nie jest przypadkowe. Apostoł mógł też napisać: „Bo my jesteśmy świątynią Boga, (świątynią) *Żyjącego*”. Przez wyodrębnienie tych dwóch podmiotów chciał zwrócić adresatom uwagę, że pierwszemu tytułowi Bóg, odpowiada równorzędny tytuł *Żyjący*. Mają one charakter równorzędny.

Określenie przez Pawła Boga terminem *Żyjący* ma swoje źródło w tekstach Starego Testamentu, gdzie Bóg został określony tym terminem. W Dn 4,31 czytamy: „Gdy zaś upłynęły oznaczone dni, ja, Nabuchodonozor podniosłem oczy ku niebu. Wtedy powrócił mi rozum i wysławiałem Najwyższego, wielbiłem i chwaliłem *Żyjącego* na wieki, bo Jego władza jest władzą wieczną, a Jego panowanie z pokolenia na pokolenie”. W wersecie tym Bóg został określony dwoma równorzędnymi terminami: *Najwyższy* oraz *Żyjący na wieki*. Podobnie czytamy w 12, 7b. Mąż ubrany w Iniane szaty: „Podniósł swoją prawą i swoją lewą rękę do

³⁹ Tak przekłada go R. Popowski (*Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz 2000*, Warszawa 2000). Analogiczny przekład ma również „*Biblia Ekumeniczna*” (*Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*, przekł. ekumeniczny z jęz. oryg., Warszawa 2001).

⁴⁰ Tak jest tłumaczony we wszystkich innych polskich wydaniach Nowego Testamentu.

⁴¹ *Dopowiedzenia chrytologii...*, s. 227.

nieba i przysiągł na wiecznie Żyjącego...”. Określenie Boga zwrotem: *Żyjący na wieki* podkreśla Jego wieczne istnienie. Ponadto Bóg jako *Żyjący na wieki* jest przeciwstawiony bóstwom pogańskim, które są martwe, ponieważ nie posiadają życia⁴².

Już w oparciu o te dwa wersety można powiedzieć, że Paweł określając Boga Ojca terminem *Żyjący*, korzystał ze źródeł Starego Testamentu. Ale poza określeniem Boga Ojca tym terminem, autorzy Starego Testamentu nazywają go także *Bogiem Żyjącym* (2 Mch 7,33; 15,4; Dn 6,21.27; 14,5; Oz 2,1) oraz *Bogiem Żywym* (Pwt 5,26; Joz 3,10; 1 Sm 17,26.36; 2 Krl 19,4.16; Est 8,12; Ps 42,3; 84,3; Jr 2,13; Dn 14,25).

Autorzy Nowego Testamentu korzystając ze źródeł Starego Testamentu, także Chrystusa określili terminem *Żyjący*. W Apokalipsie św. Jana czytamy o Nim: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν – „Ja jestem *Pierwszy* i *Ostatni*, i *Żyjący*” (Ap 1,17b-18a). Boskim tytułom Chrystusa: *Pierwszy* i *Ostatni* odpowiada tytuł *Żyjący*⁴³.

W Ewangelii św. Łukasza Chrystus został określony tylko tytułem *Żyjący*. Gdy kobiety, które przyszły do grobu, aby namaścić Jego ciało, aniołowie zapytali: τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν – „Dlaczego szukacie *Żyjącego* wśród umarłych?” (Łk 24,5b).

W związku z powyższym wydaje się, że najbardziej poprawny przekład 2 Kor 6,16b γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος powinien brzmieć: „Bo my jesteśmy świątynią Boga, (świątynią) *Żyjącego*”.

Zanim Apostoł zapytał adresatów: „Co łączy świątynię Boga z bożkami?”, najpierw zaapelował do nich: „Nie zaprzęgajcie się do jednego jarzma z niewiernymi. Bo co ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo co ma wspólnego światło z ciemnością? Albo jaka jest wspólnota Chrystusa z Beliarem, lub jaki jest związek wiernego z niewiernym?” (ww. 14-15). Terminy: sprawiedliwość, światło i wierny są synonimami człowieka ochrzczonego; natomiast terminy: niesprawiedliwość, ciemność oraz niewierny są synonimami człowieka, który nie dostał tej łaski⁴⁴. Po przedstawieniu tych przeciwieństw, Paweł dopowiada: „Bo my jesteśmy świątynią Boga, (świątynią) *Żyjącego*” (w. 16b). Poza przebywaniem Ducha Świętego w wiernym mieszka w nim także Bóg Ojciec. Dzieje się tak dlatego, ponieważ według Pawłowej teologii: Bóg Ojciec, Jezus Chrystus i Duch Święty – nic nie tracąc ze swojej tożsamości – istnieją razem i działają razem (Rz 5,1.5; 8,2; 15,30; 1 Kor 6,11; 12,4-6; 2 Kor 1,21; 13,13; Ga 4,6; Ef 1,3-6.9-13; 2,18.22;

⁴² Por. M. Parchem, *Księga Daniela*, Częstochowa 2008, s. 254n., 689n.

⁴³ Por. A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii...*, s. 153n.

⁴⁴ Por. E. - B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris 1956, s. 186; K. Prüm m, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft Auslegung und Theologie*, t. 1, Rom – Freiburg – Wien 1967, s. 380n; H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List...*, s. 145; H. J. Klau ck, *2 Korintherbrief*, Würzburg 1994, s. 61.

4,4-6; Flp 3,3; 2 Tes 2,13; Tt 3,4-7)⁴⁵. Dlatego też mając na uwadze wyżej przytoczone wersety, trzeba stwierdzić, że wszystkie Osoby Boskie: Bóg Ojciec, Chrystus i Duch Święty, mieszkają w człowieku ochrzczone, a nie tylko jedna z Nich. Adresaci – jako *świątynia Boga* – nie powinni naśladować niegodziwych działań pogan. Gdyby postępowali tak, wówczas sprzeniewierzyliby się swojej chrześcijańskiej godności, która zobowiązuje ich do godziwego postępowania⁴⁶.

Wierni jako *świątynia Ducha Świętego* (1 Kor 3,16; 6,19) oraz jako *świątynia Boga Ojca* (2 Kor 16b) powinni być lojalni wobec swojej godności, to znaczy powinni postępować godziwie, unikając działań niegodziwych. W działaniach tych nie są skazani tylko na samych siebie, ponieważ wspiera ich Bóg Ojciec (2 Kor 1,21; 2,14; 3,5; 4,7; 9,8-10) oraz wspiera ich Duch Święty (1 Kor 12,3; 14,2; 2 Kor 3,18). Jeśli otworzą się na działania tych Osób, wówczas będą mogli realizować swoją godność w całej pełni⁴⁷.

Streszczenie

Według 1 Kor 3,16 Duch Święty mieszka w każdym wiernym. Dlatego też każdy z nich jest Jego *świątynią*. Ale przebywa On także we wspólnocie wiernych; wobec tego również ona jest Jego *świątynią*. Człowiek ochrzczone powinien być lojalny wobec swojej godności, to znaczy nie powinien grzeszyć. Gdyby sprzeniewierzył się tej godności, wówczas spotkałaby go kara Boża (w. 17).

W 6,19 adresatami Pawłowego apelu, aby nie grzeszyć, są poszczególne jednostki; ale adresatem tego wezwania jest także wspólnota.

⁴⁵ Por. A. Jankowski, *Duch Odnowiciel. Szczególny aspekt eschatologicznego posłannictwa Ducha Świętego*, „Analecta Cracoviensia” 4 (1972), s. 132; tenże, *Duch Święty w Nowym Testamencie...*, s. 92; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 254; K. H. Schelke, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2. *Bóg był w Chrystusie*, tłum. M. Lew Dylewski, Kraków 1984, s. 319nn; J. Homerski, *Duch Święty w listach Pawłowych*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 62.

⁴⁶ Por. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 434; K. Romaniuk, *Motywacja napomnień...*, s. 76; F. Mickiewicz, art. cyt., s. 283.

⁴⁷ Por. S. Delhaye, *L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 45 (1969), s. 432-444; S. Lyonnet, *Obecność Chrystusa i Jego Ducha w człowieku*, „Concilium” 1969, nr 6-10, s. 294-303; A. Jankowski, *Działanie Ducha Świętego...*, s. 121-133; S. Haręzga, *Uświęcająca moc Ducha Świętego wewnątrz wspólnoty Kościoła*, w: *Duch Święty i Jego obecność w Kościele*, Katowice 1977, s. 33-50; A. Pańczak, *Duch Pański i Jego uświęcające działanie*, w: *Duchu Święty przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne*, Poznań 24-31 V 1988, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1999, s. 109-117; A. Derdziuk, *Działanie Ducha Świętego w nowym człowieku*, w: *Homo novus*, red. A. J. Nowak, T. Paszkowska, Lublin 2002, s. 277-286; L. Siwecki, *Duch Święty źródłem naszej świętości*, „Studia Sandomierskie” 10 (2003), s. 193-211; A. Szafulski, *Duch Święty a życie moralne chrześcijanina*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 27 (2007), s. 309-319.

Według 2 Kor 6,16 w każdym chrześcijaninie oraz we wspólnocie wiernych mieszka Bóg Ojciec, którego Paweł określa tytułem *Żyjący*. Określenie Boga Ojca tym tytułem ma swoje źródło w tekstach Starego Testamentu (Dn 4,31; 12,7b). Natomiast autorzy Nowego Testamentu tytułem *Żyjący* określili Chrystusa (Łk 24,5b; Ap 1,17b-18a).

Słowa klucze: św. Paweł Apostoł; chrześcijanin – *świątynią Ducha Świętego* oraz *świątynią Boga Ojca*; godność chrześcijańska.

*The Christian as a Temple of the Holy Spirit and as a Temple of God the Father
in the Pauline Letters to the Corinthians*

S u m m a r y

In the First and Second Letters to the Corinthians, St. Paul calls the Christian a temple of the Holy Spirit. He owes that great dignity to the fact that the Spirit of God dwells in him; the Spirit of God dwells not only in him, but also lives in the whole community of the faithful (1 Co 3:16; 6:19). This dignity is a gift for the Christian but is also a task for him; he should be loyal to it, that is, he should be just in his actions. Otherwise, if he sinned, he would be punished by God (1 Co 3:17).

It is not only the Holy Spirit that dwells in the Christian, but also God the Father dwells in him. And He dwells not only in him, but also in the whole community of the faithful (2 Co 6:16). They are His temple, they are a temple of the One who lives for ever. The name 'He who lives for ever', used by Paul to denote God the Father, has its source in the Old Testament texts (Dn 3:41; 12:7b); whereas, the New Testament authors used the name the 'Living One' to denote Christ (Łk 24:5b; Rv 1,17b-18a).

Key words: St. Paul Apostle; the Christian – a temple of the Holy Spirit and of God the Father; Christian dignity.

REFLEKSJE O KOŚCIELE W PERSPEKTYWIE *COMMUNIO* WEDŁUG SEVERINO DIANICHA

Eklezjologia stanowi centralny temat refleksji włoskiego teologa Severino Dianicha. Poświęcił on tym zagadnieniom wiele publikacji, z których znaczna część dotyczy kwestii związanych z komunijnym wymiarem Kościoła w kluczu przepowiadania¹.

W okresie posoborowym uwypuklanie zagadnień ukierunkowanych na komunie w teologii Kościoła stało się dość powszechne. Warto jednak podkreślić, że pojęcie komunii stanowi „niejednoznaczny węzeł semantyczny” znajdujący zastosowanie w różnych płaszczyznach życia Kościoła. Koncepcja ta zawiera nie tylko elementy duchowe, ale również organiczne i strukturalne. Idea komunii uosabia naturę Kościoła, który ma wymiar jednocześnie ludzki i boski, historyczny i meta-historyczny, duchowy i instytucjonalny. Koncepcja komunii wyraża wszystkie środowiska: zarówno Ewangelię, sakramenty, charyzmaty z jednej strony, jak też władzę, organizację i widzialny porządek z drugiej².

¹ Zob. np.: *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; *Appartenenza alla chiesa*, w: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, t. 1, s. 411-419; *Comunità*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, s. 148-165; *Indefettibilità della chiesa*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, s. 643-658; *Una chiesa per vivere*, Casale Monferrato 1979; „*Soggettività e Chiesa*” e „*Ecclesiologia e ecclesiogenesi*”, „*Rassegna di Teologia*” 21 (1980), s. 415-418; *A che punto è l'ecclesiologia*, „*Concilium*” (I) 6 (1981), s. 158-168; *L'ecclesiologia in Italia dal Vaticano I al Vaticano II*, w: *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia*, Torino 1981, s. 162-180; *La struttura carismatica della chiesa*, „*Orientamenti Pastoralisti*” 81 (1981), s. 9-29; *Comunione, comunità, istituzione*, w: *Religione, istituzione, liberazione. Studi sul fatto religioso*, red. A. Colombo, Roma 1983, s. 286-291; *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984; *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Roma 1985; *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Milano 1987; *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Milano 1993; *Questioni di metodo in ecclesiologia*, w: *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, red. A. Barruffo, Cinisello Balsamo 2003, s. 21-53; *L'ecclesiologia fra sociologia e antropologia teologica*, w: *La Chiesa tra teologia e scienze umane*, red. R. La Delfa, Roma 2005, s. 19-54; *Chiesa comunione di fratelli*, Bologna 2013.

² S. Dianich-S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, s. 168-185.

Autor, wskazując na różne koncepcje Kościoła, wyszczególnia model heurystyczny eklezjogenezy wyrażający się w akcie komunikacji wiary i stanowiący moment początku Kościoła i gwarantujący stałość jego rozwoju. Wychodząc od eklezjogenezy jako modelu heurystycznego w interpretacji Kościoła, Dianich wnioski pomocne do lepszego zrozumienia niektórych cech wspólnoty eklezjalnej: urzędu święceń, wiodącego znaczenia Eucharystii, kwestii władzy.

1. Istotne uściślenia

Dianich podkreśla, że zwyczajna formuła „wierzyć w Kościół” (*credere Ecclesiam*) winna być, wedle struktury *Credo*, poprawnie rozumiana. Kościół nie jest jednym z przedmiotów trzech artykułów wiary skoncentrowanych na Trójjedynym Bogu (*credo in unum Deum*), lecz winien być rozumiany jako sposób, kontekst i miejsce, w którym się wierzy. Zatem nie jest *sensu stricto* przedmiotem, terminem, ani treścią wiary, lecz swoistym wymiarem wpisanym w wiarę. Przy czym przy przejściu od wiary w Boga do wiary w Kościół zmienia się relacja zachodząca pomiędzy podmiotem, aktem wiary i jego przedmiotem.

Warto tutaj przywołać fragment tekstu z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 1992 roku, który nawiązuje do *Catechismus ad Parochos* Soboru Trydenckiego. Mamy tam jasno przedstawione rozróżnienie właśnie między wiarą w Boga a wiarą w Kościół: „W Symbolu Apostolskim wyznajemy wiarę w święty Kościół (*Credo... Ecclesiam*), ale składnia łacińska używa tu innej formy niż w artykule odnoszącym się do wiary w Boga (*Credo in Deum*), by nie mieszać Boga i Jego dzieł, lecz by wyraźnie przypisać dobroci Bożej wszystkie dary, jakich udzielił swojemu Kościołowi”³.

Severino Dianich podkreśla, że rzeczywistość kryjąca się pod terminem „Kościół” nie jest jednoznaczna. Sytuuje się na różnych poziomach semantycznych. Dianich wymienia spośród nich aspekt fenomenologiczny⁴, misteryjny⁵, eschatologiczny⁶, konfesyjny⁷. Dlatego rzetelne badania eklezjologiczne wymagają

³ KKK 750. Cf. *Katechizm soboru Trydenckiego* (cap. I, cap. X, quaestio 23). *Ecclesiologia*, s. 8; *Chiesa comunione di fratelli*, Bologna 2013.

⁴ „Se ci collochiamo sul piano fenomenico, potremmo studiare l’aggregarsi dei Cristiani dal punto di vista sociologico e storico, oppure da quello di altre scienze umane come la psicologia religiosa o l’antropologia culturale, o farne l’oggetto delle indagini della teologia pratica” (*Ecclesiologia*, s. 21). Cf. także s. 15-16.

⁵ „Solamente su questo piano un fenomeno empiricamente constatabile può essere attribuito, oltre che ad una causa storicamente verificabile, ad un’altra causa manifesta solo per rivelazione e conosciuta solo per fede” (*Ecclesiologia*, s. 17).

⁶ „Su questo piano semantico la chiesa esiste nella mente eterna di Dio ed appare già, <in figura>, nel consorzio di Adamo ed Eva segnato dalla grazia; essa ha una storia anche prima di Cristo, cioè nella stessa storia d’Israele” (*Ecclesiologia*, s. 18).

⁷ „C’è un piano del discorso dove si parte dal presupposto che si diano storicamente diverse entità pretendenti di essere la Chiesa di Cristo, mentre in realtà solo una fra tutte lo è veramente” (*Ecclesiologia*, s. 19).

uwzględnienia wszystkich powyższych wymiarów z jednoczesną świadomością, iż jest niemożliwe przejście z jednego poziomu do drugiego bez zmiany kryteriów dyskursu. Problem nabrzmiewa jeszcze bardziej, gdy podejmiemy próbę doprecyzowania przedmiotu eklezjologii, a ponadto, gdy odwołujemy się do teologicznej interpretacji Kościoła: odnosimy się do konceptualnych kategorii lub do symboli i metafor, które stają się narzędziami hermeneutycznymi⁸.

Ponadto, pożytecznym staje się sprecyzowanie różnicy zachodzącej pomiędzy ideą komunii (*communio*) oraz wspólnoty (*communitas*). W pierwszym przypadku mamy na myśli dar Ducha, poprzez który człowiek znajduje się blisko Boga: jest wezwany do uczestnictwa w komunii, która urzeczywistnia się między Osobami Trójjedynego Boga. Znajduje przede wszystkim w wierzących w Chrystusa swoich braci, z którymi dzieli głęboką tajemnicę swej relacji z Bogiem. „Wspólnota eklezjalna” wskazuje zaś na konkretną formę zgromadzenia, które rodzi się z komunii. Konstytuuje się na bazie stabilnych i widzialnych odniesień, które łączą wierzących we wspólnym wyznaniu wiary. Posiada widzialne struktury i narzędzia, poprzez które przekazuje ludziom przesłanie i łaskę Jezusa Chrystusa⁹. Komunia nie może być jedynie postrzegana jako owoc komunikacji wiary, z której wypływałyby dla słuchacza konkretne zobowiązania o charakterze etycznym. Dar komunii poprzedza akt komunikowania wiary¹⁰.

2. Primum principium

Dianich poszukuje modelu heurystycznego, który nie stanowi tylko przykładowego obrazu rzeczywistości bardziej złożonej, lecz zawiera w sobie klucz interpretacyjny, dzięki któremu można zrozumieć swoiste źródło istnienia Kościoła. Mówimy tutaj o eklezjogenezie, o wydarzeniu określonym nie tylko precyzyjnymi historycznymi współrzędnymi, lecz także usytuowanymi na poziomie misterium. Proces urzeczywistniania się owej eklezjologii trwa, głównie wtedy, ilekroć przepowiadana i przyjmowana jest wiara w różnych historycznych uwarunkowaniach.

Konieczne jest znalezienie „pierwszej zasady” w modelu eklezjogenezy, która inicjuje ów proces interpretacyjny. Nasz Autor precyzuje tutaj: „Owym pierwszym principium nie jest sakrament, ponieważ celebracja sakramentalna zakłada już istniejącą wspólnotę wiary. Może nim jednak być natomiast ów zasadniczy akt lingwistyczny, którym jest *to euanghélion*, czyli ogłoszenie, które wierzący dokonuje wobec jakiegokolwiek innej osoby: «Jezus zmartwychwstał i jest Panem». Ten akt lingwistyczny sytuuje się w historii i jawi jako autentyczne komunikatywne działanie, inspirator nowej rzeczywistości, ponieważ lokutor komunikuje treść wiary – zmartwychwstanie i panowanie Jezusa – siłą przepowiadającego, która wyraża się w uczynieniu interlokutora uczestnikiem wiary i stworzeniu w ten sposób sieci od-

⁸ *Ecclesiologia*, s. 59-60; *L'ecclesiologia fra sociologia e antropologia teologica*, s. 31-34.

⁹ *Trattato sulla Chiesa*, s. 203-205.

¹⁰ *L'ecclesiologia fra sociologia e antropologia teologica*, s. 48.

niesień, która stanowi zarodek kościoła”¹¹. Przepowiadanie stanowi zatem wydarzenie, które daje chronologiczny początek Kościołowi, lecz jednocześnie dynamizuje jego rozwój. Występowanie wątku dotyczącego komunikowania wiary jest możliwe we wspólnocie eklezjalnej.

Parafrazując znane wyrażenie „Eucharystia buduje Kościół i Kościół sprawuje Eucharystię”, Dianich proponuje formułę: „Kościół urzeczywistnia przepowiadanie i przepowiadanie tworzy Kościół” (*la Chiesa fa l’annuncio e l’annuncio fa la Chiesa*). Powyższe wyrażenie podkreśla, że Kościół jest rozumiany jednocześnie jako podmiot i kres komunikacji, jest pojmowany zarówno na poziomie historycznym, jak i w wymiarze łaski. Formuła powyższa nie jest „błędnym kołem” ani retorycznym paradoksem, lecz wyraża fundamentalny dynamizm *parádosis*.

Apostoł, który przekazuje to, co otrzymał od Pana, uruchamia historyczny proces, sięgający naszych czasów, który nie zatrzyma się aż po kres. Owym historycznym procesem jest Kościół. Owo wydarzenie empirycznie jest definiowalne w kategoriach jakiegoś innego historycznego procesu. Przyjęcie i przekaz „Dobrej Nowiny” jest skutkiem działania Ducha Świętego, bez którego nie jest możliwe głoszenie, że Jezus jest Panem (cf. 1 Cor 12, 3). „W owym historycznym procesie ciągle wzrasta kościół i rodzą się w *catholica* nowe kościoły oraz nieustannie odnawia się *to euanghélion*. Pomiedzy kościołem i historią sytuuje się w ten sposób dynamiczne principium ogłoszenia zdolne wyjaśnić historyczny charakter oraz jednocześnie misteryjny charakter kościoła, bez którego pozostałby on nieznan w swym autentycznym wymiarze”¹².

Z pism Dianicha wynika jasno, że Kościół wzrasta wokół *to euanghélion* realizowanego przez apostołów, którzy głoszą śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa mocą Bożą. Wspólnota, która kształtuje się wokół tego przepowiadania, jest wyjątkowa, ponieważ nie tyle została ukształtowana przez przyjęcie określonej wiary lecz poprzez oparcie swego życia na osobie Jezusa Chrystusa. Słusznie bowiem stwierdza nasz eklezjolog: „do kościoła nie przynależy się przez zrodzenie, ani poprzez ryt inicjacyjny. To, co czyni kościołem, jest ogłoszenie, że Jezus zmartwychwstał i jest Panem, oraz przyjęcie tej nowiny, która wyraża się we współuczestnictwie wyznawanej wiary”¹³.

Dianich przypomina, że przekazywanie Ewangelii jest zawsze nawiązywaniem relacji interpersonalnej. Nie jest zatem możliwa komunია bez osobistego przeżycia nowiny głoszonej wobec innych. Tylko życie Chrystusem, przyjęcie od innych owego osobistego doświadczenia pozwala uświadomić sobie, czym jest Kościół. Uczestnictwo w życiu wspólnoty eklezjalnej jest życiem w komunii z Chrystusem. Owa relacja Kościoła z Chrystusem posiada zarówno charakter historyczno-

¹¹ *Ecclesiologia*, s. 95, 152; *L’eclesiologia fra sociologia e antropologia teologica*, s. 27-28, 48.

¹² *Ecclesiologia*, s. 99.

¹³ Tamże, s. 100. Cf. J 1, 13: „[...] dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądy ciała [...]”.

socjologiczny podobnie jak każda rzeczywistość wspólnotowa powstająca na podstawie przesłania założyciela¹⁴.

Kościół znajduje swoją rację bytu nie w sobie samym czy w jakiejś idei, lecz w Osobie oraz w historycznych wydarzeniach, które Jej dotyczą. Oznacza to, iż Kościół poprzez nawiązanie do wydarzenia, od którego wziął początek, pozostaje związany z przeszłością. Ponadto żyje teraźniejszością oraz patrzy w przyszłość z niezachwianą pewnością, iż Zmartwychwstały jest Panem świata, jedynym sensem i drogą zbawienia ludzkości. Całe życie Chrystusa jest nakierowane na Królestwo Boże; stanowi przedmiot Jego przepowiadania, zaś w służbie Królestwu sytuuje się wspólnota eklezjalna. Nie do pomyślenia jest przyjęcie Królestwa, które miałyby miejsce tylko w wymiarze duchowym człowieka, ponieważ nie posiadałoby zakorzenienia historycznego oraz nie odnosiłoby się do przyszłości ludzkości. Kościół zaś istnieje, właśnie aby być dla świata – poprzez życie braterskie, służbę miłości oraz życie w komunii – weryfikowalnym znakiem Królestwa.

3. Perspektywa *communio*

Jest faktem, że Vaticanum II niejednokrotnie posługiwał się określeniem „*communio*” w aspekcie teologicznym, stosując go w swych dokumentach 112 razy¹⁵. Niemniej jednak, chyba nie bez słuszności, podkreśla S. Dianich, biorąc dla przykładu Konstytucję *Lumen gentium*, iż „Sobór Watykański II nie położył zbyt dużego nacisku na eklezjologiczną kategorię społeczności czy wspólnoty”. W teże bowiem Konstytucji kategoria eklezjologiczna *societas* została zastosowana 13 razy, zaś kategoria *communitas* – 12 razy¹⁶. Dianich nie widzi w idei komunii według Vaticanum II tylko „nowego principium strukturyzacji wewnętrznych relacji Kościoła”, ponieważ byłoby to uproszczenie i zredukowanie głębokiego sensu tej kategorii. *Koinonia* stanowi ożywienie Kościoła *ad extra* oraz znalezienie w świecie *partnera*¹⁷.

Komunia zanurza swoje korzenie w owym Kościele powszechnym sprawiedliwych, który istnieje w opatrnościowym planie Boga Ojca i urzeczywistnia się aż do końca czasów¹⁸. W ten sposób Kościół jako komunია między ludźmi w Chrystusie jest w stanie odpowiedzieć na jedno z podstawowych pytań człowieka. A mianowicie chodzi o możliwość poznania i zjednoczenia z Bogiem. Bóg Ojciec stanowi horyzont, ku któremu jest nakierowane życie ludu Bożego. Jest On źródłem istnienia Kościoła, jego ostatecznym celem, kresem jego ziemskiej piel-

¹⁴ *La Chiesa mistero di comunione*, s. 58.

¹⁵ Ponadto sobór stosuje termin *communitas* 193 razy; *communis* (+ *communiter*, *communitarius*) 185 razy; *communicatio* 46; *societas* 142; *socialis* 238; *socialisatio* 4; *sociatus* 1; *sociare* 3; *socio-culturalis* 3; *sociopsychologicus* 1; *socius* 20; *particeps* (+ *participans*) 33; *participatio* 42; *participare* 60. Por. X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma 1967.

¹⁶ *Ecclesiologia*, s. 60, 115-118.

¹⁷ *Con Dio e con l'uomo*, s. 88.

¹⁸ *L'ecclesiologia fra sociologia e antropologia teologica*, s. 23-24.

grzymki. W owej drodze to Duch Święty inspiruje Kościół. Tylko w Duchu jest możliwe ogłoszenie z wiarą przesłania, iż „Jezus jest Panem” (1 Kor 12, 3). Zarówno głoszący jak i przyjmujący są poruszeni mocą Ducha. Ten Duch sprawia, że człowiek, przyjmując z wiarą Chrystusa, przeżywa relację z Nim oraz ze współbraćmi w wolności oraz w radykalnej nowości. Właśnie dzięki działaniu Ducha wierzący doświadczają uczestnictwa, oczywiście na poziomie misteryjnym, w komunii Ojca i Syna¹⁹.

Komunia, o której mówi Nowy Testament, jest czymś radykalnie odmiennym wobec idei Starego Testamentu, judaizmu oraz wobec koncepcji świata greckiego. Istniejąca w hellenizmie immanentna idea przyjaźni między ludźmi rodzi się i urzeczywistnia w obszarze ludzkiej aktywności. Koncepcji komunii nie oddaje również do końca Stary Testament, mimo iż główne jego przesłanie wyraża Boga, który kocha ludzi i wzywa ich do miłości. Jednak owo starotestamentalne przymierze nie realizuje się jeszcze na poziomie komunii. Dianich stwierdza: „okazuje się prawdziwą konkluzją egzegetów, iż w Starym Testamencie korzeń *hbr*, który miałby za podstawę leksykalną wyraz komunია, oprócz tego, iż rzadko użyty, nie stanowi ważnego przesłania duchowości Izraela. Człowiek bowiem w rzeczywistości nie jest <towarzyszem> (*haber*) Boga, lecz raczej Jego sługą (*ebed Jhwh*). Z Bogiem zachodzi *berit*, pakt, nie zaś *habura*, komunია. Aby zawrzeć przymierze z Bogiem, <Możesz sam podejść do Pana, lecz oni się nie przybliżą i lud nie wstąpi z nim> (Wj 24, 2)”²⁰.

Wcielenie Syna Bożego pozwala dopiero pokonać swoisty dysonans między Bogiem a człowiekiem, a tym samym wypełnić lukę w koncepcji komunii z Bogiem wedle Starego Testamentu. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa otwiera dla człowieka dostęp do Boga Ojca. Ukazuje to wyraźnie list do Hebrajczyków 10, 10-12.19: „Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze. Wprawdzie każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swej służby, wiele razy te same składając ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów. Ten, przeciwnie, złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga [...]. Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa”. Naśladowanie Chrystusa stanowi nawiązanie komunii z Nim, aby doświadczyć spotkania z Bogiem Ojcem.

Duch Święty nie stanowi zaś tylko komunii między Ojcem i Synem, lecz także jest źródłem jedności Boga i wierzących w Chrystusie. Dianich podkreśla, iż komunია, która stanowi o istocie Kościoła, jest implikacją trynitarniej *komunii*: „*Koinonia* zatem jest określana przez Pawła <komunią Ducha Świętego> nie tylko dlatego, że jest uczestnictwem wierzącego w życiu Ducha Świętego, ani dlatego że jest darem wlanym Ducha Świętego wierzącemu, lecz dlatego że w Duchu wierzący realizuje całość własnego istnienia jako relacyjnego istnienia, jako istnienia z Chrystusem, z Ojcem i z ludźmi”²¹. *Koinonia*, ożywiana przez Ducha Świętego,

¹⁹ *Ecclesiologia*, s. 101.

²⁰ Tamże, s. 121.

²¹ Tamże, s. 128-129.

rozprzestrzenia się w czasie, żyje niejako w następnych pokoleniach. To Duch Święty sprawia, że doświadczenie Zmartwychwstałego nie staje się wyłącznym udziałem pierwotnej wspólnoty apostoelskiej, lecz może być przeżyte przez cały Kościół na przestrzeni historii, ponieważ aktualizuje się i uobecnia poprzez wiarę. Kościół jest „modelowany” przez Boską *koinonię*.

Dianich ostrzega jednak przed możliwym zubożeniem wymiaru trynitarnej komunii eklezjalnej. Trójca Święta nie może być sprowadzona do pożytecznej egzemplifikacji dla wierzących, którzy szukają wzajemnej miłości na wzór miłości Osób Boskich. Powyższa perspektywa prowadziłaby do koncepcji chrześcijańskiej komunii rozumianej jako skutek ludzkich wysiłków i owocu ascezy. Natomiast chrześcijanie wsparci mocą Ducha mogą dzielić z Jezusem Chrystusem najgłębsze wymiary istnienia (cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie) oraz komunie z Bogiem Ojcem, która urzeczywistnia się w posłuszeństwie i w ofierze z samych siebie.

Fundamentem Kościoła nie są abstrakcyjne czy subiektywne idee, lecz świadectwa tych, którzy żyli razem z Jezusem Chrystusem. Duch Święty pozwala ludziom poznać Chrystusa właśnie poprzez komunikację historycznego doświadczenia na temat Jezusa, uczynioną przez naocznych świadków. Tylko w ten sposób Duch Święty objawia Bożą komunie będącą miarą wzajemnych chrześcijańskich relacji. Duch pozwala temu, kto przekazuje dobrą nowinę, doświadczać komunii z Bogiem. Bez faktu ludzkiej komunikacji wiary dar komunii pozostawałby zawsze w niewypowiedzianym wymiarze. W ten sposób dzięki Duchowi ludzie mogą stać się za każdym razem, gdy ogłaszają lub przyjmują słowo wiary, protagonistami nowo powstającej rzeczywistości, owego dynamicznego procesu, którym w historii jest Kościół²². Wspólnota chrześcijańska nie powstaje, aby dać odpowiedź na wspólne potrzeby, lecz stanowi historyczne ucieleśnienie wezwania, które Bóg Ojciec kieruje do ludzi, aby żyli w komunii z Synem w mocy Ducha Świętego.

Historyczne narodziny Kościoła realizują się, gdy przyjmując Ducha Świętego, przyjmujemy wiarę w Jezusa Chrystusa. Owa wiara w Chrystusa nie wyraża się jedynie w wymiarze wewnętrznym czy mistycznym, ale również w żywym przyjęciu Słowa Bożego przekazywanego w Kościele. Mamy tu do czynienia z zewnętrznym, obiektywnym faktem, który konkretyzuje się w sakramentalnym uczestnictwie wierzącego przede wszystkim poprzez chrzest i Eucharystię. Chrzest bowiem jest sakramentem wiary i Ducha Świętego, Eucharystia zaś żywi nas Ciałem Chrystusa, czyniąc członkami Kościoła, Ciała Mistycznego Chrystusa, w jedności Ducha Świętego. To Duch Święty umacnia wierzących w duchowej komunii ze Sobą.

Duch Święty może zainicjować określoną komunie między ludźmi, którzy znajdują się poza widzialnymi, historycznymi granicami Kościoła, ponieważ „tchnie, kędy chce”. W tym sensie widoczna jest orientacja soboru Watykańskiego II, który naucza, że „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Severino Dianich stwierdza: „w ten sposób, poprzez koncepcję *communio salutis et gratiae*, Kościół jest świadom, iż jego komunie rozciąga się

²² Tamże, s. 151.

ponad własne granice przestrzenno-czasowe, podczas gdy poprzez *communitas mediiorum salutis* [...] Kościół jawi się jako zgrupowanie społeczne²³.

4. Ku podsumowaniu

Severino Dianich swoje refleksje eklezjologiczne poczynione w płaszczyźnie komunii przedstawia w sposób oryginalny, proponując pojęcie Kościoła wyrażającego się w formule „*l’annuncio-per la comunione*” oraz w jej odpowiedniku „*la comunione-dall’annuncio*”. Ponadto kryterium interpretatywnym Kościoła dla Dianicha jest przepowiadanie. Kościół nie *jest* komunią lecz *istnieje siłą daru komunii*, która pozwala mu istnieć i go określa. Komunia wskazuje na *status* relacyjny, na określony stan, który kwalifikuje osoby w ich wzajemnej relacji.

W kluczu interpretatywnym Kościoła, który stanowi przepowiadanie, nasz Teolog pojmuje komunię jako kategorię, która najpełniej oddaje naturę oraz życie wspólnoty eklezjalnej. Według Dianicha, możemy mówić o czterech płaszczyznach *communio* nowotestamentalnej, które we współczesnej eklezjologii winny być ponownie odkryte. Ma on na myśli wymiar *teologiczny* (komunia stanowi punkt finalny Bożego powołania), *eschatologiczny* (pełnię komunii osiągniemy w ostatecznym czasie), *trynitarny* (komunia jest zainicjowana przez wezwanie Ojca, jest owocem Ducha i wyraża się w przynależności do Chrystusa) oraz *eklezjologiczny* (wyraża się w łamaniu chleba, w głoszeniu Ewangelii, w darze pojednania i w życiu chrzcielnym). Mówiąc o komunii, przenosimy się na poziom tajemnicy samego Boga, który stanowi misterium komunii. Jednak kategoria komunii odsyła szczególnie do wymiaru trynitarnego, który jest jej fundamentem. To właśnie lud Boży, wspólnota braci w Chrystusie, jest prowadzony przez Chrystusa Odkupiciela ku Bogu Ojcu, mocą Ducha Uświęciciela, który pozwala wierzącym uczestniczyć w komunii trynitarniej.

Dianich wyjaśnia kwestię dotyczącą roli Chrystusa i Ducha Świętego w powstaniu Kościoła w kluczu komunii, która się urzeczywistnia poprzez przepowiadanie. Wyszczególniając w rzeczywistości eklezjalnej wspólnoty podwójny wymiar: historyczno-socjologiczny oraz misteryjny, ujmuje Chrystusa jako założyciela Kościoła, lecz wiara w Zmartwychwstałego idzie ponad tą ideą, uznając w Nim nie zmarłego założyciela, lecz Jęgo żyjącego Pana.

²³ Tamże, s. 178-179. Problem relacji pomiędzy zewnętrzną strukturą Kościoła a jego komunią wewnętrzną mocno zaznaczył się podczas obrad soborowych. Odnośnie do eklezjologii protestanckiej Dianich stwierdza: „Ma neanche nella tradizione ecclesiologica protestante, pur collocando essa l’essenza della chiesa solo nella *communio sanctorum*, la nostra questione sparisce di scena, fino a quando essa consideri costitutivi di una forma empirica della chiesa, pure questa voluta dal Signore, come testimoniano le Scritture, la predicazione e i sacramenti: perché e in che senso – ci si domanda anche nella teologia evangelica – è necessaria per la predicazione e la celebrazione dei sacramenti un’istituzione ecclesiastica con i suoi edifici di culto, l’assemblea liturgica, l’insieme di ministri e di organi di governo della comunità? E anche in ambito protestante fa difetto una chiara distinzione fra l’idea della comunione e quella della comunità” (*Ecclesiologia*, s. 179).

Duch Święty pobudza do wyznawania jedynej wiary w Jezusa Chrystusa; urzeczywistnia nową relację komunii, historyczną i jednocześnie transcendentną, między wierzącymi a Chrystusem. Kościół jawi się więc nie jako społeczność, która została zainicjowana przez szczególnie charyzmatycznego człowieka, lecz jako owoc wewnętrznej relacji, szczególnie duchowej, ze zmartwychwstałym i żyjącym Panem. Kościół rodzi się w momencie, gdy ludzie mocą działania Ducha pragną przynależać do Chrystusa, doświadczając wewnętrznego zjednoczenia z Nim.

Streszczenie

Włoski teolog Severino Dianich poświęcił zagadnieniom eklezjologicznym wiele publikacji. Znaczna część dotyczy komunijnego wymiaru Kościoła w kluczu przepowiadania. Przepowiadanie stanowi wydarzenie, które daje chronologiczny początek Kościołowi i jednocześnie dynamizuje jego rozwój. Dianich proponuje formułę: „Kościół urzeczywistnia przepowiadanie i przepowiadanie tworzy Kościół”. Kościół jako komunია może odpowiedzieć na jedno z zasadniczych pytań człowieka dotyczących możliwości poznania i zjednoczenia z Bogiem. Wcielenie Syna Bożego pozwala pokonać dysonans między Bogiem a człowiekiem i jednocześnie wypełnić lukę w koncepcji komunii z Bogiem według Starego Testamentu. Autor artykułu prezentuje powyższe zagadnienia w czterech punktach: istotne uściślenia; *primum principium*; perspektywa *communio*, ku podsumowaniu.

Słowa klucze: Jezus Chrystus, Kościół, komunია, przepowiadanie, Severino Dianich.

Reflections on the Church in the Perspective of communio According to Severino Dianich

Summary

Italian theologian Severino Dianich devoted many publications to the ecclesiological question. A significant part concerns the Communion of the Church in the key dimension of the preaching. Preaching is an event that gives a chronological beginning of the Church and at the same time a more dynamic development. Dianich proposes a formula: “The Church realizes preaching and preaching makes the Church”. The Church as communion can answer on the one of the fundamental human questions regarding the possibility of cognition and union with God. The Incarnation of the Son of God overcomes the dissonance between God and man. At the same time it helps to fill a loophole in the concept of communion with God according to the Old Testament. The author of the article presents the above questions in four points: significant clarifications; *primum principium*; perspective of *communio*; toward the summary.

Key words: Jesus Christ, Church, communion, preaching, Severino Dianich.

SPIRITUAL DEVELOPMENT OF PERSONALITY ACCORDING TO NIKOLAI LOSSKY

When presenting Lossky's concept of the spiritual development of personality, the main sources we shall be using here are monographs, studies and articles published in the period of the so-called First (Czechoslovak) Republic and later, during the war, in the Protectorate of Bohemia and Moravia; that is, in Czechoslovakia, where Lossky took refuge after the communist putsch in Russia. Intellectually and spiritually, Nikolay Lossky (1870-1965) was formed in Tsarist Russia with the typical traits of the academic world of the closing decades of the ancient régime: a desire for a new global synthesis of science, philosophy and religion. Lossky was a faithful follower of the tradition of the 'Silver Age' and he worked toward the idea of holistic knowledge; a portent of the thinking of the future of mankind. His idea of a spiritual development of personality has, therefore, been drawn into a dialogue with the natural sciences (specifically concerning the interpretation of evolution), philosophical reflections (intellectual ability of cognition) and theological disciplines (mystical experience and transformation of nature through *deification*)¹.

In the following text, we present Lossky's concept of the spiritual development of personality, first based on the concept of the spiritual-ethical evolution of nature, mankind and society; these, then, will be followed by Lossky's interpretation of the spiritual development of Dostoevsky's fictional characters. Subsequently, we present spiritual-therapeutic connections to various stages of spiritual life. The final chapter deals with Lossky's non-conformist views that deviate from classical Christian Orthodoxy, and with his peculiar interpretation of the doctrine of reincarnation.

The spiritual-ethical dimension of the evolution of nature and mankind

The evolution of nature, mankind and society, has – according to Lossky – a spiritual-ethical dimension. This, however, is predicated over Lossky's starting

¹ For a detailed description of Lossky's life and work, see Sládek, K. *Nikolaj Losskij: obhájce mystické intuice*. Červený Kostelec 2013.

point, namely, over the fact that God has created the world. From here, Lossky's concept of the evolution of matter follows relatively straightforwardly. In his article *On God's Creation of the Universe* published in the magazine *Spiritual and Religious Culture*, God is the creator of everything, and, specifically, God is the creator of creative substantive agents. Agents faithful to God and his love live in the eternity of The Kingdom of God, egotistic agents make up the material world, and in it, they either fall into satanic being, or they freely return to God who has revealed himself in the form of the God-man Jesus Christ².

In his book *Creative Activity, Evolution and Ideal Being* Lossky discussed the role of the timeless and space-less substantive agents in evolution. In the chapter *Evolution of Being Types*, the intuition on the transformation leading to species diversity is discussed: "*The idea of species and even the idea of individuals (implicit in it) is not able to change them, but the creative substantive agent – who is aware of them – transforms them in their lives according to their new experiences or specific conditions in their environment*"³. There is a hierarchy of evolutionary stages (called *hierarchical personalism* by Lossky): *potential consciousness* at an earlier stage of existence implies *a potential person*. And it is only in a man, that these agents find favorable conditions for beyond-biology aiming goals. The behavior of *substantive agents* depends on their free choice to form – or dismiss – this personal ideal.

Lossky's view on spiritual-ethical evolution – as he discusses it in his book *Absolute Good*⁴ – already include assumptions on the behavior of *substantive agents*. The organic unity of the universe is composed of creative forces, and the evolution of life is dependent on the will to create unity in love. Freedom of choice paves the way both for development and regression; in the latter case, beings focus on imperfect and egoistic values: in other words, they set off on the path of *egoistic evolution*⁵.

Spiritual development aims at *the Kingdom of God*, and that was true even before mankind. In the article *Precursors of morality in nature before man*, Lossky documents altruistic behavior in nature. Based on empirical observation and investigation of various species conducted by Russian field biologist Kropotkin, Lossky points out – for example – that a crab, that accidentally fell on its back, is immediately helped by others; certain species of monkeys do not leave after an attack until they make sure that all the wounded monkeys are dead; other animals simply do not hold out long after their master's death, etc. Hence, in evolution,

² Srov. Losskij, N. O tvoření světa Bohem, in *Duchovní a náboženská kultura*, 4 (1938), s. 91-95; Losskij, N. O tvoření světa Bohem, in *Duchovní a náboženská kultura*, 5 (1938), s. 121-127.

³ Losskij, N. *Creative activity, Evolution and Ideal Being*. Praha 1937, s. 8.

⁴ Losskij, N. *Условия абсолютного добра*, s. 31 (The translations from Russian text will be used from typescript deposited in the Slavonic Library of the National Library in Prague under the signature Rb 3765, which is tied without giving the place of issue and date of issue).

⁵ Srov. Losskij, N. *Условия абсолютного добра*, s. 42-43.

even stronger factors (than fight for survival; extinction of those who don't adjust to natural conditions) are coordination and mutual assistance. Had only the 'egoistic' factors been at play in evolution, only decay and regress would be expected, according to Lossky and Kropotkin. Similarly, the bodily anatomy of many species cannot be only shaped by self-preservation and the struggle for survival (or other egoistic desires); Lossky used ant hills as evidence: some ants have a specific digestive system not only for their own digestion, but its outcome is used as nutrition for others (we could go on with other illustrative examples)⁶.

Lossky's effort was to prove that there are agents in nature (independent of mankind) that gravitate towards the ideal beyond time and space. Therefore, Lossky recognizes two types of evolution in nature: (1) *normal evolution*: the rise from an electron to the gates of *the Kingdom of God* follows many different paths, as evolution may not lead directly to God, it may digress or even perish; (2) *selfish (Satanic) evolution*: leads in 'on an opposite path', to an even greater enforcement of interests of the individual, to negative and deliberate isolation, to conflicts against one another, fight and death⁷. However, mankind differs from the natural realm qualitatively: according to Lossky, a man has a *substantive self* with a higher awareness of 'self' and, in addition, with the relation to the Good, a man also has conscience.

The spiritual development of personality: Lossky's interpretation of Dostoyevsky

In his book *Dostoyevsky and his Christian Understanding of the World*, Lossky masterfully summed up the thinking of the Russian genius and he also introduced his concept of the the spiritual development of personality. Lossky is rather adamant about the intimate connection among people, about the possibility to empathize with others, to experience the state-of-being of one man by another. The real possibility of putting yourself into someone else's life Lossky vividly described using Dostoyevsky as an example; allegedly, Dostoyevsky was able to empathize with animals as well. "*Dostoyevsky intensely perceived other lives, he easily got to a depth of a character not only of human souls, but also animal ones; he was extremely sensitive to suffering of others*"⁸.

Nikolai Lossky further analyzed Dostoyevsky's unsettled soul, torn – especially in his highly developed imagination – between two worlds: the Kingdom of God and the Kingdom of Satan⁹. The ability to empathize with the mind of other beings and recognize the invitation of the Kingdom of God – and the temptations of the

⁶ Srov. Losskij, N. Předchůdcové mravnosti v přírodě před člověkem, in *Duchovní a náboženská kultura*, č. 1 (1938), s. 12-13.

⁷ Srov. Losskij, N. *Условия абсолютного добра*, s. 44.

⁸ Srov. Losskij, N. Достоевский и его христианское миропонимание, in Losskij, N. *Бог и мировое зло*. Moskva 1999, s. 11-12.

⁹ Srov. Losskij, N. Достоевский и его христианское миропонимание, s. 33.

opposite – are for Lossky the hallmark of the human *substantive* ‘self’ that undergoes a similar evolution as the human.

It is only the Absolute Perfection, God and the Kingdom of God that endows life with meaning, perfection and beauty. Even though there is imperfection and evil in the world, religious experience revealing the existence of God raises confidence for everything created: meaningfulness is to be found beyond imperfections. There are other major issues that – still according to Lossky – didn’t let Dostoevsky (and his fictional character) drift off to sleep. Here are some of them: God-man Jesus Christ, the Kingdom of God and immortality, the Mother of God and the ideal of holiness – that is, a vision of a spiritual world of transformed spiritual beings without egoism, but with mutual love. Indeed, this loving propensity opposes the psycho-physical realm, but it surrounds this realm, it penetrates matter and raises it to the perfect ideal of the Person of Jesus Christ¹⁰.

In Lossky’s interpretation of Dostoevsky, a man is a free being, nobody forces him to do evil deeds, but once he diverges from the path of goodness, he enters the path of evil and, thus, he suffers. Man has no right to blame God for the conditions that he imposed upon himself or others¹¹. In Dostoevsky’s characters as Stavrogin, Ivan Karamazov or Versilov, various manifestations of pride and egoism are uncovered. Egoism and self-favoritism are seen as fundamental moral evil, the ultimate sin. Lossky says: “*all other forms of evil, every imperfection in the world is the consequence of this fundamental moral evil of selfishness and egoism*”¹².

Spiritual-therapeutic context: Lossky and the medical practice of Ctibor Bezděk

Nikolay Lossky used to discuss his concept of the spiritual development of personality with medical professionals, especially psychiatrists. At the beginning of his Prague stay, he corresponded with a Russian psychologist Nikolai Osipov about the possibility to use his thoughts in the practical treatment of the mentally ill¹³. Specifically, Lossky was convinced that not only nature, but also the human body is made of *substantive agents*; in the case of humans, these are subject to *substantive self*. Lossky works on the premise that disease is caused by a substantive agent that disrupts normal organ function. Not only had the particular *substantive agent* created the given organ, it is also responsible for it. *The substantive agent* – which normally contributes toward the holistic development – sets off its own way following its own egoism and by doing so, the attention of the whole body is drawn to the particular organ disrupting this harmony – and causing

¹⁰ Slov. Losskij, N. Достоевский и его христианское миропонимание, s. 93-108.

¹¹ Slov. Losskij, N. Teodicea Dostojevského, in *Filozofický sborník*, 4 (1942), s. 196.

¹² The translated English quotes from the book *Bůh a světové zlo (základy theodiceje)* are from typescripts of the Czech translation of Anna Tesková (no page numbers).

¹³ Slov. Losskij, N. *Воспоминания*. München 1968, s. 233.

the disease. If *the substantive self* is weakened by sin, the disease develops. So, a corrupted 'self' can provoke the undesired behavior in the lower-level agent, as Lossky mentions in his book *Absolute Good*¹⁴. In a short study *The metaphysical concept of the human personality according to V. Hoppe* Lossky pointed out the way to use the knowledge of *substantive self* in the treatment of suffering and severely ill people. Supporting treatment for various types of addictions involves a processes of self-understanding. An important part of the healing process should be a willingness to take over the responsibility for one's own health and disease as well as a continuous attempt to understand one's 'self'. It is Lossky's belief that a human 'self' has the potential to actively influence the healing process of all the organs of the body¹⁵.

Lossky discussed his intuitions about disease and healing with his contemporaries, especially with physicians and psychiatrists; among them, the physician Ctibor Bezděk plays an important role. Bezděk – similar to Lossky – was deeply interested in the spiritual development of personality; he was particularly keen on good and evil. Bezděk saw evil as the source of illness on the physical, mental and spiritual levels and evil, then, became the main theme of his writings: *Where does evil come from?*¹⁶, *On the manifestations of evil and the attempts to fight with it*¹⁷, *Why is it so hard to fight evil?*¹⁸, *On the fight against evil*¹⁹. Bezděk identified the cause of evil in the world in the human fall-out from God. From that it follows that the fight with evil – regardless of its size – is always bound to end up in disaster, as the fight doesn't identify the true cause of the evil. According to Bezděk, evil resides in the human soul; not outside it. The only solution is the free decision of a man to fight the evil in his own heart. Admittedly, it is not easy, as his pride and selfishness stand in the way. Bezděk – similarly to Lossky – suggests that one should identify evil thoughts at their very beginning, to control one's thoughts, to examine one's conscience and to confess frequently, to do good, to forgive, to accept suffering and – following the example of Christ – to condemn violence and develop love. Bezděk acknowledged Lossky's concept of the substantive 'self' that controls the dynamic evolution of matter²⁰. The body is healed once the will is purified of egoistic tendencies, i.e. those, that allow the lower *substantive agents* to

¹⁴ Srov. Losskij, N. *Условия абсолютного добра*, s. 84.

¹⁵ Losskij, N. *Metafysické pojetí lidské osobnosti ve smyslu učení V. Hoppe*. Praha 1934, s. 3.

¹⁶ Srov. Bezděk, C. *Odkud se vzalo zlo?*, in *Duchovní a náboženská kultura*, 3 (1937), s. 42-49.

¹⁷ Srov. Bezděk, C. *O projevech zla a pokusech boje s ním*, in *Duchovní a náboženská kultura*, 4 (1937), s. 70-79.

¹⁸ Srov. Bezděk, C. *Proč je boj se zlem tak těžký*, in *Duchovní a náboženská kultura*, 1 (1938), s. 1-9.

¹⁹ Srov. Bezděk, C. *O boji se zlem*, in *Duchovní a náboženská kultura*, 4 (1938), s. 95-104.

²⁰ Srov. Bezděk, C. *Proč je boj se zlem tak těžký*, in *Duchovní a náboženská kultura*, 1 (1938), s. 5.

behave selfishly. From this perspective, a man is co-responsible for disease as well as for its course. Supportive treatment of the disease is a patient's self-awareness, in particular if the patient realizes the ability of the substantive 'self' and he tries to reverse the progression of the disease. Bezděk's therapeutic method called *Ethicotherapy* is based on the attempt to stir the patient in the right direction, bring him closer to God and seek refuge there in any discomfort. In his work *Ethicotherapy*, Bezděk advises pleading prayers and contemplation over God's love when one is fighting with disease; this should help to develop inner peace, a clean conscience, and in general it should lead toward the rapid healing of the body²¹.

Lossky's 'unorthodox' views on the development of nature and man

Nikolay Lossky was an Orthodox believer. However, one of his opinions – his claim on the *substantive agent's* reincarnation – placed him beyond the orthodox Orthodoxy. Even though the doctrine of reincarnation – or rather, Origen's thesis about the pre-existence of soul – was condemned at the *Fifth Ecumenical Council*, many a thinker still confronts the thought nowadays²². In his book *Doctrine of Reincarnation*, Lossky sought to synthesize Christian eschatology with the doctrine of reincarnation. Leibnitz Monadology, according to which the world is composed of individual Monads of various degree of development, was an inspiration to Lossky. Lossky's *substantive agents* are an elaboration on Leibnitz's notion of Monad. Not only that, Lossky also adopted Leibnitz's idea about the Monad's reincarnation. In his article *Leibnitz doctrine of reincarnation as a metamorphosis*, Lossky introduced a hierarchy of the Monad's development: at the bottom, there are low 'sleeping' Monads forming inorganic matter (they form *primordial matter*, hence, substance-less matter; such Monads are subject only to material processes); then there are further developed 'higher' Monads with feelings and memories (creating the animal *soul*). These Monads are capable of connecting with others, lower (and them subordinate) Monads²³. Concerning reincarnation, Lossky also

²¹ Podrobněji viz Bezděk, C. *Etikoterapie. Záhada života a smrti*. Olomouc 1995; Bezděk, C. *Záhada nemoci a uzdravení. Etikoterapie II*. Olomouc 2000.

²² In his foreword to the Czech translation of Lossky's book *Doctrine of reincarnation*, theologian Pavel Ambros wrote: "Discussing reincarnation is not new in contemporary theology. As a matter of fact, the interest into reincarnation – usually associated with Hinduism, Buddhism, African and South American religions – is increasing. The reason should be sought in renewed interest in eschatology among those who are interested in the life after death. The relationship between reincarnation and resurrection is polemical, to say the least. Most of the studies come to a clear conclusion: Reincarnation is incompatible with Christianity. However, there are some studies that bring in surprising new insights – and thus, they deserve our attention". – in Losskij, N. *Nauka o reinkarnaci*. Velehrad 2004, s. 6.

²³ Viz též Losskij, N. *Учение Леибница о перевоплощении как метаморфозе* (The tied imprint article from the collection of the Russian Institute in Prague from 1931 is deposited in the Slavonic Library of the National Library in Prague under the signature R 1/1103).

adopted Leibnitz's criticism of a concept of a simple transmigration of souls from body to body. He says: "we can only talk about the metamorphosis of an animal, about its transformation"²⁴.

In Lossky's view, a new life is not just a new body resulting from the synergy of *substantive agents*; it also includes the metamorphosis of the past existence of these agents. Despite his limitations, man gravitates toward the higher levels of being, to a super-individual one. One such form of complex being is a social being of a higher social *substantive agent*: the Church. If one takes the *normal evolution* of the spiritual development of personality as a path and, further, takes on the offered grace, after his death, he will have reached holiness and become a part of the Body of Christ. But, according to Lossky, there are also lower social worlds created by *substantive agents* (for example, a nation or state's soul or academia)²⁵. Regardless, Lossky was strongly opposed to the superficial concept of reincarnation proposed by Rudolf Steiner²⁶.

The reason behind Lossky's interest in reincarnation (or, to be more precise, the theory of transformation, metamorphosis, *trans-creation*) was the conviction that to condemn people for eternity to suffer in hell, with no exemption, was too harsh. He was led to assume *Apokatastasis*: the eventual salvation for all. Hence, Lossky proposes a solution: a chance to a new life. There is another alternative to the dual eschatology (heaven vs. hell): it is the possibility of purification after one's death. At the moment of death, the further fate is to be decided. In case the person still suffers from persistent imperfections, all these egoistic imperfections are to be cleansed, so that the spiritual body could be glorified and become a part of a cosmic body of Christ. This brings us to the Catholic doctrine of purgatory, which, however, was not accepted by the Orthodox Church.

Conclusions

In this article, we summarized Lossky's concept of the spiritual development of personality and we highlighted his original thesis. Right from the beginning, personality development was linked to the dual spiritual-ethical evolution present in nature before mankind. It is this context that seems less discussed among the topics of Christian spirituality. Then, we discussed Lossky's spiritual development of personality in connection to Dostoyevsky and interpretation of his work. Lossky presented the life of Dostoyevsky's soul as a struggle between two empires; on the one hand, there is complacency and viciousness, on the other, there is love and tenderness, compassion and empathy with the suffering. Dual contradictory powers refer to the dual empire in a man's heart: *the Kingdom of God* on the one hand and *the Kingdom of Satan* on the other.

²⁴ Losskij, N. *Nauka o reinkarnaci*. Velehrad 2004, s. 84.

²⁵ Losskij, N. *Nauka o reinkarnaci*, s. 48.

²⁶ Srov. Losskij, N. *Nauka o reinkarnaci*, s. 65.

We pointed to the contribution Lossky's work had in the attempts of Ctibor Bezděk to apply the ideas in medical practice. So, at the time of illness, a sick person should focus on his spiritual growth, he should deepen his prayers and concentrate on the contemplative dimension of the relationship to God, he should develop compassion and love toward others, he should forget his own sorrows in helping others. Disease and healing should thus have its social and transcendent dimension. The recent expansion of social and psychosomatic medicine confirms the premise.

The most controversial part of Lossky's theory is his doctrine of reincarnation. To be more precise, it is the posthumous possibility that the main *substantive agent* – in its egoistic disposition to matter – re-creates its new body with the cooperation of lower agents. Hence, it is not a classic transmigration of souls between bodies, but a new metamorphosis of earthly life; since a substantive 'self' follows its egoism (and fails to head towards the heavenly realm, it fails to become a part of the Body of Christ), it creates new conditions for a new life. Here, Lossky balances on the edge of Christian Orthodoxy.

Summary

The article presents the spiritual development of personality according to the Russian philosopher Nikolai Lossky, who emigrated after the Communists came to power in Russia and lived in Czechoslovakia between the world wars. The main sources of this study are his texts published there at that time. Lossky incorporated the spiritual development of personality into his worldview, revealing an analogy between it and the evolution of nature. Novels of the Russian writer Fyodor Dostoyevsky, among others, contributed to his knowledge of the human heart. He also confronted his conclusions with medical and therapeutic practice, taking advantage of his acquaintance with the Czech founder of psychosomatic medicine Ctibor Bezděk. Although he was a non-conformist thinker in many respects, his views of the spiritual development of personality were heavily influenced by traditional Christian theology.

Key words: Nikolai Lossky, Russian philosophers, Christian philosophy, spiritual development of personality.

MARYJA W KOMUNIJNYM PLANIE OJCA

Słowa chrześcijańskiego wyznania wiary „Wierzą w Boga Ojca wszechmogącego” nasuwają szereg istotnych pytań dotyczących jego rozumienia¹. Nawet w ramach teologii istnieje daleko posunięty brak zainteresowania osobą Ojca i jeszcze do niedawna po prostu nie istniały studia teologiczne o Nim². Podobnie jest w samej mariologii, która bardzo wiele mówi o relacjach między Maryją a wcielonym Synem Bożym i Duchem Świętym, natomiast o Jej relacji z Ojcem prawie wcale. A przecież Maryja, poszukująca zaginionego Jezusa w czasie pielgrzymki do świątyni, zgubiła Go jako człowieka, a odnalazła Go jako Boga – zawsze jest więc człowiek, który szuka Boga i Bóg, który szuka człowieka i posyła dlatego Syna. Miejszem spotkania ich wzajemnej miłości jest Maryja, „Matka Tego, który był zarazem prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Mówiąc bowiem o Bogu, nie można milczeć o człowieku. Mówiąc zaś o Synu, nie można milczeć o Matce. A mówiąc o Synu i Matce, nie można milczeć o Ojcu”³. Wraz z narastającym ożywieniem teologii w odniesieniu do Ojca należy podjąć obszerniejszą analizę relacji Maryi do Boga Ojca⁴, w tym temat komunijnej relacji między Ojcem a Maryją.

¹ „Czy w modlitwie zwracamy się o jedyne Boga, jak czynili wierzący Starego Przymierza? Czy zwracamy się do Trójcy, która jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym? Czy zwracamy się do Ojca Jezusa Chrystusa? Podobne pytania pojawiają się, gdy rozważamy sakrament chrztu, o którym wiemy, że w tajemniczy sposób czyni nas przybranymi dziećmi Bożymi. Jakiego Boga jesteśmy dziećmi? Jesteśmy dziećmi jednego Boga, który w sposób ogólny jest naszym Ojcem? Czy jesteśmy dziećmi «Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa» (Ef 1,3)? Można postawić ogólne pytanie: kogo mamy przed oczami, gdy wypowiadamy słowo Bóg – Boga w swojej jedności, Tróję Świętą, czy też osobę Ojca?” (J. Królikowski, *Tajemnica Trójjedynego. Studia z teologii trynitarniej*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015, s. 84n).

² Por. tamże.

³ W. Życiński, *Mariologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 143.

⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Biblijne korzenie mariologii*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (1988), s. 362-367; A. A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków 2016, s. 105. Autor pisze w posłowniu pokornie o swojej książce: „nie-

2.1.1. Komunia z Bogiem – umiłowana córka Ojca

„Pełnia nadmiaru” obdarowania prowadziła Maryję do szczególnej, niepowtarzalnej komunii z całą Trójcą Świętą⁵. Była to łaska niezwykle i przywilej absolutnie wyjątkowy. Maryja wyrasta ze stwórczego aktu Boga Ojca (jest *Creata*)⁶. II Sobór Watykański umieścił mariologię w ramach Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (nr 52-59) i ukazał Maryję z perspektywy tajemnicy Chrystusa i Kościoła, przy czym nazwał Ją „Rodzicielką Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córką Ojca Niebieskiego” i „świętym przybytkiem Ducha Świętego” (KK 53)⁷. Jean-Paul Torrel uważa to określenie za jedyne, które dokładnie nazywa relację Maryi do Ojca⁸.

śmiało wyznając, iż należało potraktować szerzej choćby takie zagadnienia, jak: Maryja w relacji do Boga Ojca...” (tamże, s. 259).

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater*, nr 8: „W tajemnicy Chrystusa jest Ona obecna już przed założeniem świata jako ta, którą Ojciec wybrał na Rodzicielkę swego Syna we wcieleniu i odwiecznie zawierzył Duchowi Świętości”. Pierwsze słowa anioła ze sceny zwiastowania, „wyrażają pozdrowienie ‘Pana’, Jahwe, Ojca, którego Ona jako wierząca Żydówka dobrze zna. [...] Objęta zamysłem Ojca, Maryja będzie osłonięta cieniem Ducha, który uczyni z Niej Matkę Syna Przedwiecznego w postaci ludzkiej. [...] jest [...] Rodzicielką Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córką Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego». [...] «Dziewica jest miejscem uobecnienia się Ducha Świętego, a Dziecko miejscem uobecnienia Słowa: obydwójce zaś razem stanowią przełożony na ludzki język obrazów wizerunek tajemniczego oblicza Ojca». [...] Jako *Dziewica* Maryja stoi przed Ojcem jako czysta podatność i chłonność i dlatego jawi się jako ikona Tego, który w wieczności jest samym tylko otrzymywaniem, przyjmowaniem, samym przyzwoleniem na kochanie, jest Zrodzonym, Umiłowanym, *Synem*, Słowem które wyszło z Milczenia. Jako *Matka* Słowa Wcielonego Maryja jest Mu bliska w darmości daru jako źródło miłości, która daje życie, jest przeto macierzyńską ikoną Tego, który zawsze i na zawsze inicjował i zapoczątkował miłość i jest czystym źródłem, samym tylko daniem, Rodzicielem, pierwszym Źródłem, odwiecznym Miłującym, Ojcem. Jako Arka Przymierza oblubieńczego między niebem a ziemią, *Oblubienica*, w której Przedwieczny jednoczy ze sobą historię i pełni nieoczekiwanej nowości swojego daru, Maryja pozostaje w relacji do jedności Ojca i Syna oraz jedności między nimi a światem, dlatego jawi się jako ikona *Ducha Świętego*, który jest wieczną oblubieńczością, więzią nieskończonej miłości i nieustannym otwarciem tajemnicy Boga na historię ludzką” (B. Forte, *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tłum. B. Widła, Warszawa 1999, s. 160n; por. tenże, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. K. Kozak, Lublin 2007, s. 153).

⁶ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 392.

⁷ Bartnik cytuje (*Matka Boża*, Lublin 2012, s. 253) słowa K. Wojtyły, *Kazania 1962-1978*, Kraków 1980, s. 117: „Narodziła się Maryja ze swoich ludzkich, ziemskich rodziców, a zarazem, kiedy się narodziła z łona swej matki, narodziła się w szczególny sposób z łona Trójcy Przenajświętszej, z łona Ojca Przedwiecznego – jako Jego córka umiłowana, jako przyszła Matka Syna Bożego, Oblubienica Ducha Świętego”.

⁸ *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, tłum. M. Szewc-Osiecka, Poznań 2013, s. 143. Torrel pisze, że Jezus jest Synem Ojca i dlatego rzeczą całkiem normalną wydawałoby się nazywanie Maryi oblubienicą Ojca. Tak zresztą było w Tradycji Kościoła: „Maryja jest

Jak pewnego rodzaju „struktura stała”⁹ chrześcijaństwa, Maryja, po swoim życiu historycznym, bytuje w niebie – „na Łonie Trójcy Świętej”¹⁰, ale jest obecna nieustannie także na ziemi, przede wszystkim w osobach wierzących w Chrystusa, którzy „stanowią razem Komunię Boga, ludzi i rzeczy”¹¹. Jest złączona z Chrystusem i z Kościołem na poziomie osobistym, funkcjonalnym i komunijnym oraz na poziomie Boskim, jako integralnie włączona w zamysł Boży ustalony przez Ojca, by pośredniczyła w Jego samoudzielaniu się światu¹².

Maryję łączą z Ojcem szczególne związki opierające się na Jej wyjątkowym upodobnieniu do Niego. Dzięki Synowi Maryja w analogiczny sposób odtwarza

Dziewicą-Matką, stworzeniem, w którym Przedwieczny poślubił historię, w przymierzu jednoczącym to, co ludzkie, i to, co boskie, ziemię i niebo. Tajemnica zaślubin, której Maryja jest jednocześnie miejscem, bohaterem i świadkiem, wyłania się w sposób tak oczywisty z pierwotnych i normatywnych relacji świadectwa paschalnego, że doprowadziły one refleksję wiary do rozpoznania w Niej par excellence *Oblubienicy*, w której znajduje swój kres oczekiwanie Nowego Przymierza, przewidzianego w obietnicy i przyzywanego w nadziei. W opisie zwiastowania «Anioł zwraca się do Maryi jako do Córy Syjonu. Jednak (...) relacja oblubieńcza pomiędzy Bogiem i Córą Syjonu jest podstawowym symbolem biblijnym na wyrażenie relacji przymierza pomiędzy Bogiem i Jego ludem (...) Tradycja pozostała więc głęboko logiczna i wierna wątkowi relacji, kiedy, aby scharakteryzować rolę Maryi we Wcieleniu, przypisała jej tytuły: ‘Sponsa Dei’ (Oblubienica Boga), ‘Sponsa Patris’ (Oblubienica Ojca), ‘Sponsa Christi’ (Oblubienica Chrystusa) czy ‘Sponsa Spiritus-Sancti’ (Oblubienica Ducha Świętego)». Obfitość i zróżnicowana artykulacja tych oblubieńczych odniesień przypominają o niezwykle bogactwie tajemnicy wybrania i łaski zrealizowanej w Dziewicy Matce: «Maryja jest par excellence umiłowaną Oblubienicą Oblubieńczą» (B. Forte, *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tłum. B. Widła, Warszawa 1999, s. 226). O komplikacjach związanych z nim Torrel pisze następująco: „Okolo połowy XX wieku sformułowanie to stało się do pewnego stopnia obiektem fiksacji teologicznych badań. Używał go już Jean Jacques Olier († 1657), jedna z głównych postaci nurtu nazywanego francuską szkołą duchowości, która rozwinęła się właśnie w XVII wieku. Największym minusem takiego sposobu wyrażania się jest fakt, iż posuwa się on do interpretacji Nowego Testamentu w sensie, którego Nowy Testament nie dopuszcza, a nawet starannie go unika. W opowiadaniach Mateusza i Łukasza nie ma żadnego szczegółu, który dopuszczałby myśl o hierogamii, to znaczy o stosunku seksualnym bóstwa ze śmiertelną kobietą, sytuacji często spotykanej w mitologii greckiej. Średniowieczni pisarze byli znacznie bardziej powściągliwi” (tamże, s. 142n). Torrel dodaje jeszcze, że „ze ściśle teologicznego punktu widzenia co najmniej wątpliwa byłaby możliwość wejścia stworzenia w bezpośrednią relację z tylko jedną z Osób Boskich. Ze względu na niepodzielność działania Trójcy «na zewnątrz», nasz przystęp do Ojca dokonuje się w Synu przez Ducha Świętego” (tamże, s. 143). B. Forte nazywa Maryję „dziewicą oblubienicą Nowego Przymierza” (*Maryja, Ikona Tajemnicy...*, s. 158). Por. tamże, s. 229-240.

⁹ C.S. Bartnik, *Matka Boża...*, s. 31.

¹⁰ Tamże, s. 31.

¹¹ Tamże, s. 31.

¹² J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999, s. 102.

w sobie rzeczywisty obraz wiecznego ojcostwa pierwszej Osoby Trójcy Świętej. Bóg Ojciec wiecznie i Maryja – jako człowiek – w historii mają za Syna tę samą Osobę Boską: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty...” (Ga 4,4). Ten niezwykły fakt, podstawowe podobieństwo, „wciąga Boże macierzyństwo, niczym tajemniczego satelitę, w orbitę Bożego ojcostwa”¹³. Jako Matka Słowa Wcielonego, Maryja jest ikoną macierzyńską Tego, który zawsze był początkiem miłości, Rodzącym, Ojcem¹⁴. Ojcostwo pierwszej Osoby w wieczności przerasta oczywiście nieskończenie historyczne macierzyństwo Maryi, gdyż Ojciec był w pełni Ojcem już przed narodzeniem Syna w czasie¹⁵.

2.1.2. Komunijskie spełnienie osoby – macierzyńska ikona ojcostwa Ojca

C.S. Bartnik pisze, że w świetle objawienia obraz Maryi wyrasta jakoś „ze świata, z natury człowieczeństwa i z historii Jezusa Chrystusa. Ale nie wyczerpuje się ani w świecie, ani w historii materialnej, spełnia się natomiast w świecie osobowym, prozopoicznym, duchowym. Ikony Maryi należy szukać [...] w świecie osobowym, społecznym i indywidualnym, gdzie nie tylko «się odbija» Jej ikona niebieska, ale także dalej się realizuje i spełnia – dla Chrystusa i dla ludzkości”¹⁶. Bartnik podkreśla, że po różnych typach mariologii przyszła w teologii kolej na mariologię personalistyczną – „historiozbawczą typu osobowo-relacyjnego”, „która mówi o Maryi jako osobie-relacji do Chrystusa, do Ducha Świętego, do Kościoła i ludzkości”¹⁷ – i aż się prosi, by wymienić tu także relację do Ojca! Bartnik dodaje zaraz po tym, że „sama osoba jest dialektycznym związaniem bytu, w pewien sposób absolutnego «w sobie», z bytowaniem w postaci relacji «dla», «ku», «w odniesieniu do»”¹⁸. W mariologii ujęcia osobowe i relacyjne dopełniają się.

¹³ R. Laurentin, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, tłum. R. Siemieńska, Częstochowa 1989, s. 147.

¹⁴ Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 387.

¹⁵ Por. J. Królikowski, K. Kupiec, *Matka Zbawiciela. Mariologia*, cz. 2, Tarnów 2000, s. 82.

¹⁶ C.S. Bartnik, *Matka Boża...*, s. 31.

¹⁷ Tamże, s. 32n.

¹⁸ Tamże, s. 33. Autor przestrzega mocno przed redukowaniem Maryi do samego Jej działania *ad extra*, do funkcji – „byłaby to mariologia «funkcjonalna» – bezosobowa. Dotyczy to nie tylko relacji chrystologicznej i eklezjologicznej, ale także sprowadzania Maryi do roli czysto soteriologicznej. [...] Należy zatem na pierwszym planie widzieć Maryję jako osobę samą w sobie, a dopiero wtórnie Jej relacje do chrześcijaństwa i ludzi oraz potęgę oddziaływania na świat i dzieje. Nie rozplywa się Ona w jakiejś anonimowej funkcji lub roli, ani w magii korzyści darów lub pomyślności. Maryja jest przede wszystkim misterium osoby (*mysterium Mariae*), światem samym w sobie, kimś pełnym samej siebie, jedyną, niepowtarzalną, niezastępowalną, concretissima, mającą jeden jedyny czas i miejsce w świecie stworzeń i w ekonomii zbawienia. Jest kimś osobowym, subsystemą, jaźnią, ma swoje ludzkie «ja», jest podmiotem o nieograniczonych horyzontach życia wewnętrznego, cudem stworzenia. Jest pięknem w sobie i zarazem sceną dla sztuki swego życia, ducha,

Maryja jest światem osoby w sobie, a równocześnie relacją, rolą w planie zbawienia, motywem chrystologicznym i niepowtarzalną „partią” w dramacie historio-zbawczym. Pisząc o osobowych dziejach Maryi, Jej historii – także wewnętrznej, duchowej, mistycznej – Bartnik wspomina również konieczność mówienia o Jej „dziejach duszy”: „od akceptacji daru istnienia, przez działania, psychikę, aż po akty mistyczne bytowania w relacji do Trójcy Świętej: akt dziecięstwa («córcekości») w stosunku do Ojca, akt współczłowieczeństwa i uczniostwa względem Syna i akt świętynności w odniesieniu do Ducha Świętego”¹⁹.

Ile razy myśl mariologiczna zwraca się ku związkowi Maryi z Trójcą Świętą, pojawia się temat Jej związku z poszczególnymi Osobami Boskiej Komunii. Pojawia się jednak także problem mówienia o związku Maryi z Ojcem. Jest On bowiem obecny w każdym wspomnieniu o Trójcy Świętej, ale głównymi aktorami historii zbawienia są pozostałe Osoby: wcielony Syn Boży i Duch Święty. Ojciec pozostaje niejako w tle, do tego stopnia, że niejako odwraca się proces objawienia, co Leonardo Boff wyraził słowami: „Nowa Ewa i nowy Adam razem dają nam Najświętszego, to jest tajemnicę Ojca”²⁰. Mariologia soborowa otwiera skuteczniej na objawienie Boga i Jego ojcowskiego oblicza, gdyż staje się ono bliższe także przez Jego Córkę – Maryję²¹, która za sprawą Ducha Świętego wydała na świat Jego

bogactw osobowych. Jest świątynią łask Bożych i zarazem własnych działań etycznych. Jest opromieniona pięknem stworzenia i zarazem pięknem odkupienia. Podobnie zresztą teologowie muszą się strzec, żeby i Jezusa, Jej Syna, nie redukować wyłącznie do «funkcji», choćby tak doniosłej, jak odkupienie i zbawienie. Osoba Boża nie może być samą funkcją. Funkcja nie może być Bogiem, którego by można było kochać” (tamże) „Maryja [...] Jest rzeczywistością osobową, mającą swój byt, swój świat wewnętrzny i zewnętrzny, swoje dzieje ciała i duszy, swoją wyjątkowość istnienia, ale jednocześnie jest też pewnym rzeczywistym odniesieniem Jezusa do nas oraz nas do Jezusa i Trójcy Świętej. Nie jest Ona jakimś pustym «pojęciem» teologicznym, lecz jest żywym odniesieniem ku Ojcu Niebieskiemu, Chrystusowi, Kościołowi, ku każdemu człowiekowi, a nawet i ku całemu światu” (tamże, s. 262).

¹⁹ Tamże, s. 34, 235.

²⁰ *Ave Maria*, Düsseldorf 1982, s. 83 (cyt. za: F. Courth, *Taraktat VI. Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 115). Przytoczone słowa nie tracą nic z prawdy mimo kontrowersyjnych tez autora (zob. F. Courth, s. 114-116).

²¹ Maryję jako stworzenie można nazywać Córką Ojca – jak każde inne stworzenie osobowe – ale jest Ona także Matką Wcielonego Słowa. O konieczności tego pisze G.L. Müller, *Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes*, Regensburg 2002, Verlag Friedrich Pustet, s. 243: „Der Vater bewirkt auch ursprünglich die Inkarnation des Sohnes aus Maria. Der Sohn, der ewig aus dem Vater hervorgeht, wird zeitlich, d. h. in der angenommenen Menschennatur aus Maria geboren. Gott der Vater ist das einzige Subjekt, das den ewigen und zeitlichen Hervorgang des Sohnes trägt. Jesus kann aus diesem Grunde nicht noch einmal einen menschlich-biologischen Vater haben, weil sonst der Logos nicht unmittelbar Subjekt der menschlichen Natur Jesu sein könnte, insofern die menschlich-elterliche Zeugung als eine kreatürliche Instrumentalursache zwischen Gottes Selbst-mitteilungs-willen, der der unmittelbare Subsistenzgrund der angenommenen menschlichen Natur ist, und den Men-

odwiecznego Syna²². Bruno Forte nazywa Maryję „macierzyńską ikoną Ojcostwa Boga”²³, „figurą przeobfitej hojności Ojca”²⁴. Trzeba przy tym pamiętać zawsze, że treść imienia Pierwszej Osoby Trójcy Świętej – „Ojciec” – jest w niezwykle stopniu analogiczna do treści słowa „ojciec” w rzeczywistości stworzonej, a to przenosi się także w jakiejś mierze na relację istniejącą między Bogiem Ojcem a Matką Jego Wcielonego Syna²⁵.

Maryja jest pochodzącą od Boga „świętością samą w sobie”, niezrównanym uosobieniem świętości udzielającego się Jej Boga, przenikniętą przez „Święte” (Łk 1,35), które urodziła. Działanie Ducha Świętego sprawia, że to zrodzenie – złączone z poczęciem – jest święte. Brak ojca ludzkiego sprawia z kolei, że Jezus jest Synem Boga – jedyne Ojca. Dwojaka relacja Jezusa do pozostałych osób odnosi się także do Maryi: Jej poczęcie jest święte (z Ducha Świętego) i dziewicze – bez znajomości męża (od Ojca)²⁶. To wyniesienie Maryi jest dziełem Bożego miłosierdzia. Ewangelia św. Łukasza nazywa Ją *kecharitomene* – „pełną łaski” – nieprzetłumaczalnym zasadniczo zwrotem, oddającym trwały stan bycia przedmiotem upodobania Bożego²⁷. Bartnik podkreśla, że Maryja jako osoba jest „szczególnym upostaciowaniem miłości”²⁸. Píše, że „miłość w najwyższym znaczeniu i personalność również się wzajemnie warunkują i spełniają: ostatecznie kochaną może być tylko osoba, a nie rzecz, i miłość jest najwyższą «treścią» osoby”²⁹. Dzięki swej osobie Maryja otrzymuje odpowiednie odniesienie agapetologiczne do Trynitarnego Milieu Miłości. Miłością «współrodi» Syna Bożego, który jest nie tylko Słowem i Prawdą, ale także Osobą Umiłowaną przez Ojca. Miłość z istoty swej zmierzająca do urzeczywistnienia swojej osoby w innych, a więc i do «wosobienia się»

schen Jesus, der durch einen vom Logos verschiedenen kreatürlichen Existenzakt bestehen würde, treten müßte und damit das soteriologische Grunddatum der unmittelbaren Gegenwart Gottes selbst in der Menschheit Jesu zerstören würde. Maria als Geschöpf (Tochter Gottes) steht zum Vater in der spezifischen Relation, daß sie die Mutter seines ewigen Wortes in der menschlichen Natur werden darf”.

²² J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia...*, cz. 1, s. 51.

²³ *Maryja, Ikona Tajemnicy...*, s. 202. Por. tamże, s. 202-204.

²⁴ B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. K. Kozak, Lublin 2007, s. 155

²⁵ Zob. np. przedstawienie świadectwa Pisma Świętego na temat dziewiczego macierzyństwa Maryi – F. Courth, s. 122n. We fragmencie poświęconym wybraniu Maryi i obdarzeniu jej łaską Curth pisze: „Boży zamiłowanie od wieków zwieriał w sobie wybranie Maryi na ludzką Matkę Odkupiciela. [...] Jej macierzyństwa nie można przy tym traktować wyłącznie biologicznie, lecz należy je rozumieć jako najgłębszy osobisty związek z Chrystusem. Obecność Maryi w odwiecznym Bożym zamiśle wcielenia znaczyłaby tutaj, że ze względu na Chrystusa, Słowo Przedwieczne, Bóg chciał Jej i stworzył Ją jako jeszcze bliższą sobie i czystsza niż był człowiek w zaraniu stworzenia. W Nim ma źródło i ku Niemu jest skierowana cała Jej egzystencja” (s. 155n).

²⁶ Por. J. Bolewski, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, 316n.

²⁷ Por. J. Królikowski, K. Kupiec, *Matka Zbawiciela...*, cz. 2, s. 40.

²⁸ Por. C.S. Bartnik, *Matka Boża...*, s. 34.

²⁹ Por. tamże, s. 107n.

w innych. Dlatego także Maryja ma istotne odniesienie do Miłości Ojca ku swemu Synowi i ku nam wszystkim, ku Miłości Ducha Świętego, czyli Komunii Miłosnej między Ojcem i Synem i ku Miłości zbawczej między Trójcą a ludzkością, tworzącej Komunię Eklezjalną³⁰. Ta komunია owocuje też tym, że Maryja jest uosobieniem moralności, jest szczytem „człowieczeństwa edenicznego” i jednocześnie komunionalnego kapłaństwa wspólnego³¹.

Katechizm Kościoła Katolickiego nr 492 stwierdza to samo, powołując się na teksty biblijne i soborowe: „Maryja została «ubogacona od pierwszej chwili poczęcia blaskami szczególnej zaiste świętości» (KK 56) ; świętość ta pochodzi w całości od Chrystusa; jest Ona «odkupiona w sposób wznioślejszy ze względu na zasługi swego Syna» (KK 53) Bardziej niż wszystkie inne osoby stworzone Ojciec nappełnił Ją «wszelkim błogosławieństwem... na wyżynach niebieskich – w Chrystusie» (Ef 1,3). Wybrał Ją «z miłości przed założeniem świata, aby była święta i nieskalana przed Jego obliczem» (por. Ef 1,4)”. To Ojciec postanowił zbawić ludzi przez wcielenie Syna i Zesłanie Ducha Świętego, i to On włączył Maryje w tajemnicę wcielenia³². Jan Paweł II napisał, że „sam Bóg, Ojciec Przedwieczny, zawierzył Dziewicy nazaretańskiej, oddając Jej swojego Syna w tajemnicy Wcielenia”³³.

2.1.3. Brama historiozbawczej komunii zbawienia

Maryja jest bramą, przez którą Trójca Święta wkracza w historię zbawienia. Mt 1,18-25 prezentuje coś w rodzaju trynitologii pneumatologicznej: „najpierw” zstępuje Duch Święty i przygotowuje grunt pod działanie Ojca i Syna; potem Jezus Chrystus – wcielony Syn Boży – włącza lud i całą ludzkość w tę historię. W takim razie wspomniana perykopa przygotowuje drogę dla prawdy o Ojcu, Synu i Duchu Świętym³⁴. Opis zwiastowania – zauważa Bartnik – (Łk 1,26-38; Mt 1,18-25) za-

³⁰ Tamże, s. 35.

³¹ Tamże.

³² Por. J. Królikowski, K. Kupiec, *Matka Zbawiciela...*, cz. 2, s. 158.

³³ Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 39. Bruno Forte „rozumie dziewiczość Maryi w sposób teologiczny, to nie tyle pewien stan w *życiu* kobiety ile pełne oddanie woli Ojca, dlatego stanowi ikonę Tego, który w wieczności jest Zrodzonym, Synem Przedwiecznym, Słowem wychodzącym z milczenia. Jako *Matka* Słowa Wcielonego jest ikoną macierzyńską Tego, który zawsze był początkiem miłości, Rodzącym, Ojcem, Milczeniem źródłowym i ostatecznym. Jako *Oblubienica* jest arką przymierza ziemi i nieba, poślubioną, w której Bóg Przedwieczny dokonuje połączenia ze sobą historii; jawi się tu jako ikona Ducha Świętego będącego więzią miłości nieskończonej i stałą otwartością Boga na historię ludzką, gdyż wchodzi w komunię pomiędzy Ojcem i Synem oraz między Nimi i światem. W Maryi w ten sposób odbija się tajemnica Bożych relacji, bowiem w jedności Jej Osoby odciska się znamie życia Boga Trójjedynego” (K. Guzowski, *Symbolika trynitarna...*, s. 387n).

³⁴ Por. C.S. Bartnik, *Matka Boża*, s. 72n. „O ile Jezus Chrystus stanowi jądro, klucz i sens historii świata, to Maryja tworzy rodzaj pomocniczego, centralnego środowiska, które zespała bezpośrednio Chrystusa z historią, a więc niejako łono historii, które rodzi Główne Wydarzenie. [...] Była ona, jako reprezentantka ludzkości, dziełem Ojca, Słowa

wiera (nieodczytaną w nim do dziś do końca) prawdę o Trójcy Świętej historio-zbawczej: „Leży ona u podstaw niejako «poszerzonego» dialogu między aniołem Bożym, Gabrielem, «aniołem ekonomii zbawienia», a Maryją. Ukazana jest relacja Maryi do wszystkich Trzech Osób Bożych: Ojca, Ducha Świętego i do Syna, którego ma *zrodzić* jako człowieka. Wyda Ona na świat Syna, Jezusa, który będzie zarazem Synem Najwyższego (w. 32.35). On będzie Panem Izraela, Władcą dziejów i Zbawcą (w. 33). Plan zbawienia przedstawia Bóg Ojciec (Jahwe), który posyła do Maryi jednego ze swoich najbliższych aniołów, archanioła Gabriela (w. 26.28.29.30.35). Realizację historyczną wcielenia prowadzi Duch Święty, który przygotowuje całą «miszę mesjańską», w tym przede wszystkim samą Maryję, Matkę. Daje życie, łaskę, świętość, dobroć, ducha służby, wolę posłuszeństwa i dokonuje misterium wcielenia: «Duch Święty zstąpi na Ciebie i Moc Najwyższego osłoni Cię» (w. 35)»³⁵.

W tajemnicy Chrystusa Maryja była obecna już przed założeniem świata jako wybrana przez Ojca na Rodzicielkę Jego Syna we Wcieleniu³⁶ – Syn wraz z Ojcem wybrał Ją i odwiecznie zawierzył Duchowi Świętemu³⁷. Przez macierzyństwo Bóg wyniósł Maryję do porządku właściwego tylko dla Niej, wprowadził Ją w szczególną bliskość ze sobą i swoim dziełem – „otrzymała niepowtarzalny udział w ojcostwie Boga jako rzeczywista Matka Jego Jednorodzonego Syna”³⁸. Bartnik uzupełnia wywody o „Bożym” macierzyństwie Maryi analizą ojcostwa Bożego: macierzyństwo Maryi jest doskonałe, ponieważ jest najdoskonalszym i niewysłowionym uczestnictwem w ojcostwie Boga, od którego bierze początek wszelkie ojcostwo i macierzyństwo na ziemi (por. Ef 3,14n)³⁹. W dziedzinie „prehistorii

stwarzającego Osobę i Ducha Świętego, wyposażającego człowieka we wszelkie dobra” (Rdz 1,2), (tamże, s. 237).

³⁵ Tamże, s. 82.

³⁶ Tytuł „Matka Boża” („Theotokos”, „Bogarodzica”) nie jest doskonały – zaznacza Bartnik – i jeśli zostanie zbyt odizolowany od prawdy o Chrystusie i Kościele, może sugerować znaczenia niepoprawne „że Maryja zrodziła wprost «Boga», tzn. naturę Bożą, istotę Bożą, choć to wykluczali sami cyrylicanie i monofizyci [...] że Maryja jest Matką «Boga Ojca», bo «Theos» (Bóg) w Biblii i pierwotnym chrześcijaństwie oznaczało «Boga Ojca»; – że Maryja zrodziła w Betlejem *concomitanter* całą Trójcę Świętą; – że urodziła naturę ludzką jako boską; – że, wreszcie, Maryja sama jest jakąś «boginią», jak uczyli faktycznie różni dawni filomarianicy – kollyrydianie (w Tracji i Arabii), preegzystencjaliści maryjni (w Egipcie), niektórzy gnostycy w Syrii, a nawet i niektórzy późniejsi teologowie, np. u nas Antoni Węgrzynowicz (1658-1721 [...]). Bardziej właściwy dydaktycznie byłby tytuł nieco rozbudowany: Rodzicielka Człowieka-Boga, Rodzicielka Drugiej Osoby Bożej, Matka Jezusa, który jest zarazem Synem Bożym. Najgłębszy bowiem sens tytułu jest taki: Maryja jest Matką Jezusa Chrystusa, który jest zarazem pełnym i prawdziwym człowiekiem oraz prawdziwym i pełnym Bogiem w jednej osobie, w jednej hipostazie. Krócej: Maryja zrodziła Syna Bożego na sposób człowieczy jako człowieka: «Bóstwo na sposób ciała»” (Kol 2,9), (*Matka Boża...*, s. 155n).

³⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 8.

³⁸ J. Królikowski, K. Kupiec, *Matka Zbawiciela...*, cz. 2, s. 24.

³⁹ Por. *Matka Boża...*, s. 156n.

zbawienia” relacja Matka – Syn jest w pewien sposób analogiczną pochodną od relacji Ojciec Syn⁴⁰. Cała osoba Maryi wystąpiła w relacji rodzącej, stając się Matką, ziemskim początkiem Jezusa i zarazem Syna Bożego, a więc także jakąś misteryjną partycypacją w Ojcowym rodzeniu Słowa Bożego⁴¹. „U Boga ojcostwo jest zarazem macierzyństwem, a raczej czymś nieskończone ponadto. Ojcostwo-macierzyństwo jest to najwyższa tajemnica Boga Ojca. Język operujący pojęciami stworzenia, rodzenia, realizowania, dawania istnienia itp., jest bardzo nieporadny i nie oddaje prawie nic z tego, czym jest Bóg jako Ojciec-Matka. Jednak Maryja jest najwyższą ikoną Boga jako Ojca-Matki”⁴².

Teoretycznie Bóg mógłby stworzyć człowieczeństwo Jezusa bez Maryi, ale wtedy właściwie nie byłby człowiekiem i odkupienie nie wkroczyłoby w obecnego człowieka. Dlatego macierzyństwo Maryi jest uniwersalną kategorią redempcyjną, jest wszechobejmujące i absolutne, toteż osiąga owoc absolutny – komunie człowieka historycznego z Trójcą Świętą. „Jednak komunie ta jest dynamiczna: zmierzająca stale ku Pleromie, gdzie osoba stworzona w łonie rzeczywistości «wosabia się» w życie osobowe Trójcy, pokonując przepaść między Bogiem a stworzeniem, między Samoistnym Istnieniem a nicością, między protologią a eschatologią”⁴³.

Specyficzne problemy narzuca, nadany Maryi już przez św. Efrema, tytuł „Pośredniczki”⁴⁴. Dzisiejsza teologia interpretuje Jej rolę jako „Pośredniczki w Chrystusie”. Uściślając opis relacji zachodzących w tym pojęciu, należy podkreślać, że nie jest to pośrednictwo między nami a Bogiem Ojcem jakby „obok” Chrystusa, lecz „do” Chrystusa jako Boga-Człowieka, a przez Niego do Ojca i Ducha Świętego⁴⁵. Klasycznym nieporozumieniem są słowa polskiej pieśni maryjnej *Serdeczna Matko*, przeciwstawiające zagniewanemu Bogu litościwą Matkę – Maryję⁴⁶:

3. Zasłużyliśmy, to prawda, przez złości, – By nas Bóg karał różgą surowości; – Lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze, – Szczęśliwy, kto się do Matki uciecze.

4. Ty masz za sobą najmilszego Syna, – Snadnie Go Twoja przejedna przyczyna; – Gdy Mu przypomnisz jakoś Go karmiła, – Łatwo Go skłonisz, o Matko przemiała.

5. Dla Twego Syna wszystko Bóg uczyni, – Daruje plagi, choć człowiek zawini; – Jak Cię cna Matko nie kochać serdecznie, – Gdy się skryć można pod Twój płaszcz bezpiecznie.

⁴⁰ Por. tamże, s. 254.

⁴¹ Tamże, s. 260.

⁴² Tamże, s. 157.

⁴³ Tamże, s. 158.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 162-173.

⁴⁵ Tamże, s. 166.

⁴⁶ Tekst z XVI w. Pieśń ze śpiewnika ks. Michała Marcina Mioduszeńskiego, *Śpiewnik kościelny*, 1838-1853 (TM), cyt. za: J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wyd. XXXVII zmienione, red. K. Mrowiec, Opole 1982, s. 235n.

6. Ratuj nas, ratuj Matko ukochana, – Zagniewanego gdy zobaczysz Pana,
– Mieczem przebite pokazuj Mu serce, – Gdy Syna na krzyż wbijali morderce.

2.1.4. Komunia eschatyczna – cześć Maryi w chwale Ojca

Wniebowzięcie Maryi jest ostatnim i docelowym punktem życia i zbawienia, owocującym pełną komunią z Bogiem: „Niepokalanie poczęta, Pełna łaski w swym świecie osobowym i w swej roli w powszechnej historii zbawienia, Dziewica w swym absolutnym oddaniu się Bogu i ludzkości, Matka Odkupiciela w odwiecznych planach Boga Ojca, Macierzyńska pośredniczka między nami wszystkimi a Chrystusem, Matka Kościoła i jego pierwsza członkini, Matka królestwa Bożego, ludzka ikona Trójcy Świętej – osiągnęła kulminacyjny i omegalny punkt życia w Chrystusie Wywyższonym (por. Ap 22,13) i przeszła dzięki omegalnemu *fiat* do pełnej komunii z Trójcą Świętą...”⁴⁷.

Maryja wraz ze świętymi jest czczona w kulcie ze względu na Boga. Uosobieniem kultu Boga jest sam Jezus Chrystus i to On nadał właściwy kierunek kultu chrześcijańskiego, zgodnie ze swoimi słowami: „prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4,23); „A o cokolwiek prosić będziecie w imię moje, to uczynię, aby Ojciec był otoczony chwałą w Synu” (J 14,13); „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania” (J 17,4; por. J 13,32). Matka Boża ma swój współdział w kulcie składanym Bogu przez Jej Syna, wiąże świat z Bogiem Ojcem⁴⁸ i zarazem przewodzi wszystkim w wielbieniu Syna Bożego. W nurcie zwrotnym my czcimy nie tylko Chrystusa, ale i Jego Matkę. Nie jest to ubóstwienie Maryi, lecz kult człowieka uosabiającego „oddolną”, ludzką strukturę historii zbawienia, osoby, którą stworzył, umiłował szczególnie i wyposażył wyjątkowo Jej Syn oraz cała Trójca Święta⁴⁹. Mariologia współczesna patrzy na Maryję jako na Tę, która pierwsza i w imieniu wszystkich przyjęła Boski plan zbawienia, odpowiedziała na wezwanie Boże zwrócone do Niej i do całej ludzkości. Ona jest pierwsza w orszaku błogosławionych, bezgranicznie ufa Bogu, całkowicie uboga wobec Boga w znaczeniu biblijnym, realizując w pełni swoje powołanie. W ten sposób też staje się „pierwszą słuchaczką” Boga Ojca, który przystępuje do realizacji ekonomii odkupienia i zbawienia przez swojego Syna⁵⁰.

Streszczenie

Mariologia bardzo dużo mówi o relacjach między Maryją a wcielonym Synem Bożym i Duchem Świętym, a o Jej relacji z Ojcem prawie wcale. A przecież mówiąc o Synu

⁴⁷ C.S. Bartnik, *Matka Boża...*, s. 211. Por. J. Królikowski, K. Kupiec, *Matka Zbawiciela...*, cz. 2, s. 26.

⁴⁸ Por. C.S. Bartnik, *Matka Boża...*, s. 239.

⁴⁹ Por. tamże, s. 220n.

⁵⁰ Por. tamże, s. 286.

i Matce, nie można milczeć o Ojcu. Pełnia obdarowania prowadziła Maryję do szczególnej, niepowtarzalnej komunii z całą Trójcą Świętą. II Sobór Watykański nazwał Ją „Rodzicielką Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córą Ojca Niebieskiego”, integralnie włączoną w ustalony przez Ojca zamysł zbawienia. W Maryi dokonano się komunijne spełnienie osoby – stała się macierzyńską ikoną ojcostwa Ojca i bramą historiozbawczej komunii zbawienia, a Jej udział w historii zbawienia dopełnił się w komunii eschatycznej, gdzie odbiera cześć w chwale Ojca.

Słowa klucze: Maryja, córka Ojca Niebieskiego, komunija, historia zbawienia, pełnia eschatyczna.

Mary in the Father's communal plan

S u m m a r y

Mariology talks a lot about the relationship between Mary and the incarnated Son of God and the Holy Spirit, but about her relationship with the Father almost at all. But speaking of the Son and the Mother, you can not be silent about the Father. The fullness of the God's gift led Mary to the special and unique communion with the whole Holy Trinity. The Second Vatican Council called her “Mother of the Son of God, and thus the most beloved daughter of the Heavenly Father”, integrally incorporated into the plan of salvation set by the Father. In Mary, the communion of the person was accomplished - she became the maternal icon of fatherhood of the Father and the gate of the history of the communion of salvation, and her participation in the history of salvation was fulfilled in the eschatological communion, where she receives the praise in the glory of the Father.

Key words: Mary, daughter of the Heavenly Father, communion, the history of salvation, eschatological fullness.

**ANE VIVO.
PROBLEM NIEPŁODNOŚCI A WSPÓŁCZESNE FORMY
ZAPŁODNIENIA – OCENA MORALNA**

Obserwując w ostatnich latach wskaźniki dotyczące problemów związanych z poczęciem dziecka, dostrzec można, iż niepłodność młodych ludzi coraz bardziej wzrasta. Uświadamianie ludziom w różnych społecznych przekazach przyczyny takiego stanu rzeczy nie przynosi oczekiwanych pozytywnych zmian. Styl życia współczesnego człowieka, odkładanie czasu poczęcia na późniejsze lata, niezdrowe odżywianie i wiele innych czynników sprawia, że coraz więcej młodych par ma kłopoty z zajściem w ciążę. Gorączkowe wówczas poszukiwanie rozwiązań i chęć posiadania potomstwa skłania często rodziców do posunięć przeczących wyznawanym poglądom i przyjętemu światopoglądowi. Do problemów natury fizjologicznej dołączone zostają ponadto rozterki duchowe. I właśnie na tych osobistych tragediach bazują współczesne techniki wspomagające poczęcie. Przedstawiając swoje osiągnięcia, zacierają często rzeczywistość, jaka kryje się pod całym procesem sztucznego zapłodnienia. Lekarze, czerpiąc z tego typu ingerencji duże pieniądze, wskazują na nie jako na najlepsze sposoby rozwiązania problemu niepłodności. Tymczasem techniki sztucznego zapłodnienia nie tyle rozwiązują problem, leczą chore pary starające się o potomstwo, co raczej podają im dziecko jako produkt, który można otrzymać za odpowiednią sumą kosztów. Zabiegi dostarczają tym samym wielu problemów natury etyczno-moralnej, stąd często wprowadzają oczekujących na potomstwo rodziców w jeszcze większe rozbiecie duchowe i psychiczne.

W ostatnim czasie pojawiła się kolejna nowa metoda rzekomego leczenia niepłodności, która według jej twórców i praktykantów, rozwiązuje wszelkie problemy także i te natury etycznej. Wskazując na *Ane Vivo*, podkreślają, że w tej technice wspomaganego poczęcia do zapłodnienia dochodzi w organizmie matki, co pozwala wytworzyć przy zastosowaniu sztucznej techniki warunki, jakie zarodek posiada w chwili poczęcia w naturalny sposób. Powołując się na dobro rodziny i dziecka, jakie ma się począć, sugeruje się możliwość jej akceptacji również przez Kościół katolicki. Jest to metoda skuteczna, która pomija proces tworzenia zarodków w laboratoryjnym szkłe. Czy poprawnym jest od strony moralnej opowiadanie się za jej przyjęciem? Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie, należy najpierw przyjrzeć się, na czym polega *Ane Vivo* i rozważyć moralność jej działania.

Problem nieplodności we współczesnym pokoleniu

Jedną z podstawowych przyczyn, dla których zawierane są związki małżeńskie, jest wydanie na świat potomstwa. Funkcja prokreacyjna jest podstawowym przymiotem istoty małżeństwa. Miłość, jedność i nierozzerwalność małżeństwa zakłada zarazem płodność, czyli otwartość rodziców na nowe życie. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* poucza: „(...) prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, żeby małżonkowie, nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mężnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę. Małżonkowie wiedzą, że w spełnianiu obowiązku, jakim jest przekazywanie życia i wychowywanie, obowiązku, który trzeba uważać za główną ich misję, są współpracownikami miłości Boga-Stwórcy i jakby jej wyrazicielami”¹. Dziecko jest dobrem wspólnym rodziny, ale zarazem dobrem ofiarowanym przez rodzinę społeczności².

Niestety, coraz częściej, pomimo że rodzice pragną obdarowywać siebie i społeczność tym wielkim darem, jakim jest potomstwo, poprzez nieplodność nie mogą zrealizować swojego powołania. Pod pojęciem nieplodności rozumie się niemożność zajścia w ciążę pomimo podejmowanego regularnie pożycia małżeńskiego przez roczny okres czasu³. Podaje się obecnie, że na świecie procent nieplodności wśród par wynosi dzisiaj od 10 do 18% z całej populacji. Częstość nieplodności zwiększa się wraz z wiekiem par podejmujących próbę poczęcia dziecka. W przypadku kobiet po 40 roku życia, nieplodność wzrasta do 35%⁴. Wskazuje się tutaj na następujące jej przyczyny: choroby ogólnoustrojowe (np. cukrzyca, choroby tarczycy, schorzenia nerek i nadnerczy, wątroby, zaburzenia psychogenne, otyłość, nadmierna szczupłość, choroby weneryczne, alkoholizm), choroby genetyczne (np. zespół Turnera), zaburzenia hormonalne (wynikające z niedoczynności przysadki mózgowej), wszelkie choroby anatomiczne (wynikają one z zaburzeń w budowie lub funkcjonowaniu jajników, macicy, jajowodów lub pochwy), choroby cywilizacyjne⁵. Podobnie niemożność poczęcia może leżeć po stronie męskiej. Obecne

¹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, wyd. 1, Poznań 2002, nr 50.

² Jan Paweł II, *List do rodzin*, w: *List do rodzin. List do dzieci*, Tenże, Częstochowa 2006, s. 78 i nn.

³ *The Practice Committee of the American Society for Reproductive Medicine. Definition of „infertility”, „Fertil Steril”* 86 (2006), Suppl. 4, p. 228.

⁴ S. Cohen, *Nieplodność*, „Przegląd kliniczny” 2 (2012), t. 11, s. 117.

⁵ M. Sterek, *Nieplodność*, zob. http://www.skn-starynki.wum.edu.pl/sites/skn-starynki.wum.edu.pl/files/nieplodnosc_2.pdf (dostęp: 13 XII 2016); zob. T. Dmochowski, *Zmniejszona płodność i nieplodność w: Naturalne planowanie rodziny. Podręcznik dla nauczycieli naturalnego planowania rodziny*, red. M. Troszyński, Warszawa 2006, 46-47; G. Jarząbek, D. Radomski, M. Pawlaczyk, Z. Friebe, *Dyspareunia*

badania wskazują, że od 30 do 40% par może dzisiaj cierpieć na niepłodność przez czynnik męski⁶. Pojawiające się problemy u mężczyzn również mogą mieć różną przyczynę. Pochodzą z zaburzeń hormonalnych, wszelkich nieprawidłowości chromosomalnych, z przyczyn środowiskowych (zaburzenia spermatogenezy wynikają np. z pracy w towarzystwie chemicznych odczynników, promieniowania, ale także z powodu nadużywania tytoniu czy alkoholu), są skutkiem braku ruchu fizycznego, niepożądanego działania używanych leków czy też nieprawidłowej budowy fizycznej⁷.

Diagnozowanie niepłodności oraz proces leczenia małżeństw niejednokrotnie jest długim i trudnym zabiegiem medycznym. Wymaga on cierpliwej pracy lekarzy jak i wytrwałości od pacjentów. Niejednokrotnie w proces leczenia zostaje zaangażowany nie tylko lekarz ginekolog. Konsultacji i pomocy oczekuje się od urologów, endokrynologów, radiologów czy internistów. Najnowsze osiągnięcia w farmakologii zwiększają prawdopodobieństwo ciąży, niemniej jednak ciągle rośnie odsetek małżeństw, które pomimo włożonego trudu, przechodzenia przez różne terapie, pozostają bezpłodne⁸.

Wiele badań prowadzi się w specjalnie przygotowanych do tego celu klinikach mających za zadanie wyszukanie i leczenie przyczyn niepłodności. Powstał w medycynie cały dział zajmujący się problemem niepłodności zwany naprotechnologią⁹. Metoda ta polega na przeprowadzeniu niepłodnej pary przez szereg etapów diagnostycznych. Na początku w oparciu o model Creightona¹⁰ analizie poddane zostają parametry płodności. Dzięki nim po kilku miesiącach obserwacji oraz regularnego współżycia ustala się przyczynę niepłodności¹¹. Kolejne kroki prowadzą do ustalenia sposobu leczenia adekwatnego do rozeznaczonych przyczyn niepłodności bądź to farmakologicznych, bądź chirurgicznych. Poprzez obserwacje i podejmowane działanie stanowczo zwiększa się wskaźnik poczęcia¹². M. Barcentewicz

u kobiet z endometriozą – aspekty ginekologiczne i seksuologiczne, Ginekologia Praktyczna, 6 (2005), s. 20.

⁶ V. Chow, A. P. Cheung, *Male infertility*, „The Journal of Reproductive Medicine” 3 (2006), z. 51, s. 151.

⁷ M. Sigman, J. P. Jarow, *Endocrine evaluation of infertile men*, „Urology” 50 (1997), s. 662-66; zob. J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, 48-50.

⁸ M. Sterek, *Niepłodność...*, s. 124.

⁹ Termin zazwyczaj pisany: NaProTechnology, nazwa pochodzi z j. angielskiego Natural Procreative Technology, dalej: NPT.

¹⁰ Model Creightona (ang. *Creighton Model*, podawany w skrócie jako *CrMS*) – metoda rozpoznawania płodności, polegająca na obserwacji przez kobietę m.in. śluzu szyjkowego, wydzielin pochwy, intensywności krwawień miesięczkowych, występowania brudzeń i plamień okołomiesięczkowych oraz śródcyklicznych.

¹¹ M. Barcentewicz, *Naprotechnology – podstawy naukowe i skuteczność metody*, w: *NaPro. Naprotechnology. Ekologia płodności*, red. E. Wiater, Kraków 2009, s. 16 i nn.

¹² B. Dolińska, *Naprotechnologia – przekłamanie czy nieporozumienie*, „Nauka” 1 (2011), s. 121.

podaje, że skuteczność działań naprotechnologii wynosi obecnie 52%, co oznacza, że co druga lecząca się para zostaje rodzicami¹³. Niektórzy twierdzą jednak, że dane te są stanowczo przesadzone, potwierdzając jednak, iż skuteczność takiego działania posiada lepsze rezultaty niż inne sposoby poczęcia pozaustrojowego¹⁴.

Naprotechnologia jest metodą popieraną przez Kościół katolicki, który pełniąc swoje zadania ewangeliczno-duszpasterskie, stoi na straży każdego życia poczętego. Teologia moralna wyjaśnia, dlaczego właśnie tę metodę leczenia niepłodności należy uznać za najbardziej wartościową. Atutem, który przemawia za naturalnymi metodami obserwacji własnej płodności, jest nieoddzielanie aktu pożycia małżeńskiego od samego poczęcia dziecka, jak również ochrona życia poczętego, które rozpoczyna się w momencie połączenia męskich i żeńskich komórek rozrodczych. Metoda naprotechnologii daleka jest od selektywnej możliwości ingerencji w zarodek ludzki, broni każdego życia poczętego, nie pojawiają się też przy tej metodzie nadliczbowe zarodki oraz problem ich przechowywania. Należy też stwierdzić, iż jest to jedyna rzeczywista metoda leczenia niepłodności. Wszelkie techniki, takie jak np. *in vitro*, nie leczą samej niepłodności, a doprowadzają do stworzenia życia, pomijając rozwiązanie problemów natury medycznej u rodziców dziecka¹⁵.

Współczesne techniki sztucznego poczęcia

Wraz z narastającym społecznym problemem niepłodności i rozwojem nauk medycznych pojawiają się nowe techniki mające zaradzić ludzkim potrzebom. Stosuje się je zasadniczo, gdy w budowie anatomicznej narządów rodnych kobiety występują jakieś wady, jak również w przypadku słabej żywotności plemników. Zasadniczo można dzisiaj wydzielić dwojakiego rodzaju odmiany sztucznego zapłodnienia. Pierwszy to tzw. inseminacja, czyli unasiennienie, potocznie zwane *in vivo*. Drugi stosowany sposób to zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*¹⁶.

Zabiegi polegające na inseminacji mają stosunkowo długą historię, pierwsze próby zapłodnienia podejmowano już w XVIII wieku. Spallanzani w 1776 roku przeprowadza udane próby inseminacji zwierząt. W 1886 Montegazz inicjuje powstanie tzw. banków nasienia, które przechowują zamrożone komórki rozrodcze. Kolejno dokonuje się pierwszych inseminacji u ludzi. Zabieg sztucznej inseminacji (ang. *artificial insemination*) polega na wprowadzeniu za pomocą odpowiednich instrumentów spermy dawcy do pochwy, szyjki jamy macicy lub nawet do jajowodu kobiety. Zabieg odbywa się wewnątrz organizmu, stąd nazywa się go powszechnie *in vivo* (łac. na żywo). Dawca może być mężem, wtedy do czynienia

¹³ M. Barcentewicz, *NaProTechnology – nowa wizja NPR w Polsce*, „Życie i płodność” 2 (2009), s. 6.

¹⁴ B. Dolińska, *Naprotechnologia – przekłamanie czy nieporozumienie...*, dz. cyt., s. 121.

¹⁵ M. Kuczyński, *Naprotechnologia dla życia*, w: „Niedziela”. Edycja zielonogórsko-gorzowska 47 (2013), s. 6.

¹⁶ S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 264.

mamy z inseminacją homogeniczną lub nasienie może oddać inny mężczyzna, wówczas mówimy o inseminacji heterogenicznej. Nasienie od dawcy pobiera się zazwyczaj poprzez masturbację¹⁷.

Zapłodnienie *in vitro* (łac. w szkle) zaczęto stosować w drugiej połowie XX wieku. Przygotowania trwające od lat 50-tych uwieńczono dopiero w roku 1987, kiedy urodziło się pierwsze dziecko z próbówki Luise J. Brown. Sukces świata ogłosiło dwóch Brytyjczyków: lekarz P. Steptoe oraz biolog R. Edwards. W 1993 na świat po raz pierwszy przyszło dziecko narodzone z wcześniej zamrożonego embrionu¹⁸. W Polsce pierwsze dziecko na skutek *in vitro* urodziło się w 1987 w Białymstoku. Jak podaje A. Muszala, obecnie w Polsce istnieje 30 klinik przeprowadzających *in vitro*, a rocznie przeprowadza się w nich ok. 2,5 tys. zabiegów¹⁹.

Zapłodnienie *in vitro* (określane jako FIVET – od ang. *fertilizatio in vitro embryo transfer*) odbywa się poza ludzkim organizmem, stąd nazywane jest pozaustrojowym. Dochodzi do niego w szpitalnym laboratorium. Zabieg od strony technicznej polega na uprzedniej stymulacji hormonalnej organizmu matki w celu pozyskania jak największej liczby komórek jajowych (zwykle pozyskuje się 6 – 8 komórek), które kolejno są pobierane i przenoszone do próbówki z roztworem. Komórki są zapładniane odpowiednio przygotowanym nasieniem, wcześniej pobranym od dawcy i wyselekcjonowanym. W przypadku słabej żywotności plemników wzmacnia się je odpowiednimi enzymami. Powstałe zygoty przechowywane są przez kolejne 48 godzin i implantowane w liczbie 2, 3 lub 4 do macicy. Pozostałe są zamrażane dla kolejnych dalszych celów implantacji bądź niszczone²⁰.

In vitro w zależności od zastosowanych technik i komórek zwykło dzielić się na kilka innych odmian. I tak możemy mówić o zapłodnieniu homologicznym, gdy wykorzystywane jest nasienie męża, bądź heterogenicznym, gdy do zapłodnienia używane jest nasienie nieznanego dawcy. Możliwe jest również zmieszanie nasienia męskiego nieznanego dawcy z nasieniem przyszłego ojca dziecka. Podobnie komórki żeńskie mogą pochodzić od matki, która wychowa dziecko, lub od innej kobiety, która tylko dostarczyła komórek do rozrodu²¹. Współcześnie wymienia się dodatkowe odmiany metody *in vitro* określane jako ZIFT (*Zygote Intra Fallopian Transfer*) oraz TET (*Tubal Embryo Transfer*). Zygotę lub wczesny embrion powstały poza organizmem kobiety laparoskopowo przenosi się do jajowodu od strony ujścia brzuszego. Technik tych używa się zazwyczaj w wypadku zmian, jakie zaszły w obrębie narządów rodnych kobiety²².

¹⁷ Tamże.

¹⁸ R. Otowicz, *Etyczna ocena heterologicznych technik prokreacyjnych*, „Przegląd Powszechny” 11 (1991), s. 280.

¹⁹ A. Muszala, *Sztuczne zapłodnienie*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 428-429.

²⁰ M. Ciszek, *Sztuczne zapłodnienie z perspektywy bioetyki i rodziny*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 4 (2006), s. 170.

²¹ H. Dobiosch, *Sztuczne zapłodnienie. Ocena moralna wokół powstającego życia*, Opole 1991, s. 26-27.

²² Z. Grocholewski, *Osoba i bioetyka*, Kraków 2009, s. 144.

W niektórych przypadkach stosuje się również tzw. zapłodnienie wspomagane mikrochirurgicznie (MAF – *Microassisted Fertilization*). Techniki tej używa się u kobiet, u których przywołane wyżej podjęte próby zapłodnienia nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. Kobiety przeszły już nieudane zabiegi *in vitro*, a proces zapłodnienia komórek jajowych w poprzednich etapach był bardzo niski. Wspomaganie mikrochirurgiczne stosuje się również wtedy, gdy w spermie jest niewystarczająca liczba plemników, co uniemożliwia poczęcie. Zabiegi dokonywane są pod mikroskopem operacyjnym powiększającym pole operacyjne o 20 razy, co znacznie zwiększa precyzję działania. Działania pod mikroskopem mają na celu ominięcie lub ułatwienie plemnikom przebicie się przez barierę, na jaką napotykają przy kontakcie z komórką jajową, czyli na otoczkę przejrzystą oraz błonę komórkową²³. Powszechnym sposobem stosowanym podczas zapłodnienia wspomaganego mikrochirurgicznie jest docytoplazmatyczne wstrzyknięcie plemnika. Polega ono najpierw na wyselekcjonowaniu odpowiedniego plemnika, kolejno na nacięciu otoczki przejrzystej i wstrzyknięciu plemnika do komórki (ICSI – *Intra Cytoplasmic Sperm Injection*)²⁴.

Oprócz wyżej przywołanych technik wspomaganego zapłodnienia wskazuje się ponadto na możliwość wszczepiania powstałego na skutek *in vitro* zarodka do organizmu tzw. surogatki. Nazywane są tak kobiety, które adoptują wytworzony zarodek do swojego łona na cały okres ciąży, uzyskując w ten sposób korzyść materialną. Dziecko rozwija się w łonie obcej osoby, a po porodzie wraca do biologicznej matki²⁵.

Metoda Ane Vivo

W ostatnim latach na Politechnice w Lozannie (w Szwajcarii) została opracowana nowa metoda sztucznego, ale tym razem wewnątrzustrojowego, zapłodnienia. W 2017 roku najprawdopodobniej urodzi się pierwsze dziecko dzięki *Ane Vivo*. Metoda ta wykorzystuje do poczęcia wymyśloną przez naukowców silikonową kapsułkę. Pojemniczek o wymiarach 1 cm długości i 1 mm szerokości wypełnia się gametami rodziców (komórkami jajowymi i plemnikami), po czym kapsułkę na czas zapłodnienia umieszcza się w macicy kobiety. Po dobie silikonowy pojemnik zostaje wyciągnięty i poddany mikroskopowej obserwacji w celu wyselekcjonowania zdrowych zarodków, które po 2 – 4 dniach powrotem implantowane są do macicy. Celem tak kierowanego zabiegu jest zapłodnienie komórki jajowej w najlepszych warunkach, jakie można stworzyć człowiekowi do poczęcia. Te warunki występują jedynie w organizmie matki. Metoda ta została opracowana

²³ R. M. Youngson, *COLLINS Słownik encyklopedyczny. Medycyna*, Warszawa 1997, s. 283-284.

²⁴ A. Filipowicz, *Główne wyzwania bioetyczne wobec rodziny*, „Studia Bobolanum” 1 (2007), s. 170-171.

²⁵ G. Szandała, *Naprotechnologia w kontekście bioetyki*, Kraków 2010, s. 15-16, zob. <http://primorodzina.republika.pl/P2.pdf> (dostęp: 14 XII 2016).

w taki sposób, aby zarodek pierwsze godziny życia spędził w organizmie matki. Dodatkowo dzięki temu zapłodnienie i pierwszy wzrost embrionu jest stymulowany poprzez naturalne enzymy pochodzące z jej organizmu. Ponadto błona śluzowa macicy kobiety jest naturalnie przygotowana do przeżycia okresu ciąży. Na skutek poczęcia w organizmie matki zwiększają się szanse na powodzenie ciąży i lepszy rozwój zarodka²⁶.

Pod koniec 2016 roku w Europie takie techniki stosowało się w trzech krajach: Szwajcarii, Wielkiej Brytanii oraz w Klinice Leczenia Niepłodności i Diagnostyki Prenatalnej *Gyncentrum* w Katowicach od końca czerwca 2017. Naukowcy z katowickiej kliniki wskazują, jakoby metoda ta posiadała bardziej naturalne podejście do rozwiązywania problemu niepłodności. Dzięki niej, jak piszą, dziecko może jak najkrócej pozostawać poza organizmem matki. Rodzice są bliżej zapłodnienia, mogą przeżywać rozwój swojego dziecka od najwcześniejszego momentu jego poczęcia. Dziecko w pierwszych chwilach po poczęciu nie przebywa w szklanych probówkach i sztucznych enzymach, a w ciele matki w silikonowej kapsułce.

Koszt całego zabiegu szacuje się na ok. 10 tys. złotych. Aby doszło do zapłodnienia, potrzeba – podobnie jak przy *in vitro* – przejść stymulację hormonalną, punkcję jajników, pobranie i wyselekcjonowanie nasienia męskiego, kolejno tzw. *mock transfer* (transfer próbny). „Próbny zabieg transferu kapsułki domacicznej przy wykorzystaniu metody *Ane Vivo* polega na umieszczeniu w macicy pacjentki na około 30 minut małej, silikonowej kapsułki, całość urządzenia składa się z kapsułki z dołączonym układem stabilizującym o długości około 2,2 cm, który po włożeniu umieszczony będzie w dolnej części macicy. Niewielka część stabilizatora pozostanie w szyjce macicy razem z elastyczną wstążką, która sięgać będzie pochwy, aby umożliwić bezproblemowe wyjęcie urządzenia”²⁷.

Podaje się do społecznych wiadomości, że metoda ta posiada dzisiaj skuteczność równą *in vitro*. Brytyjski Urząd ds. Zapłodniania i Embriologii Człowieka – *Human Fertilisation and Embryology Authority* (HFEA) ostrzega jednak, iż na razie należałoby wstrzymać się z prognozami i statystykami odnośnie do tej metody, gdyż ciągle jeszcze mała liczba kobiet przeszła zapłodnienie na skutek *Ane Vivo*. By przedstawić te informacje jako jednoznaczne, potrzeba dalszych obserwacji²⁸.

Twórcy metody i stosujący ją obecnie lekarze *Ane Vivo* ze względu na to, że do poczęcia dochodzi w organizmie matki, przedstawiają jako bezkonfliktową ze światopoglądem religijnym²⁹. Stwierdzenie to sugeruje, aby uznano za moralnie poprawne tego typu zapłodnienia ze względu tylko na ten jeden czynnik, który

²⁶ Z. Podraza, *Ane Vivo w Katowicach – czy rzeczywiście alternatywą dla in vitro?*, „Newsletter Bioetyczny” 28 (2016), s. 1-2.

²⁷ P. Rygłowska-Stopka, *Wszystko co trzeba wiedzieć na temat metody Ane Vivo*, wywiad z dr Dariuszem Mercikiem, specjalistą z kliniki Gyncentrum w Katowicach, więcej zob.: [http://nieplodnirazem.pl/wszystko-co-trzeba-wiedziec-na-temat-metody-Ane Vivo/](http://nieplodnirazem.pl/wszystko-co-trzeba-wiedziec-na-temat-metody-Ane-Vivo/) (dostęp 14 XII 2016).

²⁸ Z. Podraza, *Ane Vivo...*, s. 2.

²⁹ P. Rygłowska-Stopka, *Wszystko co trzeba wiedzieć...*

różnicuje metodę od znanego powszechnie *in vitro*. Po raz kolejny zatem należy przypomnieć i wykazać, na czym polega problem przy tego typu sztucznych metodach zapłodnienia.

Moralna ocena współczesnych technik zapłodnienia

Kościół katolicki wobec życia ludzkiego stosuje etykę personalistyczną. Personalizm chrześcijański obecny jest w teologii moralnej, począwszy od lat trzydziestych XX wieku. Stanowi on swoistą proklamację godności każdej osoby ludzkiej, podkreślając jej fenomen. Osobę definiuje jako byt złożony z duszy i ciała, ukazując tym samym jej inność od otaczających ją stworzeń. Odmienność ta wynika z faktu pochodzenia człowieka od Boga i posiadania duszy. Człowiek w akcie poczęcia otrzymuje śmiertelne ciało i nieśmiertelną duszę³⁰.

W. Granat podkreśla, że personalizm chrześcijański „aprobuję to wszystko, co naukowo udowodniła antropologia przyrodnicza i kulturowa, ale przyjmuje także twierdzenia filozofii o duchowej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej, o istnieniu Stwórcy świata i człowieka; ponadto na podstawie objawienia uznaje osobę ludzką jako przybranego syna Bożego i uczestnika w życiu wiekuistych osób Bożych”³¹. Tak pojmowany personalizm sprzeciwia się wszelkiemu redukcjonizmowi, czy też materialistycznemu bądź empirycznemu spojrzeniu na człowieka. Podkreśla, że obok rozumu, którym można odkryć wartość osoby, zawsze stoi wiara³².

Teologia moralna oparta o personalistyczne zasady poucza o motywach, dla których nie powinno używać się metod sztucznego zapłodnienia. Podawane tutaj argumenty można przedstawić na trzech płaszczyznach: naturalnej, teologicznej i personalistycznej. Od strony prawa naturalnego wyrażającego wolę Stwórcy nie godzi się doprowadzać do sztucznej ingerencji w bieg życia przekazywanego w akcie małżeńskim. Posiadanie i pragnienie dziecka jest sprawą słuszną i godną pochwały, aczkolwiek „nie może się to odbyć za pomocą odhumanizowanych metod redukujących człowieka do poziomu zwykłego egzemplarza gatunku”³³. Podobnie od strony teologicznej, poprzez interwencję na osobie ludzkiej sztucznie stwarzanej w momencie poczęcia dochodzi do pogwałcenia najwyższej wartości, jaką jest życie ludzkie, którego dawcą jest sam Bóg. Ponadto katolicka teologia moralna, podkreślając wartość, jaką posiada każda osoba ludzka, podkreśla istnienie nierozzerwalnej więzi pomiędzy poczęciem a aktem płciowym wyrażającym miłość małżonków. Kościół odrzuca w swojej nauce sztuczne sposoby wspomaganie poczęcia, ponieważ dziecko, które jest darem otrzymanym od samego Boga, zostaje zredukowane tutaj jedynie do obiektu pożądania. Sztuczny sposób rozmna-

³⁰ T. Kukołowicz, *Alternatywne ujęcia pedagogiki personalistycznej*, w: *Teoria wychowania*, red. T. Kukołowicz, Stalowa Wola 1997, s. 76.

³¹ W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, s. 627.

³² W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, wyd. 2., red. K. Guzowski, H. I. Szumił, Lublin 2006, s. 284.

³³ M. Ciszek, *Sztuczne zapłodnienie...*, s. 163.

zania ludzi przypomina proces artykułów, na które w danej chwili jest popyt, a to godzi w godność człowieka³⁴.

Według przywołanej etyki personalistycznej, za którą opowiada się Kościół katolicki, każdy człowiek ma prawo do poczęcia się w warunkach naturalnego aktu, do którego dojść powinno w małżeńskiej miłości. Gdy chodzi o metodę *Ane Vivo*, do poczęcia dochodzi poza takim aktem. Metoda niszczy jedność aktu seksualnego i poczęcia. Twórcy *Ane Vivo* podkreślają wprawdzie podobieństwo warunków wzrostu embrionu w jego najwcześniejszych stadiach do tych, które mają miejsce w naturalnym akcie małżeńskim, ale odrywają poczęcie od samego aktu pożycia małżeńskiego. Dodatkowo należy zauważyć, że poprzez ingerencję w zarodki podczas przenoszenia ich z macicy do szklanych warunków i z powrotem do macicy może dojść do różnych poważnych uszkodzeń płodu, co będzie wpływać na zdrowie i dalsze jego życie³⁵.

Metody *Ane Vivo* nie powinno określać się jako „etycznej alternatywy do *in vitro*” nie tylko dlatego, że nie spełnia ona warunków godnego poczęcia się człowieka, ale także dlatego, że służy do eliminacji wielu nowych istot ludzkich. Organizm kobiety można postrzegać tutaj jako swoiste laboratorium, w którym tylko dochodzi do zapłodnienia. Jak zauważa J. Terlikowski, sami autorzy metody przyznają, „że dzieci nie tylko znajdować się będą poza organizmem matki, ale też, że będą selekcjonowane na podstawie zdrowia. Zdrowe będą ponownie wszczepiane, ale potencjalnie chore albo słabsze zabijane. Jest to działanie typowe dla eugeniki. Co więcej, nie wiadomo, ile zarodków będzie powstawać w ten sposób, a co za tym idzie, ile będzie zamrażanych... To wszystko rodzi kolejne problemy moralne. Nowa metoda jest zatem tak samo niemoralna jak zwyczajne *in vitro*. Jeśli coś ją od niej różni, to jedynie fakt, że jest ona nieco bezpieczniejsza dla dziecka, prawdopodobnie zwiększy skuteczność implementacji (bo poczęcie w organizmie matki może lepiej przygotowywać endometrium na przyjęcie zarodka). Lepszym jest także to, że samo poczęcie zachodzić będzie w organizmie matki, ale... nie sposób nie dostrzec, że chwilę potem zarodki są z organizmu matki wyjmowane, co też nie jest dla nich bez znaczenia”³⁶.

Przy wspomaganej prokreacji, przywołując świadectwa niektórych bioetyków chrześcijańskich, dyskusyjne pozostaje nadal uznanie za moralnie poprawną inseminację w wersji homogenicznej. T. Ślipko opisuje stanowiska zwolenników inseminacji i rozważa, na czym musiałoby polegać tego typu zapłodnienie, aby uznać je za moralnie poprawne. W przypadku małżeństw niepłodnych niemających szans na naturalne poczęcie dziecka unasiwienie w wersji homologicznej wydaje się być moralnie poprawne. Dobro dziecka w tym wypadku nie ucierpi, a dobro rodziny zostanie powiększone. Intencją i celem jest tutaj wzajemna miłość prowadząca do

³⁴ H. Dobiosch, *Sztuczne zapłodnienie...*, s. 44-45.

³⁵ Z. Podraza, *Ane Vivo w Katowicach...*, s. 2.

³⁶ J. Terlikowski, *Ane Vivo, czyli in vitro w nowej odsłonie*, zob. <http://www.fron-da.pl/a/terlikowski-ane-vivo-czyli-in-vitro-w-nowej-odslonie,74252.html> (dostęp: 14 XII 2016).

poczęcia dziecka. Z przyczyn niezależnych od rodziców dziecko może jednak począć się tylko przy pomocy działań medycznych. Czynniki techniczny, jaki planuje się tutaj wykorzystać, jest moralnie obojętny, z kolei jego kwalifikacja uzależniona jest od celu, do jakiego prowadzi. Technika ma na celu posłużyć małżonkom jako narzędzie umożliwiające realizację naturalnego pragnienia posiadania potomstwa. W takim przypadku jedynie można byłoby rozważać opowiadanie się za inseminacją homologiczną³⁷. Zawsze jednak w przypadku zapłodnienia homogenicznego pozostanie do rozstrzygnięcia kwestia masturbacji. Cel, jakim jest zrodzenie potomstwa i w tym przypadku nie może uświęcać środków, jakie się podejmie. Stąd, jak pisze T. Ślipko, aby pominąć ten problem, podejmuje się próby pozyskania nasienia męskiego w toku aktu pożycia małżeńskiego, przy użyciu perforowanej prezerwatywy lub poprzez pobranie nasienia z dróg rodnych kobiety po przebytych naturalnie stosunku płciowym³⁸.

Dla większości etyków rozwiązanie zaproponowane powyżej pozostaje jednak zupełnie nie do przyjęcia. Dlatego w tej kwestii jako wykładnię i naukę Kościoła należy uznać za obowiązujące wskazania zapisane w *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania*. „Akt małżeński, w którym małżonkowie objawiają sobie wzajemnie dar z siebie, wyraża równocześnie otwartość na dar życia; jest aktem nierozzerwalnie cielesnym i duchowym. To właśnie w swym ciele i poprzez swe ciało małżonkowie dopełniają małżeństwo i mogą stać się ojcem i matką”. Ponieważ zapłodnienie poprzez inseminację dokonuje się przez czynnik techniczny, jest ono „obiektywnie pozbawione swej właściwej doskonałości, a mianowicie bycia kresem i owocem aktu małżeńskiego”³⁹.

Zakończenie

Za każdym razem, kiedy pojawiają się nowe sposoby leczenia niepłodności oraz gdy powstają kliniki, których celem jest zaradzenie ludzkim tragediom, trzeba być czujnym wobec używanych przez nie medycznych technik. Nowotwórstwo stosowane przy omawianiu sposobu ich działania a także niewielka zmiana, jaka zachodzi w przeprowadzaniu procesu sztucznego zapłodnienia, nie znosi ciężaru moralnego podejmowanych tutaj czynów. Zabiegi te mają na celu jedynie uspokojenie ludzkich sumień oraz ponowne zaciemnienie rzeczywistości, jaka kryje się pod nowymi metodami. Zawsze przy takich technikach zapłodnienia należy pamiętać o tym, że poczęcie odbywa się tutaj w sposób sztuczny, a zatem nie według naturalnych, ustalonych przez Stwórcę procesów. Argumenty ludzkie, choć bardzo

³⁷ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 144-147.

³⁸ Tamże, s. 148. „Obecność czynnika technicznego w akcie małżeńskim powoduje „stechnicyzowanie”, a przez to „odczłowieczenie” bardzo ważnych, z natury intymnych, przeciwnych anonimowości więzi międzyludzkich (...). Kiedy ten czynnik „techniki” sięga tu tak głęboko, że wyraźnie dominuje, zabiegi te trzeba uznać za niegodziwe i niedopuszczalne”, cyt. za: S. Olejnik, *W kregu moralności chrześcijańskiej...*, s. 267-268.

³⁹ *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania*, rozdz. III.

bolesne i przepelnione chęcią posiadania potomstwa, nie pozwalają jednak pominąć środków, jakie podjąć musi rodzina w przypadku sztucznej prokreacji, aby osiągnąć potomstwo. Nadal należy w duszpasterskiej posłudze takim rodzinom współczuć, pokazywać inne drogi realizacji swojego powołania do rodzicielstwa, ale zarazem uświadamiać, z czego wynika niemoralność i nieakceptacja przez Kościół katolicki sztucznych technik zapłodnienia. Głosu tego nie należy traktować jako zakazu, dalszego unieszczęśliwiania niepłodnych małżonków, ale jako obronę integralności aktu małżeńskiego oraz godności osoby ludzkiej.

Streszczenie

Coraz częstszą współczesną chorobą cywilizacyjną naszych czasów jest niepłodność. Styl życia, sposób odżywiania, odkładanie poczęcia dziecka na późniejszy okres, sprawiają, że gdy rodzice podejmują próby poczęcia dziecka napotykają na problemy. Rozpoczyna się wówczas gorączkowe poszukiwanie sposobów, które rozwiążą dylematy małżonków.

Rozwój nauk medycznych, inżynierii genetycznej, embriologii sprawił, że o poczęciu człowieka wiemy dzisiaj bardzo dużo. Potrafimy wskazać jak dochodzi do powstania płodu, jakie procesy zachodzą po połączeniu się komórek rozrodczych. Opracowano również wiele technik sztucznego zapłodnienia. W ostatnich latach na Politechnice w Lozanie (w Szwajcarii), została przedstawiona nowa metoda, tym razem wewnątrzustrojowego zapłodnienia. Ane Vivo zyskało popularność przez to, że do poczęcia dochodzi nie w szkle ale w organizmie matki. W Polsce tego typu zabiegi obecnie dokonuje się w Klinice Leczenia Niepłodności i Diagnostyki Prenatalnej Gyncentrum w Katowicach.

Artykuł ma na celu wykazać dlaczego nauka jaką jest etyka i teologia moralna nie może zaakceptować tego rodzaju nowoczesnych metod sztucznego zapłodnienia. Ukazanie personalistycznego spojrzenia na życie ludzkie, podkreślenie godności osoby, stoi w opozycji do wszelkich nowych technik pomijających podstawowe dla człowieka wierzącego wartości.

Słowa klucze: Ane Vivo, In Vitro, niepłodność, godność człowieka.

Ane Vivo. The problem of infertility and modern forms of fertilization – a moral judgment

Summary

An increasingly common disease of modern civilization is infertility. Lifestyle, nutrition, postponing the conception of a child for a later period, are factors that cause problems for parents who are attempting to conceive a child. Then a frantic search for ways to resolve the parent's dilemma begins.

As a result of the development of medical science, genetic engineering, and embryology we know a lot about how conception works. We are able to indicate how the fetus is formed, what processes take place after the connection of reproductive cells. Also a number of techniques of artificial fertilization have been developed. In recent years, the Technical University in Lozania (Switzerland), presented a new method, this time intracorporeal fertilization. Ane Vivo gained popularity by the fact that conception does not occur in vitro

but in the mother's body. In Poland, this type of treatment is currently being implemented at the Department of Infertility and Prenatal Diagnostics Gyncentrum in Katowice.

This article aims to show why ethics and moral theology cannot accept these kinds of modern methods of artificial insemination. Showing the personalistic perspective on human life, emphasizing the dignity of the person, it stands in opposition to any new techniques that bypass the basic human values of the believer.

Key words: Ane Vivo, In Vitro, infertility, human dignity.

NAPROTECHNOLOGIA JAKO NARZĘDZIE DIAGNOSTYKI ORAZ PRZYWRACANIE PŁODNOŚCI UJĘCIE W ASPEKCIE ETYCZNO-MORALNYM

Przekazywanie ludzkiego życia to bardzo doniosły obowiązek małżonków, dzięki któremu stają się wolnymi i odpowiedzialnymi współpracownikami Boga-Stwórcy. „Podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu, urzeczywistnianie w ciągu dziejów pierwotnego błogosławieństwa Stwórcy: przekazywania – poprzez rodzenie – obrazu Bożego z człowieka na człowieka. Płodność jest owocem i znakiem miłości małżeńskiej, żywym świadectwem pełnego wzajemnego oddania się małżonków”¹. A zatem niemożność poczęcia dziecka jest dla wielu małżeństw prawdziwym dramatem, jak również przyczyną głębokich kryzysów. Dlatego z nadzieją spoglądają na rozwój nauk biologiczno-medycznych. Zasadne są tu wszelkie wysiłki lekarzy, którzy pragną ulżyć w ciężkim doświadczeniu i przyjść z pomocą bezdzietnym małżonkom.

Zastosowanie technik sztucznej prokreacji dla wspomagania ludzkiej płodności szuka usprawiedliwienia w prawie rodziców do dziecka. Współczesna technika medyczna, która dzięki zapłodnieniu *in vitro* jest w stanie sztucznie powołać do życia istotę ludzką, rozbudziła w wielu bezpłodnych małżeństwach nowe nadzieje na potomstwo. Tym bardziej gdy przedstawiana jest w debacie publicznej jako „leczenie niepłodności”. Niemniej jednak po urodzeniu dziecka z *in vitro* nie zostaje przywrócona płodność małżonkom, tak aby mogli począć kolejne dziecko w sposób naturalny. Jest to pokusa rozwiązania problemu na skróty oraz osiągnięcia celu bez liczenia się z zasadami moralności chrześcijańskiej.

Wobec dominującej w medycynie tendencji reprodukcyjnej oraz technik wspomaganego rozrodu małżonkowie mający problem z poczęciem dziecka potrzebują odpowiedzi opartej na źródłach aksjologicznych, które respektują wymiar etyczno-moralny. W artykule będziemy poszukiwać metod prawidłowej diagnozy oraz terapii, które z kolei mogłyby usunąć przyczyny niepłodności, a jednocześnie nie powodować konfliktów sumienia. Z pomocą przychodzi nam nowa nauka, jaką jest NaProTechnologia. Zasadnicza różnica naprotechnologii wobec medycyny reprodukcyjnej to ukierunkowanie na dobrą diagnostykę oraz skuteczne leczenie.

¹ Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, w: Jan Paweł, *Dzieła Zebrane*, t. 2, *Adhortacje*, Kraków 2006, nr 28.

A zatem szybki postęp medycyny, a zwłaszcza nowoczesnych technologii, przychodzi z pomocą osobom zrozpaczonym, także małżonkom, zmagającym się z problemem niepłodności. Dlatego też, podejmując refleksję nad naprotechnologią, pytamy o jej etyczno-moralną godziwość, respektowanie godności osoby, małżonków. Wiele form małżeńskiej niepłodności można usunąć, dlatego też poszukuje się sposobów, aby niepłodnym parom małżeńskim, dla których zapłodnienie *in vitro* nie jest oczekiwanym rozwiązaniem ich problemu, umożliwić posiadanie potomstwa.

1. Alternatywne próby rozwiązania problemu

Wiele par mających problem z płodnością korzysta z technik wspomaganego rozrodu tzn. wspomaganego medycznie procesu zapłodnienia i poczęcia dziecka. Od strony medycznej, bez uwzględnienia kategorii godności osobowej człowieka, prokreacja technicyzowana określana jest bowiem jako wielkie osiągnięcie w leczeniu niepłodności. Zanim przejdziemy do naprotechnologii, zasadnym jest ukazanie metod, z jakich najczęściej korzystają małżonkowie. Zapłodnienie wspomaganane obejmuje następujące grupy metod:

- a) metody zapłodnienia *in vivo*
- b) metody zapłodnienia *in vitro*

Gdy cały proces wspomaganego zapłodnienia przeprowadzany jest w organizmie kobiety, wówczas mamy zapłodnienie *in vivo*, zwane popularnie sztuczną inseminacją. Jeżeli materiał genetyczny pochodzi od współmałżonka, to mamy do czynienia z inseminacją homologiczną, natomiast w przypadku inseminacji heterologicznej dawcą nasienia jest mężczyzna niebędący mężem biorczyni².

Sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ najczęściej korzystają z niego pary borykające się z niepłodnością. Podobnie jak w przypadku inseminacji można wyróżnić dwa podstawowe sposoby zapłodnienia: IVF homologiczne, w czasie którego używa się komórek jajowych i plemników pochodzących od małżonków, oraz IVF heterologiczne, w którym to możliwe są różne układy dawczyń i dawców gamet, w zależności od tego, kto w małżeństwie jest bezpłodny: mąż, żona czy też oboje³.

Warto podkreślić, że w literaturze przedmiotu fizjologiczna ciągłość przebiegu zapłodnienia oraz jego usytuowanie we wnętrzu ciała kobiety uznawane jest bardzo często za podstawowy wskaźnik naturalności procesu zapłodnienia. Techniki *in vivo* nie spełniają pierwszego warunku naturalności, natomiast metody *in vitro* – drugiego.

Pośród najnowszych technik sztucznego zapłodnienia należy wyróżnić *Intra Cytoplasmic Sperm Injection* (docytoplazmatyczne wstrzyknięcie spermy). Jest to najczęściej stosowana technika sztucznego rozrodu ze względu na największą skuteczność, która pozwala wyjść naprzeciw różnym formom niepłodności mężczyzn.

² K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, t. 1, Warszawa 2009, s. 187.

³ J. Wróbel, *Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne*, „Roczniki Teologii Moralnej” 56 (2009), s. 191-193.

Tak więc ICSI dokonuje się poza ciałem małżonków za pośrednictwem osób trzecich, od których to kompetencji oraz działań technicznych zależy powodzenie zapłodnienia⁴. Pojedynczy plemnik zostaje wprowadzony bezpośrednio do komórki jajowej, co czyni powyższą technikę bardzo efektywną.

Wyżej wymienione techniki wspomaganego sztucznie rozrodu niosą wiele problemów moralnych: z jednej strony prawa rodziców do poczęcia i posiadania potomstwa, a z drugiej prawa dziecka do integralności cielesnej i poczęcia w akcie małżeńskim. Etyka nie odrzuca sztuczności jako takiej, ale sztuczność interwencji, która to zniekształca bądź uniemożliwia osobowy akt, jakim jest poczęcie. Chrześcijańscy małżonkowie zobowiązani są w sumieniu do respektowania nauczania Kościoła dotyczącego małżeństwa i aktu małżeńskiego. Akt małżeński, który jest tylko aktem biologicznym pozbawionym miłości, nie jest aktem w pełni ludzkim, podobnie jak akt miłości zmierzający do jedności bez integralności biologiczno-prokreacyjnej⁵. Tak więc akt seksualny ma wyrażać miłość a przez swoją integralność biologiczno-fizjologiczną powinien być ukierunkowany na nowe życie. Dlatego też małżonkom mającym trudności z poczęciem w sposób naturalny przychodzi z pomocą naprotechnologia, która jest metodą na miarę godności rodziców i dziecka.

2. Diagnostyka niezamierzonej bezdzietności

Naprotechnologia to proces diagnostyczno-terapeutyczny, który ma na celu rozpoznawanie i leczenie zaburzeń zdrowia prokreacyjnego. Korzysta z dostępnych środków technicznych z zachowaniem zasad moralnych chroniących osobową godność małżonków. Wykorzystuje specjalistyczną wiedzę z różnych dziedzin medycyny, a zwłaszcza z zakresu alergologii, endokrynologii oraz chirurgii ginekologicznej. Cechą charakterystyczną naprotechnologii jest szczegółowa i rzetelna diagnoza, która daje podstawy do skutecznego leczenia przyczynowego: zachowawczego i chirurgicznego⁶. A zatem naprotechnologia to metoda przywracania płodności małżeńskiej, która obejmuje zarówno obserwację cyklu menstruacyjnego, diagnostykę pary, jak również niektóre formy leczenia inwazyjnego oraz nieinwazyjnego⁷.

⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae”*. Dotycząca niektórych problemów bioetycznych. Dokumenty, Tarnów 2008, nr 17.

⁵ Paweł VI, *Encyklika Humane vitae. O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, Wrocław 1994, nr 12.

⁶ M. Barczentewicz, *NaProTechnology jako narzędzie do diagnostyki i leczenia niepłodności i innych chorób*, w: *Naturalne planowanie rodziny w ujęciu wybranych dyscyplin naukowych*, red. W. Wieczorek, E. Flader, R. Krupa, Lublin 2008, s. 229-230. Twórcą NaProTechnology jest Thomas W. Hilgers, ginekolog położnik, chirurg, wykładowca na Creighton University Scholl of Medicine w Omaha, założyciel Instytutu papieża Pawła VI w Omaha – Pope Paul VI Institute for the Study of Human Reproduction and the National Center for Womens Health.

⁷ R. Kurzawa, *Niepłodność małżeńska*, „Życie i Płodność” 2-3 (2008), s. 26-27; T. Wasilewski, *Jak bezpiecznie prowadzić stymulacje owulacji?*, „Życie i Płodność” 3 (2009), nr 2, s. 57.

Pierwszą i podstawową zaletą naprotechnologii jest indywidualne podejście do pary małżeńskiej cierpiącej z powodu niemożności poczęcia dziecka. Niepłodność małżeńska jest pojęciem biologicznym i zobowiązuje do badania pary małżeńskiej, co też jest podstawową zasadą postępowania diagnostycznego. Klasyczna diagnoza niepłodności rozpoczyna się od badania podmiotowego, czyli dokładnego wywiadu z małżeństwem, badania przedmiotowego oraz badań dodatkowych. Rozmowa jest przeprowadzana z obojgiem małżonków jednocześnie, co też wpływa na zrozumienie przez nich wspólnej odpowiedzialności za powstanie nowego życia⁸. Jest to pierwszy etap wsparcia naturalnych sił rozrodczych zarówno kobiety jak i mężczyzny. Należy również podkreślić, że postępowanie diagnostyczne rozpoczyna się dopiero po roku regularnego współżycia seksualnego bez stosowania środków antykoncepcyjnych i niewieńczonego osiągnięciem ciąży.

Do badania podmiotowego w przypadku kobiety należy wywiad lekarski (wiek, cykl miesięczkowy, ciążę, antykoncepcja, choroby przebyte, stosowane leki, rodzaj pracy, stres, warunki ekonomiczne)⁹ oraz badania, które dostarcza pacjent. Bardzo ważna jest karta obserwacji modelem Creightona¹⁰, stanowi ona bezcenne uzupełnienie wywiadu oraz pozwala precyzyjnie zaplanować dalsze badania.

W naprotechnologii zarówno badania ogólne jak i ginekologiczne są zawsze prowadzone w zgodzie z fizjologią kobiety. Metody stosowane w diagnostyce muszą mieć swoje uzasadnienie medyczne, tzn. badania obarczone większym ryzykiem powikłań powinny być zastosowane po wyczerpaniu bezpieczniejszych możliwości¹¹. W praktyce lekarz najczęściej stwierdza następujące przyczyny niepłodności:

- a) zaburzenia hormonalne;
- b) przyczyny do leczenia chirurgicznego;
- c) zaburzenia owulacji wykrywane w USG¹².

A zatem w diagnostyce lekarz usiłuje zidentyfikować problem, rozpoznać źródło niepłodności i ustalić odpowiednie leczenie. Niepłodność jest bardzo często wynikiem wielu chorób przewlekłych. Rozpoznanie ich pozwala na przywrócenie prawidłowej funkcji układu rozrodczego¹³.

Do badań podmiotowych w przypadku mężczyzny należy wywiad rodzinny i osobisty, który obejmuje informacje dotyczące interwencji chirurgicznych, prze-

⁸ J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 77.

⁹ J. Skrzypczak, *Niepłodność żeńska*, w: *Ginekologia. Podręcznik dla lekarzy i studentów*, red. Z. Słomka, Warszawa 1997, s. 139.

¹⁰ W naprotechnologii używa się modelu płodności Creightona, jest to modyfikacją metody Billingsa, która bazuje na biomarkerach umożliwiających łatwe i obiektywne monitorowanie różnych hormonalnych zdarzeń w cyklu menstruacyjnym.

¹¹ J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny...*, s. 81; M. i M. Zimoniowie, *Płodność. Powrót do źródeł*, Bielsko-Biała 2013, s. 104-105.

¹² M. Barczentewicz, *Naprotechnology jako narzędzie...*, s. 232.

¹³ P. Marzec, *Naprotechnologia. Nowoczesna troska o płodność*, Tarnów 2015, s. 122.

bytych chorób, zaburzeń seksualnych, nałogów czy też żyłaków powrózka nasiennego. Gruntowne badanie kliniczne mężczyzny powinno obejmować ocenę wtórnych cech biologicznych oraz stanu narządów płciowych zewnętrznych¹⁴. Bowiern wśród głównych przyczyn niepłodności męskiej należy wyróżnić następujące czynniki: płciowe, nieprawidłowości nasienia, czynniki jądrowe, nieprawidłowości w budowie prącia oraz cewki moczowej, nieprawidłowości prostaty, pęcherzyków nasiennych, najądrzy oraz nasieniowodów¹⁵. Spośród wymienionych przyczyn najbardziej znaczące są nieprawidłowości nasienia oraz czynniki jądrowe. A zatem podstawowym badaniem diagnostycznym wykonywanym w celu wykrycia u mężczyzny przyczyny niepłodności jest przeprowadzenie badania nasienia, co pozwala na ocenę czynnika męskiego w niepłodności małżeńskiej. Zasadnym jest zwrócenie uwagi na sposób pobrania nasienia do badań. W świetle nauczania Kościoła masturbacja jest aktem wewnętrznie i ciężko nieuporządkowanym¹⁶. Powyższe badanie respektuje godność aktu małżeńskiego i nie zakłada pobrania go poprzez masturbację. Pozyskanie nasienia do badania dokonuje się w „relacji seksualnej wymaganej przez porządek moralny, która urzeczywistnia w kontekście prawdziwej miłości pełny sens wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia”¹⁷. A zatem naprotechnologia proponuje pobranie w czasie aktu małżeńskiego przy użyciu *seminal collection device*, który zgodny jest z porządkiem etyczno-moralnym.

Wyniki badań naukowych potwierdzają wyższą wartość diagnostyczną nasienia pobranego w sposób naturalny w stosunku do pobrań za pomocą masturbacji. Gdy lekarz uzyska nieprawidłowy wynik badania nasienia, mężczyzna powinien powtórzyć badanie po trzech miesiącach¹⁸. Spośród podstawowych zaburzeń płodności męskiej dotyczących nasienia należy wymienić: azoospermie (brak dojrzałych plemników w spermie), astenospermie (nieprawidłową ruchliwość plemników) oraz nekrospermie (brak żywych plemników). Pełne badanie jest domeną andrologów, urologów, ginekologów ze specjalnością w chorobach narządów płciowych.

Stwierdzenie odchylenia od norm w badaniu diagnostycznym mężczyzny skłania do dalszych badań w celu wykrycia przyczyny niepłodności jak również możliwości leczenia. W przypadku mężczyzny należy wykluczyć choroby upośledzające parametry nasienia. W zależności od ustalonej przyczyny niepłodności lekarz przystępuje do leczenia przyczynowego.

¹⁴ W. Kuczyński, *Niepłodność męska w: Ginekologia. Podręcznik dla położnych, pielęgniarek i fizjoterapeutów*, red. T. Opola, Warszawa 2003, s. 153.

¹⁵ P. Bortkiewicz, M. Bogdan, C. Kościelniak, *Sztuczne zapłodnienie heterologiczne wobec terapii niepłodności – niektóre aspekty oceny etycznej*, w: *Dawanie życia. Problemy wspomaganego rozrodu człowieka*, red. J. Gadzinowski, L. Pawelczyk, J. Wiśniewski, Poznań 2003, s. 65.

¹⁶ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 2352.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary. *Persona Humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, w: *Trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, nr 9.

¹⁸ L. Pawelczyk, A. Sokalska, *Aktualne rekomendacje postępowania z parą niepłodną*, w: *Ginekologia*, t. 1, red. Z. Słomko, Warszawa 2008, s. 537.

Wiele czynników może wpłynąć na ludzką płodność. Często przyczyną niepłodności są infekcje czy też zły stan zdrowia. W miarę rozwoju naprotechnologii zwrócono uwagę na wpływ nietolerancji pokarmowych na zdrowie prokreacyjne. Nietolerancja pokarmowa może być ukrytym podłożem takich chorób jak: endometrioza, przedwczesne wygasanie czynności jajników czy chorób tarczycy¹⁹.

Wymienione wyżej przyczyny niepłodności stanowią zaledwie część etiologii tego stanu rzeczy. Znacznie trudniejsze do empirycznego opisanie są przyczyny społeczno-kulturowe związane z przesuwaniem wieku związku partnerskiego, odsuwaniem decyzji o poczęciu dziecka, czynnikami psychologicznymi, które takim decyzjom towarzyszą.

Niemniej jednak najważniejszym etapem diagnozowania niepłodności w małżeństwie jest rozpoznanie jej przyczyn, które pozwala na zastosowanie odpowiedniego leczenia. Niestety, ginekologia często idzie na skróty: gdy małżonkowie mają problem z poczęciem dziecka, proponowane są metody wspomaganego rozrodu. Metody te nie są leczeniem niepłodności, chociaż mogą usunąć bezdzietność. Nieporozumieniem jest kierowanie małżeństw do takiego postępowania przed wykonaniem wszystkich badań diagnostycznych oraz wykorzystanie dostępnych metod leczenia bezpłodności. Dokładna i rzetelna diagnoza jest podstawą w zakresie leczenia niepłodności.

3. Podstawowe metody leczenia niepłodności

Postawienie diagnozy, choć zmierza ku rozwiązaniu problemu niepłodności, stwarza nowe problemy i cierpienia. Małżonkowie muszą poddać się wielu badaniom, niejednokrotnie bardzo trudnym z punktu psychologicznego. Okres leczenia wymaga wiele cierpliwości, poświęcenia, zaangażowania i samodyscypliny.

Zmiana stylu życia jest pierwszym krokiem w dobrej terapii. Zasadniczą sprawą jest poprawienie ogólnej kondycji pacjenta, zanim przejdzie się do terapii hormonalnej czy interwencji chirurgicznej. W zależności od ustalonej przyczyny niepłodności zostaje podjęte stosowne postępowanie terapeutyczne. Leczenie naprotechnologiczne obejmuje:

- dokładne monitorowanie przebiegu cyklu za pomocą modelu Creightona,
- leczenie hormonalne,
- leczenie chirurgiczne,
- laparoskopie diagnostyczną i zabiegową,
- histerosalpingografię (badanie drożności jajowodów),
- badanie parametrów nasienia²⁰.

Szczególną uwagę w leczeniu zwraca się na wykorzystanie nowoczesnych technik laserowych, waporyzacji laserowej ognisk endometriozy, chirurgii rekon-

¹⁹ M. Machlarz, M. Barczeniewicz, *Interwencje dietetyczne w postępowaniu diagnostyczno-terapeutycznym niepłodności i chorób współistniejących*, w: *NaProTechnology w diagnozowaniu i leczeniu niepłodności. Szanse – wyzwania – efekty*, Wrocław 2012, s. 21.

²⁰ E. Kowalski, *Człowiek i Bioetyka*, Kraków 2015, s. 42.

strukcyjnej jajowodów. W terapii kobiet stosuje się zarówno leczenie zachowawcze, farmakologiczne jak i chirurgiczne. Szereg przyczyn domaga się specyficznych form leczenia²¹.

Zasadnym jest podkreślenie, że często spotykaną przyczyną niepłodności u kobiet jest czynnik jajnikowy, jajowodowy, maciczny, szyjkowy bądź też pochwowy. Leczenie niepłodności jajnikowej polega najczęściej na stosowaniu leków pobudzających owulację. Zastosowanie terapii hormonalnej w celu przywrócenia owulacji to jedna z najskuteczniejszych metod leczenia niepłodności²². Z kolei terapia niepłodności jajowodowej dokonuje się coraz to nowszymi metodami mikrochirurgicznymi. Postępowanie chirurgiczne dotyczy usunięcia zrostów występujących w miednicy mniszej, diagnostyki i leczenia uszkodzeń końcowych odcinków jajowodów²³. Skuteczność metody udroźnienia jajowodów wynosi około 85 %.

Natomiast wady rozwojowe macicy, mięśniaki macicy czy też nabyte nieprawidłowości jamy macicy są leczone chirurgicznie techniką endoskopową. Sposób leczenia mięśniaków macicy zależy od ich wielkości oraz umiejscowienia. Mogą być one leczone farmakologicznie bądź też chirurgicznie. Skuteczność operacji oraz poczęcia dziecka, kiedy mięśniaki stanowią jedyną przyczynę niepłodności, wynosi około 75%²⁴.

Z kolei przyczyną niepłodności pochwowej mogą być stany zapalne. Powstają one na skutek zniszczenia prawidłowego środowiska pochwy przez urazy chemiczne, mechaniczne czy też bakterie. Leczenie stanów zapalnych pochwy jest zachowawcze, natomiast guzy nowotworowe pochwy są leczone chirurgicznie²⁵. Należy również podkreślić, iż w terapii kobiet zdarzają się przypadki, że ze względu na zaawansowanie bądź lokalizację zmian patologicznych nie jest możliwe odtworzenie prawidłowych struktur anatomicznych²⁶.

Podobnie jak przy przypadku niepłodności kobiety również w sytuacji niepłodności mężczyzny stosuje się zarówno leczenie zachowawcze, w tym farmakologiczne, jak i chirurgiczne, w zależności od diagnozy. Szereg przyczyn domaga się specyficznych metod leczenia. Powyższe przyczyny można podzielić na przedjądrowe, jądrowe i pozajądrowe. Z kolei kliniczna ocena niepłodności mężczyzn pozwala na zaklasyfikowanie wszystkich przypadków do trzech następujących grup: nieuleczalna niepłodność męska, uleczalna niepłodność męska oraz nieuleczalne obniżenie płodności.

Do pierwszej grupy zaliczają się mężczyźni z uszkodzeniem kanalików nasiennych, uszkodzonymi jądrami bądź też z wnetrostwem tzn. niezstąpieniem ją-

²¹ E. Wiater, *Naprotechnologia. Ekologia płodności*, Kraków 2009, s. 27-29.

²² A. Kapliński, *Niepłodność małżeńska*, w: *Endokrynologia kliniczna dla ginekologa, internisty i pediatry*, red. T. Romer, Warszawa 1998, s. 141.

²³ J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt...*, s. 91; E. Wiater, *Naprotechnologia...*, s. 44-45.

²⁴ J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt...*, s. 91.

²⁵ Tamże.

²⁶ J. Radwan, *Laparoskopia diagnostyczna i operacyjna w niepłodności*, w: *Niepłodność i rozród*, red. J. Radwan, S. Wolczyński, Poznań 2011, s. 144.

der, jak również po leczeniu chemioterapią. Zdecydowana większość powyższych przypadków nie ma ustalonej przyczyny oraz szans na leczenie zachowawcze²⁷.

Z kolei w uleczalnej niepłodności męskiej stosuje się leczenie zachowawcze bądź chirurgiczne. Warto podkreślić, że zaburzenia polegające na osłabieniu czy też zaniku czynności jąder są skutecznie leczone metodami zachowawczymi. Natomiast zaburzenia życia płciowego związane z impotencją są leczone poprzez podawanie hormonów czy też innych środków leczniczych²⁸.

W terapii uleczalnej niepłodności męskiej należy wspomnieć o metodach chirurgicznych stosowanych w naprotechnologii. Celem powyższym jest uzyskanie bądź przywrócenie drożności nasieniowodów lub poprawienie funkcji jąder. W leczeniu żyłaków powrózka nasiennego stosuje się terapię laparoskopową, która polega na zamknięciu żyły jąder specjalnymi klipsami. Natomiast przypadku niedrożności przewodu wytryskowego w zależności od miejsca oraz zakresu niedrożności możliwe jest zastosowanie ominięcia niedrożnego odcinka nasieniowodu po wycięciu zrosniętego odcinka, a wszczepienie sztucznego. Gdy są wskazania urologiczne, przeprowadza się również rekonstrukcję ciągłości nasieniowodów oraz udrożnienie najądrzy²⁹.

Dużą grupę stanowią mężczyźni cierpiący na nieuleczalne obniżenie płodności. Przy czym należy zauważyć, iż stwierdzenie powyższej przypadłości wcale nie musi oznaczać niezdolności do przekazania życia. A zatem w terapii postępowania z niepłodną parą małżeńską konieczne jest prowadzenie diagnostyki i leczenia obojga partnerów³⁰. W praktyce klinicznej podkreśla się, że u znacznej części leczonych małżeństw stres jest skutkiem, a nie przyczyną niemożności poczęcia dziecka. Istnieje pewna zależność pomiędzy hormonami stresowymi a hormonami odpowiedzialnymi za funkcjonowanie narządów płciowych³¹.

Wykryta niepłodność domaga się konsekwentnej, zróżnicowanej terapii, adekwatnej do przyczyn oraz uwarunkowań danego stanu rzeczy. A zatem można oczekiwać, że w przypadku przyczyn hormonalnych terapia będzie dla nich adekwatna. Zasadnym jest zwrócenie uwagi na chirurgię rekonstrukcyjną w naprotechnologii, która to przychodzi z pomocą pacjentom z wadami rozwojowymi oraz patologiami narządu płciowego.

Należy podkreślić, że naprotechnologia w leczeniu wykorzystuje aktualną i dostępną wiedzę ginekologiczną, farmakologiczną oraz chirurgiczną. Nie stosuje technik wspomaganego rozrodu, które omijają prawdziwy problem małżeńskiej niepłodności, ale podejmuje się leczenia pacjentów, których można wyleczyć przy

²⁷ W. Kuczyński, J. Szamatowicz, P. Jędrzejczyk, *Niepłodność męska*, w: *Niepłodność*, red. T. Pisarski, M. Szamatowicz, Warszawa 1997, s. 232.

²⁸ Tamże, s. 234; A. Barczak, *Naprotechnologia – technologia naturalnej prokreacji*, „Życie i Płodność” 2 (2008), nr 1, s. 109.

²⁹ W. Kuczyński, J. Szamatowicz, P. Jędrzejczyk, *Niepłodność męska...*, s. 235.

³⁰ Tamże, s. 237.

³¹ J. Łuczak-Wawrzyniak, T. Pisarski, *Psychologiczne problemy w leczeniu niepłodności*, w: *Niepłodność*, red. T. Pisarski, M. Szamatowicz, Warszawa 1997, s. 300.

obecnym stanie wiedzy medycznej oraz możliwościach technicznych. Zakres wykorzystania wiedzy określa godność człowieka i wynikające z niej zobowiązania etyczne.

* * *

Naprotechnologia to rzetelna diagnostyka, która najpierw szuka przyczyny, aby potem leczyć. Niepłodność bowiem jest objawem pewnych nieprawidłowości w obrębie układu rozrodczego. Istotą naprotechnologii jest integralne podejście do ludzkiej płodności, które jest zgodne z nauczaniem moralnym Kościoła. Etyka chrześcijańska nie odrzuca postępu technicznego w dziedzinie medycyny, uznaje postęp za owoc mądrości ludzkiej, ale pod warunkiem, że służy on człowiekowi i nie sprzeciwia się jego godności³². Zasadnym jest zauważenie, że naprotechnologia nie traktuje aktywności medycznej tylko w odniesieniu do technicznych możliwości przekazywania życia. Nie wszystko bowiem, co technicznie możliwe, jest godne człowieka jako osoby. Tak więc w powyższej terapii godność małżonków jest ostatecznym celem stosowanych metod.

W związku z powyższym naprotechnologia wymaga od małżonków, aby repektowali prawdę, że podejmując współżycie, stwarzają warunki do zaistnienia nowego życia, ale o nim nie decydują. „Dziecko ma prawo do tego, by zostać poczęte, być noszone w łonie matki i wychowywane w małżeństwie”³³. Lekarz ani małżonkowie nie są i nie mogą być panem nowego życia. Wszystkie działania w powyższej terapii z moralnego punktu widzenia są nastawione na afirmację godności osób uczestniczących w tym procesie. Za papieżem Benedyktem XVI należy powiedzieć, że „badania nad diagnozą oraz terapią są podejściem do problemu niepłodności najwłaściwszym z naukowego punktu widzenia, a zarazem w najwłaściwszym stopniu respektują pełne człowieczeństwo osób, których to dotyczy”³⁴. A zatem trzeba podkreślić, że naprotechnologia troszczy się o każde życie, jak również okoliczności jego poczęcia w ramach małżeństwa na drodze naturalnej intymności, wyłączności i miłości. Pomaga zgodnie z nauką Kościoła realizować powołanie rodzicielskie, obejmując opieką zdrowotną niepłodnych małżonków, aby mogli zostać rodzicami, przy zachowaniu osobowej godności. Dlatego też w naprotechnologii podejmowane działania co najwyżej wspierają naturalne współżycie małżeńskie, ale nigdy nie usurpują sobie prawa do zastąpienia aktu małżeńskiego. W ten sposób naprotechnologia czyni zadość wymaganiu prawa

³² Benedykt XVI, *Ludzka i chrześcijańska godność prokreacji. Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii Pro Vita*, „L'Osservatore Romano” 33 (2012) nr 4, s. 38.

³³ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, w: *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygła, Tarnów 1998, nr II, A, 1. (dalej: DV).

³⁴ Benedykt XVI, *Ludzka i chrześcijańska...*, s. 38.

naturalnego, według którego „dziecko ma prawo być owocem właściwego aktu miłości małżeńskiej swoich rodziców”³⁵.

Stosując naprotechnologię, która jest metodą naturalną i ekologiczną, małżonkowie borykający się z niepłodnością, mogą uniknąć niekorzystnych skutków zdrowotnych, jakie niosą ze sobą metody sztucznie wspomaganego rozrodu. Przy leczeniu niepłodności najważniejsza jest współpraca z naturalnym cyklem kobiety. Tak więc wszelkie badania naukowe, które zmierzają do wyeliminowania różnych przyczyn bezpłodności czy też jej wyleczenia, zasługują na poparcie przy zachowaniu godności osobowej małżonków oraz ich dziecka. Metoda naprotechnologii daje gwarancję szacunku każdego życia oraz godności osobowej człowieka.

Streszczenie

Naprotechnologia to kompleksowe podejście do zdrowia kobiety i mężczyzny w celu wykrycia zaburzeń prokreacyjnych. Wykorzystuje najnowsze technologie oraz dostępną wiedzę medyczną, stosując znane w dzisiejszej ginekologii metody diagnostyczne i lecznicze zarówno wobec mężczyzny jak i kobiety. Ponadto sięga po zarzucone dziś w medycynie konwencjonalnej metody leczenia mikrochirurgicznego niedrożnych jajowodów czy też nasieniowodów. Pełen cykl postępowania naprotechnologicznego obejmuje trzy etapy: identyfikacja problemu, leczenie oraz utrzymanie 12 efektywnych, prawidłowych cykli u kobiety. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że wszystkie badania są skorelowane z cyklem. Metody stosowane w naprotechnologii (zachowawcze i chirurgiczne) okazują się skuteczne w leczeniu niepłodności zarówno męskiej jak i żeńskiej.

Słowa kluczowe: naprotechnologia, diagnostyka, leczenie.

Naprotechnologia as the tool of diagnostics and restoring the fertility. Recognition in the ethical-moral aspect

Summary

Naprotechnology is a complex approach to both female and male health in order to identify procreation dysfunctions. It makes use of the most recent technology and available medical knowledge, using contemporary gynaecological diagnostic methods and treatment for both women and men. Apart from that, it resorts to microsurgical treatment of blocked fallopian tubes and the vas deferens, which is neglected in modern medicine. The full cycle of naprotechnological treatment consists of three stages: identification of the problem, treatment and sustaining the 12 full menstrual cycles. What deserves special emphasis is the fact that all medical examinations are correlated with the menstrual cycle. The methods used in naprotechnology (both non-invasive and surgical) turn out to be effective in the treatment of both female and male infertility.

Key words: naprotechnology, diagnostics, treatment.

³⁵ DV II, B, 8.

BOŻE MACIERZYŃSTWO MARYI JAKO UMIŁOWANY DOGMAT W NAUCZANIU JANA PAWŁA II WYRAŻONY W PIELGRZYMKACH DO POLSKI

Wstęp

Sobór Watykański II umieszcza mariologię w ścisłym związku z chrystologią i eklezjologią. Sytuuje cześć Maryi „w kulcie Kościoła, składanym Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym”¹. Cześć jaką Kościół oddaje Maryi musi być trynitarna, bo „trynitarny jest kult Ojca w Duchu i prawdzie”. Cześć oddawana Maryi nigdy nie zatrzymuje się tylko na Jej osobie. Zawsze zdąża do „oddawania chwały samemu Bogu”².

Tajemnica Bożego Macierzyństwa Maryi oznacza tajemnicę Jej życia. Jej godność i chwała jako Matki Bożej stanowi dla Maryi najwyższy tytuł czci, ponieważ w Bożym macierzyństwie leży podstawa wszelkich przywilejów i prerogatyw Maryi. W zrozumieniu tego co mariologia nazywa „Bożym Macierzyństwem” pomoże spojrzenie na dany problem z różnych perspektyw³. Bazując na nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II, rozważę zasadnicze aspekty Bożego macierzyństwa.

Jan Paweł II podkreślał, że w kulcie Matki Bożej najważniejsze jest poznanie obiektywnej prawdy o Bogarodzicy. Aby zrozumieć i odkryć całe piękno i głębię maryjnego przesłania papieża Polaka, a w szczególności prawdę o Bożym macierzyństwie Maryi trzeba niejako zobaczyć cały kontekst – źródło jego synowskiego przyłgnięcia do Matki Pana. Słuszna zatem wydaje się analiza nauczania Papieża zawartego w homiliach i przemówieniach kierowanych do rodaków, która pozwoli na pełniejsze przedstawienie tematu, zwłaszcza, że mariologia należy do takiej dziedziny nauki, której nie sposób uprawiać „przy biurku”. Mariologia w pewnym sensie sprawdza „atmosferę” stosunku człowieka do Matki Bożej. Teologia jest nie tylko dziedziną wiary, ale także perspektywą wiary. Z tego wynika potrzeba teolo-

¹ S. C. Napiórkowski, *Maryja nie potrzebuje fałszywej czci*, „Pastores” 50 (2011), nr 1, s. 69.

² J. Kudasiewicz, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie a szczególna cześć Maryi*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J. S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 143-144.

³ L. Melotti, *Maryja, Matka żyjących. Zarys mariologii*, Niepokalanów 1993, s. 81.

gii uprawianej przez ludzi wiary. Mariologia stanowi taką dziedzinę teologii, która wymaga wyjątkowego „poszerzenia perspektyw wiary”⁴. Wymaga ona, aby uprawiać ją trochę odmiennym językiem oraz odczytywać ją bardziej pogłębionym wzrokiem.

Nauczanie papieskie odgrywa szczególną rolę w Kościele katolickim. Wynika to z faktu, iż stanowi ono interpretację wiary dokonywaną przez najwyższy autorytet Kościoła. Papież, jako następca św. Piotra, jest niejako zobowiązany do interpretacji Objawiania Bożego, co nierozzerwalnie wiąże się z łaską Ducha Świętego. Z uwagi na ten szczególny przywilej, nauka Papieża staje się wyznacznikiem interpretacji wiary, uwzględniających właściwe odczytywanie znaków czasu. Tym samym, prawie dwadzieścia siedem lat pontyfikatu Jana Pawła II stanowi niezwykle bogaty dorobek, w tym szczególnie istotny z punktu widzenia niniejszego artykułu, w zakresie nauczania o Bożym macierzyństwie Maryi.

W okresie zasiadania na Stolicy Piotrowej naszego Rodaka mieliśmy okazję ośmiokrotnie przeżywać pielgrzymki Ojca św. Jana Pawła II do Polski. Nauczanie wyrażone w tym czasie przez Papieża należy uznać za swoistą „katechezę całych dziejów Kościoła i Polski”, a równocześnie katechezę „naszych czasów”⁵.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wyrażonym w czasie pielgrzymek do Ojczyzny poruszał wiele problemów i tematów. Patrząc dzisiaj na cały okres pontyfikatu Jana Pawła II, zauważa się wyjątkowe miejsce, jakie w tej katechezie, tak jak i w całym życiu Ojca św., zajmowała zawsze Maryja. To też stało się inspiracją przy wyborze tematu tego artykułu, którym jest „Boże macierzyństwo Maryi jako umiłowany dogmat w nauczaniu Jana Pawła II wyrażony w pielgrzymkach do Polski”.

Jan Paweł II, jako kontynuator nauczania Soboru Watykańskiego II na temat Maryi, broni tradycyjnej pobożności maryjnej, jednocześnie wskazując kierunek, w jakim powinno się rozwinąć nasze spojrzenie na Bogarodnicę. Papież podkreśla, że Maryja jako Matka Odkupiciela zajmuje ściśle określone miejsce w planie zbawienia. Poprzez zwiastowanie anielskie została wprowadzona w tajemnicę Chrystusa. Kościół „pielgrzymując w czasie do końca wieków (...) kroczy śladami wędrówki odbytej przez Maryję Dziewicę”⁶.

W niniejszym artykule zobaczymy jak Maryja w doskonały sposób podjęła i zrealizowała wolę Bożą, nie pozostawiła w sobie niczego, co byłoby wyłączone spod Bożego wpływu, wydała siebie na służbę Bogu. To całkowite oddanie – „postawa dziewicza” owocuje w życiu Maryi Jej Bożym macierzyństwem. Jak zauważa I. Bokwa: „bez poddania się woli Bożej nie byłoby Bożego macierzyństwa, nie byłoby też możliwe późniejsze oddziaływanie na Kościół”. Maryja uczy nas „zaufania Bogu, że to, czego On od nas w danej chwili żąda, jest dla dobra

⁴ J. Michalik, *Matka Boża w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Maryja w nauczaniu Jana Pawła II i w życiu naszego kościoła*, red. P. Socha, Gorzów Wilkopolski 1988, s. 29-30.

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych na Błoniach w Gębarzewie, Gniezno, 3 czerwca 1979 r.*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 9, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1, Polska, Kraków 2008 (dalej: EP), s. 38.

⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater* (dalej: RM), 2.

naszego i innych”⁷. Ta postawa pokornej uległości Bogu i jego niezbadanym wyrokom stanie się także jedną z cech pobożności maryjnej Jana Pawła II.

Praktycznym wyrazem papieskiej wiary i refleksji teologicznej dotyczącej Maryi jest idea całkowitego zawierzenia Matce Chrystusa wyrażona jego dewizą: *Totus Tuus* – Cały Twój. Jan Paweł II zawierzył Maryi wszystkie aspekty naszej rzeczywistości, sprawy małe i wielkie. We wszystkich swoich przemówieniach czy encyklikach, mówiąc o różnych problemach, zawsze powierza je Maryi. Istotę tego zawierzenia tłumaczy Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*, dokonując analizy testamentu Chrystusa przekazanego nam z krzyża. W testamencie tym Chrystus powierza Maryję Janowi, zaś Jana – Maryi. Syn Boży powierzając swą Matkę uczniowi, zobowiązuje go do otoczenia Jej synowską troską i zapewnienia koniecznej opieki. Zawierając Jana Maryi wprowadza go w stanowiący istotę macierzyństwa „jedyny i niepowtarzalny związek osób”⁸.

Celem niniejszego artykułu będzie próba ukazania Bożego macierzyństwa Maryi w oparciu o homilie i przemówienia Ojca św. wygłoszone podczas pielgrzymek do Ojczyzny. Główną troską będzie rozpoznanie, jak Jan Paweł II podczas wszystkich pielgrzymek do Ojczyzny konsekwentnie wskazywał nam na Maryję jako matkę Boga. To synteza papieskiego nauczania o dogmacie Bożego macierzyństwa Maryi wynikająca z przyjętego tematu.

Zasadniczym źródłem niniejszego artykułu są homilie i przemówienia Papieża Jana Pawła II wygłoszone podczas pielgrzymek do Polski. Nauczanie Papieża Jana Pawła II wygłoszone w czasie wszystkich wizyt apostolskich w Ojczyźnie, zawarte w pozycji wydanej w Krakowie w 2008 pod tytułem *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa, cz. I, Polska*, stanowiącej IX tom wydania obejmującego całe bogactwo papieskiego nauczania ujęte w szesnastu tomach Dzieł zebranych Jana Pawła II, to jedno z podstawowych źródeł. Aby jak najpełniej wykorzystać dar papieskiego słowa skorzystam również z innych wydań obejmujących pielgrzymkowe wypowiedzi Ojca świętego w Polsce. Przemówienia i homilie Papieża Jana Pawła II wygłoszone podczas jego pielgrzymek w Ojczyźnie zawierają bogactwo treści odnoszących się do Bożego macierzyństwa Maryi. Skorzystam także z literatury pomocniczej, która posłuży wprowadzeniu w zagadnienia papieskiego nauczania w czasie pielgrzymek oraz ukáže kontekst kierowanej do Narodu katechezy.

Należy przypomnieć, że niniejszy artykuł nie dąży do ujmowania mariologii w sposób akademicki, gdyż nie pozwala na to uniwersalny charakter wypowiedzi papieskich. Materiały źródłowe, w postaci homilii i przemówień Ojca świętego podczas pielgrzymek w Polsce, poddane zostaną szczegółowej analizie, a następnie odniesione będą do nauki Magisterium Kościoła oraz współczesnych teologów. Będę chciał, sięgając do bogactwa nauczania papieskiego metodą analizy skupić się na wybranych wątkach, by wydobyć z nich najbardziej charakterystyczne cechy

⁷ I. Bokwa, *Maryja – Matka Chrystusa, Matka Kościoła i Matka wszystkich wierzących*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj*, red. S. Łabendowicz, Sandomierz 1999, s. 248-249.

⁸ Tamże, 45.

określające nauczanie Jana Pawła II na temat dogmatu o macierzyństwie Maryi jako Bożej Rodzicielki.

A. Läpple zwraca uwagę na fakt dobrodziejstwa, które zrodziło się z pochylenia się nad tajemnicą Maryi, Jej osobą i posłannictwem w zbawczym planie Boga. To z odkrycia i zrozumienia tej tajemnicy zarówno każdy chrześcijanin, jak i cały Kościół jako wspólnota wiary i miłości czerpie świadomość swojej „wewnętrznej tożsamości”⁹.

Maryja zostanie ukazana jako wzór Kościoła, w Niej urzeczywistnia się w pełni macierzyństwo względem Syna Bożego i doskonałość oblubieńczej więzi z Panem. „Maryja została umieszczona w samym sercu ekonomii zbawienia, w centrum Kościoła, którego istota powołania zasadza się na zdolności przyjmowania darów Chrystusa w postawie rozmiłowanej w Panu oblubienicy oraz w macierzyńskiej posłudze rodzenia i opieki nad Ludem Bożym”¹⁰.

W oparciu o przeprowadzoną analizę będę starał się odpowiedzieć na podstawowy problem stawiany w artykule: jaki jest i co nowego wnoszą w tej dziedzinie wiedzy teologicznej dogmat o Bożym macierzyństwie Maryi zawarty w nauczaniu Jana Pawła II wyrażonym w czasie pielgrzymek do Polski.

1. Rola Soboru Watykańskiego II w ujęciu mariologii przez Jana Pawła II

Nauczanie Ojca św. Jana Pawła II opiera się w zdecydowanej mierze na nauce soborowej, a w szczególności na *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, którą to Papież wielokrotnie określa mianem „Wielkiej karty Kościoła”. Dlatego też, aby właściwie odczytać nauczanie papieskie, koniecznym jest uzmysłowienie sobie roli Soboru Watykańskiego II jako miejsca teologicznego przełomu we współczesnych dziejach Kościoła¹¹. Ojciec św. W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* stwierdza, że wyjątkowo mocno odczuwa „powinność ukazywania Soboru jako wielkiej łaski, która stała się dobrodziejstwem dla Kościoła w XX wieku: „został on dany jako niezawodna busola, wskazująca nam drogę w stuleciu, które się rozpoczyna”¹². Prawdę, wyrażoną w tych słowach, należy jak najbardziej odnieść do mariologii, która w rezultacie burzliwych dyskusji ojców soborowych otrzymała nowe perspektywy. Odnowiona refleksja o Maryi skutkuje zarazem wpływem na kształt duchowości maryjnej, a równocześnie także pobożności maryjnej¹³.

Jan Paweł II ocenia, że „Sobór Watykański II jest tutaj krokiem milowym (...) Trudno cytować cały ten wspaniały VIII rozdział *Lumen gentium*, ale trzeba by tak

⁹ A. Läpple, *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, Warszawa 1991, s. 32.

¹⁰ G. A. Maloney, *Maryja – Łonem Boga*, Warszawa 1993, s. 164-165.

¹¹ Por. A. Wojtczak, *Zasady pobożności maryjnej w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Salvatoris Mater*” 5 (2003), nr 3, s. 106.

¹² Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3, *Listy*, Kraków 2008, s. 560.

¹³ A. Wojtczak, *Zasady pobożności...*, s. 107.

uczynić. Uczestnicząc w Soborze, w tym rozdziale rozpoznałem się w całej pełni, odnalazłem wszystkie moje dawniejsze doświadczenia od lat młodości, odnalazłem też tę szczególną więź, jaka łączy mnie z Bogarodzicą w coraz to nowych wymiarach”¹⁴.

Papież zachęca do nowego, a zarazem pogłębionego odczytania nauczania Soboru Watykańskiego II dotyczącego Błogosławionej Dziewicy Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła¹⁵.

Pielgrzymka Kościoła na przestrzeni wieków ma służyć wyjściu Ludu Bożego na spotkanie przychodzącego Pana¹⁶. Tak właśnie „Kościół kroczy śladami wędrówki odbytej przez Maryję Dziewicę, która szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża”¹⁷. Tą prawdę Ojciec św. przywołał za *Konstytucją dogmatyczną o Kościele* w swojej encyklice *Redemptoris Mater*¹⁸.

Rozpatrując boskie macierzyństwo Maryi Ojciec św. Jan Paweł II sięga do soboru Watykańskiego II, zgodnie z którym stwierdzono, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”. Analogiczną zasadę należy zastosować w odniesieniu do Maryi i Jej funkcji w dziejach zbawienia. Już ustalenia dokonane w czasie soboru efeskiego tłumaczyły, że dogmat Bożego macierzyństwa stanowi potwierdzenie tajemnicy Wcielenia¹⁹. „Kościół więc od pierwszej chwili „patrzył” na Maryję poprzez Jezusa, tak jak „patrzył” na Jezusa przez Maryję”²⁰.

Wybranie Maryi do macierzyństwa było odwiecznym zamysłem Ojca. Kluczowe miejsce w stwierdzeniach Jana Pawła II zajmuje argumentacja tej tezy słowami Objawienia. Opierając się na dowodowym toku Papieża, powinniśmy ukazać, że w tekstach natchnionych Maryja jest ukazana jako Matka Chrystusa Syna Bożego, pomimo braku samej nazwy Theotokos – Bogarodzicielka²¹.

Boży plan zbawienia jest planem miłości. Bóg objawiając człowiekowi swój zbawczy plan objawił się „w nadmiarze miłości”, traktując ludzi jak przyjaciół, poprzez wejście z nimi w dialog. Następująca w czasie realizacja Bożej ekonomii zbawienia nosi miano historii zbawienia. Urzeczywistnienie planu zbawienia dokonuje się na przestrzeni dziejów poprzez słowa, jak i czyny wewnętrznie ze sobą powiązane. Sens tychże zbawczych czynów tłumaczą objawione słowa Boże²².

Zbawienie stanowi niepodważalnie dzieło Boga. Odwiecznym aktem swej woli Bóg zdecydował zbawić świat, który został naznaczony grzechem. Sam Bóg stwo-

¹⁴ *Przekroczyć próg nadziei*, s. 157-158.

¹⁵ Por. A. Wojtczak, *Zasady pobożności...*, s. 105.

¹⁶ Por. J. Michalik, *Matka Boża w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 33.

¹⁷ RM, 2.

¹⁸ Por. KK, 58.

¹⁹ J. Krasieński, *Z kart Magisterium Kościoła*, Sandomierz 1998, s. 71.

²⁰ RM, 26.

²¹ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka, Synteza*, t. 9, Lublin 1967, s. 273.

²² J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 21-22.

rzył plan odkupienia ludzkości. Natomiast do jego realizacji Bóg Ojciec przeznaczył zrodzonego przed wiekami Syna²³.

Kluczowy punkt tego planu stanowi wcielenie i narodzenie Słowa Przedwiecznego, które miało miejsce w jasno sprecyzowanym czasie i w określonym miejscu. Tym samym objawienie i realizacja Bożego planu zostały dokonane przez Słowo Wcielone. Tak więc Chrystus stanowi Centrum, w którym zawarta jest ekonomia zbawcza. To On, realizując zbawczy plan Boży, ukazał światu miłość umierając na krzyżu, przez co stał się Odkupicielem.

Odkupienie człowieka od zarania miało charakter personalny. Bóg, który respektuje wolną wolę swych rozumnych stworzeń, nawołuje ludzi do współpracy. Pośród tych wezwanych wyjątkowe miejsce zajmuje Najświętsza Maryja Panna. Rola Maryi w dziele odkupienia miała charakter zasadniczy i istotny²⁴.

Ojciec św., podczas pielgrzymek do Polski, w swoich wypowiedziach często nawiązuje do tej rzeczywistej macierzyńskiej obecności Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa, jak chociażby w czasie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny²⁵.

Maryja od wieków przeznaczona była na Matkę Boga, która „towarzysząc mu w Jego ziemskim życiu w wyjątkowy sposób współpracowała z dziełem Zbawienia”²⁶, w którym to „zajmowała ściśle określone miejsce”²⁷.

Jan Paweł II, w czasie homilii wygłoszonej podczas czwartej pielgrzymki do Ojczyzny podkreśla odwieczny charakter Bożego zamysłu, stwierdzając: „Pozdrawiamy Ją jako umiłowaną Córkę Boga Ojca, która została wybrana na ludzką Matkę Słowa-Syna Bożego. Pozdrawiamy Maryję jako Tę, która to odwieczne wybranie przyjęła, wydając na świat Jezusa Chrystusa za sprawą Ducha Świętego: Dziewica z Nazaretu”²⁸.

Ojciec św. określa Maryję jako „Niewiastę wybraną przez Boga, aby była Matką Odkupiciela świata”²⁹. Natomiast w czasie pobytu w Polsce w 1983 roku, podczas rozważania przed modlitwą „Anioł Pański”, wskazuje na związek tej modlitwy z „objawieniem odwiecznego zamysłu Bożej Miłości w stosunku do człowieka”³⁰.

²³ Por. A. Krupa, *Miejsce i rola Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5 (1977), s. 151.

²⁴ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin 1972, s. 467.

²⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Wzgórzu Lecha*, Gniezno, 3 czerwca 1979 r., w: EP, s. 42; Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do wiernych diecezji częstochowskiej zgromadzonych przed kościołem św. Zygmunta*, Częstochowa, 4 czerwca 1979 r., w: EP, s. 56, 59.

²⁶ KK, 61.

²⁷ RM, 1.

²⁸ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa, 15 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 609.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do włóknianek z Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego „Uniontex”*, Łódź, 13 czerwca 1987 r., w: EP, s. 403.

³⁰ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Częstochowa, 19 czerwca 1983 r., w: EP, s. 221.

Papież mówi o odwiecznym zamyśle Ojca, przewidującym wcielenie Syna z uwzględnieniem roli Maryi, w encyklice *Redemptoris Mater*, gdzie stwierdza: „Skoro On odwiecznie zamierzył wezwać człowieka do uczestnictwa w „Bożej naturze” (por. 2 P 1, 4) – to można powiedzieć, że zamierzył jego poniekąd „przebóstwienie” według jego uwarunkowań historycznych, tak, że również po grzechu gotów jest „okupić” ten odwieczny zamysł swej miłości „uczłowiczeniem” Syna, współistotnego Ojcu”³¹. Rozważając dalej tajemnicę Chrystusa oraz miejsce jakie pełni w niej Maryja Papież stwierdza: „Wszyscy, objęci „u początku” Boskim dziełem stworzenia, odwiecznie są też ogarnięci Boskim planem zbawienia, który ma się do końca objawić w „pełni czasu”, wraz z przyjściem Chrystusa. (...) Boski plan zbawienia, który został nam objawiony wraz z przyjściem Chrystusa, jest odwieczny”³².

Pisząc o odwiecznym planie Ojca, który zakłada zbawienie człowieka, przewidując w nim udział Maryi, Jan Paweł II stwierdza: „W całokształcie tego planu, który ogarnia wszystkich ludzi, szczególne miejsce zajmuje „niewiasta” jako Matka Tego, z którym Ojciec odwiecznie związał dzieło zbawienia”³³. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II „Pismo święte Starego i Nowego Testamentu oraz czcigodna Tradycja w sposób coraz bardziej jasny przedstawiają i naocznie niejako ukazują rolę Matki Zbawiciela w ekonomii zbawienia. Księgi Starego Testamentu opisują historię zbawienia, w której powoli przygotowuje się przyjście na świat Chrystusa. Otóż te pradawne dokumenty, jak odczytuje się je w Kościele i jak w świetle późniejszego, pełnego objawienia się je rozumie, ujawniają z biegiem czasu coraz jaśniej postać niewiasty, Matki Odkupiciela. Zarysowuje się Ona w tym świetle proroczo już w obietnicy danej pierwszym rodzicom, upadłym w grzech, a mówiącej o zwycięstwie nad wężem (por. Rdz 3,15)”³⁴. Papież przywołuje słowa starodawnej obietnicy w czasie homilii wygłoszonej podczas Mszy św. w bazylice Matki Bożej Anielskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej z okazji jubileuszu 400-lecia sanktuarium: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje, a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę (Rdz 3, 15)”³⁵. Słowa te wyrażają zapowiedź udziału niewiasty w walce z szatanem i w ostatecznym zwycięstwie odniesionym przez Mesjasza. Niewiasta występuje w tym zwycięskim planie jako matka³⁶.

³¹ RM, 51.

³² Tamże, 7.

³³ Tamże, 7.

³⁴ KK, 55.

³⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Kalwarii Zebrzydowskiej*, Kalwaria Zebrzydowska, 19 sierpnia 2002 r., w: EP, s. 918, por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa, 15 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 610.

³⁶ Por. L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska. Zarys teologii maryjnej*, Kraków 1983, s. 15.

2. Zapowiedź macierzyństwa Maryi w Starym Testamencie

Księgi Starego Testamentu, które opisują szeroko plany Bożej Opatrzności, zawierają teksty wyrażające fakt powołania Maryi na Matkę Pana (Prz 8, 22), jak również zapowiedź, że będzie Ona „największym jednostkowym dziełem miłości Bożej”. Wyrażając się o osobie Maryi w księgach Starego Testamentu, Ojciec Święty odwołuje się do tekstu z Księgi Izajasza, który wzbudził zainteresowanie pierwszych chrześcijan: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (Iz 7, 14)³⁷. Izajasz niezwykle wzniosłe zapowiada poczęcie dziecka i ukazuje je jako znak od samego Boga (Iz 7, 10-14), co sugeruje oczekiwanie na coś nadzwyczajnego³⁸. Również znane proroctwo Micheasza, o którym mówi Papiież, oznajmia narodziny Emmanuela. Zapowiedział prorok: „A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich! Z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności. Przeto [Pan] wyda ich aż do czasu, kiedy porodzi mająca porodzić” (Mi 5, 1-2). Wypowiedź ta wyjawia oczekiwanie na narodziny przepelnione mesjańską nadzieją, które po raz kolejny zdecydowanie podkreślają znaczenie matki: to niesamowite wydarzenie, przynoszące radość i zbawienie, wyraźnie wskazuje na nią i ją wywyższa. Podążając za nauczaniem Jana Pawła II należy zaznaczyć, że w Starym Testamencie nie znajdziemy oficjalnej zapowiedzi dziewiczego macierzyństwa, całkowicie objawionego dopiero przez Nowy Testament. Jednakże proroctwo Izajasza (7, 14) uprzedza objawienie tej tajemnicy³⁹. Teksty Starego Testamentu zawierają zapowiedź powołania i świętości Maryi. Mariologia traktuje je jako „autentyczne objawienie o Matce Mesjasza”, mimo iż tylko zarysowane, które jednak zostanie w pełni wyjaśnione w Nowym Testamencie, jako „objawicielu” Starego oraz w interpretacji Tradycji Kościoła⁴⁰. Tak też mariologia Jana Pawła II w znacznej mierze opiera się na Biblii, co wydaje się naturalnym, gdyż uczeni wskazują na znamienne słowa szczególnie istotne w przypadku mariologii: „Kto nie uzna zasady dogmatycznej Tradycji katolickiej nie będzie mógł nigdy odkryć wszystkich skarbów, jakie Bóg, nieskończona dobroć i mądrość, złożył w Świętych Księgach. Odnosi się to w sposób szczególny do mariologii”⁴¹.

3. Przygotowanie Maryi do Bożego macierzyństwa

Macierzyństwo Maryi wyraża niezwykle, mesjańskie macierzyństwo, dzięki czemu jest Ona „błogosławiona między niewiastami” (Łk 1, 42), które to słowa Ojciec św. przywołuje w czasie Mszy św. w Białymstoku w 1991 roku⁴².

³⁷ Jan Paweł II, *Audycja generalna, 31 stycznia 1996*, w: Jan Paweł II, *Żywot Maryi*, Kraków 2012, s. 11.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Zapowiedź mesjańskiego macierzyństwa*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Zega, Kraków-Ząbki 1999, s. 44.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Audycja generalna, 31 stycznia 1996*, w: Jan Paweł II, *Żywot Maryi...*, s. 12.

⁴⁰ Por. L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 14.

⁴¹ Tamże, s. 14.

⁴² Jan Paweł II, *Beatyfikacja Matki Bolesławy Lament. Homilia*, Białystok, 5 czerwca 1991 r., w: Jan Paweł II, *Bogu dziękujcie ducha nie gości. IV pielgrzymka do Ojczyzny*, Kraków 1991 (dalej: BDz), s. 115.

Jeszcze w latach poprzedzających powstanie Ewangelii zwrócono uwagę na mesjańską godność macierzyństwa Maryi. Wyjątkowe powołanie Maryi do macierzyństwa Bożego łączyło się nierozdzielnie z odpowiednim przygotowaniem Tej, której Bóg swym odwiecznym zamysłem postanowił przyznać rolę Matki Boga. Dlatego też nieodzownym było, aby Maryja była godną bramą, przez którą Jezus Zbawiciel wejdzie na świat⁴³. Zatem należy zwrócić uwagę na „tajemnicę Boskiego wybrania Maryi”, o której mówi Jan Paweł II podczas drugiej pielgrzymki do Ojczyzny, w homilii w Niepokalanowie, stwierdzając: „Maksymilian Kolbe, jak mało kto, przejęty był tajemnicą Boskiego wybrania Maryi”⁴⁴.

Tajemnica Bożego macierzyństwa Maryi stanowi podstawę wszystkich pozostałych tajemnic, które Jej dotyczą i zarazem umożliwia ich zrozumienie. I tak przywilej Niepokalanego Poczęcia był podyktowany tym, aby była Ona godną Matką Syna Bożego⁴⁵.

Niepokalane Poczęcie stanowi jedną z tych tajemnic maryjnych, która wraz ze Zwiastowaniem i Wniebowzięciem, jest najczęściej omawiana przez Papieża⁴⁶. Dogmat niepokalanego poczęcia został zdefiniowany bullą Papieża Piusa IX *Ineffabilis Deus* ogłoszoną 8 grudnia 1854⁴⁷. Papież Jan Paweł II mówiąc o Maryi w czasie pielgrzymek do Polski wielokrotnie nawiązuje do tego wyjątkowego daru, jakim została wyróżniona przyszła Matka Słowa Wcielonego i w związku z tym określa Ją Niepokalaną⁴⁸. Warto zwrócić uwagę na homilię wygłoszoną w czasie Mszy św. w Niepokalanowie w 1983 roku, podczas której Ojciec św. określa niepokalane poczęcie Maryi „nowym Początkiem”⁴⁹.

⁴³ L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 8.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Niepokalanów, 18 czerwca 1983 r., w: EP, s. 201.

⁴⁵ Por. L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 22.

⁴⁶ Por. J. Michalik, *Matka Boża w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 34.

⁴⁷ Bulla papieża Piusa IX *Ineffabilis Deus*, 8 grudnia 1854 r., w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, 524, 238.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Homilia na Jasnej Górze w dniu 4 VI 1979*, w: Jan Paweł II, *Maryja Matka zawierzenia. Teksty wybrane*, Częstochowa 1986, s. 37; Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Niepokalanów, 18 czerwca 1983 r., w: EP, s. 201, Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonników i zakonnice, członków zakonów i zgromadzeń franciszkańskich*, Niepokalanów, 18 czerwca 1983 r., w: EP, s. 198; Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie koronacji obrazów Matki Bożej*, Częstochowa, 19 czerwca 1983 r., w: EP, s. 225, Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II podczas Mszy świętej w Kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie Kongresu Eucharystycznego*, w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II podczas III pielgrzymki do Ojczyzny*, Kuria Metropolitalna Warszawska, Wydział Duszpasterstwa, Warszawa 1987, s. 27, Jan Paweł II, *Słowo wygłoszone w czasie nawiedzenia Kościoła Sióstr Sercanek*, Kraków, 14 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 596, Jan Paweł II, *Msza św., przemówienie przed błogosławieństwem*, Płock, 7 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 188, Jan Paweł II, *Rozważanie w czasie modlitwy różańcowej*, Ludźmierz, 7 czerwca 1997 r., w: EP, s. 728.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Niepokalanów, 18 czerwca 1983 r., w: EP, s. 201.

Dla właściwego zrozumienia nauczania Ojca św. w tym zakresie należy rozważyć tajemnicę przygotowania Maryi do Bożego macierzyństwa i odkrycie ludziom tych odwiecznych zamiarów Boga. W tym celu pomocnym okazuje się przywołanie słów homilii wygłoszonej 8 grudnia 1978 roku: „Rzeczywistość, której na imię „Niepokalane Poczęcie” jest takim punktem zwrotnym w dziejach zbawienia. Bóg w swej odwiecznej miłości wybrał człowieka: wybrał go w swoim Synu (...) Ani grzech pierworodny, ani też cała historia win osobistych i grzechów społecznych nie odwidła Ojca Przedwiecznego od tego miłościwego Planu (...) Ponieważ zaś to wybranie miało przyoblec się w kształt Wcielenia – ponieważ Syn Boży dla naszego zbawienia miał stać się Człowiekiem, Ojciec Przedwieczny wybrał Mu wśród ludzi Matkę (...) Wybrał Ją – i od początku: od pierwszej chwili poczęcia – uczynił godną Bożego Macierzyństwa (...) Uczynił Ją pierwszą dziewczynką świętości własnego Syna. Pierwszą wśród odkupionych Jego krwią, od Niej po ludzku Mu przekazaną. Uczynił Ją: Niepokalaną Poczętą (Niepokalaną w samej chwili poczęcia)”⁵⁰. Zatem Maryja, aby stać się godną Bożego macierzyństwa, została obdarowana szczególnym przywilejem jakim jest zachowanie od wszelkiego grzechu od samego poczęcia, dzięki czemu nazywana jest całą świętą⁵¹. W przywoływanym uprzednio orzeczeniu dogmatycznym o niepokalanym Poczęciu stwierdzono: „(...) Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana jako nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć”⁵².

Rozważając słowa wypowiedziane przez Ojca św. w Niepokalanowie dowiadujemy się: „Co znaczy matka (...) to wiemy, ale Matka Boga – tego nie możemy pojąć rozumem, skończoną głową. Jedynie Bóg sam rozumie to doskonale, co znaczy «Niepokalana»... «Niepokalane Poczęcie» pełne jest pocieszających tajemnic” (list z 12 IV 1933 r.)⁵³. Nasuwa się pytanie o jakie tajemnice chodzi. Zasadniczą stanowi prawda wyrażona przez Jana Pawła II podczas homilii wygłoszonej na otwarciu II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w 1987 roku. Papież stwierdza wówczas, że „Syn Boży ludzkie ciało wziął z Rodzicy, Niepokalanej Dziewicy”⁵⁴. Na podstawie przytoczonych słów można stwierdzić, że pierwszą i zasadniczą pod-

⁵⁰ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Bazylice Matki Bożej Większej w Rzymie 8 grudnia 1978 r.*, w: Jan Paweł II, *Maryja Matka zawierzenia...*, s. 12.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, 12 czerwca 1996, w: Jan Paweł II, *Żywot Maryi...*, s. 31.

⁵² Bulla papieża Piusa IX *Ineffabilis Deus*, 8 grudnia 1854 r., w: *Breviarium Fidei...*, 527.

⁵³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Niepokalanów, 18 czerwca 1983 r., w: EP, s. 201.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II podczas Mszy świętej w Kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie Kongresu Eucharystycznego*, w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II podczas III pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 27.

stawę przywileju Niepokalanego Poczęcia stanowi Macierzyństwo Boże Maryi. Realizacja wyjątkowej misji Matki Boga wymagała zachowania Maryi od grzechu pierworodnego⁵⁵. Ojciec św. podczas drugiej pielgrzymki do Ojczyzny, stwierdza, że Maryja „przychodzi na świat, zanim narodzi się Chrystus. Ona – od chwili swego Niepokalanego Poczęcia – staje się definitywną drogą Jego wejścia do wielkiej rodziny ludzkości”⁵⁶.

Wraz z Maryją nadchodzi długo oczekiwana „pełnia czasu”. Wybranie Maryi stawia ją na szczycie Izraela przed Chrystusem. Tym samym sięga Ona kulminacyjnego punktu oczekiwań mesjańskich ludu Izraela, a w szczególności „ubogich”, którzy stanowią wierną „resztę”, będąc oddzielona od grzesznego świata⁵⁷. Jan Paweł II, podczas pobytu na Jasnej Górze w 1983 roku, przyrównuje Maryję do „światła adwentu”, „Ona wszakże poprzedziła pierwsze przyjście Zbawiciela na ziemię”. Papież kontynuując mówi o „świecie Jej Bożego macierzyństwa”⁵⁸. Podobnie wypowiada się podczas kolejnej, już trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny, kiedy to stwierdza, że w: „adwencie zajaśniała na horyzoncie dziejów zbawienia Gwiazda Zaranna przed wzejściem Słońca Sprawiedliwości i Łaski – Maryja przed przyjściem Chrystusa (...)”⁵⁹.

4. Zwiastowanie anielskie wybraniem Maryi na Matkę Syna Bożego

Definitywne wprowadzenie Maryi w tajemnicę Chrystusa dokonało się – zgodnie ze słowami Ojca św. – poprzez zwiastowanie anielskie w Nazarecie⁶⁰. Tej szczególnej tajemnicy poświęcony został, przez Sobór Watykański II, ósmy rozdział *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, który można uznać za szeroki komentarz zwiastowania⁶¹. Do tego tematu często powraca w wygłaszanych przemówieniach podczas pielgrzymek do Ojczyzny Jan Paweł II. Rozważmy więc to szczególne wydarzenie zwiastowania, które zgodnie ze słowami Ojca św. wypowiedzianymi w Białymstoku stało się momentem wypowiedzenia po raz pierwszy „trynitarniej tajemnicy Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁶².

Ta wyjątkowa „zbawcza chwila Zwiastowania”⁶³ swój początek zawdzięcza pojawieniu się Bożego Posłańca w domu Maryi. Podczas rozważań przed modlitwą

⁵⁵ Por. L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 80-81.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski*, Częstochowa, 19 czerwca 1983 r., w: EP, s. 232.

⁵⁷ Por. L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 17, 20.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski*, Częstochowa, 19 czerwca 1983 r., w: EP, s. 235.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w Kaplicy Cudownego Obrazu*, Częstochowa, 13 czerwca 1987 r., w: EP, s. 393.

⁶⁰ RM, 8.

⁶¹ Por. L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 27.

⁶² Jan Paweł II, *Beatyfikacja Matki Bolesławy Lament. Homilia*, Białystok, 5 czerwca 1991, w: BDz, s. 116.

⁶³ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Rzeszów, 2 czerwca 1991 r., w: EP, s. 452.

„Anioł Pański” na Jasnej Górze Jan Paweł II podkreśla, że „Gabriel został posłany, przyszedł z misją do Dziewicy Miriam, Maryi z Nazaretu”⁶⁴. W Biblii anioł wielokrotnie przekazuje prawdę o wyjątkowej łasce, którą Bóg obdarza swój lud⁶⁵. Ta chwila Zwiastowania w Nazaret stała się – zgodnie ze słowami wypowiedzianymi przez Ojca św. podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny – „wielkim przełomem w dziejach ludzkości”⁶⁶. Była to chwila decydująca o powołaniu Maryi, a zarazem stanowiła zakończenie wszystkiego co miało miejsce do tego momentu, a równocześnie była podstawą wszystkiego, co miało nadejść później⁶⁷.

W czasie czwartej pielgrzymki do Ojczyzny, podczas homilii wygłoszonych w Lubaczowie⁶⁸ oraz w Białymstoku⁶⁹ Jan Paweł II przywołuje słowa anielskiego pozdrowienia skierowane do Maryi przy Zwiastowaniu. I tak w Białymstoku przypomina słowa Gabriela: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, «błogosławiona jesteś między niewiastami» (...), znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus” (Łk 1, 28. 30-31). Zauważyć należy, że zwiastun nie zwraca się do rozmówczyni jej własnym imieniem „Miriam (= Maryja)” lecz używa nowego określenia „łaski pełna”. Zgodnie z językiem Biblii „łaska” określa szczególny dar, który ma swe źródło w trynitarnym życiu samego Boga. Pozdrowienie anielskie wraz z imieniem „łaski pełna” w kontekście zwiastowania anielskiego dotyczą w szczególności wybrania Maryi na Matkę Syna Bożego. Zarazem pełnia łaski oznacza nadprzyrodzone obdarowanie Maryi, które wynika z Jej wybrania i przeznaczenia na Matkę Chrystusa. Z uwagi na fakt, że wybranie Maryi jest decydujące dla wykonania się zbawczego planu Boga wobec ludzkości, dlatego też to Jej wybranie jest wyjątkowe i jedyne. A z tego wynika również Jej wyjątkowe i jedyne miejsce w tajemnicy Chrystusa⁷⁰.

Do urzeczywistnienia tej tajemnicy, zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, konieczna była zgoda Maryi: „Było zaś wolą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę (...)”⁷¹. Wolna zgoda Maryi ma tutaj szczególne znaczenie. Fakt ten sprawia, że „Wcielenie Słowa” było nie tylko dziełem Ojca, lecz również dziełem woli i wiary Maryi. Bez wyrażenia zgody przez Niepokalaną, bez współdziałania Jej wiary Boży plan

⁶⁴ Jan Paweł II, *Pierwsza modlitwa misyjna, Anioł Pański*, Częstochowa, 6 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, red. St. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1979, s. 163.

⁶⁵ Por. J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela...*, s. 28.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Wyjątkowe posłannictwo diecezji maryjnej, Kościół św. Zygmunta*, Częstochowa, 4 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej...*, s. 89.

⁶⁷ L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 27.

⁶⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 55.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Beatyfikacja Matki Bolesławy Lament. Homilia*, Białystok, 5 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 115.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1993, s. 13-14.

⁷¹ KK, 56.

nie zostałyby zrealizowany⁷². To wolne zadanie Maryi odgrywa szczególną rolę w historii zbawienia, gdyż „w ten sposób, podobnie jak niewiasta przyczyniła się do śmierci, tak również niewiasta przyczyniła się do życia. Odnosi się to szczególnie do Matki Jezusa, która wydała na świat samo Życie odradzające wszystko”⁷³.

Niepokalana Dziewica nie była więc jak bierne narzędzie użyta przez Boga, ale kierując się wolną wiarą oraz posłuszeństwem czynnie współpracowała w zbawczym planie Boga⁷⁴. Ojciec św. podczas siódmej pielgrzymki do Ojczyzny w Pelplinie zaznacza: „Ona nieustannie wsłuchiwała się w głos Boży, medytowała nad słowami i wydarzeniami, przyjmując to Objawienie całym swoim istnieniem w „posłuszeństwie wiary”⁷⁵. Zgodnie z tym nauczaniem, Jan Paweł II w czasie homilii na lotnisku w Kielcach – Masłowie nazywa Matkę Chrystusa „pierwszą wśród pełniących wolę Ojca”⁷⁶, co potwierdza Jej gotowość na przyjęcie woli Boga. Podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny Ojciec św. przywołuje słowa Maryi, zanotowane przez św. Łukasza Ewangelistę⁷⁷: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38), które wyrażają Jej zgodę. Jan Paweł II wielokrotnie powraca do tych słów podczas modlitwy Anioł Pański oraz w swych wypowiedziach. W tym miejscu warto przytoczyć słowa Papieża sformułowane do wiernych w Rzeszowie, gdzie stwierdza, że „rozpamiętując tę maryjną odpowiedź, w której wyraziło się światło i moc Ducha Świętego, pochylamy się z najgłębszą czcią wobec tajemnicy: „Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami” (por. J 1, 14)”⁷⁸. Te słowa Maryi wypowiedziane pod natchnieniem Ducha Świętego są świadectwem postawy całego Jej życia – wyrażają Jej wiarę i bezgraniczne zaufanie obietnicom Boga. Stwierdzenie Maryi wskazuje przede wszystkim na Jej gotowość przyjęcia Słowa oraz wagę Jej „fiat”⁷⁹.

Dla właściwego zrozumienia fiat Maryi należy rozpatrzeć fiat występujące w oryginalnym tekście greckim. To fiat zwiastowania ma niezwykle rzadko pojawiający się w grece biblijnej tzw. optativus – genoitto. Forma ta uwidacznia radośną i przepelnioną entuzjazmem zgodę Maryi na wezwanie Boże oraz autentyczne pragnienie wypełnienia woli Bożej. Takie pojmowanie fiat dowodzi nazwanie się Maryi „Służebnicą”⁸⁰.

⁷² Por. L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 28.

⁷³ KK, 56.

⁷⁴ Tamże, 56.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Pelplin, 6 czerwca 1999 r., w: EP, s. 775.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Masłowie*, Kielce, 3 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 81.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Do Chorych w czasie Apelu Jasnogórskiego*, Częstochowa, 4 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej...*, s. 94.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Rzeszów, 2 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 32.

⁷⁹ Por. S. Włodarczyk, *Maryja w tajemnicy zwiastowania (Łk 1, 26-38)*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 83.

⁸⁰ J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela...*, s. 29-30.

Poprzez określenie się mianem „Służebnicy Pańskiej” Dziewica wyraziła zgodę wiary na plany Boże⁸¹. Jan Paweł II zwrócił uwagę na ten fakt w homilii wygłoszonej w katedrze warszawskiej w 1983 roku: „(...) w momencie najwyższego Boskiego wybrania – nazwała siebie służebnicą Pańską (por. Łk 1, 38)”⁸². Słowami tymi Maryja dowiodła, że Boże macierzyństwo przyjęła i uznała od samego początku jako „całkowite oddanie siebie”, własnej osoby zbawczym planom Boga⁸³. Poprzez określenie się „Służebnicą” Maryja wyraża postawę wobec Boga nawiązującą do wielkich postaci Starego Testamentu, które odegrały wyjątkową rolę w dziejach zbawienia. Postawa taka w Starym Testamencie oznaczała pokorę oraz podporządkowanie się Panu, jak również wyjątkową świadomość przynależności do Boga, a także poczucie bezpieczeństwa w bliskości z Bogiem. Analogiczne uczucia okazuje Maryja. Jej postawa wyraża pokorę oraz uniżenie służebnicy, a zarazem pełną dyspozycyjność w stosunku do roli jaką przewidział dla Niej Bóg⁸⁴.

Wyjątkowo trafnie odpowiedź Maryi na Zwiastowanie anielskie określają słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas Mszy św. w Uroczystość Wniebowzięcia NMP: „Ta, która przez swoją wspaniałomyślną odpowiedź na zamierzenie Boga, przez swoje „niech mi się stanie”, otwarła światu upragnioną od dawna perspektywę zbawienia”⁸⁵. Tym samym „fiat” Zwiastowania daje początek Nowemu Przymierzju pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Zerwana z powodu grzechu więź istniejąca pomiędzy Bogiem, a ludzkością zostaje dzięki temu szczęśliwie przywrócona. Maryja wyraziła zgodę aby zostać Matką Mesjasza, który przychodzi aby „zbawić lud swój od jego grzechów” (Mt 1, 21)⁸⁶.

„Maryja, Dziewica z Nazaretu, uległa każdemu tchnieniu Ducha Świętego”⁸⁷ i poprzez tą współpracę jest to ta „Niewiasta, która depcze głowę węża” (por. Rdz 3, 15) swoim fiat przy zwiastowaniu(...)⁸⁸. Tak więc Maryja, wyrażając zgodę przy Zwiastowaniu, staje się Matką Jezusa, a przyjmując zbawczą wolę Bożą całym swym sercem, w zupełności oddaje siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu własnego Syna, pod Jego zwierzchnictwem i wspólnie z Nim z łaski Boga wszechmogącego służąc w ten sposób tajemnicy odkupienia⁸⁹. Jan Paweł II pod-

⁸¹ Por. L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska. Zarys teologii maryjnej...*, s. 31.

⁸² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w katedrze*, Warszawa, 16 czerwca 1983 r., w: EP, s. 177.

⁸³ Por. Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze...*, s. 44.

⁸⁴ Por. J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela...*, s. 30.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa, 15 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 611.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Homilia w sanktuarium Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny w Efezie w dniu 30 listopada 1979 r.*, w: Jan Paweł II, *Maryja Matka zawierzenia...*, s. 52.

⁸⁷ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa, 15 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 611.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Warszawa, 9 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 243.

⁸⁹ Por. KK, 56.

czas homilii w czasie nieszporów maryjnych na Górze Świętej Anny, stwierdził ten fakt: „Święta Maryja (...) była pokorną Służebnicą Pańską; całkowicie oddana Synowi, współpracowała z samą tajemnicą i w tajemnicy Odkupienia”⁹⁰.

Maryja mówiąc „tak” aniołowi wyraża swoje posłuszeństwo, które staje się czymś jednym z posłuszeństwem Syna we wcieleniu. Posłuszeństwo Syna oraz Matki zlewają się w nieustannym wspólnym oddaniu się Bogu Ojcu.

Dziewica Maryja została Matką, która ofiarowała Bogu swoje człowieczeństwo, aby moc Ducha Świętego, objęła całość tego co ludzkie, po to aby mogło zostać zaangażowane w tajemnicę wcielenia wiecznego Słowa⁹¹. Prawda to została wypowiedziana przez Ojca św. podczas drugiej pielgrzymki do Ojczyzny na Jasnej Górze w słowach: „Maryja przyjęła zwiastowanie archaniola jako pokorna Służebnica Pańska i za sprawą Ducha Świętego stała się Matką Słowa Przedwiecznego. „Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami” (por. J 1, 14), aby dokonać Odkupienia świata”⁹². Zwiastowanie stało się tym samym momentem, w którym Maryja znalazła się na początku tajemnicy odkupienia.

5. Tajemnica Wcielenia zawiera Boże macierzyństwo Maryi

Aby lepiej uświadomić sobie powołanie, którym została obdarzona Matka Boga, należy niejako przejść ponad osobą Maryi i rozpatrzeć je w świetle tajemnicy zbawienia⁹³. Należy więc „najpierw pojąć i przyswoić sobie tajemnicę Syna, albowiem tylko w jej świetle można będzie dostrzec uzależnienie od Niego i Go uzupełniające światło Matki”⁹⁴. Zauważa się to w wypowiedziach Jana Pawła II, który umieszcza Maryję przy Chrystusie przedstawiając wiernym Jej posłannictwo, opierające się na włączeniu Zbawiciela do rodzaju ludzkiego. Maryja w Bożym planie odkupienia jest jedyną, dzięki której obietnica znajduje całkowite spełnienie⁹⁵.

Jan Paweł II podczas homilii w czasie nieszporów maryjnych na Górze Świętej Anny, 21 czerwca 1983 r., nawiązuje do „pełni czasu” głoszonej przez świętego Pawła w Liście do Galatów. Ta „pełnia czasu” w niezwykle sposób łączy się ze

⁹⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszporów maryjnych*, Góra Świętej Anny, 21 czerwca 1983 r., w: EP, s. 260.

⁹¹ Por. J. Królikowski, *Trójca Przenajświętsza na Obliczu Maryi Theotokos*, w: *Jasnogórska szkoła wiary. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne, Jasna Góra, 10 kwietnia 2013*, red. Z. S. Jabłoński, Jasna Góra-Częstochowa 2013, s. 36.

⁹² Jan Paweł II, *Rozważanie przez modlitwą „Anioł Pański”*, Częstochowa, 19 czerwca 1983 r., w: EP, s. 221.

⁹³ R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, s. 177.

⁹⁴ H. U. von Balthasar, *Święta i jawna tajemnica*, w: „Communio” 3 (1983), nr 5, s. 4.

⁹⁵ R. Rogowski, *Maryja jako pierwowzór człowieka wyzwolonego*, „Homo Dei” 45 (1976), nr 2, s. 91-92.

Zwiastowaniem, które jest równocześnie tajemnicą Wcielenia⁹⁶. Paweł Apostoł, we wspomnianym przez Ojca św. Liście do Galatów, zawiera stwierdzenie o misji Jezusa Chrystusa jako preegzystującego Syna Bożego: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4-6). Fragment ten zawiera przede wszystkim informację, że Syn Boży, dzięki ziemskiemu narodzeniu, stał się prawdziwym człowiekiem, a to dokonało się dla naszego zbawienia. Apostoł Paweł nazywa to wydarzenie „pełnią czasu”. „Pełnia” ta oznacza wyznaczony odwiecznie moment, kiedy Ojciec posłał swego Syna, „aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Wskazuje ona błogosławioną chwilę, kiedy to Słowo, które było u Boga „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 1. 14). „Pełnia ta naznacza chwilę, w której Duch Święty, który już wylał na Maryję z Nazaretu pełnię łaski, ukształtował w Jej dziewiczym łonie ludzką naturę Chrystusa”⁹⁷.

Wcielenie Syna Bożego, jak również Jego poczęcie przez Dziewicę Maryję nastąpiło równocześnie, w tej samej chwili⁹⁸. Tych dwóch wydarzeń nie sposób rozpatrywać rozłącznie. Tajemnica Wcielenia zawiera Boże macierzyństwo Maryi. Ojciec św. w nauczaniu skierowanym do narodu polskiego przekazuje, że: „Tajemnica Wcielenia Słowa jest tajemnicą zaślubin Bóstwa z człowieczeństwem”⁹⁹. Kontynuując katechezę skierowaną do wiernych podczas czwartej pielgrzymki do Ojczyzny Jan Paweł II stwierdza, że: „człowiek jest drogą Kościoła dlatego, że Słowo Przedwieczne, stając się Synem Człowieczym, objawiło człowiekowi człowieka. Pełnia samoobjawienia się Boga-Trójcy wskazuje równocześnie w stronę pełni objawienia człowieka człowiekowi”¹⁰⁰. Poprzez łono Matki Najświętszej Bóg ofiarował największy dar swojej miłości dla ludzkości pogrążonej w grzechu¹⁰¹. Ojciec św. wyraża tą prawdę w Płocku: „miłość Boga wyraziła się w tym, że Ojciec „zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4, 9)¹⁰². Papież w swoim nauczaniu wskazuje na związek Maryi z całą Trójcą Świętą. Jej współpraca z Duchem Świętym, a zwłaszcza Jej otwarcie się na Jego działanie, jest źródłem wielkości i godności Maryi. Nazwanie więc Maryi Oblubienicą Ducha Świętego wynika z Jej poddania się Jego działaniu. Jan

⁹⁶ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszpórów maryjnych*, Góra Świętej Anny, 21 czerwca 1983 r., w: EP, s. 262.

⁹⁷ RM, I.

⁹⁸ R. W. Kostecki, *Boże macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny*, Londyn 1958, s. 28.

⁹⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: EP, s. 462.

¹⁰⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski, biskupów z zagranicy oraz do przełożonych zgromadzeń zakonnych*, Warszawa, 9 czerwca 1991 r., w: EP, s. 579.

¹⁰¹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, Londyn 1962, I. 15. 6-4.

¹⁰² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Płock, 7 czerwca 1991 r., w: EP, s. 531.

Paweł II przypomina, „że cudowne wcielenie Syna dokonało się w łonie Dziewicy Maryi bez udziału mężczyzny, za sprawą Ducha Świętego”¹⁰³. Ojcowie Soboru Watykańskiego II uważają, że Maryja Dziewica jest „Rodzicielką Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córą Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego”¹⁰⁴. Wszystko to bierze swój początek z woli Ojca, który posłał Syna na świat. Urzeczywistnienie tego zamysłu nastąpiło drogą Wcielenia, które było dziełem Ducha Świętego, jednak znaczący stał się także udział Maryi Dziewicy, która miała istotny wkład w ekonomię udzielania się Trójcy Świętej rodzajowi ludzkiemu¹⁰⁵. Jan Paweł II wielokrotnie w nauczaniu skierowanym do rodaków podczas pielgrzymek nawiązuje do tego, że Maryja stała się Matką Słowa Przedwiecznego za sprawą Ducha Świętego. Z tego też względu warto przeanalizować: wypowiedź Papieża w czasie homilii na lotnisku w Muchowcu przed Cudownym Obrazem Najświętszej Maryi Panny Piekarskiej¹⁰⁶, przemówienie w czasie niesporów maryjnych na Górze św. Anny¹⁰⁷, homilię w czasie Mszy św. odprawionej w kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego¹⁰⁸, jak również homilie wygłoszone podczas czwartej pielgrzymki do Ojczyzny w Kielcach¹⁰⁹, Białymstoku¹¹⁰ i na Jasnej Górze¹¹¹, z kolei podczas siódmej pielgrzymki w Zamościu¹¹².

Papież na lotnisku w Masłowie naucza, iż Chrystus „przyszedł na świat jak każdy człowiek – On, Syn Człowieczy – poczęła Go Matka i Ona też wydała Go na świat”¹¹³. Należy więc wziąć pod uwagę fakt, że każda kobieta, która wydała na świat dziecko, jest nie tylko matką ciała, lecz całego człowieka, duszy i ciała, a tym samym osoby istniejącej w ludzkiej naturze. Analogicznie, Maryja jest więc nie tylko matką ciała Jezusa, lecz również Matką swego Syna, którego poczęła, a na-

¹⁰³ Jan Paweł II, *Maryja w perspektywie trynitarnej*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II...*, s. 35.

¹⁰⁴ KK, 53.

¹⁰⁵ Por. Jan Paweł II, *Maryja w perspektywie trynitarnej...*, s. 35-36.

¹⁰⁶ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu*, Katowice, 20 czerwca 1983 r., w: EP, s. 245.

¹⁰⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie niesporów maryjnych*, Góra Świętej Anny, 21 czerwca 1983 r., w: EP, s. 262.

¹⁰⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego*, Warszawa, 8 czerwca 1987 r., w: EP, s. 312.

¹⁰⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie*, Kielce, 3 czerwca 1991 r., w: EP, s. 474.

¹¹⁰ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Matki Bolesławy Lament*, Białystok, 5 czerwca 1991 r., w: EP, s. 495.

¹¹¹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa, 15 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 609.

¹¹² Jan Paweł II, *Homilia podczas liturgii słowa*, Zamość, 12 czerwca 1999 r., w: EP, s. 837.

¹¹³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie*, Kielce, 3 czerwca 1991 r., w: EP, s. 474.

stępnie wydała na świat. Tak więc pomimo tego, że osoba Jezusa jest Boska, Maryja jest Matką tej osoby, istniejącej w tym ciele. Zatem jest nie tylko Matką ciała własnego Syna, ale również, jak każda inna matka, jest Matką swego Syna: Matką Jezusa, będącego Bogiem¹¹⁴.

Prawdę tą bardzo wyraźnie precyzuje Ojciec św. podczas homilii w Zamościu w czasie siódmej pielgrzymki do Ojczyzny, gdzie stwierdza: „Oto przyszedł na świat Bóg. Stał się Człowiekiem. Za sprawą Ducha Świętego począł się w łonie Dziewicy z Nazaret, ażeby po upływie stosownego czasu narodzić się w stajni betlejemskiej. Ale zanim to wszystko się stało, Maryja nosiła Jezusa, tak jak każda matka nosi w sobie dziecię swojego łona. Nosiła nie tylko Jego ludzkie istnienie, ale również całą Jego tajemnicę – tajemnicę Bożego Syna, Odkupiciela świata”¹¹⁵.

Jan Paweł II wielokrotnie powraca, w katechezie skierowanej do narodu polskiego, do tego faktu: „Chrystus począł się w łonie Maryi i stał się człowiekiem”¹¹⁶. W Warszawie przypomina, że: „Syn Boży ludzkie ciało wziął z Rodzicy, Niepokalanej Dziewicy”¹¹⁷. Kontynuując tą katechezę Ojciec św. zwracając się do „Pani Jasnogórskiej” naucza: „to wszakże z Ciebie wziął to Ciało i tę Krew, które za nas złożył w ofierze Golgoty”¹¹⁸. Podczas kolejnej pielgrzymki w Łomży mówi o „niewypowiedzianej tajemnicy, jaką stało się – raz na zawsze – zjednoczenie Boga-Słowa z ludzką naturą, z każdym poniekąd człowiekiem, jak uczy ostatni Sobór (por. *Gaudium et spes*, 22). (...) Słowo Przedwieczne, narodzone za sprawą Ducha Świętego z Dziewicy-Matki, stało się źródłem życia dla ludzkich dusz”¹¹⁹.

Zgodnie z papieskim nauczaniem kolejne etapy życia Jezusa od chwili poczęcia, aż do śmierci tworzyły jedność odkupieńczego posłannictwa¹²⁰. Jezus przyszedł na świat przyjmując ludzkie ciało, po to aby zrealizować swą zbawczą

¹¹⁴ Por. R. Laurentin, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, Częstochowa 1989, s. 150-151.

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas liturgii słowa*, Zamość, 12 czerwca 1999 r., w: EP, s. 837.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Częstochowa, 5 czerwca 1979 r., w: EP, s. 81, por. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie koronacji obrazów Matki Bożej*, Częstochowa, 19 czerwca 1983 r., w: EP, s. 224, Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kościele św. Piotra*, Wadowice, 14 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 597.

¹¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego*, Warszawa, 8 czerwca 1987 r., w: EP, s. 312.

¹¹⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kaplicy Cudownego Obrazu*, Częstochowa, 13 czerwca 1987 r., w: EP, s. 394.

¹¹⁹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. przy kościele Miłosierdzia Bożego*, Łomża, 4 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 99.

¹²⁰ Por. W. Hryniewicz, *W głąb tajemnicy odkupienia. Doniosłość soteriologicznej nauki Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II. *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 177.

misję¹²¹. Doniosłość udziału Maryi w tajemnicy Odkupienia zapoczątkowanej we Wcieleniu jest wielokrotnie podkreślana w nauczaniu Ojca św.¹²².

W katechezie narodowej Jan Paweł II wielokrotnie nawiązuje do faktu, że „Przenajświętsze bowiem ojcostwo Boga samego posłużyło się w swej zbawczej ekonomii tym dziewiczym macierzyństwem swojej pokornej Służebnicy, aby dokonać w synach ludzkich dzieła boskiej wolności”¹²³. Oprócz głoszenia prawdy o dziewiczym macierzyństwie Maryi¹²⁴, Ojciec św. niejednokrotnie łączy ten przymiot z innymi tytułami tj.: „Dziewica z Nazaretu”¹²⁵, „Matka Dziewica”¹²⁶, czy też „Dziewica Bogarodzica”¹²⁷. Zdaniem Papieża istnieje bezpośredni związek pomiędzy Dziewictwem Maryi, a Jej Boskim Macierzyństwem¹²⁸. Papież, mówiąc o przyjściu na świat Syna Człowieczego podczas homilii w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie, przypomina, że „dziewicze macierzyństwo było osłonięte zstąpieniem Ducha Świętego – dla ludzi pozostawało nieznanne. Wiedział o nim tylko Józef, który w oczach wszystkich uchodził za ojca Jezusa z Nazaretu”¹²⁹.

6. Maryja Matką Syna Bożego

Ojciec św. w swoim nauczaniu maryjnym używa, oprócz wspomnianych powyżej, różnych tytułów, które wynikają jakoby z Jej macierzyńskiego powołania względem Syna Bożego. Najczęściej Papież posługuje się określeniem „Bogaro-

¹²¹ Por. Jan Paweł II, *Wybrać Chrystusa*. 26 XII [1996] – „Anioł Pański” w *Castel Gandolfo*, „L'Osservatore Romano” 18 (1997) nr 2, s. 23.

¹²² Por. W. Siwak, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, s. 51.

¹²³ Jan Paweł II, *Tutaj zawsze byliśmy wolni*, Jasna Góra, 4 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej...*, s. 72.

¹²⁴ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Pelplin, 6 czerwca 1999 r., w: EP, s. 775; por. Jan Paweł II, *Pierwsze pozdrowienie uczestników Światowego Dnia Młodzieży*, Częstochowa, 14 sierpnia 1991 r., w: Jan Paweł II, *Drugi etap czwartej pielgrzymki do Ojczyzny 13-16 sierpnia 1991*, Kraków – Wadowice – Częstochowa, Kraków 1991, s. 35.

¹²⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Matki Bożej*, Częstochowa, 15 sierpnia 1991 r., w: Jan Paweł II, *Drugi etap czwartej pielgrzymki do Ojczyzny 13-16 sierpnia 1991*, Kraków – Wadowice – Częstochowa, dz. cyt., s. 48, por. Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Rzeszów, 2 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 32.

¹²⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne do uczestników VI Światowego Dnia Młodzieży*, Częstochowa, 14 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 600.

¹²⁷ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Rzeszów, 2 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 32.

¹²⁸ W. Siwak, *Fiat mihi...*, s. 121.

¹²⁹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Masłowie*, Kielce, 3 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 76.

dzica”¹³⁰. Spotykamy też termin „Matka Boska”¹³¹, czy też „Matka Boża”¹³². Jan Paweł II używa też miana „Matka Chrystusa”¹³³, jak również „Matka Zbawiciela”¹³⁴ oraz „Matka Odkupiciela”¹³⁵.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że ścisły związek Maryi z Jezusem jest źródłem Jej wyjątkowego znaczenia oraz podporządkowania boskiemu Synowi. Konsekwencją tego są również tytuły używane w odniesieniu do Maryi. Pierwotne i szczególnie istotne wypowiedzi maryjne w Nowym Testamencie oscylują wokół terminu „Matka Pana”. Dotyczy to wciąż niezwyklego mesjańskiego, boskiego macierzyństwa wywierającego wpływ na wiarę. „W miarę jak w świadomości uczniów z pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej umacnia się przekonanie, że Jezus jest Synem Bożym, równocześnie staje się coraz bardziej oczywiste, że Maryja jest Matką Boga – «Theotokos»”¹³⁶. Ewangelie wspominają o „Matce Jezusa” stwierdzając zarazem, że Jezus jest Bogiem (J 20, 28). Z kolei Maryję ukazują jako Matkę Emmanuela, co oznacza „Boga z nami” (por. Mt 1, 22-23)¹³⁷. Maryja została Matką Boga w chwili, w której Duch Święty wylał na Maryję z Nazaretu pełnię łaski: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię cieniem” (Łk 1, 35). Ta wielka godność, którą otrzymała jako dar Ducha Świętego w momencie wcielenia umożliwiła Maryi w tajemnicy Jej Bożego macierzyństwa przyjąć Syna Bożego¹³⁸.

¹³⁰ Termin używany chociażby podczas drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa, 19 czerwca 1983 r., w: EP, s. 216, Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie koronacji obrazów Matki Bożej*, Częstochowa, 19 czerwca 1983 r., w: EP, s. 224, jak również w czasie szóstej pielgrzymki: Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na dawnym radzieckim lotnisku wojskowym*, Legnica, 2 czerwca 1997 r., w: EP, s. 681.

¹³¹ Jan Paweł II, *Silą Polaków – osobisty związek z ziemią*, Nowy Targ, 8 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, dz. cyt., s. 212.

¹³² Jan Paweł II, *Przemówienie do rady miasta Częstochowy*, Częstochowa, 15 sierpnia 1991 r., w: EP, s. 618, Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na dawnym radzieckim lotnisku wojskowym*, Legnica, 2 czerwca 1997 r., w: EP, s. 681.

¹³³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Stadionie Dziesięciolecia*, Warszawa, 17 czerwca 1983 r., w: EP, s. 191, Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. kanonizacyjnej bł. Jana z Dukli*, Krosno, 10 czerwca 1997 r., w: EP, s. 756, Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Warszawa, 13 czerwca 1999 r., w: EP, s. 845.

¹³⁴ Jan Paweł II, *Rozważanie podczas spotkania z pielgrzymami na Jasnej Górze*, Częstochowa, 17 czerwca 1999 r., w: EP, s. 888.

¹³⁵ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Warszawa, 9 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 243.

¹³⁶ Jan Paweł II, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Watykan 1998, s. 135.

¹³⁷ Por. Jan Paweł II, *Matka Boga*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II...*, s. 108.

¹³⁸ Por. J. Krasieński, *Z kart Magisterium Kościoła...*, s. 71.

7. Macierzyństwo Maryi jako Matki i wychowawczyni

Przyjście na świat Syna Bożego w postaci człowieka, chociaż stało się to za sprawą Ducha Świętego, to odbywało się tak samo, jak u wszystkich ludzi. Dlatego Maryja była Matką w pełnym słowa znaczeniu, jak Ta, która poczęła dziecko, nosiła je pod sercem i wydała Je na świat¹³⁹. Dziecię przyszło na świat z łona swej Matki, w taki sam sposób jak rodzą się wszystkie ludzkie dzieci¹⁴⁰. Boskie macierzyństwo należy rozpatrywać tym samym z uwzględnieniem uniwersalnej roli, która w zbawczym planie Bożym przypadła Maryi, która została uznana przez Kościół¹⁴¹. Jan Paweł II nauczając o Bożym macierzyństwie Maryi mówi: „Zrodziła zaś Syna, którego Bóg ustanowił pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8, 29), to znaczy między wiernymi, w których zrodzeniu i wychowywaniu współdziała swą miłością macierzyńską”¹⁴².

Z tego względu powstała między Matką a Jej Dzieckiem najpiękniejsza relacja macierzyńsko-synowska. Jan Paweł II uświadamia nam, że „odtąd wcielenie Chrystusa będzie zawierało w sobie synowski stosunek nie tylko do Ojca niebieskiego, lecz także do Maryi, ziemskiej Matki Syna Bożego”¹⁴³. „Maryja jest ściśle zjednoczona nierozzerwalnym węzłem macierzyństwa ze Słowem Bożym”¹⁴⁴, złączona „w Duchu Świętym błogosławioną więzią Matki i Syna”¹⁴⁵. „Maryja jest obecna jako Matka, która poczyną Jezusa w swym łonie, która Go rodzi i jako Dziecię karmi po macierzyńsku piersią: Matka-Karmicielka (...). Poprzez to macierzyństwo, Jezus – Syn Najwyższego (por. Łk 1, 32) – jest prawdziwym Synem człowieczym. Jest „ciałem”, jak każdy człowiek: jest „Słowem, które stało się ciałem” (por. J 1, 14). Jest to ciało i krew Maryi!”¹⁴⁶. Zupełnie nikt tak jak Maryja nie zna Syna Bożego, ponieważ ten „Syn Przedwiecznego Ojca stał się przy zwiastowaniu

¹³⁹ Por. Jan Paweł II, *Wychowawczyni Syna Bożego*, „L’Osservatore Romano” 18 (1997), nr 2, s. 51.

¹⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Rodowód Jezusa Chrystusa i zapowiedź Jego narodzenia*, w: *Homilie na niedziele i święta. Rok ABC*, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, s. 53; Jan Paweł II, *Pasterze znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę*, w: *Homilie na niedziele i święta. Rok ABC...*, s. 58.

¹⁴¹ Jan Paweł II, *Wzór macierzyństwa Kościoła*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II...*, s. 162.

¹⁴² KK, 63.

¹⁴³ Jan Paweł II, *Wstawiennictwo Maryi o jedność chrześcijan*, w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998. Homilie i przemówienia*, t. 2, red. A. Szostek, Warszawa 1998, s. 103.

¹⁴⁴ Jan Paweł II, *Co oznacza prawda o Niepokalanym Poczęciu*, „L’Osservatore Romano” 4 (1983) nr 11, s. 3.

¹⁴⁵ Jan Paweł II, *Maryja zachowuje w sercu wszystko czym żyje Kościół*, „L’Osservatore Romano” 1 (1980), nr 8, s. 7.

¹⁴⁶ RM, 20.

Jej Synem”¹⁴⁷. Macierzyństwo Maryi przyczyniło się do wytworzenia głębokiej zażyłości jak i niespotykanej więzi panującej pomiędzy Matką a Synem.

Trzeba również zwrócić uwagę, że Maryja była Matką nie tylko pod względem biologicznym. Jej Macierzyństwo przejawiało się także w opiece nad życiem dziecka, a w szczególności w trosce o jego żywienie i wychowanie¹⁴⁸. Papież mówiąc o wychowaniu nazywa je naturalnym przedłużeniem zrodzenia. Dziewicy z Nazaretu należy się tytuł Matki Bożej nie tylko z powodu poczęcia i urodzenia Syna Bożego, ale też z faktu bycia z Nim w Jego ludzkim wzrastaniu. Jezus jako człowiek przyszedł na świat różniąc się od ludzi tym, że nie miał grzechu (por. Hbr 4, 15). Jego człowieczeństwo wymagało procesu wychowawczego od rodziców, podobnie jak w przypadku każdego człowieka. Obowiązek ten wobec Jezusa wypełniał Józef i Maryja. Bóg obdarował Maryję niezwykłymi darami potrzebnymi do wypełniania przez Nią roli Matki i wychowawczyni. Papież uważa, że Maryja miała wyjątkowe oddziaływanie na swojego Syna poprzez przykładowe życie. To Matka razem ze św. Józefem zapoznała Jezusa z obrzędami jak i przepisami Prawa, ucząc też modlitwy i historii Izraela. Wspierała swego Syna, aby mógł „wzrastać w mądrości, w latach i w łasce” (Łk 2, 52), jak również „przygotować się do pełnienia Jego misji”¹⁴⁹. Jako Matka i wychowawczyni przekazywała Mu dobroć, łagodność, jak i moc swojego charakteru, odznaczającego się w sposobie bycia subtelnością¹⁵⁰. Macierzyństwo Maryi jako Matki i wychowawczyni można za ks. prof. Bartnikiem określić jako macierzyństwo osobowościowe, polegające na formowaniu psychiki Jezusa przez Maryję, wprowadzaniu go w życie, w pracę oraz przygotowywaniu Jego ludzkiego wymiaru do spotkania z tajemnicą Ojca¹⁵¹. Maryja dzięki swojej wierze stała się „Rodzicielką Syna” i właśnie poprzez tą wiarę „odnalazła Ona i przyjęła ów inny wymiar macierzyństwa (...) wymiar ten był udziałem Matki Chrystusa od początku, od chwili poczęcia i narodzin Syna. Od tego momentu była Tą, która uwierzyła”. Tym samym Maryja Matka stała się pierwszą „uczennicą” swego Syna¹⁵².

8. Misja Matki Zbawiciela

Jan Paweł II podczas homilii wygłoszonej w Szczecinie w czasie trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny przywołuje osobę Maryi, która wspólnie z Józefem dokonała

¹⁴⁷ Jan Paweł II, *Maryja w życiu ukrytym Jezusa*, „L'Osservatore Romano” 18 (1997), nr 3, s. 35.

¹⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, 102.

¹⁴⁹ Jan Paweł II, *Wychowawczyni Syna Bożego...*, s. 52.

¹⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Matka Syna Bożego*, „L'Osservatore Romano” 18 (1997), nr 2, s. 26.

¹⁵¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Maryja jako Żywa Pamięć Kościoła. Z mariologii Jana Pawła II*, w: *Żeby nie ustala wiara. Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, Lublin 1989, s. 114.

¹⁵² Por. RM, 20.

ofiarowania Syna pierworodnego w świątyni jerozolimskiej. Miało to miejsce, zgodnie z Prawem Mojżesza, w czterdziestym dniu po narodzinach¹⁵³. Ten macierzyński obowiązek był nakazany przez Prawo. Maryja ofiarowując Jezusa całkowicie oddała Go Bogu, wyrzekając się jednocześnie własnego macierzyństwa¹⁵⁴. Ojciec św. we wspomnianej homilii zwraca uwagę na postać Symeona: „(...) nagle rozbrzmiewa głos starca, który wydarzeniu w świątyni jerozolimskiej nadaje pełny wymiar profetyczny”, a następnie przytacza słowa jego przepowiedni: „«Oto Ten przeznaczony jest na upadek i powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą» (Łk 2, 34). Zwracając się zaś do Matki, dodaje: «A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu» (Łk 2, 35)”¹⁵⁵. Rozpatrując słowa Symeona należy odczytać zapowiedź uczestnictwa Maryi w bolesnych wydarzeniach ludu, który z uwagi na przyjście Jezusa, został podzielony na dwie części. Maryja zatem będzie cierpieć nie tylko przeżywając losy Syna, który zgodnie z prorocstwem stanie się znakiem „sprzeciwu”. Mieczem boleści przenikającym serce Maryi, miało być odrzucenie przez naród Izraelski, Jej Syna oraz Jego nauki. Tak więc prorocstwo Symeona należy rozpatrywać nie tylko jako zapowiedź współcierpienia Maryi pod krzyżem, ale wskazuje ono na całą misję Matki Zbawiciela, a zwłaszcza dramat Golgoty. Tak więc w życiu Maryi prorocstwo Symeona wypełniało się każdego dnia¹⁵⁶.

W przemówieniu skierowanym do Rodaków na Górze św. Anny Papież stwierdza: „Syn Boży, stając się za sprawą Ducha Świętego człowiekiem w łonie Dziewicy z Nazaretu, ma równocześnie swoją ludzką genealogię”, kontynuując dodaje: „Syn Boży stał się człowiekiem dlatego, że Maryja stała się Jego Matką”. Tak więc Ojciec św. wskazuje na „tajemnicę owego „narodzenia z Niewiasty”, które dało początek naszemu Odkupieniu”¹⁵⁷.

Udział Maryi nie zakończył się równocześnie z narodzeniem Chrystusa. Uczestniczy Ona z całkowitym oddaniem na drodze wcielonego Syna Bożego. Zdecydowanie i z odwagą postanowiła odrzucić swoje plany życiowe i zawierzyć planom Bożym, by wzorowo spełnić wolę Bożą¹⁵⁸.

¹⁵³ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego podczas Mszy Świętej dla rodzin na Jasnych Błoniach w Szczecinie*, Szczecin, 11 czerwca 1987 r., w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II podczas III pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 91.

¹⁵⁴ Por. H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 79.

¹⁵⁵ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego podczas Mszy Świętej dla rodzin na Jasnych Błoniach w Szczecinie*, Szczecin, 11 czerwca 1987 r., w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II podczas III pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 91.

¹⁵⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela...*, s. 114-115.

¹⁵⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas uroczystych nieszpórów maryjnych*, Góra Św. Anny, 21 czerwca 1983 r., w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983. Homilie i przemówienia*, red. M. Morek, J. Sobiepan, Warszawa 1986, s. 250-251.

¹⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Warszawa, 9 czerwca 1991 r., w: *BDz*, s. 243.

Maryja poprzez swoje oddanie i złączenie z Odkupicielem uczestniczy w Jego dziele Zbawienia. Poprzez Zwiastowanie Matka Boża wstępuje na drogę macierzyńskiego odkupienia rodzaju ludzkiego.

Jan Paweł II nauczając o obecności Maryi u boku Chrystusa odwołuje się do tekstów opisanych przez św. Jana Ewangelistę. Dowiadujemy się z jego opisów, że Matka Boża pojawiła się tylko dwa razy w sposób wyraźny w dwóch najważniejszych momentach życia Jezusa. Jej obecność przedstawiona jest na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12) oraz u stóp Krzyża (J 19, 25-27). Jan apostoł przedstawia osobę Matki Jezusa, Jej zadanie jakie miała powierzone do spełnienia. Robi to wskazując na Jej obecność w „godzinie” Jezusa.

Chrystus swoją „godzinę” zaznaczył w Kanie na weselu, która w Ewangelii św. Jana wyraża chwilę przejścia Syna z tego świata do Ojca (J 13, 1). Chwilę uwielbienia Syna (J 12, 23.27; 17, 1) czyli chwalebego wywyższenia na Krzyżu. Określenie takie stosuje św. Jan również po słowach skierowanych z wysokości Krzyża do Maryi i Jana, kiedy „już wszystko się dokonało” (J 19, 27)¹⁵⁹.

W Kanie Galilejskiej Niewiasta – Maryja przedstawiona jest w powiązaniu z „godziną” Chrystusa. Jan Paweł II wskazuje na zastosowane przez św. Jana słowa, które mówią o tym, że wraz z Maryją przybył tam Jezus i Jego uczniowie¹⁶⁰. Ojciec św. zwraca uwagę na fakt, że wydarzenie w Kanie miało miejsce „u początku nauczania Syna Maryi, u początku Jego publicznej działalności w Galilei”¹⁶¹, jak również podkreśla szczególną wagę obecności, jak i interwencji Maryi. Matka jest obecna, aby brać udział w objawieniu chwały Syna, dokonany przez cud przemiany wody w wino. Był to pierwszy znak zbawczej mocy Chrystusa¹⁶². Rolę Maryi w tym wydarzeniu ukazują słowa: „wszystko jest zwrócone ku Jezusowi. Maryja jest obecna, by ukazać Go światu!... Będąc „znakiem” związanym z wiarą, cud z Kany jest z jednej strony zasadniczym faktem dla Janowej chrystologii; z drugiej strony, będąc sprowokowanym przez Maryję, jest ważnym dla tej, która prowadzi do tego objawienia osoby swojego Syna”¹⁶³.

Papież posługując się określeniem „Matka” nie przedstawia Jej jako zwykłej osoby ale postrzega Ją jako przedstawicielkę całego ludu mesjańskiego¹⁶⁴. Ojciec św. w swoim nauczaniu w czasie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny zwraca uwagę, że: „podczas uczyty w Kanie Galilejskiej Maryja prosiła swego Syna o pierwszy

¹⁵⁹ M. Thurian, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, Warszawa 1990, s. 135.

¹⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej na Stadionie Dziesięciolecia*, Warszawa, 17 czerwca 1983 r., w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983. Homilie i przemówienia...*, s. 177.

¹⁶¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas uroczystej jubileuszowej Mszy świętej*, Jasna Góra, 19 czerwca 1983 r., w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983. Homilie i przemówienia...*, s. 205.

¹⁶² Por. Jan Paweł II, *Do polskiej młodzieży duchownej*, Częstochowa, 6 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej...*, s. 145.

¹⁶³ L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 56.

¹⁶⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 58.

znak (...)”¹⁶⁵. Kontynuując swoją katechezę Jan Paweł II stwierdza, że „Jest to ów pierwszy cud – pierwszy znak zbawczej mocy Chrystusa, którego dokonał On w obecności swojej Matki oraz swoich pierwszych uczniów, późniejszych apostołów”¹⁶⁶. Zatem początek działań zbawczych, początek „godziny” Jezusa, przejścia ze starej ekonomii w nową, następuje przy udziale Maryi. Warto zaznaczyć, że „jeśli uczniowie zaczęli od tej chwili rozpoznawać bóstwo Jezusa (to jest odkrywać Jego „chwałę”), to zawdzięczają ten początek, czy też wzrost wiary również współdziałaniu Maryi”¹⁶⁷. Papież podkreśla tę prawdę w słowach kierowanych do narodu polskiego w czasie trzeciej pielgrzymki, na Jasnej Górze¹⁶⁸.

Ojciec św. poucza, że Maryja w życiu publicznym Chrystusa występuje jako Służebnica Pańska, która współuczestniczy z Synem, który wypełnia wolę Ojca. W Kanie na weselu Jezus daje do zrozumienia Maryi, że od tego wydarzenia jest już od Niej niezależny i sam musi podejmować działania, aby wypełnić wolę Ojca. W Kanie po raz kolejny Dziewica ujawnia swoje pełne oddanie woli Boga. Maryja, która uwierzyła w Chrystusa nim go zobaczyła, przyczyniła się w momencie Zwiastowania do dziewiczego poczęcia, na godach weselnych w Kanie, będąc pełną ufności w nieobjawioną dotychczas moc Syna prowokuje „pierwszy znak” Jezusa, którym stało się cudowne przemienienie wody w wino¹⁶⁹.

Jezus, odpowiadając na prośbę Maryi, nadaje Jej macierzyństwu rangę współdziałania w realizacji zbawczego planu¹⁷⁰. Z kolei Ojciec św. wielokrotnie, jak chociażby w czasie czwartej pielgrzymki do Ojczyzny w Lubaczowie, wspomina słowa wypowiedziane przez Matkę Chrystusa do sług weselnych: „Zróbcie wszystko, cokolwiek [On] wam powie” (J 2,5). Aby lepiej zrozumieć rolę Maryi warto przytoczyć słowa Ojca św. wypowiedziane podczas tejże pielgrzymki: „Ty, Matko, (...) torujesz po macierzyńsku drogi Twojemu Synowi, powtarzając wciąż: «Co On wam każe, to czyńcie»”¹⁷¹. Słowa Maryi, tak jak całe wydarzenie Kany, są zapowiedzią Jej duchowego macierzyństwa. Matka Syna Bożego staje pomiędzy ludźmi, a Chrystusem, aby pośredniczyć¹⁷².

¹⁶⁵ Jan Paweł II, „*Chodź ze mną zbawiać świat*”, *Do polskiej młodzieży duchownej*, Częstochowa, 6 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej...*, s. 150.

¹⁶⁶ Tamże, s. 145.

¹⁶⁷ L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska...*, s. 50.

¹⁶⁸ Por. Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego podczas Mszy świętej w kaplicy Cudownego Obrazu*, w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II podczas III pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 146.

¹⁶⁹ Por. Jan Paweł II, *Maryja na godach w Kanie Galilejskiej*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II...*, s. 124.

¹⁷⁰ L. Stachowiak, *Maryja w Kanie Galilejskiej*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 90.

¹⁷¹ Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 63.

¹⁷² Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 56, por. RM, 40.

W Kanie Jezus, odpowiadając Matce, nawiązuje do „godziny” (J 2, 3-4). Zgodnie z zapisami Ewangelii św. Jana „godzina” ta oznacza moment przeznaczony przez Ojca, kiedy to Syn wypełni swoje dzieło i ma doznać uwielbienia (por. J 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1; 19, 27)¹⁷³.

9. Uczestnictwo Maryi w śmierci Syna zapowiedzią duchowego macierzyństwa

Maryja w szczególny sposób jest obecna w tej „godzinie” swojego Syna¹⁷⁴. Ojciec św. we Włocławku w 1991 roku mówi o „Tej, która stała pod Krzyżem, Dziewicy Maryi, i przed Krzyżem, na którym Ty, o Jezu Chryste, darowałeś nam skarby Swojego otwartego Serca”¹⁷⁵.

Maryja u stóp krzyża, zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II wypowiedzianym w Ojczyźnie podczas trzeciej pielgrzymki, „znajduje się (...) jako Świadek – jako szczególnie przygotowany przez Ducha Świętego, szczególnie wrażliwy Świadek tej Miłości, którą Chrystus, Jej Syn, «do końca nas umiłował»”¹⁷⁶. Poprzez uczestnictwo Maryi jako Świadka odkupieńczej Ofiary Syna, z którym połączyła się za sprawą bezwarunkowego i całkowitego zaufania woli Bożej, rozwinęło się macierzyństwo Maryi w Duchu Świętym, które zostało zainicjowane w Kanie¹⁷⁷. Potwierdzeniem tego są słowa konającego Chrystusa wypowiedziane na Kalwarii: „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19, 26), które zostały przywołane przez Papieża podczas szóstej pielgrzymki do Ojczyzny w kościele Matki Bożej Fatimskiej na Krzeptówkach¹⁷⁸. Słowa te wyrażają prawdę, że Maryja jest Matką wszystkich uczniów Jezusa, których reprezentantem pod krzyżem był umiłowany uczeń. Równocześnie, więc z „godziną” Jezusa nadeszła także „godzina” Maryi, którą to „godzinę niewiasty” należy rozpatrywać jako czas rodzenia (J 16, 21). Oznacza to wypełnienie się, w osobie Maryi stojącej pod krzyżem Jezusa, zapowiedzi dotyczących Syjonu jako Matki, rodzącej nowy lud (por. Iz 66, 7 – 11)¹⁷⁹. Podobnie Ojciec św. w Zakopanem przytacza słowa skierowane przez Jezusa do ucznia: „Oto Matka twoja». I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19, 26-27). Papież naucza, że: „Pod krzyżem Maryja stała się Matką wszystkich odkupionych przez Chrystusa

¹⁷³ Por. RM, 21.

¹⁷⁴ Por. R. Laurentin, *Matka Pana. Traktat mariologiczny...*, s. 171.

¹⁷⁵ Jan Paweł II, *Akt zawierzenia Przenajświętszemu Sercu Jezusa*, Włocławek, 7 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 176.

¹⁷⁶ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego podczas Mszy Świętej w kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie Kongresu Eucharystycznego*, Warszawa, 8 czerwca 1987 r., w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II podczas III pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 27.

¹⁷⁷ Por. H. Witczyk, *Udział Maryi w Krzyżu i Chwale Pana*, w: *Matka Pana w katechezie*, red. A. E. Klich, Kraków 2006, s. 44-50.

¹⁷⁸ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. i konsekracji kościoła Matki Bożej Fatimskiej*, Zakopane, 7 czerwca 1997 r., w: EP, s. 725.

¹⁷⁹ Por. S. Haręzga, *Z Maryją w „godzinie” Jezusa (J 2, 1 – 12; 19, 25-27)*, w: *Świata Prawdy Bożej*, red. E. Szewc, Łódź 1996, s. 83.

ludzi. Przyjęła w swoją macierzyńską opiekę Jana i przyjęła każdego człowieka. Odtąd największą troską Jej Niepokalanego Serca jest wieczne zbawienie wszystkich ludzi¹⁸⁰. Jest to otwarcie perspektywy na Kościół, stanowiący wspólnotę czasów eschatologicznych, w której to wspólnocie Maryja będzie wypełniać swoje macierzyństwo duchowe¹⁸¹. Należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, że uczestnictwo Maryi w męce i kenozie Jej Syna było możliwe tylko i wyłącznie dzięki pośrednictwu Ducha Świętego. To właśnie za sprawą Ducha Świętego Maryja stojąc pod krzyżem w pełni rozpoznała tajemnicę Jezusa¹⁸². Doświadczenie Golgoty w przypadku Maryi było nierozdzielnie związane z bezgranicznym otwarciem i przyjęciem mocy Ducha Bożego, co sprawiło, że wolą swego Syna, Maryja pozostaje w Nim na zawsze Matką wszystkich uczniów obecnych we wspólnocie Kościoła¹⁸³.

Ojciec św. w Warszawie mówiąc o słowach wypowiedzianych przez Chrystusa „z wysokości Krzyża na Golgocie” stwierdza: „«Oto Matka twoja». Są to słowa o Maryi. Są to słowa o matce, o kobiecie”¹⁸⁴.

Są to więc słowa o Matce, która według Soboru Watykańskiego II „szła na przód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła (por. J 19,25), najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia zertwa z Niej narodziła”¹⁸⁵.

Dotknięcie Maryi największym możliwym cierpieniem, nie spowodowało jednak zachwiania Jej wiary¹⁸⁶. Ojciec św. podkreśla to stwierdzając: „Maryja potrafiła jednak stać pod krzyżem, gdyż Jej wiara nie zachwiała się. Nawet w chwili próby Maryja nie przestała wierzyć, że Jezus był Synem Bożym i że przez swoją ofiarę odmieni los ludzkości”¹⁸⁷.

Jak naucza Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*: „przez tę wiarę Maryja jest doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego wyniszczeniu (...) U stóp Krzyża, Maryja uczestniczy przez wiarę we wstrząsającej tajemnicy tego wyniszczenia. Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka „kenoza” wiary. Przez wiarę

¹⁸⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. i konsekracji kościoła Matki Bożej Fatimskiej*, Zakopane, 7 czerwca 1997 r., w: EP, s. 725.

¹⁸¹ Por. S. Haręzga, *Z Maryją w „godzinie” Jezusa (J 2, 1 – 12; 19, 25-27)...*, s. 83.

¹⁸² Por. J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, „*Salvatoris Mater*” 4 (2002), nr 3, 175-176.

¹⁸³ Por. S. Haręzga, *Droga Maryi w Duchu Świętym w świetle Nowego Testamentu*, „*Salvatoris Mater*” 10 (2008), nr 3, s. 20.

¹⁸⁴ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Warszawa, 9 czerwca 1991 r., w: BDz, s. 243.

¹⁸⁵ KK, 58.

¹⁸⁶ Por. M. Rosik, *Nowy Testament w mariologii Jana Pawła II*, „*Salvatoris Mater*” 5 (2003), nr 3, s. 40-41.

¹⁸⁷ Jan Paweł II, *Maryja – pielgrzymująca w wierze, Gwiazda trzeciego tysiąclecia* (Audjencja generalna, 21 III 2001 r.), „*Salvatoris Mater*” 4 (2002), nr 1, s. 284.

Matka uczestniczy w śmierci Syna – a jest to śmierć odkupieńcza”¹⁸⁸. Ojciec św. podkreśla, w czasie pobytu w Kalwarii Zebrzydowskiej podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, że jest to „tajemnica zjednoczenia Matki z Synem i Syna z Matką”¹⁸⁹.

Papież podczas rozważania wygłoszonego do młodzieży w Częstochowie zwraca uwagę na „(...) miłość, która nas stale ogarnia”. Tłumaczy, że „Ta miłość zrodziła się u stóp krzyża, kiedy Chrystus (...) zawierzył Maryi swojego ucznia Jana (...) Równocześnie zaś w Jej Sercu obudził taką miłość, która jest macierzyńskim odzwierciedleniem Jego własnej miłości odkupieńczej. Wierzmy, że jesteśmy miłowani tą miłością, że jesteśmy nią ogarniani: miłością Boga, która się objawiła w Odkupieniu – i miłością Chrystusa, który tego Odkupienia dopełnił przez Krzyż – i wreszcie miłością Matki, która stała pod krzyżem i z Serca Syna przyjęła do swego Serca każdego człowieka”¹⁹⁰.

Na zakończenie naszych rozważań dotyczących Bożego macierzyństwa Maryi posłużę się słowami Jana Pawła II wypowiedzianymi na Jasnej Górze w 1983 r., które niezwykle trafnie odzwierciedlają macierzyńskie posłannictwo Maryi. Papież mówi: „Matka Mesjasza od chwili zwiastowania miała najszczególniejszy udział w tym królestwie, które stało się posłannictwem Jej Syna. Kiedy stała pod krzyżem, sercem przyjmowała na swoje skronie Jego cierniową koronę. Jak nikt inny, Ona, Matka, uczestniczyła w ofierze swojego Syna (...)”. Należy zwrócić uwagę, że Papież zaznacza, że Maryja „uczestniczyła po macierzyńsku. I Chrystus ten macierzyński udział w Jego ofierze odkupieńczej potwierdził, oddając Maryi swego ucznia Jana za syna (...) – a w jego osobie oddając każdego człowieka, bo każdy jest objęty miłościwą mocą Odkupienia”. W 1997 roku w Częstochowie Ojciec św. naucza, że: „wszyscy ci, którzy w ciągu wieków idą drogą naśladowania Jezusa, zostali powołani wraz z „umiłowanym uczniem”, „aby wziąć do siebie Maryję” (por. J 19, 27), kochać Ją i radykalnie naśladować, a w zamian doznawać od Niej szczególnej macierzyńskiej dobroci”¹⁹¹.

Maryja jest więc Matką Bożą przez Wcielenie. Poczynając od Wcielenia, aż do śmierci Jezusa, została Ona złączona ze swym Synem w dziele zbawczym. Takie zadanie wypełniała jako Matka Boża w swym ziemskim życiu. Następnie otrzymuje Ona nowe powołanie jakim staje się macierzyństwo duchowe względem kościoła.

¹⁸⁸ RM, 18.

¹⁸⁹ Jan Paweł II, *Proszę, abyście się za mnie tu modlili*, Kalwaria Zebrzydowska, 7 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej...*, s. 194.

¹⁹⁰ Jan Paweł II, *Słowo do młodzieży przed Apelem Jasnogórskim*, Jasna Góra, 18 czerwca 1983 r., w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983. Homilie i przemówienia...*, s. 198.

¹⁹¹ Jan Paweł II, *Orędzie do osób konsekrowanych w Częstochowie*, 4 czerwca 1997, w: *Jan Paweł II, Żywot Maryi...*, s. 273-274.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było ukazanie Bożego macierzyństwa Maryi w oparciu o nauczanie Papieża Jana Pawła II wyrażone w czasie pielgrzymek do Ojczyzny.

Przeprowadzona analiza wypowiedzi papieskich wskazuje, iż Papież, przemawiając jako kaznodzieja, nie dokonywał szczegółowego rozważania prawd dogmatycznych, w sposób akademicki, lecz kierował swą naukę w sposób uniwersalny, do wszystkich wiernych. Jednak taka forma nauczania wydaje się mieć wartość szczególną ze względu na fakt, iż stanowi ono interpretację wiary wskazaną przez najwyższy autorytet Kościoła. Homilie Papieża stanowią niezwykle bogaty dorobek w zakresie nauczania o Bożym macierzyństwie Maryi będąc interpretacjami Objawiania Bożego dokonanyymi przez następcę św. Piotra, co nierozzerwalnie wiąże się z łaską Ducha Świętego.

Z przemówień i homilii Papieża wygłoszonych podczas jego pielgrzymek do Ojczyzny, zawierających bogactwo treści maryjnych i mariologicznych, wynika, że Jan Paweł II podczas wszystkich pielgrzymek do Ojczyzny konsekwentnie wskazywał nam na Maryję jako Matkę Boga. Zwracał uwagę jak Maryja w doskonały sposób podjęła i zrealizowała wolę Bożą. Wydała siebie na służbę Bogu. Postawa całkowitego oddania się Bogu zaowocowała w życiu Maryi Jej Bożym macierzyństwem. Stanowi to syntezę papieskiego nauczania o dogmacie Bożego macierzyństwa Maryi.

Artykuł ukazuje najbardziej charakterystyczne elementy nauczania Jana Pawła II na temat dogmatu Bożego macierzyństwa Maryi. Rysy te składają się na obraz decydujący o profilu całej jego mariologii. Mariologia papieska zawarta w katechezie narodowej stanowi nowe ujęcie mariologii tradycyjnej, opartej na nauczaniu Kościoła, a w szczególności pierwszego dogmatu maryjnego ogłoszonego na Soborze Efeskim w 431 roku. Ojciec św. swoje nauczanie, uwzględniające różne kierunki mariologii współczesnej, opiera przede wszystkim na osiągnięciach Soboru Watykańskiego II, a więc VIII rozdziale *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* oraz adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* Pawła VI. Należy wspomnieć również o wydanej przez Jana Pawła II encylice *Redemptoris Mater* poświęconej Błogosławionej Maryi Dziewicy, która w znacznej mierze ma swoje odbicie w papieskiej katechezie narodowej.

Papież był nie tylko głosicielem, ale i żywym świadkiem potwierdzającym prawdziwość słów. Stał się wiarygodnym nauczycielem głoszącym prawdę, wskazującym drogę, którą jest Chrystus. Jan Paweł II pokazał nam obraz Maryi otwartej na Ducha Świętego, żywo obecnej w Kościele. To Duch Święty uczynił w Niej, podobnie jak w Jezusie ludzkie serce, gotowe pełnić Jego wolę. Ten obraz okazał się ikoną życia najpierw Karola Wojtyły, potem Jana Pawła II, stając się wzorem pobożności każdego chrześcijanina.

Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny wiążą się z naśladownictwem Maryi pielgrzymującej w wierze. Poświęcenie i zawierzenie się Maryi ma przypomnieć Jej oddanie Bogu i całkowite z Nim zjednoczenie. Akt zawierzenia Maryi jest wyrazem dziecięcej ufności w Jej wstawiennictwo, a zarazem czymś znacznie głębszym: wyrazem wiary w Jej ciągłą żywą obecność w tajemnicy Chrystusa.

Przedstawione wnioski, mogą stać się zobowiązującym wezwaniem do nieustannego pochylania się z pokorą nad słowem zawartym w nauczaniu Jana Pawła II. Papież na progu Trzeciego Tysiąclecia jawi się jako wzór oddanego bez reszty Bogu niestrudzonego Apostoła łączącego w sobie wierność Jana i bezkompromisowość Pawła.

Streszczenie

Artykuł ukazuje najbardziej charakterystyczne elementy nauczania Jana Pawła II na temat dogmatu Bożego macierzyństwa Maryi. Stanowi syntetyczną analizę opartą na homiliach i przemówieniach wygłoszonych przez Papieża podczas pielgrzymek do Ojczyzny. Mariologia papieska zawarta w katechezie narodowej stanowi nowe ujęcie mariologii tradycyjnej, opartej na nauczaniu Kościoła, a w szczególności pierwszego dogmatu maryjnego ogłoszonego na Soborze Efeskim w 431 roku. Papież swoje nauczanie, uwzględniające różne kierunki mariologii współczesnej, opiera przede wszystkim na osiągnięciach Soboru Watykańskiego II, a więc VIII rozdziału *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* oraz adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* Pawła VI. Również wydana przez Jana Pawła II encyklika *Redemptoris Mater* poświęcona Błogosławionej Maryi Dziewicy ma swoje odbicie w papieskiej katechezie narodowej. Z przemówień i homilii Papieża wygłoszonych podczas jego pielgrzymek do Ojczyzny, zawierających bogactwo treści maryjnych i mariologicznych, wynika, że Jan Paweł II konsekwentnie wskazywał nam na Maryję jako matkę Boga.

Słowa klucze: Maryja, Boże macierzyństwo, Jan Paweł II, dogmat, homilia, pielgrzymka.

God's Motherhood of Mary as beloved dogma in teaching of John Paul II, expressed during pilgrimages to Poland

Summary

The article shows the most characteristic elements of the teaching of John Paul II on the dogma of the divine motherhood of Mary. It represents a synthetic analysis, based on the homilies and speeches delivered by the Pope during a pilgrimage to his homeland. The Pope's Mariology, concluded in the national catechesis, represents a new approach of traditional Mariology, based on the teachings of the Church, and in particular the first Marian dogma announced at the Council of Ephesus in 431. Pope bases his teaching primarily on the achievements of Second Vatican Ecumenical Council Vatican II, in the form of Chapter VIII of the Dogmatic Constitution of the Church and the Apostolic Exhortation *Marialis Cultus* of Paul VI, while taking into account the different directions of contemporary Mariology. Also released by Pope John Paul II's encyclical *Redemptoris Mater*, dedicated to the Blessed Virgin Mary, is reflected in the papal national catechesis. From the Pope's speeches and homilies delivered during his pilgrimage to Poland, containing a wealth of Marian and Mariological content, John Paul II has consistently pointed us to Mary as the mother of God.

Key words: Mary, the divine motherhood, John Paul II, dogma, homily, pilgrimage.

EWANGELIZACJA W CYBERPRZESTRZENI W NAUCZANIU PAPIEŻY JANA PAWŁA II, BENEDYKTA XVI I FRANCISZKA

Wstęp

Patrząc na otaczający nas świat i przemiany, które w nim zachodzą, chciałbym zastanowić się w niniejszym artykule nad kwestią ewangelizacji w cyberprzestrzeni oraz jej wszelkich przejawach dostępnych dla człowieka. Mogą one służyć jako pozytywne aspekty kreowania świata, mogą także wpływać negatywnie na jego obraz również z perspektywy religii katolickiej. Kiedy patrzę na Kościół i jego struktury jako duchowny, chcę wyrazić swoją opinię i przemyślenia odnoszące się do współczesnych form ewangelizacji opartych na środkach masowego przekazu. Mam tu na myśli wszelkie formy „usieciowienia” człowieka, jak również ogólnie dostępny dziś Internet. Wydaje mi się, że to właśnie Internet w bardzo krótkim czasie stał się nowym środkiem komunikacji międzyludzkiej i daje nowe możliwości dla działalności Kościoła w tej materii. Globalny świat, w którym żyjemy, jest otwarty na wielorakie sposobności do komunikacji, która w ujęciu religii ma swój osobliwy charakter, ale też i właściwe instrumenty działania. Autor B. Straus twierdzi, że „jeśli zatem glob jest wioską, to proszę również Kościołowi przebywać w tej wiosce”¹. Myślę, że te słowa pokazują, jakie znaczenia ma zaistnienie Kościoła w „cyberprzestrzeni” – pojęcia tego użył jako pierwszy amerykańskokanadyjski pisarz W. Gibson w opowiadaniu z 1981 roku. Od tamtego czasu pojęcie cyberprzestrzeni straciło status fenomenu odnoszącego się do przyszłości, stając się zjawiskiem teraźniejszym – jako rzeczywistości globalnej mającej za zadanie oddziaływać na całą wspólnotę Kościoła Katolickiego. Na przestrzeni lat panowały pewne trendy, aby dość ostrożnie podchodzić do wszelkich nowości i nowinek technologicznych, które w wielu sytuacjach były wprost potępiane przez Kościół. Mówiąc o Internecie i Sieci – bo tych pojęć będę używał na określenie pojęcia cyberprzestrzeni – Kościół z większym zaangażowaniem zainteresował się tym medium i widział w nim narzędzia ofiarowane człowiekowi przez Boga dla głoszenia Słowa Bożego. Już samo to stwierdzenie pokazuje, że hierarchia Kościo-

¹ B. Straus, *Wollt ihr das totale Engineering?*, „Die Zeit” nr 5, 2012.

ła nie chciała pozostać obojętną na szybkie przemiany w sferze komunikacji i wymiany informacji. Uważam, że duże znaczenie w tej dziedzinie miały obrady Soboru Watykańskiego II i przyjęcie *Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter Mirifica”*, w którego wstępie czytamy: „Spośród podziwu godnych wynalazków techniki, które geniusz ludzki z pomocą Bożą w naszych zwłaszcza czasach odkrył w rzeczach stworzonych, Kościół – Matka przyjmuje i śledzi ze szczególną troską te, które odnoszą się przede wszystkim do ducha ludzkiego, a które odsłoniły nowe drogi do przekazywania z największą łatwością wszelkiego rodzaju wiadomości, myśli i wskazań. Wśród wynalazków tych najistotniejsze są urządzenia, które z natury swej zdolne są osiągnąć i poruszyć nie tylko jednostki, lecz także całe zbiorowości i całą społeczność ludzką”². Czytając ten dokument, trzeba zauważyć, że Kościół dobrze odczytał znaki czasu i możliwości jakie na tamte czasy – a były to lata 60-te XX stulecia – dawały środki społecznego przekazu. Pokazuje to tym samym, iż Kościół chciał i czynił staranie, aby Ewangelia docierała do jak największej rzeszy wiernych, aby Słowo Boże nie miało tylko wymiaru jednostkowego, ale było słyszalne i łatwiej dostępne na całym świecie.

1. Nauczanie Jana Pawła II w kwestii ewangelizacji w cyberprzestrzeni

Ogromne zasługi w kwestii akcentowania znaczenia środków społecznego przekazu jako nośnika Dobrej Nowiny wywarł na całą wspólnotę Kościoła papież Jan Paweł II. Rozpoczynając swój pontyfikat, powiedział: „Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi. Otwórzcie dla Jego mocy zbawczej granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych rozległe dziedziny kultury, cywilizacji postępu”³. Te słowa są dla mnie osobiście pewnym wyznacznikiem takiego działania. Papież Polak od początku wskazywał drogę całościowej odnowy Kościoła i otwarcia się na każdego człowieka. W tym względzie można powoływać się na wiele dokumentów i pism papieża. Chciałbym w obecnej pracy zająć się głównie treściami, które zostały wypowiedziane ze względu na kolejne Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu zarówno za czasów pontyfikatu Jana Pawła II, Benedykta XVI czy obecnego papieża Franciszka. Przytoczenie tych fragmentów, jak również ich analiza, pozwoli pokazać, co Kościół na przelomie XX i XXI wieku ma do zaoferowania, jeżeli chodzi o jego działalność ewangelizacyjną w Sieci.

Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu był przekonany i wierzył głęboko, że nowe media są elementem nieodzownym we współczesnej ewangelizacji. Między innymi podczas XXV Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu w 1990 roku zaznaczył: „Te nowe dary mają służyć temu samemu celowi co bardziej tradycyjne środki przekazu, a więc zacieśniać między nami więzy braterstwa

² Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazu myśli „Inter Mirifica”*, Watykan 1963, nr 2.

³ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Surfując po Internecie w poszukiwaniu Boga: gatunki komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych*, Tarnów 2006, s. 86.

i wzajemnego zrozumienia oraz pomagać w odnajdywaniu naszej ludzkiej godności umiłowanych dzieci Bożych. Środki przekazu są martwymi narzędziami. To, czy będą służyć celom, dla których zostały nam dane, zależy w wielkiej mierze od mądrości i poczucia odpowiedzialności, z jakimi będziemy je wykorzystywać. W wizji chrześcijańskiej środki społecznego przekazu to wspaniałe narzędzia, które człowiek może wykorzystywać – pod opieką Opatrzności Bożej – do budowania ściślejszych i rozumniejszych więzi łączących jednostki oraz całą rodzinę ludzką⁴. W tym stwierdzeniu Papież zauważa, że Internet nie jest zły sam w sobie. To ludzie czynią go złym narzędziem w swoich rękach, gdy w niewłaściwy sposób go użytkują. Tylko od ludzi – według papieża – zależy, jak ten dar będą wykorzystywać: czy dla własnej szkody, czy raczej dla swego pożytku. Jan Paweł II zachęcał do korzystania z nowych technologii w sposób niesprzeczny z chrześcijańskimi wartościami. Ponadto traktował Internet jako nową pomoc w realizacji swojej misji i doskonale narzędzie do ewangelizacji. Zdaniem papieża, cyfryzacja umożliwiała katolikom dostęp do tradycji i nauczania Kościoła, do słów Pisma Świętego, nauczania wielkich mistrzów duchowości i wielu innych źródeł naszej wiary⁵. Papież bardzo mocno akcentował znaczenie mediów w życiu Kościoła i określał je mianem pierwszego współczesnego areopagu, który ma być wykorzystywany do celów misyjnych. Ma to na celu wprowadzenie wartości chrześcijańskich w subkulturę świata współczesnego, który opiera się w dużej mierze na hedonizmie, indywidualizmie i materialnym sukcesie. Jan Paweł II chciał tym samym stworzyć pewne mechanizmy uduchowienia tej rzeczywistości, pokonania przepaści między wartościami starymi a nowoczesnymi, chrześcijańskimi a postmodernistycznymi⁶. W wielu swoich dokumentach papież ukierunkowywał Kościół i hierarchów na potrzeby angażowania się we wszelkie nowinki technologiczno-informacyjne świata, który ulega ciągłym przeobrażeniom. Dla niego Kościół nie mógł być na taką sytuację obojętny, lecz z pełną odpowiedzialnością powinien istnieć w rzeczywistości wirtualnej. W jednym z kolejnych Orędzi w 2001 roku stwierdził: „Należy koniecznie zadbać o to, aby pośród wielorakich przekazów słyszalne było też Słowo Boże. Rozgłaszać wiarę z dachów znaczy dziś rozpowszechniać słowo Jezusa w dynamicznym świecie mediów i za ich pośrednictwem. Choć jednak świat środków przekazu może się czasem wydawać nie do pogodzenia z chrześcijańskim orędziem, stwarza też wyjątkowe możliwości głoszenia zbawczej prawdy Chrystusa całej rodzinie ludzkiej (...). W naszej epoce potrzebne jest aktywne, a zarazem twórcze wykorzystanie mediów przez Kościół. Katolicy powinni odważnie otworzyć drzwi środków przekazu Chrystusowi, tak aby Jego Dobra Nowina była gło-

⁴ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie jedności i postępu rodziny ludzkiej. Orędzie na 25. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sdssp_24011991.html (dostęp: 6 I 2016).

⁵ Jan Paweł II, *Misja Kościoła w świecie komputerów. Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011, s. 70-75.

⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, Watykan 1990, nr 37.

szona z dachów całego świata! Media wszelkiego rodzaju mogą bowiem odgrywać kluczową rolę w bezpośredniej ewangelizacji oraz w ukazywaniu ludziom prawd i wartości, które umacniają i podkreślają ludzką godność. Obecność Kościoła w mediach jest więc ważnym aspektem inkulturacji Ewangelii, jakiej wymaga nowa ewangelizacja”⁷. Jan Paweł II wyczuła użytkowników, by ci w trakcie odbioru różnych przekazów starali się wyostrzyć swoje zmysły w celu wyłapania tych najbardziej wartościowych myśli niosących ze sobą Boże przesłanie. Jest to istotne, aby w tym medialnym chaosie nie zagubić się i nie dopuścić do zatracenia swojej osobowości i własnego systemu wartości.

Internet stanowi tu nową przestrzeń, otwartą także na działalność Kościoła. Jest to jednak medium, które musi być poważnie traktowane. Zbyt powierzchowne podchodzenie do informacji zawartych w Sieci grozi spłyceciem w sprawach wiary i moralności: „W kulturze, która karmi się zjawiskami przelotnymi, istnieje niebezpieczeństwo, że ludzie będą skłonni przypisywać większe znaczenie faktom niż wartościom. Internet w sposób bardzo radykalny zmienia psychologiczny stosunek człowieka do czasu i przestrzeni. Gdyż całą swą uwagę skupia on na tym, co konkretne, użyteczne i łatwo dostępne, może mu zabraknąć motywacji do podjęcia głębszej refleksji”⁸. Internet, według papieża, nie powinien być przez ludzi traktowany jako cel sam w sobie, gdyż jest on tylko czymś pośrednim, pewnym narzędziem działania, czymś, co ma pomóc człowiekowi w pogłębianiu i umocnieniu jego wiary, w lepszym poznaniu Boga i Jego nauki. Na koniec Jan Paweł II kieruje apel do wspólnoty Kościoła: „wzywam cały Kościół do odważnego przekroczenia tego nowego progu, do wypłynięcia na głębię cyberprzestrzeni, tak aby teraz, podobnie jak w przeszłości, dzięki zjednoczeniu Ewangelii z kulturą mogła się objawić światu chwała Boża na obliczu Chrystusa”⁹.

Podsumowaniem wysiłków papieża Jana Pawła II w kwestiach Internetu i Sieci było wydanie dwóch bardzo ważnych dokumentów przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu. Te dokumenty to: *Etyka w Internecie*¹⁰ oraz *Kościół i Internet*¹¹. Została w nich przedstawiona dogłębna charakterystyka Internetu, szczególnie pod względem moralnym oraz wskazówki na temat możliwości, jakie stwarza Internet w obszarze Kościoła. Sieć może posłużyć m.in. do: ewangelizacji, reewangelizacji, katechezy i innych form edukacji, w różnych formach wsparcia

⁷ Jan Paweł II, *Rozgłaszajcie na dachach; Ewangelia w epoce globalnej komunikacji. Orędzie na 35. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/35_sdssp_24012001.html (dostęp: 6 I 2016).

⁸ M. Sokołowski, *Ewangelizacja w cyberprzestrzeni. Kościół katolicki w erze Internetu*, w: *Kompetencje medialne społeczeństwa wiedzy*, red. W. Strykowski, Poznań 2004, s. 135-136.

⁹ Tamże, s. 140.

¹⁰ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, Watykan 2002.

¹¹ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, Watykan 2002.

i kierownictwa duchowego, a także administracji kościelnej. Zwraca również uwagę na zagrożenia z tego płynące, akcentując szczególnie stopniową dehumanizację oraz szerzący się nacjonalizm¹².

Podsumowując nauczanie społeczne Jana Pawła II w kwestii Sieci i jej możliwości, należy stwierdzić, że jest dość pozytywne. Papież widzi w nim narzędzie, które jest w stanie przybliżyć Kościół, jego nauczanie, historię i współczesność oraz misję, jaką ma do spełnienia względem mieszkańców całego świata¹³. Jak się okazało, zawartość Sieci można wykorzystać na wiele sposobów. To, czy posłuży nam ona do bycia lepszymi ludźmi, zależy tylko i wyłącznie od nas samych. Jan Paweł II twierdził, że Internet jest właśnie tą przestrzenią, która wciąż czeka na ewangelizację. Sieć to także miejsce, gdzie młodzież ma możliwość zetknąć się z chrześcijańskim przesłaniem. Dorośli natomiast mają okazję i zarazem szansę, by ugruntować swoją wiarę¹⁴. Człowiek, mając wolną wolę, wie, że do niego należy ostateczna decyzja, w jaki sposób wykorzysta to dające wiele możliwości narzędzie, jakim jest Internet.

2. Nauczanie papieża Benedykta XVI o formach ewangelizacji w cyberprzestrzeni

Papież Benedykt XVI, który kontynuował wskazania Jana Pawła II odnoszące się do roli mediów i Internetu, sam jeszcze bardziej otwierał się na aspekty cyfryzacji Kościoła i zaistnienia w świecie wirtualnym. To za jego pontyfikatu Stolica Apostolska rozpoczęła współpracę z You Tube i Google, mając swój własny kanał, na którym można obejrzeć filmy wideo o tematyce religijnej i kościelnej. Papież określa internautów jako „domowników cyfrowego kontynentu, ale jednocześnie optuje za rozważnym traktowaniem nowoczesnych narzędzi i ostrzega przed zbytnim zanurzaniem się w rzeczywistości wirtualnej”¹⁵. Benedykt XVI zwraca uwagę, że ludzie Kościoła muszą być w dziedzinie Internetu lepiej przygotowani, aby to medium skutecznie wykorzystywać do ewangelizacji. Taką opinię wyraził podczas XXXIV Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu w 2010 roku, gdy stwierdził: „Od księży natomiast wymaga się, by potrafili być obecni w świecie cyfrowym w sposób zawsze wierny przesłaniu ewangelicznemu, by odgrywali właściwą sobie rolę animatorów wspólnot, które w dzisiejszych czasach coraz częściej wyrażają się poprzez różnorodne głosy, pochodzące ze świata cyfrowego i by głosili Ewangelię, wykorzystując oprócz tradycyjnych również audiowizualne środki nowej generacji (zdjęcia, animacje, blogi, strony internetowe), które stwarzają dotąd nieznane okazje do dialogu i są przydatne także w ewangelizacji i kate-

¹² J. Kloch, *Dekalog Internauty*, „Więź” 2002, nr 8-9.

¹³ R. Podpora, *Watykan i Internet*, www.e-mentor.edu.pl/artykul/index/numer/18/id/391 (dostęp: 6 I 2016).

¹⁴ W. Śmigiel, *Internet jako narzędzie działalności pastoralnej Kościoła*, „Studia Pelplińskie” 33 (2002), s. 235-236.

¹⁵ J. Kloch, *Internet i Kościół*, Warszawa 2011, s. 69.

chezie. Kapłani również w czasie swojej ścieżki edukacyjnej powinni być szkoleni z zakresu nowoczesnych technologii¹⁶. Papież zwraca też uwagę, że te wszystkie wysiłki zaistnienia w świecie materialnym muszą zostać poparte konkretną rzeczywistością realną, w której można budować fundamenty wiary i prawdziwego obrazu Boga. Wyraża to między innymi takimi słowami: „Przede wszystkim musimy być świadomi, że prawda, którą staramy się dzielić z innymi, nie czerpie swej wartości z popularności czy też z przyciąganej przez nią uwagi. Musimy sprawić, aby była znana w swej pełni, a niemożliwa do przyjęcia za cenę jej rozmycia. Musi ona stać się codziennym pokarmem, a nie chwilową atrakcją. Prawda Ewangelii nie jest czymś, co może być przedmiotem konsumpcji lub powierzchownej przyjemności, ale jest darem, który wymaga wolnej odpowiedzi. Chociaż głoszona w przestrzeni sieci wirtualnej, wymaga ona zawsze wcielenia w świat rzeczywisty oraz odniesienia do konkretnych twarzy sióstr i braci, z którymi dzielimy nasze życie powszednie. Z tego względu w przekazywaniu wiary fundamentalne znaczenie mają nadal bezpośrednie relacje międzyludzkie¹⁷. Takie wypowiedzi papieża pokazują, jak ważna jest osoba ludzka i jej godność, szczególnie kiedy chodzi o wykorzystywanie świata wirtualnego, w którym grozi nam niebezpieczeństwo wyparcia podstawowych norm moralnych, kosztem popularności. Papież akcentuje, iż najważniejsze relacje realizuje się w obecności drugiego człowieka. W sposób namacalny i dotykalny mamy tworzyć relacje międzyludzkie, które tworzą fundamenty naszego człowieczeństwa, a tym samym nie pozwolą nam tego zabić w świecie wirtualnym.

W ostatnim swoim orędziu przed abdykacją Benedykt XVI zwraca uwagę na portale społecznościowe i potencjał, jaki w nich tkwi, do budowania sieci: „Rozwój sieci społecznościowych wymaga zaangażowania: osoby są wciągnięte w budowanie relacji i znajdywanie przyjaciół, w poszukiwanie odpowiedzi na swoje pytania, rozrywkę, ale również w twórczość intelektualną i dzielenie się swoimi umiejętnościami i wiedzą. Sieci, łącząc osoby na podstawie tych podstawowych potrzeb, stają się w ten sposób coraz bardziej częścią samej tkanki społeczeństwa. Sieci społecznościowe karmią się więc pragnieniami zakorzenionymi w sercu człowieka¹⁸. Jeśli sieci staną się rzeczywiście powszechne, a będą wspomagać je osoby wierzące, które pragną dzielić się orędziem Jezusa i wartościami godności ludzkiej: „Wierzący dostrzegają coraz bardziej, że jeśli Dobrej Nowiny nie będzie można poznać także w świecie cyfrowym, to może być ona nieobecna w doświadczeniu wielu osób, dla których ta przestrzeń egzystencjalna jest ważna. Wiele osób odkrywa właśnie dzięki kontaktowi, który początkowo miał miejsce online, zna-

¹⁶ Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie słowa*. Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2010.

¹⁷ Benedykt XVI, *Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*. Orędzie na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2011.

¹⁸ Benedykt XVI, *Portale społecznościowe; bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji*. Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2013, <http://www.paulus.org.pl/display,220.html> (dostęp: 2 I 2016).

czenie kontaktu bezpośredniego, doświadczenia wspólnoty, a nawet pielgrzymki¹⁹. Papież Benedykt chciał, aby kwestie Sieci i Internetu upowszechnić i nadać im nowy sens. Widać od razu, że widział w tym medium ogromne pokłady oddziaływania na wiernych, zarówno w sposób negatywny jak i też pozytywny. Trzeba jednak podkreślić, iż papież uwrażliwia świat i Kościół, że to człowiek jest zawsze najważniejszy, a pewne technologiczne nowinki są tylko narzędziem, które ma pomóc w budowaniu człowieczeństwa i wspólnoty Kościoła powszechnego. Benedykt XVI, akcentując znaczenie Internetu, pokazał również, że Kościół z większą siłą musi oddziaływać w tej materii, aby nie stracić kontaktu z ludźmi, ale również aby sprostać współczesnym wyzwaniom świata i zasadom nowej ewangelizacji.

3. Papież Franciszek o kwestii ewangelizacji w cyberprzestrzeni

Obecny papież Franciszek zabrał głos w dziedzinie ewangelizacji w Sieci i Internecie. Franciszek nazwał Internet „darem Bożym”, gdyż, jego zdaniem, może on zaferować większe możliwości spotkania i solidarności między ludźmi. Papież zauważył, że choć dzisiaj świat dzięki osiągnięciom techniki i komunikacji wydaje się mniejszy, to w wymiarze globalnym wciąż widać skandaliczny dystans między luksusem bogatych a biedą najuboższych. Dzięki globalnej sieci można dotrzeć z chrześcijańskim świadectwem na peryferie egzystencji. Komunikacja pomaga nadać kształt powołaniu misyjnemu całego Kościoła, a sieci społecznościowe są dzisiaj jednym z miejsc, w których trzeba żyć tym powołaniem i odkryć na nowo piękno wiary, piękno spotkania z Chrystusem²⁰. Papież wyraził także opinię, że media, które nakłaniają do konsumpcji i manipulują ludźmi, dopuszczają się „gwałtownej agresji”. W zaprezentowanym w Watykanie orędziu „Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania” papież napisał, że niektóre media dopuszczają się „agresji”, jaką można porównać do tej, której doświadcza człowiek „pobity przez zbójców i porzucony przy drodze”. W ten sposób nawiązał do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 25-37). W opinii Franciszka przekaz mediów oraz szybkość informacji mogą albo pomóc w rozwoju albo przeciwnie – prowadzić do dezorientacji i izolacji. Jednocześnie ostrzegł, że ludziom pozbawionym dostępu do środków przekazu grozi wykluczenie. Ten, kto jest nadawcą przekazu, staje się bliźnim: „Nie możemy żyć samotnie, zamknięci w sobie samych. Potrzebujemy kochania i bycia kochanymi. Potrzebujemy czułości”. Papież powtórzył swoje słowa, że woli tysiąc razy Kościół „po przejściach” wychodzący na ulicę od Kościoła „chorego” z powodu zamknięcia. Położył nacisk na to, że otwarcie drzwi kościołów oznacza także otwarcie ich w „świecie cyfrowym”. Wyraził przekonanie, że głoszenie chrześcijańskiego świadectwa nie może polegać na „bombardowaniu wiadomościami religijnymi”, ale musi być wyrazem „cierpliwego i nazna-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Franciszek, *Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*. Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2014, <http://www.paulus.org.pl/display,219.html> (dostęp: 2 I 2016).

zonego szacunkiem zaangażowania”. Franciszek stwierdził, że nie należy obawiać się świata cyfrowego i że obecność Kościoła w nim jest ważna²¹. Papież podobnie jak jego poprzednicy uważa, że Internet nie może zastąpić rzeczywistego kontaktu z drugim człowiekiem. Według niego, głoszenie Ewangelii wymaga bezpośrednich, autentycznych relacji ludzkich, by doprowadzić do osobistego spotkania z Panem. Dlatego Internet nie wystarcza, technologia nie jest tu dostatecznie skuteczna. Kościół powinien być cały czas obecny w Sieci, zachowując oczywiście styl ewangeliczny, aby rozbudzać nieprzetarte pytania serca o sens istnienia i wskazywać drogę prowadzącą do Tego, który jest odpowiedzią²².

W tym krótkim zestawieniu nauczania Kościoła w oparciu o trzech ostatnich papieży, a szczególnie o ich głos związany ze społecznymi środkami przekazu, chciałem w sposób przekrojowy, oczywiście dość skrótowy, pokazać stanowisko Kościoła odnoszące się do zmieniającego się świata na przestrzeni ostatnich 50 lat. Widać jednoznacznie, że Kościół nie jest obojętny na kwestie Sieci i Internetu oraz tworzenia nowych metod ewangelizacji przy użyciu tego medium. Po tym nakreśleniu postawy Kościoła chciałbym jeszcze przedstawić pozytywne i negatywne strony ewangelizacji w cyberprzestrzeni oraz ich współczesne przejawy, aby tym samym pokazać, jak nauka Kościoła kształtuje się w tej dziedzinie i przenika do świata wirtualnego.

Wypadałoby więc przedstawić dobre strony Internetu oraz sposób wykorzystywania go do celów ewangelizacyjnych. Kościół katolicki różnorodnie wykorzystuje Sieć w realizacji dzieła ewangelizacyjnego i duszpasterskiego. Za pośrednictwem stron internetowych możliwe stało się prowadzenie reewangelizacji oraz innych form działalności edukacyjnej i religijnej. Internet znacznie pomaga też w prowadzeniu spraw związanych z administracją i ekonomią kościelną, a co najważniejsze – zapewnia ludziom bezpośredni dostęp do cennych zasobów Kościoła. Daje on także możliwość przewycięzania fizycznej odległości. W związku z tym, że nie istnieje w nim praktyczne pojęcie czasu i przestrzeni, przekazy sieciowe odbierane są na całym świecie przez ogromne rzesze ludzi, co tym samym ułatwia Kościołowi kontakt z wiernymi w celach ewangelizacyjnych. Pisał o tym fakcie Jan Paweł II: „Internet jako narzędzie, które dostarcza informacji i rozbudza nasze zainteresowania, może stać się okazją do pierwszego spotkania z chrześcijańskim przesłaniem, szczególnie dla młodych, którzy coraz częściej korzystają z cyberprzestrzeni, uważając ją za swoje okno na świat”²³. Internet sprzyja kulturze dialogu. Katolicy dzięki temu medium mogą kształtować swoją wiarę, czyniąc ją bardziej dojrzałą, a także przez takie działania ubogacają życie innych ludzi. W Sieci istnieje możliwość doświadczenia duchowego wsparcia ze strony duchownych

²¹ Tamże.

²² *Papież Franciszek o Internecie*, <http://wpolityce.pl/kosciol/86244-papiez-franciszek-o-internecie> (dostęp: 2 I 2016).

²³ Jan Paweł II, *Internet: Nowe forum głoszenia Ewangelii. Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/internet_aut_12052002.html (dostęp: 2 I 2016).

bądź innych specjalistów z zakresu wiary i moralności. Internet też w ogromnym znaczeniu służy aktywizacji religijnej osób świeckich poprzez swobodny dostęp do rekolekcji internetowych, szkół Słowa Bożego czy też kursów religijnych. Kościół dzięki Sieci może docierać ze swym orędziem w najodleglejsze zakątki świata, gdzie dotychczas prowadzenie prac misyjnych było z różnych względów niemożliwe. Współczesny świat cyberprzestrzeni pobudza Kościół do uczestnictwa w tej przygodzie, jaką jest wykorzystywanie potencjału nowych technologii w dziele głoszenia Dobrej Nowiny²⁴. O tej potrzebie korzystania z Internetu wypowiedział się prymas Polski Józef Muszyński: „Internet jest nie tylko potrzebny, ale i konieczny do korzystania. Zdobywa on coraz szersze pole nie tylko w zakresie informacji, ale i ewangelizacji, którą dziś nawet trudno sobie wyobrazić bez Internetu. Uważam, że jest to pierwszorzędny środek ewangelizacji”²⁵. Widać zatem ogromne możliwości Internetu w krzewieniu wiary katolickiej wykorzystywane przez Kościół. Jest to element, który pozwala głosić Ewangelię w szerszym zakresie oddziaływania.

Ogromne znaczenie w kształtowaniu Kościoła w Sieci mają same osoby duchowne, które nie boją się wychodzić z własnymi inicjatywami społecznymi pokazującymi, że Kościół nie jest strukturą zamkniętą i skostniałą lecz w duchu czasu stara się wychodzić do człowieka i jego potrzeb. Służą temu m.in. kanały na You Tubie, blogi internetowe, strony internetowe instytucji kościelnych, organizacji charytatywnych czy samych parafii. Informacje o życiu Kościoła zarówno w zakresie lokalnym jak i powszechnym są już coraz łatwiejsze w dostępie, a tym samym pozwalają wiernym w sposób bardziej aktywny angażować się w życie konkretnych wspólnot. Ogromne znaczenie w otwarciu się Kościoła i jego hierarchów mają portale społecznościowe, na których coraz częściej można zobaczyć kapłanów i ich oddziaływanie społeczne, jak m.in. Facebook czy Twitter. To też pokazuje, jak ważne jest, by Kościół znalazł drogę do człowieka poprzez różne narzędzia świata wirtualnego, które mają służyć dobru wspólnoty Kościoła. Ma być to ugruntowane poprzez rzetelne informacje, pomoc duchową czy możliwość bezpośredniego komunikowania się z wiernymi, którzy codziennie korzystają i są zasadzeni w świecie wirtualnym.

Wobec powyższych zalet Sieci nie należy zapominać o jej ciemnej stronie i zagrożeniach, które generuje, a które czyhają na użytkowników Internetu. Dlatego trzeba zadać pytanie, w jaki sposób Internet może wpływać negatywnie na katolików? Co zrobić, aby poprawnie korzystać z tego medium w celach religijnych i ewangelizacyjnych?

Strony chrześcijańskie stanowią obecnie duży odsetek witryn znajdujących się w Internecie. Jednak w takiej sytuacji nikt nie ma kompletnej kontroli nad tym, co

²⁴ M. Sokołowski, *Ewangelizacja w cyberprzestrzeni. Kościół katolicki w erze Internetu*, w: *Kompetencje medialne społeczeństwa wiedzy*, red. W. Strykowski, Poznań 2004, s. 133-134.

²⁵ J. Kloch, *Sacrum i profanum w Internecie*, <http://www.opoka.org.pl/varia/internet/klochsaacrum.html> (dostęp: 2 I 2016).

dane portale zawierają i jakie tam informacje są udostępniane. Rodzi się tu problem weryfikacji dostępnych danych, aby one były zgodne z nauką Kościoła. Zdarzają się w tej kwestii nadużycia, ale też i specjalne zabiegi pewnych grup religijnych, które podszywając się pod Kościół, chcą to wykorzystać dla własnych ideologicznych i materialnych celów. „Środki przekazu, które mogą być wykorzystywane dla dobra osób i wspólnot, mogą być jednocześnie narzędziem wyzysku, manipulacji, dominacji i niszczenia”²⁶. Sieć często stwarza rzeczywistość wartości pozornych, a poprzez dostarczanie użytkownikom pewnych informacji – nie zawsze zgodnych z rzeczywistością i prawdą – znacznie ogranicza ich rozwój intelektualny oraz hamuje zdolność do samooceny i krytyki. W tym względzie katolicy muszą być bardzo wyczuleni na możliwości korzystania z Internetu i jego treści, aby nie wpaść w pułapkę ślepego zaufania informacjom, które zostają zamieszczone w Sieci, a odnoszą się do wiary czy Kościoła. Potrzeba ogromnego wyczulenia, aby nie doszło do zachwiania relacji partnerskich oraz rodzinnych, a w konsekwencji do destrukcji życia rodzinnego. Sieć dehumanizuje i zmniejsza wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka²⁷. W wielu sytuacjach Internet kreuje fałszywą i złudną wizję życia. Sprzyja często myśleniu relatywistycznemu oraz ucieczce od odpowiedzialności i osobistego zaangażowania²⁸.

Innym z kolei, dość poważnym, problemem w kwestii ewangelizacji w Internecie jest zjawisko *cyfrowej przepaści*. Dostęp do Sieci jest uzależniony w dużej mierze od sytuacji finansowej danego społeczeństwa czy państwa. „Z punktu widzenia etyki katolickiej niedopuszczalne jest rozwarstwienie społeczeństwa ze względów ekonomicznych, a taki proces jest wciąż obecny na świecie i znacznie pogłębił się za sprawą Internetu”²⁹. Ludzie biedni w wielu sytuacjach nie mogą korzystać z narzędzi nowoczesnych technologii, bo ich po prostu na to nie stać. Utrudnia więc to tym samym Kościołowi dotarcie do nich i stworzenie im odpowiednich warunków na drodze ewangelizacji. Problem ten pogłębia się, ponieważ ogromne korporacje wykorzystują szczególnie biedne państwa, izolując je od świata globalnego. Ta zamierzona inicjatywa służy temu, by łatwiej było sterować ludźmi i narzucać im swoje poglądy. W wielu miejscach Kościół nie może swobodnie działać ze względu na ograniczenia i cenzurę w zakresie Internetu, albo całkowity zakaz jakiegokolwiek przekazu informacji o Bogu i Kościele Katolickim. Jest to też wyzwanie współczesnego świata, aby te nierówności minimalizować i dawać wszystkim ludziom jednakowe szanse do poznania Dobrej Nowiny o Chrystusie.

²⁶ Zob. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, Watykan 2002.

²⁷ Zob. A. Koprowski, *Nowa Ewangelizacja a media*, „Wiadomości KAI” 2000 nr 5, s. 18.

²⁸ S. Budzik, *Ewangelizacja przez Internet. Wpływ nowych technik medialnych na kształt naszej wiary*, „Wież” 41 (1998), nr 6, s. 177.

²⁹ P. Więcek, *Inkultuacja przez Internet*, w: <http://www.miesiecznik.wdrodze.pl/?mod=archiwumtekst&id=13327#.VouYM8S-MdY> (dostęp: 2 I 2016).

W wyniku takiego udziału Kościoła w Sieci spotykamy się w literaturze teologicznej z nowymi pojęciami, które do tej pory był nieznane. Istnieją zatem: e-duszp@sterstwa, elektroniczni księża, cyberbiskupi, cybermisjonarze, wirtualne kościoły i diecezje³⁰, a internauci mogą doświadczyć wirtualnej ew@ngelizacji³¹. W tych nazwach od razu można zauważyć, że dominują określenia: elektroniczny, wirtualny oraz przedrostek: cyber – (od cyberprzestrzeni). Nazwy te określają pewne zjawiska niemające postaci fizycznej. Jest to ogromnym zagrożeniem dla człowieka w świecie wirtualnym, gdyż kształtuje się zbyt przywiązanie do rzeczy, które nie mają swych podstaw w świecie rzeczywistym, czyli naprawdę nie istnieją³². W tej kwestii ostatnio bardzo popularnym stał się temat spowiedzi online. Wielu zadaje pytanie, czy jest możliwość, żeby spowiadać się przez telefon lub za pośrednictwem urządzeń multimedialnych. Wywołało to ogromne poruszenie, a zarazem ciekawość, jakie stanowisko w tej kwestii przyjmie Kościół. Abp John Foley – przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu – odpowiada: „Nie, nie jest to możliwe. Nie można się spowiadać przez telefon czy przez Internet – ani spowiadać się, ani udzielać sakramentów. Musi to być osobiste spotkanie. Sakramentów nie udziela się na odległość”³³. Kościół katolicki zabrania sprawowania jakichkolwiek sakramentów za pośrednictwem Sieci. Internet może stanowić cenne narzędzie w realizacji dzieła ewangelizacji, ale nie może zastąpić osobistego spotkania z drugim człowiekiem. T. Słomiński określił tę sytuację w następujący sposób: „Internet może świadczyć usługi, ale nie posługę duszpasterską”³⁴. Duszpasterstwo elektroniczne będzie uznawane za potrzebne, jeżeli przez swą działalność będzie urzeczywistniać główne postulaty duszpasterstwa tradycyjnego³⁵. Kościół traktuje Sieć jako nośnik Ewangelii i jest przekonany, że dzięki niej można zrobić o wiele więcej dobra, aniżeli zła: „Nie chodzi wszak o to, byśmy zachwycali się komputerową siecią, lecz o to, byśmy umieli odkryć zaplątanego w tę sieć człowieka. Któż inny miałby to zrobić, jeśli nie chrześcijanie?”³⁶.

³⁰ Taka wirtualna diecezja została założona 11 maja 1996 roku przez biskupa Jacquesa Gaillota. Można ją znaleźć pod adresem internetowym www.partenia.com.

³¹ A. Draguła, *Dobre narzędzie i zły nauczyciel*, „Więź” 44 (2001), nr 2.

³² M. Robak, *Dostrzec człowieka w sieci*, „Więź” 44 (2001), nr 2, http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczegoly,id,42,art,955 (dostęp: 2 I 2016).

³³ J. Salij, *Spowiedź przez Internet*, „W Drodze” 2002 nr 5, w: <http://angelus.pl/index.php/sakrament-pokuty/75-tajemnica-spowiedzi-jacek-salij-op> (dostęp: 2 I 2016).

³⁴ T. Słomiński, *e-duszp@sterstwo – wątpliwości duszpasterza*, „Więź” 44 (2001), nr 2, http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczegoly,id,42,art,953 (dostęp: 2 I 2016).

³⁵ B. Drożdż, *Podstawowe zasady zakotwiczenia Internetu w działalności Kościoła*, w: II Katolickie Sympozjum Wirtualne (2002), w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZS/dalgiewicz/1wstep.html> (dostęp: 2 I 2016).

³⁶ M. Robak, *Zarzućcie sieć*, „Więź” 44 (2001), nr 2, s. 79.

Podsumowanie

W niniejszej pracy chciałem przekrojowo przedstawić kwestię ewangelizacji w cyberprzestrzeni. Jest to problem bardzo aktualny, ale również ciągle rozwijający się i trudny do jednoznacznego określenia. Trzeba jednak przyznać, że Kościół stara się dotrzymać kroku w swoim uczestniczeniu w Sieci. Nie trzeba tego nikomu przypominać, że dzisiejszy świat jest w wielu płaszczyznach oparty na tematyce Internetu. Mimo ciągłego rozwoju technologii, nauki, wiedzy itp. to tak naprawdę człowiek zawsze pozostanie najbardziej niezbadaną istotą w swojej złożoności. W perspektywie ewangelizacji najważniejsza jest osoba ludzka, a Internet i inne media mają być dla niej pewną pomocą w realizowaniu swojego człowieczeństwa, ale też w odnalezieniu Boga. Wierzy również, że Internet jest tym narzędziem, które potrafi przywieść ludzi do Boga. Kościół nie wzbrania się przed zastosowaniem Sieci w swej działalności ewangelizacyjnej, ale wręcz przeciwnie traktuje je jako środek przybliżający ludzi do Stwórcy. Jednak to, w jaki sposób zostaną wykorzystane nowe, interaktywne możliwości, zależy w dużej mierze od potencjału zanurzonych w wirtualnym świecie katolików i hierarchów kościelnych, ich pomyślności oraz aktywności. To nie Internet tworzy nową arenę religijnej debaty, ale ludzie posługujący się tym narzędziem. Internet i jego zawartość są odzwierciedleniem moralnego i duchowego stanu społeczeństwa. Samo więc narzędzie nie przesądza o dalszych losach Kościoła katolickiego, a jedynie wyznacza jego dalszy kierunek i zadania na czas, który jest przed nim.

Trzeba zauważyć, że przygotowując niniejszy artykuł, korzystałem głównie z literatury dostępnej w Sieci. Zabieg ten miał też pokazać, jak wiele rzeczy związanych z Kościołem i Bogiem jest dostępnych w Internecie. Ważne jest, aby umiejętnie wykorzystywać je do poszerzenia swojej wiedzy i umiejętności w tym zakresie. Pokazuje to tym samym bogactwo tego medium, które jeśli jest wykorzystywane w dobrych celach, przynosi pozytywne skutki. Moim zdaniem, ewangelizacja w Sieci jest pewnym znakiem czasu, który Kościół musi jak najlepiej wykorzystać, aby mówić o Bogu, ale w sposób rzetelny a nie powierzchowny. Czasami wydaje mi się, że Internet w wielu sytuacjach i dla sporej liczby osób staje się, niestety, „bożkiem”. Bóg nie jest przecież Google, On jest Tajemnicą. To stwierdzenie zaczerpnięte z Sieci pokazuje, kim tak naprawdę dla chrześcijanina ma być Bóg w odniesieniu do możliwości Internetu. Ważne jest, by wszelkie technologie, które powstały i przetrwały, a które my sami tworzymy, aby nie przysłoniły Stwórcy, który w najdoskonalszy sposób przez Jezusa Chrystusa komunikuje się z człowiekiem. Za S. Meetschenem chciałem powtórzyć: „Jezus Chrystus, który jak Środek (Osoba) Przekazu (Ewangelii), sam jest Przekazem (Mesjaszem) i poprzez swoje wystąpienia, cuda i słowa dokonywał i nadal dokonuje wielkich zmian w życiu ludzi wszystkich czasów”³⁷.

³⁷ S. Meetschen, *Cyfrowa duchowość*, Warszawa 2013, s. 188.

Streszczenie

Jednym z aktualnych problemów współczesnej ewangelizacji jest jej odniesienie do świata mediów i cyberprzestrzeni. Głos hierarchów Kościoła katolickiego miał ogromne znaczenie w kształtowaniu narzędzi mających na celu zaistnienie Kościoła w środkach społecznego przekazu. W niniejszym artykule staram się ukazać wpływ papieży – począwszy od Jana Pawła II, a skończywszy na papieżu Franciszku – na metody ewangelizacji realizowane w cyberprzestrzeni. Jest to ogromny obszar możliwości oddziaływania na chrześcijan. Jednak z perspektywy dotychczasowych osiągnięć dość słabo wykorzystywany. Kościół analizując zmieniającą się rzeczywistość i aktualne potrzeby duszpasterstwa elektronicznego coraz bardziej zaczyna być aktywnym użytkownikiem Sieci. Jest to nagła potrzeba współczesnych metod ewangelizacji i element umożliwiający dotarcie do jak największej liczby osób wyznających religię katolicką.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, cyberprzestrzeń, sieć internetowa, duszpasterstwo elektroniczne

Evangelization in cyberspace in the teaching of Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis

Summary

One of the current problems of modern evangelization is to carry evangelization to the world of media and cyberspace. The attitude of the hierarchy of the Catholic Church was of great importance in shaping tools aimed at the emergence of the Church in the media. In this article, I try to show the influence of popes - from John Paul II to Pope Francis – on methods of evangelization carried out in cyberspace. This is a huge area of possibilities for influencing Christians. However, from the perspective of past achievements, it is quite poorly used. By analyzing the changing reality and current needs of the electronic pastoral ministry, the Church is increasingly becoming an active user of the Web. This is a pressing need for modern methods of evangelization and the means for reaching the largest number of people professing the Catholic religion.

Key words: evangelism, cyberspace, Internet network, electronic pastoral work.

WYBRANE KWESTIE WYCHOWANIA MŁODEGO POKOLENIA W ENUNCJACJACH KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI W LATACH 1989-2013

Wstęp

Stanowisko Kościoła katolickiego w Polsce w sprawach społecznych wyrażane jest przede wszystkim w oficjalnych enuncjacjach Konferencji Episkopatu Polski (KEP), co wynika z hierarchicznej struktury Kościoła¹. Konferencja Episkopatu Polski posiada osobowość prawną kanoniczną, która jest uznawana przez państwo polskie. Jej decyzje mają bardzo istotne znaczenie dla funkcjonowania Kościoła katolickiego w życiu publicznym². Zadaniem hierarchii jest nauczanie i wyjaśnianie podstawowych problemów społecznych w duchu nauki chrześcijańskiej. Kościół respektuje autonomię państwa, ale odnosi się do kwestii wchodzących w zakres jego działalności, w tym politycznych, gospodarczych i kulturowych, jeżeli mają one związek z moralnością lub prawdą objawioną³.

Konferencja Episkopatu Polski wydaje dokumenty, które stanowią rozwinięcie nauczania społecznego Kościoła oraz nawiązuje dialog z władzami politycznymi⁴. Wśród jej oficjalnych wypowiedzi w pierwszej kolejności należy wymienić listy pasterskie, które stanowią nauczanie Kościoła, a następnie komunikaty z zebrań plenarnych, oświadczenia, stanowiska, odezwy i apele. Najczęściej stosowaną formą są listy pasterskie, następnie komunikaty z obrad plenarnych, które są zwykłą formą komunikacji biskupów z wiernymi. Określają one najczęściej stanowisko Kościoła wobec konkretnych zjawisk. Ich treść jest odzwierciedleniem zaintereso-

¹ *Kochać Boga, rozumieć człowieka. Z arcybiskupem Józefem Michalikiem rozmawiała Elżbieta Olejnik*, Warszawa 2006, s. 148.

² K. Kowalczyk, *Rola Kościoła katolickiego w życiu publicznym Polski*, w: *Transformacja w Polsce i na Ukrainie. Wybrane aspekty*, red. A. Antoszewski, A. Kolodii, K. Kowalczyk, Wrocław 2010, s. 317.

³ W. Łużyński, *Soborowa koncepcja relacji między państwem a Kościołem. Otwarcie epoki pokonstantyńskiej*, w: *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 520.

⁴ K. Kowalczyk, *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1989-2011*, Szczecin 2012, s. 8.

wań i duszpasterskiej troski biskupów i świadczy o znajomości problemów społecznych.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie stanowiska Konferencji Episkopatu Polski w kwestii wychowania młodego pokolenia w latach 1989-2013. Spośród wykorzystanych metod badawczych szczególne znaczenie miała metoda badań dokumentów, analiza systemowa oraz metoda genetyczno-historyczna. Niniejszy artykuł nie ma charakteru historycznego, więc metoda historyczna stanowi jedynie uzupełnienie. Wśród wykorzystanych źródeł przeważają dokumenty wydane bezpośrednio przez Konferencję Episkopatu Polski oraz jej organy statutowe.

Kościół hierarchiczny wiele uwagi poświęcał problemom katechetycznym i wychowania młodego pokolenia. Z inicjatywy Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski i Rady Szkół Katolickich od 2011 roku corocznie obchodzony jest we wrześniu Tydzień Wychowania. Z tej okazji biskupi wystosowują do wiernych list pasterski.

Przywrócenie nauczania religii w szkołach

Nauczanie religii zostało usunięte ze szkół na mocy ustawy o rozwoju systemu oświaty i wychowania z 15 lipca 1961 roku, która określała, że szkoły mają wychowywać uczniów na „świadomych budowniczych socjalizmu”. Została ona zniesiona dopiero 7 września 1991 roku, ale nauka religii powróciła do szkół wcześniej, bo już w roku szkolnym 1990/1991 na podstawie decyzji Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski z dnia 27 czerwca 1990 roku oraz instrukcji Ministra Edukacji Narodowej w sprawie powrotu religii do szkoły z 3 sierpnia 1990 roku⁵.

W pierwszych latach transformacji Konferencja Episkopatu Polski zwracała uwagę na potrzebę przywrócenia nauczania religii w szkołach. Lekcje religii powinny powrócić do szkoły, z której zostały wycofane przez ateistyczny system utrudniający działania Kościoła i świadomie rozmywający tożsamość narodową⁶.

⁵ Jan M. Ruman charakteryzował postawę Episkopatu Polski w ówczesnej sytuacji: „Kościół z wielkim zrozumieniem odniósł się do problemów związanych z finansowaniem oświaty. Episkopat Polski postanowił, że oprócz katechetów świeckich i zakonnych pošle do pracy katechetycznej księży, którzy przez pierwszy rok nauczania nie będą pobierać wynagrodzenia ani świadczeń z tytułu pracy w szkole. Ten nadzwyczajny środek zastosowany w tym wypadku przez Episkopat był odpowiedni do nadzwyczaj szybkiego trybu wprowadzenia katechezy do szkół. Kościół zgodził się także, żeby w pierwszym roku nauczania ograniczyć liczbę godzin katechezy – tam, gdzie to konieczne – do jednej godziny tygodniowo”. Przep. za: J. M. Ruman, *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1989-2000*, w: *Między komunizmem a integracją. Społeczeństwa i Kościoły Europy Środkowej*, red. K. Kowalczyk, A. Kubaj, R. Wróblewski, Tuchów 2001, s. 154.

⁶ *List Pasterski Episkopatu Polski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej*, Kraków, 16 czerwca 1990 r., 241. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, w: P. Libera, A. Rybicki CSMA, S. Łacki CSMA, *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-2000*, t. 1-2, Marki 2003, s. 1651, dalej: *Listy Pasterskie*.

Stanowi to naprawę jednej z krzywd wyrządzonych społeczeństwu przez system totalitarny, który dokonał spustoszeń ekonomicznych i moralnych⁷.

Powrót lekcji religii do obowiązku nauczania szkolnego stał się obecny w świadomości społecznej i publicystyce po ogłoszeniu stanowiska Episkopatu Polski i listu pasterskiego w tej sprawie⁸. Zabiegając o powrót religii do szkół w 1990 roku⁹ Konferencja Episkopatu przypominała nauczanie papieża Jana Pawła II na temat wolności religijnej, swobody kultu i możliwości wychowania zgodnie z przyjętą wiarą¹⁰. Podkreślała, że w procesie katechizacji Kościół jest niezastąpiony. „Ukazuje bowiem – czytamy w liście Episkopatu Polski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły – same fundamenty bogactwa naszych dziejów, a nie tylko ich przejawy. Nie da się zastąpić katechezy najlepszymi nawet wykładami i podręcznikami ukazującymi rolę chrześcijaństwa w naszych dziejach i w naszej kulturze. Trzeba dotknąć samego źródła”¹¹.

Decyzja na temat powrotu lekcji religii do szkół w niektórych środowiskach była postrzegana jako przejaw tendencji do stworzenia państwa wyznaniowego. Tadeusz Mazowiecki bronił tej decyzji i stwierdzał, że jest za nią osobiście odpowiedzialny jako ówczesny premier. Uważał, że nie narusza ona standardów europejskich, pod warunkiem że rzeczywiście jest realizowana na zasadzie dobrowolności¹².

Nauczanie religii odgrywa bardzo dużą rolę jako środek służący pogłębieniu tożsamości narodowej i kulturowej. W tym względzie Kościół jest niezastąpiony, gdyż ukazuje fundamenty dziejów chrześcijańskiego narodu, a nie tylko ich przejawy. Nie da się ich zastąpić nawet najlepszymi wykładami i podręcznikami, które ukazują rolę chrześcijaństwa w polskiej historii i kulturze. Chrześcijańskie korzenie nadal mogą stanowić twórczą inspirację. „One stanowią – pisali biskupi – o swoistym etosie narodu, który ukształtował się w świetle Bożych zasad życia jednostkowego i zbiorowego. Tego dobra nie wolno więcej uszczuplać ani skazy-

⁷ *Słowo biskupów polskich w związku z powrotem katechezy do szkół*, Jasna Góra, 25 sierpnia 1990 r., 242. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, w: *Listy Pasterskie...*, s. 1655.

⁸ G. Ziółkowska, *W szkole czy przy kościele?*, „Przegląd Powszechny” 7-8 (1990), nr 827-828, s. 182.

⁹ Przeprowadzając bilans dziesięciolecia obecności lekcji religii w szkołach w 2000 roku, ówczesny Przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego biskup Kazimierz Nycz podkreślał, że w 1990 roku mieliśmy do czynienia nie tyle z wprowadzeniem katechezy do szkół publicznych, ile z powrotem, który nastąpił po trzydziestu latach nienormalności. Zob. *Bilans dziesięciolecia. Z księdzem biskupem Kazimierzem Nyczem, Przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego rozmawiają Maria i Janusz Poniewierscy*, „Znak” 9 (2000), nr 544, s. 76.

¹⁰ *List Pasterski Episkopatu Polski w sprawie powrotu...*, s. 1651.

¹¹ Tamże, s. 1652.

¹² *Między rozdziałem a współpracą. O stosunkach Kościół-państwo* dyskutują: Aleksander Hall, Aleksander Małachowski i Tadeusz Mazowiecki, „Więź” 6 (1993), nr 416, s. 22.

wać na niepewny los. Dobro wspólne dziejów stanowi bowiem o charakterze Narodu. Można tylko dziękować Opatrzności, że pośród różnych przeszkód to ewangeliczne dobro ocalało. Teraz pora, by je podjąć i pomnażać¹³.

Konferencja Episkopatu Polski wypowiedziała się jednomyślnie za pełnym powrotem nauki religii do szkół na 240. Konferencji Plenarnej, obradującej w dniach 30 kwietnia – 2 maja 1990 roku w Warszawie, uznając także potrzebę zagwarantowania tego stanu rzeczy w konstytucji i ustawie o edukacji narodowej. Biskupi uzasadniali swoje stanowisko postulatami społeczeństwa katolickiego, które w znakomitej większości opowiadało się za przywróceniem lekcji religii w szkołach¹⁴. Odpowiadając na kampanię medialną przeciwko religii w szkołach, podkreślili, że wola rodziców w tej kwestii nie może być pomijana, przemilczana i lekceważona¹⁵. W tym przypadku należy uznać stanowisko Konferencji Episkopatu za słuszne, gdyż wyniki badań socjologicznych wykazały, że generalnie społeczeństwo akceptowało powrót lekcji religii do szkół. Uznawano, że dorosła reprezentacja społeczeństwa liczyła się z możliwością wzrostu poziomu moralności w społeczeństwie, ale także wystąpienia ewentualnych konfliktów na tle nietolerancji religijnej¹⁶.

Konferencja Episkopatu Polski twierdziła, że w społeczeństwie zauważalna jest krótka pamięć o doświadczeniach poprzedniego systemu, która przejawia się w zaprzeczeniu uznania roli Boga i religii w życiu narodu. Współczesne niewłaściwe i tendencyjne pojmowanie haseł demokracji i tolerancji nie może jednak tego dorobku przekreślić. Powrót religii do szkół często wiązany był z triumfalizmem ze strony Kościoła, ale przedstawiciele hierarchii kościelnej podkreślali, że prawo to zostało odzyskane, a nie nadane. Nie można kwestionować prawa Boga do tego, aby docierać do poszczególnych pokoleń. Systemy polityczne, które to prawo negowały albo ograniczały, głosiły koncepcję pogardy dla człowieka, dążyły do zniewolenia umysłów i dominacji nad ludzką świadomością¹⁷.

Każdy katolik ma prawo i obowiązek poznawania i rozwijania swojej wiary w miarę rozwoju osobowości, dorastania i upływu lat. To właśnie szkoła oprócz tego, że jest miejscem intelektualnego rozwoju, powinna stanowić też miejsce religijnej formacji. Nie da się rozdzielić procesów uczenia i wychowywania. Są one ze sobą nieodłącznie związane i jednocześnie kształtują człowieka. Bezgraniczny kult wiedzy doprowadził do wykreowania człowieka, który na skutek rozchwianych proporcji mógl i bywał wykształconym zbrodniarzem czy też uczonym nihilistą¹⁸.

¹³ *List pasterski Episkopatu Polski w sprawie powrotu...*, s. 1652.

¹⁴ *Komunikat z 240. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, Warszawa, dnia 2 maja 1990 roku, „Tygodnik Powszechny” (1990), nr 19, s. 2.

¹⁵ *Komunikat z 258. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, Warszawa, 12 października 1992 r., „Tygodnik Powszechny” (1992), nr 44, s. 11.

¹⁶ P. Załęcki, *Między triumfalizmem a poczuciem zagrożenia. Kościół rzymskokatolicki w Polsce współczesnej w oczach swych przedstawicieli*, Kraków 2001, s. 59.

¹⁷ *List Episkopatu Polski w sprawie katechizacji*, Łódź, 22 czerwca 1991 r., 248. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, w: *Listy Pasterskie...*, s. 1712-1713.

¹⁸ *List pasterski Episkopatu Polski w sprawie powrotu...*, s. 1651.

„Ludzie wierzący w Polsce – czytamy w liście biskupów w związku z powrotem katechezy do szkół – zdali przed swoim sumieniem i ku zdziwieniu świata nieprawdopodobny egzamin w latach troski o katechezę poza szkołą. Każda sala katechetyczna, każde prześladowanie znoszone w trudnych latach, były wołaniem Narodu o prawo do Boga, do chrześcijańskiej tożsamości, do wolności poznawania Boga”¹⁹.

Podmioty wychowania

Konferencja Episkopatu zwracała uwagę, że jednym z najważniejszych celów ewangelizacji jest kształtowanie dojrzałych wspólnot kościelnych, co odnosi się przede wszystkim do rodziny. Rodzina stanowi coś na kształt domowego Kościoła, stąd też Kościół zwracał uwagę na potrzebę katechezy domowej szczególnie w sytuacji powrotu nauczania religii do szkół. Jeżeli w rodzinie brakuje katechezy domowej, to nie spełnia ona funkcji formacji chrześcijańskiej. Współczesną ewangelizację, z którą powinno być związane integrowanie Europy, należy zacząć od rodziny²⁰.

Konferencja Episkopatu Polski wzywała do solidarnej odbudowy polskiej tożsamości narodowej z pomocą rodziny. Rodzina powinna mieć świadomość, że jest najmniejszą, ale jednocześnie podstawową komórką Kościoła, co powinno się przejawiać w jej wierności nauce ewangelicznej i tradycji Kościoła. „Słusznie muszą więc czuć się zaniepokojeni – pisali biskupi – pasterze Kościoła – biskupi i duszpasterze parafialni, kiedy obok dojrzałej postawy tyłu naszych wiernych napotykają jeszcze ignorancję religijną. Zapewne niepełnej świadomości religijnej ludzi Kościoła trzeba przypisać to swoiste zagubienie się w wypowiedziach na temat powrotu nauczania religii do szkół, modlitwy publicznie odmawianej, czy zawieszenia krzyża w salach szkolnych”²¹.

Zadaniem Kościoła jest stała troska o doskonalenie przekazu katechetycznego, ale bardzo ważna jest też rola rodziny. W konsekwencji nikt nie może pozbawiać rodziców prawa do religijnego wychowania i wykształcenia dzieci, a rodzina nie powinna w całości przetrzucać tego prawa na Kościół i szkołę. Z biegiem czasu wzrasta świadomość rodziców w zakresie przysługujących im praw i zadań realizowanych przez szkołę, dlatego mają oni duży wpływ na kształt edukacji. Biskupi apelowali do rodziców, aby upominali się o prawa ludzi wierzących. Należy dbać o to, aby rosło społeczne zrozumienie dla misji katechetycznej Kościoła²².

¹⁹ *Słowo biskupów polskich ...*, s. 1657.

²⁰ *List pasterski biskupów Polski z okazji VI Ogólnopolskiego Kongresu Kariologicznego i Maryjnego*, Jasna Góra, 25 sierpnia 1990 r., 242. Konferencja Episkopatu Polski, w: *Listy Pastorskie...*, s. 1660.

²¹ *List Biskupów Polskich na Niedzielę Świętej Rodziny*, Częstochowa, 30 listopada 1990 r., 244. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, w: *Listy Pastorskie...*, s. 1679.

²² Tamże.

Konferencja Episkopatu odpierała zarzuty kwestionujące nauczanie religii w szkołach, twierdząc, że religia jako przedmiot nauczania ma bardzo duże znaczenie dla kształtowania postaw moralnych i wychowania młodego pokolenia. Dlatego też uznała decyzję Ministerstwa Edukacji Narodowej o wycofaniu lekcji religii i etyki z ramowego planu nauczania w szkołach publicznych z 7 lutego 2012 roku za nieuzasadnioną. Powołując się na przepisy konstytucyjne, konkordatowe i ustawę o systemie oświaty, zaapelowała o zmianę rozporządzenia. Przepisy prawne powinny zagwarantować rodzicom i ich dzieciom prawo do swobodnego nauczania religii w szkołach publicznych²³.

Zagrożenia dla wychowania młodzieży

Kwestia odpowiedzialnego wychowania młodzieży była istotnym elementem programowym oficjalnych wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski. W realizacji zadania wychowania młodzieży obecny jest także Kościół, który w ten sposób towarzyszy ludziom w odkrywaniu godności, powołania i ostatecznego celu ich egzystencji²⁴. „Skok cywilizacyjny, z którym mamy do czynienia w Polsce od 1989 roku – czytamy w 'Słowie biskupów po Konferencji Episkopatu Polski na temat młodzieży' z 16 czerwca 2007 roku – otworzył przed polską młodzieżą ogromne szanse. Poprzez swoje wykształcenie, znajomość języków, możliwość wyjazdów zagranicznych, wielką liczbę kontaktów z przedstawicielami innych krajów, zwłaszcza Unii Europejskiej, odnajduje ona swoje miejsce wśród mieszkańców innych kultur i narodów. Zaistniałe szanse rodzą jednak także liczne zagrożenia: w nowej sytuacji cywilizacyjnej i kulturowej młodzież jest narażona na zagubienie autentycznych, obiektywnych wartości. W konsekwencji prowadzi to młodych do zagubienia korzeni, z których oni wyrastają, oraz do utraty poczucia własnej tożsamości jako chrześcijanina, członka Kościoła katolickiego i Polaka”²⁵.

Podkreślając wagę problemu, biskupi podjęli na 340. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski, które odbyło się w Kamieniu Śląskim w dniach 16-17 czerwca 2007 roku, decyzję o powołaniu Rady Duszpasterstwa Młodzieży, której zadaniem miała być koordynacja procesu ewangelizacji młodych. Zwracali uwagę na zjawisko masowych wyjazdów ludzi młodych za granicę, uznając je za niebezpieczne wyzwanie dla wartości religijnych, rodzinnych i patriotycznych²⁶.

²³ *Komunikat z 357. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Podpisali: Pasterze Kościoła katolickiego w Polsce, Warszawa, 14 marca 2012 r., http://stara.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2012314_0, (dostęp: 4 IX 2013).

²⁴ *Słowo biskupów po Konferencji Episkopatu Polski na temat młodzieży*, Podpisali: Kardynałowie, Arcybiskupi i Biskupi polscy zgromadzeni na 340. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski, Kamień Śląski, 16 czerwca 2007 r., http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4490.1,Slowo_biskupow_po_Konferencji_Episkopatu_Polski_na_temat_mlodziety.html, (dostęp: 10 VII 2012).

²⁵ Tamże.

²⁶ *Komunikat z 340. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Podpisali: Kardynałowie, Arcybiskupi i Biskupi polscy zgromadzeni na 340. Zebraniu Plenarnym

Konferencja Episkopatu wyrażała troskę o polską młodzież, zaznaczając, że sprawa młodzieży dotyczy wszystkich i od niej zależy przyszłość Ojczyzny. Przemiany zapoczątkowane w 1989 roku otworzyły przed młodzieżą wielką szansę na uniezależnioną od ideologii edukację, podejmowanie edukacji za granicą, poznanie innych kultur i obcych języków. Młodość wiąże się jednak z poważnymi zagrożeniami wynikającymi z propagandy kontestującej dorosły świat. Wykorzystywane są tendencyjnie pojęcia „wolności” i „tolerancji” będące w istocie przykrywką dla lansowania filozofii życia opartego na zaspokajaniu zachcianek i poszukiwaniu coraz to nowszych form rozrywki i zabawy. Skutkiem tego są problemy młodych, z którymi borykają się na starcie w dorosłe życie. Są to przede wszystkim: brak umiejętności radzenia sobie z problemami małżeńskimi, ucieczka od odpowiedzialności za najbliższych w nadmierną aktywność zawodową i narastające zagubienie duchowe. Masowe odejście od moralnych zasad wpływa negatywnie na życie społeczne²⁷. „Dlatego mówiąc o wartościach okresu młodości – pisali biskupi w liście pasterskim 'Towarzyszyć młodzieży we wzrastaniu' z 2 września 2007 roku – jak i o jego zagrożeniach, zwracamy się przede wszystkim do samej młodzieży: to wy, ludzie młodzi, stawiacie fundamenty pod wasze przyszłe życie. Nie dajcie się oszukać. Pamiętajcie o słowach Ojca Świętego, Jana Pawła II, wielkiego przyjaciela młodzieży: 'Wymagajcie od siebie, choćby inni od was nie wymagali'²⁸.

Jednym z największych zagrożeń społecznych i wychowawczych jest wspólnie alkoholizm. Pijaństwo osób bliskich jest tragedią jednostkową i społeczną. Niestety, w tych doświadczeniach uczestniczy także młodzież, która w części poddaje się presji otoczenia wśród reklam, lansowanych modeli medialnych i sugerowanych przez niektóre ośrodki sposobów na odpoczynek i relaks. Biskupi przypominali, że alkohol jest przyczyną śmiertelnych wypadków drogowych i dramatów rozgrywających się na dyskotekach. Te sytuacje są powszechnie znane, ale trzeba do nich powracać. Zespół Apostolstwa Trzeźwości Konferencji Episkopatu Polski wielokrotnie zwracał się do wszystkich z apelem o powstrzymanie się od alkoholu i wszelkich środków odurzających ze względu na dobro własne, rodziny i Polski²⁹.

Wychowanie do trzeźwości musi mieć także odpowiednie znaczenie w systemie edukacyjnym. W szkołach nie powinno być alkoholu, dotyczy to także uroczy-

Konferencji Episkopatu Polski, Kamień Śląski, 17 czerwca 2007 r., http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty_zp_kep/4773.1,Komunikat_z_340_Zebrania_Plenarnego_Konferencji_Episkopatu_Polski.html, (dostęp: 10 II 2013).

²⁷ *Towarzyszyć młodzieży we wzrastaniu* – List Biskupów Polskich na niedzielę 2 września 2007 roku, Kardynałowie, Arcybiskupi i Biskupi, Jasna Góra, 25 sierpnia 2007 r., http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4489.1_Towarzyszc_mlodziezy_we_wzrastaniu.html, (dostęp: 10 VII 2012).

²⁸ Tamże.

²⁹ *Apel Zespołu Apostolstwa Trzeźwości na ostatnią niedzielę lipca*, W drodze do trzeźwości, Antoni Pacyfik Dydycz, Przewodniczący Zespołu Apostolstwa Trzeźwości KEP, Drohiczyń, 3 lipca 2007 r., www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200775_2, (dostęp: 10 VII 2012).

stości szkolnych, studniówek i wycieczek. W kształtowaniu właściwych postaw wobec alkoholu znaczącą rolę odgrywają uczelnie wyższe, gdyż studenci są w takim wieku, w którym najłatwiej popaść w problemy alkoholowe. Biskupi z niepokojem obserwowali doniesienia medialne z juwenaliów, zwracali uwagę na braki w nadzorze uczelni nad akademikami, w których szerzy się nielegalny handel alkoholem. „Wszyscy przedstawiciele środowiska akademickiego – czytamy w apelu Zespołu Apostolstwa Trzeźwości – lekceważący gorszące zachowanie studentów powinni na nowo rozważyć swoją postawę wobec tej kwestii. Szkoła wyższa, kształcąca polską inteligencję, jeśli chce być wierna swojemu powołaniu, musi nie tylko dostarczać wiedzę, ale również prowadzić pracę formacyjną. Najzdolniejszy i najlepiej wykształcony młody człowiek przegra swoje życie, jeśli wejdzie w dorosłość z bagażem nałogu. Trawestując słowa papieża Jana Pawła II, można bowiem powiedzieć, że naród, który rozpija własne dzieci, jest narodem pozbawionym przyszłości”³⁰.

Wielkim problemem jest wzrastające spożycie alkoholu wśród młodzieży i kobiet w ciąży. Zapomina się, że alkohol stanowi zagrożenie nie tylko dla nienarodzonych dzieci, ale także wpływa destrukcyjnie na rozwój emocjonalny i intelektualny nastolatków. Zauważa się wzrost spożycia wśród dziewcząt, które piją już niemal tyle samo co chłopcy³¹.

Biskupi wielokrotnie podkreślali, że najważniejszym środowiskiem kształtującym właściwą postawę wobec alkoholu jest rodzina. Niestety, dostrzegali, że w wielu domach alkohol jest nieodłącznym elementem codzienności, piją kobiety w ciąży, rodzice bagatelizują problem spożywania alkoholu przez dzieci³². Rodziny muszą być wspierane przez władze publiczne na wszystkich szczeblach, na które obowiązujące prawo nakłada obowiązek ograniczenia fizycznej i ekonomicznej dostępności alkoholu³³.

Rodzice powinni czuwać nad swoimi dziećmi i nie dopuścić do tego, aby zaważnęli nimi propagatorzy kultury użycia. Żadne książki ani czasopisma nie są w stanie ich zastąpić³⁴. „Rodzice niech wyzbędą się – czytamy w liście na uroczy-

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² *Rodzina szkołą trzeźwości*. List pasterski Episkopatu Polski na sierpień – miesiąc abstynencji, Podpisali: Pasterze Kościoła katolickiego w Polsce obecni na 358. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski we Wrocławiu, w dniach 21-23 czerwca 2012 r., http://stara.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2012723_0, (dostęp: 4 IX 2013).

³³ *Prośba o godne przeżycie sierpnia-miesiąca abstynencji 2012*, Bp Tadeusz Bronakowski, Przewodniczący Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Trzeźwości, 23 lipca 2012 r., http://stara.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2012723_1, (dostęp: 4 IX 2013).

³⁴ Znaczenie rodziny w procesie wychowania moralnego, w tym także odpowiednich postaw wobec gospodarki, podkreślała prof. Aniela Dylus, pełniąca funkcję konsultora w Radzie ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Polski. Uznała ona, że rola rodziny w tym względzie, mimo nie zawsze korzystnych przemian kulturowych, które stały się jej udziałem, nadal pozostaje najważniejsza. Zupełnie wyjątkowe miejsce w kształtowaniu cnót go-

stość Świętej Rodziny z 1993 roku – kompleksów, w które nieraz wpędzają ich 'specjaliści i wychowawcy' z gazet, z tzw. 'nowoczesnych szkół wychowawczych'. Sprawdzajcie czasopisma, które daje się Waszym dzieciom, oglądajcie programy, którymi są 'karmione' ich dusze. Rozmawiajcie, dyskutujcie! Rodzice muszą mieć świadomość, że wychowanie w szkole nie może być sprzeczne z ich systemem wartości"³⁵.

Chociaż Konferencja Episkopatu podkreślała, że nikogo nie oskarża, to jednak uznała, że Polska poddana jest wszędzie programom deprawacji, których ofiarą jest całe społeczeństwo, ale w największej mierze dotyka ona najsłabszych. Zjawisko deprawacji jest bardzo proste do zidentyfikowania, ale nie jego autorzy, którzy wykorzystują trudną sytuację młodego pokolenia, brak stabilności i perspektyw życiowych. Młodzież odrywana jest od autorytetów i wartości, a w zamian otrzymuje wizję życia celowo dobieranych idoli, których cechuje tolerancja, całkowite wyzwolenie, niczym nie skrępowana swoboda i brak krytycyzmu. Kolejnym etapem deprawacji jest wyspecjalizowana socjotechnika wytwarzania mentalności erotycznej, skłaniająca do całkowitej wolności w realizowaniu wszystkich form zaspokojenia popędów biologicznych³⁶. „Z chwilą przekroczenia erotycznego Rubikonu – pisali biskupi – młody człowiek samodzielnie utwierdza się w prawdziwości iluzji, której – w gruncie rzeczy – jest nieświadomym współautorem. [...] Poszukując samousprawiedliwień, odrzuca świat wartości wyniesionych z domu lub katechezy. Powoli traci kontakt z realną rzeczywistością. Pozostaje w zaprogramowanym kręgu poglądów, oddalających się od prawdziwego życia, które przygotował każdemu Dobry Ojciec"³⁷.

Przedstawiciele hierarchii kościelnej apelowali do młodzieży, aby nie wpatrywała się bezkrytycznie w idoli z ekranu, stadionu lub estrady. Należy dostrzegać tych, którzy cechują się wiernością i odwagą, a ich postępowanie przyniosło realne szczęście innym. Młodzież powinna być też zdolna do przeciwstawienia się wśmiewaniu Kościoła i wartości głoszonych przez chrześcijaństwo. Przyjaciółmi są ci, którzy sprawdzą się w godzinach próby, a nie tylko w trakcie pracy i rozrywki. Do młodzieży należy przyszłość, ale trzeba pamiętać o odpowiedzialności za dorobek przyszyłych pokoleń i za to, co pozostanie dla tych, którzy będą żyli w przyszłości³⁸.

Zwracali też uwagę na potrzebę współdziałania szkoły i Kościoła we wspomaganiu rodziny w procesie wychowywania. Bardzo duże znaczenie formacyjne, kul-

spodarczych przypada Kościołowi, zaś w jego obrębie wspólnocie parafialnej oraz katolicyzmowi społecznemu. Zob. A. Dylus, *Etyka cnót a etyka instytucji*, „Przegląd Powszechny” 7-8 (1993), nr 863-864, s. 112.

³⁵ *Na uroczystość Świętej Rodziny: „Wypełnić wszystko według prawa Bożego”*, Jasna Góra, dnia 25 listopada 1993 r., 265. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, w: *Listy Pastorskie...*, s. 1844.

³⁶ Tamże, s. 1842-1843.

³⁷ Tamże, s. 1843.

³⁸ Tamże.

turowe i ewangelizacyjne mają tutaj lekcje religii³⁹. Wychowanie młodego pokolenia powinno być wspierane przez szkoły i parafie. Współpraca tych wszystkich środowisk jest niezbędnym warunkiem integralnego rozwoju młodego człowieka. Nie można wobec tego próbować zastępować rodziny, a rodziców zwalniać z odpowiedzialności za wychowanie własnych dzieci⁴⁰.

Współcześnie mamy do czynienia z kryzysem tradycyjnych wzorców wychowawczych. Przenoszenie wartości i metod pedagogicznych z pokolenia na pokolenie napotyka wiele trudności. Wiąże się z to z rosnącym tempem życia i zbyt małą ilością czasu, jaki rodzice poświęcają swoim dzieciom. W takiej sytuacji większego znaczenia nabiera rola pozostałych środowisk odpowiedzialnych za dzieło wychowania, czyli szkoły i Kościoła⁴¹.

Zakończenie

Konferencja Episkopatu Polski była najbardziej aktywna w interesującym nas okresie w takich kwestiach jak model stosunków państwo – Kościół, konkordat, konstytucja, wybory, środki społecznego przekazu, nauczanie religii w szkołach, rewindykacja majątku kościelnego, ochrona życia poczętego⁴², a także w debacie poprzedzającej integrację Polski z Unią Europejską. Wiele jej wypowiedzi wpisywało się w problemy katechetyczne i wychowawcze⁴³. Koncentrowała się na sytuacji rodziny, jej kondycji moralnej i warunkach egzystencji materialnej. Akcentowała potrzebę wychowania młodego pokolenia w oparciu o wartości chrześcijańskie i patriotyczne oraz potrzebę realizacji skutecznej, długofalowej polityki prorodzinnej.

Konferencja Episkopatu Polski podkreślała konieczność wychowania do wartości, szczególnie w dzisiejszych czasach, które cechują się ich zanikiem i upadkiem autorytetów. Współczesne wychowanie skoncentrowane jest przede wszyst-

³⁹ *Słowo Rady Stałej i Biskupów Diecezjalnych z Jasnej Góry*, Kardynałowie, Arcybiskupi i Biskupi polscy zgromadzeni na Jasnej Górze, Jasna Góra, 26 sierpnia 2007 r., http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty_zp_kep/4771.1,Komunikat_Rady_Stalej_i_Biskupow_Diecezjalnych_z_Jasnej_Gory.html, (dostęp: 10 X 2012).

⁴⁰ *Komunikat Rady Stałej i biskupów diecezjalnych z Jasnej Góry*, Podpisali: Kardynałowie, Arcybiskupi i Biskupi polscy zgromadzeni na Jasnej Górze, Częstochowa, 26 sierpnia 2008 r., http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/komunikat_rs_20080826.html, (dostęp: 14 VIII 2012).

⁴¹ *Wszyscy zaczniemy wychowywać*. List pasterski z okazji Tygodnia Wychowania w Polsce, 12-18 września 2011 r., Podpisali: Pasterze Kościoła Katolickiego w Polsce zgromadzeni na 355. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Licheniu-Włocławku w dniach 24-26 czerwca 2011 r., <http://episkopat.pl/wszyscy-zaczniemy-wychowywac/>, (dostęp: 16 IX 2014).

⁴² M. T. Staszewski, *Państwo-Kościół w Europie Środkowo-Wschodniej. Aspekty instytucjonalno-prawne*, Warszawa 1994, s. 11.

⁴³ K. Skowronek, *Między sacrum a profanum. Studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945-2005)*, Kraków 2006, s. 317.

kim na praktycznym przygotowaniu dziecka do znalezienia się we współczesnym świecie. Marginalizuje się kształtowanie sfery duchowej, dojrzałej osobowości, charakteru i odpowiednio uformowanego sumienia. Ostrzegają, że brak wychowania do podstawowych wartości może prowadzić do utraty sensu życia i relatywizmu moralnego. Wychowanie do wartości rozpoczyna się w rodzinie, ale duży udział ma w nim także szkoła, która nie powinna wprowadzać do programu wychowawczego treści sprzecznych z chrześcijańską wizją człowieka⁴⁴.

Konferencja Episkopatu przekonywała, że pod przykrywką idei praw człowieka, tolerancji, wolności słowa i wyznania stawia się chrześcijan pod presją, aby postępowali niezgodnie ze swoimi przekonaniem religijnymi. Za przykład może służyć spotykane w krajach Europy Zachodniej zmuszanie katolickich poradni adopcyjnych do przekazywania dzieci do adopcji parom lesbijskim lub gejowskim oraz kary administracyjne za uznawanie praktyk homoseksualnych za grzech. Próbuje się zdyskredytować prawdziwą rodzinę poprzez dążenie do usunięcia z języka publicznego pojęć: „ojciec”, „matka”, aby nie dopuścić do dyskryminowania związków mniejszości podkreślaniem heteroseksualnego charakteru rodziny. Coraz silniejsze są dążenia do zrównania wolnych związków z małżeństwem i rodziną, między innymi poprzez ograniczanie wpływu rodziców i przeciwstawianie im praw dziecka. Wszystko traktowane jest jako przejaw postępu cywilizacyjnego i konsekwencja osiągnięć naukowych, a w rzeczywistości jest oznaką klęski człowieka, jego godności i dobra całych społeczeństw⁴⁵.

Konferencja Episkopatu Polski zachęcała do refleksji nad tym, jak dotrzeć do młodych ludzi, aby wzrastali na podstawie określonego systemu wartości. Przypominała, że proces wychowania ma miejsce w rodzinie. Wbrew niektórym schematom odpowiedzialność za wychowanie dziecka w jednakowym stopniu należy do obojga rodziców. Negatywne konsekwencje dla wychowania ma w tym kontekście wzrastająca liczba rozpadających się małżeństw, co powoduje u dziecka poczucie utraty bezpieczeństwa i stabilizacji. Mimo pojawiających się współcześnie opinii deprecjonujących rolę i znaczenie Kościoła, ma on na tym polu istotne osiągnięcia⁴⁶.

Konferencja Episkopatu uważała za swój cel umacnianie w społeczeństwie wartości chrześcijańskich, moralnych i pogłębienie życia religijnego. Konsekwentnie zwracała uwagę na potrzebę realizacji właściwie ukierunkowanej polityki spo-

⁴⁴ *Wychowywać do wartości*. List pasterski Episkopatu Polski z okazji III Tygodnia Wychowania (15-21 września 2013), Podpisali: Kardynałowie, Arcybiskupi i Biskupi obecni na 362. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski, Kraków, 21 czerwca 2013 r., http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/5295.1,Wychowywac_do_wartosci.html, (dostęp: 23 IV 2013).

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *Kościół domem życia, wiary i miłości*, List pasterski Episkopatu Polski z okazji II Tygodnia Wychowania 16-22 września 2012 roku, Podpisali: Pasterze Kościoła katolickiego w Polsce obecni na 358. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski we Wrocławiu, w dniu 22 czerwca 2012 roku, http://stara.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2012828_0, (dostęp: 12 IX 2013).

łecznej, zajmowała bezkompromisową postawę obrony życia i rodziny jako podstawowej komórki społecznej, opartej na małżeństwie kobiety i mężczyzny. Broniąc tych wartości, sprzeciwiała się dyskryminowaniu katolickiej większości poprzez narzucanie światopoglądów, ideologii i rozwiązań prawnych, które są sprzeczne z zasadami chrześcijańskimi, jednocześnie dążąc do prawnego usankcjonowania tych zasad. Była także aktywna w upowszechnianiu tych wartości w życiu publicznym. Zachęcała do pracy na rzecz dobra wspólnego, ostrzegała przed postępującą laicyzacją i demoralizacją społeczną.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie stanowiska Konferencji Episkopatu Polski wobec wybranych kwestii wychowania młodego pokolenia w latach 1989-2013. Z inicjatywy Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski i Rady Szkół Katolickich od 2011 roku corocznie obchodzony jest we wrześniu Tydzień Wychowania. Z tej okazji biskupi wystosowują do wiernych list pasterski. Konferencja Episkopatu Polski zachęcała do refleksji nad tym, jak dotrzeć do młodych ludzi, aby wzrastali na podstawie określonego systemu wartości. Przypominała, że proces wychowania ma miejsce w rodzinie. Podkreślała konieczność wychowania do wartości, szczególnie w dzisiejszych czasach, które cechują się ich zanikiem i upadkiem autorytetów. Ostrzegała, że brak wychowania do podstawowych wartości może prowadzić do utraty sensu życia i relatywizmu moralnego.

Słowa kluczowe: Konferencja Episkopatu Polski, wychowanie młodego pokolenia.

Selected issues of educating the young generation in the proclamations of the Polish Episcopal Conference in the years 1989-2013

Summary

The purpose of this article is to present the position of the Polish Episcopate Conference on selected issues of upbringing of the young generation in the years 1989-2013. As the result of the initiative of the Committee on Education of the Catholic Conference of Polish Bishops and the Council of Catholic Schools, since 2011 a Week of Education has been celebrated annually in September. The bishops send the pastoral letter to the faithful on this occasion. The Polish Episcopal Conference encouraged reflection on how to reach young people to grow on the basis of a specific system of values. It reminds people that the process of education takes place in the family. It emphasizes the need for education to values, especially in these times, which are characterized by their disappearance and collapse of authority. It warns that the lack of education on basic values could lead to a loss of meaning in life and moral relativism.

Key words: Polish Bishops' Conference, education of the younger generations.

FILOZOFIA

KS. MIROSLAW TWARDOWSKI
Uniwersytet Rzeszowski
WSD, Rzeszów

Studia Sandomierskie
24 (2017)

„QUINTAVIA” ŚW. TOMASZA Z AKWINU WE WSPÓŁCZESNEJ DYSKUSJI FILOZOFICZNO-PRZYRODNICZEJ

Wstęp

Celowość to pogląd przyjmujący, że każde działanie zmierza do jakiegoś celu¹. Stanowisko to było rozwijane już w początkach filozofii. Początkowo celowość utożsamiano z porządkiem materialnego świata, który odzwierciedla porządek świata idei. Dojrzałą koncepcję celowości sformułował Arystoteles, widząc w niej główną rację działania. Stagiryta rozważał trzy aspekty celowości: ludzkie działanie moralne, twórcze działanie w świecie przyrody nieożywionej i ożywionej oraz działania pierwszego Nieruchomego Poruszyciela. Arystoteles dostrzegał celowość w całej rzeczywistości i uważał, że jest ona motywowana dobrem.

Do koncepcji celowości starożytnego greckiego filozofa odwołał się św. Tomasz z Akwinu, aby wyjaśnić zależność świata od stwórczego aktu Boga. Sformułował w oparciu o celowość jeden ze swoich argumentów na istnienie Boga. Piąty dowód, zwany też drogą „z rządzenia”, podobnie jak pozostałe cztery dowody na istnienie Boga został sformułowany w *Summa theologiae* oraz w *Summa contra gentiles*². W czasach nam współczesnych nazwano go argumentem teleologicznym, ponieważ św. Tomasz „rządzenie” rozumiał jako kierowanie rzeczami w stronę celu, jakim jest dobro.

Piąty dowód św. Tomasza odwołuje się więc do faktu kierowania rzeczami. Uporządkowane i celowe działanie każdego nieosobowego bytu przygodnego nakierowuje na istnienie i na osobowy charakter Bytu Pierwszego. W *Summa theolo-*

¹ Por. M. Przechowski, *Przypadek i celowość w filozoficznym obrazie świata według K. R. Poppera*, w: *Przyrodznawstwo – filozofia – teologia. Obszary i perspektywy dialogu*, red. J. Meller, A. Świeżyński, Warszawa 2010, s. 116.

² Por. F. J. Ayala, *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, tłum. P. Dawidowicz, Warszawa 2009, s. 2.

giae czytamy: „Piątą drogę wskazuje fakt kierownictwa wszystkim rzeczami na świecie. Widzimy bowiem, jak rzeczy pozbawione [wszelkiego] poznania, mianowicie ciała naturalne, działają celowo. Objawia się to w tym, że zawsze lub bardzo często działają jednakowo, a działają po to, by dopiąć tego, co dla nich najlepsze. Jasne więc, że nie dochodzą do celu mocą przypadku, ale w sposób zamierzony. Otóż rzeczy pozbawione [wszelkiego] poznania o tyle dążą do celu, o ile są skierowane ku niemu przez kogoś obdarzonego zdolnością poznania i myślenia, tak jak strzała przez łucznika. A więc istnieje ktoś myślący, kto kieruje wszystkimi naturalnymi rzeczami ku celowi – i jego to zwiemy Bogiem”³.

Innymi słowy, ciała naturalne, które same nie dysponują inteligencją, działają w sposób zorientowany na cel, aby osiągnąć to, co jest dla nich dobre⁴. Osiągają swój cel nie przez przypadek ale celowo. Osiągają to nie przez ich intencje, bo nie mają inteligencji, ale raczej przez Intelkt, który kieruje je ku ich kresowi, tak jak łucznik kieruje strzałą. Nazywamy ten Intelkt, który kieruje wszystkimi naturalnymi rzeczami, Bogiem.

W *Summa Contra Gentiles* z kolei św. Tomasz pisze: „Inne zaś byty nie mają intelektu i nie kierują się same do swego celu, lecz kieruje nimi coś innego. Te z nich, które są niezniszczalne, jak nie mogą posiadać braku w zakresie bytu naturalnego, tak też we właściwych sobie działaniach nigdy nie zbaczają z drogi do wyznaczonego celu, lecz niezawodnie poddają się rządowi Pierwszego Władcy; takimi są ciała niebieskie, których ruchy zachodzą zawsze w jednakowy sposób. Inne znowu, zniszczalne, mogą cierpieć brak co do bytu naturalnego, ale ów brak jest równoważony przez istnienie czegoś innego, gdy bowiem jedna rzecz ulega zniszczeniu, inna powstaje. I podobnie we właściwych sobie działaniach odstupują od porządku naturalnego, ale ów brak zostaje wyrównany przez jakieś wynikające stąd dobro. Widać zatem, że także te rzeczy, które wydają się odstawać od porządku ustanowionego przez Pierwszego Władcę, w rzeczywistości nie wymykają się spod Jego władzy, ponieważ nawet ciała zniszczalne, jak zostały przez Boga stworzone, tak też doskonale poddają się Jego władzy”⁵.

Dla św. Tomasza celowość jako istotny element w wyjaśnianiu świata obejmuje całą przyrodę zarówno nieożywioną, jak i ożywioną, w tym byty rozumne⁶. Widoczna jest ona w aktywności bytów fizycznych, które działają w taki sposób, aby osiągnąć to, co jest dla nich najlepsze. Tak rozumiana celowość wyklucza przypa-

³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, t. 1, cz. 1, Zagadnienie 2, Art. 3, tłum. P. Bełch, Londyn 1975, s. 49.

⁴ Por. Ch. Schönborn, *Fides, Ratio, Scientia. The Debate about Evolution*, w: *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, trans. M. J. Miller, San Francisco 2008, s. 96-97.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 18-19.

⁶ Por. M. Przechowski, dz. cyt., s. 116.

dek i jest argumentem wskazującym na istnienie Boga. Celowość jest tu więc rozumiana jako nadrzędna właściwość porządku świata⁷.

Poniżej przedstawiono i przeanalizowano główne wątki wciąż trwającej dyskusji nad „piątą drogą” św. Tomasza z Akwinu. W dyskusji tej obecne są głosy przyrodników i filozofów podążających drogą wytyczoną blisko osiem wieków temu przez tego wybitnego chrześcijańskiego filozofa i teologa. Nie brakuje także tych, którzy inaczej niż Akwinata pojmują interakcję Boga ze światem, wciąż zagłębiając się w jej szczegóły. We współczesnej debacie pojawiają się również głosy kwestionujące sensowność jakichkolwiek spekulacji nad relacją Boga do świata.

2. Argument inteligentnego projektu a „quinta via” św. Tomasza z Akwinu

Kilka wieków po św. Tomasz angielski duchowny William Paley w książce *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (1802) sformułował argument inteligentnego projektu, pozwalający na wyjaśnienie złożoności organizacji istot żywych⁸. W dziele tym angielski teolog i filozof pisał: „Nie może być projektu bez projektanta, urządzenia bez konstruktora, uporządkowania bez wyboru środków odpowiednich do osiągnięcia celu i wypełniających misję jego osiągnięcia bez wcześniejszego przemyślenia tegoż celu”⁹.

Paley, opierając się na wiedzy biologicznej, jaka była mu dostępna, przedstawił dowody na rzecz istnienia inteligentnego projektu¹⁰. Porównał m.in. ludzkie oko do teleskopu i argumentował, że obydwa zostały zaprojektowane: teleskop przez optyka, a oko przez Inteligentną Przyczynę¹¹. Ta ostatnia, która powołała do istnienia ogromną różnorodność istot żywych, bardzo starannie zaprojektowała tak wyszukane części jak ludzkie oczy, aby skutecznie wypełniały swoje funkcje życiowe. Liczne elementy składające się na ludzkie oko muszą precyzyjnie do siebie pasować, by można było nim coś widzieć¹². Angielski duchowny badał narządy i kończyny różnych organizmów, dowodząc, że są one precyzyjnie zaprojektowane do wypełniania swoich funkcji. Zwrócił też uwagę na to, że relacje zachodzące pomiędzy partnerami seksualnymi tego samego gatunku, organizmami różnych gatunków i organizmami a środowiskiem, w którym żyją, wydają się być precyzyjnie zaprojektowanymi przez Stwórcę. Istnienie organizmów dowodzi więc, zdaniem Paleya, że zostały zaprojektowane, a wielość, doskonałość i zróżnicowanie projektów można wyjaśnić nie inaczej, jak tylko przyjmując istnienie wszechmocnego Boga¹³.

⁷ Por. tamże, s. 116-117.

⁸ Por. F. J. Ayala, dz. cyt., s. 2.

⁹ W. Paley, *Natural Theology*, Nowy Jork 1881, s. 20; cyt. za: F. J. Ayala, dz. cyt., s. 15.

¹⁰ Por. F. J. Ayala, dz. cyt., s. 6.

¹¹ Por. tamże, s. 2.

¹² Por. tamże, s. 6.

¹³ Por. tamże, s. 15.

W pierwszej połowie XIX w. także inni uczeni, a wśród nich szkocki anatom, chirurg, fizjolog i teolog Charles Bell w pracy *The Hand: Its Mechanism and Vital Endowments as Evincing Design* (1833), próbowali znaleźć naukowe dowody inteligentnego projektu¹⁴.

Pod koniec XX w. argumentacja na rzecz inteligentnego projektu ożyła na nowo za sprawą kilku autorów, m.in. biochemika Michaela Behego, filozofa Williama A. Dembskiego i profesora prawa Phillipa Johnsona¹⁵. Autorzy ci opowiadają się za tzw. „teorią inteligentnego projektu” (ang. *Intelligent Design, ID*), zgodnie z którą dla najpełniejszego wyjaśnienia pewnych zjawisk przyrodniczych konieczne jest odwołanie się właśnie do inteligentnego projektu¹⁶. Wspominani badacze nie odwołują się bezpośrednio do Boga, aby ich „teoria” mogła być wykładana w amerykańskich szkołach publicznych jako alternatywa dla teorii ewolucji, gdyż Konstytucja Stanów Zjednoczonych zabrania głoszenia wierzeń religijnych w instytucjach publicznych.

William B. Provine streszcza główne idee teorii inteligentnego projektu w kilku punktach¹⁷:

1. Analiza zjawisk naturalnych od tych będących przedmiotem astrofizyki poprzez mikroorganizmy występujące na Ziemi po subatomowe właściwości chemiczne pozwala odkryć wiele struktur „nieredukowalnie złożonych”.
2. „Nieredukowalnie złożona” struktura jest dziełem Inteligentnego Projektanta.
3. Inteligentny Projektant to Bóg lub siła działająca celowo. (Choć rzecznicy teorii *ID* na ogół kwestionują to twierdzenie, ponieważ nie da się go dowieść, to i tak przyjmują je na poziomie osobistym).

3. Kazimierza Kłósaka „korekta” argumentu teleologicznego

Akwinata uważał, że wszelkie byty działają regularnie i w uporządkowany sposób, co jest dowodem na ich celowe działanie. Polski neotomista, katolicki duchowny, Kazimierz Kłósak był innego zdania¹⁸. „Nie możemy utrzymywać za św. Tomaszem z Akwinu” – pisze – „że dowodem na to, iż byty materialne, pozbawione poznania, dążą do określonych celów, jest jeszcze przed stwierdzeniem istnienia Boga na okoliczność, że zawsze lub w większości wypadków działają w ten sam

¹⁴ Por. tamże, s. 7.

¹⁵ Por. tamże, s. 129.

¹⁶ Por. D. Sagan, *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu*, Zielona Góra 2010, http://zbc.uz.zgora.pl/Content/21542/sagan_doktorat (dostęp: 10.11.2014).

¹⁷ Por. W. B. Provine, *Projekt? Tak! Ale czy inteligentny?*, tłum. S. Piechaczek, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php/nowosci/34-fag-2005-2006/600-fag-2005-2006-art-10> (dostęp: 24.03.2013).

¹⁸ Por. M. Przechowski, dz. cyt., s. 119-120.

sposób, by zdobyć to, co dla nich jest najlepsze (...). Gdybyśmy nawet wyeliminowali tę dozę antropomorfizmu, jaka niewątpliwie występuje w uzasadnieniu danym przez myśliciela średniowiecznego, to i tak nie moglibyśmy utrzymywać, jak on utrzymywał w nieantropomorficznej części swego stanowiska, że przed udowodnieniem istnienia Boga nie można wykluczyć ewentualności, że to, co przedstawia się nam jako celowe nastawienie dynamizmu przyrody bezrozumnej, jest w rzeczywistości tylko wynikiem działania ślepych przyczyn sprawczych, rezultatem działania takich na przykład czynników, jak dobór naturalny, dziedziczność¹⁹.

Zdaniem Kłósaka, odwołanie się do kategorii celu w przyrodzie nie może być w punkcie wyjścia argumentacji za istnieniem Boga, gdyż taki punkt wyjścia nie ma dostatecznego uzasadnienia w doświadczeniu, a ponadto prowadzi do błędu *petitionis principii*²⁰. Zgadza się on na uwzględnienie w punkcie wyjścia samego porządku istniejącego w przyrodzie przy zachowaniu jednak należytej ostrożności przed wyciąganiem zbyt pochopnych wniosków. Pisze: „Sądzę, że oceniając rzeczy z punktu widzenia przyrodniczego, nie musimy uważać każdego porządku za przejaw rozumu. Pewna prawidłowość może przecież zachodzić w planie działania przyczyn bliższych w następstwie posiadania określonych cech. Może to być nawet prawidłowość bardzo złożona. Samo to, że daje się ona wyrazić w formułach matematycznych, które są dostępne tylko dla myśli, jeszcze nie dowodzi, że genetycznie wywodzi się ona z jakiegoś rozumu”²¹. Polski neotomista dostrzega więc konieczność reinterpretacji piątej drogi św. Tomasza z Akwinu, w punkcie wyjścia kładąc nacisk na porządek występujący w świecie bytów ożywionych, a nie na celowość²².

4. Kardynał Christoph Schönborn o „Boskim projekcie w przyrodzie”

We wrześniu 2006 roku (1–3.09.2006) w Castel Gandolfo toczyła się debata wokół tematu ewolucja - stworzenie²³. Na debatę tę papież Benedykt XVI zaprosił swoich byłych studentów. Sympozjum przewodniczył uczeń i bliski współpracownik papieża kardynał Christoph Schönborn. Owocem wygłoszonych na sesji konfe-

¹⁹ K. Kłó sak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, cz. 2, Warszawa 1957, s. 76.

²⁰ Por. tamże, s. 79. *Petitioprincipi*o błąd logiczny polegający na tym, że przyjmujemy jako przesłankę zdanie niepewne, nieuzasadnione należycie, nieposiadające wystarczającego stopnia pewności. Por. K. Zeidler, *Petitioprincipii, czyli sposób erystyczny szósty*, <http://www.edukacjaprawnicza.pl/artykuly/arttykul/a/pokaz/c/arttykul/art/petitioprincipii-czyli-sposob-erystyczny-szosty.html> (dostęp: 11.11.2014).

²¹ K. Kłó sak, dz. cyt., s. 97.

²² Por. T. Ruto wski, *Problematyka celowości w publikacjach Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Warszawa 2004, s. 67.

²³ Por. Ch. Schönborn, *Foreword*, w: *Creation and Evolution...*, s. 10. Szczegółowo omówiono stanowisko Ch. Schönborna w temacie ewolucja-stworzenie w: M. Twardowski, *Kardynał Christoph Schönborna wizja relacji ewolucja – stworzenie*, „Studia Gdańskie” 2013, t. 33, s. 33-49.

rencji i toczących się po ich wygłoszeniu dyskusji była publikacja *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*. Kardynał Schönborn napisał *Wstęp* i kluczowy rozdział, zatytułowany *Fides, Ratio, Scientia. The Debate about Evolution*. Temat relacji stworzenie - ewolucja pojawił się już we wcześniejszej publikacji kardynała: *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie* („The New York Times”, 07.07.2005)²⁴. Tematem tym Schönborn szczegółowo zajął się także w książce pt. *Cel czy przypadek?*

Arcybiskup wiedeński nie zgadza się z rozumieniem idei ewolucji w sensie neodarwinowskim jako niekierowanego i nieplanowanego procesu powstawania przypadkowych zmian. Sprzeciwia się takim i tym podobnym próbom kwestionowania celowości i projektu w przyrodzie. „Obecnie, na początku XXI stulecia – pisze – w obliczu roszczeń neodarwinizmu i wielorakich hipotez kosmologicznych, wymyślonych po to, by zignorować ogromną oczywistość celowości i projektu odnanioną przez nowoczesną wiedzę przyrodniczą, Kościół katolicki znowu będzie bronił ludzkiego rozumu, głosząc, że wewnętrzny zamysł dostrzegany w przyrodzie nie jest złudzeniem. Teorie przyrodnicze, które usiłują wymknąć się tej oczywistości projektu, przywołując działanie ‘przypadku i konieczności’ nie są wcale naukowe, lecz, jak to ujął Jan Paweł II, są kapitulacją ludzkiej inteligencji”²⁵. Jedyną alternatywą dla „przypadku i konieczności” to, zdaniem Kardynała, „skrzyżowanie się” własnej działalności stworzeń z umysłem Stwórcy, który ją podtrzymuje i umożliwia. Pisze: „Na początku było słowo, a nie przypadek. Istnieje przypadek w znaczeniu czegoś niezaplanowanego, ale nie jest on wielką zasadą stwórczą, którą ideologiczny darwinizm chciałby go uczynić”²⁶.

Chrześcijańska doktryna o stworzeniu, w opinii arcybiskupa wiedeńskiego, jest zgodna z ideą ewolucji, ale tylko taką, która jest ostatecznie w jakiś sposób kierowana przez Boga²⁷. Niezgodny z chrześcijańską doktryną stworzenia jest, według niego, tzw. „ścisty darwinizm”, zgodnie z którym, aby w pełni wyjaśnić rozwój nowych form życia, wystarczy odwołać się do faktu współdziałania doboru naturalnego i mutacji²⁸. Przekonuje, że mechanizmem ewolucji nie mogą być nieukierunkowane na cel, ślepe procesy, lecz celowe, zamierzone działanie Boga.

Według austriackiego hierarchy, wnikliwa obserwacja wszechświata, Ziemi i życia dostarcza nam „przytłaczających dowodów” na istnienie porządku, planu

²⁴ Por. Ch. Schönborn, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie*, tłum. P. Lenartowicz, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, <http://www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/07Schönborn.html> (dostęp: 24 III 2013).

²⁵ Tamże.

²⁶ Tenże, *Cel czy przypadek? Dzieło stworzenia i ewolucja z punktu widzenia racjonalnej wiary*, red. H. Ph. Weber, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2009, s. 163.

²⁷ Por. D. Sagan, *Kardynał Schönborn a stanowisko Kościoła katolickiego wobec sporu kreacjonizmu z ewolucjonizmem*, „Filozofia Nauki” 2006, nr 1, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php/nawosci/15-przedruki/417-pr-art-41> (dostęp: 24 III 2013).

²⁸ Por. Ch. Schönborn, *Odnajdywanie zamysłu...*

i celu²⁹. Przestrzega jednak przed zbyt pochopnymi próbami doszukiwania się wszędzie „inteligentnego projektu”³⁰.

5. Współczesna krytyka argumentu teleologicznego

Argument teleologiczny przez wielu współczesnych filozofów i przyrodników jest poddawany ostrej krytyce. Różni autorzy podają różne powody kwestionowania argumentu z celowości, kreśląc przy tym różne wobec niego alternatywne rozwiązania.

„Świat nie został zaprojektowany lub stworzony w jakimś celu. Projekt jest złudzeniem”

Brytyjski zoolog Richard Dawkins twierdzi, że Karol Darwin wyznaczył nowe standardy w myśleniu przyrodnika na temat fenomenu życia. „Przed Darwinem – pisze Dawkins – nawet wykształceni ludzie, którzy już dawno uwolnili się od przesądów każących dopatrywać się celowości w istnieniu kamieni, zaćmień czy strumyków, wciąż jeszcze uważali za zasadne stawianie pytań ‘po co?’ i ‘dlaczego?’ w odniesieniu do żywych organizmów. Obecnie tylko naukowci dyletanci zadają takie pytania”³¹. Zdaniem brytyjskiego biologa, istotne zrozumienie procesów życiowych zachodzących na Ziemi przyniosła darwinowska teoria doboru naturalnego i mutacji³². Dziś można już tylko mówić o projekcie jako o złudzeniu, którego należy się wystrzeżać.

„Teoria ewolucji nie wyklucza wiary w Boga”

W przeciwieństwie do Dawkinsa amerykański genetyk, ewolucjonista i filozof pochodzenia hiszpańskiego, Francisco José Ayala przekonuje, że teoria ewolucji jest zgodna z wiarą w Boga, zaś kreacjonizm, w tym „teoria inteligentnego projektu” – nie³³. Pisze: „Świat przyrody pełen jest katastrof, nieszczęść, niedoskonałości, błędów, cierpienia i okrucieństwa. Fale tsunami sięją zniszczenie i śmierć; straszliwe wybuchy wulkanów przyniosły zagładę Pompejom i Herkulanum, zabijając ich mieszkańców; powódzie i susze doprowadzają do ruiny rolników. Ludzka szczeka jest kiepsko zaprojektowana, lwy pożerają swe ofiary, malaria corocznie zabija miliony ludzi. Nie przypisuję tych nieszczęść, okrucieństw i zniszczenia szczególnemu projektowi Stwórcy. Około 20% ludzkich cięż kończy się spontanicznym poronieniem w ciągu pierwszych dwóch miesięcy. To 20 milionów naturalnych aborcji co roku. Wzdrygam się z trwogą na myśl, że niektórzy ludzie wiary

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże.

³¹ R. Dawkins, *Rzeka genów*, tłum. M. Jannasz, Warszawa 2010, s. 139.

³² Por. tamże, s. 138-139.

³³ Por. F. J. Ayala, dz. cyt., s. x.

przypisałiby to nieszczęście niedoskonałemu projektowi Stwórcy. Widzę je raczej jako konsekwencję niedoskonałych dróg procesu ewolucyjnego. Bóg objawienia i wiary jest Bogiem miłości, litości i mądrości. Teoria ewolucji Darwina jest darem dla nauki, ale także dla religii³⁴.

Amerykański uczyony wyznaje, że z dowodem z celowości zetknął się jeszcze w późnych latach pięćdziesiątych XX w. jako student teologii na Wydziale Papieskim w klasztorze św. Stefana³⁵. Dowiedział się wtedy o pięciu dowodach na istnienie Boga sformułowanych przez św. Tomasza, w tym z piątym dowodem. Z pracą Paleya zapoznał się kilka lat po swoich studiach teologicznych w Salamance, w Nowym Jorku, gdzie podjął studia doktoranckie z genetyki i ewolucji³⁶. Wtedy też doświadczył, jak wpływowym był w tamtym okresie w Stanach Zjednoczonych ruch kreacjonistyczny, postrzegający teorię ewolucji Darwina jako z założenia sprzeczną z religią³⁷. Wspomina po latach: „W Salamance, gdzie studiowałem teologię, teorię ewolucji uważano za przyjazną, a nie wrogą wierze chrześcijańskiej. Ewolucja, jak uczyłem się na zajęciach z teologii, wyposażyła teologów w brakujące ogniwo w wyjaśnieniu zła istniejącego w świecie albo – w języku teologów – rozwiązała problem teodycei. Słownikowa definicja teodycei brzmi: Obrona dobroci i wszechmocy Boga w obliczu istnienia zła³⁸”.

Dowody Paleya i innych przyrodników z pierwszej połowie XIX w. legły w gruzach, kiedy w 1859 r. Karol Darwin opublikował swoje dzieło *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, w którym opisał zgromadzone przez siebie dowody paleontologiczne i biologiczne wskazujące na ewolucję życia³⁹. Darwin udowadnia, że dzięki doborowi naturalnemu organizmy ewoluowały w czasie i różnicowały się w rozmaitych siedliskach. Odwołanie się do doboru naturalnego zapewnia wystarczające wyjaśnienie naukowych obserwacji, że organizmy sprawiają wrażenie zaprojektowanych.

Ayala dokonuje przeglądu najnowszych dowodów, które to wynikają z niedawnej rewolucji w biologii molekularnej, a które mają wskazywać niezbicie, że nie istnieją już żadne luki w rekonstrukcji historii ewolucyjnej wszystkich organizmów żywych od ich wspólnych przodków⁴⁰. Biologia molekularna, wyłoniona jako dyscyplina naukowa w 1953 r., 100 lat po Darwinie, w następstwie odkrycia struktury podwójnej helisy DNA, chemicznej substancji dziedziczności, ma umożliwić rekonstrukcję historii ewolucji z niemal dowolną dokładnością, dostarczając w ten sposób najmocniejszych dowodów ewolucji biologicznej⁴¹. Wszystkie chemiczne składniki życia, a więc DNA, dwadzieścia aminokwasów tworzących białka i enzymy, i ich proporcje, są takie same u wszystkich organizmów od bakterii

³⁴ Tamże, s. x-xi.

³⁵ Por. tamże, s. 1-2.

³⁶ Por. tamże, s. 2-3.

³⁷ Por. tamże, s. 3.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 7.

⁴⁰ Por. tamże, s. 8.

⁴¹ Por. tamże, s. 10-11.

po człowieka⁴². Ta identyczność wynika, zdaniem amerykańskiego biologa, z faktu wspólnego pochodzenia wszystkich organizmów żywych.

Ayali trudno jest wskazać na zalety „teorii inteligentnego projektu”. Szczególnie sprzeciw budzi w nim sama motywacja zwolenników tego poglądu, którzy chcą odkryć Boga i wiarę w naukę⁴³. W przeciwieństwie do nich amerykański przyrodnik potwierdzenia prawd religijnych szuka na gruncie wiary i Objawienia, a nie w wiedzy naukowej, która ze swej natury nigdy nie jest ostateczna. Jasno i wyraźnie wyraża swoje stanowisko względem „teorii inteligentnego projektu”: „Inteligentny Projekt to niedobra nauka, jeżeli w ogóle jest nauką. Wyrażane w nim idee nie są poparte doświadczeniami, obserwacjami ani wynikami opublikowanymi w recenzowanych czasopismach naukowych. Uważam ponadto, że Inteligentny Projekt jest zarazem niedobrą religią, złą teologią, ponieważ zakłada istnienie niepożądanych cech Projektanta, których nie chcielibyśmy przypisywać Bogu. Mam nadzieję, że moje uwagi na ten temat okażą się przekonujące. Zwolennicy Inteligentnego Projektu twierdzą, że teoria ewolucji jest niezgodna z religią. Ciekawe, że dzielą to przekonanie z materialistycznymi uczonymi. Moim zdaniem, zwolennicy Inteligentnego Projektu i materialiści myślą się: nauka i religią są niesprzeczne, dotyczą bowiem odmiennych obszarów wiedzy”⁴⁴.

„Chociaż złożoność układów żywnych da się wyjaśnić bez odwoływania się do kategorii ‘celu’, wrażenie projektu jest uderzające”

Dla Paula Daviesa - brytyjskiego fizyka - podstawową trudnością w akceptacji argumentu teleologicznego jest fakt, że wiele bardzo złożonych układów w przyrodzie jest wynikiem całkowicie naturalnych procesów⁴⁵. Choć nie uważa, że wszystkie bez wyjątku złożone układy stanowią wynik końcowy procesów naturalnych, podkreśla jednak, że należy zachować właściwą ostrożność w wyciąganiu jednoznacznego wniosku o istnieniu projektodawcy na podstawie powierzchownych obserwacji. Davies empiryczne potwierdzenie tezy, że nadzwyczaj złożone układy mogą powstawać drogą spontanicznego porządkowania się prostych układów, znajduje w darwinowskiej teorii ewolucji. Píše: „Zasadniczą cechą darwinowskiej ewolucji jest jej przypadkowy charakter. Ślepy przypadek powoduje mutacje. Dzięki tym czysto przypadkowym zmianom cech organizmów natura zyskuje duży wachlarz możliwości, z których wybiera, kierując się kryterium dostosowania i ewolucyjnej przewagi. Nagromadzenie się ogromnej liczby drobnych zmian prowadzi do powstania złożonych struktur. [...] Niezależnie od tego, czy ktoś gotów jest uznać, że darwinowska ewolucja wyjaśnia wszystkie problemy, nie można mieć wątpliwości, iż mutacje i dobór naturalny stanowią główny czynnik w rozwo-

⁴² Por. tamże, s. 11.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 12.

⁴⁵ Por. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2006, s. 208.

ju biologicznego porządku”⁴⁶. Brytyjski przyrodnik nie ma złudzeń, że wielu współczesnych naukowców nie uznaje, że wszechświat ma cel i jest wytworem Projektanta⁴⁷. Sam jednak przestrzega przed podobnymi pochopnymi, jednoznacznymi, radykalnymi rozstrzygnięciami. Pisze: „Sam fakt, że wszechświat jest twórczy i że reguły pozwoliły na wyłonienie się złożonych struktur i ich rozwój aż do poziomu świadomości – innymi słowy, że wszechświat sam zorganizował swoją samoświadomość – jest dla mnie mocnym dowodem na to, iż ‘coś się dzieje’ za tym wszystkim. Wrażenie projektu jest uderzające. Nauka może wyjaśnić wszystkie procesy, zgodnie z którymi wszechświat tworzy swoje własne przeznaczenie, ale wciąż pozostawia miejsce na to, by istniało znaczenie życia”⁴⁸.

„Przyczynowy obraz świata nie wyklucza opatrznościowego działania Stwórcy”

Robert James Berry, genetyk na Uniwersytecie Londyńskim, zastanawia się nad pytaniem, czy znajomość przyczyny pewnego wydarzenia wyklucza możliwość udziału w nim Boga. Jego odpowiedź nie pozostawia wątpliwości. Pisze: „[...] nie ma sprzeczności między znajomością przyrodniczych (materialnych) przyczyn jakiegoś wydarzenia a uznaniem, że Bóg jest również (formalną) przyczyną danego zjawiska. [...] w przeciwnym razie należałoby usunąć Boga z wielkiej ilości procesów, co do których sądzimy, że są przedmiotem Jego opatrznościowej troski”⁴⁹. Dla brytyjskiego genetyka logiczne i naukowo poprawne jest komplementarne podejście do zagadnienia przyczynowości⁵⁰.

W podobnym duchu wypowiada się anglikański duchowny, matematyk, fizyk i teolog, John C. Polkinghorne. Próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, czy przyczynowy obraz świata, stworzony przez naukę, nie pozostawia miejsca na opatrznościowe działanie Boga. Odpowiadając na powyższe pytanie, stwierdza: „Istotnym osiągnięciem długich dyskusji prowadzonych w latach dziewięćdziesiątych było [...] ustalenie, że nauka nie sformułowała domkniętego przyczynowo modelu świata, w którym wszystkie zdarzenia dawałyby się w pełni wyjaśnić w kategoriach fizycznych. Nie ma zatem powodów, by wątpić w zasadność wiary w działanie boskiej Opatrzności, podobnie jak nie ma powodów, by wątpić w doświadczenie naszych własnych celowych działań”⁵¹. Polkinghorne podkreśla, że Bóg pozostaje ze światem w nieustannej interakcji, chociaż nie interweniuje doraźnie w zachodzące w nim procesy. Wskazuje na nierozzerwalną jedność Boskiego działania,

⁴⁶ Tamże, s. 209.

⁴⁷ Por. P. Davies, *Kosmiczny projekt. Twórcze zdolności przyrody w porządkowaniu wszechświata*, tłum. A. Bielaczyc, Kraków 2014, s. 29.

⁴⁸ Tamże, s. 337.

⁴⁹ R. J. Berry, *Bóg i biolog. Wiara a nauki przyrodnicze*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków, 2005, s. 66.

⁵⁰ Por. tamże, s. 66-67.

⁵¹ J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 11-12.

będącą realizacją jednego aktu stworzenia. Pisze: „Regularność opisywana przez naukę przy pomocy praw natury jest w swej istocie przejawem stałości i wierności Boga, objawionej w Jego stworzeniu”⁵².

„Kategoria ‘przypadku’ nie stoi w sprzeczności z racjonalnym działaniem Boga”

Przykładem stanowiska teistycznego, odzeganego się od deizmu ale zarazem usiłującego zachować naturalistyczną koncepcję nauki, jest ewolucjonizm teistyczny polskiego księdza, kosmologa, filozofa i teologa, Michała Hellera. Nie zgadza się on na „łatwe” i pochopne upowszechnianie przez zwolenników „Inteligentnego Projektu” kategorii celowości zjawisk przyrodniczych⁵³. Zarzuca rzecznikom tej koncepcji dwa poważne błędy koncepcyjne⁵⁴. Pierwszy błąd ma charakter *stricte* teologiczny. Dla przedstawicieli *ID* „przypadek” jest rodzajem negatywnej siły, którą należy przeciwstawić racjonalnemu działaniu Boga⁵⁵. Efektem takiego spojrzenia na „przypadek” jest konieczność ograniczenia jego roli w ewolucji kosmosu. Drugi błąd obrońców „Inteligentnego Projektu”, zdaniem Hellera, ma podłoże historyczno-filozoficzne⁵⁶. Podkreśla, że twórcy tej koncepcji opierają się w dużej mierze na Arystotelesowskiej koncepcji wiedzy. Wiedza naukowa, zgodnie ze stanowiskiem zajmowanym przez Stagirytę, polega na wyprowadzaniu zjawisk z ich przyczyn sprawczych. „Przypadek” przerywa sieć przyczynowych powiązań, stąd nie można go w sposób naukowy badać. W czasach współczesnych, jak zauważa polski kosmolog, podważono zasadność Arystotelesowskiej koncepcji wiedzy, rehabilitując rolę przypadku. Polski filozof pisze: „[...] przypadki nie są obcym ciałem w ‘siatce praw przyrody’ lecz jej inherentną częścią, bez której ‘siatka’ nie mogłaby funkcjonować. Struktura wszechświata jest utkana z praw przyrody i przypadków; oba te elementy wzajemnie bez siebie nie mogłyby istnieć”⁵⁷. W innej pracy dodaje: „W sieci praw fizyki istnieją jakby ‘wolne miejsca’, w których może działać przypadek; należy nawet powiedzieć, że takie miejsca są niezbędne, żeby cała sieć mogła sprawnie funkcjonować. Zatem zdarzenia przypadkowe nie przeczą porządkowi praw świata fizycznego ani też – w perspektywie religijnej – idei, w myśl której kosmosem rządzi boski projekt; są one raczej częściami tego projektu”⁵⁸. W przekonaniu Hellera, zwolennicy *ID* źle rozumieją znaczenie przypadku w strukturze i ewolucji wszechświata. Aby historia wszechświata mogła się toczyć, konieczne były tzw. warunki początkowe lub brzegowe wyzna-

⁵² Tamże, s. 25.

⁵³ Por. G. Brotti, *Wstęp*, w: M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, rozm. przepr. G. Brotti, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Kraków 2013, s. 8.

⁵⁴ Por. M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, rozm. przepr. G. Brotti, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Kraków 2013, s. 208.

⁵⁵ Por. tamże, s. 209.

⁵⁶ Por. tamże, s. 210.

⁵⁷ Tenże, *Granice nauki*, Kraków 2014, s. 227.

⁵⁸ Tamże, s. 212.

czane z punktu widzenia praw przyrody przez zdarzenia przypadkowe⁵⁹. Heller w swej wizji znajduje jednak miejsce na działanie Stwórcy: „W takiej interpretacji działania Boga w świecie nie należy sobie wyobrażać jako ‘antynaturalistycznych’ pchnięć czy nadzwyczajnych interwencji, lecz jako Jego immanentną obecność w świecie i jego prawach. Bóg jest w świecie, ale nie wyczerpuje się w świecie. [...] Bóg jest Całością, w której nie można wydzielać odizolowanych od siebie części”⁶⁰. W świecie, jak podkreśla, nie powinniśmy doszukiwać się jakichś szczególnych śladów aktywnej obecności Boga. „W rzeczywistości” – pisze – „cały wszechświat – a nie tylko jego poszczególne części – jest przejawem stwórczej mocy Boga”⁶¹.

Zakończenie

Św. Tomasz z Akwinu swoją „quinta via” wytyczył pewną drogę intelektualną, którą podążały całe pokolenia myślicieli. Inni, nie podzielając poglądów średnio-wiecznego filozofa, rozwijali własną, alternatywną względem Akwinaty, koncepcję relacji Boga do świata. Jeszcze inni, wychodząc z czysto naturalistycznych założeń, próbowali przekonywać, że naukowa wizja świata podważa sens jakichkolwiek spekulacji o Bogu i jego relacji do świata.

Z przeprowadzonych w niniejszym artykule rozważań wynika, że można i to na wiele sposobów twierdząc odpowiedzieć na pytanie o kompatybilność twierdzeń naukowych z wiarą w istnienie osobowego Boga - Stwórcy wszechświata. Tylko skrajne, często nasączone ideologią, stanowiska z obu stron, tj. skrajny darwinizm ze swoim naturalistycznym, bardzo upraszczającym rzeczywistość założeniem, że wszystko co istnieje, jest jedynie częścią natury i nie ma niczego, co wykraczałoby poza nią, oraz skrajny kreacjonizm, będący radykalną reakcją na teorię Darwina i podważający wiarygodność danych naukowych zarówno z dziedziny astronomii, dotyczących ewolucji wszechświata, jak i biologii, dotyczących ewolucji człowieka, nie zostawiają żadnego miejsca na jakikolwiek konstruktywny dialog. Natomiast odpowiedzialne, wyważone, otwarte na fakty, próby odpowiedzi na interesujące nas pytanie, czy istnieje wyznaczony przez Stwórcę cel w przyrodzie, otwierają drzwi do twórczego dialogu przedstawicieli religii z reprezentantami świata nauki.

Nie można zamykać się na empiryczne fakty, dostarczane przez przedstawicieli świata nauki, bezsprzecznie dowodzące, że elementy składowe żywego organizmu nie są „nieredukowalną złożonością”, ale są efektem długiego procesu, którego „motorem” był dobór naturalny. Naukowy scenariusz ewolucji życia na Ziemi nie stoi jednak w żaden sposób w sprzeczności z wiarą w Boga Stwórcę. W pełni uzasadnionym jest twierdzić, iż Bóg stworzył świat i równocześnie przyj-

⁵⁹ Por. M. Zając, *Bóg, konieczność i przypadek*, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1546,1238284,dzial.html> (dostęp: 17 XI 2012).

⁶⁰ M. Heller, *Chrześcijański naturalizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51, z. 3, s. 56.

⁶¹ Tenże, *Bóg i nauka...*, s. 206.

mować, że wszystkie różnorodne elementy świata przyrody ożywionej i nieożywionej zostały uformowane przez naturalne procesy, po zainicjowaniu przez Boski akt stwórczy.

Streszczenie

Dla św. Tomasza z Akwinu celowość, jako istotny element w wyjaśnianiu świata, obejmuje całą przyrodę, zarówno nieożywioną, jak i ożywioną, w tym byty rozumne. Widoczna jest ona w aktywności bytów fizycznych, które działają w taki sposób, aby osiągnąć to, co jest dla nich najlepsze. Tak rozumiana celowość wyklucza przypadek i jest argumentem wskazującym na istnienie Boga. Kazimierz Kłósak dostrzega konieczność reinterpretacji piątej drogi św. Tomasza, w punkcie wyjścia kładąc nacisk na porządek występujący w świecie bytów ożywionych, a nie na celowość. Według Christopha Schönborna wnikliwa obserwacja wszechświata, Ziemi, życia dostarcza nam „przytłaczających dowodów” na istnienie porządku, planu i celu. Przestrzega jednak przed zbyt pochopnymi próbami doszukiwania się wszędzie „inteligentnego projektu”. Richard Dawkins przekonuje, że silne złudzenie, że świat został zaprojektowany lub stworzony w jakimś celu, da się łatwo wytłumaczyć jako skutki działania darwinowskiego doboru naturalnego i mutacji. Francisco J. Ayala twierdzi, że nie ma sprzeczności między mechanizmami ewolucji a działaniem Boga Stwórcy. Ewolucję postrzega on jako naturalny proces, za pomocą którego Bóg stworzył istoty żywe, a także rozwinął je zgodnie ze swoim planem. Paul Davies, choć nie uważa, że wszystkie bez wyjątku złożone układy stanowią wynik końcowy naturalnych procesów, podkreśla jednak, że należy zachować ostrożność w wyciąganiu jednoznacznego wniosku o istnieniu projektodawcy na podstawie powierzchniowych obserwacji. Dla Roberta Jamesa Berry logiczne i naukowo poprawne jest komplementarne podejście do zagadnienia przyczynowości: naturalistyczne i teistyczne. John C. Polkinghorne podkreśla, że Bóg pozostaje ze światem w nieustannej interakcji, chociaż nie interweniuje doraźnie w zachodzące w nim procesy. Wreszcie, według Michała Hellera, Bóg stwarzając świat, „określił strategię komponowania przypadków w działanie praw przyrody”.

Słowa klucze: celowość, przyczynowość, ewolucja, stworzenie.

Saint Thomas Aquinas's „Quinta via” in the modern philosophical-natural discussion

Summary

For St. Thomas Aquinas, purposefulness covers the whole of nature, both inanimate and animate, including sentient beings, as an important element in explaining the world. It is visible in the activity of physical entities that operate in such a way as to achieve what is best for them. Such an understanding of purposefulness excludes accident and is an argument pointing to the existence of God. Kazimierz Kłósak recognizes the need to reinterpret the fifth guideline of St. Thomas, at the starting point placing emphasis on the order found in the world of living beings, and not on purposefulness. According to Christoph Schönborn, thorough observation of the Universe, Earth and life provides us with “overwhelming evidence” for the existence of an order, a plan and a purpose. However, he warns against

too hasty attempts to see “intelligent design” everywhere. Richard Dawkins argues that the strong delusion that the world was designed and created for a purpose can be easily explained as the effect of Darwinian natural selection and mutation. Francisco Ayala says that there is no conflict between evolution and mechanisms of action of God the Creator. He sees evolution as a natural process by which God created living things, and developed them in accordance with His plan. Paul Davies, although he does not believe that all complex systems without exception are the end result of natural processes, emphasizes that caution should be exercised in drawing a clear conclusion about the existence of designers based on superficial observation. For Robert James Berry, a logical and scientifically correct approach is complementary to the issue of causality: naturalistic and theistic. John C. Polkinghorne emphasizes that God remains in constant interaction with the world, although He does not intervene directly in processes that occur in it. Finally, according to Michał Heller, God created the world, “setting out the strategy of incorporating cases the laws of nature.” It follows from the considerations carried out in this article that we can provide numerous positive answers to the question concerning the compatibility of scientific claims with the faith in the existence of God-Creator. Only extreme, often pervaded with ideology, positions do not leave any place for a constructive dialogue.

Key words: purposefulness, causality, creation, evolution.

CZY POTRZEBUJEMY KWANTOWEJ TEOLOGII?

Wstęp

Dokonujący się na przestrzeni wieków rozwój obrazu świata związany był nieodłącznie z teoriami, eksperymentami oraz odkryciami prowadzonymi pod starożytną egidą: *filozofii naturalnej* (łac. *philosophia naturallis*)¹. Znakomitym tego przykładem są tzw. rewolucje naukowe, które wyznaczają niezwykle ważne okresy głębokich przemian światopoglądowych cywilizacji. Obecnie żyjemy w epoce postindustrialnej, której jedną z głównych dominant jest cyfryzacja życia oraz informatyzacja wszelkiego myślenia. Omawiane procesy wywoływały różnego rodzaju napięcia pomiędzy obrazem świata udokumentowanym badaniami naukowymi, a tym ukazany na kartach „Biblii”. Najczęściej przywołuje się historię przenikania do świadomości społeczeństwa teorii ewolucji, której jednym z głównych przedstawicieli był Karol Darwin (1809-1882). Dyskusja dotycząca najważniejszych implikacji wynikających ze wspomnianej teorii biologicznej, trwa do dnia dzisiejszego².

W tym „tyglu idei”, zaczęło się kształtować nowoczesne, tzw. modernistyczne społeczeństwo, poszukujące swojej tożsamości w sporze z dawnymi „powagami”. Oświecenie ze zdecydowanym manifestem o nachyleniu racjonalnym przyczyniło się do zintensyfikowania dyskusji dotyczącej dwóch obrazów świata. Systemowe

¹ Szczególnie interesująco opisuje to książka: A. Pais, *Niels Bohr's Times, in Physics, Philosophy and Polity*, Oxford 1991, s. 92-116. Autor nakreślając szczegółowo biografię jednego z najwybitniejszych fizyków, twórcę kwantowej teorii rzeczywistości ukazuje obraz epoki, w której doszło do sformułowania najważniejszych postulatów teoretycznych. Można stąd wyprowadzić wniosek, iż powstanie m.in. wydziałów fizyki w uniwersytetach zbiegło się z genezą kwantowej mechaniki.

² Co ciekawe do dziś (a więc ponad 150 lat od publikacji głównego dzieła Darwina, *O nadsładowaniu gatunków*) stanowisko teologiczne pozostaje nadal głównym oponentem neodarwinowskiego ujęcia świata ożywionego. Można by bowiem oczekiwać, iż współcześni wierzący, wykształceni w kontekście współczesnej biologii będą z większą swobodą oraz wrażliwością metodologiczną podchodzić do kryzysu ewolucyjnego. W Polsce w ostatnim czasie ukazały się dwie monografie będące przykładem tego typu postawy: M. Chaberek, *Kościół a ewolucja*, Kraków 2013; tenże, *Stworzenie czy ewolucja*, Kraków 2014.

odrzucając wszystko, co nie jest uchwytnie rozumem oraz zmysłami musiało doprowadzić do ostrego konfliktu pomiędzy światem nauki a światem religii³. Niestety, zradykalizowanie obu postaw miało wpływ na powstanie głębokiego wyłomu w jednolitym obrazie świata. Oba środowiska wzajemnie oskarżały się o zacofanie, szarlatanię etc. Oświeceniowa oraz pozytywistyczna krytyka religii objawionej odwarstwiła więc od emancypującego się w tamtym czasie obrazu naukowego obrazu świata ufundowany na wierze judeochrześcijańskiej⁴.

Zaskoczeniem dla obu środowisk było z pewnością pojawienie się teorii kwantowej. Konserwatywne środowisko naukowe nie potrafiło przez dziesięciolecia pogodzić się z rewolucyjnym obrazem świata materialnego⁵. Wydawało się bowiem, iż świat nie może mieć tak dziwnej, tzn. nieintuicyjnej, pozbawionej możliwości zdroworozsądkowego ujęcia, natury rzeczywistości rozważanej na poziomie fundamentalnym, tj. atomowym. (Po upływie kilkudziesięciu lat od pierwszego sformułowania fizycznej teorii naukowcy zadziwili społeczeństwo, pokazując, iż w skali globalnej – kosmologicznej – wszechświat również wymyka się klasycznej fizyce). W epoce, w której powszechne było przekonanie, iż istnieje tylko to, co można zaobserwować, stało się wkrótce jasne, iż albo kwantowa teoria jest błędna albo rzeczywistość materialna na najniższym poziomie nie daje się zmierzyć w klasycznym sensie, otwierając tym samym możliwości do dalszych, teoretycznych spekulacji.

Wprowadzony przez Drugi Sobór Watykański (1962-1965) pluralizm badań teologicznych na stałe ukształtował się jako elementem charakterystyczny współczesnej teologii katolickiej. Mnogość podejść w interpretowaniu Objawienia stała się dzięki temu bogactwem wspólnoty wierzących. Jednakże w tej niezwykle bogatej panoramie dość trudno jest wskazać chociaż jeden, dobrze opracowany oraz metodologicznie ugruntowany model podejścia naukowo-teologicznego. Co więcej, można postawić hipotezę, iż współczesna teologia penetruje przede wszystkim świat człowieka opisywany i badany przez nauki humanistyczne, unikając tym samym prowadzenia badań z pogranicza wiary i nauki. Stąd niniejszy artykuł, którego jednym z głównych zadań jest próba „przełamania” oświeceniowego oraz ponowoczesnego rozdarcia w obrazie świata ukazywanym przez teologię oraz na-

³ Doskonałym opracowaniem jest monografia: J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001. Zwłaszcza część druga: *Part II: The Rise of Philosophical Radicalism*, s.157-327.

⁴ Znakomitym opisem omawianego zagadnienia jest praca: B. S. Gregory, *No room for God? History, science, metaphysics, and the study of religion*, „History and Theory”, 47 (2008), s. 495-519. Autor stara się ukazać współczesną wersję sporu powstałego na przestrzeni XVIII i XIX wieku. Wskazuje na możliwość prowadzenie uzgodnionych badań w omawianej perspektywie, pozwalających na przełamanie uprzedzeń.

⁵ Warto w tym miejscu przywołać Maxa Plancka (1858-1947), jednego z twórców teorii kwantowej oraz Alberta Einsteina (1879-1955), głównego inspiratora badań grawitacji. Ci dwaj najwybitniejsi fizycy XX wieku do końca swoich poszukiwań nie mogli pogodzić się z obrazem świata zaproponowanym w ramach paradygmatu kwantowego. Każdy na swój sposób próbował udowodnić braku teoretyczne i/lub eksperymentalne.

uki przyrodnicze. Może to zachęcać do dalszych poszukiwań oraz badań, wprowadzając teologię katolicką w Polsce w świat nowych idei.

1. Rodzaje relacji teologii wobec nauki

Historia relacji pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi posiada złożony charakter. Z jednej strony można doszukiwać się jej śladów już w starożytności⁶. W tekstach ludzi ówczesnej epoki odnajdujemy wiele opisów religijnych oraz niereligijnych ukazujących świat człowieka. Najbardziej znakomitym przykładem udokumentowania przenikania się „naukowego” oraz „religijnego” spojrzenia na świat jest teoria Arystotelesa (384-322). Z drugiej strony powstanie nauk przyrodniczych, w sensie zbliżonym do współczesnego ich kształtu, nastąpiło wraz z pojawieniem się prac dotyczących doświadczeń Galileusza (1564-1642) i jemu współczesnych czy też *prawa zachowania masy w reakcjach chemicznych* Michała Łomosowa (1711-1765) oraz Antoine’a Lavoisiera (1743-1794). Jednakże oba przywołane punkty zwrotne zdają się być współcześnie przestarzałe oraz nieaktualne.

Wśród strategii badawczych, występujących na przecięciu się teologicznego obrazu świata z naukowym wymienić należy⁷:

– **konflikt**: autorzy skupieni w tym nurcie badawczym podkreślają, iż zarówno naukowy, jak i teologiczny obraz świata w swoim najgłębszym momencie jest zawsze skazany na konkurencję heurystyczną. Jan Kalwin (1509-1564) może być przykładem tego typu postawy. Rozwiązaniem jest wybór jednego z członów alternatywy;

– **całkowite nieprzenikanie się**⁸: najbardziej znanymi przedstawicielami tego typu strategii są Blaise Pascal (1623-1662) oraz Stephen Jay Gould (1941-2002)⁹,

⁶ Zob. L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.

⁷ Najlepiej w tym miejscu zacytować prace uchodzące powszechnie za klasyczne: I. G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1994, nr 16, 3-22; tenże, *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984. W najnowszym ujęciu zagadnienia warto zapoznać się z monografią: P. Bylica, *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, w: *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 7, Zielona Góra, 2016.

⁸ Czasem autorzy próbują zaanektować jakiś wybrany kierunek filozoficzny aby następnie na jego poziomie odnieść się do relacji nauki i wiary. Przykładem tego typu przedsięwzięcia może być publikacja: S. Creaven, *Materialism, Agnosticism and God*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 31 (2001), nr 4, s. 419-448. Autor ukazuje problematyczność agnostycyzmu realistycznego, nawiązującego do współczesnej filozofii nauki. Implikacje wypływające z analiz ukazują, iż utrzymywanie stanowisk agnostycznych wobec też ufundowanych religijnie jest wątpliwym przedsięwzięciem.

⁹ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na książkę, w której autor przedstawia szczegółowo swoje argumenty skłaniające go, do radykalnego rozdzielenia dwóch magisteriów poznawczych człowieka: S. J. Gould, *Rocks of Ages*, New York, 1999. Oryginalnie

którzy stwierdzają, iż oba porządki rzeczywistości stanowią dwa nie wchodzące ze sobą w żadną relację obrazy. Posiadają one „swoją” prawdę oraz porządek ontologiczny;

– **integracja**: znakomitym przedstawicielem jest M. Heller (1936-)¹⁰. Wokół tego kierunku spotkać można badaczy wyrażających przekonanie, iż oba obrazy można (oraz w ujęciu bardziej radykalnym należy) ze sobą zintegrować, tworząc w ten sposób harmonijny, tzn. jeden „super obraz” rzeczywistości, w którym nadal można odróżnić jego składowe¹¹;

– **inspiracja** (dialog): wśród przedstawicieli wymienia się najczęściej J. Życińskiego (1948-2011)¹² oraz A. Plantinga’ę (1932-)¹³. Myślą ogniskującą badaczy jest wskazanie na pozytywną, tzn. wspierającą swój wzajemny rozwój, relację obu obrazów rzeczywistości;

– **całkowite pokrywanie się**¹⁴: stanowisko reprezentowane przede wszystkim przez myślicieli skupionych wokół programu *New Age*. Wyraża się w nim przekonanie, iż oba obrazy stanowią w gruncie rzeczy jedną rzeczywistość, a tylko nieudolny (bądź skażony grzechem rozum) widzi „podwójnie”.

Spośród wymienionych powyżej sposobów podejścia do zagadnienia dotyczącego relacji pomiędzy obrazem świata wypracowanym w ramach badań naukowych, a tym uzyskanym poprzez interpretację Objawienia wybrano strategię szerzej opracowywaną m.in. przez Życińskiego. Zadania postawione przed tym programem miały na celu ukazanie pozytywnego wpływu nauk przyrodniczych na teologię i odwrotnie. Autorzy skupieni wokół tego kręgu starają się zaakcentować wszystkie te elementy z poszczególnych dyscyplin, których powstanie i/lub rozwój nastąpiły dzięki wzajemnym inspiracjom. Kierunek ten ma na celu przede wszystkim zachęcić do interdyscyplinarnych debat oraz wypracowywania wspólnej platformy metodologicznej. W pewnym sensie jest on niezbędnym elementem właściwej kultury intelektualnej. W powyższym kluczu interpretacyjnym zostanie przedstawiony model teologii kwantowej.

w języku angielskim: *non-overlapping magisteria*. Po raz pierwszy użył tego stwierdzenia wspomniany S. J. Gould. Często używa się akronimu NOMA. Tekst ten wywołał od dnia swojej publikacji wiele dyskusji i kontrowersji. Odnosili się do niego wielokrotnie główni przedstawiciele tzw. *Nowego Ateizmu*: Richard Dawkins (1941-) oraz Daniel Dennett (1942-), V. J. Stenger (1935-2014).

¹⁰ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, wyd. 2, Kraków, 2014.

¹¹ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na artykuł: R. Larmer, *Divine Agency and the Principle of the Conservation of Energy*, „Zygon” 2009, nr 44 (3), s. 544-545.

¹² Por. J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin, 2009.

¹³ Doskonałym przykładem jest monografia: A. Planting, *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism*, Oxford, 2011.

¹⁴ Niektóre podejścia charakteryzują się bardziej „hybrydową” konstrukcją, tzn. stanowią połączenie dwóch lub więcej podejść z równoczesnym ich metodologicznym ograniczeniem. Przykładem takiego typu może być tekst: J. Koperski, *The Physics of Theism: God, Physics, and the Philosophy of Science*, Oxford 2015.

2. Co to jest teologia kwantowa?

Powstały na przestrzeni wieków podział dyscyplin naukowych oraz teologicznych odzwierciedla najczęściej pola badawcze ściśle powiązane z zainteresowaniami poszczególnych epok. Stąd samych definicji „teologii” można wskazać wiele¹⁵. Nim zostanie udzielona odpowiedź na pytanie postawione w tytule, warto w tym miejscu zwrócić uwagę na rozumienie teologii, które przyjęto w artykule.

Z wielu definicji *teologii* powstałych w przeciągu XX wieków chrześcijaństwa szczególnie obiecująca wydaje się być myśl, iż *teologia jest mową o Bogu*¹⁶. W niej mocno akcentuje się tzw. *moment hermeneutyczny*, w którym upatruje się interesujący horyzont poznawczy. Motywem takiego typu postępowania jest przekonanie, iż we współczesnej debacie dotyczącej relacji pomiędzy Bogiem a światem (teologia a nauka) podejście takie pozwala na zachowanie z jednej strony odrębności metodologicznej obu dyscyplin poznania a z drugiej na zwrócenie uwagi na problematyczność wyjaśniania interpretacyjnego. Bez zachowania tej „uwspólnionej” płaszczyzny trudno wskazać na adekwatny wzorzec heurystyczny.

Spotykając się po raz pierwszy z zagadnieniem *kwantowej teologii*, przeczytać można następujące prace: J. Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*¹⁷, V.J. Stenger, *Quantum Gods. Creation, Chaos, and the Search for Cosmic Consciousness*¹⁸, D. O'Marchu, *Quantum theology. Spiritual implications of New Physics*¹⁹ oraz pracy W.E. Brown, *Quantum Theology: Christianity and the New Physics*²⁰. Wymienione publikacje należy uznać za początkowe próby sformułowania głównych postulatów *kwantowej teologii*. Spośród nich zostaną poniżej przedstawione dwie pierwsze, które aktualnie wydają się być najlepiej udokumentowane.

J. Polkinghorne

We wstępie do swojej książki Polkinghorne zauważa, iż na początku myślał o nadaniu swojej pozycji tytułu: *Kwantowa Teologia* (ang. *Quantum Theology*). Jednakże takie przedsięwzięcie mogłoby sugerować, iż w książce będzie chodziło

¹⁵ H. Bürkle, *Theologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2000, t. 9, s. 1435-1447.

¹⁶ Uzasadnieniem tego wyboru jest artykuł: J. Szymik, *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 2007, t. 1, s. 15-22.

¹⁷ J. Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology. An Unexpected Kinship*, New Heaven and London, 2007.

¹⁸ V. J. Stenger, *Quantum Gods: Creation, Chaos, and the Search for Cosmic Consciousness*, New York, 2009.

¹⁹ D. O'Marchu, *Quantum theology. Spiritual implications of New Physics*, bmnw.1997.

²⁰ W. E. Brown, *Quantum Theology: Christianity and the New Physics*, „*JETS*” 33 (1990), nr 4, s. 477-478.

o jakiś szczególnie złożony typ dyskursu²¹. Powyższa uwaga jest głębsza niż się pozornie wydaje, dlatego w dalszej części zostanie poddana analizie.

Autor czyniąc wspomniane zastrzeżenie, wydaje się sugerować, iż jedyną przeszkodą nie pozwalającą mu na używanie zwrotu *kwantowa teologia* jest mogąca budzić poważne zastrzeżenia renoma wszelkich, kwantowych idei. Innymi słowy możliwość odebrania przez czytelników monografii jako pozycji promującej *New Age*, wstrzymała publikację pod tym tytułem. Oznacza to, iż Polkinghorne zmienił wyłącznie tytuł, nie zmieniając treści. Można więc stąd wyciągnąć pośredni wniosek, iż cała pozycja jest próbą ukazania tego, czym jest kwantowa teologia. Omówioną wskazówkę można potraktować więc jako klucz hermeneutyczny, pozwalający na zinterpretowanie całej monografii filozofa.

Zanim autor przejdzie do podawania konkretnych przykładów punktów zbieżnych pomiędzy kwantową teorią a teologicznym ujęciem rzeczywistości, czyni drugą istotną uwagę interpretacyjną, wskazując, iż jest to główne zadanie książki²². Widać w tym miejscu wyraźnie konkretne urzeczywistnienie projektu badawczego Polkinghorna. Badaczowi należy, aby projekt badawczy, który można by wobec powyższych uwag nazwać *kwantową teologią*, rozwijać jako wyliczanie oraz interpretowanie analogii występujących pomiędzy fizyką kwantową a teologią.

V.J. Stenger

Publikacje amerykańskiego fizyka i filozofa wpisują się w program badawczy nazywany powszechnie *Nowym Ateizmem*. Autorzy skupieni wokół tego kierunku starają się z relacji nauki i wiary wyprowadzić argumenty przemawiające za tezą negującą istnienie Bytu Absolutnego, którego chrześcijanie nazywają Bogiem.

Stenger odróżnia duchowość kwantową od teologii kwantowej. Autor stwierdza, iż:

„*Pierwsza koncepcja, którą nazywam kwantową duchowością twierdzi, iż kwantowa mechanika dostarczyła nam połączenia pomiędzy ludzkim umysłem a kosmosem. Druga koncepcja, którą nazywam kwantową teologią, twierdzi iż mechanika kwantowa oraz teoria chaosu zapewnia miejsce dla działania Boga w świecie bez łamania jego własnych naturalnych praw*”²³.

²¹ J. Polkinghorne, dz. cyt., s. IX. [In the case of this short volume, I was tempted at first to go for ‘Quantum Theology’. However, I rejected that idea because the choice of such a title might have given the disagreeable appearance of trying to appeal to a style of discourse that one might call quantum hype—the invocation of the peculiar character of quantum thinking as if that were sufficient licence for lazy indulgence in playing with paradox in other disciplines. It is certainly true that quantum theory serves as an illustration of the fact that reality often turns out to be stranger than we could have thought] (tłum. własne).

²² Por. J. Polkinghorne, dz. cyt., s. 22. [The purpose of this book is to pursue further the analogies between the scientific investigation of the physical world and theological exploration of the nature of God].

²³ V. J. Stenger, *Quantum Gods...*, s. 14, [The first concept, which I term quantum spirituality, asserts that quantum mechanics has provided us with a connection between the

Stenger wyraźnie oddziela od siebie zagadnienia związane z kwantową naturą ludzkiej świadomości od tych związanych z działaniem Boga w świecie. Te pierwsze zbyt często bowiem identyfikowane są z prądem kulturowym zwanym *New Age*. Kwantowa teologia posiada więc specyficzne zadanie, którym jest konkordyzacja Bożego działania w świecie badanym i opisywanym poprzez fizykę. Oznacza to, iż teolodzy wywodzący się z tego kierunku badawczego podejmują się przede wszystkim próby wskazywania na konkretne przypadki, które dotychczas (tzn. przed powstaniem teorii kwantowej) pozostawały w jawnej sprzeczności z fizyką, będąc często uznawanymi za cud w sensie religijnym. Stengera koncepcja *teologii kwantowej* posiada więc minimalistyczny charakter metodologiczny oraz odznacza się „płynną” strategią eksplanacyjną²⁴.

Kwantowa teologia jest współczesnym podejściem multidyscyplinarnym posiadającym własny program badawczy, uwzględniający różnice oraz podobieństwa metodologiczne teologii oraz kwantowej mechaniki i teorii chaosu. Jej celem badawczym jest włączenie we własną oś interpretacyjną zagadnień fizycznych, pomagających w wyjaśnianiu Bożego Objawienia.

Wśród postulatów, które można odnaleźć w publikacjach autorów traktujących o *kwantowej* teologii, warto przytoczyć następujące:

- teologia kwantowa – pomimo złożenia z różnych metodologii badawczych cechujących obie składowe jest możliwa do uprawiania. Istnieje bowiem grupa badaczy wyrażających przekonanie, iż absolutnie błędnym jest łączenie tez naukowych z tezami teologicznymi²⁵;
- wnosi ona istotnie nowe rozumienie rzeczywistości zarówno naukowej, jak i religijnej;
- może uchronić teologię oraz fizykę przed wpadnięciem w potrzask *New Age* oraz scjentyzmu;
- może stanowić ważną składową współczesnej apologetyki (jak jej treść oraz sposób argumentacji), w szczególności wobec stosowanych przez Nowych Ateistów argumentów fizycznych wykluczających istnienie Boga²⁶;

human mind and the cosmos. The second concept, which I term quantum theology, argues that quantum mechanics and chaos theory provide a place for a God to act in the world without violating his own natural laws.] (tłum. własne).

²⁴ Interesujące jest, iż najwięcej elementów teoretycznych oraz metodologicznych składających się na program badawczy *teologii kwantowej* odnaleźć można w publikacjach autorów identyfikowanych jednoznacznie ze środowiskiem *Nowego Ateizmu*.

²⁵ O problematyczności tego typu postępowania zob.: Ł. B. Michoń, *Czy współczesny uniwersytet potrzebuje teologii oderwanej od filozofii przyrody?*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, red. M. Jodkowski, A. Nalewaj, M. Piechocińska-Kłos, Olsztyn 2015, s. 149-158. Autor wyraża przekonanie, iż w przedsięwzięciu polegającym na zestawianiu ze sobą tez teologicznych z naukowymi, konieczna jest interpretacja pośrednia, którą wedle postulatu J. Turka może być filozofia przyrody.

²⁶ V. J. Stenger, *Quantum Gods: Creation, Chaos, and the Search for Cosmic Consciousness*, New York 2009.

– pozwala dokonać korekty przyjętych założeń ontologicznych, obecnych w obu modelach rzeczywistości oraz uwrażliwić na obecne w nich momenty ontologiczne.

Model teoretyczny uprawiania *kwantowej teologii* wymaga doprecyzowywania granic metodologicznych, gdyż inaczej mógłby się okazać zbędnym projektem heurystycznym. Z pewnością jest on połączeniem naturalizmu metodologicznego z kołem hermeneutycznym, stosowanym m.in. w teologii fundamentalnej²⁷. W aktualnym pluralizmie teologicznym warto zwrócić uwagę na ten model. Jednym z jego głównych założeń jest przekonanie, iż człowiek zanurzony w swojej dziejowości uzyskuje swoją tożsamość poprzez rozumowe odniesienie się do swojej czasowej egzystencji. Poszukujący sensu potrzebuje nieustannego odnoszenia się do swojej historycznej, w sensie historiozoficznego, sytuacji. Dzięki temu odnajduje nadzieję, która „usprawiedliwia” badania świata w oparciu o rozum²⁸.

3. O potrzebie kwantowej teologii

Kwantowa teologia z pewnością jest współczesnej myśli religijnej potrzebna. Poniżej zostaną zaprezentowane najważniejsze korzyści wynikające z tego kierunku badań. Dzięki nim bardziej zrozumiemy, dlaczego na pytanie postawione w tytule artykułu udzielono odpowiedzi pozytywnej.

W celu przekonania się o znacznym wpływie kwantowej teorii na język teologiczny warto sięgnąć do prac opisujących różne aspekty fizycznych podstaw²⁹. Z jednej strony trudno jest wskazać na sensowne poszerzanie słownika teologicznego o wyjątkowo specyficzny formalizm aparatu matematycznego omawianej strategii badawczej. Zrozumienie bowiem takich zagadnień jak: *liczby zespolone, przestrzeń Hilberta, nieliniowość równań* nie wnosi prawie nic do teologicznej refleksji. Z drugiej strony obrazowe, metaforyczne ujęcia (najczęściej są to po prostu popularyzacje nauki) pozwalają teologii dostrzec możliwość zbliżania się w swoim hermeneutycznym przedsięwzięciu (łac. *fides querens intellectum*) do rozumienia natury rzeczywistości zasygnalizowanej słowami-kluczami jak: *kot Schrödingera, kwantowe splątanie, kwantowy wymiar, tunelowanie, teleportacja itp.*

Drugim argumentem przemawiającym na rzecz korzyści płynących z prowadzenia badań w ramach projektu *teologii kwantowej* jest możliwość dotarcia teologii do rdzenia współczesnej kultury. Trudno bowiem utrzymać dziś przekonanie, iż

²⁷ Znakomitym przykładem teologa zajmującego się zagadnieniem hermeneutycznej natury teologii są publikacje Claude’a Geffré (1926-). Wśród nich warto zająrzeć do: tenże, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, 2001; tenże, *Le christianisme au risque de l’interprétations*, Éditions du Cerf, 1983.

²⁸ Zob. H. Seweryniak, *Spes querens intellectum. Espérance et compréhension dans l’herméneutique de Paul Ricoeur*, Roma, 1984; F. Szulc, *Źródłowa dziejowość wiary a hermeneutyka teologiczna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 22 (1989), 259-266; współcześnie: G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin, 2013.

²⁹ Por. A. S. Tune, *Quantum Theory and the Resurrection of Jesus*, „Dialog: A Journal of Theology” 43 (2004), nr 3, s. 166-176.

nauka oraz technologia znajdują się poza kulturą. Wyłączenie nauk przyrodniczych z kręgu kultury społecznej skutkuje pogłębieniem dramatycznego „rozdarcia” w obrazowaniu rzeczywistości. Wspólnym interesem teologów i naukowców winno być wprowadzanie nauk przyrodniczych w świat humanistyki i nadawanie temu przedsięwzięciu odpowiedniej interpretacji. Nowoczesny oraz fundamentalny charakter badań kwantowej fizyki i kwantowej teologii pozwoli tej ostatniej znaleźć odpowiedni sposób na dotarcie do współczesnego człowieka zanurzonego w kulturze przenikniętej fizyką.

Trzecim argumentem przemawiającym za uprawianiem *teologii kwantowej* jest dostrzeżenie w niej możliwości przeprowadzenia „diagnostyki” własnych uwikłań w rozumienie materii. Od refleksji dotyczącej natury stworzonego świata po kwestię transsubstancjacji język teologiczny nieustannie posługuje się wyrażonym wprost bądź nie wprost rozumieniem budowy materii. Uogólniająca – poprzez abstrakcję i separację – teoria hylemorfizmu Św. Tomasza z Akwinu mogła stać się podstawą sakramentologii Soboru Trydenckiego (1545-1563), gdyż posiadała jasno wyrażone przekonanie odnośnie do materii. Warto inspirować współczesną teologię do tego typu poszukiwań.

W ostatniej części zostaną przedstawione cztery pola badawcze teologii, w których można by zastosować kwantową teorię. Pierwszym jest antropologia teologiczna rozwijająca szczególnie aspekt wolnej woli człowieka oraz świadomości człowieka. Drugim obszarem poszukiwań jest protologia, zajmująca się zagadnieniem powstania świata oraz jego dalszego istnienia. W kolejnym akapicie poświęcono uwagę kwestii zmartwychwstania ciał, zwłaszcza ciała Jezusa Chrystusa, aby w finalnym punkcie zwrócić uwagę na kwantową eschatologię. Dzięki temu stanie się bardziej oczywiste, dlaczego we współczesnym pluralizmie interpretacji teologicznych przydatne jest rozwijanie kierunku *teologii kwantowej*.

Antropologia³⁰. Współczesną antropologię zdominowały przede wszystkim zagadnienia wolnej woli człowieka oraz natura jego umysłu. Stąd można odnieść wrażenie, iż współczesne, filozoficzne rozważania dotyczące człowieka z wolna zaczynają zanikać. Jednakże w obu kierunkach badawczych istnieją odgałęzienia, które można określić wspólnym mianem: *fizyczne podstawy*. Antropolodzy doszukują się mariaży pomiędzy teorią filozoficzną a fizyczną. Dlatego też istnieją kwantowe podstawy wolnej woli człowieka oraz kwantowa natura świadomości. Osobliwość natury ludzkiej jak i powiązanie jej ze stworzeniem na obraz Boga (łac. *imago Dei*) może znaleźć interesujące poznawcze dopełnienie w ramach badań kwantowej teologii.

³⁰ Por. J. F. Haught, *Is Physics fundamental? Robert Russel on Divine Action*, „Zygon” 2010, nr 45 (1), 213-220. Autor odwołując się do badań Russel’a dotyczących teologii natury (ang. *theology of nature*) prowadzi dyskusję dotyczącą pytania: na ile fundamentalne prawa kwantowej teorii można odnosić do teologii natury.

Protologia³¹. Chrześcijański dogmat o stworzeniu świata zbudowany jest z dwóch niezwykle ważnych składowych: stworzenia z niczego (łac. *creatio ex nihilo*) i stwarzania nieustannego (łac. *creatio continua*). Oba zagadnienia nabierają interesującego zabarwienia w kontekście współczesnej kosmologii oraz mechaniki kwantowej. W oparciu o teorię jednoczącą obie dziedziny poznania ludzkiego, jaką z pewnością są prace nad kwantową grawitacją, Boże działanie wydaje się być mniej nieracjonalne. Przestaje być kontrargumentem teistycznym. Badania prowadzone w modelu *teologii kwantowej* mogą znacznie przyczynić się od osłabienia argumentacji ateistycznej, wzmacniając równocześnie teologiczną interpretację aktu stworzenia i dalszego stwarzania.

Wcielenie³². Przykładem ilustrującym powiązanie kwantowej mechaniki ze współczesną teologią jest spuścizna Thomasa F. Torrence'a (1913-2007). Szkocki duchowny starał się prowadzić swoje rozważania w pobliżu fizyki. W jego pracach nie zabrakło również tych poświęconych jednemu z najbardziej chrześcijańskich dogmatów, jakim jest Wcielenie Słowa. Próba konkordyzacji greckiego sformułowania *homoousion* ze współczesną kwantową mechaniką ukazuje wzajemne „naświetlanie” się omawianych koncepcji. Przy zastosowaniu skromnego aparatu matematycznego można by jeszcze lepiej uchwycić rozumienie dogmatu.

Zmartwychwstanie³³. Kolejnym, fundamentalnym dogmatem chrześcijańskim, nad którym prowadzone są badania w ramach *teologii kwantowej*, jest zmartwychwstanie ciała, a szczególnie Jezusa z Nazaretu. Autorów interesuje najczęściej stan uwielbionego ciała Jezusa, gdy ten przychodzi pomimo zamkniętych drzwi. Tune zauważa, iż nadal potrzebny jest element wiary, aby uwierzyć w zmartwychwstanie, jednakże współczesna fizyka opisująca materię na poziomie „mikro” może pomóc nam w pełniejszym zrozumieniu omawianego wydarzenia. Odwołując się do przekonania, iż Bóg może działać w świecie w sposób wolny (gdyż jest jego Stworzycielem), Jezus również po zmartwychwstaniu działa w sposób wolny. W ten sposób autor próbuje zaakcentować te elementy orędzia o zmartwychwstaniu, które mogą zostać lepiej zrozumiane w odniesieniu do mechaniki kwantowej³⁴.

³¹ W obliczu pytań współczesnych ludzi dotyczących obecności oraz działania Boga w świecie badanym oraz opisywanym przez współczesną naukę, warto zwrócić uwagę na publikację: N. E. Abrams, *A God that could be real in the new scientific universe*, „Zygon” 2015, nr 50 (2), 376-388. Autorka stara się udzielić pozytywnej odpowiedzi na następujące pytanie: czy może coś aktualnie istnieć w naukowym świecie godnego nazwy Bóg? (*Could anything actually exist in the scientific universe that is worthy of name, God?*).

³² Por. T. Luoma, *Incarnation and Physics. Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrence*, Oxford 2002.

³³ Por. Th. F. Torrence, *Space, Time, and Resurrection*, Edinburgh 1998.

³⁴ A. S. Tune, dz. cyt., s. 166, 169-171.

Eschatologia³⁵. Gdy poszukuje się odpowiedzi na pytanie o wzajemne powiązanie naukowego obrazu świata z religijnym, najczęściej natrafia się na eschatologię. W niej poszukuje się najbardziej intensywnie powiązania tego, co ziemskie z tym, co niebieskie. Współczesny dyskurs prowadzony jest w kontekście dwóch dyscyplin naukowych: kosmologii (kwantowej) oraz teorii kwantowej. Zastanawiającą bowiem jest dla ludzkiego umysłu spostrzeżenie, iż w całym kosmosie występują zjawiska opisywane w oparciu o formalizm kwantowej mechaniki. Zadania stojące przed *kwantową teologią* polegają na ukazywaniu elementów wspólnych oraz różniących kwantową katastrofę i chrześcijańską wiarę dotyczącą rzeczy ostatecznych.

Zakończenie

Od starożytności człowiek poszukuje odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania dotyczące otaczającego go świata, jak i siebie samego. Spotkanie tego co racjonalne, empirycznie uchwytnie w człowieku z tym, co przekracza naturalne metody poznania świata tworzy sieć naprężeń. W gruncie rzeczy można postawić hipotezę, iż im większa jest kultura intelektualna danej epoki, tym bardziej pozytywny obraz rzeczywistości tworzą poszczególne nauki. W XXI wieku teorią uznawaną powszechnie za najbardziej fundamentalną, tzn. opisującą rzeczywistość na poziomie najbardziej podstawowym, jest kwantowa mechanika. Wyzwania, przed którymi stawia wierzących obraz współczesnej nauki, można sensownie i rzeczowo rozwijać w ramach *teologii kwantowej*. Cechująca się złożoną metodologią pozwala maksymalnie blisko sprowadzić do wzajemnego dialogu dziedziny wiedzy, które obecnie pozostają w ostrym napięciu. W powyższych analizach próbowano udzielić pozytywnej odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule artykułu. Przechodząc od definicji *kwantowej teologii* oraz postulatów na przykładach dotyczących poszczególnych zagadnień teologicznych pokazano możliwe zadania stojące przed nią.

Streszczenie

Celem artykułu jest próba sformułowania pozytywnej odpowiedzi na następujące pytanie: czy potrzebujemy kwantowej teologii? Dlatego też na samym początku zaprezentowano możliwe strategie badawcze dotyczące relacji nauki wiary. Następnie ukazano próby sformułowania definicji kwantowej teologii. W ostatniej części na przykładach teologicznych, zobrazowano możliwe zadania. Wśród zagadnień teologicznych wymienia się: antropologię, protologię, Wcielenie, Zmartwychwstanie oraz eschatologię.

³⁵ Przykładem eschatologii chrześcijańskiej rozważanej w kontekście współczesnej fizyki jest publikacja: R. J. Russell, *Eschatology and Scientific Cosmology: From Deadlock to Interaction*, „Zygon” 2012, nr 47 (4), 997-1014.

Słowa kluczowe: kwantowa teologia, relacja pomiędzy nauką i wiarą, metodologia teologii; filozofia nauki, V. J. Stenger, J. Polkingorne.

Do we need quantum theology?

S u m m a r y

The aim of this article is to attempt to provide a positive answer to the following question: do we need a quantum theology? Therefore, at the outset it presents possible strategies for research on the relationship between: science and faith. Then, it shows the attempts to formulate the definition of quantum theology. In the last part possible theological tasks are illustrated by the way of the examples. Among the theological issues are: anthropology, prothology, the Incarnation, the Resurrection, and eschatology.

Key words: quantum theology, relation between science and faith, methodology of theology, philosophy of science, V.J. Stenger, J. Polkingorne.

W HORYZONCIE PRAWDY I PIĘKNA – RZECZYWISTOŚĆ CZŁOWIEKA W STADIUM ESTETYCZNYM W MYŚLI S. KIERKEGAARDA

Ukierunkowanie człowieka na realizację przyziemnych motywacji i potrzeb przy równoległym zaniedbywaniu inspiracji duchowych wcale nie jest nowym problemem. Zaspokojenie niższych pragnień – zmysłowych – wydaje się być dla niektórych celem samym w sobie, dającym wiele satysfakcji, a może nawet szczęścia. Znajdując korespondujące treści u Sørensa Kierkegaarda, duńskiego filozofa, warto bliżej zapoznać się z jego twórczością. Żyjący w latach 1813-1855 w Kopenhadze myśliciel jest twórcą nowatorskiej antropologii, w której prezentuje egzystencję podmiotu na trzech możliwych stadiach: estetycznym, etycznym i religijnym. Właśnie esteta, człowiek znajdujący się w pierwszym stadium, odpowiada zakreślonej powyżej egzystencji nastawionej jedynie na zmysłowe zaspokojenie.

W niniejszym opracowaniu głównym celem będzie podjęcie szczegółowych kwestii, dotyczących estetycznej egzystencji prezentowanej przez duńskiego filozofa. Zostaną wyeksponowane trzy osobliwe zagadnienia z uwzględnieniem koniecznego kontekstu dla zrozumienia oryginalności ujęcia Kierkegaarda. Odniesienie człowieka do prawdy i piękna stanowią od wieków znane i podejmowane z różnych punktów widzenia problemy ludzkości – będą przedmiotem pierwszej i drugiej części. Bieżące przedłożenie zamkną rozważania dotyczące dialogicznej struktury zmysłowego i duchowego uwodzenia, jakiemu poddaje się esteta.

1. Prawda w życiu człowieka estetycznego

Aby ujawnić przynajmniej w zarysie specyfikę kierkegaardowskiego ujęcia prawdy w obrębie pierwszego – estetycznego stadium rozwoju człowieka, należy dla pewnego porządku uczynić punktem wyjścia – klasyczne ujęcie prawdy¹. Człowiek od zawsze stawiał pytania o podstawowe i nieuniknione prawdy, gdyż

¹ Jest to podyktowane racjami praktycznymi, bowiem w rozumieniu prawdy Kierkegaard używa kilku znaczeń: w sensie logicznym, jako cel etyczny oraz jako nakaz. Por. K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne” 4 (65) 1970, s. 81.

ma wszczepione pragnienie wiedzy i poznania², co Arystoteles wyraził w swej *Metafizyce* słowami: „wszyscy ludzie pragną wiedzieć”³. Zgodnie z klasyczną definicją prawdy można dokonać jej analizy przynajmniej w sensie poznawczym i metafizycznym. W rozumieniu epistemologicznym prawda jest zgodnością intelektu ze stanem rzeczy, więc poznanie prawdziwe cechuje tożsamość jego treści z rzeczywistością, do której się odnosi⁴. Metafizyczna prawda określa wnikliwie stan rzeczy dostępny w poznaniu, stąd rzecz prawdziwa realizuje swoją istotę, jest zgodna, wewnętrznie spójna i zharmonizowana ze swoim wzorcem⁵. Prawda jako fundamentalna zdolność człowieka jest ściśle związana z jego aktami poznawczymi rozumianymi w kategoriach nie tylko wysiłku intelektualnego ale i duchowego. Zgłębianie jej nie jest ani spontaniczne ani też łatwe, zwykle zakłada ono mozolny trud poszukiwania⁶. Wielokrotnie podkreślano, że głównym motywem osiągnięcia prawdy przez człowieka jest pragnienie poznania otaczającej go rzeczywistości⁷. Owo zaś dążenie do prawdy odbywa się zarówno w dziedzinie czysto formalnej, jak również w działaniu: każdy bowiem chce znać prawdę o dobru, które czyni, które powinien wykonać, aby przez świadomy wybór prawdziwie dobrych wartości doskonalic swoją osobowość⁸.

Analizując pojęcie prawdy Kierkegaarda, należy uwydatnić jego podstawowe rozróżnienie, którego dokonał w kontekście systemu heglowskiego. W *Nienaukowym zamykającym post scriptum* napisał: „Obiektywna refleksja zmienia subiektywną jednostkę w coś przypadkowego i w ten sposób zmienia egzystencję w coś obojętnego, zanikającego. Droga do prawdy obiektywnej oddala od podmiotu, a gdy podmiot i subiektywność stają się obojętne, prawda również staje się obojętną i w tym dokładnie leży jej obiektywna wartość, ponieważ zaangażowanie, podobnie jak decyzja, jest subiektywnością, [...] bycie lub nie-bycie jednostki staje

² Jan Paweł II na początku encykliki *Veritatis splendor* mocno akcentuje, że „w głębi serca człowiek stale tęskni za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać”. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 1.

³ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 1, opr. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996. Znany jest także inny passus z „Metafizyki” Arystotelesa: „Wszystkim ludziom jest wrodzone pragnienie poznania”. Arystoteles, dz. cyt., 980a; por. Cz. Gładczuk, *Nauka i wiara – przeciwstawne czy też zborne?*, „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej UwB” 2 (2001), s. 23.

⁴ Por. T. Doła, *Historyczny kształt prawdy*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary*, (Sympozja 31), red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 98.

⁵ Por. A. B. Stępień, *Prawda*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 437-438.

⁶ Por. K. Czuba, *Przymierze wolności i prawdy – jako fundament kultury*, „Studia Elbląskie” 8 (2007), s. 220.

⁷ „Pytanie o prawdę jest pytaniem o być albo nie być współczesnej kultury i cywilizacji. I nie wolno pod żadnym pozorem z tego pytania zrezygnować”. J. Szymik, *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 20.

⁸ Por. H. Wistuba, *Rozważania Ojca Świętego Jana Pawła II w encyklice Fides et ratio*, „Studia Warmińskie” 36 (1999), s. 215.

się, z obiektywnego punktu widzenia, prawidłowo, nieskończenie obojętne, ponieważ, jak mówi Hamlet, bycie i nie-bycie mają tylko subiektywne znaczenie”⁹.

Kluczem więc do rozwiązania problemu prawdy, jak podkreśla Antoni Szwed, jest w głównej mierze podmiot odnoszący się do samego siebie. W tym procesie wewnętrznie doświadcza on własnej sytuacji egzystencjalnej, wobec czego również podmiot poznający jako aktywna strona procesu czyni siebie także przedmiotem¹⁰. Stąd całkiem oczywistym wydaje się dokonany przez Duńczyka podział prawdy na obiektywną i subiektywną.

Kierkegaard doskonale zdawał sobie sprawę z istnienia obiektywnej prawdy bezosobowej, jednak, według niego, prawdy matematyczne oraz pozostałe z obszaru „naukowych” nie dotyczą w ścisłym sensie jednostki. Pojmując ludzkie życie jako zdecydowane i całkowite zaangażowanie się w pełnej świadomości, wspomniane prawdy obiektywne sklasyfikował jako obojętne dla podmiotu. Zdaniem duńskiego autora, „Prawdą w ścisłym sensie jest przygoda, która z żarliwością nieskończoności wybiera obiektywną niepewność. Rozważam porządek przyrody w nadziei, iż znajdę Boga, i widzę wszechmoc i mądrość, ale widzę także o wiele więcej, co wzburza mój umysł i rodzi niepokój. Wszystko to składa się na obiektywną niepewność. Mająca obiektywne podstawy niepewność, którą zachowuje się w całym procesie zdobywania najbardziej żarliwej duchowości, jest prawdą, najwyższą prawdą, jakiej może dostąpić egzystująca jednostka. Ale to z tej właśnie przyczyny życie wewnętrzne staje się tak pełne napięcia, jako że ową obiektywną niepewność ujmuję z całą żarliwością nieskończoności”¹¹.

Dlatego też można uznać, że to co najistotniejsze człowiek znajduje wewnątrz siebie, na podobieństwo jaźni, a nie jako obiektywną, zewnętrzną prawdę naukową¹². Implikuje to następującą prawidłowość: tam, gdzie refleksja subiektywna widzi swoją ostateczną gwarancję, obiektywna widzi jedynie przypadek. I odwrotnie: tam, gdzie subiektywność widzi to, co skończone, refleksja obiektywna dostrzega pewność¹³.

Prawda subiektywna jako nieustanne dążenie i namiętność występuje w podobnym znaczeniu jak u Gottholda Lessinga, który wyrażał opinię, iż człowiek, znając swoją skomplikowaną sytuację we wszechświecie oraz słabości ludzkiej natury, poprzestaje jedynie na zaspokojeniu przyziemnego pragnienia jej osiągnię-

⁹ S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 204.

¹⁰ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Kęty 1999, s. 76.

¹¹ S. Kierkegaard, *Nienaukowe...*, s. 193.

¹² Mikołaj Domaradzki podkreśla, że dla człowieka estetycznego nieprawda jest prawdą, ale stanowi ją droga. Oznacza to w praktyce, że prawda „objawia się” dopiero w życiu człowieka, w jego stawianiu się oraz w procesie przyswajania przez jednostkę rzeczy ogólnych. Por. M. Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegarda*, Poznań 2006, s. 64.

¹³ Kierkegaard pisze: „Subiektywnie, obiektywność może być maksymalnie hipotezą albo przybliżeniem, ponieważ wszystkie niezmiennie decyzje mają korzenie w subiektywności”. S. Kierkegaard, *Nienaukowe...*, s. 205.

cia: „jeśli Bóg w swojej prawicy trzymał całą prawdę, w lewej zaś jedynie żywotny pęd do niej, aczkolwiek z tym zastrzeżeniem, że zawsze i wiecznie będę błędził i rzekł do mnie: ‘Wybierz!’ – z poczuciem własnej mierności rzuciłbym się do jego lewicy i rzekłbym: ‘Ojcze, daj, czysta prawda i tak jest tylko dla Ciebie samego’”¹⁴.

Zdaniem Karola Toepplitza, problemy estety wynikają też z jego konstytucji ontologicznej, bowiem bohater pierwszego stadium, nie odczuwając natchnień duchowych z powodu „rezygnacji z duszy”, w zasadzie nigdy nie był w pełni człowiekiem w świetle tej koncepcji. Ten, kto zatracił siebie, żyjąc jedynie na mieliźnie zmysłów – w zasadzie nie dotarł do innych osób, nie był w stanie odkrywać obiektywnej rzeczywistości, ale ciągle tworzył subiektywny świat jemu odpowiadający, do którego też nie miał dostępu żaden niezależny obserwator¹⁵. Na poziomie świadomości estety można zauważyć niezwykle interesujący problem: odczuwania przez niego osobistej satysfakcji z życia. Wydaje się, że jest szczęśliwy za sprawą realizacji właściwej i jedynej prawdy subiektywnej dla swojej egzystencji, jednak w gruncie rzeczy jest przygnębiony, dotknięty melancholią i nieustannie ucieka od autorefleksji, która podświadomie sugeruje mu miazdzącą krytykę jego postępowania. Stąd nie dziwi odbiorcy dzieł Kierkegaarda, że esteta, widząc w szerszej perspektywie swoje nieujarzmione, puste życie i jego wartość, godzi się na skok w życie etyczne, choć o wiele bardziej wymagające¹⁶.

Dla estety charakterystyczna jest ucieczka w krainę fantazji, w której wszystko jest dozwolone, nikt i nic nie może odebrać mu skonstruowanego tam szczęścia, gdzie nie ponosi on też odpowiedzialności za swoje działania¹⁷. Największą korzyścią przebywania w świecie wyobraźni jest wspomniany brak ograniczeń kępujący poznanie, uczucia i wolę człowieka estetycznego. W tej magicznej krainie jest się „zawieszonym” między dwiema alternatywami, bowiem esteta, puszczać wodze fantazji, odżegnuje się od świata zmysłowego, a z drugiej strony nie jest przecież w świecie „czystego ducha”. W takim stanie człowiek może pokonywać granice przyzwoitości i bezkarnie „grzeszyć”¹⁸. Adam Workowski, analizując koncepcję autentyczności w filozofii Duńczyka, tłumaczy ucieczkę w wyobraźnię pragnieniem zachowania swobody życia. Esteta potrzebuje wolności działania i niezależ-

¹⁴ G. E. Lessing, *Eine Duplik*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 8, Berlin 1968, s. 27; cyt. za: T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004, s. 465.

¹⁵ K. Toepplitz, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, w: *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. Szwed, Kęty 2006, s. 29.

¹⁶ Kierkegaard sam w jednym ze swoich dzieł pisze: „człowiek, który nie szuka prawdy, wydaje się szczęśliwy i wyobraża sobie, że jest szczęśliwy, a jednak w świetle prawdy jest nieszczęśliwy [...] a skąd to pochodzi? Stąd, że sprawy zmysłowe i zmysłowo-duchowe opanowały go całkowicie; [...] stąd, że jest zbyt zmysłowy, aby mężnie się odważyć na to, aby być duchem” – S. Kierkegaard, *Nienaukowe...*, s. 193.

¹⁷ Por. K. Toepplitz, *Kierkegaard, (Myśli i ludzie)*, Warszawa 1975, s. 58.

¹⁸ Por. K. Toepplitz, *Teoria...*, s. 26.

ności, niestety, świat tego mu nie umożliwia. Stąd ideałem człowieka estetycznego jest osobnik dostosowujący się do własnego wzorca prawdziwości, który nie jest uniwersalny, ale zgodnie z duchem rodzącego się egzystencjalizmu odnajduje go w sobie samym¹⁹ na przykład za pomocą intuicji²⁰.

Karol Toepiltz, patrząc w całości na teorię stadiów życia zauważa, że Kierkegaard w głównej mierze interesuje prawda, jeśli ma ona związek z człowiekiem stojącym w obliczu Boga. Według Duńczyka, wiedza nie przyda się do niczego, nawet jeśli pozwoliłaby człowiekowi pozyskać cały świat, bo dla niego o wiele bardziej liczą się dobra duchowe. Dlatego też na wyższych poziomach wyodrębnił od całej reszty prawd prawdy religijno-etyczne i docenił je, zaznaczając bezużyteczność pozostałych dla kształtowania się wiary²¹. W opinii Duńczyka, człowiek posiadający prawdę absolutną²² osiągnąłby tym samym tak wielką wiedzę i pewność, która ostatecznie zniósłaby doświadczenie wiary, które jest sekwencją dostrzeżenia w świecie niepewności. Skoro jednak możliwym byłoby ujmowanie Boga obiektywnie, wówczas jednostka nie mogłaby wierzyć, mając pełną wiedzę²³.

Nie tylko brak obiektywnej prawdy komplikuje współczesnemu odbiorcy zrozumienie estetycznej egzystencji w jej odniesieniu do świata. Teoria prawdy subiektywnej stworzona przez Kierkegaard, nawet w najwyższym stadium – religijnym, przechodząc w prawdę wiary, traci niezwykle istotny czynnik obiektywności, a tym samym możliwość zrozumienia tej poznawanej rzeczywistości i dotarcia do niej przez inne podmioty.

2. Zasadnicze ukierunkowanie na piękno

Podejmując refleksję nad motywami ludzkiego postępowania, czynnikami determinującymi zachowanie człowieka, można stwierdzić, że zapewne wśród wielu nieuświadomionych pobudek znajdują się też specjalnie obierane cele do osiągnięcia, ideały i wzorce pociągające do naśladowania. W zasadzie niewiele zmieniło się w tej kwestii od wielu wieków, skoro i dziś dla wielu ludzi aktualne są choćby platońskie idee: Prawda, Dobro i Piękno czy wnikliwie roztrząsane w szkole perypatetyckiej pragnienie szczęścia. Odnosząc się jednak do kierkegaardowskiej teorii

¹⁹ Dominika Boroń w swoich analizach wysuwa wniosek, że osoba osiąga prawdy w najwyższym stopniu, kiedy pozostaje wierna ideałom. Istotą subiektywnej prawdy należałoby upatrywać w indywidualnym zaangażowaniu w urzeczywistnienie własnych możliwości. Por. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda*, Lublin 2011, s. 38.

²⁰ Por. A. Workowski, *Aktualność koncepcji autentyczności Sorena Kierkegarda*, w: *Aktualność Kierkegarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. Szwed, Kęty 2006, s. 175-177.

²¹ Por. K. Toepiltz, *Kierkegaard...*, s. 109.

²² Problem prawdy absolutnej na poziomie estetycznym podjął Mikołaj Domaradzki. W jego analizie żadna prawda nie może mieć znaczenia absolutnego, lecz za każdym razem ma ona status prawdy „do pewnego stopnia”. Por. M. Domaradzki, dz. cyt., s. 65.

²³ Por. K. Toepiltz, *Kierkegaard...*, s. 111.

stadiów życia, a zwłaszcza osobowości estetycznej, rozważania należy sprowadzić do fascynacji pięknem.

Z punktu widzenia duńskiego filozofa – nie istniał problem poznawalności piękna. Wchodzenie w relację z obiektem odznaczającym się pięknem było dla niego oczywistością. Podobnie też nie musiał określać istoty piękna²⁴. Ten problem z kolei jest przedmiotem refleksji od czasów greckich aż po dzień dzisiejszy²⁵. Należy jednak zauważyć, że badania nad sztuką zakładają znaczne trudności w relacjonowaniu opinii²⁶, czego dowodem są liczne, ale i często modyfikowane „kanony piękna”²⁷.

Warto też, podobnie jak w przypadku prawdy, nawiązać pokrótce do klasycznej teorii piękna. W rozumieniu Platona piękno (gr. *kalón*, łac. *pulchrum*) tworzyło wraz z prawdą i dobrem słynną triadę, wyznaczającą sam szczyt wszelkich wartości w świecie wiecznych idei²⁸. Z kolei w sferze zjawisk postrzeganych zmysłami piękno znalazło wyraz w pitagorejskiej tzw. wielkiej teorii. Zakładała ona, że piękno sprowadza się do odpowiednich proporcji wyrażalnych matematycznie, w liczbach²⁹. Z tych proporcji wywodzi się zarówno harmonia dźwięków w muzyce, jak też symetria w rzeźbie i architekturze³⁰. Klasyczne piękno miało zatem charakter racjonalny i normatywny zarazem. Ta koncepcja piękna obiektywnego była podtrzymywana przez Platona, Arystotelesa i całą plejadę myślicieli aż do czasów rzymskich, oczywiście z niewielkimi różnicami. W okresie hellenistycznym – a właściwie od sofistów i Protagorasa – pojawiła się nowa teoria, według której piękno było zależne od percepcji ludzkiej. Piękno tkwiło, ich zdaniem, w strukturach umysłu i jego percepcjach, a nie w rzeczach. Była to subiektywna koncepcja piękna, którą później podtrzymywali: Kartezjusz, Pascal, Spinoza, Hobbes Hume i inni³¹.

Nowy punkt widzenia obrał Plotyn, który w odróżnieniu od Platona rozpoznał piękno fizyczne czyli zmysłowe. Pojmował on świat jako dualizm idei i materii. Owa materia zaś, zawierając element piękna, stawała się dzięki temu niejako

²⁴ Kwestie dotyczące metafizyki piękna: poznawalności, stosunku podmiotu poznającego do przedmiotu oraz istoty, por. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986, s. 19-28.

²⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław-Kraków 1960, s. 97; W. Strózewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 155.

²⁶ „Nie pytaj czym jest piękno, natychmiast bowiem wyłonią się ciemności cielesnych wyobrażeń i chmury złud i zmacą czysty obraz, który na pierwsze wejrzenie zajaśniał ci, kiedy powiedziano słowo «piękno»”. R. Grosseteste, *De unica forma omnium*, tłum. T. Bazyliczuk, A. Wujek, „Seminare” 16 (2000), s. 625.

²⁷ Por. K. Mulvey, M. Richards, *Kanony piękna*, Warszawa, 2001.

²⁸ Por. E. Chojcka, *Czy piękno może być zagrożone? Pomiędzy obiektywnym a subiektywnym pojmowaniem dzieła sztuki*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 10 (1997) s. 143.

²⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje szczęściu pojęć*, Warszawa 1988, s. 142.

³⁰ Por. Tenże, *Historia estetyki*, t. 1, Wrocław-Kraków 1960, s. 105.

³¹ Por. Tenże, *Dzieje...*, s. 162.

„przezroczysta” niczym szkło, przejrzysty kryształ czy drogi kamień. W opinii Plotyna, przez przedmiot odbierany zmysłami przenikał blask ponadmaterialnego piękna wiecznych idei. Myśl Plotyńską u progu wieków średnich przejęło chrześcijaństwo przez osobę Pseudo-Dionizego Areopagity, który utrzymywał, że piękno polega na proporcji i blasku, odnosząc je w stopniu najdoskonalszym do Boga³².

Od XVIII wieku subiektywizm zaczął przeważać nad obiektywizmem, by w XX stuleciu doszło do zmiany koncepcji piękna, a nawet w mniemaniu niektórych do kryzysu piękna jako kategorii zbędnej lub ewentualnie pobocznej. Współcześnie bardzo mocny jest głos, że to człowiek stwarza piękno, a nie tworzy go, uczestnicząc w stwórczym akcie Boga, istota ludzka jest jego producentem, konsumentem i jednocześnie sprzedawcą³³.

Kategoria piękna odgrywająca zasadniczą rolę w estetycznym stadium życia jest ujmowana na sposób dialektyczny. Kierkegaard prezentuje piękno, które w kontakcie z człowiekiem sprawia, że owa jednostka odchodzi od świata, zamyka się w sobie i pozostaje w obrębie samej siebie, nie wykraczając poza obraz swojej natury w horyzoncie jawiącego się pożądanego³⁴. Piękno jest zatem rozmową, dialogiem uwodzenia, w którym obie strony (dostrzegane piękno oraz uznający to, co jest piękne) uwodzą i są uwodzone. Dialektykę piękna wyrażają m. in. słowa Marii Beaumarchais z I tomu *Albo, albo*: „Zdradził mnie na pewno. Widziałam go, miał wyraz twarzy dumny i triumfalny, patrzył na mnie drwiąco. Obok niego kroczyła Hiszpanka, piękna, jak kwiat, dlaczego była tak piękna, mogłabym ją zamordować – dlaczego ja nie jestem tak piękna? A jeżeli nie byłam piękna – nie wiedziałam o tym, on we mnie wmówił piękność, a dlaczego przestałam być piękna? Czyjaż to wina? Przekleństwo nad tobą, Clavigo, gdybyś został przy mnie, stałabym się jeszcze piękniejsza – od twoich słów i zapewnień pomnażała się moja miłość, a z tym rosła i moja piękność. Teraz więdnę, teraz nie rozkwitam! Cóż znaczy czułość wszechświata wobec jednego twego słowa? O, gdybym znowu stała się piękna, o gdybym znowu mogła się tobie podobać, gdyż tylko dlatego chciałabym być piękna”³⁵. Ten proces niesłuchanie człowieka absorbuje, wpływa na stany jego świadomości, samopoczucie, intensywność zaangażowania społecznego oraz stosunek do samego siebie³⁶.

Odnosnie do sposobu istnienia piękna w rzeczywistości, idąc za Duńczykiem, należy po pierwsze przyznać, że funkcjonuje ono jako tajemnica, ukryty przed jednostką paradoks, co z góry zakłada komplikacje w zetknięciu się z nieznanym

³² M. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra. Od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 13/14 (2015), s. 66.

³³ Por. W. Kawecki, *Teologia piękna*, Poznań 2013, s. 15-16.

³⁴ Por. M. Urban, *Rozpacz tożsama z estetyką?*, w: *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegaarda*, red. M. Urban, W. Zuziak, Kraków 2004, s. 198.

³⁵ S. Kierkegaard, *Albo, albo*, t. 1, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 213.

³⁶ Kierkegaard przytacza wprost jedną ze swoich definicji piękna: „to, co swoją teleologię ma w sobie [...] pojedynczy człowiek posiada w sobie swoją teleologię, teleologię wewnętrzną, stanowi sam dla siebie teleologię; jego jaźń jest przeto tym celem, ku któremu zmierza” – S. Kierkegaard, *Albo, albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, s. 372, 374.

obiektem. Tłumaczy je Maciej Sosnowski, odważnie określając piękno mianem natrętnego, a nawet bezczelnego „projektu nierzeczywistości”, który wzmaga w człowieku pragnienie jego realizacji w rzeczywistości³⁷. Esteta zatem staje bez najmniejszych szans przed pięknem, które „istnieje dla niego jako podnieta i pożywka dla zmysłów”³⁸, a bez nich jego życie nie ma sensu, wręcz nie ma prawa zaistnieć. Dochodzi mimo wszystko do paradoksu, bowiem im bardziej doświadcza owego nieszczęsnego piękna i podziwia je, tym więcej go pragnie, głód jego posiadania z każdym dniem bardziej się wzmaga, jednak nigdy nie będzie on w stanie ostatecznie zaspokoić swego pragnienia³⁹.

Józef Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* w podobny sposób ujmuje ten problem: „Horyzont piękna przenika dążenie do posiadania: posiadać to, co nieposiadalne; im bardziej nieposiadalne, tym bardziej godne posiadania, i im bardziej godne posiadania, tym bardziej nieposiadane”⁴⁰. Piękno zatem w ujęciu czasowym jest też ujęciem nieskończoności, bowiem ono nigdy nie może się w pełni zrealizować. Z natury swej jest bezgraniczne, co należy rozumieć jako nieokreślone pod względem formalnym oraz absolutne w dziedzinie jego treści⁴¹. Stąd też Kierkegaard zauważa, że piękna absolutnego esteta nigdy nie osiągnie. Mówi to jednak w kontekście dwóch problemów: z jednej strony nie należy upatrywać najdoskonalszego piękna w zmysłowości (są kolejne, wyższe stadia), a z drugiej życie estety przypomina „jazz na śmierć i życie”, w której nie można się zatrzymać, a cel zostaje osiągnięty, jednakże bez oczekiwanej świadomości podmiotu⁴².

Patrząc na piękno od strony podmiotu, należy uznać w pierwszym rzędzie, że esteta, pragnąc piękna, egoistycznie poszukuje siebie samego, pożąda niezwykle mocno ukojenia w swym niespełnieniu, będąc jednocześnie zupełnie nieświadomym meandrów swego wnętrza⁴³. Niestety, „gra w piękno” jest ściśle związana z licznymi zagrożeniami dla jednostki, które kumulują się w nieuchronności porażki i rozpaczcy tych, którzy dali się wciągnąć w tragiczny dialog uwodzenia piękna

³⁷ Por. M. A. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda*, Kraków 2011, s. 115.

³⁸ M. Urban, dz. cyt., s. 206.

³⁹ Marek Urban, analizując te kwestie, podkreśla: „esteta nie przyjmuje go w jego całości, gdyż to przerosłoby zarówno jego samego, jak i piękno w historię, w wieczność”. M. Urban, dz. cyt., s. 206.

⁴⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 179. W dalszym ciągu swego wywodu Tischner odniósł się do drugiego fenomenu – horyzontu dobra, który mobilizuje człowieka do zauważenia „drugiego” i konkretnego względem niego działania: „horyzont dobra przenika dążenie przeciwne: dać siebie innemu, im mniej godny oddania, tym bardziej dać siebie. Dwie dramaturgie biegną w przeciwne strony”. J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 179.

⁴¹ Por. M. A. Sosnowski, dz. cyt., s. 115.

⁴² W tym pędzie jedyną nadzieją człowieka jest myśl, że „konie padną, ale w ostatniej sekundzie, gdy już będziemy na miejscu”. S. Kierkegaard, *Albo, albo...*, t. 1, s. 520.

⁴³ Por. M. A. Sosnowski, dz. cyt., s. 115.

i zapragnęły posiadania go na własność⁴⁴. Podobnie esteta bezpośredni, a częściowo też refleksyjny, którego głównym celem jest zaspokojenie głodu tego, co interesujące i atrakcyjne zmysłowo, paradoksalnie po pewnym czasie traci zainteresowanie światem⁴⁵. Owszem, podejmuje on rozpaczliwe, liczne próby ukierunkowania swoich pragnień i żądz na jakikolwiek cel, ale ostatecznie przychodzi moment, kiedy nie można uciec od świadomości nieuchronnie zbliżającej się klęski egzystencjalnej⁴⁶. Ze względu na stale mieszające się w nim uczucia, wrażenia i pojęcia esteta z jednej strony kipi radością, jest nastawiony na doświadczenie rzeczywistości, z drugiej jednak jego pragnienie jest nieokreślone, mało konkretne, wypłowiła i prowadzi go niechybnie do smutku, zażenowania i beznadziei⁴⁷.

Antoni Szwed podkreśla, że „estecie każde przeżywane zdarzenie wydarza się z tej racji, że coś w nim wzięło górę nad czymś innym. Jego osobowość jest bierna wobec tego, co się wydarza, co więcej, w każdej chwili może być zaskoczony przez sytuację, która wtrąci go w rozpacz i zniweczy dotychczasowy, bezpośredni sposób życia”⁴⁸. Karol Toeplitz z kolei, kontynuując problem bierności estety, porównał jego egzystencję do dryfującej na morzu łodzi bez przyrządów nawigacyjnych i kapitana. Taka łódka nigdy nie stoi w tym samym miejscu, ale w bezustannym i bezcelowym ruchu utrzymują ją wśród różnych możliwości na morzu pełnym burz namiętności i zmysłowych przeżyć nie tyle motywacje wewnętrzne, co zdarzenia i wypadki zewnętrzne. Zakłada to fakt, iż na estetę wpływają pewne okoliczności niezależne od niego, które przez bezpośrednie działanie mogą go zmieniać⁴⁹.

Władysław Zuziak, podejmując krytykę kierkegaardowskiej estetyki, stwierdza, że nie zawsze człowiek kochający piękno musi iść drogą naszkicowaną przez Kierkegaarda, podkreślając doniosłość ujęcia piękna przez Józefa Tischnera⁵⁰. W jego mniemaniu, „piękno wydobywa na jaw nieuchwytny w innych sytuacjach

⁴⁴ Por. W. Zuziak, *Wiara rozpaczy i wiara nadziei*, w: *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sorena Kierkegaarda*, red. M. Urban, W. Zuziak, Kraków 2004, s. 216.

⁴⁵ Kierkegaard pisze o estecie: „radość odkrywania – oto, co w nim tętni, jest jego radością. Właściwego przedmiotu tych odkryć nie znajduje, ale odkrywa różnorodność, poszukując przedmiotu, który chciałby odkryć. Pożądanie w ten sposób się budzi, choć nie jest ono jeszcze określone”. S. Kierkegaard, *Albo, albo*, t. 1, s. 89.

⁴⁶ Por. D. Boroń, dz. cyt., s. 149. Kierkegaard podkreśla: „jestem tak zmęczony i niepokieszony, że nie tylko nie mam niczego, co wypełniłoby moją duszę, lecz nawet sobie nie wyobrażam, co mogłoby mnie nasycić”. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000, s. 44.

⁴⁷ Maciej Sosnowski sprowadza piękno w ujęciu Kierkegaarda na poziomie estetycznym do fenomenu zdecydowanie zubożającego podmiot: „Piękno więc ze swej istoty jest po pierwsze projektem refleksji, a po drugie negacją wszelkiej możliwej refleksyjności. Jako takie, stanowiąc dla estetów najbardziej wzniosły obiekt, jest niczym innym, jak abstrakcyjną, „nicościującą” pustką podmiotowości (przedmiotowości) jako takiej”. M. A. Sosnowski, dz. cyt., s. 114-115.

⁴⁸ A. Szwed, *Między wolnością...*, s. 97.

⁴⁹ Por. K. Toeplitz, *Teoria...*, s. 19.

⁵⁰ Por. W. Zuziak, dz. cyt., s. 214.

zwrot człowieka ku samemu sobie, odczuwany jako zdziwienie sobą, ku nieznanemu przedtem bogactwu, którego istnienie uświadamia człowiekowi inny człowiek⁵¹. Piękno, z jednej strony kruche i delikatne, z drugiej – absolutne, może usprawiedliwiać byt, ale bez niego nie może zaistnieć⁵². Tylko dzięki niemu istnieje możliwość widzenia czegoś⁵³. Jednak na Kierkegaarda działa zupełnie inaczej – „budzi bolesne pragnienie, by przeżywane teraz zamienić w wieczność”⁵⁴, dlatego też pragnienie piękna przekształca on jedynie w postulat, w zasadzie niemożliwy do realizacji⁵⁵. Tischner podkreśla, że człowiek w swoich poszukiwaniach musi iść dalej i wyżej⁵⁶ w kierunku pożądania przedmiotu absolutnego.

W zasadzie można uznać, że wnioski Kierkegaarda są dobre i trafne, ale jedynie w odniesieniu do osób, które zagubiły się, a nawet zatraciły w pięknie. Mankamentem estetycznego życia jest przede wszystkim jednostronność w poznawaniu rzeczywistości, bowiem człowiek omamiony grą możliwości i lawirowaniem między pożądaniem a niemożnością posiadania piękna najczęściej traci z pola widzenia inne istotne wartości jak dobro i prawdę. W tym miejscu należy upatrywać genezy jego zafalszowanej wizji świata, na którą człowiek się godzi⁵⁷.

3. Dialog uwodzenia zmysłowego i duchowego

Subiektywna prawda jednostki – właściwa i wyłączna dla estety oraz piękno zmysłowe i duchowe, którego poszukiwanie z góry skazane jest na niepowodzenie, prowadzą do odkrycia kolejnej istotnej kwestii o życiu człowieka w najniższym stadium. Estetyczny bohater Kierkegaarda wchodzi w wyjątkową relację z przedmiotem swego pożądania, w pewnego rodzaju dialog uwodzenia o charakterze nie tylko zmysłowym, ale i duchowym. Esteta wydaje się postępować wbrew zdrowemu rozsądkowi, z jednej strony ucieka od świata i nie ma najmniejszego zamiaru się z nim wiązać, skoro wszystko, co go otacza, jest zmienne, przemijające i bezwartościowe⁵⁸. Jednak z drugiej strony w swojej słabości doświadcza intensywnego pożądania piękna, przed którym niepodobna uciec. Owo piękno go onieśmiela i prowokuje do zdobywania przedmiotów, w których się przejawia⁵⁹. Marek Urban

⁵¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 122.

⁵² Por. J. Tischner, *Filozofia...*, s. 128.

⁵³ Por. tamże, s. 121.

⁵⁴ Tamże, s. 123.

⁵⁵ Por. W. Zuziak, dz. cyt., s. 213.

⁵⁶ Tischner komentuje w jednej z książek: „taka jest logika piękna, że wciąż pociąga artystę wzwyż. Jego gra nie może się zakończyć”. J. Tischner, *Spór...*, s. 115.

⁵⁷ Por. W. Zuziak, dz. cyt., s. 214.

⁵⁸ Por. K. Toeplitz, *Teoria...*, s. 14-15. W mniemaniu Kierkegaarda, ze światem należy koniecznie zerwać. Zaś po właściwym zerwaniu trzeba „łódź egzystencji” umiejętnie nakierować na kurs daleki od odpowiedzialności i ograniczeń. Por. tamże, s. 19.

⁵⁹ „Podmiot estetyczny jest podmiotem na tyle słabym i zarazem na tyle pragnącym siły, że aby się potwierdzać w swej jednostkowej, estetycznej mocy, która przybliża go do absolutu, musi nieustannie kluczyć wśród różnych przedmiotów pożądania i wszystkie je

określa role, jakie odgrywają: pożądane piękno i człowiek estetyczny urzeczony jego blaskiem („ono uwodzi samym swoim istnieniem i powierza się podziwającemu je estecie. Esteta uwodzi przez swoje pożądanie piękna. Uchwycenie piękna jest dialogiem między domagającym się miłości a tym, który może nią obdarzyć”⁶⁰). Pożądanie jest dla estety niezwykle mocnym doznaniem powodującym kontrastowe przeżycia, stąd doświadcza wewnętrznego rozbicia, jest on bombardowany ogromną dawką doznań zupełnie rozbijających jego istotę oraz wręcz przeciwnie, na nowo ją integrujących⁶¹.

Prezentując wzajemne odniesienia i relacje estety do przedmiotu jego pożądania, Kierkegaard posługuje się metaforą związku miłosnego mężczyzny i kobiety. Stąd w *Albo, albo* można zapoznać się z burzliwymi romansami choćby Donny Elwiry i Don Juana czy Kordelii z Johannesem oddającymi mechanizmy uwodzenia, wierności i zdrady⁶². Miłość do piękna jest tak bardzo istotna dla estety, że powinna zajmować naczelne miejsce w jego hierarchii wartości, Kierkegaard pisze: „jeżeli się nie potrafi zmienić miłości w absolut, w porównaniu z którym wszystkie inne sprawy znikają, to nie wolno się zabierać do kochania”⁶³. W swej refleksji Duńczyk, idąc dalej, mówi wręcz, że „miłość jest wszystkim, stąd dla tego, kto kocha, wszystko traci znaczenie w sobie i dla siebie”⁶⁴.

Okazuje się jednak, że we wzajemnych relacjach trudno będzie odnaleźć oczekiwaną wzajemność wynikającą ze sprawiedliwości. To esteta wypada w tym zestawieniu niekorzystnie z powodu swej natury uwodziciela, nieskorej do stałości w uczuciach oraz wiernej miłości. Wprawdzie piękno obiektu woła z całej swej istoty do człowieka o miłość, zostaje jednak z premedytacją zdradzone⁶⁵. Tragizm po-

po kolei zdobywać jako kolejne przejawy tego jednego przedmiotu pożądania – piękna”. M. A. Sosnowski, dz. cyt., s. 121.

⁶⁰ M. Urban, dz. cyt., s. 203.

⁶¹ Kierkegaard określa pożądanie jako: „obudzenie się zmysłów, owo trzęsienie ziemi rozrywa więź pożądania i przedmiotu w jednej chwili i rozdziela je na nieskończenie daleką odległość; ale podobnie jak to, co stanowi zasadę ruchu, okazuje się w pewnym momencie siłą hamującą i tutaj rozdzielenie objawia się jako siła dążąca do zjednoczenia”. S. Kierkegaard, *Albo, albo...*, t. 1, s. 88.

⁶² Por. S. Kierkegaard, *Albo, albo...*, t. 1, s. 234. Esteta jednak nie jest w stanie nic powiedzieć o wierności. Antoni Szwed podkreśla: „już w *Albo, albo* rodzi się u Kierkegarda wątpliwość, czy sama wierność wybranej drodze egzystencji, określonego powołaniu wystarczy. Wszak wiernością sobie i konsekwencją działania można się odznaczać także w zлу, obiektywnie istniejący zaś system etyczny, dopóki nie zostanie zobiektywizowany przez jednostkę, nie może dostarczać kryterium rozstrzygnięcia między dobrem i złem” A. Szwed, *Sorena Kierkegarda próba przewyższenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos” 40 (1997), ss. 175-176.

⁶³ S. Kierkegaard, *Albo, albo...*, t. 1, s. 442.

⁶⁴ Tamże, s. 474.

⁶⁵ „Piękno jednak zostaje zdradzone, ponieważ esteta nie jest w stanie dać miłości, o którą piękno w swym istnieniu apeluje”. M. Urban, dz. cyt., s. 203. „Wierność piękna jest absolutna. Zdrada wobec absolutnej wierności jest zdradą absolutną, powodującą wąt-

szkodowanej strony można zauważyć w reakcji zdradzonych kobiet, które mimo tego haniebnego występkę oszukują siebie i deklarują swoje oddanie i wierność⁶⁶. Donna Elwira uwiedziona przez Don Juana mówiła: „Będę go kochała, bo należał do mnie, będę go kochała, bo mnie porzucił i wciąż należą do niego”⁶⁷. Kordelia w liście do Johanna pisze: „Leć, gdzie chcesz, ja jestem Twoja, sięgnij ostatecznych granic świata, a ja jestem Twoja [...] Nawet to, co mówię przeciw Tobie, świadczy o tym, że jestem Twoja”⁶⁸.

W takich okolicznościach rodzi się uwodziciel, który porzucając piękno, odrzuca swoją tożsamość, jednak pożądanie kieruje go ku adoracji innego, kolejnego piękna – a przez to staje się kimś innym. Ostatecznie esteta pozostawia piękno w sferze tego, co nierzeczywiste, a sam zostaje z niezaspokojonym pragnieniem. Pchnęło go ono najpierw do uwodzenia, a potem do porzucenia piękna, które go kochało i było mu wierne⁶⁹. Maciej Sosnowski, analizując w swym opracowaniu postawę uwodziciela i sam proces uwodzenia, zauważa, że ma on charakter intencjonalny, zamierzony, jest poprzedzony refleksją, a więc uwodzenie to nie tylko burza uczuć, nad którą nie może zapanować esteta, lecz również jego zaplanowane działania⁷⁰. Sam Kierkegaard obnaża prawdziwe motywacje estety, prezentując jego wyrachowane akty uwodzicielskie jako tymczasową zabawę, miłosną grę, w której degradowuje uwodzoną osobę do przedmiotu użycia, co więcej w tym rzemiośle nie chce być jedynie dobry, prawdziwy esteta chce być mistrzem uwodzenia. „Omotać dziewczynę, aby całkowicie straciła zmysły. (...) Jestem esteta, który zrozumiał istotę miłości i wszystko na miłość postawił, który wierzy w miłość i zna ją z gruntu i który dla siebie zostawia swe prywatne mniemanie, że każda przygoda miłosna może trwać najwyżej pół roku i że każda przygoda miłosna kończy się z chwilą, gdy się wyczerpało ostatecznie rozkosze. To wszystko wiem dobrze, a jeszcze wiem prócz tego, że największą rozkoszą, jaką można pomyśleć, jest być kochankiem; być kochanym ma wartość najwyższą na świecie. «Wypoetyzować się» w dziewczęcą miłość to sztuka prawdziwa. «Wypoetyzować się» z jej ramion – szczyty mistrzostwa”⁷¹.

pienie w rzeczywistość, kwestionującą egzystencję, zabierającą tożsamość pięknu i estecie”. S. Kierkegaard, *Albo, albo...*, t. 1, s. 205.

⁶⁶ Por. tamże, s. 206.

⁶⁷ S. Kierkegaard, *Albo, albo...*, t. 1, s. 234.

⁶⁸ Tamże, s. 355.

⁶⁹ M. Urban, dz. cyt., s. 206.

⁷⁰ „Jeśli zdobywanie skutecznia się nie na mocy samej tylko magii zmysłowości [...] ale wprzęgnięta w nie jest refleksyjność, a co za tym idzie dystans względem tego, co zmysłowe, to wtedy mamy do czynienia z uwodzicielstwem. Uwodzicielstwo jest zmysłem refleksji lub refleksem zmysłów”. M. A. Sosnowski, dz. cyt., s. 121. Filozof w *Albo, albo* pisze wprost: „a uwodziciel musi mieć zawsze refleksję i świadomość, jeśli występują te cechy, to rzeczywiście można mówić o intrygach, podstępach i zasadzkach diabelskich”. S. Kierkegaard, *Albo, albo...*, t. 1, s. 111.

⁷¹ S. Kierkegaard, *Albo, albo...*, t. 1, s. 426.

Egzystencjalną tragedię estety – uwodziciela podkreśla wielu autorów, wskazując choćby na czasowy wymiar jego płytkiego szczęścia i zadowolenia cielesnego, na fakt, iż w zasadzie pozornie panuje nad swoim życiem oraz że sam staje się ofiarą własnej zmysłowej intrygi⁷².

Antoni Szwed analizuje niezwykle starannie taktykę uwodzenia Kordelii przez Johanna, dowodząc, iż mężczyzna stał się wytrawnym koneserem jej piękna, posiadającym bogaty wachlarz możliwości uwodzenia. „Johannes uwodzi szesnastoletnią dziewczynę dla samej przyjemności uwodzenia. Pragnie ją zdobyć, by zaraz potem porzucić. Miłosne podchody są dla niego sztuką samą w sobie. Potwierdzają kunszt myśliwego, bystrogo obserwatora, znawcy kobiecej duszy. Johannes staje się wyrafinowanym manipulatorem, który zręcznie osacza swoją ofiarę. Jest to gra uczuć, którą w sposób aktywny i kontrolowany prowadzi Johannes wobec biernej, lecz stopniowo wciąganej na grząski grunt miłosego odurzenia, Kordelii. Ta dziewczyna to fantom zmysłowego piękna, czysto estetyczne zjawisko, jedyne w swoim rodzaju, uderzające swoją odmiennością i niepowtarzalnością. Syci więc oczy jej widokiem, harmonią rysów twarzy, kształtem stóp i rąk, rozkoszuje się jej dziewczęcą niewinnością, spontanicznością ruchów i świeżością zachowań”⁷³. Esteta – uwodziciel jest nie tylko baczny obserwator, ale i znawcą tajników kobiecej duszy, stąd niezwykle łatwo nią manipuluje, zdobywa kolejno jej przychylność i serce aż do momentu, gdy sama jest gotowa oddać się mu bez reszty. Wtedy wypełnia się dramat Kordelii, bowiem Johannes, osiągnąwszy zamierzony cel, bez żadnych skrupułów ją porzuca. „Tę grę prowadzi przez wiele miesięcy, coraz bardziej wciągając Kordelię w przestrzeń swoich zainteresowań i pożądań. Sam ujmuje ją wrażliwością, inteligencją, subtelnością reakcji. Krok po kroku pokonuje jej nieśmiałość i wewnętrzne opory, zdobywa jej coraz większą przychylność, by w końcu doprowadzić do takiego stanu, w którym Kordelia gotowa jest oddać się dobrowolnie i do końca. Ale w owej chwili gotowości oddania się Johannes porzuca ją, przestaje go interesować, staje się dla niego nicością. Uwodziciel osiąga wszystko, co chciał osiągnąć”⁷⁴.

⁷² Maciej Sosnowski zauważa, że „ten, kto wpadł w pułapkę uwodzenia, nigdy nie jest wstanie nikogo naprawdę uwieść, ponieważ zamiast bezpośredniego posiadania obiektu swego uwodzenia, sam jest posiadany przez metodę, której do uwodzenia użył, a która oddziela go od przedmiotu uwodzenia”. M. A. Sosnowski, dz. cyt., s. 121. Z kolei Jean Baudrillard, odnosząc się do pojęcia „uwodzenia” u Kierkegaarda, pisze: „*Dziennik uwodziciela* mówi nam, że w uwodzeniu podmiot nigdy nie jest panem swojej strategii”. J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, przeł. J. Margański, Warszawa 2005, s. 129. „Uwodziciel może radośnie zatracić się w samej grze *oscyłowania między dwoma biegunami, biegunem strategii i biegunem zwierzęcości* [...] w grze, w której nie chodzi o mistyczne zespolenie z przedmiotem, znaczącego ze znaczonego, czy tego, co męskie z tym, co żeńskie, ale o *relacje pojedyńku i agonu*”. J. Baudrillard, *O uwodzeniu...*, s. 22, 86.

⁷³ A. Szwed, *Recepcja myśli Sorena Kierkegaarda w filozofii Józefa Tischnera*, „Argument” 1 (2) 2011, s. 281-282.

⁷⁴ A. Szwed, *Recepcja...*, s. 281-282.

W tym miejscu powraca kwestia autentyczności estety. Okazuje się, że istotą jego życia jest udawanie, zakładanie kolejnych masek, uleganie nastrojom, w których zobligowany jest przyjąć określone postawy⁷⁵. Jednak w takiej sytuacji nie jest tylko on sam, ale – jak odnotował Józef Tischner – podobnemu zakłamaniu ulega przedmiot zainteresowania uwodziciela. Donna Elwira w swej rozpaczycy nie chce przypisać zdrady swemu adoratorowi, ale odnosi tę sprawę do bóstwa. Zdrada Don Juana miałaby zatem być kaprysem bóstwa, wobec którego kobieta nie może żywić złości, dlatego też wybacza, oraz – co najtrudniej zrozumieć – usprawiedliwia zdrajcę⁷⁶.

Może się wydawać, że takie życie jest zupełnie pozbawione sensu, jednak zanim Kierkegaard zaproponuje przejście na wyższy poziom egzystencji – stadium etyczne, przedkłada przed estetą, który jeszcze nie doświadczył prawdziwej rozpaczycy, lekarstwo: „życie przemienne”. Duńczyk poucza: „metoda, którą ja proponuję, nie zmienia gleby, ona zmienia zasiew, charakter uprawy. Zasada: przez intensywne wzmoczenie, a nie przez ekstensywne rozprzestrzenianie się życia w celu osiągnięcia zadowolenia – zostaje tutaj doprowadzona do zenitu”⁷⁷. Jego zdaniem, estetyczne życie dopiero się zaczyna, potrzeba jednak „za burtę” wyrzucić krępujące wciąż estetę nadzieje, które ograniczają i nie pozwalają na pełne oddanie się przemiennemu życiu⁷⁸.

4. Aktualność kierkegaardowskiej estetyki

Ocena twórczości S. Kierkegarda jako monotonnej, bez cienia nadziei czy promienia słońca staje się daleko idącym nadużyciem. Wydaje się bowiem, że jego studium człowieka na wszystkich trzech etapach jest wyjątkowo aktualne. W sposób szczególnie owo pierwsze stadium, które było przedmiotem tego opracowania, rzuca nowe światło na człowieka współczesnego, być może konsumpcjonistę, który pragnie w pierwszym rzędzie zaspokoić swoje pragnienia nie tylko zmysłowe, ale i duchowe.

W duchu egzystencjalizmu, którego Kierkegaard jest prekursorem, jego bohater – esteta jest nieczuły, a wręcz obojętny na prawdy obiektywne. Dla niego liczy się jedynie jego wewnętrzna prawda w urzeczywistnianiu samego siebie, subiektywna prawda podmiotu, daleka od rozumienia klasycznego. Sprawę komplikuje fakt, że ową subiektywną prawdę przeżyć człowieka w stadium estetycznym trudno przekazać drugiemu. Brak obiektywnych elementów i różny sposób doświadczania rzeczywistości zakłada brak języka komunikacji doświadczanych przeżyć, choć złudnie wydawałoby się, że na przykład w ocenie dzieł sztuki można byłoby spełnić ten warunek. Esteta w pewnym stopniu ma świadomość istnienia najwyż-

⁷⁵ Por. M. Urban, dz. cyt., s. 201.

⁷⁶ Por. J. Tischner, *Spór...*, s. 234.

⁷⁷ S. Kierkegaard, *Samlede Værker*, t. 9, I, 261, Copenhagen 1962-1964, cyt. za: K. Toeplitz, *Teoria osobowości...*, s. 20.

⁷⁸ Por. S. Kierkegaard, *Samlede Værker*, t. 9, I, 261.

szej prawdy, od której jednak ucieka, z punktu widzenia całej antropologii filozofa jest ona zarezerwowana dla Boga. Wydaje się, że i dzisiaj problem prawdy subiektywnej, prawdy jednostki jest nader żywotny. W czasach „post-prawdy”⁷⁹ poziom debaty publicznej i prowadzone dyskusje prezentują dość wyraźnie i często umiłowanie przez człowieka swojej prawdy oraz kurczowe trzymanie się własnych argumentów zamiast fundamentalnej postawy otwarcia się na horyzont prawdy.

Za Józefem Tischnerem można powiedzieć, że życie estety jest „błędzeniem w żywiole piękna”⁸⁰, gdyż to ono nadaje mu sens. Duńczyk jednak wcale nie osłabia jego rozumienia i nie sprowadza go wyłącznie do zmysłowości, bo dla niego piękno ma wiele form, funkcjonuje w sferze zmysłowości oraz ducha. Filozof przyznaje mu początkowo ogromną przewagę nad estetą, życie bez piękna po prostu nie ma sensu. Tak więc główny cel życia człowieka – dążenie do piękna, a w zasadzie jego pożądanie – wcale nie uszlachetnia podmiotu, ono go zamyka i czyni uboższym aż do momentu, gdy godzi się na przyjęcie zafałszowanej wizji świata. Tak więc piękno panuje nad estetą, który doświadcza z każdym kolejnym dniem potrzeby mocniejszych doznań i wrażeń. Jak zauważono powyżej, Kierkegaard nadał relacji estety do piękna osobliwe znaczenie dialektyczne. Z jednej strony podmiot jest uzależniony od niego, lecz z drugiej esteta staje się koneserem piękna, jego znawcą, co pozwala mu na czasową dominację. Autor *Albo, albo* podkreśla, że „uwodzenie” prowadzone przez estetę ma charakter intencjonalny, często jest poprzedzone refleksją, by przyjąć tylko zewnętrznie pozorny obraz zabawy czy miłosnej gry. Okazuje się, że w tej relacji nie ma wzajemności i w chwili, gdy piękno odsłania się podmiotowi na wyłączność i chce być mu wiernie, on nie jest w stanie zrewanżować się tym samym i je zdradza, nie potrafi być wierny.

Obserwując świat ludzkich relacji, z pewnością powiemy, że istnieją podobne mechanizmy, jak choćby chęć gromadzenia dóbr materialnych oraz niezaspokojone szczęście, za którego kolejnymi przejawami na swój sposób każdy postępuje. Co więcej, nie jest nam również obce zamknięcie się człowieka na otaczającą rzeczywistość i świat relacji. Dzieje się tak wówczas, gdy się on podda rzeczywistości zmysłowej lub duchowej rozumianej nie tylko w sensie przyjemności i w konsekwencji pozwoli sobie zawładnąć, co niegdyś anonsował Kierkegaard. Należy zauważyć, że duński autor pozostaje dla nas inspiracją do spojrzenia na nowo w kierunku aktualnych mechanizmów ludzkiego postępowania, które nie są tak dalekie od prezentowanych w jego antropologii.

Streszczenie

Celem artykułu jest próba zaprezentowania najważniejszych cech człowieka w estetycznym stadium życia w myśli S. Kierkegaarda. Zostały ujawnione trzy osobliwe kwestie wraz z niezbędnym kontekstem dla zrozumienia oryginalności przesłania duńskiego filozo-

⁷⁹ R. Keyes, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York 2004.

⁸⁰ J. Tischner, *Filozofia...*, s. 115-116.

fa. Esteta kieruje się ku prawdzie, którą Kierkegaard przyjmuje jako prawdę subiektywną, prawdę osoby w sensie egzystencjalnym, trudną do wyrażenia i przekazania drugiemu. Głównym celem estety jest piękno, któremu Kierkegaard nadał wymiar dialektyczny. Ostatnim akcentem tego artykułu jest wskazanie na dialogową strukturę zmysłowego i duchowego uwodzenia, któremu poddawany jest esteta.

Słowa klucze: esteta, prawda subiektywna, piękno, dialektyka, dialog uwodzenia.

*In the Horizon of Truth and Beauty – the Reality of Man in the Aesthetic Stage
in the Thought of S. Kierkegaard*

S u m m a r y

The aim of this article is the presentation of the most important features of man within the aesthetic stage of life as presented by S. Kierkegaard. Three peculiar issues have been exposed, including the necessary context for understanding the originality of the Danish philosopher. Aesthete is guided by the truth that Kierkegaard accepts as a subjective truth, the truth of the person in the existential sense, is difficult to express and communicate to the other. The main purpose of aesthete is the beauty to which Kierkegaard gave a dialectical dimension. The final theme of this article is the dialogical structure of sensual and spiritual seduction to which the aesthetics of beauty is subjected.

Key words: aesthete, subjective truth, beauty, dialectic, dialogue of seduction.

CYWILIZACJA ŁACIŃSKA KOLEBKĄ WSPÓŁCZESNEJ DEMOKRACJI

Wstęp

Idea demokracji narodziła się w starożytnej Grecji. To zdające się brzmieć banalnie zdanie można potraktować jako klucz do interpretacji idei ustroju politycznego, którego nazwa przez ostatnie kilkadziesiąt lat jest na ustach polityków, dziennikarzy, ekonomistów i filozofów. Jakkolwiek oceniana krytycznie przez Platona i Arystotelesa współcześnie wydaje się być ustrojem, wobec którego nie ma sensownej alternatywy. Odwołując się do etymologii słowa „demokracja”, natrafić można na dwa odmienne jego znaczenia. Greckie słowo *demos* znaczyć może zarówno „lud”, jak i „tłum”, z kolei *kratos* znaczy „władza”, ale również „moc”, „siła”, „potęga”. Zatem demokracja może znaczyć zarówno „władzę ludu”, jak i „potęgę tłumu”¹. Choć między jednym i drugim znaczeniem demokracji występuje istotna różnica, granica pomiędzy obydwiema jej odmianami jest niezwykle cienka. W samą strukturę demokracji niejako wpisane jest ryzyko niestabilności i degeneracji. Mając na uwadze liczne niebezpieczeństwa, na jakie narażona jest demokracja, w 1991 roku, na progu rodzących się w krajach byłego obozu komunistycznego nowych form demokracji, Jan Paweł II przestrzegał, że „demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”², o czym boleśnie uczy historia. Stąd od dawna wielu teoretyków demokracji jak też i obywateli uznaje konieczność oparcia demokratycznych procedur o fundament przynajmniej elementarnych zasad, które wszyscy (a przynajmniej większość uczestników demokratycznych procesów) zobowiążą się przestrzegać.

Rodzi się jednak zasadnicze pytanie: skąd czerpać najlepsze wzorce dla demokracji? Najlepsze, czyli takie, które staną się dla niej zarówno solidnym fundamentem, który uchroni ją przed rozchwianiem i które zarazem wyznaczą dla niej pewny horyzont, ku któremu należy dążyć. Niniejszy artykuł wyrasta z przekonania, że szukając owych wzorców, należy odwołać się do tych wartości i ideałów, które

¹ M. Zięba, *Chrześcijaństwo, polityka, ekonomia. Prawdy i kłamstwa*, Kraków 2003, s. 117.

² CA 46.

zrodziły się w starożytnej Helladzie w czasach Sokratesa, Platona i Arystotelesa, i które wraz z Ewangelią i prawem rzymskim i stworzyły cywilizację europejską, która stała się kolebką współczesnej demokracji. Pierwszym krokiem na drodze do ukazania łańcuchowych korzeni demokracji będzie wyjaśnienie znaczenia samego słowa „cywilizacja”, odnośnie do którego istnieje wiele nieporozumień. Pomocne okażą się w tym miejscu analizy dwóch polskich myślicieli, Feliksa Konecznego (zm. 1949 r.) oraz Józefa M. Bocheńskiego (zm. 1995 r.). Następnie ukazana zostanie specyfika cywilizacji europejskiej, zwanej również łańcuchową, chrześcijańską czy też łańcuchowo-chrześcijańską. Rozważania zawarte w niniejszym artykule zmierzają do ukazania, że największym osiągnięciem tej cywilizacji było wypracowanie pojęcia „osoby”, bez którego w ogóle nie można mówić o demokracji.

1. Pojęcie cywilizacji

Chociaż rdzeń słowa „cywilizacja” jest łańcuchowy (łac. *civis* – *obywatel*), słowo to w języku łańcuchowym nie występowało. Jest ono jednym z wielu neologizmów powstałym w osiemnastowiecznej Francji (franc. *civilisation*), gdzie mianem cywilizacji oznaczano zespół obyczajów, praw, organizację społeczno-państwową itd. W okresie oświecenia w kręgach arystokratycznych słów „cywilizowany” i „cywilizować” używano na określenie stanu społecznego uporządkowania jako przeciwstawnego wobec domniemanego bezprawia i chaosu stosunków panujących wśród ludów dzikich i barbarzyńców³.

Francuski termin *civilisation* wykazywał wyraźne odniesienie do wzorców łańcuchowych, zwłaszcza takich wyrażen jak *civilis* i *civilitas*. Pierwsze z nich nawiązywało do starożytnego ideału obywatela rzymskiego (*civis Romanus*). Bazowało ono na prawie obywatela do osobistego rozwoju w kontekście życia publicznego. Drugie z przywołanych pojęć odwoływało się do wzorca osobowego, które charakteryzowało się dobrym wychowaniem, uprzejmością i nienagannym sposobem bycia⁴. W połowie XVIII wieku „cywilizacja” stała się synonimem kultury i antonimem „stanu naturalnego”⁵. Na przestrzeni wieków powstało wiele prób interpretacji i systematyzacji związków oraz relacji między terminami „kultura” i „cywilizacja”. Nie wszystkie one opierają się na przekonaniu, że relacje te wzajemnie się dopełniają. Wiele z nich bazuje na przekonaniu, że relacje te są względem siebie rozłączne a nawet przeciwstawne⁶. Szczegółowa charakterystyka tych relacji nie jest przedmiotem niniejszego opracowania. Słowo „cywilizacja” używane jest tutaj w znaczeniu ogólnym, obejmującym także to, co mieści się w pojęciu „kultura”.

Szerokie rozumienie pojęcia cywilizacji charakterystyczne jest dla Feliksa Konecznego, który nie dostrzegał istotnej różnicy pomiędzy pojęciami kultury

³ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996, s.14; a także: P. Tarasiewicz, „Kultura” i „Cywilizacja” – próba korelacji, „Roczniki Kulturoznawcze” 2 (2011), s. 74.

⁴ P. Tarasiewicz, art. cyt., s. 74.

⁵ Tamże, s. 75.

⁶ Tamże, s. 71.

i cywilizacji, dlatego używał ich zamiennie. W ujęciu polskiego historyzofa „Cywilizacja – to suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólnego; a zarazem suma tego wszystkiego, czym się taki odłam różni od innych”⁷. Koneczny definiuje cywilizację jako „metodę ustroju życia zbiorowego”⁸. Uczony podchodzi do cywilizacji z punktu widzenia organizowania się ludzi w różnego rodzaju społeczności. Według niego, najmniejszą społecznością cywilizacyjną jest ród, następnie plemię, lud, naród aż do cywilizacji. Cywilizacja występuje wszędzie tam, gdzie istnieje zrzeszenie przynajmniej na szczeblu rodowym, zorganizowane według trójprawa, tj.: prawa rodzinnego, prawa własności oraz prawa spadkowego⁹.

F. Koneczny twierdzi, że fundamentem każdej cywilizacji jest tzw. *quincunx* człowieczy, czyli pięciomian egzystencji człowieka na ziemi. Historyzof pisze: „Nie ma takiego faktu, ni myśli takiej, które by nie stawały w jakimś stosunku do którejś z tych pięciu kategorii, często równocześnie dwóch, a nawet więcej”¹⁰. Wspomniany pięciomian obejmuje pięć sfer ludzkiej egzystencji: 1. prawdę (nauka), 2. dobro (etyka), 3. dobrobyt (ekonomia), 4. zdrowie cielesne i duchowe oraz 5. piękno (sztuka). Profesor z Wilna wyróżnił 18 wielkich cywilizacji. Najważniejszymi cywilizacjami, jakie powstały w starożytności, były cywilizacje: bramińska, żydowska, chińska oraz turańska (mongolska). Natomiast najważniejszymi cywilizacjami powstałymi w średniowieczu były cywilizacje: bizantyjska, łacińska oraz arabska¹¹. Z wymienionych cywilizacji jedynie cywilizacja łacińska zidentyfikowana została przez niego jako personalistyczna, tj. zorientowana na pomnożenie supremacji sił duchowych człowieka, pozostałe Koneczny zaliczył do szeregu gromadnościowego¹².

Zbliżone podejście do zagadnienia cywilizacji reprezentuje Józef M. Bocheński, który wyróżnia trzy różne znaczenia pojęcia cywilizacji. To „cywilizacja podmiotowa”, „cywilizacja materialna” oraz „cywilizacja wzorcowa”. Zdaniem Bocheńskiego, cywilizacja w podmiotowym znaczeniu to tyle co zespół cech, dzięki którym posiadającego je człowieka nazywamy cywilizowanym. Najważniejszymi w tym względzie są cechy o charakterze psychicznym. Wszystkie one są sprawnościami, czyli dyspozycjami psychicznymi, dzięki którym człowiek może: po pierwsze, przeżywać pewne wartości (np. wartości estetyczne) i po drugie, działać w sposób zgodny z tymi wartościami¹³. W zespole cech psychicznych, które skła-

⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 154.

⁸ Tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 1999, s. 35.

⁹ Tenże, *O ład w historii*, Londyn 1977, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 7-8.

¹¹ Por. Tamże, s. 23.

¹² M. Kuriański, *Feliksa Konecznego (1862-1949) charakterystyka siedmiu cywilizacji. Część I: Cywilizacje starożytne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 10 (2011), nr 1 (18), s. 105; a także: P. Jaroszyński, *Kultura i cywilizacja. Od Cyncerona do Konecznego*, „Człowiek w Kulturze” 1998, nr 10, s. 25.

¹³ J. M. Bocheński, *W obronie cywilizacji chrześcijańskiej, Polski testament. Ojczyzna, Europa, Cywilizacja*, red. J. M. Bocheński, Komorów 1999, s. 110.

dają się na treść cywilizacji podmiotowej, Bocheński wyróżnił cztery najważniejsze grupy, które łącznie składają się na tzw. cywilizację duchową, którą niekiedy określa się mianem „kultury”. Sprawnościami tymi są sprawności: 1. intelektualne (mają one za przedmiot prawdę), 2. estetyczne (piękno), 3. moralne (dobro), 4. religijne (świętość)¹⁴.

Od cywilizacji podmiotowej Bocheński odróżnia cywilizację materialną, na którą składają się wytwory cywilizacji, tj. osiągnięcia nauki, dzieła sztuki, zabytki, wytwory techniki, budynki itd. Cywilizacja materialna jest skutkiem i wytworem cywilizacji podmiotowej¹⁵. Profesor z Fryburga wyraźnie przyznaje prymat tej drugiej, twierdząc, że wykroczenia przeciwko normom etycznym stanowią większy cios dla cywilizacji niż zniszczenie dzieł sztuki i zabytków. Kluczowym pytaniem w analizie istoty obydwu rodzajów cywilizacji jest dla Bocheńskiego pytanie o treść każdej z nich. Filozof pyta o to, co stanowi przedmiot i wzorzec owych cech podmiotowych? Odpowiedź Bocheńskiego inspirowana jest idealizmem Platona. Fryburski profesor uznaje, że poza cywilizacją pojętą w jej wymiarze podmiotowym i wymiarze przedmiotowym, należy wyróżnić jeszcze jedno znaczenie wyrazu „cywilizacja”, którym jest jego znaczenie wzorcowe, czyli idealne¹⁶.

J. Bocheński pisze: „Ludzie posiadają cywilizację w miarę jak lepiej lub gorzej umieją się żyć w pewne wartości. Tak np. cywilizacja etyczna jest tym wyższa, im większe jest wyczucie rozumem i wolą ideałów etycznych. Owe ideały, wartości, wzorce (...) wzięte razem stanowią właśnie cywilizację w znaczeniu idealnym, czyli cywilizację wzorcową”¹⁷. Przedmiotem sporu pozostaje to, gdzie znajduje się owa idealna sfera, w której bytuje wzorcowa cywilizacja oraz czym są owe wieczne i niezmiennie wartości idealne. Niemniej, zdaniem Bocheńskiego, nie można mówić o istocie cywilizacji w jej wymiarze podmiotowym i materialnym bez uznania istnienia cywilizacji idealnej¹⁸. W jej odkrywaniu szczególną rolę odgrywają ludzie genialni z różnych dziedzin życia, tj. wielcy odkrywcy, mistrzowie sztuki, bohaterowie moralności i święci. Choć początkowo nierozumiani a często kroc przesyładowani stają się „szczeliną”, przez którą wielki duch otwiera drogi niższym warstwom i dana idea zaczyna żyć, penetrując coraz bardziej daną grupę społeczną. Bywa, że wielowiekowy dorobek cywilizacyjny zostaje zniszczony bezpowrotnie, a praca zaczyna się na nowo, aby po tysiącletniach dojrzeć i wydać cenny plon¹⁹.

W procesie tworzenia się cywilizacji ważną rolę odgrywa cywilizacja materialna oraz społeczeństwo. Pierwsza jest narzędziem, za pomocą którego cywilizacja podmiotowa przekazywana jest z pokolenia na pokolenie. Bez materialnych wytworów cywilizacji cały proces cywilizacyjny byłby niemożliwy. W procesie

¹⁴ Tamże, s. 111.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 112-113.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

tym ważną rolę odgrywa społeczeństwo. Chociaż, jak twierdzi Bocheński, sama cywilizacja nie jest bytem społecznym lecz indywidualnym, jednak bez pomocy społeczeństwa jednostka nigdy nie osiągnęłaby poziomu, jaki posiada. Wszyscy, także ludzie genialni, korzystają ze zdobyczy poprzednich pokoleń. Cywilizacja podmiotowa, chociaż ontycznie istnieje w jednostce, jest tworem społecznym²⁰.

Z bogactwa i wielostronności cywilizacji wzorcowej biorą swój początek wszelkie przejawy życia kulturalnego, jakie istniały i jakie istnieją w różnych zakątkach świata. Ogromu tej sfery człowiek do końca nie pozna nigdy. Świat ziemski, empiryczny wciąż będzie zaskakiwał i fascynował swoją różnorodnością i wielobarwnością a świat idealny wciąż będzie otwierał nowe horyzonty.²¹ Bocheński przestrzega jednak przed relatywizmem kulturowym. Twierdzi, że nie ma powodu, by uważać niższe formy życia, obserwowane w kręgach cywilizacji prymitywnych i barbarzyńskich za coś równorzędnego z osiągniętymi przez cywilizacje wyższe, przede wszystkim przez cywilizację łacińską.

Podsumowując tę część rozważań dotyczących istoty cywilizacji w ujęciu Feliksa Konecznego i Józefa M. Bocheńskiego, należy zauważyć, że obydwaj zwracają uwagę na pewien zestaw cech zapodmiotowanych w człowieku, które przyporządkowując go aktywnie do określonych wartości, stanowią fundament cywilizacji. U obydwu myślicieli kluczowe znaczenie dla procesu tworzenia się cywilizacji ma wymiar otwarcia człowieka na transcendencję, będącą ostatecznym odniesieniem dla świata uniwersalnych wartości, które człowiek poznaje i podług których kształtuje siebie i otaczający go świat.

Jak zostanie to ukazane w dalszej części wywodu, zdaniem obydwu myślicieli, jedyną cywilizacją zbudowaną na idei godności człowieka jako osoby a także przekonaniu o powszechnym braterstwie wszystkich ludzi oraz obowiązku miłości bliźniego jest cywilizacja chrześcijańska. Są to zarazem te fundamenty, na których mogła narodzić się i rozwinąć idea współczesnej demokracji.

2. Geneza i istota cywilizacji łacińskiej

Zarówno zdaniem Feliksa Konecznego, jak i Józefa Bocheńskiego, na treść każdej cywilizacji składają się cztery istotne elementy: intelektualny, moralny, estetyczny i religijny. Pojęcie cywilizacji łacińskiej na tle innych cywilizacji można zdefiniować i uściślić przede wszystkim w odniesieniu do sfery intelektualnej oraz etycznej, które ściśle się ze sobą łączą. Bocheński wymienia trzy kluczowe czynniki, które w genezie współczesnej cywilizacji chrześcijańskiej odegrały kluczową rolę: myśl grecka, Ewangelia oraz prawo starożytnego Rzymu²². Zdaniem Bocheńskiego, pojęciem, które w ukształtowaniu chrześcijańskiego poglądu na świat odegrało tyleż podstawową, co rewolucyjną rolę, było pojęcie ludzkiej duszy oraz nauka o niej. Nauka ta swoimi korzeniami sięga do poglądów ojca myśli

²⁰ Tamże, s. 114.

²¹ Tamże, s. 115.

²² Tamże, s. 117.

europejskiej, do Platona. To na niej skupiają się, zdaniem profesora z Fryburga, najważniejsze dla cywilizacji łacińskiej tezy greckiej myśli filozoficznej²³. Fundamentalną koncepcją Platona jest koncepcja hierarchicznej struktury rzeczywistości. Zdaniem greckiego filozofa, rzeczy dostrzegalne przy pomocy zmysłów są tylko cieniami swoich idei. Tym, co rzeczywiście istnieje, są idee, natomiast istnienie rzeczy dostrzegalnych zmysłami jest pochodne w stosunku do istnienia idei²⁴. Platon twierdzi, że istnieją dwa poziomy rzeczywistości, tj. świat ziemski, będący areną nieustannej walki i ciągle zmieniających się obrazów i drugi świat – świat wiecznych i niezmiennych Idei.

W dialogu *Timajos* Platon wyjaśnia: „Kiedy tak się rzeczy mają, to zgodzić się trzeba, że istnieje jeden rodzaj rzeczy, niezmienny, niezrodzony i nieginący, który ani w sobie nie przyjmuje niczego skądinąd, ani sam w nic innego nigdzie nie przechodzi, niewidzialny i w żaden sposób niedostrzegalny – oglądać go może tylko myśl rozumna. I drugi rodzaj rzeczy, nazywany tak samo i podobny do tamtego, spostrzegalny, zrodzony, zmienny ustawicznie, który powstaje w pewnym miejscu i znowu stamtąd przepada – uchwycić go potrafi mniemanie, opinia i spostrzeżenie”²⁵.

Według Platona, prawda, dobro i piękno, wszelkie wartości oraz wszelki byt naprawdę istnieją tylko w świecie idei. Rzeczy dostrzegalne zmysłami o tyle są prawdziwe, dobre i piękne, o ile uczestniczą w Idei²⁶. Bocheński zwraca uwagę, że w systemie Platona istnieje coś, co, bytując na ziemi, nie będąc Ideą, ma w Idei udział większy niż inne istności. Chodzi o ludzką duszę, która jest czymś pośrednim między światem zmysłowym a samą Ideą. Podejmując zagadnienie duszy, Platon zwrócił uwagę na obecny w człowieku inteligentny, metaempiryczny i niezniszczalny wymiar. Wraz z Platonem człowiek odkrył, że istnieje w dwu wymiarach. Zdobycz ta okaże się nieodwracalna, wyznaczając profil całej zachodniej cywilizacji, ponieważ, jak pisze Giovanni Reale, „nawet ci, którzy zanegują jeden z dwóch wymiarów, przypiszą wymiarowi fizycznemu, który uznają za konieczny do zachowania, zupełnie inne znaczenie od tego, jakie wymiar ten posiadał, gdy nie znano drugiego”²⁷.

Odkrycie Platona jest trudne do przecenienia. Wynika z niego podstawowe dla cywilizacji łacińskiej przekonanie, że człowiek dzięki posiadanemu przez siebie rozumowi może i powinien poznawać prawdę przedmiotową, która jest niezależna od jego uczuć, pragnień czy potrzeb. To z kolei dało początek obiektywnej, bezosobowej nauce wyzwolonej nie tylko z elementów mitologicznych i religijnych, ale także wolnej od utylitarnej nastawienia. Sprawą równie (a może nawet bar-

²³ Tamże, s. 119.

²⁴ M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2007, s. 30.

²⁵ Platon, *Timajos*, 52a, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 329.

²⁶ J. M. Bocheński, dz. cyt., s. 119.

²⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, Lublin 1996, s. 227-228.

dziej) istotną, jaka bierze swój początek w platońskim odkryciu, jest uznanie, że człowiek podporządkowany jest Absolutowi, czyli wymiarowi nadludzkiemu i nadziemskiemu, niezależnie od tego, czy utożsamiony zostanie on z platońską ideą, Pierwszym Nieporuszonym Poruszyicielem Arystotelesa, transcendentną jaźnią Kanta, czy chrześcijańskim Bogiem²⁸. Wraz z uznaniem tej tezy dusza ludzka a wraz z nią człowiek wyniesiony został ponad cały świat empiryczny. Jako istota radykalnie różna od wszystkich innych bytów człowiek posiada właściwą sobie tylko godność. Teza ta stała się, zdaniem Bocheńskiego, kamieniem węgielnym cywilizacji łacińskiej²⁹. Ma ona dwie strony. Z jednej głosi ona wyższość człowieka w stosunku do otaczającej go przyrody. Z drugiej, że źródłem owej wyższości człowieka nie jest on sam, jego zdolności, spryt czy właściwości fizyczne, ale fakt, że jego dusza należy do innego świata. Wiara w istnienie nadempirycznego świata i wypływające z niej przekonanie, że każdy człowiek, nawet zajmujący najniższe miejsce w społecznej hierarchii, reprezentuje go, jest jednym z największych odkryć myśli greckiej, które znacząco wpłynęły na ukształtowanie cywilizacji łacińskiej³⁰.

Teza Platona nabrała nowej żywotności w zetknięciu z Ewangelią. Związana z zawartym w niej humanizmem, który ufundowany jest na miłości osobowego Boga i bliźniego, stała się ona siłą napędową, która była w stanie zburzyć cały dotychczasowy porządek niższych szczebli kulturowych, by stać się ostatecznie osią cywilizacji nazywanej odtąd chrześcijańską. Jak twierdzi Bocheński, okres przeszło dwóch tysięcy lat rozwoju tej cywilizacji to historia rozwoju idei godności człowieka, powszechnego braterstwa, nadziemskiej roli istoty ludzkiej, walki z niewolnictwem oraz konieczności takiego działania oraz organizowania życia społecznego, by człowiek mógł w pełni rozwijać się właśnie jako człowiek³¹.

Trzecim, wymienianym tradycyjnie, podstawowym czynnikiem w tworzeniu cywilizacji chrześcijańskiej było *Ius Romanum* – prawo rzymskie. Ono również daje się wywieść z greckich założeń myślowych, takich jak chociażby wiara w istnienie niezmiennej prawdy i prawa. W prawie rzymskim wielowiekowa myśl grecka znalazła swoje skonkretyzowanie w wielorakiej postaci. Bocheński zwraca uwagę na trzy jego aspekty: 1. odrzucenie podmiotowego pojęcia winy i kary w zależności od kaprysów władcy; 2. koncepcja równości wobec prawa dla wszystkich, nawet dla największych zbrodniarzy; 3. przedstawienie ogólnych zasad w praktycznej, konkretnej i prostej formie³².

Podsumowując swój wywód, Bocheński twierdzi, że struktura współczesnej cywilizacji chrześcijańskiej przedstawia się następująco: po pierwsze, u jej podstaw leży ufundowana na filozofii Platona helleńska wiara w istnienie niezależnego od człowieka nadludzkiego, ponadrealnego świata niezmiennych, wiecznych

²⁸ J. M. Bocheński, dz. cyt., s. 120.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 121-122.

³² Tamże, s. 123.

prawd, zasad i norm. Chrześcijanie ten świat nazywają Bogiem. Ci, którzy odrzucają istnienie Boga, wierzą w coś, co im tę wiarę zastępuje. Po drugie, według głoszonego przez chrześcijaństwo poglądu, każdy człowiek przyporządkowany jest do Boga, a tym samym nie jest on jedynie częścią przyrody, ale przyrodę tę transcenduje w kierunku zarówno prawdy, którą może poznawać swoim rozumem, jak i w kierunku świętości, ku której przez całe życie zdąża. Przez świętość można rozumieć także dążenie do moralnej doskonałości. Z tej racji człowiek posiada z jednej strony niezbywalne prawa, z drugiej obowiązek podejmowania czynu jako aktu specyficznie ludzkiego. W związku z tym Bocheński twierdzi, że przyznanie się do cywilizacji chrześcijańskiej pociąga za sobą przyznanie się do ideału, obowiązku oraz czynu indywidualnego, za którego spełnienie każdy człowiek odpowiada indywidualnie w swoim sumieniu³³. Po trzecie, niekwestionowanym wkładem cywilizacji chrześcijańskiej jest przekonanie, że dzięki wspólnemu ojcostwu Boga wszyscy ludzie jako bracia jednej wielkiej rodziny są równi w swojej godności. Biorąc pod uwagę wyróżnioną pozycję człowieka w świecie, on sam nigdy nie może być środkiem i narzędziem, ale celem wszelkich działań, zarówno indywidualnych, międzyludzkich, jak i społecznych. I wreszcie, po czwarte, posługując się terminologią wypracowaną na gruncie chrześcijaństwa, człowiek jest osobą, a to znaczy, że jest on bytem rozumnym i wolnym, którego żadne państwo, naród czy inna jednostka nie ma prawa sobie bez reszty podporządkować³⁴.

Spotkanie myśli greckiej i Ewangelii przyniosło owoc w postaci odkrycia kategorii osoby. Stała się ona jednym z głównych fundamentów, na których opiera się cywilizacja chrześcijańska. Afirmacja osoby jest jednym z najbardziej istotnych znamion tej cywilizacji, bez którego nie mogłaby narodzić się i rozwinąć demokracja w jej współczesnym rozumieniu. Zagadnieniu osoby jako miary demokracji poświęcony zostanie ostatni punkt niniejszych wywodów.

3. Osoba ludzka podstawą i miarą autentycznej demokracji

„(...) osoba nie jest tylko indywidualum, nie jest powielonym egzemplarzem, powstałym przez podział materii, tylko właśnie „osobą”. Myśl grecka zawsze ujmowała poszczególne istoty, także poszczególnych ludzi, tylko jako indywiduala. Powstają one wskutek przebicia się idei przez materię. Powielenie jest więc zawsze czymś wtórnym; czymś istotnym byłoby jedno i powszechne zarazem. Chrześcijanin widzi w człowieku nie indywidualum tylko osobę. Wydaje mi się, że w tym przeskoku z indywidualum do osoby mieści się cała rozpiętość przejścia od starożytności do chrześcijaństwa”³⁵, pisał Joseph Ratzinger w książce *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*.

Fundamentem, na którym zbudowany został gmach europejskiej cywilizacji jest pojęcie „osoby”. Stanowi ono nie tylko klucz do zrozumienia istoty tej cywili-

³³ Tamże, s. 124.

³⁴ Tamże.

³⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 2006, s. 162.

zacji, ale także klucz do odpowiedzi na pytanie, dlaczego demokracja, nie tylko jako ustrój polityczny, ale także jako postawa umysłowa i obyczajowa, narodził się w kręgach kulturowych basenu Morza Śródziemnego. Łaciński termin *persona* od czasów Cyserona (zm. 43 r. prz. Chr.) oznaczał charakter i rolę człowieka w życiu publicznym. Pod koniec II wieku po Chrystusie słowo *persona* weszło szeroko do prawodawstwa i oznaczało podmiot prawa, godność danej jednostki ludzkiej oraz obywatela w odróżnieniu od *non persona* lub *res* (rzecz), do których zaliczani byli również niewolnicy³⁶. Diametralnie nowy sposób rozumienia osoby pojawił się wraz z myślą chrześcijańską. Z dialogu między przesłaniem Ewangelii a filozofią wyłoniła się idea człowieka jako osoby, przekraczająca jakiegokolwiek ograniczenia wynikające chociażby ze stanu urodzenia czy posiadania. Istotną rolę odegrały w tym kontekście dwa teksty biblijne. Pierwszy, pochodzący z Księgi Rodzaju, mówi w metaforyczny sposób o szczególnym podobieństwie i pokrewieństwie, jakie łączy człowieka i Boga: „rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27). W myśl tych słów, rodowód każdego człowieka sięga samego Boga, gdyż każdy człowiek, bez wyjątku, został stworzony na Jego obraz i podobieństwo³⁷. Dopełnieniem tej fundamentalnej dla chrześcijaństwa prawdy było wcielenie Syna Bożego, w którym, według Objawienia, każdy człowiek stał się na powrót przybrany dzieckiem tego samego Boga. Myśl tę wyraził Apostoł Paweł w Liście do Galatów w słowach: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 26-29). Objawienie judeochrześcijańskie odegrało kluczową rolę w procesie kształtowania i precyzowania pojęcia osoby. Wyeksponowanie przez chrześcijaństwo transcendentnej relacji każdego człowieka do Boga stało się przełomowym dla zrozumienia tożsamości i godności człowieka, jako tego, który jest osobą³⁸.

Pierwszym, który pokusił się o definicję osoby, był rzymski filozof i mąż stanu Anicius Manlius Boethius (480-524). W dziele *Liber de persona* zdefiniował on osobę następująco: *persona est naturae rationalis individua substantia*, czyli: „Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej”³⁹. Od czasów Boecjusza sformułowano wiele definicji osoby, jak również na jej temat napisano wiele traktatów. Jednak, jak zauważa Mieczysław A. Krąpiec, „Jedno wszakże twierdzenie na temat osoby jest chyba wspólnym dobrem wszelkich filozoficznych kierunków i ukazywanych prób rozwiązań: osobę pojmuje się jako szczytową i najdoskonalszą formację bytu”⁴⁰. Epokowym odkryciem chrześcijaństwa z właściwą mu perspektywą spoglądania na osobę jest pogląd, że wartość każdej ludzkiej społeczności dostrzega się dopiero wówczas, gdy widzi się i docenia wartość każdego człowieka

³⁶ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 70.

³⁷ M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015, s. 24.

³⁸ Tamże, s. 23.

³⁹ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁰ M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 2005, s. 401.

z osobna⁴¹. Filozofowie od wieków szukali właściwego sposobu wniknięcia w osobę, by ukazać, na czym polega jej najgłębszy fenomen. Kapitalną prawdę na temat możliwości odkrycia osoby wypowiedział Tadeusz Styczeń: „Osobę bowiem odkrywamy nie tylko wtedy, gdy zauważamy, że jest nieprzysłównywana do czegośkolwiek innego w tym świecie, lecz zarazem wtedy, gdy zauważamy, że każda z nich jest na swój sposób również do żadnej innej nieprzysłównywana, że jest inaczej, że jest właśnie ...osobno”⁴². Zdaniem lubelskiego etyka, jedyną adekwatną odpowiedzią na stanięcie twarzą w twarz z osobą i jej tajemnicą jest milczenie i postawa najgłębszego respektu⁴³.

W encyklice *Centesimus annus* ogłoszonej w 1991 roku, a więc w czasie, gdy wiele krajów Europy Środkowowschodniej, wyzwalając się z totalitarnego zniewolenia, wkraczało na drogę wolności i demokracji, Jan Paweł II pisał: „Prawdziwa demokracja możliwa jest jedynie w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej”⁴⁴. Autor tych słów, podobnie jak Platon i Arystoteles, a współcześnie Jacques Maritain, Francis Fukuyama, John Rawls czy Friedrich von Hayek, formułuje postulat oparcia ustroju demokratycznego o fundament wartości, który ustrzeże demokrację przed przemianą w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm⁴⁵. Poprawna koncepcja osoby to taka, która uwzględnia wszystkie jej aspekty i potencjalności. Do wyróżnionych przez Boecjusza atrybutów osoby, jakimi są jej indywidualność i rozumność, Tomasz z Akwinu dodał: autonomię bytowania, duchowość, podmiotowość wobec prawa, jednostkowość, nieudzielanie się innym bytom, wrażliwość na wartości, dynamiczność, autorealizację, religijność oraz nakierowanie na życie społeczne⁴⁶.

Jan Paweł II twierdzi, że ustrojem społecznym, który najbardziej odpowiada tym atrybutom osoby ludzkiej, jest demokracja. Jednak papież dodaje, że wartość samej demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które wyraża i popiera. Wartością zaś podstawową jest wartość samej osoby⁴⁷, a podstawową prawdą, na fundamencie której należy budować demokrację, jest prawda o samym człowieku, jego godności i tkwiących w nim możliwościach. Na gruncie filozofii społecznej ufundowanej na realistycznej wizji człowieka i społeczeństwa, z której wyrasta myśl Jana Pawła II, to one stanowią najważniejsze dobro wspólne każdej wspólnoty. Dlatego też wzrost dobra poszczególnego człowieka jest zarazem wzrostem dobra wspólnego całego społeczeństwa. Celem społeczności winno być zatem stworzenie

⁴¹ T. Styczeń, *Objawiać osobę*, w: Tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 17.

⁴² Tamże, s. 18.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ CA 46.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 110.

⁴⁷ EV 70.

optymalnych warunków do najpełniejszej aktualizacji osobowej tych, którzy je tworzą⁴⁸.

Zakończenie

Spośród wszystkich rodzajów cywilizacji wyróżnionych przez Feliksa Koniecznego tylko cywilizacja chrześcijańska zidentyfikowana została przez niego jako cywilizacja personalistyczna. Oznacza to, że tylko w niej osoba jest podmiotem oraz celem wszelkich działań i tylko ona zorientowana jest na afirmację osoby jako osoby. Podstawowym zadaniem każdej zbiorowości organizowanej podług tej metody jest umożliwienie rozwoju osoby w każdym jej aspekcie, tj. zarówno w wymiarze jej możliwości podmiotowych, jak i jej otwarcia na wymiar wspólnoty. W powyższej konkluzji zawarta jest odpowiedź na kluczowe dla niniejszego tekstu pytanie: dlaczego ustrój polityczny nazywany demokracją mógł narodzić się tylko w łonie cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej? Demokracja pomimo swoich mankamentów najpełniej odpowiada atrybutom osoby ludzkiej. „Trudno bowiem nie przyjąć, że jeśli społeczeństwo składa się z ludzi, a człowiek jest istotą społeczną, to jest konieczne dopuszczenie każdego do uczestnictwa choćby pośredniego – we władzy” pisał Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość*.

Demokracja w jej dzisiejszym rozumieniu nie mogłaby się narodzić bez odkrycia koncepcji osoby z istotnym tylko dla niej znamieniem rozumności, wolności i godności. Odkrycie to jest wynikiem epokowego spotkania greckiej myśli filozoficznej z przesłaniem Ewangelii. Spotkanie to okazało się nad wyraz płodne. Wypracowane przez greckich filozofów pojęcia w chrześcijańskim urzeczywistnieniu stały się siłą, która nie tylko na zawsze zmieniła sposób patrzenia na człowieka – osobę, ale która stworzyła współczesną cywilizację europejską. Największym sukcesem tej cywilizacji jest jej wrażliwość na godność osoby. Jak twierdził Tadeusz Styczeń: „gdyby nawet chrześcijaństwo uznać za wielki mit (...) nie można by mimo to odmówić mu jego niepokojącej godnością człowieka mocy”⁴⁹. Do tego, by demokracja, która współcześnie jest na ustach wszystkich, nie była tylko mitem i pustym hasłem, musi stać się dla społeczeństw, które kroczą jej drogami, środkiem służącym do afirmacji osoby. Gdy tak się stanie, będzie to jej największym sukcesem.

Streszczenie

W czasach, gdy demokracja jest na ustach polityków, dziennikarzy, filozofów i zwykłych obywateli, rodzi się pytanie: skąd czerpać jej najlepsze wzorce? Najlepsze, czyli takie, które staną się dla niej zarówno solidnym fundamentem, który uchroni ją przed rozchwianiem i które zarazem wyznaczą dla niej pewny horyzont, ku któremu należy dążyć.

⁴⁸ M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 339.

⁴⁹ T. Styczeń, art. cyt., s. 17.

Niniejszy artykuł wyrasta z przekonania, że szukając owych wzorców, należy odwołać się do tych wartości i ideałów, które zrodziły się w starożytnej Helladzie w czasach Sokratesa, Platona i Arystotelesa, i które wraz z Ewangelią i prawem rzymskim stworzyły cywilizację europejską, która stała się kolebką współczesnej demokracji. Pierwszym krokiem na drodze do ukazania łańcuchowych korzeni demokracji będzie wyjaśnienie znaczenia samego słowa „cywilizacja”, odnośnie do którego istnieje wiele nieporozumień. Pomocne okażą się w tym miejscu analizy dwóch polskich myślicieli – Feliksa Konecznego (zm. 1949 r.) oraz Józefa M. Bocheńskiego (zm. 1995 r.). Następnie ukazana zostanie specyfika cywilizacji europejskiej, zwanej również łańcuchową, chrześcijańską czy też łańcuchowo-chrześcijańską. Rozważania zawarte w niniejszym artykule zmierzać będą do ukazania, że największym osiągnięciem tej cywilizacji było wypracowanie pojęcia „osoby”, bez którego w ogóle nie można mówić o demokracji.

Słowa klucze: cywilizacja, demokracja, osoba, godność, prawo.

Latin civilization the cradle of modern democracy

S u m m a r y

At a time when democracy is on the lips of politicians, journalists, philosophers and ordinary citizens, arises the question: Where to get the best models? The best model means that it will be a solid foundation that will protect democracy against destabilization, and which at the same time designate sure horizon toward which one should aim.

This article stems from the conviction that the search for these patterns should refer to those values and ideals that were born in the ancient Hellas in the times of Socrates, Plato and Aristotle, and which together with the Gospel and Roman law and created a European civilization that became the cradle of contemporary democracy. The first step on the road to show the Latin roots of democracy will be to explain the meaning of the word “civilization” about it which there are many misconceptions. The analysis of two Polish thinkers, Feliks Koneczny (d. 1949) and Józef M. Bocheński (d. 1995), will prove helpful here. Next, the specificity of European civilization, also known as Latin, Christian, or Latin-Christian, will be shown. The considerations contained in this article will aim to show that the greatest achievement of this civilization was to develop the concept of "person" without which one can not speak of democracy at all.

Key words: civilization, democracy, individual dignity, rights.

MATERIAŁY

HALINA IRENA SZUMIL
Lublin

Studia Sandomierskie
24 (2017)

TEOLOGICZNA MYŚL KS. WINCENTEGO GRANATA W PRACACH DYPLOMOWYCH Z LAT 1972-2016

Opublikowano już wiele rozpraw i artykułów na temat teologicznej myśli ks. prof. Wincentego Granata. Na podstawie jego bogatej spuścizny naukowej powstały także prace dyplomowe studentów różnych ośrodków naukowych.

Prezentowany zestaw bibliograficzny rejestruje prace powstałe w **Katowicach** (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego), **Krakowie** (Papieska Akademia Teologiczna), **Lublinie** (Katolicki Uniwersytet Lubelski), **Olsztynie** (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego) **Opolu** (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego), **Poznaniu** (Papieski Wydział Teologiczny, obecnie: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza), **Szczecinie** (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego), **Warszawie** (Akademia Teologii Katolickiej, obecnie: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) oraz w **Warszawie** (Papieski Wydział Teologiczny) i we **Wrocławiu** (Papieski Wydział Teologiczny).

Zebrany materiał został uporządkowany w układzie alfabetycznym miast, w obrębie miast alfabetycznie uczelniami, następnie według chronologii powstawania prac; w poszczególnych latach w układzie alfabetycznym autorów. Do opisu bibliograficznego dodano miejsce przechowywania maszynopisu, sygnaturę oraz nazwisko promotora.

KATOWICE WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO

Prace licencjackie:

1. **Paweł PUKOWIEC**, **Związek eklezjologii z pneumatologią w pismach ks. Wincentego Granata**, Katowice 2010, ss. 53, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A-03061 3000001924203. Promotor: ks. Jan Słomka.

2. **Tomasz LINKIEWICZ, Teologia sakramentu bierzmowania w ujęciu Wincentego Granata**, Katowice 2011, ss. 44, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A 03197 3000001932727. Promotor ks. Jan Słomka.
3. **Aneta KUBERSKA-BĘBAS, Wincentego Granata projekt teologii dogmatycznej, Katowice 2012, ss. 66, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A 03590 3000002059737. Promotor ks. Jan Słomka.**

Prace magisterskie:

4. **Sławomir SZWETER, Rozwój kultu Miłosierdzia Bożego na przykładzie sanktuarium w Krakowie-Łagiewnikach (Studium pastoralne)**, Katowice 1999, ss. 125, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A: 01670 3000000989913. Promotor ks. Tadeusz Czakański.
5. **Danuta FRANKE, Nauka o odkupieniu w podręcznikach Wincentego Granata. Analiza porównawcza**, Katowice 2005, ss. 57, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A 02529 3000001734161. Promotor ks. Jacek Kempa.
6. **Paweł PUKOWIEC, Rozwój koncepcji Kościoła w pismach księdza Wincentego Granata**, Katowice 2007, ss. 76, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A: 2680 3000001748328. Promotor: ks. Jan Słomka.
7. **Tomasz KLIKOWICZ, Teologia chrztu w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Katowice 2008, ss. 75, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A 02817 3000001731511, Promotor: ks. Jerzy Szymik.
8. **Mariusz SĘKOWSKI, Rola Ducha Świętego w życiu Kościoła według koncepcji ks. Wincentego Granata**, Katowice 2008, ss. 91, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A 02863 3000001784388. Promotor: ks. Jan Słomka.
9. **Maria PRZYBYLSKA, Franciszkański kształt chrystologii w wybranych dziełach teologów współczesnych**, Katowice 2009, ss. 63, mps Biblioteka Teologiczna Uniwersytetu Śląskiego, sygn. A 03022 3000001854418. Promotor: ks. Jan Słomka.

KRAKÓW

**PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA – UNIWERSYTET
PAPIESKI JANA PAWŁA II**

Prace magisterskie:

10. **Władysław DOMARSKI, Analogia w poznaniu Boga z uwzględnieniem stanowiska ks. prof. W. Granata**, Tarnów-Kraków 1972, ss. 2, VIII, 1, 62, mps Archiwum PAT, sygn. 01145. Promotor ks. Józef Brudz.

11. **Jan KOSTER, Argumentacja skryptyrystyczna ks. Wincentego Granata za bóstwem Jezusa Chrystusa w świetle prac biblistów**, Kraków 1979, ss. II, 58, mps Archiwum PAT, sygn. 750. Promotor: ks. Adam Kubiś.
12. **Aleksy KOWALSKI, Chrześcijanin jako nowy człowiek w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Kraków 1984, ss. 67, mps Archiwum PAT, sygn. 1497. Promotor: ks. Teofil Siudy.
13. **Daniel Tadeusz PATAŁĄG OFM, Łaska w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Katowice-Kraków 1988, ss. 122, mps Archiwum PAT, sygn. 2492. Promotor: ks. Gaudenty Kustosze OFM.
14. **Jan BORADYN, Relacja: natura – łaska w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Katowice-Kraków 1989, ss. VII, 41, mps Archiwum PAT, sygn. T-75. Promotor: ks. Franciszek Szulc.
15. **Józef BUNAR CSsR, Religijna a filozoficzna afirmacja Boga według Wincentego Granata**, Tuchów-Kraków 1992, ss. V, 127, mps Archiwum PAT, sygn. T-899. Promotor: Stanisław Bafia CSsR.
16. **Bożena CZARNOCKA, Prymat biskupa Rzymu w dziełach ks. Wincentego Granata**, Olsztyn-Kraków 1993, ss. 73, mps Archiwum PAT, sygn. T-1324. Promotor: ks. Jacek Jezierski.
17. **Maria Agnieszka OLKOWSKA, Nauka o Opatrzności Bożej według Księdza Wincentego Granata**, Olsztyn-Kraków 1993, ss. 120, mps Archiwum PAT, sygn. T-1334. Promotor: ks. Jacek Jezierski.
18. **Elżbieta OKULEWICZ, Miłosierdzie jako przymiot Boga według o. Jacka Woronieckiego, ks. Wincentego Granata oraz Jana Pawła II**, Kraków 1994, ss. 68, Archiwum PAT, sygn. T-2140. Promotor: bp Jacek Jezierski.
19. **Janina DRUSZCZ, Teologia obrazu Bożego w człowieku według księdza Wincentego Granata**, Kraków 1996, ss. 59, Archiwum PAT, sygn. T-3042. Promotor: bp Jacek Jezierski.
20. **S. M. Marianna Barbara ULMAN CSC, Starożytna praktyka sakramentu pokuty według pism księdza Macieja Sieniatyckiego i księdza Wincentego Granata**, Kraków 1996, ss. 95, Archiwum PAT, sygn. T-3077. Promotor: bp Jacek Jezierski.
21. **Krzysztof MIKOŁAJCZYK, Chrystocentryzm teologii ks. Wincentego Granata**, Kraków 1997, ss. 76, mps Archiwum PAT, sygn. T-3641. Promotor: ks. Stanisław Budzik.
22. **Elżbieta KUJAWA, Ustanowienie sakramentów świętych według ks. Macieja Sieniatyckiego i ks. Wincentego Granata**, Olsztyn 1999, ss. 69, mps Archiwum PAT, sygn. T-4974. Promotor: bp Jacek Jezierski.
23. **Katarzyna SOWA, Dialog wiary i rozumu w dogmacie o „przyszłym świecie” na podstawie opracowań ks. W. Granata i ks. M. Ziółkowskiego**, Tarnów 1999, ss. 124, mps Archiwum PAT, sygn. T-4428. Promotor: ks. Henryk Szmulewicz.

24. **Grażyna MAZGAJ, Cieleśne zmartwychwstanie Chrystusa u podstaw cielesnego zmartwychwstania umarłych**, Tarnów-Kraków 2002, ss. 91, mps Archiwum PAT, sygn. T-6942. Promotor: ks. Henryk Szmulewicz.
25. **Zbigniew WOJCIECHOWSKI SDB, Kult Miłosierdzia Bożego w Sanktuarium Łagiewnickim**, Kraków 2002, ss. 97, mps Archiwum PAT, sygn. T-6842. Promotor: ks. Wojciech Życiński.
26. **Grzegorz SĘK, Prawda a wolność w życiu osoby ludzkiej**, Kielce-Kraków 2003, ss.78, mps Archiwum PAT, sygn. T-7323. Promotor ks. Jan Piątka.
27. **Kamil CHUDY, Koncepcja osoby ludzkiej w ujęciu Wincentego Granata**, Częstochowa-Kraków 2009, ss. 91, mps UP JPII Kraków, sygn. CZWSD 2198. Promotor: ks. Marian Szymonik.
28. **Damian MIGACZ, Opatrzność Boża a zło w pismach ks. Wincentego Granata**, Tarnów-Kraków 2011, ss. 146, mps UP JPII Kraków, sygn. 03522. Promotor ks. Henryk Szmulewicz.

LUBLIN

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Prace doktorskie:

29. **Zbigniew TARGOŃSKI, Wolność jako zasada rozumienia osoby ludzkiej i jej rozwoju według ks. Wincentego Granata**, Lublin 1989, ss. XXXIV, 318, mps AUKUL, sygn. Td 572. Promotor: ks. Walerian Słomka.
30. **Anton ADAM CM, K personalistickemu chapaniu milosti. Studium nad charytologią Wincenta Granata (Ku personalistycznemu rozumieniu łaski. Studium nad charytologią Wincentego Granata)**, Lublin 1996, ss. XXX, 256, AUKUL, sygn. Td 753. Promotor: Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv.
31. **Zofia PALUBSKA, Duchowość Sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Studium teologiczno-źródłoznawcze**, Lublin 2001, ss. 269, AUKUL, sygn. Td 31950. Promotor: Jerzy Misiurek.
32. **Ks. Marcin HOŁAJ, *Mysterium unitatis Christi* w pismach Wincentego Granata**, Lublin 2002, ss. 264, AUKUL, sygn. Td 63029. Promotor; ks. Jerzy Szymik.
33. **Volodynyr KOVALKOVSKYY (Wołodymyr KOWALKOWSKYJ), Antropologia personalistyczna Wincentego Granata**, Lublin 2002, ss. 428, Archiwum KUL, sygn. Td 43654. Promotor ks. Czesław Stanisław Bartnik.
34. **Ks. Marian PUCHAŁA OMI, Kulturotwórczy wymiar chrześcijaństwa jako motyw jego wiarygodności w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Lublin 2002, ss. 229, mps AUKUL, sygn. Td 32496. Promotor: ks. Marian Rusecki.

35. **Grzegorz BARTH, Personalizm integralny w myśli filozoficzno-teologicznej ks. Wincentego Granata**, Lublin 2007, ss. 252, mps AUKUL, sygn. 98332. Promotor ks. Krzysztof Guzowski.
36. **Tomasz SERWIN, Personalistyczna wizja sakramentów ks. prof. Wincentego Granata (1900-1979). Studium dogmatyczno-liturgiczne**, Lublin 2012, ss. 220, mps AUKUL, sygn. 75930. Promotor ks. Bogusław Edward Migut.
37. **Michał KOSCHE, Społeczny wymiar osoby. Studium porównawcze w oparciu o pisma W. Granata, K. Wojtyły, Cz. Bartnika**, Lublin 2014, ss. 330, mps AUKUL sygn. 103955. Promotor. ks. Krzysztof Guzowski.

Prace licencjackie:

38. **Marek ZIAJA, Chrześcijańskie rozumienie osoby ludzkiej według W. Granata**, Lublin 1987, ss. 56, mps AUKUL, sygn. Tlic 852. Promotor: ks. Czesław Stanisław Bartnik.
39. **Jerzy TOMECZEK, Opis tajemnicy łaski w nauczaniu dogmatycznym ks. prof. Wincentego Granata**, Opole-Lublin 1991, ss. XI, 115, mps AUKUL, sygn. Tlic 966. Promotor: bp Alfons Nossol.
40. **Edward OLECH OP, Rozwój tomistycznej koncepcji łaski w teologii Wincentego Granata**, Opole-Lublin 1993, ss. X, 82, mps AUKUL, sygn. Tlic 1004. Promotor: bp Alfons Nossol.

Prace magisterskie:

41. **Anna SALAMON, Humanizm chrześcijański w pismach księdza profesora Wincentego Granata**, Lublin 1982, ss. 116, mps AUKUL, sygn. Tm 2204. Promotor: ks. Stanisław Kowalczyk.
42. **Andrzej CHIBOWSKI, Wartości humanistyczne chrześcijaństwa według ks. Wincentego Granata**, Lublin 1985, ss. XI, 90, mps AUKUL, sygn. Tm 2531. Promotor: ks. Władysław Hładowski.
43. **Piotr LIZAKOWSKI, Personalistyczny charakter nadziei według księdza Wincentego Granata**, Lublin 1985, ss. 93, mps AUKUL, sygn. Tm 2763. Promotor: ks. Czesław Stanisław Bartnik.
44. **Stanisław POŁOMSKI SVD, Rozwój stanowiska katolickiego odnośnie do ewolucji na przykładzie ks. Macieja Sieniatyckiego i ks. Wincentego Granata**, Pieniężno-Lublin 1985, ss. 90, mps AUKUL, sygn. Tm 2670. Promotor: ks. Konrad Keler i Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv.
45. **Jacek WOŹNICA, Nauka o piekle w oparciu o nowsze polskie podręczniki dogmatyki**, Lublin 1985, ss. VI, 129, mps AUKUL, sygn. Tm 2729. Promotor: bp Alfons Nossol.
46. **Ireneusz GŁOWACKI, Problem ateizmu w nauce ks. Wincentego Granata**, Lublin 1987, ss. 73, mps AUKUL, sygn. Tm 3433. Promotor: ks. Czesław Stanisław Bartnik.

47. **Ryszard JAKUBIEC, Wartości moralne chrześcijaństwa jako motyw jego wiarogodności według ks. Wincentego Granata**, Lublin 1987, ss. 108, mps AUKUL, sygn. Tm 3531. Promotor: ks. Marian Rusecki.
48. **Tomasz WYRZYCKI, Elementy filozoficznej koncepcji człowieka w pismach księdza Wincentego Granata**, Lublin 1987, ss. VII, 80, mps AUKUL, sygn. Tm 3693. Promotor: ks. Stanisław Kowalczyk.
49. **Stanisław CHMIELEWSKI, Recepcja mariologii Soboru Watykańskiego II na przykładzie [teologii] ks. Wincentego Granata**, Lublin 1988, ss. 97, mps AUKUL, sygn. Tm 4141. Promotor ks. Józef Krasiński.
50. **Sławomir GREGORCZYK, Rola intuicji w filozoficznym poznaniu istnienia Boga w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Lublin 1988, ss. VII, 71, mps AUKUL, sygn. Tm 3388. Promotor: ks. Stanisław Kowalczyk.
51. **Anna RUSEK, Godność człowieka w świetle soteriologii ks. prof. Wincentego Granata**, Lublin 1988, ss. X, 79, mps AUKUL, sygn. Tm 3640. Promotor: ks. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv.
52. **Krzysztof RUSIN, Personalistyczny wymiar dogmatu chrześcijańskiego według ks. W[incentego] Granata**, Opole-Lublin 1990, ss. 86, mps AUKUL, sygn. Tm 4393. Promotor: ks. Tadeusz Dola.
53. **Brunon ZGRAJA, Nauka o czyśćcu w polskich podręcznikach dogmatyki**, Lublin 1990, ss. VI, 92, mps AUKUL, sygn. Tm 4458. Promotor: ks. Tadeusz Dola.
54. **Krzysztof BRODACZEWSKI, Sakrament pojednania według Wincentego Granata**, Lublin 1992, ss. 71, mps AUKUL, sygn. Tm 5218. Promotor: ks. Czesław Stanisław Bartnik.
55. **Jerzy CIEŚLICKI, Antropologiczne dowody na istnienie Boga według Wincentego Granata**, Lublin 1992, ss. 91, AUKUL, sygn. Tm 5158. Promotor: ks. Czesław Stanisław Bartnik.
56. **Piotr DYBKO, Rola wiary chrześcijańskiej w kształtowaniu postaw ludzkich według księdza Wincentego Granata**, Lublin 1992, ss. IX, 76, mps AUKUL, sygn. Tm 5178. Promotor: ks. Walerian Słomka.
57. **Elżbieta GAJOWIAK, Księdza Wincentego Granata (1900-1979) chrystologiczna interpretacja eschatologii**, Lublin 1992, ss. 147, mps AUKUL, sygn. Tm 5293. Promotor: Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv.
58. **Ks. Marek NIEDŹWIECKI, Rola nadziei chrześcijańskiej w kształtowaniu postaw ludzkich według ks. Wincentego Granata**, Lublin 1992, ss. X, 64, mps AUKUL, sygn. Tm 5039. Promotor: ks. Walerian Słomka.
59. **Edward DUMA, Człowiek w świetle protologii ks. Wincentego Granata**, Lublin 1993, ss. 71, mps AUKUL, sygn. Tm 5589. Promotor: ks. Mieczysław Cisło.

60. **Waldemar NAZARCZUK, Rola miłości chrześcijańskiej w kształtowaniu postaw ludzkich według księdza Wincentego Granata**, Lublin 1993, ss. 74, mps AUKUL, sygn. Tm 5328. Promotor: ks. Walerian Słomka.
61. **Zbigniew KARBOWNICZEK, Wieczne trwanie duszy według ks. Wincentego Granata**, Lublin 1994, ss. 75, mps AUKUL, sygn. Tm 5881. Promotor: ks. Czesław Stanisław Bartnik.
62. **Radosław KOBIELA, Miłosierdzie Boże w ujęciu księdza Antoniego Słomkowskiego i księdza Wincentego Granata**, Włocławek-Lublin 1994, ss. 88, mps AUKUL, sygn. Tm 5906. Promotor: ks. Ireneusz Werbiński.
63. **Marek T. LUBELSKI, Personalistyczna koncepcja woli u Wincentego Granata**, Lublin 1995, ss. VII, 76, AUKUL, sygn. Tm 6262. Promotor ks. Czesław Stanisław Bartnik.
64. **Piotr WĄTROBA, Kosmos w eschatologii polskich teologów XX wieku**, Lublin 1995, ss. 174, AUKUL, sygn. Tm 6378. Promotor: ks. Józef Krasiński.
65. **Grzegorz PACHLA, Koncepcja modlitwy w świetle pism ks. prof. Wincentego Granata**, Lublin 1995, mps AUKUL, sygn. Tm 6452. Promotor ks. Jerzy Misiurek.
66. **Zofia PAŁUBSKA, Uświęcająca rola Eucharystii w myśli teologicznej księdza Wincentego Granata**, Lublin 1996, ss. 133, mps AUKUL, Tm 6715. Promotor: ks. Jerzy Misiurek.
67. **Halina PAWŁOWSKA, Uświęcająca rola sakramentów chrztu i bierzmo- wania w ujęciu księdza Wincentego Granata**, Lublin 1997, ss. 92, mps AUKUL, sygn. Tm 25854. Promotor: ks. Jerzy Misiurek.
68. **Teresa TOMASIK, Pojęcie Kościoła w pismach księdza Wincentego Grana- ta**, Lublin 1997, ss. 90, mps AUKUL, sygn. Tm 41254. Promotor: ks. Marian Rusecki.
69. **Monika Amadea GOLISZEWSKA, Jezus Chrystus jako epifania Bożej Opatrzności w ujęciu Wincentego Granata**, Lublin 1998, ss. 118, AUKUL, sygn. Tm 45124. Promotor: ks. Jerzy Szymik.
70. **Małgorzata Blicharz, Nauka o grzechu pierwotnym w personalizmie księdza Wincentego Granata**, Lublin 1999, ss. 79, AUKUL, sygn. Tm 63174. Promotor ks. Krzysztof Kowalik.
71. **Marek PŁUCIENNICZAK, Związek między eschatologią antropologiczną a kosmologiczną według Wincentego Granata**, Lublin 1999, ss. 97, mps AUKUL, sygn. Tm 38399. Promotor: ks. Czesław Stanisław Bartnik.
72. **Tomasz LIS, Mariologia w ujęciu księdza Wincentego Granata**, Lublin 2000, ss. 198, mps AUKUL, sygn. Tm 46010. Promotor: ks. Józef Krasiński.
73. **Justyna SPRUTTA, Problem *unde malum* w ujęciu W. Granata**, Lublin 2000, ss. 141, mps AUKUL, sygn. Tm 45500. Promotor: ks. Jerzy Szymik.

74. **S. Maria Łucja TUROS**, **Nauka o opatrności Bożej według księdza Wincentego Granata w świetle wykładu „Katechizmu Kościoła katolickiego”**, Lublin 2000, ss. 122, mps AUKUL, sygn. Tm 63214. Promotor: ks. Andrzej Czaja.
75. **Urszula BARTOSIAK**, **Rola Maryi w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa w pismach Wincentego Granata**, Lublin 2001, ss. 86, mps AUKUL, sygn. Tm 45744. Promotor: ks. Maciej Korczyński.
76. **Paweł SOBANIA**, **Kształtowanie osoby ludzkiej na gruncie wiary w ujęciu Sługi Bożego ks. Wincentego Granata**, Lublin 2001, ss. 125, mps AUKUL, sygn. Tm 50620. Promotor: ks. Józef Krasiński.
77. **Michał OSZCZUDŁOWSKI**, **Eklezjalny wymiar Eucharystii w myśli teologicznej ks. Wincentego Granata**, Lublin 2002, s. 108, AUKUL, sygn. 57686. Promotor ks. Józef Krasiński.
78. **Anna SZCZYGIEL**, **Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa według Wincentego Granata**, Lublin 2002, ss. 106, AUKUL sygn. 78407. Promotor: ks. Janusz Lekan.
79. **Marek BŁASZKO**, **Eucharystia jako sakrament życia według Wincentego Granata**, Lublin 2004, ss. 183, AUKUL sygn. 45560. Promotor: ks. Krzysztof Góźdz.
80. **Anna GRUSIECKA**, **Soteriologiczny wymiar antropologii teologicznej w nauczaniu ks. Wincentego Granata**, Lublin 2004, ss. 78, AUKUL sygn. 69519. Promotor ks. Krzysztof Góźdz.
81. **Dariusz KACZOR**, **Ofiara Eucharystyczna a ofiara w życiu ludzkim w pismach księdza Wincentego Granata**, Lublin 2004, ss. 107, mps AUKUL sygn. 78396. Promotor: ks. Józef Krasiński.
82. **Paweł SULICKI**, **Angelologia w pismach dogmatycznych księdza Wincentego Granata**, Lublin 2005, ss. 133, mps AUKUL, sygn. Tm 62823. Promotor ks. Józef Krasiński.
83. **Grzegorz Krzysztof BOGDAŃSKI**, **Soteriologia katolicka w ujęciu księdza Wincentego Granata**, Lublin 2008, ss. 117, AUKUL sygn. Tm 86198. Promotor ks. Krzysztof Guzowski.
84. **Adam BRATEK**, **Poznanie Boga w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Lublin 2008, ss. 87, mps AUKUL, sygn. Tm 33885. Promotor ks. Marian Rusecki.
85. **Stepan KURAKH**, **Chrystus centrum ludzkiej egzystencji w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Lublin 2009, ss. 83, mps AUKUL sygn. 100505. Promotor: ks. Krzysztof Guzowski.
86. **Daniela Janina Ryll**, **Humanistyczny wymiar dzieł zbawczych Chrystusa w ujęciu ks. W. Granata**, Lublin 2009, ss. 107, mps AUKUL sygn. Tm 36080. Promotor ks. Krzysztof Guzowski.

87. **Dariusz Sebastian SZCZYKUTOWICZ**, **Personalistyczny charakter wiary w ujęciu ks. Wincentego Granata w świetle ówczesnych prądów filozoficzno-teologicznych**, Kielce-Lublin 2013, ss. 124, mps AUKUL sygn. Tm 122999. Promotor: ks. Paweł Borto.
88. **Konrad KAPCIA**, **Teologiczne aspekty wizji osoby ludzkiej w wybranych dziełach ks. Wincentego Granata (1900-1979)**, Lublin 2015, ss. 92, mps AUKUL, sygn. Tm 136865. Promotor: ks. Marek Jagodziński.
89. **Maurycy SOJA**, **Godność człowieka w świetle chrystologii ks. Wincentego Granata**, Lublin 2015, ss. 68, mps AUKUL, sygn. 121614. Promotor: ks. Krzysztof Guzowski.
90. **Dariusz WIERZBICKI**, **Imago Dei w ujęciu trynitarnym według księdza Wincentego Granata**, Lublin 2015, ss. 74, mps AUKUL, sygn. 124326. Promotor ks. Krzysztof Guzowski.

OLSZTYN
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU
WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO

Prace magisterskie¹:

91. **Karolina KUCHARZEWSKA**, **Śmierć według Wincentego Granata, Ladislaus Borosa i Jozefa Finkenzellera**, Olsztyn 2001, ss. 64, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. WTC 366. Promotor: ks. Jacek Jezierski.
92. **Romana Agnieszka TRUCHEL**, **Nurty ateistyczne według księdza Wincentego Granata**, Olsztyn 2001, ss. 75, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. WTC 398. Promotor: ks. Jacek Jezierski.
93. **Marek LICHY**, **Pochodzenie człowieka według księdza Wincentego Granata**, Olsztyn 2003, ss. 77, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. WTC 808. Promotor: ks. Jacek Jezierski.
94. **Ewa MICKIEWICZ-KLONOWSKA**, **Aniołowie według ks. prof. Wincentego Granata i ks. prof. Alfonsa Józefa Skowronka**, Olsztyn 2003, ss. 114 [16 k. fot.], mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. WTC 868. Promotor: ks. Jacek Jezierski.
95. **Łukasz KORDOWSKI**, **Bóstwo Jezusa Chrystusa w ujęciu Wincentego Granata**, Olsztyn 2008, ss. 94, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwer-

¹ Wcześniejsze prace magisterskie studentów Wydziału Teologicznego w Olsztynie były obronione na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W wykazie zostały umieszczone w grupie prac PAT-u. Oto ich nazwiska: Barbara Czarnocka (1993), Maria Agnieszka Olkowska (1993), Elżbieta Okulewicz (1994), Janina Druszcz (1996), Marianna Barbara Ulman (1996), Elżbieta Kujawa (1999).

sytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. WTC 1694. Promotor ks. Karol Bujnowski.

96. **Kamil KIELKUCKI, Stany bytowania duszy ludzkiej po śmierci w nauczaniu Wincentego Granata**, Olsztyn 2009, ss. 89, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. WTC 1848. Promotor: ks. Karol Bujnowski.
97. **Janusz Tadeusz GAJDOWSKI, Sakrament bierzmowania według księży W. Granata, A. Skowronka i Cz. Bartnika**, Olsztyn 2010, ss. 71, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. WTC 2025. Promotor: bp Jacek Jezierski.
98. **Tomasz RÓŻAŃSKI, Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa w ujęciu Wincentego Granata**, Olsztyn 2011, ss. 90, mps Biblioteka Wydziału Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. WTC 2319. Promotor: ks. Jerzy Fidura.

Prace dyplomowe:

99. **Andrzej GŁOWACKI, Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w ujęciu Katechizmu Kościoła katolickiego oraz polskich teologów ks. Edwarda Kopcia i ks. Wincentego Granata**, Olsztyn 1999, ss. 50, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, sygn. C 06616. Promotor: ks. Romuald Zapadka.

OPOLE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU OPOLSKIEGO

Prace doktorskie:

100. **Lesław STEFANIK, Tajemnica człowieka w świetle protologii ks. prof. Wincentego Granata**, Opole 2003, ss. 273, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Promotor: ks. Piotr Jaskóła.

Prace magisterskie:

101. **Wioletta MAZUREK, Miłość jako podstawa humanizmu chrześcijańskiego w teologii Wincentego Granata**, Opole 1995, ss. 71, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sygn. 20/9/1995. Promotor ks. Tadeusz Dola.
102. **Teresa CZARNECKA, Wcielenie jako boska aprobata człowieczeństwa w teologii Wincentego Granata**, Opole 1995, ss. 106, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sygn. 9/9/1995. Promotor ks. Tadeusz Dola.
103. **Piotr JOSZKO, Chrystologiczny wymiar aktu wiary w teologii Wincentego Granata**, Opole 1995, ss. 62, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sygn. 13/9/1995. Promotor ks. Tadeusz Dola.

104. **Teresa KALUŻA, Ontologiczno-egzystencjalne konsekwencje obrazu Boga w człowieku w teologii Wincentego Granata**, Opole 1996, ss. 63, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sygn. 20/10/1996. Promotor ks. Tadeusz Dola.
105. **Krystyna GALIŃSKA, Wzorcowy charakter człowieczeństwa Jezusa Chrystusa w teologii W. Granata**, Opole 1997, ss. 90, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sygn. 10/11/1997. Promotor ks. Tadeusz Dola.
106. **Maria KRUPSKA, Historiozbawczy wymiar grzechu pierwotnego w ujęciu Wincentego Granata**, Opole 1999, ss. 88, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sygn. 6/26/1999. Promotor ks. Zygfryd Glaeser.
107. **Oskar CZERWIŃSKI, Rozwój angelologii w teologii księdza profesora Wincentego Granata**, Opole 2006, ss. 98, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sygn. 902. Promotor ks. Rajmund Porada na seminarium teologii dogmatycznej prowadzonym przez ks. Piotra Jaskółę.
108. **Justyna SNOPKOWSKA, Tajemnica Opatrzności Bożej w świetle wypowiedzi ks. Wincentego Granata**, Opole 2007, ss. 115, mps Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sygn. 27/75/2007. Promotor o. Bonawentura Smółka.

POZNAŃ
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU
ADAMA MICKIEWICZA

Prace magisterskie:

109. **Jan KROKOS, Próba realizacji postanowień Vaticanum II wobec teologii dogmatycznej na przykładzie nauki o Bogu w podręczniku ks. Wincentego Granata pod tytułem „Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie”**, Gniezno-Poznań 1976, ss. VI, 97, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT sygn. 92. Promotor: ks. Teofil Wilski.
110. **Czesław ULIŃSKI, Osoba i posłannictwo Ducha Świętego według teologii ks. Wincentego Granata**, Gniezno-Poznań 1985, ss. IX, 68, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT sygn. 577. Promotor: ks. Teofil Wilski.
111. **Ewa WÓJCIK, Personalizm wiary w ujęciu księdza Wincentego Granata**, Poznań 1986, ss. V, 95, mps Gniezno-Poznań 1976, ss. VI, 97, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, sygn. 705. Promotor: ks. Michał Maciołka.
112. **Ks. Emil WOJTAL, Dyskursywne i intuicyjne poznanie istnienia Boga według ks. Wincentego Granata**, Poznań 1989, ss. 94, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT sygn. 941. Promotor: ks. Franciszek Knutelski.

113. **Wojciech RZESZOWSKI, Personalistyczny charakter łaski Bożej w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Gniezno-[Poznań] 1992, ss. 66, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT sygn. 1251. Promotor: ks. Teofil Wilski.
114. **Marek SOBOCIŃSKI, Nowe elementy w tradycyjnej nauce o czyścju. Porównanie nauki Księdza Wincentego Granata z niektórym próbami nowego wyjaśnienia dogmatu**, Gniezno-[Poznań] 1995, ss. 123, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT sygn. 1660. Promotor: ks. Teofil Wilski.
115. **Katarzyna PUŚCIZNA, Idea Boga sprawiedliwego i miłosiernego według ks. Wincentego Granata**, Poznań 1996, ss. 80, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT sygn. 1983. Promotor: ks. Romuald Jankiewicz.
116. **Liliana SEROWA, Dogmat Świętych Obcowania w świetle nauczania Księdza Wincentego Granata**, Gniezno-[Poznań] 1997, ss. 71, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT sygn. 2113. Promotor: ks. Grzegorz Iwiński.
117. **Grzegorz KRZYŻOSTANIAK OMI, Hierarchiczno-charyzmatyczny wymiar Kościoła w ujęciu księdza Wincentego Granata**, Obra-[Poznań] 1997, ss. 95, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT, sygn. 2167. Promotor: ks. Jan Chmist OMI.
118. **Jacek NIESYTO COOr, Angelologia w dziełach dogmatycznych Wincentego Granata**, Poznań 1998, ss. 69, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, PWT sygn. 2334. Promotor: ks. Tadeusz Karkosz.
119. **Krzysztof ŁACHUT, Personalistyczny wymiar łask w teologii ks. Wincentego Granata**, Poznań-Koszalin 2000, ss. 88, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, sygn. 181. Promotor: ks. Romuald Jankiewicz.
120. **Beata PLUCIŃSKA, Nauka księdza Wincentego Granata o stanach eschatycznych na podstawie jego piśmiennictwa teologicznego**, Poznań 2001, ss. 68, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, sygn. 829. Promotor: ks. Grzegorz Iwiński.
121. **Izabela WITKOWSKA, Chrystologiczne uzasadnienie godności osoby ludzkiej według ks. Wincentego Granata**, Poznań 2002, ss. 70, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, sygn. 1399. Promotor: ks. Romuald Jankiewicz.
122. **Alicja ŚLIWKA, Przebaczenie w publikowanych pismach księdza Wincentego Granata**. Poznań-Gorzów Wlkp. 2002, ss. 104, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM, sygn. 1414. Promotor: ks. Roman Wróbel.
123. **Adam ROŻNIAKOWSKI, Pełnia człowieczeństwa objawiona w Chrystusie w teologii Wincentego Granata**, Poznań 2012, ss. 166, mps Biblioteka Wydziału Teologicznego UAM. Promotor: ks. Wojciech Szukalski.

SZCZECIN
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Praca doktorska:

- 124. Jarosław GRYBKO ks., Chrystocentryzmu teologii osoby ludzkiej w ujęciu Wincentego Granata, Szczecin 2012, ss. 172, wydruk komp., mps Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, sygn. SZCZO33: M/1693. Promotor: ks. Tadeusz Czapiga.**

WARSZAWA
UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Praca doktorska:

- 125. Włodzimierz ARTYSZUK, Osoba ludzka w teologii ks. Wincentego Granata, Warszawa 1995, ss. 174, 2 nlb., Biblioteka Główna UKSW, sygn. WA0392: D 348. Promotor ks. Lucjan Balter.**

Prace magisterskie:

- 126. Ks. Romuald ANDRUSZKIEWICZ, Nauka o człowieku w myśli teologicznej ks. Wincentego Granata, Płock-Warszawa 1978, ss. 163, mps Biblioteka Główna UKSW, sygn. WA0392: 113077. Promotor: ks. Czesław Rychlicki.**
- 127. Krystyna GRABSKA, Duch Święty w życiu chrześcijanina w ujęciu ks. Wincentego Granata, Warszawa 1982, ss. 110, mps Biblioteka Główna UKSW, sygn. WA0392: 113683. Promotor: ks. Lucjan Balter.**
- 128. Benedykt BARSZCZ SAC, Godność osoby ludzkiej w ujęciu ks. Wincentego Granata, Warszawa 1990, ss. 89, mps Biblioteka Główna UKSW, sygn. WA0392: 111598. Promotor: ks. Lucjan Balter.**
- 129. Krzysztof MARCYŃSKI SAC, Prawda o człowieku podstawą jego afirmacji w myśli teologicznej Wincentego Granata, Warszawa 1991, ss. 75, mps Biblioteka Główna UKSW, sygn. WA0392: 111984. Promotor: ks. Paweł Góralczyk.**
- 130. Zofia ZENKE, Wspólnotowy charakter sakramentów świętych w myśli teologicznej Wincentego Granata, Warszawa 1998, ss. 122, mps Biblioteka Główna UKSW, sygn. 117078. Promotor: ks. Wojciech Zawadzki.**
- 131. Bogumiła SAJNOK, Personalistyczny aspekt wiary w pismach ks. prof. W. Granata, Warszawa 2002, ss. 82, mps Archiwum UKSW, sygn. 3/19. Promotor: ks. Jerzy Zięba.**
- 132. Łukasz Jan CYBUCH, Rola nauk przyrodniczych w protologii ks. Wincentego Granata na tle współczesnej kosmologii, Radom-Warszawa 2003, ss. 136, mps Archiwum UKSW oraz BWSDRadom. Promotor ks. Ignacy Bokwa.**

133. **Adam TURBAŃSKI, Nauka o Bogu w myśli teodycealnej ks. Wincentego Granata**, Warszawa 2003, ss. 110, mps Archiwum UKSW, sygn. 4/399. Promotor: ks. Józef Krasieński.
134. **Małgorzata GUT, Teologia Eucharystii w pismach Wincentego Granata**, Warszawa 2006, ss. 92, mps Archiwum UKSW, sygn. WA0392: 150924. Promotor ks. Roman Karwacki.
135. **Marlena KACPRZAK, Wincentego Granata teologia pokuty: studium teologiczno-dogmatyczne**, Warszawa 2006, ss. 108, mps Archiwum UKSW, sygn. WA0392: 150923. Promotor ks. Roman Karwacki.
136. **Paweł NOWAK, Ewolucja doktryny chrystologicznej w teologicznej twórczości ks. Wincentego Granata (1900-1979)**, Warszawa 2010, ss. 84, mps UKSW oraz BWSDRadom 154653. Promotor ks. Ignacy Bokwa.

WARSZAWA
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace magisterskie:

137. **Janusz WĘGRZYCKI, Antropologia teologiczna w pismach księdza Wincentego Granata**, Warszawa 1986, ss. 112, mps Archiwum PWT, Warszawa, sygn. BL/SD: mk-199. Promotor: ks. Andrzej Santorski.
138. **Grzegorz DOMAŃSKI, Koncepcja osoby ludzkiej według ks. Wincentego Granata**, Warszawa 1996, ss. 129, mps Archiwum PWT, Warszawa, sygn. BL/SD: mks-070. Promotor: ks. Jan Z. Celej.
139. **Robert BIERNACKI, Szatan i jego działanie w świecie w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Warszawa 2000, ss. 104, mps Archiwum PWT Warszawa, sygn. BL/SD: mks-175. Promotor: ks. Roman Karwacki.
140. **Przemysław CHOMICZ, Nauka o Jezusie Chrystusie w wybranych publikacjach księdza profesora Wincentego Granata (1900-1979)**, Warszawa 2003, ss. 75, PWT Warszawa, sygn. BL/SD: bm-194. Promotor: ks. Mieczysław Ozorowski.
141. **Stanisław CYDZIK, Jezus Chrystus Odkupiciel w nauczaniu księdza profesora Wincentego Granata**, Warszawa 2005, ss. 77, PWT Warszawa, sygn. BL/SD: bm-266. Promotor ks. Andrzej Proniewski.

Prace licencjackie:

142. **Agnieszka PERZANOWSKA, Wzór osobowy katechety w okresie międzywojennym na podstawie działalności katechetycznej Sługi Bożego ks. Wincentego Granata**, Warszawa 2003, ss. 50, mps Archiwum PWT Warszawa, sygn. SM lic. 204. Promotor Renata Wierna.
143. **Eliza Maria CZAJKOWSKA, Wychowawcza wartość Mszy świętej w nauczaniu Sługi Bożego ks. Wincentego Granata**, Warszawa 2005, ss. 37, mps Archiwum PWT Warszawa, sygn. SM lic. 218. Promotor Renata Wierna.

WROCLAW
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Prace magisterskie:

144. **Andrzej MALINOWSKI**, **Intuicyjne poznanie Boga w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Wrocław 1977, ss. IV, 70, mps Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-479: A-638. Promotor: ks. Roman Rogowski.
145. **Robert KRISTMAN**, **Eschatologia w ujęciu Wincentego Granata**, Wrocław 1984, ss. VI, 67, mps Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-916. Promotor: ks. Roman Rogowski.
146. **Mariusz WITCZAK**, **Filozoficzno-teologiczna idea osoby ludzkiej w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Wrocław 1987, ss. XII, 132, mps Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-1 128. Promotor: ks. Roman Rogowski.
147. **Wiesław RUSIN**, **Naturalne poznanie Boga w ujęciu ks. Wincentego Granata**, Wrocław 1989, ss. V, 108, mps Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-1253. Promotor: ks. Roman Rogowski.
148. **Danuta DUBIEL**, **Chrystocentryczna koncepcja życia moralnego w podręcznikach do dogmatyki księdza Wincentego Granata**, Gorzów Wlkp.-Wrocław 1997, ss. V, 68, mps Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-2290. Promotor: ks. Antoni Młotek.
149. **Elżbieta ORZECZOWSKA**, **Wincentego Granata interpretacja Wcielenia**, Wrocław 1997, ss. VIII, 57, Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-2420. Promotor: ks. Jerzy Lewandowski.
150. **Regina ŚMIEJCAK**, **Wiara w pismach księdza Wincentego Granata**, Gorzów Wlkp.-Wrocław 1998, ss. VII, 66, mps Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-2726. Promotor: ks. Antoni Młotek.
151. **Katarzyna BURYSZ**, **Macierzyństwo Boże Maryi w ujęciu księdza Wincentego Granata**, Wrocław 2006, ss. X, 97, mps Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-3844. Promotor ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec.
152. **Piotr OLSZÓWKA**, **Teologia sakramentu chrztu świętego w ujęciu Wincentego Granata**, Wrocław 2006, ss. 141, mps Biblioteka PWT Wrocław, sygn. A-3853. Promotor ks. prof. dr hab. Roman E. Rogowski, przy współpracy ks. Andrzeja Jaroszewicza.
153. **Piotr PAJAK**, **Eschatologia w „Dzienniczku” Faustyny Kowalskiej w świetle *Novissimorum* Wincentego Granata**, Bagno-Wrocław 2009, sygn. A-5720. Promotor ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, przy współpracy ks. Dariusz Zielonka.

Streszczenie

Sługa Boży ks. prof. Wincenty Granat był wybitnym teologiem. Nie może więc dziwić, iż do jego myśli teologicznej nawiązywały liczne osoby, pisząc swoje prace dyplomowe. Niniejszy spis prezentuje tego typu rozprawy, co może stać się ułatwieniem dla kolejnych badaczy pracy naukowej ks. prof. Wincentego Granata.

Słowa kluczowe: ks. Wincenty Granat, teologia dogmatyczna, Katolicki Uniwersytet Lubelski.

The Theological thought of Fr. Vincent Granata in academic theses from 1972-2016

Summary

The servant of God, professor Fr. Vincent Granat was a outstanding theologian. Therefore, it is not surprising that many people have referred to his theological thought when writing their theses. This list presents this type of dissertation, which may help facilitate further scholarship in the academic work of the professor Fr. Vincent Granat.

Key words: Fr. Vincent Granat, dogmatic theology, the Catholic University of Lubelski.

MATERIAŁY DO BIBLIOGRAFII KSIĘŻY DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ ZA LATA 2015-2016¹

Opracowanie:
ks. Bogdan Stanaszek, WHiDK UP JPii, Kraków

Zestawienie bibliograficzne obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2015-2016, uwzględniając braki z poprzedniego okresu². Zgodnie z wcześniejszą praktyką na początku umieszczono publikacje duchownych prezentowanych po raz pierwszy na łamach naszego czasopisma. W tym wypadku zestawienie poprzedzono życiorysem. Bibliografię sporządzono na podstawie ankiety rozesłanej do księży. Prace redakcyjne polegały na ujednoczeniu zapisu bibliograficznego, sprawdzeniu tytułów w katalogach bibliotecznych. Publikacje uszeregowano według następujących działów: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne. Kwalifikacja pozycji do poszczególnych działów została zasadniczo dokonana przez poszczególnych autorów, starano się w nią zbytnio nie ingerować, choć w niektórych przypadkach było to konieczne.

¹ Wykaz zawiera uzupełnienia z lat poprzednich.

² Poprzednie zestawienie: B. Stanaszek, *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2013-2014*, „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 297-324.

Ks. bp dr Krzysztof Nitkiewicz, biskup diecezji sandomierskiej



Urodził się 17 VII 1960 r. w Białymstoku, jako syn Jerzego i Otylii z domu Bartnik. Ukończył Szkołę Podstawową nr 5 i V Liceum Ogólnokształcące w Białymstoku. W 1979 r. wstąpił do Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku. W 1979 r. wstąpił do Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku. Wkrótce po immatrykulacji został wcielony do batalionu kleryckiego w Bartoszycach, gdzie do momentu rozwiązania jednostki w marcu 1980 r., odbywał służbę wojskową. Świecenia kapłańskie przyjął 19 VI 1985 r. z rąk bp. Edwarda Kisiela, administratora apostolskiego archi-diecezji w Białymstoku. Studia uwieńczył obroną pracy magisterskiej z teologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Po święceniach przez rok pracował jako wikariusz w parafii pw. św. Antoniego w Sokółce (1985-1986). We wrześniu 1986 r. rozpoczął studia specjalistyczne w Rzymie, które ukończył doktoratem z prawa kanonicznego w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, napisanym z zakresu historii źródeł prawnych pod kierunkiem obecnego prymasa Węgier kardynała Petera Erdö. W 1991 r. powrócił do diecezji i objął urząd wiceoficjała Sądu Metropolitalnego w Białymstoku, a także został mianowany wykładowcą prawa kanonicznego w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. W tym czasie pełnił również funkcję sekretarza generalnego synodu diecezjalnego i pracował jako katecheta w miejscowym VI Liceum Ogólnokształcącym. 1 VII 1992 r. został powołany do pracy w Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich w Rzymie, a w roku 2002 objął funkcję jej podsekretarza. W 2002 r. został również mianowany radcą Najwyższej Rady Papieskich Dziel Misyjnych. W 1996 r. otrzymał godność kapelana honorowego, a w 2006 r. prałata honorowego Jego Świątobliwości. Od 2002 r. jest członkiem Białostockiej Kapituły Metropolitalnej. Jako pracownik Kongregacji prowadził pracę duszpasterską w kościele św. Klemensa na Monte Sacro, a także był kapłanem drużyny skautów AGESCI – Roma 66. Wykładał jednocześnie prawo na Papieskim Instytucie Orientalnym w Rzymie. Jest autorem książek oraz artykułów z dziedziny prawa kanonicznego łacińskiego i wschodniego. W lutym 2009 r. został mianowany rektorem kościoła św. Błażeja w Rzymie, gdzie liturgię odprawiają Ormianie katolicy i apostołscy. Od 1995 r. jest postulatorem w procesie kanonizacyjnym ks. Michała Sopocki, uwieńczonym beatyfikacją 28 IX 2008 r. Pełni również funkcję postulatora w procesie kardynała Stanisława Hozjusza. 13 VI 2009 r. papież Benedykt XVI mianował prałata Krzysztofa Nitkiewicza biskupem sandomierskim. Ingres do katedry sandomierskiej i święcenia biskupie odbyły się 4 VII 2009 r. Biskup Krzysztof Nitkiewicz jest Konsultorem Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, Członkiem Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Katolickim i Kościołem Prawo-

sławnym, Przewodniczącym Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Kontaktów z Polską Radą Ekumeniczną, Przewodniczącym Rady ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski, członkiem Kościelnej Komisji Konkordatowej.

Wykaz ważniejszych publikacji

I. Książki

1. *La pratica della Sacra Congregazione del Concilio circa il cumulo di benefici in Polonia (1564-1752)*, Roma 1991.
2. *Евангельские блаженства, Размышления*, Полоцк-Брест 2000.
3. *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico – pastorale* (razem z D. Salachas), Roma 2007; poszerzone tłumaczenie angielskie książki: *Inter-ecclesial relations between eastern and latin catholics. A canonical-pastoral handbook*, Washington 2009.
4. *Gesù confido in Te. Beato Michele Sopoćko direttore spirituale di Santa Faustina Kowalska e apostolo Della Divina Misericordia*, Roma 2008.
5. *Tam i z powrotem*, Sandomierz 2010.
6. *Katolickie Kościoły Wschodnie. Compendium Prawa*, Sandomierz 2014.
7. *Bardziej dom niż pałac*, Sandomierz 2015.

III. Artykuły³

1. *Archiwum Świętej Kongregacji Soboru jako źródło do badań nad reformą trydencką w Polsce*, „Studia Teologiczne” 10 (1992), s. 109-115.
2. *Męczennicy greckokatolicy Ukrainy*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 22 (2001), nr 9, s. 36-38.
3. *Kościół katolicki w Kazachstanie i Armenii*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 22 (2001), nr 11-12, s. 37-39.
4. *Chrześcijańskie oblicze Bułgarii*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 23 (2002), nr 7-8, s. 35-36.
5. *Duchowość chrześcijańska w rozumieniu Sługi Bożego Ks. Michała Sopoćki*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 1(2002), s. 80-88.
6. *Wprowadzenie do Dekretu o katolickich Kościołach Wschodnich* (razem z J.S. Gajek), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 169-176.
7. *Vita e attività del Cardinale Władysław Rubin*, w: *Dall'Oronte al Tevere. Scritti in onore del cardinale Ignace Moussa I Daoud per il cinquantantesimo di sacerdozio*, Roma 2004, s. 157-169.
8. *Magna Domina Hungarorum. Riflessioni in occasione dell'anno Mariano proclamato dalla Chiesa greco-cattolica ungherese*, „SICO” 59 (2004), s. 221-225.⁴

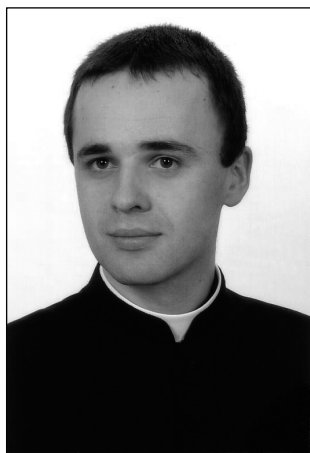
³ Niektóre z publikacji zostały wcześniej wygłoszone jako referaty.

9. *Il Contributo giuridico di Papa Giovanni Paolo II per le Chiese Orientali cattoliche (razem z D. Salachas)*, „SICO” 60 (2005), s. 176-180.
10. *La competenza della Congregazione per le Chiese Orientali circa le provviste ecclesiastiche in Europa*, „SICO” 61 (2006), s. 215-219.
11. *Alienation des biens des personnes juridiques ecclesiastiques dependantes de la Congregation pour le Eglises Orientales (razem z A. Bèrard)*, „SICO” 61 (2006), s. 235-237.
12. Kolegium Rosyjskie w Rzymie, w: *Będziesz miłował. Księga Jubileuszowa w 25. rocznicę sakry biskupiej Arcybiskupa Stanisława Szymborskiego Metropolity Białostockiego u progu 60. rocznicy święceń kapłańskich*, Białystok 2006, s. 449-452.
13. *Kustosz relikwii św. Andrzeja Apostoła*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, Olsztyn 2007, s. 49-51.
14. *La Congregazione per le Chiese Orientali nella riforma della Curia Romana attuata da Papa Paolo VI*, „SICO” 62 (2007), s. 185-195.
15. *Chrzest dziecka w małżeństwie mieszanym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 17 (2007), z. 2, s. 68-76.
16. *Il Massimario della Congregazione per le Chiese Orientali*, „SICO”, 63 (2008), s. 317-323.
17. *Małżeństwo wiernych katolickich Kościołów wschodnich zawierane wobec duchownego Kościoła łacińskiego*, w: *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Szytchmillerowi*, Olsztyn 2008, s. 174-184.
18. *Rapporti fra la legislazione europea o nazionale e i principi della morale cristiana*, w: *Rapporti Chiesa-Stato: prospettive storiche e teologiche. Atti del II Forum Europeo Cattolico-Ortodosso Rodi, Grecia 18-22 ottobre 2010*, Bologna 2011, s. 157-161.
19. *Forma zawarcia małżeństwa w prawie katolickich Kościołów wschodnich*, w: *Przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa. Próba systematyzacji zagadnienia w aspekcie wymogów formy religijnej*, red. A. Tunia, Lublin 2011, s. 161-164.
20. *Prymat papieski a zakres autonomii zebrań biskupów*, „Annales Canonici” 8 (2012), s. 35-45.
21. *Bułgarski Kościół sui iuris*, w: *Misja bułgarska zmartwychwstańców: 150 lat w służbie Kościołowi i społeczeństwu*, red. W. Misztal, W. Mleczek, Kraków 2013, s. 119-129.
22. *Proboszcz terytorialny i proboszcz personalny*, w: *Parafia w prawie kanonicznym i w prawie polskim. Prace Wydziału Nauk Prawnych nr 50*, red. S.L. Głódz, J. Krukowski, M. Sitarz, Lublin 2013, s. 59-76.

⁴ SICO (pełna nazwa: „Servizio Informazioni Chiese Orientali”) – jest oficjalnym rocznikiem wydawanym przez Kongregację Kościołów Wschodnich. Zawiera on informacje urzędowe, relacje z pracy papieża i dykasterii oraz studia i recenzje publikacji.

23. *Współczesny katolicyzm ormiański*, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 84-85 (2016), s. 3-12.
24. *Kościół katolicki w dialogu ekumenicznym – ludzie, nauczanie, działania*, w: *Lublin – miasto zgody religijnej. Ekumenizm w historii, teologii, kulturze*, red. S. Pawłowski, S.J. Żurek, Lublin 2017, s. 209-222.

Ks. mgr Stanisław Gurba



Urodził się 13 V 1981 r. w Krynicy-Zdroju. W latach 1987-1996 uczęszczał do Szkoły Podstawowej im. Królowej Jadwigi w Ptaszkowej, a następnie w latach 1996-2000 do Liceum Ekonomicznego w Zespole Szkół Zawodowych im. Stanisława Staszica w Grybowie, gdzie złożył egzamin dojrzałości i uzyskał tytuł zawodowy technik ekonomista o specjalności ekonomia i organizacja przedsiębiorstw. Następnie odbył studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologicznym w Tarnowie i w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu (afiliowanym do Wydziału Teologii KUL JP2), uzyskując w 2008 r. tytuł magistra teologii na podstawie pracy: *Kreacjonizm ewolucyjny w ujęciu Szczepana Witolda Ślaga*, napisanej pod kierunkiem ks. dra Jacka Łapińskiego. W tym samym roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bpa Andrzeja Dziegi. W latach 2008-2010 pracował jako wikariusz w Pysznicy oraz katecheta w tamtejszej Szkole Podstawowej i Gimnazjum. Pełnił też posługę duszpasterza niesłyszących w parafii św. Floriana w Stalowej Woli. W latach 2010-2013 odbył stacjonarne studia I-go stopnia z historii sztuki w KUL ze specjalizacją muzealnictwo i ochrona zabytków oraz specjalizacją pedagogiczną z historii sztuki z dodatkową specjalizacją – język włoski. Studia ukończył uzyskując tytuł zawodowy licencjata historii sztuki na podstawie pracy: *Zagadnienie recepcji średniowiecznego dzieła sztuki w epokach późniejszych na przykładzie bizantyńsko-ruskich malowideł w bazylice katedralnej w Sandomierzu*, napisanej pod kierunkiem dr Jowity Patyry. W latach 2013-2015 odbył stacjonarne studia II-go stopnia z historii sztuki w KUL. Ukończył je uzyskując tytuł magistra historii sztuki na podstawie pracy: *Życie i twórczość Karola de Prevo. Próba monografii*, napisanej pod kierunkiem dr hab. Bożeny Kuklińskiej, prof. KUL. W latach 2013-2017 odbył stacjonarne studia III-go stopnia z historii sztuki w KUL. Aktualnie przygotowuje rozprawę doktorską pt. *Rola tekstu literackiego w kształtowaniu barokowego wystroju wnętrza kościoła pw. Nawrócenia św. Pawła Apostoła w Sandomierzu*, pod kierunkiem dr hab. Bożeny Kuklińskiej, prof. KUL. Od 2015 r. pełni posługę diecezjalnego doradcy ds. sztuki kościelnej i konserwacji zabytków w Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, od 2016 r. jest dyrektorem Muzeum Jana Pawła II w Stalowej Woli.

Publikacje

III. A. Artykuły naukowe

1. *Represje gestapo wobec alumnów seminarium w Błoniu k. Tarnowa. Ze wspomnień ks. prałata Adama Kaźmierczyka – świadka początków męczeńskiej drogi bł. ks. Romana Sitki*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 32 (2013), nr 2, s. 89-102.
2. *Recepcja treści obrazów na przykładzie malowideł w kościele św. Pawła w Sandomierzu*, w: *Otwarte usta: prawda czy fałsz?*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2014, s. 481-490.
3. *Komunikacja nauczyciel-uczeń w procesie resocjalizacji młodzieży. Działalność pedagogiczna ks. Adama Kaźmierczyka w Zakładzie Poprawczym w Tarnowie*, w: *Nauczyciel – Wychowawca – Pedagog. Wyzwania i zadania*, red. P. Juško, M. Borys [i inni], Tarnów 2014, s. 38-47.
4. *Zagadnienie recepcji bizantyńsko-ruskich malowideł bazyliki sandomierskiej w epokach późniejszych*, „Studia Sandomierskie” 21 (2014), s. 189-203.
5. *Pedagogiczna rola muzeów kościelnych na wybranych przykładach działań Muzeum Parafialnego w Grybowie*, „Pedagogika Katolicka” 15 (2014), nr 2, s. 99-110.
6. *Karol de Prevo i jego twórczość – natchnienie czy wyrachowanie?*, w: *III Łódzkie Spotkanie Studentów Historii Sztuki (Łódź, 12-14.12.2014): W blasku Orientu, Dziedzictwo postindustrialne problemy, wyzwania, perspektywy, Pod natchnieniem – źródła i inspiracje: wybrane materiały ze studencko-doktoranckiej konferencji naukowej zorganizowanej przez Koło Naukowe Historyków Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego*, red. K. Stefański, A. Barczyk, Łódź 2015, s. 125-138.
7. *Męczeństwo Szymona z Trydentu w cyklu obrazów w kościele pw. Nawrócenia św. Pawła Apostoła w Sandomierzu*, w: *Ciało i duch w obliczu śmierci*, red. B. Kuklińska, M. Gudowska, A. Gudowski, Lublin 2016, s. 161-173.
8. *Carlo di Prevo – un pittore ticinese in Polonia. Prova di approccio monografico*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 75-93.

III. D. Recenzje

1. Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław 2008, ss. 589, [rec.], „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), z. 4, „Historia Kościoła”, s. 284-287.
2. Ks. Tomasz Moskal, *Książka w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 342, „Studia Sandomierskie” 21 (2014), s. 339-341.
3. Giuseppe Capriotti, *Lo scorpione sul petto. Iconografia antebraica tra XV e XVI secolo alla periferia dello stato pontificio*, Roma 2014, ss. 208, „Roczniki Humanistyczne” 63 (2015), nr 4, s. 201-204.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Freski sandomierskie we współczesnej dyskusji ekumenicznej*, KDS 106 (2013), nr 7-8, s. 485-495.
2. *Matka Boża Szkaplerzna w sztuce. Pokłosie sympozjum naukowego „Matka Boża Szkaplerzna w Rozwadowskim Sanktuarium”*, Stalowa Wola, 19.10.2013 r., KDS 107 (2014), nr 1-2, s. 42-52.
3. *Znaczenie Łubnic jako ośrodka artystycznego Elżbiety z Lubomirskich Sieniawskiej*, KDS 107 (2014), nr 1-2, s. 108-119.
4. *Treści przedstawień emblematycznych na konfesjonalach w kościele św. Pawła w Sandomierzu*, KDS 107 (2014), nr 3-4, s. 243-251.
5. *Twórczość artystyczna Marii Waldeck – malarki z Królewskiej Wsi Pysznicza*, KDS 107 (2014), nr 5-6, s. 391-396.
6. *Kościół drewniany diecezji sandomierskiej*, KDS 108 (2015), nr 3-4, s. 228-234.
7. *Święty Jan Paweł II widziany przez pamiątki kolekcjonerskie – Muzeum Jana Pawła II w Stalowej Woli*, KDS 108 (2015), nr 9-10, s. 594-602.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. [z K. Gruca], *W co wierzyć, jak żyć? W 10. rocznicę śmierci ks. prałata Adama Kaźmierczyka 1920-2004*, Grybów 2014, ss. 253.
2. *Osiem Błogosławieństw w nauczaniu ks. prałata Adama Kaźmierczyka*, Grybów 2014, ss. 49, il. 8.
3. [z K. Gruca], *Świętymi bądźcie... Święci oczami ks. Adama Kaźmierczyka*, Grybów 2015, ss. 186.
4. *Alfabet myśli św. Wincentego Pallottiego*, Lublin 2016, ss. 67.

Ks. dr Piotr Kulita

Urodził się 27 X 1968 r. w Busku Zdroju. Uczęszczał do Technikum Budowlanego w Sandomierzu, a świadectwo dojrzałości uzyskał w 1989 r. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu (1989-1995), ukończył tytułem magistra teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. W latach 1997-2000 odbywał studia eksternistyczne na kierunku muzykologia w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Następnie studiował w Instytucie Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie (2003-2008), gdzie uzyskał tytuł magistra muzykologii (temat pracy: *Wybrane śpiewy niesporów niedzielnych w polskich śpiewnikach katolickich po Soborze Watykańskim II*, promotor – prof. dr hab. Ireneusz Pawlak). W latach 2006-2010 prowadził zajęcia z muzyki w Wyższym Seminarium Duchownym oraz Diecezjalnym Studium Organistowskim w Sandomierzu. Studia doktoranckie w Instytucie Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II odbył w latach 2010-2014. Obronił rozprawę doktorską pt.: *Muzyka w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej po Soborze Watykańskim II na podstawie*

obzędów w języku polskim (promotor: prof. dr hab. Rastislav Adamko). Od 2010 r. jest członkiem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych.

Publikacje

I. Książki

1. *Wybrane śpiewy nieszpórów niedzielnych w polskich śpiewnikach katolickich po Soborze Watykańskim II*, Polihymnia, Lublin 2008, ss. 223.
2. *Muzyka w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej po Soborze Watykańskim II na podstawie obrzędów w języku polskim*, Polihymnia, Lublin 2015, ss. 338.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Śpiewy o Eucharystii jako pokarmie na procesję komunijną*, „Annales lublinenses pro musica sacra” 1 (2010), nr 1, s. 345-355.
2. *Śpiewy podczas nabożeństwa ku czci św. Idziego w parafii Sucha, w diecezji radomskiej*, w: *Święty Idzi a tajemnica życia*, red. M. Jagodziński, Radom 2012, s. 247-255.

V. Inne – nuty

1. *Piosenki partyzanckie*. Zapis melodii na podstawie kasy magnetofonowej nagranej w 1988 r., w: B. Stanaszek, *Sprawa agenturalna „Północ”. Represje UB wobec działaczy niepodległościowego podziemia i społeczeństwa na pograniczu powiatów: jasielskiego, dębickiego i tarnowskiego*, Brzostek 2009, s. 194-199.

Ks. mgr Łukasz Sadłocha



Urodził się 15 IX 1983 r. w Staszowie. W latach 1990-1998 uczęszczał do Publicznej Szkoły Podstawowej w Połańcu. Następnie uczył się w Liceum Ogólnokształcącym im. Oddziału Partyzanckiego AK „Jędrusie” w Połańcu, gdzie w 2002 r. złożył egzamin dojrzałości. W latach 2002-2008 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu (afiliowanym do Wydziału Teologii KUL JP2 w Lublinie). W 2008 r. uzyskał tytuł magistra teologii na podstawie pracy: *Model kosmologiczny Hawkinga-Hartle’a – zarys niektórych kwestii teologicznych*, napisanej pod kierunkiem ks. dr Jacka L. Łapińskiego. W tym samym roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bpa Andrzeja Dziegi. W latach 2008-2009 pracował jako wikariusz w Woli Raniżowskiej oraz katecheta w tamtejszej Szkole Podstawowej i Gimnazjum. Od 2009 do 2012 r. odbył stacjonarne studia I-go stopnia

z filozofii przyrody nieożywionej w KUL JP2. Ukończył je uzyskując tytuł zawodowy licencjata filozofii na podstawie pracy: *Mechanika newtonowska jako teoria zamknięta. Analiza historyczno-metodologiczna*, napisanej pod kierunkiem dr hab. Zenona E. Roskala, prof. KUL. W 2012 r. rozpoczął studia III-go stopnia z filozofii w KUL JP11. W latach 2015-2017 pracował jako wikariusz parafii Woli Rzeczyckiej, a w roku szkolnym 2015/2016 pełnił funkcję katechety w Szkole Podstawowej i Gimnazjum w Antoniowie. Od 2017 r. pracuje jako wikariusz parafii św. Kazimierza w Ostrowcu Świętokrzyskim oraz pełni funkcję katechety w Publicznej Szkole Podstawowej nr 7 w Ostrowcu Świętokrzyskim.

Publikacje

III. A. Artykuły naukowe

1. *Teorie zamknięte Heisenberga a sformalizowane teorie aksjomatyczne*, „Studia Sandomierskie” 20 (2013), z. 2, s. 169-177.
2. *Zastosowanie poziomów złożoności w czwartej drodze Tomasa z Akwinu*, „Studia Łęckie” 17 (2015), z. 1, s. 7-17. (współautorstwo z B. Krzosem)
3. *Niejednoznaczność współczesnego emergentyzmu*, „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 291-296.

III. D. Recenzje

1. *Teologia nauki*, pod red. J. Mączki, P. Urbańczyka, Kraków 2015, ss. 406, rec., „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 395-398.
2. J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014, ss. 130, rec., „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 399-401.
3. S. Zięba, *Życie. Koncepcja emergentystyczna*, Warszawa 2013, ss. 390, rec., „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 59 (2015), s. 157-169 (w języku angielskim).
4. M. Stasiuk, T. Baran, *Na krawędzi. Między psychozą a filozofią*, Warszawa 2015, ss. 153, rec., „Studia Sandomierskie” 33 (2016), s. 329-330.
5. H. Kragh, *Wielkie spekulacje. Teorie i nieudane rewolucje w fizyce i kosmologii*, tłum. T. Lanczewski, Kraków 2016, ss. 726, rec., „Studia Sandomierskie” 33 (2016), s. 331-332.

III. F. Sprawozdania, występy w pracach zbiorowych

1. *Diagnostyczna rola teologii*, w: *Misja Teologii w Uniwersytecie*, red. ks. M. Jodkowski, A. Nalewaj, M. Piechocka-Kłós, Olsztyn 2015, s. 113-118.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Demitologizacja rozumu*, „Nasz Czas” 2016, nr 125, s. 12.
2. *Ateizm – coming out*, „Głos św. Stanisława” 2016, nr 225, s. 8-9 (czasopismo parafii św. Stanisława w Bytomiu).

Ks. dr hab. Sławomir Chrost, prof. UJK
Publikacje za lata 2015-2016

III. A. Artykuły naukowe

1. *The issue of care for the elderly in the context of the ongoing socio-demographic changes in Europe*, w: *New Caregivers for New Elderly People*, red. G. Biggio, Cluj-Napoca 2015, s. 11-19.
2. *The experience in the Polish trial*, w: *New Caregivers for New Elderly People*, red. G. Biggio, Cluj-Napoca 2015, s. 81-94.
3. *Pedagogiczne implikacje humanizmu personalistycznego Wincentego Granata*, „Paedagogia Christiana” 2015, nr 1 (35), s. 181-199.
4. *Stosunek młodzieży gimnazjalnej do wybranych norm moralnych zawartych w Dekalogu*, „Paedagogia Christiana” 2015, nr 2 (36), s. 143-160.
5. *Hermeneutyka w badaniach pedagogicznych – szanse i zagrożenia*, „Studia Pedagogiczne” 2015, nr 26, s. 117-133.
6. *Fables and Storytelling as a Form of Therapy for Children*, w: *Contemporary Homo Ludens*, red. Halina Mielicka-Pawłowska, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2016, s. 268-282.
7. *Kompetencje personalne i społeczne pracowników socjalnych, w: Stanowienie profesjonala: oczerki teorii i praktyki*, red. E. Asmakovets, S. Koziej, Omsk 2016, s. 215-222.
8. *Czy możliwe jest mieszanie kultur? Refleksje o integracji kulturowej w pracy socjalnej na kanwie teorii cywilizacji Feliksa Konecznego*, w: *Praca socjalna wobec wyzwań współczesności*, t. 2, red. E. Bojanowska, M. Kawińska, Warszawa 2016, s. 61-72.
9. *Geneza i rozwój katolicyzmu społecznego w Polsce międzywojennej*, w: *Praca socjalna jako dyscyplina naukowa? Współczesne wyzwania wobec kształcenia i profesji*, red. M. Kawińska, J. Kurtyka-Chałas, Warszawa 2016, s. 109-129.
10. *Integracja migrantów do społeczeństwa przyjmującego – „chcieć i móc”*, w: M. Krawczyk-Blicharska, R. Miszczuk, *Doradztwo międzykulturowe w dobie przemian cywilizacyjnych*, Kielce 2016, s. 16-26.
11. *Człowiek podobny do Boga przez przebaczenie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, „Paedagogia Christiana” 2016, nr 1 (37), s. 233-248.
12. *Selected children's emotional deficits and fable therapy*, „Visnyk of the Lviv University” Series Pedagogics, 2016, nr 31, s. 318-332.
13. *Narracja i bajki jako metoda wychowania i terapii dziecięcej*, „Zabawy i zabawki. Studia antropologiczne” 2016, t. 14, s. 47-65.

Ks. dr Jerzy Dąbek
Publikacje za lata 2015-2016

II. A. Redakcja książek

1. *Kościół i klasztor św. Józefa w Sandomierzu – wczoraj i dziś*, współautor: A. Łyko, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2015, ss. 128.
2. *Błogosławiony Ksiądz Antoni Rewera: Rewera re quidem vera*, współautor: A. Łyko, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016, ss. 109.
3. *Katechezy o sakramentach*. t. 2, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016, ss. 279.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Education of a young person for living in the truth*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2016, nr 4 (49), s. 57-68.

V. Inne

1. *Rowerem przez diecezję sandomierską*, Sandomierz 2016 (mapa).

Bp dr Edward Frankowski
Publikacje za lata 2007-2017⁵ – zestawiała: Joanna Kopacz

I. Książki i druki samodzielne:

1. *Od społeczeństwa totalitarnego do obywatelskiego (doświadczenia stalowowskie)*, Warszawa-Stalowa Wola 2007, ss. 39.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Ewangelia źródłem życia społecznego*, w: „Szkola Cnót Obywatelskich” przy Ołtarzu Ojczyzny w Bazylice Św. Krzyża w Warszawie (2004-2006), red. M. Białkowski, P. Rycyk, Kraków 2007, s. 216-222.
2. *Od społeczeństwa totalitarnego do obywatelskiego. Doświadczenia stalowowskie*, w: *Społeczeństwo obywatelskie. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*, red. E. Baławajder, Lublin 2007, s. 249-270.
3. „U źródła”, rozmowę przeprowadziła E. Sęk, w: *Instytut Pedagogiki 2004-2011 w służbie Kościołowi, ojczyźnie i rodzinie*, red. E. Juško, B. Wolny, Stalowa Wola 2011, s. 7-32.
4. *Homilia bp. Edwarda Frankowskiego wygłoszona 1 stycznia 2013 r. podczas eksperty śp. abp. Ignacego Tokarczuka*, w: „Nie można zdradzić Ewangelii”.

⁵ Wykaz zawiera uzupełnienie z lat poprzednich. Zestawienie poprzednie: J. Kopacz, *Bibliografia wybranych publikacji ks. biskupa Edwarda Frankowskiego*, „Studia Sandomierskie” 14 (2017), z. 2-4, s. 53-62.

Rozmowy z abp. Ignacym Tokarcukiem, rozmawiał, wstępem i przypisami opatrzył M. Krzysztofiński, Rzeszów – Kraków 2013, s. 134-139.

5. *Relacja bp. Edwarda Frankowskiego, Sandomierz, 28 VII 2015 r.*, w: *Non omnis moriar. Abp Ignacy Tokarczuk we wspomnieniach*, relacje zebrał, wstępem i przypisami opatrzył M. Krzysztofiński, Rzeszów-Lwów 2016, s. 131-157.

III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych

1. *Wielebny Ojciec Profesor Roman Jusiak OFM*, w: *Osoba – Środowisko – Transcendencja. Księga Jubileuszowa dedykowana Prof. Romanowi Jusiakowi OFM*, red. F. W. Wawro, A. Łuczyński, L. Pietruszka, Lublin 2016, s. 10-11.
2. *Rodzina Radia Maryja u Ojca Świętego*, „Źródło” 1995, nr 20, s. 7.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe i prasowe, wywiady

Uzupełnienia z lat 2001-2006

1. *Stół słowa i chleba*, „Nasz Dziennik” 2001, nr 293 (1182), s. 13.
2. *Buduje mosty*, „Nasz Dziennik” 2002, nr 162 (1355), s. 12.
3. *Nagroda za cierpienia*, „Nasz Dziennik” 2002, nr 291 (1484), s. 15.
4. *Błogosławiona obecność*. Rozmowę przeprowadziła Alicja Trześniowska, „Nasz Dziennik” 2002, nr 297 (1490), s. 11-12.
5. *Nieście Jezusa całemu światu*, „Nasz Dziennik” 2003, nr 289 (1785), s. 7.
6. *Kapłani świadkami mądrości Słowa*, „Nasz Dziennik” 2006, nr 142 (2552), s. 8.

Za lata 2007-2016

7. *Największy z Rodu Słowian. Ksiądz Biskup Edward Frankowski o świętości Jana Pawła II*, „Nasz Dziennik” 2007, nr 95 (2808), s. 20.
8. *Odszedł wielki Pasterz, Polak i Człowiek*, „Nasz Dziennik” 2007, nr 102 (2815), s. 4.
9. *Dobro kosztuje*, „Nasz Dziennik” 2007, nr 287 (3000), s. 2.
10. *Za prawdę można było zapłacić życiem*. Rozmowę przeprowadził Mariusz Kamieniecki, „Nasz Dziennik” 2008, nr 38 (3055), s. 5.
11. *Widzieliśmy w nim Ojca naszego Narodu*, „Nasz Dziennik” 2008, nr 109 (3126), s. 12.
12. *To nasza wspólna, polska sprawa*. Z księdzem biskupem dr Edwardem Frankowskim Biskupem Solidarności i wykładowcą katolickiej nauki społecznej, rozmawia Mariusz Bober, „Nasz Dziennik” 2008, nr 292 (3309), s. 9.
13. *Z Chrystusem jesteśmy niezłomni*. Z ks. biskupem Edwardem Frankowskim, biskupem pomocniczym diecezji sandomierskiej, rozmawia Maria Popielewicz, „Nasz Dziennik” 2009, nr 48 (3369), s. 9.
14. *Ze „stalową wolą” w Stalowej Woli*. Z ks. bp. Edwardem Frankowskim, biskupem „Solidarności” z diecezji sandomierskiej, rozmawia Mariusz Bober, „Nasz Dziennik” 2009, nr 80 (3401), s. 13-15.

15. *Kapłani na wzór Księdza Jerzego. Młodzi polscy księża muszą mieć w sobie coś z tego, co miał ksiądz Jerzy.* Z ks. bp. Edwardem Frankowskim z diecezji sandomierskiej rozmawia Adam Kruczek, „Nasz Dziennik” 2010, nr 129 (3755), s. 6.
16. *Jak w trosce o Ojczyznę zasłużyć na Niebo. Błogosławiony ks. Jerzy Popiełuszko.* Z ks. bp. Edwardem Frankowskim z Sandomierza rozmawia Małgorzata Pabis, „Nasz Dziennik” 2010, nr 130 (3756), s. 4.
17. *Modlitwa dzieci może dokonać cudów. O wielkim dziele, jakim są Podwórkowe Koła Różańcowe Dzieci.* Z JE ks. Biskupem Edwardem Frankowskim z diecezji sandomierskiej rozmawia Małgorzata Bochenek, „Nasz Dziennik” 2009, nr 138 (3459), s. 8.
18. *Stalowa Wola Bogiem silna?* Z ks. bp. Edwardem Frankowskim, biskupem pomocniczym diecezji sandomierskiej, rozmawia Mariusz Kamieniecki, „Nasz Dziennik” 2009, nr 197 (3518), s. 3.
19. *To próba tworzenia precedensu,* „Nasz Dziennik” 2009, nr 259 (3580), s. 11.
20. *To antykościelna ideologia,* „Nasz Dziennik” 2009, nr 267 (3588), s. 10.
21. *Czerpanie mocy ze źródła,* „Nasz Dziennik” 2009, nr 275 (3596), s. 9.
22. *To nasze być albo nie być,* „Nasz Dziennik” 2010, nr 78 (3704), s. 9.
23. *Wierzę, że ta śmierć nie będzie daremna i przebudzi Naród,* „Nasz Dziennik” 2010, nr 85 (3711), s. 19.
24. *Ona nigdy nie zawodzi,* „Nasz Dziennik” 2010, nr 108 (3734), s. 10.
25. *Europie nie można zabrać krzyża,* „Nasz Dziennik” 2010, nr 123 (3749), s. 13.
26. *Usuwanie krzyża to uderzenie w polskość.* Z ks. bp. Edwardem Frankowskim, sandomierskim biskupem pomocniczym, rozmawia Małgorzata Pabis, „Nasz Dziennik” 2010, nr 161 (3787), s. 9.
27. *To był człowiek wielkiej odwagi.* Z ks. bp. dr. Edwardem Frankowskim z Sandomierza, biskupem „Solidarności”, rozmawia Bogusław Rapała, „Nasz Dziennik” 2010, nr 166 (3792), s. 3.
28. *To prowokacja,* „Nasz Dziennik” 2010, nr 207 (3833), s. 9.
29. *Przypomina o naszych korzeniach.* Z ks. bp. Edwardem Frankowskim, biskupem pomocniczym diecezji sandomierskiej, rozmawia Maria Popielewicz, „Nasz Dziennik” 2010, nr 284 (3910), s. 3.
30. *Odpowiedzmy na apel Maryi.* Z ks. bp. Edwardem Frankowskim, sandomierskim biskupem pomocniczym, rozmawia Małgorzata Bochenek, „Nasz Dziennik” 2010, nr 288 (3914), s. 10.
31. *„Szczytne” cele Gazety Wyborczej,* „Nasz Dziennik” 2010, nr 293 (3919), s. 9.
32. *Nie chodziło o przestawienie krzesła,* „Nasz Dziennik” 2011, nr 74 (4005).
33. *Kapłaństwo wielkich wyzwań.* Z JE ks. bp. Edwardem Frankowskim, obchodzącym 50-lecie kapłaństwa sandomierskim biskupem pomocniczym, rozmawia Alicja Trzeźniowska, „Nasz Dziennik” 2011, nr 141 (4072), s. 10.
34. *Tantiemy z profanacji,* „Nasz Dziennik” 2011, nr 227 (4158).
35. *Dwadzieścia lat z Radiem Maryja,* „Nasz Dziennik” 2011, nr 282 (4213).

36. *W Stalowej Woli krzyż wciąż przeszkadza*. Z ks. bp. Edwardem Frankowskim, biskupem pomocniczym diecezji sandomierskiej, rozmawia Małgorzata Pabis, „Nasz Dziennik” 2012, nr 19 (4254), s. 11.
37. *Wytrwamy i wygramy. Bez prawdy nie ma wolności*, „Nasz Dziennik” 2012, nr 94 (4329).
38. *Polska zmienia się dzięki Radiu Maryja*, „Nasz Dziennik” 2012, nr 158 (4393), s. 2.
39. *Bardzo kochał Radio Maryja*. Z ks. bp. Edwardem Frankowskim, emerytowanym biskupem pomocniczym diecezji sandomierskiej, rozmawia Małgorzata Pabis, „Nasz Dziennik” 2012, nr 304 (4539), s. 3.
40. *Niepokalone Serce uratuje świat*. Z ks. bp. Edwardem Frankowskim rozmawia Beata Falkowska, „Nasz Dziennik” 2013, nr 283 (4822), s. 3.
41. *Światło w tunelu*. Z ks. bp. Edwardem Frankowskim z Sandomierza rozmawia Małgorzata Rutkowska, „Nasz Dziennik” 2014, nr 164 (5006), s. 12.
42. *Kłamcy nie zjednoczą narodu*. Z ks. bp. Edwardem Frankowskim z Sandomierza rozmawia Dariusz Pogorzelski, „Nasz Dziennik” 2014, nr 201 (5043), s. 16-17.
43. *Nie uciekał od prawdy – rozmowa z ks. bp. Edwardem Frankowskim*, „Nasz Dziennik” 2015, nr 44, s. 12.
44. *Powrót do „Solidarności”*. Rozmowa z ks. bp. Edwardem Frankowskim, „Nasz Dziennik” 2016, nr 24 (5472), s. 2.
45. *Zwyciężajmy zło dobrem. Rozmowa z JE ks. bp. dr. Edwardem Frankowskim z Sandomierza, kapelanem „Solidarności” w latach 1980-1992*, „Nasz Dziennik” 2017, nr 4 (5757), s. 16-17.

IV. B. Kazania i pomoce duszpasterskie

Uzupełnienie z lat 1998-2006

1. *Brońcie Krzyża! Fragmenty kazania z rekolekcji dla Rodziny Radia Maryja w sanktuarium na Krzeptówkach w Zakopanem, wygłoszonego w Niedzielę Palmową*, „Nasz Dziennik” 1998, nr 59, s. 6.
2. *Kościół musi być odważny. Fragment kazania z rekolekcji dla Rodziny Radia Maryja w sanktuarium na Krzeptówkach w Zakopanem, wygłoszonego w Wielki Poniedziałek*, „Nasz Dziennik” 1998, nr 60, s. 6.
3. *Wy płynąć na głębię człowieczeństwa*, „Nasz Dziennik” 1999, nr 7, s. 9.
4. *Na spotkanie nowych czasów*, „Nasz Dziennik” 1999, nr 133 (414), s. 6.
5. *Radio Maryja otwiera słuch Narodu*, „Nasz Dziennik” 1999, nr 286 (567), s. 11.
6. *W Tobie nadzieja, Rodzino Radia Maryja. Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej na Wałach w sobotę 15 lipca podczas VIII Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja na Jasną Górę*, „Nasz Dziennik” 2000, nr 165 (751), s. 11-13.
7. *Matko Bolesna, jestem przy Tobie z bezrobotnymi. Rozważanie wygłoszone podczas Apelu Jasnogórskiego na spotkaniu z Rodziną Radia Maryja w Tarnobrzegu, 23 lutego 2002 roku*, „Nasz Dziennik” 2002, nr 52 (1245), s. 17.

8. *Winnica Pańska. Homilia wygłoszona na Jasnej Górze 13.07.2002 r. podczas X Jubileuszowej Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja*, „Nasz Dziennik” 2002, nr 168 (1361), s. 18-19.
9. *Rodzino, bądź Bogiem silna. Homilia wygłoszona na rozpoczęcie ogólnopolskiej pielgrzymki małżeństw i rodzin na Jasną Górę, w Kaplicy Cudownego Obrazu w sobotę 21 IX 2002 r.*, „Nasz Dziennik” 2002, nr 229 (1422), s. 11.
10. *Wieś polska w obronie interesów całego Narodu. Homilia wygłoszona podczas pielgrzymki rolników na Jasną Górę 9 marca 2003 roku*, „Nasz Dziennik” 2003, nr 63 (1559), s. 11-12.
11. *Drogi do wolności. Homilia wygłoszona 2 maja na Jasnej Górze w wigilię uroczystości Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski*, „Nasz Dziennik” z 14.05.2003, s. 10-11.
12. *Polska wyrывa się z rąk mafijnego układu. Homilia wygłoszona do Rodziny Radia Maryja, zgromadzonej o północy z 8 na 9 lipca 2006 roku w Kaplicy Cudownego Obrazu Matki Bożej Królowej Polski na Jasnej Górze*, „Nasz Dziennik” 2006, nr 159 (2569), s. 18-19.
13. *Z dziękczynieniem za zwycięstwa Maryi dokonane przez Jej Radio. Homilia wygłoszona w kaplicy cudownego obrazu Matki Bożej Częstochowskiej na Jasnej Górze 19 lipca 2006 roku podczas Mszy św. dziękczynnej za błogosławione owoce XIV Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja i o błogosławieństwo Boże dla jej organizatorów*, „Nasz Dziennik” 2006, nr 169 (2579), s. 12-13.

Za lata 2007-2016

14. *Daje nadzieję, jednoczy i umacnia. Homilia wygłoszona podczas X Pielgrzymki Polonijnej Rodziny Radia Maryja do Amerykańskiej Częstochowy w Doylestown w Pensylwanii*, „Nasz Dziennik” 2008, nr 159 (3176), s. 12-13.
15. *Jesteśmy narodem Maryi Królowej Polski. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. sprawowanej o północy 12 lipca 2008 roku w ramach XVI Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja na Jasną Górę*, „Nasz Dziennik” 2008, nr 168 (3185), s. 20-22.
16. *Obudź się, Polsko! Gdzie twa duma? Homilia JE ks. bp. dr. Edwarda Frankowskiego, biskupa pomocniczego diecezji sandomierskiej*, „Nasz Dziennik” 2009, nr 49 (3370), s. 18-19.
17. *Polska zawsze powinna być solidarna. Homilia ks. bp. Edwarda Frankowskiego, biskupa pomocniczego diecezji sandomierskiej*, „Nasz Dziennik” 2010, nr 161 (3787), s. 10.

Ks. dr Waldemar Gałazka
Publikacje za lata 2015-2016

III. A. Artykuły naukowe

1. *Życie i działalność naukowa Biskupa Profesora Walentego Wójcika*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 11 (2016), nr 1, s. 31-42; toż KDS 110 (2017), s. 78-87.

III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych

1. *Wstęp*, w: W. Gałązka, M. Głuch, S. Kozioł, L. Wąsik, *Nasza gmina Chlewińska*, Radom 2014, s. 2; toż wyd. 2, uzupełnione, Radom 2015, s. 5-7.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Kazanie w: Posługa sądowa w Kościele, Kanoniczny proces małżenski dziesięć lat po opublikowaniu „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2016, s. 185-187.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk Publikacje za lata 2015-2016

I. Książki

1. *Idea duszy w refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, ss. 156. Rec. Z. Pawlak, „Ateneum Kapłańskie” 167 (2016), z. 1, s. 189-192.
2. *Liberalizm: jego dylematy i zagrożenia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, ss. 145.
3. *Światopogląd chrześcijański – problemy wybrane*, Norbertinum, Lublin 2016, ss. 308.
Rec. E. Walewander, *Niezwykły erudyta*, KDS 109 (2016), nr 5-6, s. 408-409.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Humanistyczno-etyczny sens religijnych pielgrzymek*, w: *Duchowa droga św. Jakuba. Jan Paweł II – Europejski Pielgrzym*, red. J. Sobczyk, M. Kaczmarczyk, Staszów 2015.
2. *Sport jako sektor polityki państwa*, w: *Kultura fizyczna i polityka*, red. Z. Dziubiński, K. Janowski, Warszawa 2015, s. 173-180.
3. *Ekonomiczna aktywność państwa w społecznym nauczaniu Papieża Jana Pawła II*, „Annales” 18 (2015), nr 1, s. 7-16.
4. *Osoba i twórczość sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, w: *Pasjonat miłości Boga i człowieka. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, red. Z. Janiec, Sandomierz 2015, s. 39-48.
5. *Ks. Stefan Wilk (1929-2015)*, KDS 108 (2015), nr 9-10, s. 619-622.
6. *Antropologia personalistyczna wobec zagrożeń sportu profesjonalnowyczynowego*, w: *Kultura fizyczna i edukacja. Refleksja personalistyczna*, Bydgoszcz 2016, s. 52-61.
7. *Naród*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2016, s. 635-640.
8. *Ojczyzna*, w: tamże, s. 680-683.
9. *Patriotyzm*, w: tamże, s. 729-734.

III. D. Recenzje

1. E. Walewander, *Kazania i przemówienia. Wybór*, t. 2 (2011-2013), Lublin 2014, rec., „Ateneum Kapłańskie” t. 164 (2015), z. 2, s. 414-415.
2. I. Dec, *Siejba słowa*, t. 29 i 30. *Kościół naszym domem. Homilie i rozważania I-IV 2012*, Świdnica 2014, rec., „Świdnickie Studia Teologiczne” 11 (2015), nr 1, s. 197-198.
3. I. Dec, *Siejba słowa*, t. 35 i 36. *Być solą ziemi. Homilie i rozważania z r. 2013*, Świdnica 2015, rec., „Świdnickie Studia Teologiczne” 12 (2015), z. 1, s. 127-130.
4. E. Walewander, *Kazania i przemówienia. Wybór*, t. 3 (2013-2015), Lublin 2015, rec., „Homo Dei” 85 (2016), nr 1, s. 236-239; KSpół 2015, nr 3, s. 90-91.
5. I. Dec, *Siejba słowa*, t. 33-34. *Być solą ziemi. Homilie i rozważania z I-IV r. 2013*, Świdnica 2015, rec., „Ateneum Kapłańskie” t. 167 (2016), z. 2, s. 399-401.
6. I. Dec, *Siejba słowa*, t. 37-38. *Być solą ziemi. Homilie i rozważania z V-VI r. 2013*, Świdnica 2016, rec., „Ateneum Kapłańskie” t. 167 (2016), z. 2, s. 410-413.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Ks. kanonik Marian Kukielka (1928-2016)*, KDS 109 (2016), nr 7-8, s. 537-540.
2. *Tajemnica człowieka*, w: *Rozważania o Bogu i człowieku*, „Dzień Pański” (2016), nr 9, 12, 14, 23, 41, 51, 52, 53.

Ks. dr Marek Kozera
Publikacje za lata 2015-2016

III. A. Artykuły naukowe

1. *Mediacja, rys filologiczno-historyczny*, w: *Przyszłość mediacji w polskim systemie prawa*, red. T. Rakoczy, Lublin 2014, s. 9-18.
2. *Epitafia pamiątkowe*, ed. tekstów, tłum., w: J. Dąbek, A. Łyko, *Kościół i klasztor św. Józefa w Sandomierzu wczoraj i dziś*, Sandomierz 2015, s. 65-72.
3. *Kościół dekanatu opatowskiego i ich wyposażenie w świetle wizytacji biskupa Załuskiego z 1748 r.*, „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s.15-32.
4. *Parafia w Ostrowcu od powstania do potopu szwedzkiego – w świetle wizytacji biskupich*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 9-22.
5. *Parafia w Ostrowcu od wojen północnych do połowy XVIII w. – w świetle wizytacji kościelnych*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 22-32.

III. B. Publikacje źródeł

1. *Dokumenty związane z fundacją kościoła parafialnego w Ostrowcu*, w: *Parafia św. Michała Archanioła w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 353-362.

Ks. dr Bartłomiej Krzos
Publikacje za lata 2015-2016

I. Książki

1. *Przewodnik po diecezji sandomierskiej*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016, ss. 232.

III. Artykuły naukowe

1. *Concerning on the means of Manipulation in Mass Media*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2016, nr 1, s. 98-116.
2. *Obrona przed przemocą: liberalna wolność czy godność osoby?*, w: *Przemoc w rodzinie. Pomoc, interwencja, wsparcie społeczne*, red. A. Witkowska-Paleń, Stalowa Wola 2016, s. 15-37.
3. *Próba ujęcia języka metafizyki w świetle pracy Język i świat realny Mieczysława Alberta Krapca*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (2016), s. 42-62.
4. *The Possibility of Moral Life without Religion in the Light of Ethical Writtings of Tadeusz Kotarbiński*, „Roczniki Teologii Moralnej”, 3 (2016), s. 57-67.

Ks. dr hab. Jacek Łapiński Jacek, prof. KUL
Publikacje za lata 2015-2016

III. Artykuły naukowe

1. *O definiowaniu pojęć dotyczących krajobrazu – kilka uwag metodologicznych*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2015, nr 30, s. 9-18.

Ks. dr hab. Tomasz Moskal
Publikacje za lata 2015-2016

II. B. Redakcja czasopism

1. „Roczniki Teologiczne” 62 (2015), z. 4, Historia Kościoła, ss. 308.
2. „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 4, Historia Kościoła, ss. 218.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Biblioteka parafialna w Modliborzycach w okresie przedrozbiorowym*, w: *Modliborzyce. Studia z dziejów miejscowości i gminy*, red. D. Szulc, Lublin – Modliborzyce 2014-2015, s. 324-338.

2. *Powstanie i rozwój Oddziału w Sandomierzu*, w: *W służbie Wiekuistej Prawdy. Polskie Towarzystwo Teologiczne 1924-2014. Księga jubileuszowa pod redakcją ks. Kazimierza Panusia*, Kraków 2015, s. 83-90 (współautor: R. B. Sieroń).
3. *Św. Jan Chrzciciel w cieniu św. Benedykta z Nursji. Kartki z dziejów Puchaczowa*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015), z. 4, Historia Kościoła, s. 105-114.
4. *Historiografia wydarzeń i osób związanych ze Zgodą Sandomierską z 1570 roku w Sandomierskim Muzeum Diecezjalnym*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015), z. 4, Historia Kościoła, s. 234-241.
5. „... zastaliśmy w zakrystii Turka w zawoju, z broda ogromną”. *Adam Prosper Burzyński OFM (1755-1830) jako prefekt apostolski w Egipcie*, „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura”, 15 (2016), s. 71-81.
6. *Organizacja i działalność Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu 1918-1939*, w: *Kurie (archi)diecezjalne Kościoła rzymskokatolickiego w II Rzeczypospolitej*, red. M. Dębowska, Lublin 2016, s. 211-223.
7. *Proboszczowie parafii Raclawice w 1772-1922*, w: *Veritas in caritate. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC*, red. o. M. Tkaczyk, M. Krupa, ks. K. Jaworski, Lublin 2016, s. 331-337.
8. *Mikołaj Spytek Ligęza z Bobrku herbu Półkozic (ok. 1562-1637)*, w: *Sanktuarium Matki Bożej Rzeszowskiej 1513-2013*, red. A. K. Sitnik, W. P. Tokarski, Kalwaria Zebrzydowska 2016, s. 121-126.
9. *St. Bernard (1090-1153). The 900th Anniversary of Establishment of Clairvaux*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 4 Historia Kościoła, s. 29-41.
10. *Działalność ks. Franciszka Jopa i okres jego posługi biskupiej w Sandomierzu*, w: *Biskup Franciszek Jop. W 40. rocznicę śmierci pierwszego pasterza diecezji opolskiej (1976-2016)*, red. P. Górecki, Opole 2016, s. 43-62.
11. *Księgozbiór parafii w Tarłowie w świetle wizytacji generalnej z 1748 roku*, w: *FLORILEGIUM HISTORICUM AMICORUM MUNERA, Profesorowi Krzysztofowi Maciejowi Kowalskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin przyjaciela, koledzy, uczniowie*, red. T. Maćkowski, Gdańsk 2016, s. 431-436.

III. D. Recenzje

1. J. Walkusz, *Konferencja Księży Polskich na Wschodnią Kanadę 1956-2016*, Pelplin 2016, ss. 168, rec., „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 485-488.
2. G.K. Szczecina, *Aktualność przesłania moralnego bł. ks. Jerzego Popiełuszki w perspektywie przemian społecznych w Polsce po 1989 roku*, Nowy Sącz 2015, ss. 142, rec., „Rocznik Kolbuszowski” 16 (2016), s. 479-481.

Ks. dr Czesław Murawski Publikacje za lata 2015-2016

I. Książki

1. *Zarys dziejów rodziny Murawskich*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2015, ss. 272.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Ks. Bonifacy Miązek kapłan – poeta – profesor – krytyk literacki*, KDS 108 (2015), nr 5-6, s. 339-346.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *„Być dobrym jak chleb”*. *Modlitewnik Polskiej Misji Katolickiej w Bremerhaven*, Bremerhaven 2016, ss. 192.

Ks. dr hab. Roman B. Sieroń, prof. KUL
Publikacje za lata 2015-2016

I. Książki

1. *Sandomierskie spotkania z Biblią. Polskie Dzieło Biblijne im. Św. Jana Pawła II w Diecezji Sandomierskiej 2005-2016*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016, ss. 134, współautor S. Brzeski.

II. A. Redakcja książek

1. *Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku: zagrożenia i szanse*, Wydawnictwo Regis, Tarnów – Łęczycza 2015, ss. 207, współred. E. Juško, S. Sorys.
2. *Młode pokolenie w świecie wielowymiarowego ryzyka*, WZPiNoS KUL, Stalowa Wola 2015, ss. 273, współred. M. Banaczek, P. Witek, R. Podleśny.
3. *Homo religiosus versus homo politucus. Współpraca czy konflikt?*, Wydawnictwo Regis, Tarnów – Łęczycza 2015, ss. 143, współred. E. Juško, S. Sorys.

II. B. Redakcja czasopism

Redaktor naczelny kwartalnika WZPiNoS KUL w Stalowej Woli „Społeczeństwo i Rodzina”.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Miłość ojczyzny drogą do uporządkowanej miłości społecznej. Analiza pojęcia patriotyzm w dziele św. Jana Pawła II „Pamięć i tożsamość”*, w: *Jak mądrze kochać Ojczyznę? Jak dziś rozumieć patriotyzm? Pamiętnik projektu edukacyjnego*, red. J. Parys, P. Juško, Tarnów 2015, s. 39-42.
2. *Powstanie i rozwój Oddziału w Sandomierzu*, w: *W służbie wiekuiestej Prawdzie. Polskie Towarzystwo Teologiczne 1924-2014*. Księga jubileuszowa, red. K. Panuś, Kraków 2015, s. 83-90, współautor T. Moskal.
3. *Le moderne forme di educazione nel campo degli studi biblici sulla base delle attività dell'Opera Biblica di San Giovanni Paolo II in Polonia*, w: *Włoskie i polskie osobliwości. Relacja, komplementarność, integracja. Peculiarità italiane e polacche. Relazione, complementarietà, integrazione*, red. P. Prüfer, P. Słowiński, Gorzów Wielkopolski 2015, s. 39-49.
4. *Nowe metody doskonalenia zawodowego katechetów i duszpasterzy z dziedziny bibliistyki na podstawie działalności Polskiego Dzieła Biblijnego im. Jana*

- Pawła II, w: *Studia nad problematyką doskonalenia zawodowego nauczycieli w Polsce i na Słowacji w perspektywie historycznej i współczesnej*, red. E. Juško i in., Łapczyca – Tarnów 2015, s. 145-163.
5. *Geografia ducha jako komponent pedagogii społecznej św. Jana Pawła II w badaniach Fabbio Zavattaro*, w: *Duchowa droga świętego Jakuba. Św. Jan Paweł II – europejski pielgrzym*, red. J. Sobczyk, M. Kaczmarczyk, Staszów 2015, s. 53-60.
 6. *Wychowanie do bycia świętym w świetle eksploracji źródeł biblijnych*, w: *Wokół pojęcia świętości. W nawiązaniu do życia i myśli św. Jana Pawła II*, red. W. Dłubacz, Stalowa Wola 2015, s. 43-63.
 7. *Królestwo Syna Człowieczego, które nie ulegnie zagładzie* w: *XXI Tydzień Biblijny w Diecezji Sandomierskiej, 22 XI – 28 XI 2015 „Boże, mój Ojczy! Jesteś przyjacielem mojej młodości” (Jr 3,40)*, red. A. Kończak, Sandomierz 2015, s. 12-17.
 8. *Biblijna pedagogia „roztropnego umiaru” – receptą na „cywilizację uzależnień”*, w: *Na krawędzi. Reperkusje zachowań ryzykownych w relacji do ciała*, red. P. Prüfer, Gorzów Wielkopolski 2016, s. 57-72.
 9. *Od eros do agape. Pedagogia miłości w starotestamentalnej Pieśni nad pieśniami w świetle badań interdyscyplinarnych*, w: *„Społeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II”*, 2015, nr 2 (43), s. 7-26.
 10. Kucharski J., *Przez nawrócenie ku zmartwychwstaniu. Biblijna Droga Nawróconych. Zwrócenie ku Światłości: ze śmierci do życia*, „Przegląd Biblijny” 7 (2015), s. 92-110.
 11. Kucharski J., *Polska Droga Świętych – nabożeństwo Drogi Światła w Jubileuszowym Roku Miłosierdzia*, w *1050 rocznicę Chrztu Polski, w roku Świętych Dni Młodości w Polsce*, „Przegląd Biblijny” 8 (2016), s. 100-122.

III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych

1. Juško E., Sorys S., *Wprowadzenie*, w: E. Juško, R.B. Sieroń, S. Sorys (red. naukowa), *Homo religiosus versus homo politicus. Współpraca czy konflikt?*, Wydawnictwo Regis, Tarnów – Łapczyca 2015, s. 5-7.
2. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2015, nr 1 (42), s. 3-4.
3. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2015, nr 2 (43), s. 3-4.
4. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2015, nr 3 (44), s. 3-4.
5. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2015, nr 4 (45), s. 3-4.
6. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2016, nr 1 (46), s. 3-4.
7. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2016, nr 2 (47), s. 3-4.
8. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2016, nr 3 (48), s. 3-4.
9. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2016, nr 4 (49), s. 3-4.
10. *Na polskim szlaku św. Jakuba*, „Przegląd Uniwersytecki” 28 (2016), nr 4-5 (162-163), s. 34.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Czas słuchania*, „Tak Rodzinie” 2015, 6 (93), s. 12-14.

Ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL
Publikacje za lata 2015-2016

III. A. Artykuły naukowe

1. *Trinity and Church in the Light of Vatican II's Constitution Lumen Gentium*, „Roczniki Teologiczne”, Teologia dogmatyczna, 62 (2015), s. 153-173.
2. *Lo Spirito Santo co-istituisce la Chiesa. La concezione di Francesco Lambiasi*, „Teologia w Polsce” 9 (2015), nr 1, s. 17-37.
3. *Mutabilis Deus? Una voce nel dibattito*, „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 215-229.

III. D. Recenzje naukowe

1. *O Doktorze Łaski syntetycznie*, J. Kucz, *Refleksje nad myślą Świętego Augustyna*, Sandomierz 2013, ss. 112, rec. „Roczniki Teologiczne”, Teologia dogmatyczna, 62 (2015), s. 266-271.
2. S. Jaśkiewicz, *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego w posoborowej eklezjologii włoskiej*, Radom 2013, ss. 463, rec. „Teologia w Polsce” 8 (2015), nr 1, s. 228-235.
3. S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, ss. 192, rec. „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 389-393.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek
Publikacje za lata 2015-2016⁶

I. Książki

1. *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX – XX w.*, t. 2, H-Ł, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2015, współautor: R. Nowakowski, ss. 240.

II. A. Redakcja książek

1. *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016, ss. 408.

II. B. Redakcja czasopism

Redaktor naczelny

1. „Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 22 (2015), ss. 422.
2. „Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 23 (2016), ss. 336.

⁶ Z uzupełnieniem z 2012 r.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Wątki rozwadowskie w dorobku naukowym ks. doc. dra hab. Wilhelma Gaja-Piotrowskiego*, w: *Z przeszłości miasta Rozwadowa*, Muzeum Okręgowe, Stalowa Wola 2015, s. 9-17.
2. *Rozbudowa kościoła pw. św. Michała w Ostrowcu Świętokrzyskim (1924-1938)*, „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 53-87.
3. *Represje władz państwowych wobec proboszcza parafii Brzostek ks. Piotra Szkolnickiego*, w: *Super omnia veritas. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Śliwie w 90. rocznicę urodzin i 50-lecie pracy naukowej*, red. J. Wołczański, przy współpr. S. Nabywańca i A. Szala, Wydawnictwo bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów-Kraków 2015, s. 631-638.
4. *Parafia św. Michała w Ostrowcu Kieleckim (Świętokrzyskim) w latach 1918-1945*, w: *Parafia św. Michała Archanioła w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Sandomierz 2016, s. 137-249.
5. *Kościół pw. św. Leonarda w Kleciach na przełomie XVIII i XIX wieku. Zmierzch średniowiecznego sanktuarium*, „Studia Redemptorystowskie” 14 (2016), s. 523-531.

III. C. Hasła w słownikach (uzupełnienie)

1. *Szemraj Roman*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 48, Warszawa 2012, s. 177-179.

III. D. Recenzje

1. D. Kuśnierz-Krupa, *Fundacje miejskie benedyktynów tynieckich w Małopolsce południowej w okresie średniowiecza*, rec. „Folia Historica Cracoviensia” 22 (2016), s. 637-644.

III. E. Zestawy bibliografii

1. *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2013-2014*, „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 297-324.

Bp prof. dr hab. Waclaw Józef Świerżawski
Publikacje za lata 2015-2016

1. Książki

1. (78). *Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii* (z serii: Sakramenty święte), Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, wyd. 3, Sandomierz 2015, ss. 271.
2. *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, (z serii: Sakramenty święte), Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, wyd. 2, Sandomierz 2015, ss. 168.

3. *Duch prawdy doprowadzi was do całej prawdy. Sakrament bierzmowania i obrzędy wtajemniczenia dorosłych* (z serii: Sakramenty święte), Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, wyd. 3, Sandomierz 2015, ss. 188.
4. *Nawracajcie się i czyńcie pokutę. Sakrament pokuty i pojednania* (z serii: Sakramenty święte), Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, wyd. 2, Sandomierz 2015, ss. 256.
5. *Tobie mówię: wstań i chodź. Sakrament namaszczenia chorych* (z serii: Sakramenty święte), Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, wyd. 2, Sandomierz 2015, ss. 244.
6. *Nazwałem was przyjaciółmi moimi. Sakrament kapłaństwa* (z serii: Sakramenty święte), Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, wyd. 3, zmienne, Sandomierz 2015, ss. 208.
7. *Oboje będą jednym. Sakrament małżeństwa* (z serii: Sakramenty święte), Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, wyd. 2, Sandomierz 2015, ss. 212.
8. *Pan jest i woła cię. Profesja rad ewangelicznych* (z serii: Życie konsekrowane), Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2015, ss. 199.
9. *Nazwałem was przyjaciółmi. Rady ewangeliczne w życiu kapłana diecezjalnego. Listy do moich kapłanów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2015, ss. 451.
10. *Siedem razy na dzień wysławiam Ciebie. Wtajemniczenie w Liturgię Godzin*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2015, ss. 79.
11. *„Do końca ich umiłował”. Rozważania o Eucharystii*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, wyd. 2, Sandomierz 2015, ss. 280.
12. (89). *Wtajemniczanie w misterium kapłaństwa. Homilie obrzędowe z obłóczyn, udzielania posług i sakramentu święceń*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016, ss. 440.
13. *Jak spotkać Obecnego Pana. «Małe metody»*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2017, ss. 140.
14. *Psalmy skarbem Kościoła. Jak modlić się psalmami? Kolekty psalmiczne*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2017, ss. 182.

IV. B. Materiały duszpasterskie

Do diecezjan słowo na niedzielę w „Gościu Niedzielnym” (edycja sandomierska).

1. (598). Na uroczystość Epifanii „B”, *Co zostało z Bożego Narodzenia?*, GNS 2015, nr 1, s. III.
2. Na niedzielę Chrztu Pańskiego „B”, *Co znaczy, że jestem ochrzczony?* GNS 2015, nr 2, s. III.
3. Na 3 N Zwykłą „B”, *Czas ucieka, wieczność czeka*, GNS 2015, nr 4, s. III.

4. Na 1 N Wlk. Postu „B”, *Wielkopostny program wychowawczy*, GNS 2015, nr 8, s. III.
5. (602) Na 2 N Wlk. Postu „B”, *Sluchaj Syna Bożego*, GNS 2015, nr 9, s. III.

Prace naukowe o teologii bpa Wacława J. Świerzawskiego

1. Prace doktorskie

1. (4). G. Potrzebowski, *Anamnetyczny wymiar liturgii w ujęciu Bpa Wacława Józefa Świerzawskiego*, praca doktorska napisana na seminarium z teologii liturgii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pod kierunkiem ks. dra hab. Kazimierza Matwiejuka, prof. UKSW, Warszawa 2015, ss. 309.

2. Prace magisterskie

1. (5). D. G. Zieliński, *Kult Eucharystii w świetle listów pasterskich Biskupa Wacława Świerzawskiego w latach 1992-2002*, praca magisterska napisana na seminarium naukowym z liturgiki pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Zdzisława Jańca, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2015, ss. 126.

Ks. dr Piotr Tylec **Publikacje za lata 2015-2016**

II. B. Redakcja czasopism

1. Sekretarz redakcji: „*Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia*” 22 (2015), ss. 422.
2. Zastępca redaktora naczelnego i sekretarz redakcji: „*Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia*” 23 (2016), ss. 336.
3. Asystent kościelny pisma alumnów WSD w Sandomierzu „*Powołanie*”.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Budownictwo sakralne i kościelne oraz tworzenie nowych miejsc kultu religijnego na terenie dekanatu Janów Lubelski w latach 1944-1981*, „*Studia Sandomierskie*” 22 (2015), s. 151-192.
2. *Sandomierskie Seminarium Duchowne w fotografii (1904-1945)*, KDS 108 (2015), s. 583-594.
3. *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim w latach 1945-1989. Terytorium i ludność*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 251-263.
4. *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim w latach 1945-1989. Duchowieństwo i siostry zakonne*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 264-277.

5. *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim w latach 1945-1989. Świątynia parafialna, kaplice i kościoły przy powstających ośrodkach duszpasterskich, cmentarz w latach 1945-1989*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 277-306.
6. *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim w latach 1945-1989. Budynki parafialne, nieruchomości ziemskie, kwestie podatkowe*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 306-328.
7. *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim w latach 1945-1989. Duszpasterstwo*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 328-352.

III. D. Recenzje

1. T. Giergiel, R. Jop, *Dokument lokacyjny Leszka Czarnego dla Sandomierza z 1286 roku*, WDS, Sandomierz 2015, ss. 71 [wkładka – reprint dokumentu lokacyjnego], rec. KDS 108 (2015), s. 758-769.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Kalendarium wydarzeń z lat 1990-2016*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614-2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 361-377.
2. *Chrzest Polski*, „Róża w Rodzinie” 2016, nr 1 (143), s. 7-8.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Boże miłosierdzie – miłosierdzie ludzkie*, „Powołanie” 25 (2016), nr 77, s. 22-25.

V. Inne

1. Wybór i reprodukcje zdjęć w: B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX-XX w.*, t. 2, H-L, WDS, Sandomierz 2015, ss. 240.

Ks. dr Jacek Uliasz
Publikacje za lata 2015-2016

II. A. Redakcja książek

1. *Відповіді питаючій Любові (пропозиції пасійних проповідей на Великий Піст 2015 у 50-річчя завершення II Ватиканського Собору 2015)* (współred. z Zb. Kosik), Львів 2015.

2. *На дорогах Божого Милосердя (пропозиції пасійних проповідей на Великий Піст 2016 у Святий Рік Милосердя і в дорозі до Світового Дня Молоді)* (współred. z Zb. Kosik), Львів 2016.
3. *Хрест у житті Святих і Блаженних (пропозиції пасійних проповідей на Великий Піст 2017 у 25-річчя відновлення структур латинської Церкви в Україні)* (współred. z Zb. Kosik), Львів 2017.

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor naczelny rocznika Instytutu Teologicznego im. św. J. Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej *Studia Leopoliensia*: numery 3 (2010), 4 (2011), 5 (2012), 6 (2013), 7 (2014), 8 (2015), 9 (2016).

III. A. Artykuły naukowe

1. *Pejzaż zwątpienia i nadziei z aniołem w tle*, w: *Między zwątpieniem a nadzieją (refleksja nad społeczną myślą encykliki 'Sollicitudo rei socialis' Jana Pawła II)*, red. R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński, Tarnów 2015, s. 118-128.

III. F. Sprawozdania

1. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego za rok akademicki 2014/2015*, „Studia Leopoliensia” 8 (2015), s. 9-18.
2. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego za rok akademicki 2015/2016*, „Studia Leopoliensia” 9 (2016), s. 9-19.

V. Inne

Redakcja: Strona internetowa: Instytutu Teologicznego Archidiecezji Lwowskiej.

Ks. dr Wiesław Wilk Publikacje za lata 2015-2016

IV. A. Artykuły popularnonaukowe i publicystyczne

1. *Dostrzec Zmartwychwstałego*, „Sandomierzanin” 2015, nr 3, s. 3-4.
2. *Trzy Matki*, KDS 108 (2015), nr 3-4, s. 200-206.
3. *Dziękować, przepraszać, prosić*, „Kronika Diecezji sandomierskiej” 24 (2015), nr 3, s. 379-386.
4. *Zaduszkowe rozważania*, „Sandomierzanin” 2015, nr 10, s. 4-5.
5. *Z działalności Klubu Inteligencji Katolickiej „Forum Sandomierskie”*. *Suplement*, „Zeszyty Sandomierskie” 21 (2015) nr 39, s. 51-53.
6. *W blasku betlejemskiej gwiazdy*, „Sandomierzanin” 2015, nr 12, s. 3-6.
7. *Jubileusz 1050-lecia Chrztu Polski*, „Sandomierzanin” 2016, nr 3, s. 4-7.
8. *O kapłaństwie (Refleksja jubilatna)*, KDS 109 (2016), nr 4, s. 218-226.
9. *„Wujo”*, *Rozmowa z Jubilatem kapłańskich diamentowych godów ks. dr. Wiesławem Wilkiem*, „Sandomierzanin” 2016, nr 6, s. 3-4.
10. *„Świętej pamięci”*, „Sandomierzanin” 2016, nr 10, s. 3-4.
11. *Boże Narodzenie – betlejemskie i polskie*, „Sandomierzanin” 2016, nr 12, s. 4-5.

Wykaz częściej używanych skrótów:

GNS – „Gość Niedzielny” edycja Sandomierska

KDS – „Kronika Diecezji Sandomierskiej

„Społeczeństwo i Rodzina” – „Społeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II”

WDS – Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu

Streszczenie

Bibliografia obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2015-2016. Jest ona kontynuacją poprzednich zestawień drukowanych na łamach „Studiów Sandomierskich”. Obejmuje działy: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne.

Słowa kluczowe: Wykaz publikacji, księży diecezji sandomierskiej.

*The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests
in years 2015-2016*

Summary

The bibliography includes the publications of priests from the Sandomierz Diocese in years 2015-2016. It is the continuation of the previous compositions printed in „Studia Sandomierskie”. It consists of the following sections: books, editorial works, research studies, popular science and press articles, reviews.

Key words: List of the publications, priests of the Diocese of Sandomierz.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU W ROKU AKADEMICKIM 2016/2017

Rok akademicki 2016/2017 wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu przeżywała w łączności z Kościołem powszechnym, obchodząc Jubileusz 100-lecia objawień Matki Bożej w Fatimie. Ponadto ważnym aspektem był obchodzony w Kościele w Polsce Rok św. Brata Alberta, którego osoba wskazuje, jak ważnym jest pełnienie dzieł miłosierdzia wobec bliźnich. Był to czas, który zachęcił nas do refleksji i kontynuowania zadań rozpoczętych w Roku Miłosierdzia. W roku akademickim 2016/2017 studia w seminarium podjęło 9 nowych adeptów do kapłaństwa, którzy swoją formację rozpoczęli 1 września 2016 r. w tzw. okresie propedeutycznym. Celem tego czasu było pogłębienie wiary młodych kandydatów, zapoznanie ich z życiem wspólnotowym, jakie panuje w seminarium, oraz poznanie różnych zagadnień związanych z życiem i funkcjonowaniem Kościoła powszechnego.

1. Kadra wychowawczo-naukowa

Pracą formacyjną w minionym roku akademickim kierował Zarząd Seminarium, w skład którego wchodził: rektor – ks. dr Rafał Kułaga, który na tym stanowisku zastąpił ks. dra Jana Biedronia, wicerektor – ks. dr Witold Płaza, na stanowisku prefekta posługiwał dyrektor Biblioteki Diecezjalnej ks. dr Piotr Tylec. Nad formacją duchową czuwali ojcowie duchowni: ks. mgr Mariusz Piotrowski i ks. dr Rafał Kobiałka, który zastąpił na tej funkcji ks. dra Dariusza Sidora. Ojców duchownych w sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania wspierali swoją posługą: ks. mgr Ryszard Nowakowski oraz ks. mgr Marek Kuliński. Funkcję dyrektora administracyjnego pełnił ks. mgr Dominik Bucki.

Wykładowcami Wyższego Seminarium Duchownego w roku akademickim 2016/2017 byli: ks. dr Jan Biedroń, ks. mgr Leszek Chamerski, ks. dr Tomasz Cudber, ks. dr Jerzy Dąbek, mgr Jacek Kruk, ks. dr Waldemar Gałązka, ks. dr Michał Grochowina, ks. dr Kazimierz Hara, ks. dr Roman Janiec, ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec, ks. dr Krzysztof Kida, ks. dr Rafał Kobiałka, ks. dr Maria Konopka, ks. dr Marek Kozera, ks. prof. dr hab. Józef Krasiński, ks. dr Bogdan Król, ks. dr Bar-

łomiej Krzos, ks. dr Janusz Kucz, ks. dr Rafał Kułaga, ks. dr Marek Kumór, ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. dr Jacek Marchewka, mgr Izabela Marciniak, ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL, ks. dr Waldemar Olech, ks. mgr Mariusz Piotrowski, ks. dr Witold Płaza, mgr Zbigniew Powęska, ks. dr Dariusz Sidor, ks. dr hab. Roman Sieroń, prof. KUL, ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ks. dr Kazimierz Skawiński, ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek, ks. dr Piotr Tylec, dr Michał Wyrostkiewicz, dr Beata Skrzydlewska. Profesorowie prowadzili zajęcia dydaktyczne również poza seminarium, m.in. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie oraz jego filiach oraz Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Podejmowali także pracę na rzecz Kurii Biskupiej i Sądu Biskupiego w Sandomierzu oraz na licznych odcinkach działalności duszpasterskiej w diecezji.

Na początku roku sprawozdawczego do kapłaństwa przygotowywało się 51 alumnów. Pierwszy rocznik zasililo 9 nowych adeptów, na roku drugim studiowało 11 alumnów, na roku trzecim – 4, na czwartym – 7, na piątym – 11, na szóstym – 6 studentów. Na urloпах dziekańskich przebywało trzech, co łącznie dało liczbę 51 kandydatów do kapłaństwa.

2. Formacja seminaryjna

a) Formacja ludzka

Formacja ludzka realizowana była poprzez indywidualne rozmowy jak również spotkania wychowawców z poszczególnymi rocznikami alumnów oraz z całym alumnatem. Przełożeni dzięki temu chcieli ukształtować w alumnach postawę i osobowość przyszłych kapłanów. Wskazywano więc na potrzebę ciągłej pracy nad sobą celem wypracowania m.in. takich cech osobowości jak: prawość, uczciwość, wzajemny szacunek. Miało temu służyć także podjęcie przez alumnów działalności apostołskiej na terenie Sandomierza i poza nim w czasie różnych wyjazdów związanych z funkcjonowaniem kół apostołatu, m.in. koła misyjnego, Caritas, KSM, harcerstwa, krwiodawstwa, grupy „Pro Life” czy grupy oazowej. Alumni uczestniczyli również w życiu kulturalnym, biorąc udział w sympozjach, spotkaniach, zawodach sportowych i innych tym podobnych wydarzeniach. Poza tym wzięli udział w kursie savoir-vivre przy stole oraz mieli możliwość nauki gry na gitarze.

b) Formacja duchowa

Podstawą tej formacji były codzienne ćwiczenia duchowe w kaplicy seminaryjnej skoncentrowane wokół Eucharystii oraz indywidualna praca z ojcami duchownymi. W budowaniu duchowości pomagała regularna spowiedź, adoracja Najświętszego Sakramentu, medytacja, lektura duchowa, modlitwa różańcowa czy Koronka do Bożego Miłosierdzia.

W roku akademickim 2016/2017 odbywały się również dni skupienia, które prowadzili: ks. Marek Kumór, ks. Paweł Lasek, ks. Wojciech Janyga wraz ze

wspólną 'Emmanuel' oraz o. Michał Śliz OP. Szczególnym czasem dla alumnów były rekolekcje. Jesiennym ćwiczeniom rekolekcyjnym trwającym od 18 do 22 października 2016 r. przewodniczył ks. Zbigniew Zarembki. Po tych rekolekcjach bp. dr Edward Frankowski poświęcił strój duchowny 4 alumnom z trzeciego kursu oraz przyjął do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu 10 alumnów z kursu piątego. Także w październiku przedstawiciele alumnów i przełożonych wzięli udział w pielgrzymce narodowej do Rzymu.

Rekolekcje wielkopostne, które odbyły się w dniach 12-16 marca 2017 r., wygłosił ks. Krzysztof Wons SDS. Oddzielne rekolekcje przeżywali alumni roku piątego przed przyjęciem święceń diakonatu oraz diakoni roku szóstego przed święczeniami prezbiteratu. Prowadzili je ojcowie duchowni odpowiedzialni za dany rocznik. Święcenia diakonatu miały miejsce w kościele św. Jakuba w Sandomierzu w dniu 2 czerwca 2017 r. Siedmiu alumnów otrzymało je z rąk bpa dra Edwarda Frankowskiego. Natomiast 19 czerwca 2017 r. święceń kapłańskich w sandomierskiej katedrze udzielił czterem diakonom bp dr Krzysztof Nitkiewicz, ordynariusz diecezji sandomierskiej.

Ważnym czasem dla wspólnoty WSD w Sandomierzu były pielgrzymki na rozpoczęcie i zakończenie roku akademickiego. W dniu 30 września 2016 r. odbyła się pielgrzymka do Ludźmierza i Wadowic. Na zakończenie roku akademickiego 2016/2017 wspólnota seminaryjna udała się w dziękczynieniu za cały rok pracy dydaktyczno-naukowej do Pustelni Złotego Lasu w Rytwianach. Tam pod przewodnictwem kard. Gerharda Ludwiga Müllera uczestniczyła ona w Jubileuszu 400-lecia Pustelni. WSD w Sandomierzu brało również udział w diecezjalnych obchodach 100-lecia objawień fatimskich. Miały one miejsce w Sulisławicach dnia 13 maja 2017 r. Formacji duchowej służył alumnom udział w niektórych celebracjach liturgicznych w sandomierskiej katedrze, m. in.: Msza Święta w intencji bpa Wacława Świerżawskiego, seniora diecezji sandomierskiej (28 września 2016 r.), odpust ku czci bł. Wincentego Kadłubka - patrona diecezji sandomierskiej i miasta Sandomierza (9 października), Msza Święta za zmarłych biskupów, kapłanów i osoby konsekrowane (2 listopada), Dzień Świętości Kapłańskiej (5 listopada), Msza Święta w 98. rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości (11 listopada), rozpoczęcie III Synodu Diecezji Sandomierskiej (25 marca 2017 r.), Msza Święta Krzyżma w Wielki Czwartek (13 kwietnia).

Miejscem duchowego formowania alumnów był też kościół seminaryjny pw. św. Michała Archanioła. Wspólnota WSD w Sandomierzu uczestniczyła tam w wielu uroczystych wydarzeniach, m. in. uroczystości odpustowe ku czci św. Michała Archanioła (29 września 2016 r.), Msza Święta inauguracyjna 197. rok akademicki (3 października), poświęcenie stroju duchownego alumnom trzeciego rocznika (29 października), święcenia diakonatu alumna, obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu (28 stycznia), udzielenie posług lektoratu i akolitu (18 marca). W uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny 8 grudnia 2016 r. wspólnota seminaryjna obchodziła swoje doroczne święto patronalne. Do tego wydarzenia alumni przygotowywali się przez nowennę oraz triduum.

23 stycznia 2017 r. w kościele seminaryjnym alumni wraz z księżmi pracującymi w Kurii i dekanacie sandomierskim modlili się o jedność chrześcijan.

Nie sposób pominąć udziału wspólnoty WSD w Sandomierzu w jubileuszu 25-lecia sakry biskupiej oraz 90. rocznicy urodzin bpa Wacława Świerzawskiego. Uroczystości te mały miejsce 29 kwietnia 2017 r. w Zawichoście.

c) Formacja intelektualna

Formacja ta była widoczna przede wszystkim przez systematyczną pracę w ramach wykładów oraz ćwiczeń prowadzonych wg „*ratio studiorum*”. Oprócz tego alumni mieli okazję rozwijać swoje zainteresowania naukowe, biorąc udział w różnych sympozjach, czy to indywidualnie, czy też wraz z całą wspólnotą. Ponadto program studiów w WSD w Sandomierzu obejmuje liczne wykłady, ćwiczenia i konwersatoria, które weryfikują kolokwia, zaliczenia i egzaminy. Alumni przygotowują się do tych prac podczas studium indywidualnego, które wpisane jest w program dnia. Wszyscy alumni uczęszczają na zajęcia z języka angielskiego. Dodatkowo prowadzone są lektoraty z języków: włoskiego i francuskiego oraz języka migowego. Zwieńczeniem formacji naukowej w ramach studiów teologiczno-filozoficznych była obrona prac magisterskich diakonów.

W dniu 8 czerwca 2017 r. czterech diakonów pozytywnie przedstawiło swoje prace magisterskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wieńcząc tym swoje studia w naszym domu formacyjno-dydaktycznym. Przed obroną zdali oni egzaminy absolutoryjne z Pisma Świętego, teologii dogmatycznej, teologii moralnej oraz prawa kanonicznego. Ponadto alumni piątego roku i diakoni z rocznika szóstego w ramach praktyk katechetycznych prowadzili katechezy w szkołach Sandomierza.

Dnia 17 listopada 2016 r. w WSD w Sandomierzu odbyła się konferencja naukowa ‘ABC transplantacji – bądź darem’ prowadzona przez zespół koordynatorów transplantacji ze Szpitala Klinicznego Dzieciątka Jezus w Warszawie. Natomiast 11 stycznia 2017 r. alumni wraz z biskupem Edwardem Frankowskim i księżmi wychowawcami obejrżeli ekspozycję poświęconą podziemnej „Solidarności” w Muzeum Jana Pawła II w Domu Katechetycznym przy bazylice konkatedralnej w Stalowej Woli oraz spotkali się z żywymi świadkami tamtych wydarzeń. W dniu 6 maja 2017 r. rozpoczęto cykl sympozjów organizowanych w ramach 200-lecia powstania Diecezji Sandomierskiej. Pierwsze sympozjum organizowane przez WSD Sandomierz zostało zatytułowane: „Błogosławieni i kandydaci na ołtarze Diecezji Sandomierskiej”. Dodatkowo alumni, pisząc i redagując artykuły, wydali 2 numery czasopisma „Powołanie”, tym samym rozwijając swoje zdolności i talenty.

d) Formacja duszpasterska

Formacja duszpasterska widoczna była na wielu płaszczyznach zarówno podczas trwania roku akademickiego jak i w czasie praktyk wakacyjnych czy przerw świątecznych. Podobnie jak w latach ubiegłych alumni na wakacjach w ramach formacji duszpasterskiej pełnili liczne posługi: po pierwszym i drugim roku praco-

wali jako przewodnicy w bazylice katedralnej, kościele seminaryjnym oraz Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu, po roku trzecim – byli animatorami podczas rekolekcji oazowych, po roku czwartym – brali udział w obozach organizowanych przez Caritas Diecezji Sandomierskiej, po roku piątym – uczestniczyli w Pieszej Pielgrzymce Ziemi Sandomierskiej na Jasną Górę.

Ważną inicjatywą dla wspólnoty seminaryjnej były rekolekcje dla młodzieży męskiej. Miały one miejsce w dniach 2-4 grudnia 2016 r. Seminarium gościło 27 uczestników z terenu diecezji. Ponadto alumni piątego roku i diakoni szóstego roku spotykali się podczas pierwszej i drugiej serii katechez powołaniowych z młodzieżą maturalną szkół na terenie diecezji sandomierskiej. Formą działalności duszpasterskiej były również wizyty alumnów w parafiach naszej diecezji w ramach kwesty cementarnej (1 listopada 2016 r.) oraz podczas wyjazdów powołaniowych. Pogłębianiu więzi z wiernymi służyły także: Wieczór Cecyliański i spotkania opłatkowe z członkami Parafialnych Kół Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W niedzielę, 15 stycznia 2017 r., delegacja alumnów naszego seminarium wzięła udział w nocnym czuwaniu dekanatu sandomierskiego w intencji powołań na Jasnej Górze.

Alumni przygotowywali liczne akademie i przedstawienia, które prezentowali dla szerszego grona odbiorców, m. in. klerycy z roku trzeciego 8 grudnia 2016 r. zaprezentowali program słowno-muzyczny ku czci Matki Bożej. W minionym roku akademickim w ramach czynnego apostołatu alumni podejmowali również posługę w kaplicy Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu a także byli szafarzami Najświętszego Sakramentu w sandomierskim szpitalu. Poza tym odwiedzali chorych w domach, kapłanów mieszkających w Domu Księża Emerytów, czynnie udzielali się podczas praktyk w Domu Pomocy Środowiskowej w Sandomierzu, brali udział w ramach praktyk w ośrodku „Radość życia” prowadzonym przez Caritas Diecezji Sandomierskiej.

Zwyczajną formą praktyki duszpasterskiej była codzienna posługa alumnów w kościele seminaryjnym. Alumni mogli sprawdzić swoje umiejętności i nabyć nowe doświadczenia przez posługę kaznodziejską. W ramach praktyk alumni z piątego rocznika głosili próbne kazania w kościele św. Michała Archanioła, natomiast diakoni wygłaszali kazania w czasie dyżuru wakacyjnego.

Ważne miejsce we wspólnocie WSD w Sandomierzu pełni chór klerycki, który uświetniał swoją obecnością liczne spotkania i uroczystości. Chór działał pod batutą ks. mgra Leszka Chamerskiego.

W dniu 1 maja 2017 r. bramy naszej *Alma Mater* zostały otwarte dla przyjaciół i sympatyków seminarium. Podczas XVII Dnia Otwartej Furty odwiedziło nas kilka tysięcy osób. Takie spotkania były dla alumnów doskonałą okazją do sprawdzenia w praktyce swoich umiejętności nawiązywania kontaktu z wiernymi oraz lekcją organizacji tego typu inicjatyw w przyszłości.

Dnia 6 czerwca 2017 r. grupa kleryków wzięła udział w akcji charytatywnej „Biegamy i pomagamy” organizowanej nad jeziorem tarnobrzeskim.

3. Sprawy administracyjno-gospodarcze

Budynek Wyższego Seminarium Duchownego należy do wyróżniających się zabytków, sięga swymi początkami XVII w. Wspólnota seminaryjna dokładała wszelkich starań, aby jej dom utrzymany był w należyтым stanie. W czasie minionego roku gruntownie została wyremontowana kaplica seminaryjna. Zamontowano też nowe oświetlenie. Trwają również prace konserwatorskie w kościele pw. św. Michała Archanioła. Ponadto wykonywano prace bieżące konieczne dla funkcjonowania budynku.

Za możliwość realizacji prac na tyłu odcinkach życia seminaryjnego dziękujemy najpierw Panu Bogu a następnie ludziom. Pragniemy, by prace te zostały dobrze wykorzystane na większą chwałę Stwórcy i dla zbawienia ludzi, jak również ku ciągłemu budowaniu jedności tych, którzy tutaj mieszkają.

Ks. Rafał Kułaga
Rektor WSD w Sandomierzu

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim
przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu
w dniu 8 czerwca 2017**

1. Dzierżak Krzysztof, *Dzieje parafii w Piotrowinie w latach 1945-1992*, promotor: ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL, ss. 131.
2. Surowiec Paweł, *Znamiona Kościoła w wybranych pismach Johna Henry'ego Newmana (1833-1845)*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 139.
3. Tarnawski Radosław, *Komunijny wymiar sakramentów w nauczaniu Jana Pawła II*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 153.
4. Wilk Bartłomiej, *Pneumatologia eklezjologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 137.
5. Zych Tomasz, *Etos powołania małżeńskiego w świetle Encykliki Benedykta XVI Deus Caritas est*, promotor ks. dr Bartłomiej Krzos, ss. 108.

RECENZJE

Studia Sandomierskie
24 (2017)

Watykan. Przewodnik po Watykanie, cz. 1, red. R. Cassanelli; cz. 2, red. A. Paolucci, C. Pantanella, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2015, ss. 477 [2].

W 2015 r. ukazała się na polskim rynku księgarskim niezwykle interesująca, tłumaczona z języka włoskiego, pozycja – „Przewodnik po Watykanie” autorstwa głównie Włochów, kierowników i pracowników różnych instytucji mających swoją siedzibę w Watykanie, jak również wybitnych specjalistów zajmujących się dziejami różnych instytucji watykańskich pozostających w sferze zainteresowań powyższej publikacji.

Jak we wstępie stwierdził Roberto Cassanelli, „Niniejszą publikację możemy uznać za pierwszy kompletny przewodnik po Watykanie. Co prawda z okazji Roku Jubileuszowego 1930 – rok od utworzenia Państwa Watykańskiego na mocy Traktatów Laterańskich ukazała się książka Leona Gessiego (*Città del Vaticano. Guida per una visita al papa alle gallerie ed ai musei*¹), ale stanowiła ona namiastkę podobnego opracowania. Na niewielu stronach zgromadzono tam niezbędną wiedzę służącą podstawowej znajomości nowo powstałego państwa-miasta w obrębie Rzymu. Po osiemdziesięciu latach w całkowicie zmienionym kontekście i w obliczu coraz liczniejszych publikacji na temat Watykanu – zwykle fachowych, fragmentarycznych i wycinkowych – brakowało jednak dzieła, które przybliżyłoby w sposób bardziej ogólny, a jednocześnie całościowy ‘to wielkie terytorium’ (jak miał je zdefiniować papież Pius XI) wokół Bazyliki św. Piotra oraz świętych pałaców” [s. 2].

„Przedsięwzięcie [omawiany Przewodnik] nie przedstawiało się łatwo z uwagi na rosnącą specjalizację studiów w tej dziedzinie, a także szczególne wymagania co do wysokiego poziomu samego przewodnika, mającego być z założenia również pewną syntezą ściśle naukową. Tu należy wspomnieć, że analogiczna inicjatywa *Przewodnika po Watykanie* rozpoczęta w 1990 r. pod kierunkiem Carla Pietrangela pozostała, niestety, nieukończona” [s. 2].

¹ L. Gessi, *Città del Vaticano. Guida per una visita, al papa alle gallerie ed ai musei*, Città del Vaticano 1930 i nast.

Tak więc zgodnie z intencją kolegium redakcyjnego otrzymujemy do ręki nie tylko bardzo drobiazgowo opracowany przewodnik obejmujący wszystkie obiekty państwa-miasta Watykanu (Lo stato della Città del Vaticano), lecz także opracowanie naukowe w syntetyczny sposób ukazujące kształtowanie się zabudowy Wzgórza Watykańskiego, mającej tak niezastąpione znaczenie nie tylko dla dziejów chrześcijaństwa, Italii i Rzymu, lecz także dla kultury i nauki świata.

Zgodnie z informacją zamieszczoną na karcie tytułowej omawiany *Przewodnik* dzieli się na dwie nierówne części. Obszerniejsza część pierwsza to *Watykan*. Obejmuje: *Mury i bramy Watykanu*, *Bazylikę św. Piotra wraz z trasą zwiedzania*, *Grotami watykańskimi oraz Grobem św. Piotra i nekropolią watykańską z trasą zwiedzania*. W dalszej kolejności część pierwsza obejmuje kompleks *Pałaców Apostolskich zwany tutaj Pałacem Apostolskim* (Rys historyczny i trasa zwiedzania), *Apostolską Bibliotekę Watykańską* (Biblioteca Apostolica Vaticana), *Tajne Archiwum Watykańskie* (Archivio Segreto Vaticano), *Ogrody Watykańskie* (I Giardini Vaticani) z *trasą zwiedzania*, *Nekropolie* na terenie Watykanu oraz *Współczesne dzielnice* (powstałe po podpisaniu Paktach Laterańskich) i *dawne pozostałości*.

Część druga w całości obejmuje *Muzea Watykańskie* (I Musei Vaticani), gdzie we wstępie przedstawiono ich historię, a następnie trasę zwiedzania obejmującą wszystkie działy Muzeów. Przewodnik kończy *Dodatek* zawierający dział „*Jak zwiedzać Watykan*” obejmujący praktyczne wskazówki, strukturę Kurii Rzymskiej i ważne adresy jej instytucji, *Wykaz papieży* od św. Piotra do papieża Franciszka, dobrze opracowaną, obszerną (prawie trzydzieści stron drobnego druku) *Bibliografię* ogólną podzieloną na działy, jak również *Indeks artystów*.

Redaktorem części pierwszej jest Roberto Cassanelli, historyk sztuki, muzealnik, wykładowca Accademia Albertina w Turynie, autor szeregu publikacji poświęconych historii sztuki, w tym w szczególności watykańskiej. Z kolei współredaktorem, jak również współautorem części drugiej jest historyk sztuki i polityk Antonio Paolucci, minister kultury (Ministro per i Beni culturali e ambientali) w rządzie w Lamberto Diniego latach 1995-1996 oraz dyrektor Muzeów Watykańskich od 2007 roku. Obok Antonio Paolucciego współredaktorem drugiej części przewodnika jest Christina Pantanella – dyrektor Biblioteki Muzeów Watykańskich.

Wśród innych współautorów znajdują się osoby nie tylko aktualnie kierujące różnymi instytucjami watykańskimi, lecz również bardzo aktywne na polu naukowym, jak np. biskup Sergio Pagano, prefekt Archiwum Watykańskiego, autor licznych prac o dziejach tej instytucji², czy też Ambrogio M. Piazzoni, członek papieskiej Akademii Języka łacińskiego (Pontificia Accademia Latinitatis)³.

² S. Pagano, *Archivio Segreto Vaticano*, Firenze 1991; S. Pagano, T. Natalini, *Archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano 2000; S. Pagano, *Galileo Galilei: lo splendore e le pene di un divi uomo*, Firenze 2009.

³ A. M. Piazzoni, *A guide to the Vatican gardens, history deep roots spanning two thousands years...*, Roma 2016; współautor *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano 2010; czy też: *Medioevo*, Città del Vaticano 2011.

Ich współpracownikami są oprócz uznanych znawców tematu z różnych ośrodków uniwersyteckich pracownicy dwóch watykańskich instytucji. Pierwszą jest Reverenda Fabbrica di san Pietro – instytucja powstała za pontyfikatu papieża Klemensa VII (1523-1534) i zgodnie ze swoimi kompetencjami, ostatnio określonymi w konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus* przez św. Jana Pawła II w 1988 r., zajmująca się zarządzaniem utrzymaniem, dekoracją i konserwacją Bazyliki św. Piotra na Watykanie, drugą zaś Muzea Watykańskie (I Musei Vaticani) – nie tylko jedne z najstarszych, najważniejszych i największych zbiorów sztuki na świecie, lecz także placówka naukowa posiadająca dla światowej kultury i nauki znaczenie pierwszorzędne będące rezultatem ogromnej erudycji i pasji badawczej następców św. Piotra – są one niezastąpione w badaniach kultury i sztuki wszystkich kontynentów od czasów antycznych po czasy współczesne.

Należy stwierdzić, że tak skompletowany zespół badaczy oddaje do naszych rąk niezwykle cenne opracowanie obejmujące całość zabudowy Wzgórza Watykańskiego: budynki sakralne, muzealne, nekropolie, administracyjne oraz inne prywatne i użyteczności publicznej, prowadząc nas przez ich części reprezentacyjne, jak i zakamarki zarówno dostępne, jak i niedostępne dla pielgrzymów, turystów oraz gości wraz ze słynnymi Ogrodami Watykańskimi, ukazując nie tylko ich fascynujące piękno, lecz krok po kroku odsłaniając ich wyjątkowe dzieje mające tak ogromne znaczenie dla kultury i dziejów powszechnych.

Jakkolwiek omawiane dzieło nosi tytuł przewodnika, to jego układ, gdzie każda część poprzedzona jest obszernym historycznym wprowadzeniem pod wieloma aspektami omawiającymi prezentowane zagadnienia, wskazuje, że jest on opracowaniem z myślą o badaczach zainteresowanych w kompleksowym zapoznaniu się z interesującą ich problematyką. Przewodnik też prezentuje najnowsze osiągnięcia nauki w tej mierze, w pełni korzystając z najnowszych osiągnięć, co można stwierdzić, porównując go z dotychczasową literaturą przedmiotu⁴.

Omawiany przewodnik po Watykanie, jak głosi jego podtytuł, otwiera *Wprowadzenie, Od cytadeli papieskiej do Państwa Watykańskiego* pióra Daniele Fonti ukazujące w syntetycznym skrócie zarys ewolucji przestrzennej Wzgórza Watykańskiego, kładąc nacisk na epokę następującą po podpisaniu przez papieża Piusa XI Paktów Laterańskich z Mussolinim w 1929 roku aż do czasu pontyfikatu św. Jana Pawła II. Po *Wprowadzeniu* w przewodniku umieszczono króciutki, kilkunastoniowy rozdział *Watykan w starożytności* Paolo Liveraniego, który w całości poświęcony jest miejscu pochówku św. Piotra na terenie antycznej nekropolii do czasu wybudowania nad jego grobem bazyliki konstantyńskiej.

Po tym krótkim rozdziale następuje część pierwsza *Watykan* z podrozdziałem *Mury i bramy*. Wydaje się, że taka konstrukcja wprowadzającej części przewodni-

⁴ R. Pancioli, *L'Appartamento delle udienze pontificie, prefektura della Casa Pontificia*, Città del Vaticano 2002; Paolo VI – *Su l'arte e gli artisti*, red. P. V. Begni Redona, Brescia 2000; M. Ferraza, *Collezione d'arte religiosa moderna – Catalogo*, Città del Vaticano 2000; J. Martin, *Vaticano sconosciuto*, Città del Vaticano 1990; C. Pietrangeli, *Roma, questa nostra Città*, Roma 1997; *Führer der Vatikanischen Museen und der Vatikanstadt*, Firenze 1989.

ka jest nieczytelna, gdyż *Watykan w starożytności* zdecydowanie lepiej byłoby umieścić albo na początku części pierwszej *Watykan*, jako że miejsce pochówku św. Piotra zdeterminowało w ciągu wieków zabudowę wzgórza watykańskiego, albo – jeszcze trafniej – na początku kolejnego z rozdziałów *Bazylika konstantyńska*, z której budową przecież antyczna nekropolia kryjąca grób św. Piotra jest organicznie związana.

Pisząc kolejne podrozdziały przewodnika, ich autorzy nie ograniczają się do zreferowania stanu aktualnego zabytków, lecz z reguły zamieszczają rys historyczny zarówno wzgórza watykańskiego, jak i poszczególnych obiektów, które omawiają. Zarazem autorzy, jak np. Daniela Fonti, słusznie nie ograniczają się tylko do problematyki ściśle watykańskiej, lecz wskazują na powiązanie rozbudowy Watykanu z Rzymem i to zarówno jego prawo – jak i lewobrzeżną częścią. A więc nie tylko Città Leonina (Miasto Leonowe), lecz także leżące u stóp Watykanu Borgo, Zamek św. Anioła, a także sam Rzym nie tylko w granicach antycznych, gdy sięgał do Tybru, lecz i późniejszych. Stąd też syntetyczne wprowadzenie do tematu obejmuje nie tylko zmiany w zabudowie wzgórza watykańskiego, rozbudowę fortyfikacji Watykanu, lecz także powiązanie z systemem obronnym papieskiej rezydencji mauzoleum Hadriana, przekształconego w potężną fortecę (Castel Sant'Angelo) połączoną krytym korytarzem (Pasetto) z kompleksem pałaców watykańskich.

Zarazem opracowanie łączy przekształcenia Watykanu wraz z przebudową Rzymu dokonaną m. in. przez Mikołaja V, Pawła III i ich następców. Pozwala to na kompleksowe spojrzenie na przemiany wzgórza watykańskiego organicznie powiązane z przekształcaniem Rzymu, a musimy przecież pamiętać o tym, że gospodarzem zarówno Watykanu i jego otoczenia, jak i Rzymu byli kolejni następcy św. Piotra, stąd też fakt, iż posiadały one do 1870 roku jednego gospodarza w istotny sposób wpływał zarówno na podejmowane zamierzenia, jak i na ich realizację.

W przewodniku bardzo dużo miejsca, co jest zrozumiałe, poświęcono Bazylice św. Piotra, umiejętnie łącząc narrację przewodnika z niezwykle bogatym przekazem faktograficznym. Dzieje bazylik zawarte w *Rysie historycznym* podzielono na dwa okresy: pierwszy od zbudowania bazyliki konstantyńskiej do ukończenia w połowie XVII w. nowej bazyliki, której budowę zapoczątkowano za pontyfikatu Juliusza II w 1506 roku, oraz drugi podrozdział obejmujący ostatnie trzy wieki i zmiany, jakie następowały w bazylice, jak również poza nią, w tym budowę Museo Petriano przekształconego z czasem w Muzeum Skarbcza bazyliki św. Piotra.

Kolejny podrozdział – *Trasa zwiedzania* Pietro Zendera – prowadzi czytelnika przez plac św. Piotra z egipskim obeliskiem i fontannami do bazyliki. Autor jednak nie wspomina przy omówieniu tak wyjątkowej klasy zabytku, jakim jest obelisk, faktu, iż jest on jedynym obeliskiem, który mimo iż powalony zdumiewającym trafem ocalał w całości, jak również tego, że według legendy, w wieńczącej go w czasach antycznych miedzianej kuli miały znajdować się prochy Juliusza Cezara

5. Kolejno *Trasa zwiedzania* obejmuje *Bazylikę z zewnątrz* (fasada, atrium), *Wnętrze Bazyliki św. Piotra, Zakrystie i Muzeum Skarbca, Pałac Kanonii, Groty Watykańskie* oraz *Grób i Nekropolię Watykańską*.

W *Grotach Watykańskich*, omawiając Kaplicę Matki Bożej Częstochowskiej Narodu polskiego (s. 114), autor nie wymienia jej fundatorów: ks. prałata Skoneckiego i jego parafian z USA, jak również nie wspomina o tym, iż mozaikowa kopia obrazu Matki Bożej Częstochowskiej (druga z kolei) jest ozdobiona złotymi koronami papieskimi – darem św. Jana Pawła II⁶.

Kolejny rozdział obejmuje *Pałac Apostolski w Watykanie*, (s. 147) gdzie bardzo obszerny *Rys historyczny* poprzedza *Trasę zwiedzania* prowadzącą przez komnaty zarówno dostępne zwiedzającym Muzea Watykańskie, jak i niedostępne dla turystów – nie tylko reprezentacyjne, lecz i prywatne apartamenty papieskie. Trzeba jednak stwierdzić, że tytuł tego rozdziału – *Pałac Apostolski* – jest mylący, gdyż nie jest to oficjalna i przyjęta nazwa zespołu reprezentacyjnych budowli papieskich na wzgórzu watykańskim. Oficjalna nazwa to I Palazzi Vaticani lub I Palazzi Papali, bądź I Palazzi Pontefici i nie chodzi tu o samą nazwę. Liczba mnoga – I Palazzi – oddaje dobrze charakter ogromnego kompleksu budowli, jaki w ciągu stuleci wyrósł na wzgórzu watykańskim. Zespół ten, należący do największych zespołów pałacowych na świecie, jakkolwiek stanowi połączenie szeregu reprezentacyjnych budowli, to jednak niejednorodnych, chociaż połączonych przez kilku genialnych architektów z Donato Bramante na czele w jeden kompleks. A więc nie pałac, lecz Pałace Apostolskie.

Dalsze rozdziały przewodnika obejmują *Apostolską Bibliotekę Watykańską* (Biblioteca Apostolica Vaticana) oraz *Tajne Archiwum Watykańskie* (Archivio Segreto Vaticano), odpowiednio ss. 209 i 227. Autorzy tych rozdziałów, Ambrogio M. Piazzoni i biskup Sergio Pagano, kładąc nacisk na dzieje tych instytucji od czasów nowożytnych, przedstawiają syntetycznie zarys ich dziejów, jak również charakteryzują pokrótce ich zbiory. Zresztą dzieje tych dwóch instytucji, mających tak fundamentalne znaczenie dla kultury i historii światowej, znane są z szeregu współczesnych opracowań prezentujących najnowsze wyniki badań⁷.

Kolejna część przewodnika – *Ogrody Watykańskie* (s. 237) – prowadzi przez jeden z najwspanialszych i najstarszych zespołów ogrodowych na świecie. Obszerny *Rys historyczny* poprzedza *Trasę zwiedzania*, która obejmuje liczne budowle Ogrodów, a w tym Casinę Piusa VI, gmach Gubernatoratu, ogrody (w tym ogród różany), lasek, jak również zdobiące je liczne grotty, fontanny i inne budowle. Ta część przewodnika jest niezwykle interesująca również z tego względu, że Ogrody Watykańskie od marca 2014 roku są dostępne dla zwiedzających, stanowiąc

⁵ W. Kęder, *Roma sacra, święty Rzym*, s. 23, Kraków 2017.

⁶ Tamże, s. 50.

⁷ M.in. dzieje Biblioteki Watykańskiej przedstawia jej obszerny kilkutomowy zarys, zapoczątkowany pierwszym tomem pod red. Antonio Manfrediego, *Le origini Della Biblioteca Vaticana tra Umanesimo e Rinascimento (1447-1534)*, Città del Vaticano 2010 i następane, zaś dzieje Archiwum Watykańskiego: m.in. S. Pagano, *Archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano 2000.

ogromną atrakcję dla turystów zwiedzających Watykan. Wcześniej dostęp do Ogrodów Watykańskich był ograniczony (można było kupić bilet uprawniający do przejazdu autokarem przez Ogrody Watykańskie do Muzeów Watykańskich, bądź też okazjnie (jak np. spotkania Polaków ze św. Janem Pawłem II), lecz w zasadzie Ogrody, funkcjonujące jako miejsce wypoczynku papieży były niedostępne dla publiczności).

Kolejny rozdział Paulo Liveraniego obejmuje nekropolie antyczne znajdujące się na terenie Watykanu. Wzgórze Watykańskie w starożytności leżało na prawym brzegu Tybru poza miastem, gdzie przecinały się szlaki kilku dróg; Via Triumphalis, Via Aurelia oraz Via Cornelia i zgodnie z rzymskim obyczajem, bo prawo zakazywało pochówków na terenie miasta, przy drogach wznoszono grobowce. Stąd też na terenie Watykanu kilka nekropolii (niektóre odkryte w ostatnich latach) omówionych w niniejszym przewodniku.

Część pierwszą zamyka rozdział *Współczesne dzielnice, Dawne pozostałości*, którego autorka – Daniela Fonti omawia szereg budowli znajdujących się poza Bazyliką św. Piotra oraz kompleksem Pałaców Apostolskich. Budowle te są zarówno dostępne, jak i niedostępne do zwiedzania i pochodzą z wcześniejszych epok, jak np. kościół S. Anna dei Palafrenieri (XVI w.) przy Porta S. Anna czy znajdujący się po drugiej stronie Watykanu, już poza kolumnadą Berniniego, Palazzo S. Uffizio przy Piazza S. Uffizio i współczesne budowle. Niewątpliwie do najciekawszych należą: Aula Pawła VI, Palazzo Governatorato, budynek stacji kolejowej czy postawiony za pontyfikatu św. Jana Pawła II Domus Sanctae Marthae zbudowany z myślą o kardynałach zjeżdżających się do Watykanu na konklawe, a obecnie będący siedzibą nie tylko duchownych przyjeżdżających do Watykanu, lecz i papieża Franciszka.

Druga część przewodnika poświęcona jest w całości *Muzeom Watykańskim* (s. 307), największemu na świecie (choć są tacy, co pierwszeństwo oddają paryskiemu Luwrowi) i w opinii wielu uchodzącemu za najwspanialszy kompleksowi muzeów obejmującemu bezcenne zbiory sztuki od czasów starożytnych do współczesnych. Autorzy opisują syntetycznie historię poszczególnych Muzeów (Gregoriańskie, Chiaramonti, Pio-Clementino i inne) prezentując ich bezcenne zbiory. Lecz Muzea Watykańskie to nie tylko bezcenne dzieła sztuki, lecz także unikalne w skali światowej, bezcenne, ozdabiane przez największych artystów wnętrza Pałaców Watykańskich, w których mieszczą się te wspaniałe dzieła sztuki. Należą do nich m. in. wspaniałe sale i galerie wzniesione w XVIII i XIX w. na potrzeby Muzeów, Galleria del Mappamondo, czy wreszcie „perła” Muzeów Watykańskich, przyciągająca wszystkich zwiedzających, a mianowicie Kaplica Sykstyńska ozdobiona freskami genialnego Michała Anioła z „Sadem Ostatecznym” oraz dziełami innych mistrzów renesansu.

Jakkolwiek syntetyczny z konieczności opis olbrzymich zbiorów Muzeów Watykańskich bardzo umiejętnie eksponuje najważniejsze i najszlachetniejsze eksponaty, to autorzy nie uniknęli różnorodnych potknięć, odnoszących się zarówno do nazewnictwa, jak i samych eksponatów. I tak m. in. dział mieszczący najcenniejsze rzeźby antyczne, w tym słynny posąg Augusta z Prima Porta to nie tyle Nowe Skrzydło

(s. 323), lecz Braccio Nuovo czyli po polsku Nowy Rękaw, a dla uniknięcia nieporozumień (chyba że jest to błąd tłumacza), warto zachować stare nazwy funkcjonujące także w literaturze.

Z kolei słynne płótno Jana Matejki „Sobieski pod Wiedniem”, przyciągające uwagę wszystkich zwiedzających Muzea Watykańskie miało trochę inną historię, niż piszą to Autorzy: „Namalowane [płótno] w 1883 r. z okazji dwusetnej rocznicy historycznego wydarzenia zostało ofiarowane przez polski rząd Leonowi XIII, odniósłszy wielki sukces na Międzynarodowej Wystawie Artystycznej jaka w tym samym roku miała miejsce w Rzymie”. (s. 358). No cóż, niestety pod koniec XIX w. o polskim rządzie mogliśmy tylko marzyć, a fakt podarowania przez Jana Matejkę swojego dzieła papieżowi jest nawet uwieczniony na fresku zdobiącym sklepienie Muzeów, stąd taka pomyłka tym bardziej zaskakuje.

Przewodnik jest bardzo starannie ilustrowany, zawierając także plany budowli oraz reprodukcje map i planów. To, czego w nim natomiast brakuje, to całostroniowych zdjęć, które byłyby bardziej czytelne, szczególnie w odniesieniu do reprodukowanych map i planów. To czego również brakuje w tak poważnej publikacji, to dołączonego do Przewodnika planu Watykanu w większym formacie, co umożliwiłoby całościowe spojrzenie na kompleks watykański – nie tylko budowli sakralnych, Pałaców, lecz także Ogrodów Watykańskich i ich poszczególnych części dając czytelny obraz całości.

Lektura tego obszernego przewodnika po Watykanie ukazuje nieocenioną rolę Kościoła i papieżstwa w rozwoju kultury i nauki w ciągu niespełna dwóch tysięcy lat, jakie minęły od ustanowienia pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Imperium Romanum i przybycia do Rzymu św. Piotra i św. Pawła. Może warto było dobitniej podkreślić ten fakt np. we wstępie do omawianego wydawnictwa? Współcześnie nieraz słyszymy pytanie, po co papieżstwu i Kościołowi tak wspinały się pałace, muzea, czy zbiory archiwalne. Ale przecież, jak naucza Kościół, *pełnię człowieczeństwa człowiek uzyskuje przez udział w kulturze*, stąd też z chrześcijaństwem w sposób nierozłączny związana jest właśnie kultura i to na najwyższym poziomie, co poświadcza słynny list św. Jana Pawła II do artystów.

Przez z górą 1500 lat papieże byli najwybitniejszymi znawcami i mecenasami sztuki, a dwór papieski był najświetniejszym dworem w Europie. To właśnie papieże rozwijali i finansowali kulturę i naukę, nie szczędząc na nią środków. To zatrudnienie na dworze papieskim stanowiło ukoronowanie kariery największych mistrzów, których dzieła podziwiamy dziś i na Watykanie i w Rzymie, a przygniatąca większość najwybitniejszych arcydzieł w ciągu dwóch tysięcy minionych lat powstała, jak udowodniono, z inspiracji religijnej. To tu, na Watykanie, rodziły się nowe prądy w kulturze i sztuce naśladowane później w całej Europie i stąd wynika tak wielkie znaczenie Watykanu dla kultury i nauki światowej, czego syntezę ukazuje omawiany przewodnik.

Wojciech Kęder
UP JP II, Kraków

Streszczenie

Na polskim rynku ukazał się w 2016 roku „Przewodnik po Watykanie” pod redakcją Roberto Cassanellego, Antonio Paulucciego i Cristiny Pantanelli. Przewodnik ten pomyślany jest zarówno jako pierwsza synteza naukowa dotychczasowej wiedzy na temat kompleksu sakralno-zabytkowego na Wzgórzu Watykańskim, a zarazem jako przewodnik ukazujący wszystkie budowle Watykanu, jak i Ogrody Watykańskie – zarówno te dostępne dla zwiedzających, jak i dla nich niedostępne. Podzielony na dwie części: *Watykan* oraz *Muzea Watykańskie* przewodnik w oparciu o najnowsze ustalenia nauki prezentuje wszystkie obiekty, poprzedzając kolejne prezentacje z trasami zwiedzania wstępem historycznym przedstawiającym dzieje opisywanych obiektów. Pomimo drobnych potknięć i niedokładności jest on pierwszą taką syntezą ukazującą w przystępny sposób, lecz na bardzo wysokim poziomie naukowym, Watykan i jego wszystkie zabytki, ogrody oraz instytucje.

Słowa kluczowe: przewodnik po Watykanie, Watykan, Bazylika św. Piotra, Pałace Watykańskie, Ogrody Watykańskie, zabytki Watykanu.

Summary

In 2016, the "Guide to the Vatican" by Roberto Cassanelli, Antonio Paulucci and Cristina Pantanelli was published in Poland. This guide was conceived as the first scientific synthesis of current knowledge about the sacral-historical complex on Vatican Hill, and also as a guide showing all the buildings of the Vatican, as well as the Vatican Gardens - both those available to visitors and unavailable to them. It is divided into two parts, the Vatican and the Vatican Museums. It is a guide, based on the latest scientific findings and presents all the objects with sightseeing routes and a historical introduction showing the history of the objects described. Despite minor mistakes and inaccuracies, it is the first such synthesis that presents the Vatican and all its monuments, gardens and institutions in an accessible way, but at a very high scientific level.

Key words: guide to the Vatican, Vatican City, St. Peter's Basilica, the Vatican Palaces, Vatican Gardens, monuments of the Vatican.

Peter Godfrey-Smith, *Philosophy of Biology*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2014, p. 187.

From the *Introduction*¹ of *Philosophy of Biology*, we learn that the book has been written for two types of readers: students of philosophy and biologists interested in philosophical issues of biology. It is dedicated to David Hull who died in 2010 and was a leading representative of the philosophy of biology in the 20th and the first decade of the 21st century.² The reviewed volume contains, apart from the Introduction, nine Chapters, a bibliography and a subject index. Let us briefly summarize the content of the individual chapters of this book.

The first chapter, entitled *Philosophy and Biology*³, introduces the issues discussed in the volume. The author describes the specificity of philosophy and biology as independent scientific disciplines, and their mutual relations. Godfrey-Smith emphasizes that understanding the relationship between philosophy and biology, and what may be the philosophy of biology, depends largely on the general issues concerning the nature of philosophy. He reminds us that philosophy is about how things, in the broadest possible sense of the word, "fit together". Thus, philosophy aims at a holistic image of what the world is and how it is located in it. Science also tries to determine how these elements "fit together", but philosophy does it in a broad way. The author notes that the "width" is, however, gradual, and as a result, the philosophical work may even "rub against" science. There is no distinct border between them. In its relationship with science, philosophy is often also used as an "incubator" of theoretical ideas – a place where they can be developed through speculation, when they are in a form that cannot be empirically tested. Godfrey-Smith, however, considers this role of the "incubator" as secondary. In the general sense, the whole philosophy of biology is, as it is emphasized, is a part of a wider project, which is the philosophy of science. The latter, in the author's opinion, in a more narrow sense, can be distinguished from the philosophy of nature. The philosophy of science in this narrow sense is an attempt to understand the activities

¹ P. Godfrey-Smith, *Philosophy of Biology*, Princeton and Oxford 2014, p. 9.

² The author repeatedly expressed his admiration and gratitude to David Hull. He even devoted a separate article to the person and research work of Hull (P. Godfrey-Smith, *David Hull*, "Biology and Philosophy" 25 (2010), p. 749-753).

³ P. Godfrey-Smith, *Philosophy of Biology...*, p. 1-10.

and products of science itself. By cultivating the philosophy of nature, however, we try to understand the universe and our place in it. What, then, in the author's opinion, is the relationship of philosophy and biology? Godfrey-Smith gives two examples of philosophical issues that arise in and around biology, and which appear in this book: the understanding of life itself, the study of nature and the natural world, including the practice of science. In the second chapter, *Laws, Mechanisms and Models*⁴, the author focuses on issues related to the concept of "law" as well as the role of "mechanistic" explanations in biology and the role of theoretical models that seem to be far from reality, but to help understand the world of nature. Godfrey-Smith emphasizes that looking at biology from a philosophical point of view, one of the first things that can be noticed is the apparent lack of scientific laws. The image of science as the search for laws governing the natural world is an old and important, and many philosophers argue that reviewing these laws is of immense importance for any authentic scientific area of research. Physical laws can be basic, but every science tries to find its own laws. Perhaps biology is the cataloging of the contents of the world, and not a theoretical science that gives us true understanding? – asks Godfrey-Smith rhetorically. Advances in biology over the past century have made this seem unlikely to the author. Science can be organized differently. Laws are present in biology, but we do not see them clearly.

In the third chapter, *Evolution and Natural Selection*⁵, the author focuses on the most controversial part of the theory of evolution, i.e. the Darwinian idea of *natural selection*. He notes that a large part of the philosophy of biology is about the theory of evolution, because this part of biology knits together its individual branches, and besides, it has much to say about our place in the universe. Evolutionary change occurs on several scales. The standard way is to recognize the differences between microevolution and macroevolution. The first one is a change in one species and the other one is a change in the species group. With a macroevolutionary scale, we find a tree of life, a pattern of origin and descent connecting all species on Earth. Change in each species is, in turn, a microevolutionary change. Going even further, as Godfrey-Smith claims, we find a change in the life of one organism. Ontogenetic relations are the subject of developmental biology. Many speculations arise around what exactly can be explained in the context of selection and in the context of the idea of biological "fitness". In the last part of the chapter the author considers the application of evolutionary ideas outside the boundaries of biology, for example in the area of culture.

Chapter four, *Adaptation, Structure, Functi*⁶, describes philosophical categories such as purpose and function in relation to biology. The author emphasizes that one of the largest historically conditioned and influential ways of thinking about living beings is to relate to them in the context of their *goals* and *functions*. Contemporary biology, with its combination of mechanistic understanding of biological processes

⁴ Ibid, p. 11-27.

⁵ Ibid. p. 28-49.

⁶ Ibid, p. 50-65.

and evolutionary description, has difficulties with this way of thinking. The existence of a goal in the biological world and an explanation of where the goals come from are the key topics of this chapter. The author also considers other issues, such as the relationships of organisms to the environment in which they live, trying to answer the question of how far the organisms *adapt* to their environments.

Chapter five, *Individuals*⁷, deals with the organisms themselves and other "individuals" in the biological world. The author shows what kinds of entities are organisms, how limited they are, and how they were created. Obviousness, characteristic behaviors, and practical significance of organisms have given rise to what anthropologists call "folkbiology" (a collection of habitual thoughts about living beings that all human cultures seem to share). In this informal, popular-biological sense, the organism seems to be something that accomplishes two tasks: he supports himself (keeps everything alive) and reproduces himself (he makes more things of the same kind). This is, according to the author, a useful way of thinking about life in many contexts, but when there was a significant development of biology, then the ability to recognize specific cases that are very different from our everyday thinking about organisms is increased. The result was a lively on going discussion on the "individual" in biology, a discussion in which biological and philosophical questions are strongly intertwined with each other.

Chapter six, *Genes*⁸, focuses on an important area of biological research, which is genetics. The author begins his deliberations on this topic from a careful look at the variable role of genes as factors that explain what organisms are. Then, it focuses on the role of genes in biological evolution, and especially on the idea that all evolution can be seen as a long-term battle between competing genes.

The seventh chapter, *Species and the "Tree of Life"*⁹, discusses issues related to "species"¹⁰ and other biological categories. The problem related to the attempt to answer the question of what species are, was, according to the author, one of the keys in the history of biology. Are species real units, objective aspects of the structure of the natural world, and perhaps the "essence"¹¹ that separates one kind of organism from another? The author devotes this chapter to detailed answers to these questions.

Chapter eight, *Evolution and Social Behavior*¹², treats about social behavior, especially about cooperation and altruism. These behaviors are of great importance in human life, and they also pose serious problems for explaining evolution. The

⁷ Ibid, p. 66-80.

⁸ Ibid, p. 81-99.

⁹ Ibid, p. 100-119.

¹⁰ The term "species" for biology was introduced in 1650 by John Ray, cf: J. Szymura, *Gatunek* in: *Encyklopedia biologiczna*, t. 3, ed. Z. Otałęga, Kraków 1998, p. 372.

¹¹ Essentialism generally reduces diversity in nature to a limited number of basic categories representing constant, clearly delimited types. cf. E. Mayr, *To jest biologia. Nauka o świecie żywym*, tłum. J. Szacki, Warszawa 2002, p. 236.

¹² P. Godfrey-Smith, *Philosophy of Biology...*, p. 120-143.

author presents in brief the general theory of evolutionary cooperative behaviors, and then focuses on the special case of cooperation in human communities. He wonders how much similarity there is between human cooperation and cooperation among the "non-thinking parts" of living systems. Then, he considers whether the discussion about the species and social behavior together tell us something about "human nature".

In the final, ninth chapter, entitled *Information*¹³, the author deals with the issue of the role of information in biology. Biology, for many, the author notes, has become a science in which information occupies a place in the center of attention. Genetics are about coding, translation, and transcription. In developmental biology, chemical gradients provide information for the developing organism. Some biologists believe that the evolutionary processes, and even life itself, are in some sense created from information. The author critically analyzes these and similar ideas, and then considers ways of signaling and communicating used by living systems, and models of the evolution of these specific forms of interaction.

Reading the book *Philosophy of Biology* by a well-known Australian philosopher can be extremely enriching for both biologists and philosophers. For biologists interested in philosophical issues, it can be a great opportunity for a wider reflection on the phenomenon of life and its various aspects, which very often lack space in contemporary, narrowly specialized areas of biological research. Philosophers, especially those who do not have enough biological knowledge to enable them to closely follow the progress in life sciences, can, thanks to reading the reviewed volume, significantly broaden the spectrum of their interests to the extremely fascinating world of animated nature, which they themselves are an important part of. Writing to both philosophers and biologists gives the opportunity to look from two sides, philosophical and biological, to the phenomenon of life, which makes the book extremely interesting and informative.

Particular emphasis is required on the part entitled "Further reading", placed at the end of each chapter, containing a list of works whose reading will provide the reader with a broader view of the issues particularly important in a given chapter. The references relevant to the main argument line are clearly and transparently placed in numerous footnotes. Understanding many of the key issues presented in this volume is facilitated by the instructional engravings, photographs, summary tables, and summaries that lead to deeper reflections and stimulate creative discussion.

The philosophy of biology, especially in the Polish environment, is still a little-known philosophical subdiscipline. For everyone who is looking for a good guide to the difficult but extremely fascinating areas of contemporary philosophical and biological reflection, the latest book by Peter Godfrey-Smith can be an extremely valuable asset. This volume contains an interesting, multi-faceted and comprehensive analysis of various topics of contemporary philosophy of biology, provides the reader with a good opportunity to systematize and expand information in this area of knowledge.

¹³ Tamże, s. 144-157.

The book *Philosophy of Biology* is, above all, a testimony to the extraordinary fascination of its author with the phenomenon of life, drawing the attention of thinkers and scholars from time immemorial, and still not fully understood, concealing many undiscovered secrets. I encourage all interested parties to read it carefully.

Fr. Mirosław Twardowski
Rzeszów University – WSD, Rzeszów

Streszczenie

Książka Petera Godfrey'a-Smitha *Philosophy of biology*, oprócz *Wstępu* zawierająca dziewięć *Rozdziałów* (*Filozofia i biologia, Prawa, mechanizmy i modele, Ewolucja i dobór naturalny, Adaptacja, budowa i funkcja, Indywidua, Geny, Gatunki i „Drzewo Życia”, Ewolucja i zachowanie społeczne, Informacja*), *Bibliografię* oraz *Indeks rzeczowy*, jest świadectwem niezwykłej fascynacji fenomenem życia, przykuwającym uwagę myślicieli i uczonych od niepamiętnych czasów, wciąż skrywającym wiele nieodkrytych tajemnic. Recenzowany tom został napisany dla filozofów zainteresowanych problemami biologicznymi i biologów zainteresowanych kwestiami filozoficznymi i dedykowany jest czołowemu przedstawicielowi filozofii biologii XX i pierwszej dekady XXI wieku Dawidowi Hullowi. Pisanie do dwóch rodzajów adresatów umożliwia wgląd w fenomen życia z podwójnej perspektywy, filozoficznej i biologicznej, co czyni książkę niezwykle interesującą i pouczającą.

Słowa kluczowe: biologia, filozofia, fenomen życia, ewolucja.

Summary

The book of Peter Godfrey-Smith *Philosophy of Biology*, which besides the *Introduction*, contains nine *chapters* (*Philosophy and Biology; Laws, Mechanisms, and Models; Evolution and Natural Selection; Adaptation, Construction, Function; Individuals; Genes; Species and the Tree of Life; Evolution and Social Behavior; Information*), *Bibliography* and *Subject Index*, is a testimony to the extraordinary fascination with the phenomenon of life, that since time immemorial has been catching the attention of thinkers and scholars, yet still hides many undiscovered secrets. The reviewed volume was written for philosophers interested in biological problems and biologists interested in philosophical issues, and it is dedicated to the leading representative of the philosophy of biology of the 20th and the first decade of the 21st centuries – David Hull. Writing to two types of readers an insight into the phenomena of life from a double perspective, philosophical and biological is given which makes the book extremely interesting and informative.

Key words: biology, philosophy, phenomenon of life, evolution.

OMÓWIENIA

Studia Sandomierskie
24 (2017)

Stanisław Kowalczyk, *Światopogląd chrześcijański. Problemy wybrane*, Norbertinum Lublin 2016, ss. 308.

Kolejna pozycja autorstwa ks. prof. dr hab. Stanisława Kowalczyka jest obszerną prezentacją myśli chrześcijańskiej w odniesieniu do najważniejszych problemów współczesnego świata i ludzkiej egzystencji. Chrześcijaństwo to nie tylko Objawienie ale także postawa życiowa wynikająca z rozpoznania świata w świetle nauki. Rozum jako atrybut człowieka pozwala rozjaśnić dostępną poznaniu złożoność realnego świata i bytu ludzkiego. Współczesny pluralizm światopoglądowy domaga się zakorzenienia wartości i prawdy o ludzkim bycie oraz rzeczywistości. Nieprawdą jest, że chrześcijaństwo jest domeną ludzi zamkniętych na świat, którzy omijają z daleka problemy ludzkiej egzystencji. Światopogląd jest dla człowieka – osoby wyborem, dlatego niezwykle cenna jest analityczna synteza filozofii i prawd objawienia dokonana przez lubelskiego filozofa. Pozycja składa się z czterech części – zagadnień ogniskujących problemy badawcze wokół najważniejszych kwestii: istoty światopoglądu i chrześcijaństwa, filozofii człowieka, filozofii Boga oraz wskazań praktycznych płynących z teologii i filozofii chrześcijańskiej.

Część pierwsza pozycji omawia zagadnienie istoty światopoglądu oraz najważniejsze cechy klasycznej filozofii chrześcijańskiej poprzez przedstawienie doświadczeń św. Augustyna i św. Tomasz z Akwinu. Są to dwa najistotniejsze prądy filozoficzne kształtujące filozofię człowieka do czasów współczesnych. Sam światopogląd jako podzielany obraz świata i człowieka jest wewnętrznie zróżnicowany na subiektywny i obiektywny. Pierwszy rodzaj światopoglądu odnosi się do przekonań środowiskowych, akceptowanych tam wartości, tradycji, doświadczeń życiowych. Mogą tu wystąpić elementy irracjonalne, stereotypy niepodzielane przez wszystkich, zakorzenione środowiskowo w społecznościach, subkulturach itp. Natomiast światopogląd obiektywny jest zespołem twierdzeń filozoficznych, religijnych, przyrodniczych, ideologicznych, które wyjaśniają genezę i naturę rzeczywistości oraz wiążą praktykę życia społecznego z określonym zespołem wartości i norm etycznych. Jednostka wybiera światopogląd obiektywny, który podzielany

ze środowiskowym bagażem socjalizacyjnym (światopogląd subiektywny) staje się jej światopoglądem. Dzieje ludzkości ukazują istnienie zróżnicowanych światopoglądów. Można je klasyfikować, obierając różne kryteria. Autor książki prezentuje przede wszystkim kryteria związane z odmiennymi poglądami dotyczącymi istnienia Boga, widzenia człowieka i najważniejszych wartości. Można wówczas wyróżnić światopoglądy: teistyczne, deistyczne, panteistyczne, agnostyczne i ateistyczne – w odniesieniu do kryterium istnienia Boga. Opierając się natomiast na kryteriach ontologicznych – ogólnego widzenia świata i człowieka, wyróżniamy światopoglądy: materialistyczne i teistyczno-personalistyczne. Przyjęcie podstawowych prawd na temat istoty i natury Boga determinuje również naturę i istotę człowieka. Chrześcijaństwo jest oczywiście teizmem i personalizmem. Przyjmuje istnienie osobowego Boga i docenia wartość osobową człowieka. Autor rozprawia się z tymi rodzajami światopoglądów, które rozmijają się w zasadach ontologicznych z personalizmem i teizmem. Pozwala to czytelnikowi wyrobić zmysł krytycyzmu wobec niedociągnięć natury logicznej i poznawczej np.: materializmu, deizmu, panteizmu. Nie ma tu oczywiście mowy o odrzuceniu innych światopoglądów, jest wskazanie na błędy z punktu widzenia realistycznej filozofii chrześcijańskiej, pewne znaki zapytania, które podważają meritum danego światopoglądu. Lubelski filozof nie przekreśla żadnego światopoglądu, gdyż każdy ludzki namysł nad rzeczywistością może rozjaśnić rzeczywistość i przybliżyć do prawdy. Innymi słowy w każdym światopoglądzie można odnaleźć „ziarenko prawdy”. Jednocześnie pamiętajmy, że chrześcijaństwo jest radykalizmem wobec ducha tego świata, dlatego nie można przyjmować bezkrytycznie światopoglądów kłócących się z zasadami realizmu i personalizmu filozofii chrześcijańskiej. Tolerancja naukowa nie jest indyferentnym wyrzekaniem się rozumu w imię jakis ideologii czy też przyjmowaniem nie logicznych wyjaśnień co do natury świata i człowieka, sprzecznych z zasadami rozsądku. Część pierwszą książki kończy wskazanie elementów doktrynalnych i aksjologiczno-normatywnych chrześcijaństwa. Aby integralnie mówić o chrześcijaństwie, nieodzowne jest połączenie prawd wiary (doktryny) z aksjologią. Innymi słowy, jeżeli głosimy prawdę o Bogu i człowieku, powinniśmy ją potwierdzać jakością życia (zgodnego z ideą chrześcijańskiej miłości).

Część druga omawianej pozycji dotyczy personalizmu jako fundamentalnej podstawy chrześcijaństwa. Personalizm można rozpatrywać w kontekście teoretyczno-doktrynalnym i pragmatycznym. W pierwszej kolejności personalizm jest antropologią uznającą człowieka za osobę. Jest wówczas ideą traktującą osobę ludzką za centrum widzialnej rzeczywistości. W kontekście pragmatycznym personalizm jest humanizmem uznającym osobę ludzką za centrum rzeczywistości bez opowiedzenia się za jakimś konkretnym światopoglądem. To rozróżnienie autora jest istotne w kontekście rozumienia humanizmu. Wiele koncepcji filozoficznych zawiera idee humanistyczne (np. marksowska idea sprawiedliwości społecznej) ale z racji teoretyczno-doktrynalnych (koncepcja człowieka jako rezultatu socjalizacji, walki klas jako mechanizmu historii) nie jest konsekwentnym personalizmem. Personalizm jako nurt teoretyczno-doktrynalny ma szerokie konsekwencje dla życia społecznego, kultury, etyki, estetyki. Co ważne, personalizm jest realistyczną teorią

filozoficzną, gdyż oparty jest na doświadczeniu, na poznawczym kontakcie człowieka ze światem. Na to zagadnienie mocno zwraca uwagę Kowalczyk, gdyż to decyduje o integralności oraz egzystencjalizmie personalizmu jako całościowym wyjaśnieniu świata ludzkiego i samego człowieka. Wartość osoby ludzkiej, jej godność staje się podstawowym miernikiem rzeczywistości. W chrześcijańskim personalizmie ta godność jest podniesiona do rangi komunii z Bogiem, co pozwala łączyć świat dostępny ludzkiemu poznaniu z transcendentnym światem niematerialnym. Ta optyka godnościowej wartości człowieka pozwala krytycznie spojrzeć na niedociągnięcia systemów społeczno-kulturowych i politycznych współczesnego świata. Autor dokonuje swoistego przeglądu koncepcji człowieka, społeczeństwa, kultury i systemów władzy z punktu widzenia personalizmu i jego postulatu szanowania naturalnej godności osoby ludzkiej. Czytelnik zyskuje wiedzę i orientację pozwalającą odnaleźć się w pluralizmie wartości dzisiejszego świata.

Część trzecia książki dotyczy problematyki Boga. Kowalczyk skupia się tu głównie na zagadnieniach: poznawalności istnienia Boga, na relacjach pomiędzy nauką a wiarą, na pojęciu Boga w teologii i filozofii oraz na problematyce ateizmu. Argumenty przemawiające za istnieniem Boga w historii nauki są generalnie podważane przez brak pluralizmu poznawczego. Jeżeli twierdzi się, że jedynym, prawdziwym poznaniem jest poznanie zmysłowe człowieka, to doświadczenie redukuje się do rzeczywistości jednowymiarowej. Poznawalność istnienia Boga wymaga doświadczenia pozazmysłowego i uznania zasad logiki. Obecny stan rozwoju nauk przyrodniczych – zwłaszcza fizyki – pozwala logicznie uzasadnić pierwotną zasadę – myśl, sens. Autor książki szeroko analizuje argumenty nauk przyrodniczych: kosmologii, fizyki, biologii przemawiające za istnieniem Boga jako sensem początku wszechświata. Nauki przyrodnicze nie dowodzą, oczywiście, wprost istnienia Boga, gdyż ich przedmiotem zainteresowania nie jest świat pozazmysłowy. Ale nauki przyrodnicze pośrednio wskazują na sens, na uporządkowanie „maszynierii” wszechświata. Klasyczna filozofia proponuje pluralizm dróg prowadzących do Boga. Jest to argumentacja ontologiczno-kosmologiczna oraz antropologiczno-aksjologiczna. Pierwsza w punkcie wyjścia analizuje świat zewnętrzny: jego zmienność, przygodność, niesamoistność i jednocześnie celowość oraz uporządkowanie. Druga natomiast odwołuje się do doświadczenia wewnętrznego człowieka: fenomenu myśli, prawdy, sumienia, szczęścia, doświadczenia religijnego. W doświadczeniu personalnym siebie samego człowiek dostrzega świat: sumienia, dobra, prawdy, usankcjonowany nie przez niego samego i nie przez otoczenie. Adekwatnym wyjaśnieniem fenomenu świadomości etycznej jest istnienie Stwórcy rozumnej natury człowieka i jego sumienia – Boga. Kowalczyk rozpatruje również problem relacji pomiędzy wiarą a nauką. Przedstawia tu trzy podejścia do tego problemu: model sprzeczności, zgodności oraz komplementarności pomiędzy nauką a wiarą. Sam autor optuje za trzecim modelem, gdzie nauka i wiara różnią się właściwymi dla siebie metodami oraz przedmiotem zainteresowania i zarazem dopełniają się wzajemnie w wyjaśnianiu rzeczywistości. Dalej Kowalczyk analizuje najważniejsze wnioski teologiczno-filozoficzne dotyczące istoty Boga, próbując

oddać „kim” i „jaki” jest Bóg? Można w ten sposób skonfrontować własną wizję Boga z tą, którą zaprezentowano w historii filozofii i teologii.

Część czwarta książki omawia naukę społeczną kościoła jako pewnego rodzaju „drogowskaz” dla życia religijnego, społecznego, kulturowego, ekonomicznego, politycznego i narodowo-etnicznego człowieka współczesnego. Kowalczyk najpierw proponuje analizę osoby Jezusa Chrystusa. Kim jest Chrystus w teologii katolickiej, a jak jawi się w filozofii panteizmu, agnostycyzmu i ateizmu? Dla światopoglądu chrześcijańskiego Jezus Chrystus jest Drugą Osobą Trójcy Świętej: Synem Bożym, jest Głową Kościoła i jednocześnie jest człowiekiem. W ten sposób życie chrześcijańskie jest wciąż wzbogacane sakramentalną Obecnością Syna Bożego, który dla wspólnoty kościoła (wszystkich wierzących) oddał Siebie w akcie bezinteresownej i szalonej miłości. Chrystus dla filozofii nie chrześcijańskiej jest często wzorcowym modelem człowieczeństwa, osobą, którą warto naśladować. Dla człowieka Chrystus jest kimś, obok kogo nie można przejść obojętnie.

Dalej lubelski filozof omawia relację między kościołem a światem współczesnym wypracowaną w podstawach teoretycznych przez Sobór Watykański II i kontynuowaną przez św. Jana Pawła II. Wiarygodność i autentyczność kościoła odnajdujemy w tym, że nie jest on, z jednej strony, zamkniętym gettem wierzących, a z drugiej strony, nie jest też całkowicie tożsamy ze światem. Kościół jest dla człowieka i wspólnoty, ale ma również cele religijno-eschatologiczne. Kościół ma być drogowskazem etosu i sensu dla współczesnego świata.

Kolejne zagadnienie porusza istotny problem kultury i chrześcijaństwa. Wydaje się, zwłaszcza we współczesnych czasach, że wolność w kulturze domaga się braku jakichkolwiek ograniczeń dla działań artystycznych i kulturotwórczych człowieka. Tymczasem płaszczyzną zbieżną kultury i chrześcijaństwa jest osoba ludzka. Choć obie sfery są od siebie niezależne, to jednocześnie angażują osobę ludzką i dla niej są. Dlatego chrześcijaństwo i kultura są sobie wzajemnie potrzebne. Ich wspólnym sensem i celem jest rozwój człowieka jako osoby. Obecnie prymat w kulturze zaczynają mieć nurty antykulturowe – których przejawem jest: odrzucenie wyższych wartości, chaos intelektualny, negacja wzorów i norm moralnych. Kowalczyk nurt antykultury wiąże z koncepcjami: anarchizmu, nihilizmu i libertynizmu. Ich rysem wspólnym jest sceptycyzm: poznawczo-intelektualny, moralny oraz religijny. Przewycięzenie tego sceptycyzmu wymaga powrotu do personalistycznej koncepcji kultury, gdzie celem i sensem działań kulturotwórczych jest dobro osoby ludzkiej. Kulturę należy ewangelizować, a nie wyzwać od wartości wyższych i norm etycznych.

Kowalczyk analizuje również obecną sytuację Polski w dziedzinie modeli kulturowych i stylów życia. Zauważa cztery dominujące modele antropologiczne, które decydują o kulturze i stylu życia Polaków. Jest to model: chrześcijański, postmarksistowski, liberalny oraz konsumpcyjny. Większość społeczeństwa polskiego deklaruje model chrześcijański, chociaż istnieje duży rozdzwitek pomiędzy deklaracją a życiem realnym. W modelu chrześcijańskim człowiek jest osobą rozumną i wolną, jest podmiotem wrażliwym na wartości wyższe. Człowiek jest również rzeczywistością materialno-duchową, która w sferze ciała jest poddana przyrodzie,

a w sferze ducha transcendentuje przyrodę i świat społeczny poprzez fenomen umysłu, woli i sumienia. Chrześcijaństwo uznaje również naturalny związek człowieka ze społecznością: rodziną, narodem, wspólnotą religijną.

Model marksistowski dominował w życiu społeczno-politycznym Polski po II wojnie światowej do roku 1989. Trudno przyjąć tezę, że wraz z upadkiem komunizmu jego mentalne konotacje wyparowały ze świadomości Polaków. Istotą koncepcji marksistowskiej jest stwierdzenie o człowieku jako kreatorze wszelkich wartości: materialnych, naukowo-poznawczych i moralnych. Człowiek to homo faber, który ma zadanie pracować dla społeczeństwa i przyszłości. Marksizm dużo mówił o sprawiedliwości społecznej, godności pracy, pomijając jednocześnie prawa człowieka jako wolnej, autonomicznej osoby. Idea humanizmu marksistowskiego złączona była z walką z własnością prywatną, kapitalizmem, religią. Dyktatura proletariatu (realnie jedynej słusznej drogi) i rewolucyjnej walki doprowadziła do ustrojów totalitarnych oraz wypaczenia pojęcia równości społecznej. Było to zrównanie w dół, które zaprzeczało kreatywności oraz niezależności jednostek, w zamian proponujące fałszywe pojęcie opiekuńczości państwa i solidarności. Stąd obecne często w polskim społeczeństwie postawy bierne obywatelsko i roszczeniowe wobec instytucji państwowych. Upadek komunizmu w roku 1989 dał narodom wolność społeczno-polityczną, jednocześnie pozostawiając w nich trwałe ślady mentalne w postawach moralnych i religijnych. Wypełnieniem powstałej pustki aksjologicznej stała się dla państw Europy Środkowo-Wschodniej ideologia liberalizmu przejęta z zachodniej Europy. Kowalczyk krytycznie ocenia nurt liberalizmu połączony z ekstremalnym indywidualizmem. Podaje szereg argumentów godzących w nurt chrześcijańskiego personalizmu. Jest to ekstremalny indywidualizm, gdzie jednostka stanowi centrum wszystkiego, *ja* indywidualne staje się ważniejsze od społecznego *my*. Prowadzi to do wniosku, że człowiek staje się kreatorem wartości, a inny człowiek nie jest równorzędnym partnerem – bliźnim, lecz przeszkodą w realizacji własnych interesów. Jest to również absolutyzacja wolności człowieka. Idea wolności negatywnej od czegoś funduje jej prymat przed prawdą, dobrem i religijnym sacrum. W ten sposób wolność przeistacza się w dowolność i samowolę, a w ostatecznym rozrachunku w samozniewolenie. Liberalizm proponuje też priorytet ekonomii przed etyką i polityką. W konsekwencji dochodzi do dysproporcji społecznych, gdzie bogactwo nielicznych kontrastuje z ubóstwem innych ludzi, co jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Nurt konsumpcyjny identyfikowany jest przez lubelskiego filozofa w utylitarystyczno-witalistycznym modelu człowieka. Przejawem postawy konsumpcyjnej jest przewaga „mieć” nad „być”, a więc prymat wartości materialnych nad ideowo-moralnymi. Innym aspektem konsumpcyjnego stylu życia jest kultywowanie wartości witalno-ludycznych: nieustannej zabawy, młodości, seksu. Model konsumpcyjny jest wzorem realnym znacznej części polskiego społeczeństwa, dodatkowo podtrzymywany wzorem propagowanym w mediach, choć nie jest postrzegany jako wzór idealny. Kowalczyk przestrzega przed niebezpieczeństwem bezkrytycznego przyjmowania modeli życia, które są lansowane w mediach. Konsekwencją tego może być u jednostki deklaracja wiary i zarazem postawa moralnego relatywizmu oraz zubożenia religijnego. Zdaniem omawia-

nego autora, remedium dla niechrześcijańskich modeli człowieka jest reewangelizacja kultury zgodnie z duchem personalizmu i chrześcijaństwa. Wymaga ona szacunku dla osoby ludzkiej oraz integralnego przekazu podstaw filozoficznych i teologicznych chrześcijaństwa.

W dalszej części książki znajdujemy przedstawienie i analizę wizji ładu społecznego kardynała Stefana Wyszyńskiego jako znaczącego głosu w dorobku katolicyzmu społecznego. Ład społeczny jest możliwy do osiągnięcia poprzez oparcie działania społecznego na określonych podmiotach, według określonych zasad i poprzez realizację wartości. Podmioty ładu społecznego to: człowiek, rodzina, naród i państwo oraz Kościół. Podstawowe zasady ładu społecznego to: personalizm, dobro wspólne i solidarność. Działanie podmiotów ładu, według wymienionych zasad, pozwala realizować wartości: prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości. Wizja ładu społecznego kardynała Wyszyńskiego ma wymiar społeczno-dynamiczny i okazuje się wciąż aktualnym postulatem chrześcijańskiej wizji życia społecznego.

Końcowe zagadnienia, jakie porusza Kowalczyk, dotyczą: sprawiedliwości społecznej, ekonomicznej aktywności państwa, praw człowieka i patriotyzmu. Wszystkie zagadnienia są wywiedzione z ontologicznych podstaw antropologicznych filozofii chrześcijańskiej, co pozwala czytelnikowi na bezpośrednie śledzenie logiki chrześcijańskiego realizmu. Autor często przywołuje dorobek papieży, ze św. Janem Pawłem II na czele. Niezwykle ciekawe są odniesienia do współczesnej kondycji społeczeństwa polskiego i narodów Europy, zwłaszcza w kontekście postmodernistycznej wizji życia społeczno-narodowo-politycznego, która ma swoje niebezpieczne konsekwencje dla godności osoby ludzkiej, jej praw oraz ducha narodów zjednoczonej (jeszcze?) Europy.

Książka Kowalczyka pozwala zapoznać się z integralną wizją światopoglądu chrześcijańskiego, co w czasach zachwiania bezpieczeństwa świata przez fundamentalizm terrorystyczny tzw. Państwa Islamskiego (ISIS) jest potrzebne i owocne. Polecam pozycję jako istotny wkład w odnalezieniu drogowskazów w jednostkowym życiu jak i życiu społeczno-obywatelskim.

Piotr Szulich
Tarnobrzeg

Nancy Ellen Abrams, *A God That Could Be Real. Spirituality, Science, and the Future of Our Planet*, Beacon Press, Boston 2015, ss. 403.

Książka Nancy E. Abrams nie należy do *stricte* naukowych pozycji, aczkolwiek warto zwrócić na nią uwagę ze względu na jej szerokie oddziaływanie. W 2015 roku znalazła się na pierwszym miejscu notowania *The 2015 Best Book Awards* w kategorii książek filozoficznych. Autorka jest absolwentką studiów filozoficznych. Posiada także wykształcenie prawnicze. Zajmuje się wpływem nauki na kształtowanie nowej polityki, a także relacjami między współczesną kosmologią a kulturą. Wysoką pozycję wśród czytelników uzyskała dzięki dwóm wcześniejszym książkom napisanym wspólnie z emerytowanym profesorem fizyki Joelem R. Primackiem: *The View from the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos* (Penguin/Riverhead, 2006), *The New Universe and the Human Future: How a Shared Cosmology Could Transform the World* (Yale University Press, 2011).

Omawiana publikacja zawiera dwie przedmowy, a składa się z dziewięciu rozdziałów zgrupowanych w trzy części dotyczące: pojęcia Boga, zagadnień związanych z Bogiem i spójnego obrazu rzeczywistości. Już na początku należy zwrócić uwagę na stosowaną przez Abrams pisownię. Używanie dużej litery w słowie „Bóg” może czytelnikom mylnie kojarzyć się z koncepcją judeochrześcijańską. W przypadku recenzji zachowana została oryginalna pisownia.

Autor pierwszej przedmowy, anglikański arcybiskup Desmond Tutu, nie zgadza się całkowicie z naukowym rozumieniem Boga przedstawionym przez Abrams. Zarzuca autorce, że zawęża ona problematykę do spojrzenia prawniczego czy też z zakresu historii nauki. Docenia jednak książkę, gdyż może ona ożywić badania, debatę i dialog w bezsensownej walce między naukowcami wierzącymi i ateistami. Bóg bowiem nie jest „Bogiem od zapychania dziur”, lecz Bogiem obecnym we wszechświecie, a badania naukowe mogą jedynie przybliżyć do rozumienia Boga w sposób osobowy.

Paul Davies, fizyk i autor drugiej przedmowy, podkreśla pozytywny wpływ publikacji Abrams na dwie skrajne grupy odbiorców: naukowców ateistów i religijnych fundamentalistów. Jej książka prowokuje bowiem do rozważań na linii nauka-religia, podejmując problematykę zjawiska emergencji w teologii. Dlatego przedstawiony przez nią Bóg jest równie realny jak ludzki umysł. Choć jest pro-

duktem ludzkiego umysłu i społeczeństwa, zgodnie z koncepcją emergentyzmu stanowi On własny niezależny od umysłów realny poziom. Nie jest to więc nierealny Bóg wytworzony przez umysł ateistów.

We wstępie Autorka podaje różne koncepcje rozumienia Boga. Ostatecznie opowiada się za ideą Boga, który nie tyle pomaga, co po prostu istnieje. Istnienie natomiast udowadniają wyniki badań nauk szczegółowych. Jeżeli Bóg jest realny, to należy go szukać w realnym świecie opisywanym przez teorie naukowe, takie jak najaktualniejszy model Lambda-CDM, odwołujący się do modelu Big Bangu. Według badaczki, wyłącznie takie spojrzenie na Boga pozwoli mierzyć się ludzkości z przyszłością.

Rozdział I (*Bóg ewoluuje*) rozpoczyna się od pytania dotyczącego wpływu zjawiska rozszerzania się wszechświata na obraz Boga. Abrams sugeruje konieczność uwzględniania aktualnych wyników badań w rozumieniu Boga. Podaje przykłady starożytnych obrazów świata (Egipcjan, Mezopotamczyków oraz Żydów), które miały wpływ na ówczesne koncepcje bogów/Boga. Podkreśla przy tym silny związek bóstwa/Boga ze światem osłabiony przez filozofię grecką. Filozofowie greccy, poszukując bowiem naturalnych przyczyn wyjaśniających zjawiska, przypisali bóstwom/Bogu własność supernaturalności. Przez to filozofia odsunęła bóstwa od świata naturalnego. W średniowieczu natomiast chrześcijańscy teologowie zabiegali, aby idea Boga zgadzała się ze znanym im obrazem świata. Przyjęcie systemu kopernikańskiego ugruntowało supernaturalną koncepcję Boga niezależnego od praw fizycznych. Według Autorki, obecnie w religiach judeochrześcijańskich nie zwraca się uwagi na zależność obrazu Boga od obrazu świata. Prowadzi to do niespójności między ludzkim życiem duchowym a fizyczną rzeczywistością. Zależność tę należy przywrócić.

W rozdziale II (*Bóg, który nie może być prawdziwy*) Abrams proponuje porzucić definicję Boga nieprzystającą do opisywanego przez współczesne nauki świata. Omawia ona pięć tez dotyczących Boga, które nie zgadzają się z aktualnym obrazem świata: (1) Bóg istniał przed wszechświatem, (2) Bóg stworzył wszystko, (3) Bóg wie wszystko, (4) Bóg planuje, co się zdarzy, (5) Bóg może naruszać prawa natury. (1) Według autorki, biorąc pod uwagę wieczną inflację, termin „początek” jest równoznaczny z terminem „pewnego razu”, którym rozpoczynamy opowieści. Początek jest więc jedynie granicą postawioną przez ludzki rozum. Od tego początku wszechświat ewoluuje od prostych stanów bycia do bardziej złożonych. Bóg zatem nie mógł istnieć przed wszechświatem. (2) Wszechświat wyewoluował, podobnie jak Ziemia i życie. Wyniki ewolucji są nieprzewidywalne z zasady. Po co zatem mówić o Bogu, który wyłącza ewolucję, by coś stworzyć, albo wykorzystuje ewolucję w sposób intencjonalny? (3) Bóg nie jest także wszechwiedzący. Wynika to z zasady względności Einsteina. Wiedza wymaga informacji, a ta nie może poruszać się szybciej niż światło. Tym samym jesteśmy w stanie posiadać tylko wiedzę lokalną, a nie globalną. (4) Planowanie wszechświata jest niemożliwe. Z fizyki kwantowej wynika, iż nie możemy nawet przewidzieć zachowania pojedynczej cząstki. Nie pomaga tutaj także statystyka wielu obiektów. (5) Nikt w prawdziwym świecie nie może naruszyć praw natury. Jeżeli nam się wydaje, że do tego docho-

dzi, to powodem jest brak ostatecznego ich rozumienia. Idea Boga wypracowana w średniowieczu mogła naruszać prawa natury. Współczesny naukowy obraz świata już to uniemożliwia.

W rozdziale III (*Bóg, który może być prawdziwy*) autorka przedstawia obraz Boga wyrastający z zasad rządzących rzeczywistością. Odwołuje się do zjawiska emergencji będącego w większości przypadków źródłem kreatywności we wszechświecie. Przywołuje przykłady zachodzenia tego zjawiska we wszechświecie zaczerpnięte z książek *More is different* Phila Andersona, *Emergence* Stevena Johnstone'a i *The Sacred Depths of Nature* Ursula' i Goodenough. Uważa ona Boga za zjawisko emergentne. Jej zdaniem, wyemergowuje On z ludzkich aspiracji. Aspiracje są bowiem tym, co wyróżnia nasz gatunek na tle pozostałych. Owe aspiracje są czymś innym niż instynkt i pozwalają kształtować naszą indywidualność. Z tych ludzkich aspiracji ciągle na przestrzeni wieków emerguje Bóg. Związany jest On z ludzkością, nie było Go wprawdzie, nim pojawił się człowiek. Nie jest On jednak abstrakcyjny, podobnie jak aspiracje, które przecież na nas wpływają. Jego głównym przymiotem jest nadawanie wszystkiemu znaczenia. Tak rozumiany Bóg nie potrzebuje uwielbienia. Tym samym jest Bogiem lokalnym (planetarnym), a Jego świętość polega na nieustannie zachodzącej relacji z ludzkością, z każdym z nas. Nie jest On także odpowiedzialny za cierpienie, gdyż nie kontroluje zdarzeń. Za to pozwala nam zmieniać spojrzenie i interpretację pewnych zdarzeń, zrozumieć je i na nie odpowiedzieć. Pomimo braku wiedzy na temat mechanizmu emergencji Boga możemy zagadnienie to badać naukowo.

Część druga książki rozpoczyna się wraz z rozdziałem IV (*Czy istnieje duchowy świat?*). Ze względu na różnorodność definicji duchowości Abrams pod pojęciem tym rozumie doświadczanie związku z szerszą rzeczywistością, w którą wierzymy, że istnieje. Najczęściej w różnych religiach ta szersza rzeczywistość ma charakter transcendentalny wobec fizycznego świata. Autorka proponuje jednak umiejscowienie świata duchowego w świecie materialnym podlegającym prawom fizyki. Przywołuje tutaj przykład starożytnych Egipcjan i chrześcijan żyjących w średniowieczu, dla których nie było czystego podziału między rzeczywistością duchową a fizyczną. Autorka obrazuje rzeczywistość duchową w świecie fizycznym poprzez symbol węża połykającego swój ogon. Głowa reprezentuje wszechświat w największym widzialnym przez naukę rozmiarze, natomiast końcówka ogona najmniejsze rozmiary dopuszczalne przez teorie naukowe. Zatem ciało węża to różne fizyczne poziomy rzeczywistości podlegające różnym prawom fizyki. Kosmiczny Uroboros reprezentuje siłę grawitacji łączącą poszczególne skale, czyli unifikującą wszechświat. Ów fizyczny wszechświat obejmuje bardzo wielkie i bardzo małe skale, ale posiada swoje granice. We wspomnianym obrazie węża centralne miejsce zajmuje człowiek. Podlega on prawom fizycznym, a zarazem doświadcza związku z szerszą rzeczywistością. Bóg na kosmicznym Uroborosie pełni rolę koncepcyjnych ram spajających obiekty wzdłuż ciała węża i nadających sens naszemu wszechświatowi. Nie ma zatem granicy między światem fizycznym i duchowym. Tym samym człowiek posiadający odczucie bycia częścią świata jest w stanie lepiej zrozumieć własną kondycję.

W rozdziale V (*Czy Bóg odpowiada na modlitwy?*) Autorka książki koncentruje się na relacjach między Bogiem i człowiekiem. Modlitwę rozumie jako zdolność dostrajania się naszej świadomości do emergentnych poziomów rzeczywistości. Zbliża nas ona do Boga, gdyż mamy z Nim do czynienia wzdłuż wszystkich skal różnych rozmiarów kosmicznego Uroborosa. W taki sposób się rozwijamy. Następnie Abrams przechodzi do rozumienia Boga jako zdolności (ang. god-capacity). Opiera się ona na przekonaniach Carla Junga, według którego pojęcie Boga związane jest z potrzebą posiadania pomysłów czy przekonań pozwalających odnaleźć danemu człowiekowi sens życia i miejsce we Wszechświecie. Dlatego jesteśmy w stanie zmienić własny obraz Boga, nie pozbywając się Go z naszego życia. Możemy go zmienić, biorąc pod uwagę wiedzę, nasze potrzeby i obecny stan świata. Następnie Autorka odnosi się do badań antropolog Tanyi M. Luhrmann przedstawionych w książce *When God Talks Back*. Są to badania nad grupą ewangelików w celu wyjaśnienia, jak rozsądni ludzie są w stanie wierzyć w Bożą obecność, pomimo braku oznak Jego istnienia. Wysunięty wniosek zawierał stwierdzenie, iż ewangelicy wyćwiczyli swój umysł z pomocą Biblii i swojej wspólnoty. Zreinterpretowali doświadczenia własnego umysłu i ciała jako związane z Bogiem, a nie z nimi samymi. Abrams identyfikuje to z zamykaniem się w starych przednaukowych metaforach dotyczących świata. Powinniśmy natomiast uczestniczyć w rzeczywistym świecie, bowiem w nim Bóg emerguje. Zatem modlitwa polega na prowadzeniu świadomości do rzeczywistości. Wielką rolę ma także, według Abrams, wyobraźnia niebędąca przeciwną rzeczywistości. Jest ona wiedzą na temat tego, co nie jest możliwe, katalizowaną koncepcjami sugerującymi pewne możliwości. Taka wyobraźnia pozwala ujrzeć kosmiczną rzeczywistość. Jest to rodzaj duchowego wyważania. Na tak rozumiane modlitwy Bóg, pomimo iż nie jest żadną istotą, odpowiada. Modlitwy pozwalają bowiem odkryć nasze podstawowe dążenia i aspiracje. Gdy tak pojmujemy Boga, zaprzestaniemy prób jego identyfikacji i zanikną religijne podziały.

Rozdział VI (*Czy istnieje życie po życiu?*) podejmuje temat życia pozagrobowego z punktu widzenia emergującego na aspiracjach ludzkich Boga. Odwołując się do pojęcia zdolności Boga, Abrams pisze o zdolności życia po życiu (ang. after-life-capacity). Według niej, pojęcia takie jak „niebo” czy „piekło” nie odwołują się do rzeczywistych miejsc czy stanów. Mają znaczenie pragmatyczne w rzeczywistości ziemskiej. Aby jednak zrozumieć, czym są zaświaty, trzeba najpierw uzmysłowić sobie swoją pierwotną tożsamość. Jesteśmy efektami kosmicznej ewolucji. Składamy się z materii Wszechświata i posiadamy w sobie historię mitochondrialnej Ewy. Można powiedzieć, iż każdy z nas stanowi pewną historię Wszechświata. Poza tym jesteśmy zwierzętami społecznymi. Osoba umierająca żyje dalej w myśli innych ludzi. Wspomnienia o tej osobie, rekonstrukcja jej myśli, życia, wciąż inspirują innych. Autorka książki odwołuje się do dwóch teorii fizycznych: multiwszechświata i podwójnie ciemnego wszechświata. Według pierwszej koncepcji, z wszechświatem wiąże się wiecznie trwająca inflacja, polegająca na podwajaniu każdego regionu wszechświata w niewielkiej jednostce czasu. Mogą zatem istnieć inne wszechświaty rządzone przez różne fizyki. Istnieją także inne wersje nas sa-

mych. Niestety, nie można się z nimi skontaktować, a tym samym taka nieśmiertelność nie wiąże się z wiecznym życiem. Minusem tej teorii jest, według Abrams, brak empirycznego potwierdzenia. Jest ona jedynie spójna matematycznie. Natomiast w przypadku podwójnie ciemnego wszechświata warto zwrócić uwagę na fakt zmiany obrazu naszego wszechświata po uwzględnieniu ciemnej materii, pomimo braku wiedzy na temat podstawowych cząstek fizycznych. Podobnie można spojrzeć na świadomość. Pomimo braku wiedzy na temat emergencji naszej indywidualnej świadomości, warto zaakcentować świadomość zbiorową. Czyni ona nasze poszczególne indywidualne świadomości nieśmiertelnymi, póki ludzka inteligencja jest i będzie kontynuowana. Nasza indywidualna świadomość, jak i ewentualna świadomość innych pozaziemskich istot, składają się na świadomość wszechświata. Jesteśmy częścią rozkwitającej świadomości (inteligencji) rodzącej Boga. Trzeba zatem docenić swoją funkcję bycia przodkiem i postępować tak, by przyczynić się do ludzkiego sukcesu. Tym sposobem nasz autorytet jako przodka wzrasta. Droga do nieśmiertelności polega zatem na identyfikacji tego, co nieśmiertelne czy też długotrwałe i kontynuowanie tego.

Rozdział VII (*Odnawianie Boga, odnawianie religii*) rozpoczyna trzecią część omawianej publikacji. Abrams akcentuje związek religii wyznawanej przez danego człowieka ze spójnością jego światopoglądu (w tym obrazu naukowego). Harmonię w tym związku można osiągnąć jedynie poprzez zaktualizowanie religii na sposób całościowy, a nie poprzez próby dopasowywania poszczególnych części. Wymienia przy tym cztery konieczne do podjęcia kroki. Pierwszym jest połączenie duchowości ze współczesnym naukowym obrazem świata. Duchowość Mojżesza, Buddy czy Jezusa wiązała się z takim obrazem. Nawet interpretując wciąż na nowo ich poglądy, nie jesteśmy w stanie prześcignąć ich w duchowości, gdyż pomijamy własny obraz świata. Drugim jest porzucenie literalizmu, który jest krokiem wstecz w ewolucji poznawczej. Myślenie metaforyczne angażuje wyobraźnię i pozwala tworzyć nowe rzeczy. Odrzucając literalizm, możemy odzyskać duchowy język pozwalający nadawać znaczenie rzeczywistości. Trzecim jest odnalezienie granic prawdziwości danych religii i tworzenie innych religii o szerszych granicach analogicznie do teorii efektywnych w fizyce. Czwartym jest kształtowanie celów, które są święte dla wszystkich ludzi. Abrams pojmuje świętość raczej jako czasownik niż przymiotnik. Świętością jest ochrona planety, koncentrowanie się na przyszłych pokoleniach i identyfikacja z naszą kosmiczną historią ludzkości.

W rozdziale VIII (*Planetarny Bóg, planetarna moralność*) autorka książki opisuje moralność niezależną od religii (będącej wytworem moralności), a związaną z emergującym Bogiem, a więc z ludzkimi aspiracjami. Nawiązuje do myśli Edwarda O. Wilsona. Jest to koncepcja alternatywna wobec boskiego pochodzenia moralności traktowanej jako świętość i ludzkiego wyboru moralności czyli moralnego relatywizmu. Uwzględniając teorię ewolucji obejmującą cały wszechświat, można ulepszyć inne rodzaje moralności oraz poznać granice moralności. Uzyskanie takiej moralności na skalę przynajmniej planetarną jest konieczne w celu ludzkiej kooperacji. Według Abrams, aby to zrobić, należy przyjąć przynajmniej osiem zasad: (1) Ziemia i ludzkość są czymś wyjątkowym, a może nawet unikalnym

w ewoluującym podwójnie ciemnym wszechświecie, dlatego muszą być chronione, (2) prawda (naukowa) jest podstawą spójnego obrazu rzeczywistości, (3) obecnie ludzkość stoi przed ważnymi wyborami dotyczącymi własnej przyszłości, (4) należy zmniejszyć wydobycie materiałów, a wydobywane lepiej wykorzystywać, (5) należy zwrócić większą uwagę na zjawiska emergentne (złożone), (6) kosmiczną historię naszego pochodzenia należy szerzyć wśród ludzi wszystkich pokoleń, (7) ludzkość stanowi początek inteligencji w widzialnym wszechświecie, (8) Bóg wyłania się z naszych aspiracji, zatem niech będą one godne upragnionego Boga.

Ostatni rozdział (*Wielki obraz na nasz czas*) dotyczy spójnego obrazu łączącego Boga i wszechświat, duchowość (religię) i naukę. Abrams podkreśla konieczność zaistnienia dialogu między nauką a wiarą. Dotychczas w koncepcjach spajających naukę i wiarę to religia określała, co jest dobre, a co złe, a nauka była neutralna. Obecnie natomiast nauka pozwala lepiej rozumieć dobro i zło. Dobre jest to, co pozwala na przetrwanie i kontynuację inteligentnego życia. Natomiast złe jest to, co temu szkodzi. Gdy pominiemy naukę, obraz Boga będzie prymitywny i doprowadzi ludzkość do upadku. Ponadto autorka książki w rozdziale tym przekonuje czytelnika do swojej koncepcji przykładami z życia codziennego. Podkreśla, iż przyjęcie tego nowego obrazu nie wiąże się z odrzuceniem wcześniejszych wizji Boga. One pozostają częścią naszego dziedzictwa i nadal są pomocne, jednak to emergentny Bóg nadaje sens ludzkiemu życiu. Taki obraz przyjmą ludzie widzący potencjał ludzkości i niewiążący się z ideologią.

Recenzowana książka ma charakter popularnonaukowy, a autorka nie posługuje się terminami teologicznymi czy filozoficznymi. Publikacja wpisuje się w cieszącą się dużą popularnością nurt literatury dotyczącej relacji nauki i wiary (religii). Trudno polecić ją teologom, filozofom czy też przyrodnikom. Pomija wiele ważnych kwestii w poruszonym temacie. Może natomiast być interesująca dla naukowców zajmujących się badaniami wpływu literatury popularnonaukowej na światopogląd czytelników.

Ks. Łukasz Sadłocha
KUL, Lublin

Designing Beauty: The Art of Cellular Automata, red. Andrew Adamatzky, Genaro J. Martinez, Seria: Emergence, Complexity and Computation, Springer 2016, ss. 191.

Omawiana książka należy do interdyscyplinarnej serii Emergence, Complexity and Computation prestiżowego wydawnictwa Springer. Jest swojego rodzaju katalogiem zagadnień, których przewodnim tematem są automaty komórkowe. Składa się ona ze wstępu, trzydziestu krótkich prac ilustrowanych wygenerowanymi komputerowo obrazami, bibliografii i indeksu. Autorzy poszczególnych części są specjalistami w opisywanych przez siebie obszarach.

We wstępie redaktorzy wyjaśniają, czym są automaty komórkowe. Podają także cel tej publikacji. Jest on podwójny: (1) zainspirowanie artystów do wykorzystywania automatów komórkowych jako narzędzi pracy oraz (2) przekonanie naukowców do przekształcania wyników własnych badań w szeroko rozumianą sztukę atrakcyjną dla ogółu społeczeństwa.

W pierwszej pracy David Griffeath (*Self-Organizing Two-Dimensional Cellular Automata: 10 Still Frames*) przedstawia dziesięć ulubionych systemów uzyskanych podczas działania strony internetowej własnego autorstwa *Primordial Soup Kitchen*, której celem było ukazanie w sposób graficzny prowadzonych w latach 80. i 90. XX wieku badań nad automatami komórkowymi. Działanie to zmierzało do popularyzacji wyników badań i poszerzenie grona odbiorców.

Andrew Wuensche (*Is it Art or Science?*) nawiązuje do 1989 roku, gdy odkrył algorytmy umożliwiające „wsteczne” (ang. *backwards*) uruchamianie automatów komórkowych. W jego badaniach ważną rolę odgrywają atraktory. Kolejnym krokiem badań było utworzenie programu komputerowego *Discrete Dynamics Lab* na licencji open-source generującego obrazy przy wykorzystaniu atraktorów, dzięki czemu początkowe wzorce samoorganizują się w formy emergentne.

Kellie Michele Evans (*Largerthan Life*) w swoich badaniach skupia się na rodzinie automatów komórkowych określanych jako *Largerthan Life* zaproponowanej przez Davida Griffeatha na początku lat 90. XX wieku. W rodzinie tych automatów komórki mogą przyjmować dwa stany (śmierć, życie), jednak w porównaniu do *Game of Life* sąsiedztwo komórek ma szerszy zakres. Takie podejście pozwoliło na uzyskanie struktur przenoszących informacje.

Clifford Reiter (*Three Favorite Cellular Automata*) przedstawia trzy ulubione automaty komórkowe, do których należą: modele z symetrią płatków śniegu, samoorganizujące się fale oparte na modelu drapieżnik-ofiara, cykliczne automaty komórkowe na różnych siatkach trójwymiarowych. Mają one duże znaczenie przy wygładzaniu i udoskonalaniu obrazów.

Robert J. Krawczyk (*Cellular Automata: Dying to Live Again, Architecture, Art, Design*) zwraca uwagę na możliwość wykorzystania automatów komórkowych w architekturze i sztuce. Podkreśla przy tym następujące elementy: stawiane granice, możliwość multirealizowalności komórki, przejścia będące podstawą powstawania kolejnych pokoleń, możliwość uchwycenia relacji między przeszłymi a przyszłymi pokoleniami, ustawianie stanów początkowych.

Tom J. Hutton (*In Search of Movement and Life on a Static Grid*) demonstruje pięć najatrakcyjniejszych wizualnie grafik związanych z poszukiwaniem procesów życiowych, utworzonych przy pomocy oprogramowania *Golly* autorstwa Andrewa Trevorrow i Toma Rokickiego oraz *Ready* wykorzystującego algorytm Billa Gospera.

W związku z automatami komórkowymi pojawiają się także fakty, które przybliżył Nathaniel Johnston (*Some Beautiful and Difficult Questions about Cellular Automata*). Pierwszy związany jest z automatem komórkowym *Life without Dead*, który od *Game of Life* różni się tylko tym, iż komórki nie umierają. Dopiero po dwudziestu latach zajmowania się tym automatem, w 2009 roku Dean Hickerson odkrył wzory z kwadratowym przyrostem. Inny fakt wiąże się z rodziną automatów komórkowych określaną nazwą *toothpick* charakteryzujących się zmianą tempa zapelniania powstających kwadratów. Trzeci dotyczy *Gardens of Eden*, będących strukturami niemożliwymi do osiągnięcia poprzez ewolucję jakiegokolwiek struktury.

Maurice Margenstern (*Hyperbolic Gallery*) przedstawia pięć ilustracji automatów komórkowych w przestrzeniach hiperbolicznych, m.in. ewolucję kolonii bakterii. W Jeffrey Ventrella (*Evolved Gliders and Waves on a Geodesic Grid*) przybliżyła metody rzutowania modelu komórkowego 2D na siatkę 3D. Moshe Sipper (*Constructing Counters through Evolution*) opisuje możliwość projektowania liczników 2- i 3-bitowych w ramach CA.

Automaty komórkowe służą także do modelowania procesów biologicznych związanych z komórkami jak np. rozrostu guza. Modelowanie takie bada Andreas Deutsch (*Biological Lattice-Gas Cellular Automata*) zajmując się Lattice-Gas Cellular Automata.

Wykorzystywane są również do modelowania istotnej dla fizyki i biologii interakcji światła z materią złożoną. Zagadnienie to przybliży Claudio Conti (*The Enlightened Game of Life*). Do *Game of Life* dodane są zasady umożliwiające przeżycie komórkom, będącym w stanie wydobywać energię ze światła, niezależnie od stanu sąsiadujących komórek.

Hiroshi Umeo (*Small Synchronizers and Prime Generators*) proponuje rozwiązania dwóch problemów pojawiających się w przypadku automatów komórkowych: synchronizacji oddziały strzeleckiego (ang. *firings quad synchronization*

problem), generowania sekwencji liczb pierwszych (ang. *prime sequence generation problem*).

Hiroki Sayama (*Ecological Patterns of Self-Replicators*) wskazał na podobieństwo uczuć zachodzących wobec żywych i wirtualnych samo-replikujących stworzeń opierając się na komentarzu użytkownika oglądającego film przedstawiający działanie programu komputerowego *Evollop*.

Przy pomocy *Game of Lifemozna* także uzyskać interesujące wzorce życia i oscylatory powstające podczas symulacji parkietażu Penrose'a, polegającym na pokryciu płaszczyzny niepowtarzalnymi po przesunięciu wzorami. Opisuje to Susan Stepney (*The Art of Penrose Life*).

Olga Bandman (*Asynchronous Cellular Automata Simulating Complex Phenomena*) przedstawia na trzech ilustracjach wyniki symulacji asynchronicznych automatów komórkowych: działanie dwóch takich automatów na symulowanym nierównomiernie ogrzewanym chemicznie aktywnym podłożu, relację między dwoma gatunkami (ofiara-drapieżca), przenikanie wody przez porowatą glebę o złożonej morfologii. Automaty asynchroniczne umożliwiają lepszą analizę danego zjawiska oraz wpływ na aktualizację stanów komórek.

Modyfikacją *Lattice-Gas Cellular Automata* jest *Multiparticle Lattice-Gas Cellular Automaton*, którego możliwości przedstawia Yuri Medvedev (*A Multiparticle Lattice-Gas Cellular Automaton Simulating a Piston Motion*) w postaci przykładu symulującego ruch tłoku. Anastasiya Kireeva (*Two Layer Asynchronous Cellular Automata*) przybliży możliwość uwzględnienia zmieniających się warunków w trakcji symulacji poprzez kompozycje dwóch warstw asynchronicznych automatów komórkowych na przykładzie utleniania tlenku węgla.

Prowadzone są także badania wzrostu i podziału komórek bakteryjnych wykorzystujące asynchroniczne automaty komórkowe do symulacji dynamiki białek *in vitro* i mikroskopowego badania procesu *in vivo*. Zajmuje się tym Anton Vitvitskiy przedstawia w omawianej książce (*Cellular Automata Simulation of Bacterial Cell Growth and Division*).

Ioakeim G. Georgoudas, Georgios Ch. Sirakoulis, Emmanuel M. Scordilis i Ioannis Andreadis (*Seismic Cellular Automata*) badają zagadnienie modelowania trzęsienia ziemi za pomocą automatów komórkowych. Zaproponowany przez nich model został przetestowany i skalibrowany przy pomocy rzeczywistych danych.

Charila os Mizas, Georgios Ch. Sirakoulis, Vasilios Mardiris, Ioannis Karafyllidis, Nicholas Glykos oraz Raphael Sandaltzopoulos (*DNA Cellular Automata*) pracują nad mapowaniem ewolucji DNA na automaty komórkowe, które to mapowanie uważają za punkt wyjścia dla prób zrozumienia mechanizmów ewolucji.

Ważnym zagadnieniem zachodzącym w przypadku automatów komórkowych jest ich odwracalność. Badają je Juan Carlos Seck Tuoh Mora, Norberto Hernandez Romero i Joselito Medina Marin (*Behaviour*). Nazim Fatès (*Aesthetics and Randomness in Cellular Automata*) przedstawia dwa obrazy otrzymane z asynchronicznego i stochastycznego automatu komórkowego, przy czym modele posiadające te dwie właściwości uważa wciąż za *terra incognita*. Ramon Alonso-Sanz

(*Cellular Automata with Memory*) zajmuje się dyskretnymi systemami z pamięcią m.in. automatami komórkowymi.

Paul Rendell (*Turing Machines and Checkerboards*) prezentuje dwa obrazy uniwersalnej maszyny Turinga skonstruowanej w *Game of Life*. Pierwszy posiada ciekawą konstrukcję taśmy, a drugi urozmaiconą strukturę komórek stosu. Katsunobu Imai (*Aperiodicity and Reversibility*) zajmuje się badaniami dotyczącymi dynamiki czasoprzestrzennej w odchyleniach aperiodycznych i systemów odwracalnych. Pozwalają one uzyskać ciekawe konfiguracje w automatach komórkowych. Danuta Makowiec (*Painting with Cellular Automata*) przyrównuje symulacje automatów komórkowych do malarstwa. Ich wspólną cechą są próby zrozumienia zjawisk naturalnych.

Harold V. McIntosh (*Patterns in Cellular Automata*) przybliży problemy pojawiające się w przypadku dwuwymiarowych automatów komórkowych i próby ich rozwiązania przy pomocy automatyki, która dotyczy wzajemnej relacji stanów komórek oraz na warunkach powodujących zmianę stanów. Genare J. Martínez (*Gliders in One-Dimensional Cellular Automata*) skupia się na wzorach pojawiających się w symulacjach automatów komórkowych, którym są szybowce. Najbardziej znanym jest szybowiec pięciokomórkowy poruszający się po przekątnej w pięciu krokach w dwuwymiarowej *Game of Life*. Andrew Adamatzky (*Excitable Automata*) przedstawia konfiguracje automatów komórkowych oparte na regułach uzyskanych podczas badań dotyczących minimalnej architektury reakcyjno-dyfuzyjnych komputerów i roli prymitywnych struktur w kształtowaniu czasoprzestrzeni obliczeń.

Książka jest zbiorem kilkudziesięciu zwięzłych opisów, które poruszają wiele różnych zagadnień dotyczących automatów komórkowych. Fachowa terminologia i prezentacja badań empirycznych sprawia, że jest to książka przeznaczona dla specjalistów uprawiających nauki ścisłe. Interdyscyplinarność badań przejawia się we wskazaniu możliwości wykorzystania prezentowanej technologii w naukach humanistycznych czy sztukach plastycznych. Książka poprzez podejmowaną tematykę jest zachętą do popularyzowania badań. Największym jednak atutem publikacji jest zaprezentowany przegląd zagadnień dotyczących automatów komórkowych.

Ks. Łukasz Sadłocha

CONTENTS

History

- Wojciech Kęder, *The Death of King Augustus III and the beginning of the last interregnum in Poland according to reports from the "Gazety Leydejskiej" in 1763-1764*..... 5
- Mariusz Klocek, *Blessed Fr. Kazimierz Sykułski (1882-1941)*..... 17
- Fr. Grzegorz Słodkowski, *Functionings of the security service in Starachowice towards the Roman Catholic Church in 1945-1956 years (organizational and personal Issues of Church)*..... 35
- Sławomir Dryja, Stanisław Sławiński, *The tenement house at Krakowska Street No. 30 in Krakow's Kazimierz district – its history and reconstruction, the sixteenth and seventeenth centuries, the brewing activities in the heyday of the house*..... 79
- Jan Gustaw Rokita, *Medals Commemorating the Person of Marie Casimire, from the Time of Coronation and the Gdańsk Pomerania Pilgrimage of the Royal Couple. Iconographic Comments* 109

Theology

- Fr. Paweł Lasek, *The Destruction of the Sanctuary at Shilo* 129
- Stanisław Zdziarstek OP, *The Christian as a Temple of the Holy Spirit and as a Temple of God the Father in the Pauline Letters to the Corinthians*..... 139
- Fr. Leon Siwecki, *Reflections on the Church in the Perspective of communio According to Severino Dianich* 153
- Karel Sládek, *Spiritual development of personality according to Nikolai Lossky* 163
- Fr. Marek Jagodziński, *Mary in the Father's communal plan* 171
- Fr. Tomasz Stec, *Ane Vivo. The problem of infertility and modern forms of fertilization – a moral judgment*..... 183
- Fr. Marek Kumór, *Naprotechnologia as the tool of diagnostics and restoring the fertility. Recognition in the ethical-moral aspect* 195
- Fr. Łukasz Bucki, *God's Motherhood of Mary as beloved dogma in teaching of John Paul II, expressed during pilgrimages to Poland*..... 205

- Fr. Piotr Przysucha, *Evangelization in cyberspace in the teaching of Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis* 235
- Marek Delong, *Selected issues of educating the young generation in the proclamations of the Polish Episcopal Conference in the years 1989-2013*..... 249

Philosophy

- Fr. Mirosław Twardowski, *Saint Thomas Aquinas's „Quinta via” in the modern philosophical-natural discussion* 261
- Fr. Łukasz Bogumił Michoń, *Do we need quantum theology?*..... 275
- Fr. Kamil Szpilka, *In the Horizon of Truth and Beauty – the Reality of Man in the Aesthetic Stage in the Thought of S. Kierkegaard*..... 287
- Fr. Wojciech Wojtyła, *Latin civilization the cradle of modern democracy*..... 303

Materials

- Halina Irena Szumił, *The Theological thought of Fr. Vincent Granata in academic theses from 1972-2016* 315
- Fr Bogdan Stanaszek, *The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests in years 2015-2016*..... 331
- Fr. Rafał Kulaga, *Report from the Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2016/2017* 359
- 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 2017* ... 365

Reviews

- Watykan. Przewodnik po Watykanie*, cz. 1, red. R. Cassanelli; cz. 2, red. A. Paolucci, C. Pantanella, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2015, rec. Wojciech Kęder 367
- Peter Godfrey-Smith, *Philosophy of Biology*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2014, rec. fr. Mirosław Twardowski 375

Treatments

- Stanisław Kowalczyk, *Światopogląd chrześcijański. Problemy wybrane*, Norbertinum Lublin 2016, rec. Piotr. Szulich..... 381
- Nancy Ellen Abrams, *A God That Could Be Real. Spirituality, Science, and the Future of Our Planet*, Beacon Press, Boston 2015, rec. fr. Łukasz Sadłocha 387
- Designing Beauty: The Art of Cellular Automata*, red. Andrew Adamatzky, Genaro J. Martinez, Seria: Emergence, Complexity and Computation, Springer 2016, rec. fr. Łukasz Sadłocha 393

SPIS TREŚCI

Historia

- Wojciech Kęder, *Śmierć króla Augusta III Sasa i początek ostatniego bezkrólewia w Polsce w świetle doniesień „Gazety Leydejskiej” w 1763-1764 roku* 5
- Mariusz Klocek, *Błogosławiony ks. Kazimierz Sykulski (1882-1941)* 17
- Ks. Grzegorz Słodkowski, *Działania Aparatu Bezpieczeństwa w Starachowicach wobec Kościoła katolickiego w latach 1945-1956 (Zagadnienia organizacyjne i personalne Kościoła)* 35
- Sławomir Dryja, Stanisław Sławiński, *Kamienica przy ul. Krakowskiej pod nr 30 na krakowskim Kazimierzu – jej historia i rekonstrukcja, w. XVI i XVII, działalność piwowarska w okresie świetności domu* 79
- Jan Gustaw Rokita, *Medale upamiętniające osobę Marii Kazimiery pochodzące z okresu koronacji i peregrynacji pary królewskiej po Pomorzu Gdańskim (Uwagi ikonograficzne)* 109

Teologia

- Ks. Paweł Lasek, *Zniszczenie sanktuarium w Szilo* 129
- Stanisław Zdziarstek OP, *Chrześcijanin – świątynią Ducha Świętego oraz świątynią Boga Ojca w Pawłowych Listach do Koryntian* 139
- Ks. Leon Siwecki, *Refleksje o Kościele w perspektywie communio według Severino Dianicha* 153
- Karel Sládek, *Spiritual development of personality according to Nikolai Lossky* 163
- Ks. Marek Jagodziński, *Maryja w komunijnym planie Ojca* 171
- Ks. Tomasz Stec, *Ane Vivo. Problem niepłodności, a współczesne formy zapłodnienia – ocena moralna* 183
- Ks. Marek Kumór, *Naprotechnologia jako narzędzie diagnostyki oraz przywracanie płodności. Ujęcie w aspekcie etyczno-moralnym* 195
- Ks. Łukasz Bucki, *Boże macierzyństwo Maryi jako umiłowany dogmat w nauczaniu Jana Pawła II wyrażony w pielgrzymkach do Polski* 205

Ks. Piotr Przysucha, <i>Ewangelizacja w cyberprzestrzeni w nauczaniu papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka</i>	235
Marek Delong, <i>Wybrane kwestie wychowania młodego pokolenia w enuncjacjach Konferencji Episkopatu Polski w latach 1989-2013</i>	249

Filozofia

Ks. Mirosław Twardowski, „ <i>Quintavia</i> ” św. Tomasza z Akwinu we współczesnej dyskusji filozoficzno-przyrodniczej	261
Ks. Łukasz, Bogumił Michoń, <i>Czy potrzebujemy kwantowej teologii?</i>	275
Ks. Kamil Szpilka, <i>W horyzoncie prawdy i piękna – rzeczywistość człowieka w stadium estetycznym w myśli S. Kierkegarda</i>	287
Ks. Wojciech Wojtyła, <i>Cywilizacja łacińska kolebką współczesnej demokracji</i>	303

Materialy

Halina Irena Szumił, <i>Teologiczna myśl ks. Wincentego Granata w pracach dyplomowych z lat 1972-2016</i>	315
Ks. Bogdan Stanaszek, <i>Materialy do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2015-2016</i>	331
Ks. Rafał Kułaga, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2016/2017</i>	359
<i>Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w 2017 roku</i>	365

Recenzje

<i>Watykan. Przewodnik po Watykanie</i> , cz. 1, red. R. Cassanelli; cz. 2, red. A. Paolucci, C. Pantanella, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2015, rec. Wojciech Kęder	367
Peter Godfrey-Smith, <i>Philosophy of Biology</i> , Princeton University Press, Princeton and Oxford 2014, rec. ks. Mirosław Twardowski	375

Omówienia:

Stanisław Kowalczyk, <i>Światopogląd chrześcijański. Problemy wybrane</i> , Norbertinum Lublin 2016, rec. Piotr Szulich	381
Nancy Ellen Abrams, <i>A God That Could Be Real. Spirituality, Science, and the Future of Our Planet</i> , Beacon Press, Boston 2015, rec. ks. Łukasz Sadłocha	387
<i>Designing Beauty: The Art of Cellular Automata</i> , red. Andrew Adamatzky, Genaro J. Martinez, Seria: Emergence, Complexity and Computation, Springer 2016, rec. ks. Łukasz Sadłocha	393