

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXV

2018



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXV

2018



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia w Sandomierzu 2018

Na okładce:
Romańska rzeźba Marii z Dzieciątkiem z Goźlic.
Przechowywana w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu (fot. ks. Andrzej Rusak).

Kolegium redakcyjne:
ks. Bogdan Stanaszek (UP JPPII, Kraków) – redaktor naczelny
ks. Piotr Tylec (Biblioteka Diecezjalna, Sandomierz) – zastępca redaktora naczelnego i sekretarz
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, Lublin)

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

Redakcja techniczna:
Leokadia Wilk SNMPN

Recenzenci tomu:
dr Arkadiusz Adamczuk, dr hab. Ryszard Gryz, prof. UJK, ks. dr Bartłomiej Krzos,
ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk,
dr hab. Jarosław Rabiński, prof. KUL, ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL,
ks. dr hab. Kazimierz Talarek, ks. dr Albert Warso, ks. prof. dr hab. Andrzej Witko,
ks. dr hab. Sławomir Zych

Projekt współfinansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2018

Wersją podstawową czasopisma jest wersja papierowa

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2018

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 64-99-700; www.wds.pl

HISTORIA

WOJCIECH KĘDER
WHiDK UPJPII, Kraków

Studia Sandomierskie
25 (2018)

NUNCJUSZ W WIEDNIU ARCYBISKUP ANTONIO EUGENIO VISCONTI A POLSKA W DOBIE PIERWSZEGO ROZBIORU

1. Rzym a sytuacja polityczna Rzeczypospolitej w 1772 r.

Rok 1772 – rok upadku konfederacji barskiej, jak również pierwszego rozbioru ziem Rzeczypospolitej przyniósł szereg istotnych zmian nie tylko na mapie politycznej Europy, lecz również na mapie religijnej. Dwóch spośród trzech zaborców należało do państw akatolickich. Były to Rosja i Prusy. I zaprowadzając swoje własne porządki na zagrabionych terenach, regulowały one nie tylko kwestie polityczne i administracyjne, lecz także religijne. Z kolei trzeci z zaborców, Cesarstwo, było co prawda państwem katolickim, lecz Austria w dobie józefinizmu za rządów Marii Teresy i jej syna Józefa wobec Kościoła katolickiego prowadziła własną politykę, niekoniecznie zbieżną z dążeniami Stolicy Apostolskiej, a w wielu wypadkach wręcz kolidującą z interesami Kościoła katolickiego¹.

Dla ludności zamieszkującej odłączone od Rzeczypospolitej tereny kwestie te miały bardzo istotne znaczenie, gdyż o ile z punktu widzenia chłopów pańszczyźnianego czy mieszczańskiego zastąpienie administracji polskiej zaborczą nie niosło ze sobą aż tak rewolucyjnych zmian w jego położeniu, o tyle ingerencja władz administracyjnych i wojskowych państw zaborczych w kwestie wyznania nowych poddanych, praktyki religijne, strukturę organizacyjną Kościoła katolickiego, była odczuwana bardzo dotkliwie. I to tym bardziej, że zarówno Katarzyna II jak i Fryderyk II, zmierzając do utrwalenia nowego stanu posiadania, ingerowali w kwestie religijne, a caryca Katarzyna II wręcz dążyła wraz z wkroczeniem armii feldmarszałka Rumiancewa na Kresy Wschodnie Rzeczypospolitej do zaostrzenia konfliktu.

¹ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, Opole 2006, s. 31–330; Z. Góralski, *Maria Teresa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 207–223; E. Crancshow, *Maria Theresia*, London 1959, s. 32–56.

tu pomiędzy zamieszkującymi te tereny prawosławnymi z jednej, a unitami i katolikami z drugiej strony².

Znamienna dla przedstawionej sytuacji była skarga, jaką w 1773 r. przesłali parafianie z katolickiej parafii w Berdyczowie do swoich zwierzchników: „...iż my jako niewoli z dziadów i pradziadów naszych nie znali, żadnej zagranicznej nad nami Zwierzchności, i zawsze Parochów mieliśmy święconych od Jaśnie Wielmożnych Pasterzów, a w jedności Wiary Świętej katolickiej Rzymskiej zostających, znać nie chcemy żadnej zagranicznej Duchowej Zwierzchności, dlatego i paroch nasz wołał poddać się niewoli, niżeli Boga i prawa tego odstąpić, i My oświadczamy się żyć i umierać pragniem w tej wierze, w której okszczeni jesteśmy i oświeceni Duchem Świętym i być pod posłuszeństwem Waszej Archipasterskiej Mości”³.

Stąd też nie dziwi fakt, że w Rzymie z ogromnym niepokojem obserwowano rozwój sytuacji w Rzeczypospolitej, a zwłaszcza represje skierowane przeciwko katolikom. Problem nie był nowy. Zaiśniał już w okresie bezkrólewia po zgonie Augusta III Sasa, gdy bezwzględnie dążąca do podporządkowania sobie Rzeczypospolitej caryca Katarzyna II nie tylko oparła się na „Familii” książąt Czartoryskich i forsowała wybór Stanisława Poniatowskiego na króla, lecz nie ufając zbytnio ani starym książętom, ani ex kochankowi, postanowiła stworzyć z innowierców oddane sobie stronnictwo i wprowadzić je do sejmu, gdzie funkcjonowanie liberum veto umożliwiała kontrolę parlamentu nawet nielicznej grupie stronników. Sprawa dysydencka ciągnęła się przez kilka lat i jej narzucenie na sejmie w początku 1768 r. wraz z porwaniem kilku opozycjonistów z biskupem krakowskim Kajetanem Sołtykiem doprowadziło do wybuchu konfederacji barskiej⁴.

Problem obrony statusu Kościoła katolickiego i wiernych wybuchł z nową siłą w momencie, gdy na ziemi polskie w 1772 r. wkroczyły wojska zaborcze. Z punktu widzenia Stolicy Apostolskiej każdy z zaborów przedstawiał odmienne trudności. Inaczej wyglądały sprawy pod zaborem pruskim, gdzie Fryderyk II ograniczał rolę Kościoła katolickiego, forując protestantów, inaczej w Austrii, gdzie władze podporządkowywały sobie Kościół katolicki, inaczej zaś pod zaborem rosyjskim, gdzie z całą siłą wybuchł konflikt pomiędzy prawosławiem, unitami i katolikami. Stolica Apostolska starała się za wszelką cenę obronić status Kościoła i katolików przed prześladowaniami, lecz jej pozycja była słaba. Jakkolwiek papieżstwo w tym czasie liczyło się na arenie międzynarodowej i dla milionów katolików głos następców św. Piotra był ważny, to jednak słabość polityczna Rzymu decydowała o tym, że jego możliwości były ograniczone.

² M. Hałaburda, W. Kęder, *Sytuacja polityczna i społeczna na kresach wschodnich w dobie pierwszego rozbioru w świetle sprawozdań dyplomatów papieskich*, „*Studia Historyczne*” 58 (2015), nr 1 (229), s. 25–39; W. Kęder, *Austria w Polsce Południowej w czasie pierwszego rozbioru – działania dyplomatyczne i militarne Wiednia w świetle korespondencji dyplomatów papieskich*, „*Studia Sandomierskie*” 22 (2015), s. 5–14.

³ M. Hałaburda, W. Kęder, *Sytuacja polityczna...*, dz. cyt., s. 35.

⁴ W. Kęder, *Stolica Apostolska...*, dz. cyt., s. 177–232.

Na domiar złego na przełom lat 60. i 70. XVIII w. przypada apogeum konfliktu Stolicy Apostolskiej z monarchiami burbońskimi na tle sprawy jezuickiej, zakończonego w 1773 r. zniesieniem zakonu jezuitów przez papieża Klemensa XIV. Przy pasywnej polityce Austrii istotne znaczenie miała postawa Francji wobec konfliktu w Polsce, lecz Wersal już w okresie bezkrólewia postanowił nie angażować się w konflikt w Polsce bezpośrednio, wspierając opozycję w okresie konfederacji barskiej pieniędzmi, instruktorami, jak również bronią. W ślad za Francją Austria przez trzy lata zachowała przychylną wobec konfederatów neutralność, m. in. goszcząc na swoim terytorium Generalność konfederacką, zaś decyzję o porzuceniu katolickiego koncertu państw południowych i sojuszu z dotychczas wrogią Rosją i udziale w rozbiórze Polski (poprzedzoną co prawda rozciągnięciem w 1769 r. „kordonu sanitarnego” na Spiszu) podjęła w ostatniej chwili i tak ściślej tajemnicy, że zaskoczyła tym nuncjusza Viscontiego, przebywającego na placówce w Wiedniu od 1767 r.⁵

Rozbiór ziem Rzeczypospolitej, który kardynał sekretarz stanu Luigi Maria Torrigiani w korespondencji do nuncjuszów Viscontiego w Wiedniu i arcybiskupa Bernardino Giraud w Paryżu określił mianem skandalu i tragedii, postawił Stolicę Apostolską w nowej sytuacji. Przy pasywnej postawie państw koncertu południowego osłabiony Rzym nie był w stanie mu zapobiec i swoje wysiłki dyplomacja papieska skoncentrowała na obronie katolików i statusu Kościoła katolickiego na ziemiach zabranych przez mocarstwa ościenne w 1772 r.⁶ Zarazem w zaistniałej sytuacji, zdając sobie sprawę z faktu, że nielojalnie i niechętnie wspierający starania Stolicy Apostolskiej o zachowanie suwerenności Rzeczypospolitej król Stanisław August jest marionetką w rękach rosyjskich, Rzym uwagę swoją skoncentrował siłą rzeczy na Wiedniu i to pomimo faktu, iż cesarzowa Maria Teresa dołączyła do grona zaborców.

Wynikało to z faktu, iż o ile trudno było papieżowi wywrzeć wpływ na decyzje podejmowane przez Fryderyka II, o tyle caryca Katarzyna II niechętna Rzymowi i nie oglądająca się na jego postulaty z daleko większą uwagą wsłuchiwała się w propozycje i życzenia swojej nowej sojuszniczki, cesarzowej Marii Teresy, z którą musiała się liczyć. Maria Teresa zaś, o ile okazała się nielojalną sojuszniczką państw katolickich przeciwnych koncertowi północnemu Rosji i państw protestanckich, o tyle starała się wykazać gorliwym poparciem Kościoła katolickiego represjonowanego pod zaborem rosyjskim i przychylnie ustosunkowywała się do próśb papieskich dyplomatów w tym względzie.

2. Nuncjatura wiedeńska w polityce Stolicy Apostolskiej względem Rzeczypospolitej

Z powyższych względów w relacjach Stolicy Apostolskiej z Rzeczypospolitą w krytycznym okresie I rozbioru jej ziem i w czasie późniejszym, instalowania rządów zaborczych na świeżo pozyskanych terenach zaboru austriackiego i rosyj-

⁵ Tamże, s. 326–330.

⁶ Tamże, s. 324.

skiego, placówka wiedeńska odgrywała istotną rolę. Ale jeszcze z jednego, istotnego względu nuncjatura w Wiedniu była tak istotna w polityce polskiej. Nuncjatura w stolicy cesarstwa zaliczana była do czterech najważniejszych, obok Paryża, Madrytu i Lizbony nuncjatur papieskich w Europie, o czym decydowała ranga Cesarstwa i rola, jaką odgrywało ono w polityce europejskiej, w tym zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej.

Dlatego też w XVIII w. nie Wenecja, jak to miało miejsce wcześniej, lecz Wiedeń koordynował politykę Rzymu w tej części Europy, a na tę placówkę posyłano dyplomatów o najwyższych kwalifikacjach i zresztą nuncjatura wiedeńska, podobnie jak trzy pierwszej rangi nuncjatury wymienione powyżej, zwyczajowo kończyła się otrzymaniem przez nuncjusza kapelusza kardynalskiego i objęciem w Kurii Rzymskiej prestiżowych funkcji. Zwyczajowo też, zgodnie z ustalonym trybem do Wiednia, stanowiącego szczyt kariery dyplomatycznej, docierali papiescy dyplomaci przez Kolonię i Warszawę⁷. O tej roli nuncjatury w Europie Środkowo-Wschodniej i w sprawach polskich pisał w raporcie do cesarza Józefa II w 1767 r. jego agent w Rzymie Francesco Brunati: „...Verso l’Augustissima Real casa d’Austria specialmente è essenziale interesse di Roma facilitar ogni grazia. Essa non solo è il baloardo contro i protestanti e contro il Turco... egli è il braccio difensore di Santa Fede principalmente in Germania e nella presente crisi [sprawie dysydenckiej] di Polonia. Deve dunque la Corte di Roma procurare ogni ingradingimento alla Potenza Imperiale ed a tale oggetto, devon tender tutti i maneggi de’ suoi nunzi in Germania”⁸.

Stąd też nie może dziwić, że papieski Sekretariat Stanu inaczej traktował, co widać w korespondencji dyplomatycznej, Wiedeń, a inaczej np. Warszawę. O ile w korespondencji nuncjusza z centralą w Rzymie punkt ciężkości przesunięty był na bardziej liczne i obszerniejsze depesze nuncjusza, zaś kardynał sekretarz stanu przysyłał adresatowi mniej obszerne i nie tak często zamieszczane komentarze, o tyle w porównaniu np. z Warszawą tych komentarzy kierownika polityki Stolicy Apostolskiej, jakim był kardynał sekretarz stanu, kierowanych do nuncjusza w Wiedniu jest znacznie więcej. I dotyczą one nie tylko relacji z Austrią, lecz omawiają znacznie obszerniej niż z Warszawą różne zagadnienia polityki europejskiej od Portugalii po Rosję i Turcję.

Dodatkowo ważne miejsce w korespondencji kierowanej do nuncjusza w Wiedniu zajmują, jak wskazano to powyżej, sprawy polskie. Kardynał sekretarz stanu – Luigi Maria Torrigiani za pontyfikatu Klemensa XIII i kardynał Lazzaro Opizio Pallavicini za Klemensa XIV zlecali nuncjuszowi w Wiedniu arcybiskupowi Antonio Eugenio Viscontiemu, który na tej placówce przebywał od 1767 do 1774 r., szereg spraw polskich i to najwyższej doniosłości do załatwienia na dwo-

⁷ W. Kęder, *Rola nuncjatury wiedeńskiej w kształtowaniu polityki Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie pierwszego rozbioru*, [w:] *Veritati serviens. Księga pamiątkowa ojcu profesorowi Januszowi Zbudniewkowi*, red. Jan Dziegielewska [i in.], Warszawa 2009, s. 119–130.

⁸ G. Klingenstein, *Rom und Kirchenstaat im Jahre 1767*, s. 510.

rze austriackim. W korespondencji też Sekretariat Stanu często dziękuje osobno za wieści z Polski, co wskazywało, że są one w Rzymie oczekiwane także z tego źródła⁹.

Arcybiskup Antonio Eugenio Visconti (1713–1788), zanim objął prestiżową placówkę wiedeńską, stanowiącą ukoronowanie kariery papieskiego dyplomaty i zwyczajowo kończącą się otrzymaniem kapelusza kardynalskiego, był w latach 1760–1767 papieskim nuncjuszem w Warszawie. Pochodzący ze znakomitego rodu Viscontich z Mediolanu, bardzo dobrze wykształcony, dał się poznać jako ostrożny i wytrawny dyplomata z łatwością nawiązujący kontakty z ludźmi pochodzącymi z różnych obozów politycznych – zarówno stronnictwa saskiego czy później zwolenników króla Stanisława Augusta, jak i opozycji¹⁰.

Zaprzyjaźniony był też z przedstawicielami wielu rodów magnackich odgrywającymi czołową rolę w życiu politycznym i społecznym Rzeczypospolitej: Potockimi, Radziwiłłami, Czartoryskimi i innymi. Dzięki tym kontaktom miał dostęp do informacji pochodzących z wielu źródeł, które konfrontował ze sobą, starając się orientować w prawdziwym przebiegu wydarzeń. Jednocześnie należy stwierdzić, że znajdował się w o tyle szczęśliwej sytuacji (w odróżnieniu od swojego następcy Angelo Marii Duriniego), że opuścił Polskę przed decydującą rozgrywką w sprawie dysydenckiej. Nieprzejednana postawa carycy Katarzyny II dążącej do narzucenia Rzeczypospolitej praw politycznych dla innowierców z jednej strony, a z drugiej sztywne stanowisko papieża Klemensa XIII nakazującego zdecydowaną obronę praw Kościoła katolickiego, ograniczyłoby Viscontiemu, tak jak jego następcy Duriniemu, pole manewru, narażając go na konflikt z rosyjskim ambasadorem Mikołajem Repninem i królem Stanisławem Augustem¹¹.

Dyplomatyczne dokonania Antonio Eugenio Viscontiego oceniane były w papieskim Sekretariacie Stanu bardzo wysoko. Po powrocie do Rzymu zasiadał w kilku kongregacjach, a w 1771 r. został przez papieża Klemensa XIV mianowany

⁹ Archivio Segreto Vaticano (dalej: ASV), Archivio della Nunziatura Apostolica in Vienna (dalej: Arch. Nunz. Vienna) 89, f. 13r–15r, kardynał sekretarz stanu Luigi Maria Torrigiani do nuncjusza w Wiedniu arcybiskupa Antonio Eugenio Viscontiego, Roma 22 I 1770; ASV, Arch. Nunz. Vienna 89, f. 17r, Torrigiani do Viscontiego, Roma 27 I 1770; ASV, Arch. Nunz. Vienna 89, f. 33r, Torrigiani do Viscontiego, Roma 3 II 1770; ASV, Arch. Nunz. Vienna 90, f. 4r, Torrigiani do Viscontiego, Roma 12 I 1771; ASV, Arch. Nunz. Vienna 90, f. 8r, Torrigiani do Viscontiego, Roma 19 I 1771; ASV, Arch. Nunz. Vienna 91, f. 26r, Torrigiani do Viscontiego, Roma 25 I 1772; ASV, Arch. Nunz. Vienna 91, f. 376r, Torrigiani do Viscontiego, Roma 26 IX 1772. Odnośnie do zasobów Archiwum Watykańskiego zastosowane skróty według: *Indice dei Fondi e relativi mezzi di descrizione e di ricerca*, Città del Vaticano 2004–2005.

¹⁰ A. Ellemunter, *Antonio Eugenio Visconti und die anfänge des Josephinismus*, Graz–Köln 1983. Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischen Kultur-instituts in Rom. I Abteilung: Abhandlungen 3, s. 1–2; D. Squicciarini, *Nunzi Apostolici a Vienna*, Città del Vaticano 1998, s. 177–178; S. Samerski, *Visconti Antonio Eugenio*, <http://www.bautz.de/bbkl/v/viscontiae.shtml> [dostęp: 20 XII 2018 r.] (*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XII, kol. 1486–1489).

¹¹ W. Kęder, *Stolica Apostolska...*, dz. cyt., s. 167–168.

kardynałem *in pectore*. Nominacja ogłoszona została w 1773 r. W 1780 r. kardynał Visconti został kamerlingiem Świętego Kolegium Kardynalskiego. Wcześniej, na konklawe po śmierci papieża Klemesa XIV Antonio Eugenio Visconti cieszący się szacunkiem w Kurii Rzymskiej a także wspierany przez cesarza oraz króla Stanisława Augusta był jednym z najpoważniejszych kandydatów do tronu papieskiego. Gdy zmarł w marcu 1788 r., solenne egzekwie, na których obecny był m. in. J. W. Goethe, ze względu na wspaniałą oprawę zostały wspomniane w wielu dziennikach i pamiętnikach z tej epoki. Kardynał Visconti pochowany został w Rzymie, w swojej tytularnej bazylice Świętego Krzyża Jerozolimskiego¹².

Skąd nuncjusz Visconti rezydujący w Wiedniu miał wieści z Polski? Po pierwsze szereg informacji przysyłał mu nuncjusz Angelo Maria Durini z Warszawy. Po drugie w okresie konfederacji barskiej, pierwszego rozbioru, jak również później Wiedeń często odwiedzali Polacy czy Litwini reprezentujący różne obozy polityczne, choć znacznie częściej w stolicy Austrii gościli przeciwnicy króla Stanisława Augusta i sympatycy konfederacji barskiej. Po trzecie nie tylko dyplomaci królewscy, jak np. poseł Andrzej Ogiński, lecz także ludzie związani z dworem cesarskim, w tym przede wszystkim brat króla Stanisława Augusta a feldmarszałek austriacki Andrzej Poniatowski, czy też zainteresowany sprawami polskimi, a mąż ulubionej córki cesarzowej, Marii Krystyny, książę Albert Wettyn.

W 1772 r. w Wiedniu pojawił się jeszcze jeden papieski dyplomata, a mianowicie zmierzający do Warszawy dla objęcia placówki po arcybiskupie Angelo Marii Durinim arcybiskup Giuseppe Garampi. Był on niezmiernie interesującą postacią. Wszechstronnie wykształcony, znakomity dyplomata i organizator używany był przez papieski Sekretariat Stanu do misji trudnych, wymagających kunsztu dyplomatycznego, a do takich należała po wyjeździe arcybiskupa Angelo Marii Duriniego Warszawa. Nuncjusz Durini, naraziwszy się ambasadzie rosyjskiej i królowi Stanisławowi Augustowi wpierw protestem w sprawie przyznania praw dysydenptom, a później – nie jak pisano w literaturze, popieraniem antykrólewskiej konfederacji barskiej, lecz tym że jej nie potępił, a takim ludziom jak np. Kazimierz Pułaski okazywał jawną sympatię, opuszczał Polskę w chwili znacznego pogorszenia relacji dyplomatycznych na linii Warszawa – Rzym. Królowi Stanisławowi Augustowi trudno było zrozumieć, że papieski nuncjusz nie popierał ani ataku na Kościół katolicki Rosjan, ani forowania przez carycę Katarzynę II dysydenatów, ani profanowania kościołów katolickich czy konsekrowanych hostii przez żołnierzy rosyjskich.

Garampi wraz z Viscontim usiłowali wpłynąć na cesarzową Marię Teresę w sprawie polskich katolików represjonowanych zarówno przez Austriaków, jak i Rosjan. Wspomagali także polskiego posła Ogińskiego, który miał trudności nie tylko z interwencją w sprawie salin wielickich, które chętnie zajęli Austriacy, ale nawet z uzyskaniem na dworze cesarskim audiencji. Szereg ich interwencji zakończyło się sukcesem, choć oczywiście w najważniejszych kwestiach politycznych

¹² D. Squicciarini, *Nunzi Apostolici a Vienna...*, dz. cyt., s. 180; A. De Benedetti, *La diplomazia pontificia e la prima spartizione della Polonia*, Pistoia 1896, s. 70–71.

jak i uregulowania statusu zajętych świeżo przez Austrię ziem żądnych ustępstw nie uzyskali¹³.

3. Nuncjusz Antonio Eugenio Visconti wobec spraw polskich w okresie I rozbioru

Zgodnie z zaleceniami kardynała sekretarza stanu Lazzaro Opizio Pallaviciniego nuncjusz Visconti był bardzo aktywny w sprawach polskich, zabiegając o nie na dworze cesarskim. Najważniejsze były spotkania z cesarzową Marią Teresą. Ona podejmowała najważniejsze decyzje, jak również była bardziej skłonna od swojego syna Józefa wysłuchać dezyderatów papieskich dyplomatów odnośnie spraw polskich. Problemem było natomiast uzyskanie audiencji u cesarzowej, dysponującej siłą rzeczy ograniczoną ilością czasu. Na te audiencje nuncjusz Visconti najczęściej brał ze sobą Giuseppe Garampiego pomagającego mu klarownie przedstawić stanowisko Stolicy Apostolskiej.

W swoich rozmowach z cesarzową papiescy wysłannicy koncentrowali się nie tylko na problemach zaboru austriackiego, lecz także rosyjskiego, szczególnie przedstawiając represje, jakie spotykały unitów ze strony armii rosyjskiej. Oprócz rozmów z cesarzową kwestie te przedstawiali kanclerzowi Kaunitzowi, na jego ręce kierując też pisma w sprawach prezentowanych cesarzowej. Dostęp do kanclerza papiescy wysłannicy mieli bardziej ułatwiony, ale z kolei ze zrozumiałych względów decyzje podejmował w istotnych sprawach nie on, lecz cesarzowa¹⁴.

Szybki bieg wydarzeń spowodował ożywioną korespondencję z Rzymem, gdzie Sekretariat Stanu starał się w miarę możliwości trzymać rękę na pulsie, próbując ratować, co się da, w tej dramatycznej sytuacji: „Dalla relazione, che trasmisi all’Eminenza Vostra sotto la data 3. Decembre della ultima udienza da me ottenuta, e dall’ossequiosa mia riservata de’ 9. dello stesso mese, avrà ella rilevati i miei doverosi passi deretti a soccorso della nostra Santa Religione crudelmente vessata, e perseguitata dalle truppe acatoliche nella misera Polonia. Ma più precisamente sarà l’Eminenza Vostra stata istruita dal degnissimo Monsignor Garampi del brama to frutto qui prodotto dalle Sue Apostoliche rimostranze inscrito, e dale raccomandazioni suppletorie da me aggiuntevi colla viva voce¹⁵.”

Wśród zagadnień omawianych z austriackimi politykami znalazły się także prośby o bezpośrednie interwencje dworu cesarskiego w konkretnych sprawach. Do takich należała m. in. sprawa niemal dwustu duchownych katolickich uwięzio-

¹³ ASV, Segreteria di Stato (dalej: Segr. Stato), Polonia 283A, f. 223r, nuncjusz nominat w Warszawie arcybiskup Giuseppe Garampi do kardynała sekretarza stanu Lazzaro Opizio Pallaviciniego, Vienna 29 VI 1772; f. 235r, Garampi do Pallaviciniego, Vienna 1772; ASV, Segr. Stato, Polonia 311, Garampi do Pallaviciniego, Vienna 27 VII 1772; f. 126v–128r, Garampi do Pallaviciniego, Vienna 20 VIII 1772.

¹⁴ ASV, Segr. Stato, Germania 390, f. 364v, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 3 XII 1772.

¹⁵ ASV, Segr. Stato, Germania 390, f. 401r, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 31 XII 1772.

nych na polecenie władz carskich w więzieniu w Berdyczowie. Sami uwięzieni czynili starania o swoje uwolnienie, co charakterystyczna, nie kierując swoich próśb do króla Stanisława Augusta w Warszawie, bo nie mieli złudzeń co do efektu takich działań, lecz prosili o wstawiennictwo cesarzową Marię Teresę, licząc na to, że Katarzynie II trudno będzie odmówić jej prośbie. Starania uwięzionych duchownych wsparli także Visconti z Garampim, uzyskawszy audiencję u cesarza Józefa II i kanclerza Kaunitza i ostatecznie sprawa zakończyła się po długich staraniach uwolnieniem uwięzionych¹⁶.

Wśród omawianych z dworem cesarskim zagadnień pojawiła się też kwestia ewentualnego współdziałania w Warszawie w kwestii obrony statusu religii katolickiej i wiernych nuncjusza Garampiego z posłem austriackim baronem Carlem Emmerichem Revitzkym von Revisne, który wysłany został do Warszawy w 1772 r., a o którym Visconti depešował do Rzymu, że jest z nim w bardzo dobrych stosunkach. Oczywiście ta współpraca mogła mieć jedynie ograniczony charakter, gdyż biorąca udział w rozbiorach Austria nie przejmowała się polską racją stanu i dotyczyła jedynie spraw religii katolickiej i Kościoła, lecz w trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół katolicki na zagrabionych przez zaborców ziemiach, miała istotne znaczenie¹⁷.

Niewątpliwie do najbardziej interesujących wątków, jakie pojawiły się w depešach nuncjusza Viscontiego, należą informacje dotyczące misji hrabiego (?), tytułowanego księciem), niejakiego Lignowskiego. W początku 1774 r. nuncjusz Visconti przesłał do Rzymu w kilku depešach informacje o pojawieniu się w stolicy Cesarstwa poddanego austriackiego (personaggio austriaco) Lignowskiego, który do Wiednia przybył z Berlina z tajną misją zleconą mu przez króla Prus. Misja musiała być ważna, a polecenia na tyle mocne, że Lignowski został od razu przyjęty przez cesarzową Marię Teresę na sekretnej audiencji.

Fakt, iż nuncjusz Visconti dowiedział się o tym utrzymywanym w tajemnicy spotkaniu, świadczy o jego bardzo dobrych, jak na wytrawnego dyplomate przystało, koneksjach na dworze cesarskim. Zresztą należy stwierdzić, że również podczas swojego pobytu w Warszawie, w odróżnieniu od impulsywnego swojego następcy, arcybiskupa Angelo Marii Duriniego, Visconti działał ostrożnie i umiejętnie, potrafiąc nie tylko zjednać dla siebie ludzi, lecz również nie narażać się na konflikty, które mogłyby stanowić przeszkodę w realizacji jego misji dyplomatycznej.

Visconti zdobył nie tylko informacje o samej naradzie, lecz także o przedmiocie tajnych obrad, a dotyczyły one ziem polskich oraz Śląska. Oczywiście zagrabionego Austrii Śląska król pruski nie zamierzał oddawać, ale w tym czasie, zgodnie z lansowaną m. in. przez kanclerza Kaunitza, jak również Choiseula oraz in-

¹⁶ ASV, Segr. Stato, Germania 390, f. 403r, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 7 I 1773; f. 406r, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 7 I 1773; f. 419r–420r, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 21 I 1773; W. Kęder, *Stolica Apostolska...*, dz. cyt., s. 327.

¹⁷ ASV, Segr. Stato, Germania 390, f. 445r–446v, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 7 I 1773; ASV, Segr. Stato, Germania 390, f. 451r–452v, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 4 III 1773.

nych statystów europejskich zasadą „systematycznych rozumowań” układano kombinację, wedle której Śląsk miał zostać przy Prusach, Austria jego utratę miała sobie zrekompensować południowo-wschodnimi ziemiami Rzeczypospolitej, zaś Polska odbić straty w przyszłej wojnie z Turcją.

Niewątpliwie z punktu widzenia interesów Berlina kwestia rozbioru ziem polskich była sprawą delikatną. Decyzje leżały nie w rękach Prus, lecz Rosji. Dla Petersburga zaś od czasów Piotra Wielkiego interes polityczny polegał na podporządkowaniu Rosji całej Rzeczypospolitej a nie dzieleniu się jej ziemiami z kimkolwiek. Problemy, jakie napotkała Rosja przy tłumieniu konfederacji barskiej, spowodowały, że Katarzyna II skłoniła się do rozbiorowych podszeptów Prus, lecz trudno było oczekiwać, aby w dalszym ciągu popierała ich rozbiorowe plany.

Być może z tego względu król pruski zdecydował się na konsultacje z niedawnym przeciwnikiem, gdyż w trakcie tych tajnych rozmów omawiano plany dalszej aneksji ziem polskich. Jak depešował nuncjusz Visconti, w centrum zainteresowania Prus leżały Gdańsk i Toruń, na które Fryderyk II obracał oczy. Z kolei ze strony austriackiej dyskutowano o Krakowie, Brodach i Kamieńcu Podolskim, zaś odnośnie ewentualnych nabytków cennych dla Rosji mówiono ogólnie o nabytkach w Wielkim Księstwie Litewskim¹⁸.

Nuncjusz Visconti był zbyt wytrawnym dyplomata, aby nie orientować się w wadze przesyłanych do Rzymu informacji. O jego doskonałej orientacji w zawiłościach polityki międzynarodowej w tej części Europy świadczy fakt, że już w okresie bezkrólestwa po śmierci Augusta III Sasa, obserwując rozwój sytuacji w Rzeczypospolitej, wróżył możliwość rozbioru ziem polskich przez Rosję i Prusy, gdyż udziału katolickiej Austrii po stronie wrogich jej wówczas mocarstw trudno było przewidzieć. Co ciekawsze, rozszyfrował też złowrogą rolę Prus, niezwykle konsekwentnie w ciągu kilkudziesięciu lat z większą, lub mniejszą dyskrecją dążących do namówienia Rosji do rozbioru Rzeczypospolitej. Być może z tego faktu, iż skojarzył wizytę tajnego wysłannika króla Prus do cesarzowej Marii Teresy wynikały jego zakończone sukcesem starania o zdobycie tak poufnych informacji, mających doniosłe znaczenie dla dalszych losów Rzeczypospolitej. Kardynałowie Torrigiani, jak i jego następcy, Pallavicini nie mieli złudzeń co do zamiarów, jakie wobec Rzeczypospolitej miała Katarzyna II. Rozczarowaniem dla Stolicy Apostolskiej była agresywna postawa Austrii i pasywna wobec sprawy polskiej Francji, lecz pomimo starań podejmowanych na arenie międzynarodowej osłabiony Rzym nie był w stanie zapobiec rozbiorem Polski.

¹⁸ ASV, Segr. Stato, Germania 391, f. 144r–145rv, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 10 II 1774; f. 153r–154r, Visconti do Pallaviciniego, Vienna 3 III 1774.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archivio Segreto Vaticano:

Archivio della Nunziatura Apostolica in Vienna:

sygn. 89, 90, 91.

Segreteria di Stato:

sygn. Polonia 283A.

sygn. Polonia 311.

sygn. Germania 390.

sygn. Germania 391.

Źródła internetowe:

Samerski S., *Visconti Antonio Eugenio*, <http://www.bautz.de/bbkl/v/viscontiae.shtml> [dostęp: 20 XII 2018 r.].

Opracowania:

Crancshow E., *Maria Theresia*, London 1959.

De Benedetti A., *La diplomazia pontificia e la prima spartizione della Polonia*, Pistoia 1896.

Ellemunter A., *Antonio Eugenio Visconti und die anfänge des Josephinismus*, Graz-Köln 1983. *Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischen Kultur-instituts in Rom*. I Abteilung: Abhandlungen 3.

Góralski Z., *Maria Teresa*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995.

Hałaburda M., Kęder W., *Sytuacja polityczna i społeczna na kresach wschodnich w dobie pierwszego rozbioru w świetle sprawozdań dyplomatów papieskich*, „*Studia Historyczne*” 58 (2015), nr 1 (229), s. 25–39.

Kęder W., *Austria w Polsce Południowej w czasie pierwszego rozbioru – działania dyplomatyczne i militarne Wiednia w świetle korespondencji dyplomatów papieskich*, „*Studia Sandomierskie*” 22 (2015), s. 5–14.

Kęder W., *Rola nuncjatury wiedeńskiej w kształtowaniu polityki Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie pierwszego rozbioru*, [w:] *Veritati serviens. Księga pamiątkowa ojcu profesorowi Januszowi Zbudniewkowi*, red. Jan Dziegielewski [i in.], Warszawa 2009, s. 119–130.

Kęder W., *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, Opole 2006.

Klingenstein G., *Rom und Kirchenstaat im Jahre 1767*.

Squicciarini D., *Nunzi Apostolici a Vienna*, Città del Vaticano 1998.

Streszczenie

W okresie pierwszego rozbioru Rzeczypospolitej, któremu bezskutecznie usiłowała zapobiec dyplomacja papieska, istotną rolę w zabiegach Rzymu ratowania sytuacji – zarówno suwerenności Polski, jak i Kościoła polskiego przypadła nuncjaturze wiedeńskiej. Jakkolwiek Austria w ostatnim momencie zrywając dotychczasowy sojusz z państwami katolickimi przeszła na stronę państw akatolickich, to wśród trzech mocarstw zaborczych

jedynie Wiedeń był skłonny uwzględnić niektóre postulaty Stolicy Apostolskiej. Zarazem odgrywająca kluczową rolę na scenie politycznej caryca Katarzyna II o ile nie liczyła się ze Stanisławem Augustem, to musiała liczyć się z cesarzową Maria Teresą. Z tych to względów wynikało duże znaczenie nuncjatury wiedeńskiej w zabiegach Rzymu o obronę Kościoła katolickiego w Polsce, zwłaszcza pod zaborem austriackim i ważna rola papieskich dyplomatów prowadzących rokowania w tych sprawach: arcybiskupów Viscontiego i Garampiego. Jakkolwiek nie osiągnęli oni z oczywistych powodów głównego celu zabiegów, czyli wsparcia przez cesarzową Marie Teresę działań Stolicy Apostolskiej występującej w obronie Polski, to udało im się skłonić Marie Teresę do wystąpienia w obronie Kościoła katolickiego w Polsce.

Słowa klucze: dyplomacja papieska, nuncjusz Antonio Eugenio Visconti, Giuseppe Garampi, nuncjatura wiedeńska, I rozbiór Polski

*Nuncio Archbishop Antonio Eugenio Visconti of Vienna and Poland
during the Time of the First Partition*

S u m m a r y

During the First Partition of the Commonwealth, which the papal diplomacy tried unsuccessfully to prevent, the important role in Rome's efforts to save the situation – both the sovereignty of Poland and the Polish Church – fell to the Nunciature of Vienna. Although Austria, at the last moment breaking the existing alliance with the Catholic states, had moved to the side of the acolytes, among the three partitioning powers only Vienna was willing to take into account some postulates of the Holy See. At the same time, Catherine II who played a key role on the political scene, if she did not count with Stanisław August, had to reckon with the empress Maria Teresa. For these reasons, the great importance of the Vienna Nunciature in the efforts of Rome to defend the Catholic Church in Poland was evident, especially under the Austrian partition and the important role of papal diplomats conducting negotiations on these matters: Archbishops of Visconti and Garampi. Although for obvious reasons they did not achieve the main purpose of the interventions, that is, the Empress Marie Teresa's support of the Holy See's actions in defense of Poland, they succeeded in persuading Marie Teresa to defend the Catholic Church in Poland.

Key words: papal diplomacy, nuncio Antonio Eugenio Visconti, Giuseppe Garampi, the Vienna nunciature, the first partition of Poland

STEFAN ALEKSANDER ZWIEROWICZ – BISKUP WILEŃSKI (1897–1902)

Każdy Kościół partykularny, który jest wspólnotą ochrzczonych, wyznających wiarę w Jezusa Chrystusa, pozostaje pod władzą biskupa miejsca. To on ponosi odpowiedzialność za powierzony sobie lud wierny, czyli wspólnotę Kościoła.

Historia poszczególnych diecezji, którymi zarządzają biskupi ordynariusze lub wyznaczeni przez władzę duchowną, mocą prawa kanonicznego, kapłani jest historią nie tylko struktur kościelnych, ale przede wszystkim ludzi. Dorastanie do godności biskupa-pasterza był zawsze procesem trudnym, tym bardziej w okresie zaborów, gdy walka z tym, co katolickie i polskie, była na porządku dziennym.

Biskup sandomierski Stefan Aleksander Zwierowicz nim objął we władanie diecezję sandomierską przez pięć lat był pasterzem diecezji wileńskiej. Było to nie tylko na przełomie wieków, ale przede wszystkim w okresie wzmożonej rusyfikacji i walki z Kościołem.

1. Lata kapłaństwa

Stefan Aleksander Zwierowicz urodził się 26 grudnia 1842 r. we wsi Wyrozęby w ziemi lubelskiej¹, herbu Ancuta². Naukę rozpoczął w gimnazjum w Drohiczynie, w powiecie bielskim ówczesnej guberni grodzieńskiej. Następnie ukończył siedmioletnie gimnazjum w Białymstoku³. Być może w białostockim gimnazjum zaangażował się w działalność patriotyczną, gdyż uczniowie i absolwenci gimna-

¹ Tak podaje m.in. ks. M. Sopoćko, podobnie ks. A. Fajęcki, choć inni podają powiat bielski w guberni grodzieńskiej, a ks. B. Stanaszek Repki–Szkopy k. Sokołowa Podlaskiego. W 1873 r., gdy odwiedzał rodziców, mieszkali oni wówczas we wsi Wólka, w powiecie bielskim, guberni grodzieńskiej.

² Herb Ancut: na polu błękitnym między złotym półksiężycem po prawej a gwiazdą ośmioramienną po lewej stronie w środku strzała srebrna w słup, czyli grotem ku górze. Nad hełmem korona. Herb ten został nadany przez księcia Witolda Leonowi Ancucie za waleczność. Herbem tym pieczętowały się m.in. rodziny herbownych: Ancuta, Anczyc, Gawrylkiewicz, Kamiński, Kasperowicz, Olechowicki i Zwierowicz.

³ J. E. *Biskup Stefan Zwierowicz*, „Przegląd Katolicki” 1897, nr 49, z 27 XI 1897, s. 769.

zjum brali udział nie tylko w Białymstoku, ale i w innych miastach, w patriotycznych demonstracjach w roku 1861. Wielu z nich było uczestnikami Powstania Styczniowego⁴. Jednym z kolegów Stefana Zwierowicza był Karol Hryniewicki, który także w 1861 r. ukończył białostockie gimnazjum, a w 1883 r. został biskupem wileńskim. Dwaj kolejni biskupi Wilna to wychowankowie białostockiej szkoły⁵.

W 1861 r. Stefan Zwierowicz wstąpił do Seminarium Duchownego w Wilnie⁶. Od 1864 r., jako jeden ze zdolniejszych alumnów wileńskiego seminarium, został skierowany na dalsze specjalistyczne studia teologiczne do Petersburga⁷. Podjął naukę w Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie 2 grudnia 1869 r. w kaplicy Akademii przyjął święcenia kapłańskie, a rok później uzyskał stopień magistra teologii⁸.

Po zakończonych studiach powrócił do swej diecezji. W lipcu 1870 r. został wikariuszem parafii pobernardyńskiej w Wilnie. 9 lipca 1870 r. został mianowany także profesorem wileńskiego seminarium⁹, najpierw wykładowcą historii Kościoła i egzegezy, a w następnych latach, jak to było wówczas w praktyce, wykładał jeszcze wiele różnych przedmiotów, m.in. teologię moralną, Pismo św. i prawo kanoniczne.

Nie unikał jednak zaangażowania w działalność duszpasterską. Przez ponad rok, od 4 kwietnia 1877 r. do 28 września 1878 r., był prefektem w progimnazjum wileńskim¹⁰, a 18 sierpnia 1878 r. został mianowany członkiem komitetu egzaminacyjnego przy Wileńskim Okręgu Naukowym¹¹.

31 sierpnia 1878 r. powrócił do Seminarium Duchownego, tym razem w roli wicerektora (jak wówczas mówiono: inspektora, wiceregensa)¹². Z Seminarium Duchownym był związany przez większość swej kapłańskiej posługi w Wilnie. Nie tylko wykładał przedmioty mu zlecone, ale także brał odpowiedzialność za kształcenie przyszłych księży. Od 7 czerwca 1882 r. do 2 sierpnia 1883 r. pełnił obowiązki rektora Seminarium Duchownego.

Nie wiemy dokładnie, dlaczego 2 sierpnia 1883 r. bp Karol Hryniewicki mianował go proboszczem parafii pw. św. Rafała w Wilnie. Tym bardziej, że po kilku latach pracy parafialnej ponownie powróci do roli wychowawcy i moderatora Se-

⁴ J. Trynkowski, *Gimnazjum. Z dziejów Gimnazjum Białostockiego (1777) 1802–1915*, Białystok 2002, s. 292–293.

⁵ Tamże, s. 281–284.

⁶ A. F[a]jęcki, *Zwierowicz Aleksander*, [w:] *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 41–42, Poznań–Warszawa–Wilno [b.r.w.].

⁷ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz*, Wilno 1933, s. 8.

⁸ J. Wiśniewski, *Stefan Aleksander Zwierowicz*, [w:] *Biskupi sandomierscy*, Radom 1913.

⁹ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 8.

¹⁰ M. Sopoćko, *Zwierowicz Stefan, biskup wileński*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 33, Włocławek 1933, 343.

¹¹ Tamże, 344.

¹² M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 9.

minarium Duchownego. W roli proboszcza, jednej z największych wileńskich parafii, liczącej wówczas kilkadziesiąt tysięcy wiernych, pracował do 12 stycznia 1887 r. Musiał cieszyć się wielkim autorytetem wśród wiernych, jak i duchownych, skoro jednocześnie pełnił obowiązki dziekana miasta Wilna¹³. W latach 1884–1886 był także kapelanem oddziałów wojskowych garnizonu wileńskiego¹⁴. Życie parafialne niosło ze sobą niebezpieczeństwo wywoływania konfliktów z władzami rosyjskimi, które bardzo mocno ograniczały możliwość działalności duszpasterskiej. 8 października 1886 r. urzędnicy gubernatora wileńskiego informowali generała gubernatora, że ks. Zwierowicz został poddany śledztwu za to, że będąc proboszczem parafii św. Rafała udzielił ślubu katolickiego osobie wyznania prawosławnego, co było wówczas przez władze carskie surowo zabronione¹⁵.

13 grudnia 1886 r. został rektorem Seminarium Duchownego w Wilnie. Po ustąpieniu z rektorstwa ks. Konstantego Majewskiego został przez zarządzającego wówczas diecezją wileńską ks. prałata Ludwika Zdanowicza, wikariusza apostołskiego, mianowany rektorem. Uzyskał zgodę władz państwowych na powiększenie liczby alumnów seminarium wileńskiego do 100. W Cesarstwie Rosyjskim liczba kleryków była bowiem wyraźnie określona, zazwyczaj zaniżona co do potrzeb danej diecezji. W 1891 r. otrzymał z rąk państwowych nagrodę i odznaczenie od ministra spraw wewnętrznych¹⁶, co sugeruje, że unikał wszelkich konfliktów i kontakty z władzami lokalnymi układał poprawnie.

Zaangażowanie w duszpasterstwo i trud włożony w wychowanie młodego pokolenia przyszłych księży nie uszło uwagi władz kościelnych. W 1878 r. został mianowany kanonikiem honorowym kapituły katedralnej, zaś w maju 1887 r. powołany został do grona Kapituły Katedralnej Wileńskiej, jako kanonik gremialny¹⁷.

W czerwcu 1895 r. umarł biskup wileński Antoni Franciszek Audziejewicz. Przez krótki czas administratorem diecezji był ks. prał. Ludwik Zdanowicz, a po nim wikariuszem kapitulnym został ks. Zwierowicz. Wyboru tego dokonali członkowie Kapituły Wileńskiej, co może świadczyć wyłącznie o wielkim szacunku i zaufaniu jakim się cieszył w tym gronie. 16 stycznia 1897 r. rząd carski zatwierdził go na tym stanowisku. Jednocześnie pełnił obowiązki administratora diecezji. Śmiało rzec można, że na przełomie 1896 i 1897 r. skupiał w jednym ręku całą władzę w kościele wileńskim. Był bowiem wikariuszem kapitulnym i administratorem diecezji, a przy tym ciągle pozostawał rektorem Seminarium Duchownego. Wszystkie te funkcje łączył do chwili mianowania go biskupem wileńskim¹⁸.

¹³ J. E. *Biskup Stefan Zwierowicz...*, art. cyt., s. 769.

¹⁴ B. Stanaszek, *Zwierowicz Stefan Aleksander*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, s. 1530.

¹⁵ P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915*, cz. 2, *Dawna Litwa i Białoruś*, t. 1, *Przedmowa, źródła i pomoce, wstęp zawierający okólniki rządu rosyjskiego krepujące wolność Kościoła i uciemniające ducha narodowego i bojownicy za sprawę Kościoła, Kler świecki i zakonny*, Sandomierz 1936, s. 894.

¹⁶ J. E. *Biskup Stefan Zwierowicz...*, art. cyt., s. 769.

¹⁷ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁸ J. E. *Biskup Stefan Zwierowicz...*, art. cyt., s. 769.

16 lipca 1897 r. otrzymał prekonizację na ordynariusza diecezji wileńskiej. Sakrę biskupią przyjął w Sankt Petersburgu 16 listopada 1897 r. Konsekratorem był biskup żmudzki Mieczysław Pallulon, współkonsekratorami biskup sejneński Antoni Baranowski i biskup sufragan łucko-żytomierski Bolesław Kłopotowski. Uroczysty ingres do katedry wileńskiej miał miejsce w pierwszą niedzielę adwentu, na początku grudnia 1897 r.¹⁹

2. Problemy duszpasterskie młodego biskupa

Nie wszystkie środowiska patriotyczne, czy radykalne, także kościelne, były zadowolone z kandydatury ks. Zwierowicza na stanowisko wikariusza kapitulnego, a następnie biskupa diecezjalnego²⁰. Tym bardziej, gdy na potrzeby społeczności litewskiej przekazał kościół pw. św. Mikołaja w Wilnie. Obawiano się słabości charakteru ks. kanonika. Odznaczenia, które otrzymał od władz carskich zdawały się oponentów tylko utwierdzać w swym przekonaniu. Widziano na tym stanowisku człowieka bardziej zdecydowanego, czy „mocniejszego”²¹. Ks. Zwierowicz cieszył się jednak pełnym zaufaniem w gronie Kapituły. Otrzymał też pozytywne opinie ze strony władz carskich. Tylko dzięki takim opiniom mógł w carskiej Rosji objąć urząd biskupa diecezjalnego²².

Piękne świadectwo o jego posłudze kapłańskiej pozostawił ks. Michał Sopoćko. Błogosławiony ks. Michał swą książeczkę²³ o biskupie Stefanie Zwierowiczu napisał z okazji 25. rocznicy śmierci biskupa i z okazji rocznicy 30 lat od wydania okólnika do duchowieństwa i wiernych w kwestii wychowania młodego pokolenia, który zaskutkowało zesłaniem biskupa do Tweru. Pisał o nim: „Ks. Zwierowicz odznaczał się prawdziwie apostołską gorliwością, taktem i ojcowską serdecznością w stosunku do podwładnych: jako wikariusz oddaje się charytatywnej wśród najuboższych pracy, niosąc pomoc i pociechę duchową w czasie grasującej epidemii; jako profesor i inspektor całą duszą oddaje się nie tylko profesorskiej, ale przede wszystkim pracy wychowawczej, kształcąc serca przyszłych kapłanów w duchu Chrystusowym i hartując ich do walki prowadzonej w owe czasy przez kapłanów katolickich diecezji wileńskiej, nie tylko na froncie religijnym, lecz i narodowym; jako proboszcz zagląda do wszystkich kątów swej rozległej i licznej (kilkadziesiąt tysięcy liczącej) parafii, niosąc pociechę duchową katolikom i zapisanym na prawosławie unitom, którzy potajemnie przybywali z prowincji do Wilna dla otrzymania sakramentów św.; jako rektor Seminarium troszczy się o jego powiększenie, umiejętnie dobiera sobie współpracowników (w tak trudnym i odpowiedzialnym dziele wychowania kapłanów), których darzy serdecznym zaufaniem i braterską

¹⁹ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 9.

²⁰ T. Kraheł, *Rządy biskupa Stefana Zwierowicza w diecezji wileńskiej w świetle wspomnień ks. Jana Kurczewskiego*, „Metrastris” 2003, t. 23, s. 194.

²¹ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku [dalej: AAB], *Wspomnienia z przeszłości*, mps, k. 145v.

²² P. Kubicki, *Bojownicy kapłani...*, dz. cyt., s. 894 ns.

²³ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt.

miłością, radząc się w sprawach trudniejszych; w ogóle jako kapłan odznaczał się głęboką pokorą, ukrywając swoje zasługi, jak np. udział w Powstaniu 1863 r.²⁴

Władze carskie nie do końca poznały się na nim, o czym bardzo szybko się same przekonały. Uważano go lojalnego i nie stwarzającego kłopotów kapłana, choć w okresie, gdy był proboszczem parafii św. Rafała i wikariuszem kapitulnym potrafił jednoznacznie bronić wiernych, występował do rządu rosyjskiego w obronie praw należnych Kościołowi.

20 lutego 1897 r. wystosował do dyrektora Departamentu Spraw Duchownych Obcych Wyznań rodzaj memorandum, w którym przypomniał rządowi rosyjskiemu, że w czasie Powstania Styczniowego była przerwa w kształceniu i wychowaniu alumnów Seminarium Duchownego. Przez 10 lat nie przyjmowano do wileńskiego seminarium żadnych kandydatów do kapłaństwa, dlatego liczba księży na terenie diecezji wileńskiej znacząco spadła.

Już jako wikariusz kapitulny, a następnie ordynariusz diecezji, musiał podejmować decyzje personalne, dokonywać częstych, a nieraz i szybkich zmian księży. Za każdym razem musiał czekać jednak na zgodę władz carskich. W wielu wypadkach władza utrudniała przenosiny, szczególnie, gdy strona kościelna chciała jakiegoś kapłana szybko pozbawić urzędu lub zesłać za karę do klasztoru.

Sam wielokrotnie udawał się do władz stając w obronie prześladowanych przez rząd carski księży. W wielu wypadkach dopominał się przywrócenia do posługi kapłańskiej tych księży, którym skończyła się kara, jaka ich spotkała z ręki władzy państwowej. Często była to kara klasztoru lub zesłania. Często kapłani ci musieli czekać miesiącami na otrzymanie zgody na podjęcie pracy duszpasterskiej. Władze nie wyrażały też zgody na to, by księża zaangażowani patriotycznie obejmowali stanowisko księży prefektów w szkołach średnich.

Podejmował rozmowy z niektórymi duchownymi, którzy sprzyjali władzy carskiej, by zmienili swe postępowanie. Może nie we wszystkich przypadkach przyniosło to pozytywny efekt, ale udało mu się skłonić ks. Piotrowskiego, by wystąpił z grona księży rusofilów. Dokonał on nawet aktu spalania na ambonie przygotowanego przez pozostałych cyrkularza i rytuału rusyfikatorskiego²⁵.

Domagał się przywrócenia możliwości odbywania śpiewów podczas nabożeństw pogrzebowych. Po Powstaniu Styczniowym zabroniono bowiem głośnych nabożeństw, manifestacji na ulicach, śpiewu podczas eksporty na cmentarz. Pogrzeby odbywały się w milczeniu. Tym bardziej było to upokarzające katolików, gdyż takich zakazów nie było w wypadku pogrzebów osób wyznania prawosławnego. Tam pogrzeby odbywały się z całą paradą i śpiewem.

Będąc już biskupem diecezjalnym uzyskał u władz możliwość pobudowania nowych świątyń, czy też restauracji starych. Zezwolono również na stawianie przydrożnych krzyży.

²⁴ Tamże, s. 11–12.

²⁵ Tamże, s. 12.

3. Trudności w przeprowadzeniu wizytacji duszpasterskich

Wypełniając kanony prawa kanonicznego, które nakazywały ordynariuszowi odbywanie wizytacji parafii, przeprowadził wizytacje wszystkich parafii w diecezji wileńskiej. Nie odbyło się to bez przeszkód ze strony władz państwowych. W 1898 r. odbył wizytacje pasterskie w powiatach oszmiańskim i wilejskim, a następnie zwizytował powiaty: grodzieński, święciański, dziśnieński, brzeski, bielski i białostocki. Jego wizyta wszędzie budziła wielki entuzjazm i radość nie tylko katolików, ale szczególnie byłych unitów. Było to jednak solą w oku władz carskich. W piśmie z 5 maja 1898 r. generał-gubernator Trockij informował biskupa, że objazdy biskupów z 1891 r. (w powiecie trockim) i z 1893 r. (w powiecie lidzkim) miały charakter wystąpień nie tylko religijnych. Ludność witająca biskupa wychodziła z zapalonymi świecami, ze śpiewem. Manifestowała swe przywiązania do pasterzy Kościoła, co urzędnicy carscy odbierali jako wychodzenie poza obręb właściwych ceremoniom obrzędowym. Zdarzały się wypadki, że siła rozpędzano czekającą na pasterza ludność lub niszczone bramy powitalne²⁶. Gubernator sugerował biskupowi przerwanie wizytacji lub wpłynięcie na to, by biskup wpłynął na dziekanów i proboszczów, by ci utemperowali entuzjazm wiernych i zastosowali się do obowiązujących rozporządzeń, które wydał w tym przedmiocie generał gubernator Kochanow, 15 sierpnia 1889 r.

Gubernator zakazał też, by biskup nie odwiedzał kościołów po zmierzchu. Dlaczego? W czasie wizytacji pasterskiej biskupa księża udzielali sakramentów świętych. Wielu byłych unitów, którzy unikali korzystania z sakramentów cerkwiach prawosławnych, korzystali z tej okazji i przychodzili do kościoła, by przystąpić do spowiedzi i Komunii św.

Po klęsce Powstania Stycziowego nastąpił atak ze strony władz carskich na wszystko, co polskie i katolickie. Na terenie diecezji wileńskiej skasowano ponad 60 parafii rzymskokatolickich. Od 1839 r. przestały istnieć parafie unickie, choć wielu grekokatolików pragnęło nadal trwać w jedności z Rzymem. Ludność zachęciano, a następnie siłą zmuszano, do przechodzenia na prawosławie. Ale byli unicy nie chcieli przyjmować posług duchownych od duchowieństwa prawosławnego. Rząd byłym unitom zabronił uczęszczania do kościołów rzymskokatolickich i przystępowania do sakramentów świętych. W razie wykrycia surowo karano nie tylko wiernych, ale i duchownego za udzielenie posługi czy sakramentów świętych, często wyrzuceniem z parafii, a nawet zsyłką na Sybir²⁷.

Zawsze podczas wizytacji pasterskich byli funkcjonariusze służb specjalnych. Odbywały się one pod nadzorem policji. „Żandarm i uradnik”, czuwali podczas wizytacji, nie tylko zdawali później sprawozdanie z przebiegu wizytacji, ale śledzili także czy księża nie spieszą z posługą sakramentalną prawosławnym, czyli

²⁶ Tamże, s. 16–17.

²⁷ Tamże, s. 14.

byłym unitom²⁸. Towarzyszyli biskupowi podczas wszelkich spotkań i posług w trakcie wizytacji, nawet podczas udzielania bierzmowania, wyławiając z tłumu niekatolików. Największą czujność wykazywali urzędnicy carscy w dekanatach nadbużańskich, przy granicy z dawnym Królestwem Polskim. Stamtąd bowiem, na spotkanie z biskupem, napływała ludność pochodzenia unickiego, która nie poddała się siłowemu nawróceniu ich na prawosławie²⁹. „Asystencja żandarmów i policji przy bierzmowaniu była ustawiczna. Jak którego zabużanina unitę poznano, wyciągano go z rzędu przystępujących do bierzmowania... W Drohiczynie taka wielka ilość była zza Buga, żeśmy kilka dni od rana do nocy bierzmując nie mogli podołać, co dzień większe masy przychodziły”³⁰.

Władza starała się ograniczyć do minimum udział księży w wizytacji bp. Zwierowicza. Godzono się jedynie na to, by ordynariuszowi towarzyszył dziekan, dwóch kapłanów i dwóch alumnów seminarium do pomocy. Osobiście biskup wstawił się u generał-gubernatora za osobą ks. Jana Kurczewskiego, by ten mógł towarzyszyć mu podczas wizytacji. Gdyby złożył prośbę na piśmie, jak to było w zwyczaju, urzędnicy gubernatora wysłędzili by na pewno fakt, że ks. Kurczewski został usunięty przez władze carskie z pracy w Seminarium Duchownym i w gimnazjum za zbyt odważną postawę patriotyczną³¹. Dzięki temu, że ks. Kurczewski towarzyszył wizytacjom zachowały się przepiękne opisy³² spotkań biskupa z wiernymi i księżmi, które są niezastąpionym źródłem wiedzy do poznania życia Kościoła w diecezji wileńskiej na przełomie XIX i XX w.

Biskupowi udało się przeforsować decyzję, by z pomocą sakramentalną przyjeżdżało też sześciu okolicznych księży. Zawsze z nimi pojawiali się także wierni, co tylko zwiększało frekwencję podczas wizytacji parafii.

Ale jako pasterz diecezji starał się nie prowokować władz państwowych jakimiś nie potrzebnymi manifestacjami. Władze zabroniły dekoracji dróg przejazdu biskupa ustawionymi wzdłuż drogi brzoźkami. Biskup Zwierowicz usłuchał porady ks. Jana Kurczewskiego, który towarzyszył biskupowi podczas wielu wizytacji, by zabronić księżom dekoracji świątyń i dróg wyciętymi drzewkami. Z obawy przed wydaniem zakazu dalszych wizytacji biskup nakazał księżom rezygnację z tej formy przygotowań parafii do spotkania z ordynariuszem³³.

Wizytacje biskupa Zwierowicza odbywały się przy bardzo licznym udziale wiernych. W wielu parafiach nie było wizytacji biskupiej od czasów biskupa Karola Hryniewickiego³⁴, czyli od prawie dwudziestu lat, a w niektórych nawet minęło

²⁸ L. Ż[ebrowski], *Śp. ks. Karol Hryniewicki, arcyb. tytuł. pergeński, b. biskup wileński*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” 1929, s. 138.

²⁹ T. Krahel, *Rządy biskupa...*, dz. cyt., s. 195.

³⁰ AAB, J. Kurczewski, *Wspomnienia z przeszłości...*, dz. cyt., k. 150.

³¹ T. Krahel, *Rządy biskupa...*, dz. cyt., s. 195.

³² AAB, J. Kurczewski, *Wspomnienia z przeszłości...*, dz. cyt.

³³ Tamże, k. 147.

³⁴ Biskup wileński w latach 1883–1889, ale w 1885 r. zesłany przez rząd carski do Jarosławia nad Wołgą; nie powrócił już do Wilna.

czterdzieści lat od ostatniej wizytacji biskupa Adama Stanisława Krasieńskiego³⁵. Gdy wiosną 1900 r. wizytował parafię w Świecianach, wizytacja trwała tydzień, gdyż tyle czasu zajęło mu udzielenie sakramentu bierzmowania 36 tys. wiernych. Konsekwował również nowo wybudowany kościół³⁶.

Z racji na odbywane wizytacje parafii w urzędzie gubernatora toczyło się kilka spraw przeciw bp. Zwierowiczowi. Jedna z nich dotyczyła zarzutu, że podczas wizytacji pasterskiej w guberni grodzieńskiej udzielił sakramentu bierzmowania byłym unitom. W drugim wypadku biskup został oskarżony o to, że nie posiadając odpowiedniego zezwolenia nakazał zgromadzić młodzież miasta Wilna i oprowadzać ją w dni świąteczne po kościołach wileńskich.

Wizyty pasterskie bp. Zwierowicza były na pewno nie po myśli władz carskich. Staraly się je ograniczyć, czy zmarginalizować ich znaczenie. Świadczy o tym najlepiej fakt, że po ustąpieniu bp. Zwierowicza z Wilna generał-gubernator Krzywicki wydał 29 stycznia 1904 r. zarządzenie, w którym zakazywał, by na teren guberni przychodziły jakiegokolwiek procesje spoza jej terenu; bez pozwolenia władzy nie wolno było publicznie urządzać występów muzycznych, w tym grać muzyki sakralnej; nie wolno było w uroczystościach kościelnych używać emblematów cechowych lub innych nie mających charakteru religijnego.

W 1900 r. ze względu na swój stan zdrowia bp Zwierowicz otrzymał zgodę, zresztą po długich staraniach i zabiegach, na wyjazd za granicę. Odwiedził Rzym, gdzie brał udział w Wielkim Jubileuszu. Przy okazji odbył wizytację *ad limina Apostolorum*, został przyjęty przez papieża Leona XIII³⁷. Papieżowi złożył memoriał o stanie diecezji. Nawiązał z Rzymem bezpośredni kontakt. W 1900 r. odbył też pielgrzymkę do Lourdes³⁸. Po powrocie do Wilna 9 czerwca 1901 r. ogłosił na terenie diecezji Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa³⁹.

4. Wkład w rozwój szkolnictwa katolickiego

Wiele wysiłku bp Stefan Zwierowicz wkładał w katolickie kształcenie dzieci i młodzieży. Rząd carski popierał otwieranie na terenie całego Imperium Rosyjskiego szkół parafialnych prawosławnych, zależnych od ministerstwa oświaty, ale prowadzonych przez duchowieństwo prawosławne. Zadaniem tych szkół było nie tylko kształcenie, ale przede wszystkim wychowywanie w duchu prawosławnym i rosyjskim. Zmuszano dzieci katolickie do uczęszczania do tych szkół, także do cerkwi na nabożeństwa. Zdarzało się, że katolickie dzieci religii uczył duchowny lub świecki wyznania prawosławnego. Zagrozało to nie tylko katolickiemu wychowaniu dzieci, ale także ich wynarodowieniem⁴⁰.

³⁵ Biskup wileński od 1858 r., przebywał na zesłaniu w głębi Rosji w latach 1863–1882; nie powrócił do Wilna.

³⁶ AAB, J. Kurczewski, *Wspomnienia z przeszłości...*, dz. cyt., k. 150–150v.

³⁷ M. Sopoćko, *Zwierowicz Stefan...*, dz. cyt., s. 344–348.

³⁸ „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1968, nr 3, s. 154.

³⁹ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 19–20.

⁴⁰ Tamże, s. 15.

Już jako wikariusz kapitulny zabiegał u władz, by w szkołach ludowych dzieci mogły w niedziele i święta uczestniczyć we Mszy św. w kościele katolickim. Domagał się tego, by dzieci poznawały prawdy wiary z ksiązek katolickich, by mogły modlić się w szkołach po katolicku. 28 lutego 1900 r. bp Zwierowicz rozesłał okólnik, w którym nakazał księżom, by dopilnowali obowiązku uczęszczania dzieci do kościoła i nauczania religii z podręczników zaaprobowanych przez władze kościelne. Wymagał od księży, by pilnowali w szkołach obowiązku modlitwy⁴¹. Mimo zezwolenia cara Mikołaja II, by dzieci katolickie mogły odmawiać modlitwę katolicką przed katolickim obrazem, władze szkolne wydały tajną instrukcję, która utrudniała tego rodzaju praktyki. W odpowiedzi na to bp Zwierowicz ułożył modlitwę w języku łacińskim dla wszystkich szkół w swej diecezji i nakazał odmawiać ją w szkołach przez katolickim obrazem⁴².

Rząd zamierzał wydać rozporządzenie, by kapłani chcący zachować swe stanowiska, pisemnie zobowiązali się do porozumiewania się z ludem wyłącznie w języku rosyjskim. Biskup wydał okólnik zakazujący składania duchownym jakichkolwiek zobowiązań bez uprzedniego zezwolenia ordynariusza⁴³.

12 lutego 1902 r. bp Zwierowicz wydał okólnik⁴⁴ (list pasterski) w sprawie uczęszczania dzieci katolickich do parafialnych szkół cerkiewnych⁴⁵. Uczynił po naradach, które odbył z niektórymi księżmi w kwestii reakcji na działalność duchownych prawosławnych wobec dzieci wyznania rzymskokatolickiego. Zdania wśród duchowieństwa były podzielone co do sposobu reakcji w tej kwestii. Niektórzy radzili, by interweniować w Petersburgu, u samego cara Mikołaja II. Inni opowiadali się za bezpośredni głosem skierowanym do duchowieństwa i wiernych. I za tą opcją opowiedział się bp Zwierowicz. Tekst cyrkularza przygotował ks. Karol Bajko. Choć i tak ostateczna wersja, podana do druku, została nieco złagodzona dzięki ingerencji ks. Kurczewskiego⁴⁶.

Biskup Zwierowicz widział zagrożenie, jakie niosły ze sobą te szkoły w katolickim wychowaniu młodzieży. Służyły niewątpliwie do rusyfikacji młodego pokolenia, jak i zaszczepiania prawosławia w duszach dzieci i młodzieży. Szczególne niebezpieczeństwo zagrażało byłym unitom, którzy choć na siłę zmuszeni byli do zmiany wyznania na prawosławne to w wielu wypadkach pozostawali wierni Stolicy Apostolskiej i prywatnie uznawali zwierzchność Rzymu i papieża⁴⁷. Zdecydowanie twierdził, że „obowiązkiem pasterzy i wiernych jest nie tylko wyznawać słowem i czynem swoją religię, ale też bronić jej przed wszelkiego rodzaju napaściami”. Był świadom tego, że szkoły cerkiewne „urządzane przez władze cer-

⁴¹ Tamże, s. 18.

⁴² M. Sopoćko, *Zwierowicz Stefan...*, dz. cyt., s. 346.

⁴³ Tenże, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 19.

⁴⁴ J. Królikowski, *Okólnik biskupa Stefana Zwierowicza z 1902 r. zabraniający dzieciom katolickim uczęszczania do szkół cerkiewnych*, „Studia Sandomierskie” 2012, nr 2, s. 257–262.

⁴⁵ P. Kubicki, *Bojownicy kapłani...*, dz. cyt., s. 902–906.

⁴⁶ T. Krahel, *Rządy biskupa...*, dz. cyt., s. 198.

⁴⁷ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 20–22.

kiewne, a w swoich celach, zasadach, programach i kierunkach wrocie katolickiemu Kościołowi i zapatrujące się na ludność katolicką, jako na wrogą państwu”. Przypominał duchowieństwu i wiernym obowiązki wynikające z przynależności do Kościoła Rzymskokatolickiego. Nakazywał „całemu duchowieństwu diecezji wileńskiej pilnie przestrzegać, by dzieci katolickie nie uczęszczały do szkół pomienionych [cerkiewnych]”⁴⁸. Na tyle jednoznacznie oceniał sytuację jako wyrzekanie się swej wiary, iż groził także sankcjami wynikającymi z prawa kościelnego: „rozkazuję nie udzielać rozgrzeszenia na spowiedzi zarówno uczącej się w tych szkołach młodzieży, jak i posyłającym do nich rodzicom i opiekunom”⁴⁹.

Okólnik wywołał ogromne wrażenie w całej diecezji wileńskiej, Rosji, a nawet Kościele powszechnym. Postawa pasterza stała się wzorem dla innych, jak trzeba „słowem i czynem wyznawać swoją religię i bronić ją przed napaściami wrogów”⁵⁰.

5. Pozbawienie stanowisko i deportacja

W marcu 1902 r. biskup został wezwany do Petersburga do Ministerstwa Wyznań Religijnych. Obawiał się aresztowania i zsyłki. Wielkie rzesze wiernych odprowadzały go wówczas na dworzec, by pożegnać odjeżdżającego pasterza i otrzymać biskupie błogosławieństwo. Dyrektor Departamentu Obcych Wyznań zażądał w imieniu cara Mikołaja II wycofania okólnika, obiecując podwojenie pensji biskupiej. Biskup odrzucił propozycję. Nie pomogły interwencje abp. Kłopotowskiego i innych biskupów, żądania i rozkazy ministra wyznań religijnych Sypiagina, by wycofał okólnik z obiegu. Sugerowano, by podał się do dymisji lub wyjechał za granicę. Ale nie chciał zmienić swego zdania w kwestii katolickiego wychowania dzieci. Został zesłany do Tweru⁵¹ – „pastorał biskupi na kij pielgrzyma-wygnania zamienia”⁵².

Gubernator wileński von Vall wydał cyrkularz skierowany do duchowieństwa diecezji wileńskiej, w którym podawał za nieważny okólnik „byłego biskupa wileńskiego”. Konsystorz nie zgodził się na to, by go rozprowadzić wśród księży. Musiała uczynić to policja, z rąk której księży go nie przyjmowali. W Wilnie jedynie trzech proboszczów przyjęło cyrkularz gubernatora, ale wkrótce go odesłali. Próbowano księży zastraszyć i ukarać zsyłką, ale ci pozostali lojalni i wierni swemu pasterzowi przebywającemu na zesłaniu⁵³.

Biskup Stefan Zwierowicz przed swoim odjazdem na wygnanie skierował na ręce Ojca świętego Piusa X pismo z prośbą, by wziął w swą opiekę diecezję wileń-

⁴⁸ J. Królikowski, *Okólnik biskupa...*, art. cyt., s. 257–262.

⁴⁹ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 23.

⁵⁰ Tamże, s. 25.

⁵¹ AAB, J. Kurczewski, *Wspomnienia z przeszłości...*, dz. cyt., k. 163.

⁵² *Mowa nad zwłokami śp. Stefana Aleksandra Zwierowicza biskupa diecezji sandomierskiej wypowiedziana w dniu eksportacji przez x. Stanisława Puławskiego*, Warszawa 1908, s. 13.

⁵³ T. Krahel, *Rządy biskupa...*, dz. cyt., s. 199–200.

ską. Prosił, by nazaczył jego następcę na stolice biskupią. Arcybiskup Kłopotowski zasugerował na stanowisko wikariusza apostolskiego ks. kanonika Frąckiewicza i jego kandydatura została przyjęta⁵⁴.

Na wygnaniu bp Zwierowicz przebywał ze swym kapelanem, z ks. Bolesławem Sperskim⁵⁵. 24 listopada 1902 r. napisał z Tweru list, skierowany do członków Kapituły Katedralnej Wileńskiej, w którym się żegnał z duchowieństwem wileńskim. Informował o swoim przeniesieniu do Sandomierza. Polecał opiece Bożej całą – jak ją określił – „męczeńską diecezję wileńską”. List ten podpisał już jako biskup sandomierski⁵⁶. Niedługo bp Zwierowicz przebywał na wygnaniu, gdyż w dość szybkim czasie doszło do porozumienia pomiędzy Stolicą Apostolską a carem Mikołajem II. W wyniku osobistej interwencji papieża Leona XIII bp Zwierowicz 15 września 1902 r. został zwolniony z urzędu biskupa wileńskiego i powołany na stanowisko biskupa sandomierskiego⁵⁷. Ingres do katedry sandomierskiej odbył się 20 grudnia 1902 r.⁵⁸ Ale okólnik na terenie diecezji wileńskiej wciąż obowiązywał.

Biskup Zwierowicz wyjeżdżając z terenu Cesarstwa Rosyjskiego do Sandomierza, na ziemię Królestwa Polskiego, zabrał ze sobą kopię obrazu Madonny Ostrobramskiej, którą otrzymał od duchowieństwa Wilna w dniu, gdy żegnał się z duchowieństwem i wiernymi w katedrze wileńskiej. Dzięki niemu obraz Matki Bożej Ostrobramskiej, który zawisł pierwotnie w kaplicy św. Barbary w sandomierskiej katedrze, był przez kolejne lata czczony w katedrze sandomierskiej.

Biskup Stefan Aleksander Zwierowicz zmarł 3 stycznia 1908 r. w Sandomierzu⁵⁹ mając 65 lat życia. Przez pięć lat był ordynariuszem diecezji wileńskiej i tyleż pasterzował w Sandomierzu. Spoczął w krypcie pod katedrą sandomierską.

W 1927 r., w 25. rocznicę wydania okólnika, mieszkańcy Wilna wmurowali w wileńskiej bazylice katedralnej pamiątkową tablicę⁶⁰.

⁵⁴ AAB, J. Kurczewski, *Wspomnienia z przeszłości*, mps, k. 165v.

⁵⁵ J. Wiśniewski, *Stefan Aleksander Zwierowicz*, dz. cyt.

⁵⁶ M. Sopoćko, *Biskup Stefan Zwierowicz...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁷ Tamże, s. 25–26; A. F[ajęcki], *Zwierowicz Aleksander...*, dz. cyt.; B. Stanaszek, *Zwierowicz Stefan Aleksander...*, dz. cyt., s. 1530.

⁵⁸ *Ingres biskupi*, „Tygodnik Ilustrowany” 1903, nr 3, z 22 I 1903, s. 70.

⁵⁹ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 518–519.

⁶⁰ Marmur na tę tablicę ofiarował Magistrat Wilna, zaś Oddział Polskiego Towarzystwa nad grobami zapłacił za robociznę.

D. + O. + M.
Ks. Stefan - Aleksander
Zwierowicz 1897–1903
Biskup Wileński
nieustraszony bojownik o duszę
działwy katolickiej i polskiej
w czasie niewoli
Pamięci jego wdzięczna
potomność

6. Próba charakterystyki postaci

Jakim człowiekiem był bp Stefan Zwierowicz?

Charakterystyka osoby biskupa zapisana w dniu jego ingresu do katedry sandomierskiej: „Twarz i postać ks. Zwierowicza niezmiernie ujmująca. Wzrost średni, tusza umiarkowana. Mowa biskupa wypowiedziana z ambony (z akcentem litewskim) serdeczna i ciepła przejmująco działała na wszystkich”... Bp Zwierowicz był kapłanem ogromnej wiary i niezmiernej dobroci, którą zjednywał sobie i Kościołowi wszystkich. Widok tego biskupa, którego pospolicie nazywaliśmy *Pasterzem*, jego namaszczone mowy do łez wzruszały wiernych. Gorąco kochał lud i rzewne pieśni polskie podczas mszy przez obecnych śpiewane. Pracowity nad siłą, nieugięty, stanowczy, gdy chodziło o dobro Kościoła⁶¹.

A po jego śmierci pisano o nim następująco: „Śp. ks. biskup sandomierski nie był z przyrodzenia naturą wojowniczą. Rzec by nawet wolno, że charakter jego łagodny i do ustępstw skory, rokował stolicy biskupiej erę spokoju i pracy przeważnie organizatorskiej wewnętrznej, wśród kleru, którą to pracę ułatwiały znacznie: względnosc, wyrozumialosc i prostota *Pasterza*... Od daty przymusowego opuszczenia stolicy biskupiej wileńskiej zarówno Wilno, jak rychlo potem Sandomierz, prześcigały się w okazywaniu śp. biskupowi Stefanowi szczerzej, głębokiej, a żarliwej czci, oraz gorącego przywiązania, które w harmonii z uczuciami wszystkich katolików Polaków, odtąd stale, do zgonu towarzyszyły prawemu, zacnemu i mężnemu dostojnikowi Kościoła. Dziś zgon jego, w równej mierze odczuty będzie boleśnie nad Wisłą, jak i Wilią⁶².

Pamięć o biskupie Stefanie Aleksandrze Zwierowiczu jest wciąż żywa. Może na Ziemi Sandomierskiej, gdzie dokonał żywota, wciąż wspomina się go jako „wielkiego pasterza”, który w ostatnich latach swego życia dał świadectwo żywej wiary i niezmiernej miłości, ale na ziemiach diecezji wileńskiej pozostał w pamięci jako ten, który bronił polskości, zabraniając rodzicom posyłania polskich dzieci do rosyjskich szkół. W obu diecezjach: sandomierskiej i wileńskiej, szerzył kult Matki Bożej Ostrobramskiej i to Jej przez całe swe życie powierzał swe kapłaństwo i wiernych, którzy poddani byli jego pieczy.

Bibliografia

Źródła drukowane:

Ingres biskupi, „Tygodnik Ilustrowany” 1903, nr 3, z 22 I 1903 r.

Mowa nad zwłokami śp. Stefana Aleksandra Zwierowicza biskupa dyecezyi sandomierskiej wypowiedziana w dniu eksportacyi przez x. Stanisława Puławskiego, Warszawa 1908.

⁶¹ J. Wiśniewski, *Stefan Aleksander Zwierowicz...*, dz. cyt.

⁶² *Z żalobnej karty, śp. ks. biskup Sandomierski Stefan Zwierowicz*, „Praca. Tygodnik polityczny i literacki, ilustrowany” 1908, nr 2, s. 40.

Opracowania:

- F[ajęcki] A., *Zwierowicz Aleksander*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 41–42, Poznań–Warszawa–Wilno [b.r.w.].
- J. E. *Biskup Stefan Zwierowicz*, „Przegląd Katolicki” 1897, nr 49, z 27 XI 1897 r.
- Krahel T., *Rządy biskupa Stefana Zwierowicza w diecezji wileńskiej w świetle wspomnień ks. Jana Kurczewskiego*, „Metrastis” 2003, t. 23.
- Królikowski J., *Okólnik biskupa Stefana Zwierowicza z 1902 r. zabraniający dzieciom katolickim uczęszczania do szkół cerkiewnych*, „Studia Sandomierskie” 2012, nr 2, s. 257–262.
- Kubicki P., *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915*, cz. 2, *Dawna Litwa i Białoruś*, t. 1, *Przedmowa, źródła i pomoce, wstęp zawierający okólniki rządu rosyjskiego krępujące wolność Kościoła i uciemniające ducha narodowego i bojownicy za sprawę Kościoła, Kler świecki i zakonny*, Sandomierz 1936.
- Kurczewski J., *Wspomnienia z przeszłości*, mps. w Archiwum Archidiecezjalnym w Białymstoku.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000.
- Sopoćko M., *Biskup Stefan Zwierowicz*, Wilno 1933.
- Sopoćko M., *Zwierowicz Stefan, biskup wileński*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 33, Włocławek 1933, 344–345.
- Stanaszek B., *Zwierowicz Stefan Aleksander*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014.
- Trynkowski J., *Gimnazjum. Z dziejów Gimnazjum Białostockiego (1777) 1802–1915*, Białystok 2002.
- Wiśniewski J., *Biskupi sandomierscy*, Radom 1913.
- Z żałobnej karty, śp. ks. biskup Sandomierski Stefan Zwierowicz*, „Praca. Tygodnik polityczny i literacki, ilustrowany” 1908, nr 2.
- Ż[ebrowski] L., *Śp. ks. Karol Hryniewicki, arcyb. tyt. pergeński, b. biskup wileński*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” 1929.

Streszczenie

Stefan Aleksander Zwierowicz był biskupem wileńskim w latach 1897–1902. Uczył się w Drohiczynie i w Białymstoku, by następnie od 1861 r. studiować w Seminarium Duchownym w Wilnie. W latach 1864–1869 był studentem Akademii Duchownej w Petersburgu gdzie 2 grudnia 1869 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako wikariusz w parafii pobernardyńskiej. Był proboszczem parafii św. Rafała w Wilnie, kapelanem oddziałów wojskowych garnizonu wileńskiego; wykładowcą a następnie rektorem wileńskiego seminarium. W 1878 r. został kanonikiem honorowym, a w 1887 r. gremialnym Kapituły Katedralnej Wileńskiej.

Po śmierci biskupa wileńskiego Antoniego Franciszka Audziejewicza będąc rektorem seminarium został wikariuszem kapitulnym, pełniąc obowiązki administratora diecezji. Sakrę biskupią przyjął w Petersburgu 16 listopada 1897 r. Ingres do katedry wileńskiej odbył na początku grudnia 1897 r. 12 lutego 1902 r. wydał okólnik w sprawie uczęszczania dzieci katolickich do parafialnych szkół cerkiewnych, za który został deportowany w głąb Rosji. W wyniku interwencji papieża Leona XIII został zwolniony z wygnania i 15 września 1902 r. powołany na stanowisko biskupa sandomierskiego.

Słowa klucze: Bp Stefan Zwierowicz, diecezja wileńska, diecezja sandomierska, represje carskie

Stefan Aleksander Zwierowicz – Bishop of Vilus (1897–1902)

S u m m a r y

Stefan Aleksander Zwierowicz was Bishop of Vilnius bishop form 1897–1902. He studied in Drohiczyn and Białystok, then from 1861 on he studied at the Seminary in Vilnius. In the years 1864–1869 he was a student of the Academy of Spirituality in St. Petersburg, where on December 2, 1869, he was ordained a priest. He worked as a vicar in the Bernardine parish. He was the parish priest of St. Rafał in Vilnius, a chaplain of the military units of the Vilnius garrison; lecturer and then rector of the Vilnius seminary. In 1878 he became an honorary canon, and in 1887 General of the Vilnius Cathedral Chapter.

After the death of the Vilnius bishop, Antoni Franciszek Audziejewicz, as the rector of the seminary, he became the vicar of the Chapter, fulfilling the duties of the administrator of the diocese. He accepted the episcopacy in St. Petersburg on November 16, 1897. Ingres to the Vilnius Cathedral took place at the beginning of December 1897. On February 12, 1902, he issued a circular on the attendance of Catholic children to church parish schools, for which he was deported deep into Russia. As a result of the intervention of Pope Leo XIII he was released from exile and on September 15, 1902, he was appointed to the position of the Bishop of Sandomierz.

Key words: Bishop Stefan Zwierowicz, Diocese of Vilnus, Diocese of Sandomierz, Tsarist repression

BISKUP STEFAN ZWIEROWICZ JAKO ORDYNARIUSZ DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ

Wstęp

Stefan Aleksander Zwierowicz urodził się 26 grudnia 1842 r. (zapis wg starego stylu) w Repkach-Szkopach k. Sokołowa Podlaskiego¹, zmarł 4 stycznia 1908 r. w Sandomierzu. Wykształcenie zdobywał w Drohiczynie oraz Białymstoku. W 1863 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Wilnie, po czym od 1867 r. kontynuował studia w Akademii Duchownej w Petersburgu. W dwa lata później, 2 grudnia 1869 r., przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako duszpasterz, prowadząc jednocześnie wykłady w wileńskim Seminarium Duchownym, w którym w 1878 r. został wice, a od 1886 r. rektorem. W dniu 28 listopada 1897 r. został konsekrowany biskupem wileńskim.

Ordynariusz wileński i zesłanie

W czasie pięcioletnich rządów w diecezji wileńskiej, bp Zwierowicz dał się poznać jako niezmordowany pasterz. Jego biskupie posługiwanie oscylowało m. in. wokół wizytacji duszpasterskich, troski o seminarium duchowne oraz duchowieństwo parafialne. Bł. ks. Michał Sopoćko charakteryzując bpa Zwierowicza, pisał: „Dzięki doskonałej pamięci, pracowitości i gorliwości nabył dużo doświadczenia i umiejętności dostosowania się do najgorszych warunków i mężnego przeciwstawiania się największym trudnościom, jakie niebawem czekały go na męczeńskiej stolicy biskupiej w Wilnie”².

¹ K. R. Prokop, *Biskupi ordynariusze diecezji na ziemiach litewskich i białoruskich dawnej Rzeczypospolitej obojga narodów*, Warszawa–Drohiczyn 2015, s. 482; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa 2000; kol. 518–519; B. Stanszok, *Zwierowicz Stefan Aleksander*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 22, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 1530. Starsze biogramy S. Zwierowicza: M. Sopoćko, *Zwierowicz Stefan*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. 33, Warszawa 1933, s. 345; J. Wiśniewski, *Biskupi sandomierscy*, Radom 1913, [b.n.s.].

² M. Sopoćko, *Zwierowicz Stefan...*, dz. cyt., s. 345.

Wielką bolączką w czasie pasterzowania Zwierowicza na stolicy biskupiej w Wilnie, była akcja rusyfikacyjna prowadzona nieustannie przez rosyjskiego zaborcę. Realizowana na różnych płaszczyznach, w szczególności sposób stała się niebezpieczna, gdy w dzieci i młodzieży zaczęto wpajać zasady wyznania prawosławnego. Jakakolwiek działalność, podejmowana przeciwko zaborcy w tej materii, mogła skończyć się najsurowszymi karami. Tym niemniej bp Zwierowicz, chcąc ochronić dzieci i młodzież przed skutkami akcji rusyfikacyjnej, 12 lutego 1902 r. wydał „Okólnik do duchowieństwa diecezji wileńskiej”. Pisał w nim; „Obowiązkiem pasterzy i wiernych katolików jest nie tylko otwarcie, czynem i słowem wyznawać swą świętą wiarę, ale i bronić jej od wszelkich na nią zamachów. Każdy katolik wie, że wszystkich uchylających się od tego obowiązku z jakichkolwiek pobudek, wyrachowania lub obawy, Zbawiciel i Kościół piętnują pod groźbą wszelkich następstw wypływających z jawnego zaparcia się i odstępstwa od wiary świętej”³. Wileński pasterz wskazywał na dwa zadania tych szkół: wrogość wobec religii katolickiej i traktowanie katolików jako ludności wrogiej państwu. Pisał: „...któż z nas, pasterzy i wiernych katolików, może pozostać obojętnym na widok tych szkół, gnębiących dziatwę katolicką w diecezji wileńskiej, i to pod maską państwowości. Szkoły cerkiewno-parafialne i szkoły pisania urządzone przez duchowieństwo prawosławne, tam nawet, gdzie bodaj żadnej rodziny prawosławnej nie ma, groźbami lub przy pomocy obietnic, dotrzymywanych i niedotrzymywanych, niemożliwych, zmuszają i zwabiają do siebie dziatwę katolicką, wyszydza jej wiarę katolicką, i dzieciom nieznającym jeszcze własnej religii zaszczepiają zasady i przepisy prawosławia”⁴. W innym miejscu zaznaczył: „Szkoły cerkiewno-parafialne i rządowe szkoły pisania wrogo usposobione względem wiary katolickiej nie mniej wrogo patrzą na nas, katolików, jako na fanatycznych wrogów państwa, których należy się [pozbyć] przez szczepienie w sercach dziatwy katolickiej prawosławia jako jedynego środka utrzymania katolików w należynej uległości władzy cywilnej”⁵.

Należy zaznaczyć, że w tekście memoriału wileński pasterz wyraził wierność panującemu monarsze, zapewniając, iż duchowieństwo polskie nie jest wrogiem wobec rządu, nie zgadza się jednak z tymi osobami, które czy to dla zaszczytów, czy przypodobania się władzy, przedstawiają tak duchownych jak wiernych, jako nieprzejednanych fanatyków, co mija się z prawdą. Powyższe wyjaśnienia nie ustrzegły jednak biskupa Zwierowicza od represji ze strony rządu. W odpowiedzi bowiem na powyższy okólnik, wileński hierarcha został zesłany do Tweru. Nie był to w tym czasie odosobniony przypadek. Jak pisał ks. Bolesław Kumor: „Deportacje i zsyłki w głąb Rosji były często stosowaną karą za postawy polityczne. Ponieważ faktycznie car mianował biskupów, tylko więc przez pomyłkę gorliwy patriota

³ Cyt. za: J. Królikowski, *Okólnik biskupa Stefana Zwierowicza z 1902 r. zabraniający dzieciom katolickim uczęszczania do szkół cerkiewnych*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 2, s. 257–262.

⁴ Tamże, s. 260.

⁵ Tamże, s. 261.

czy duszpasterz oddany bez reszty Kościołowi mógł zostać biskupem. A jednak takie pomyłki się zdarzały. Pierwszą, większą grupę deportowanych biskupów z Królestwa Polskiego wywieziono w głąb Rosji w związku z Powstaniem Styczniowym (1863) i sprawą Kolegium Duchownego w Petersburgu (1867–1869). Wówczas to zostali zesłani: metropolita warszawski Z[ygmunt] Sz[częsny] Feliński – do Jarosławia nad Wołgą (1863), biskup chełmski Jan Kaliński – do Wiatki (1866), biskup pomocniczy warszawski Paweł Rzewuski do Astrachania (1865), biskup płocki W[incenty] Popiel – do Niżnego Nowogrodu (1868, dziś Gorki), biskup sejneński K[onstanty] I[reneusz] Łubieński – do Permu (1868), administrator archidiecezji warszawskiej ks. [Antoni] Białobrzeski – do Bobrujska (1861)⁶.

Postawę hierarchy wileńskiego można lepiej zrozumieć w kontekście słów, które sam zapisał: „Bez zmiany przekonań, nigdy nie zmienię postępowania, chociażbym się miał przez to całemu światu narazić. Zemsta mię nie przestraszy, choć nie wątpię, że osiągnąć mnie może; bo kto się boi Boga, temu nie straszny gniew ludzki. Życie dla mnie nie ma tyle powabu, abym dla jego zachowania zgodził się zabić moralnie me własne sumienie. W postępowaniu moim idę drogą jawną, szczerą, sprawiedliwą, jak przystało na człowieka, zajmującego me stanowisko. Przed Rządem nic nie ukrywam i nie działam, coby się nie zgadzało z obowiązkami wiernopoddanego. Jako biskup katolicki staram się zawsze czynić to, co w sumieniu za mój obowiązek poczytuję. Jeżeli zaś Rząd z innego stanowiska zapatruje się na obowiązki moje, to nie ode mnie zależy uchylić te różnice, gdyż dbając przede wszystkim o to, bym stanął czysty przed sądem Bożym, nie mogę inną miarą powinności moich mierzyć, jak miarą podaną mi przez religię, którą w głębi sumienia za prawdziwą uznaję, i świętych praw Kościoła, które spełnić powinieniem⁷. Podczas pobytu w Twerze, bp Zwierowicz nie przestał prowadzenia działalności apostołowskiej. Na Mszy Świętej w jego kaplicy domowej zawsze był komplet ludzi, tak z rodziny jak i obcych. W każdą niedzielę był obecny na Mszy Świętej w kościele parafialnym, gdzie na tacę kładł złotą pięciorublówkę, co nie uchodziło uwagi zebranych. Miał bowiem 100 rubli miesięcznej pensji od rządu, ponadto diecezjanie wileńscy zaopatrywali swego pasterza w potrzebne finanse, w wysokości pensji, którą pobierał w Wilnie⁸.

Okres zesłania bpa Zwierowicza nie był zbyt długi. W stosunku do krnąbrnych biskupów rząd carski obierał bowiem w określonych wypadkach jedną z dwóch dróg. Pierwszą było bezpośrednie wydalenie za granicę, drugą przeniesienie do innej diecezji. Mogło to jednak nastąpić tylko w wypadku, gdy przyczyną zesłania biskupa nie była zdrada stanu lub kwestie politycznej poprawności wobec cara. Uwzględniano tylko przyczyny natury religijnej i kościelnej. Tak było w odniesieniu do biskupa Wincentego Popiela, który zabronił swoim księżom studiów w Kolegium Duchownym w Petersburgu, za co został zesłany do Nowogrodu w 1868 r.

⁶ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1991, s. 368.

⁷ *Z ostatnich chwil ś. p. biskupa Zwierowicza*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (dalej: KDS) 1 (1907), nr 3, s. 59–61.

⁸ K. R. Prokop, *Biskupi ordynariusze...*, dz. cyt., s. 486.

Po siedmiu latach w 1875 r. wyrażono zgodę na objęcie przez niego diecezji kujawsko-kaliskiej. Z kolei biskup łucko-żytomierski Kasper Borowski w 1870 r. sprzeciwił się wprowadzaniu języka rosyjskiego do nabożeństw, jak również urządzaniu seminariów według rządowych wskazówek, za co został zesłany do Permu. W 1883 r. objął biskupstwo płockie⁹. Przy ponownych nominacjach, rząd rosyjski brał również pod uwagę kwestie zacierania różnic między Cesarstwem Rosyjskim a Królestwem Polskim. Stąd też po 1880 r. zaczął przedstawiać na biskupstwa w Królestwie Polskim kandydatów z Imperium. Tytułem egzemplifikacji można wskazać biskupa sufragana żmudzkiego Aleksandra Kazimierza Bereśkiewicza, który w 1883 r. został biskupem kujawsko-kaliskim¹⁰, żytomierskiego Kaspra Borowskiego, od 1882 r. płockiego¹¹. Stąd już 17 września 1902 r. została ogłoszona nominacja biskupa Zwierowicza na biskupstwo sandomierskie, które wakowało od 4 maja 1901 r., czyli od śmierci biskupa Antoniego Franciszka Sotkiewicza¹². Wileński hierarcha został bowiem uznany jako konfliktowy na tle religijnym oraz kościelno-administracyjnym, a przy tym nie przejawiał wrogości wobec Imperium Rosyjskiego¹³. O przeniesieniu Zwierowicza do Sandomierza decydowały nadto inne czynniki. Jednym z nich była sytuacja diecezji wileńskiej. Jak pisał minister spraw wewnętrznych Rosji Wiaczesław von Plehwe „choć obecnie zarząd diecezji wileńskiej jest tymczasowo urządzony, niemniej przebywanie miejscowego biskupa na zesłaniu zawsze boleśnie jest odczuwane przez ludność i wiąże do pewnego stopnia ręce jego zastępcy. Tymczasem również kuria rzymska w ostatniej swojej nocie w sprawie Zwierowicza wychodzi nam naprzeciw, proponując spokojne ułożenie jego życia, a tym samym dając nam możliwość, aby czyniąc jej niejako uprzejmość, pozbyć się niedogodności wynikających ze zsyłki Zwierowicza”¹⁴. Minister zauważył ponadto, że w Sandomierzu „będzie nie tylko nieszkodliwy, lecz niewątpliwie pożyteczny, jako biskup nie zarażony polskim duchem patriotycznym”¹⁵. Z powyższego wynika również, że czynnikami które przyspieszyły powrót dotychczasowego biskupa wileńskiego z zesłania, były także naciski ze strony Stolicy Apostolskiej. Nie bez znaczenia był również stan zdrowia Zwierowicza, na co zwrócił uwagę von Plehwe, zaznaczając że zesłaniec jest nieuleczalnie chory, a jego śmierć na zsyłce może skomplikować sytuację¹⁶. Sam zaintereso-

⁹ K. Lewalski, *W sprawie obsadzania diecezji sandomierskiej i włocławskiej w 1902 r.*, „Przegląd Historyczny” 94 (2003), z. 4, s. 465.

¹⁰ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła...*, dz. cyt., kol. 26.

¹¹ Tamże, kol. 37–38.

¹² Antoni Franciszek Sotkiewicz (1826–1901), biskup sandomierski od 1883 r., zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła...*, dz. cyt., kol. 412.

¹³ R. Prejs, *Administracja diecezjalna w Królestwie Polskim w latach 1864–1918. Studium prozopograficzne*, Lublin 2012, s. 93.

¹⁴ Cyt. za: K. Lewalski, *W sprawie obsadzania...*, dz. cyt., s. 466.

¹⁵ Tamże, s. 466.

¹⁶ Pisał o tym także ks. J. Rokoszyński we wspomnieniach o biskupie Zwierowiczu: „przybył po silnych wstrząśnieniach bohaterskiego czynu, niosąc w sobie ciężki skutek tych wstrząśnień poważna choroba sercową”. J. Rokoszyński, *Ze wspomnień o ś. p. biskupie*

wany pisał o tej sytuacji: „Jeśli Ojciec św. uzna, że rezygnacja moja jest na czasie, to objawienie Jego woli dostatecznym będzie dla zaspokojenia mojego sumienia, tak iż bez najmniejszego wahania się natychmiast rezygnuje. Niech przeto rząd traktuje nie ze mną, ale ze Stolicą Apostolską, ja zaś natychmiast zastosuje się do decyzji Ojca św.”¹⁷.

Ostatecznie, 30 grudnia 1902 r. Stefan Zwierowicz objął władzę w diecezji sandomierskiej.

Ordynariusz sandomierski

1. Ingres

Bp Zwierowicz przybył do Sandomierza w towarzystwie ks. Mariana Ryxa¹⁸ oraz ks. Bolesława Sperskiego¹⁹. 29 grudnia 1902 r. w Skarżysku Kamiennej powitali ich ks. Wawrzyniec Szubartowicz²⁰ oraz ks. Władysław Zalewski²¹. Ich droga wiodła przez Ostrowiec Świętokrzyski, gdzie nowy biskup został powitany przez dziekana opatowskiego, ks. Teofila Banaszkiwicza²² w asyście kilku księży oraz lokalnego ziemiaństwa jak również delegatów przemysłowców ostrowieckich w otoczeniu wielu ludzi. Dłuższy postój nastąpił w Opatowie. Tam bpa Zwierowicza powitali mieszczanie, zaś w kolegiacie ks. Władysław Fudalewski²³. W świątyni miała miejsce adoracja Najświętszego Sakramentu. Po odpoczynku wyruszył nowy pasterz do Sandomierza w licznej asyście duchowieństwa oraz wiernych. Królewskie miasto powitało nowego biskupa biciem dzwonów we wszystkich

Stefanie Zwierowiczu, KDS 1 (1907), nr 1–2, s. 4–5. Zwracał na to uwagę również ks. J. Koceniak: „Objął diecezję w 60 roku życia, nie był więc starcem, ale siły go coraz bardziej opuszczały, z każdym rokiem w sposób widoczny rozwijała się ciężka choroba serca”. J. Koceniak, *Sylwetki biskupów sandomierskich*, KDS 61 (1968), s. 141–165.

¹⁷ *Z ostatnich chwil ś. p. biskupa Zwierowicza*, KDS1 (1907), nr 3, s. 59–61.

¹⁸ Bp Marian Ryx (1853–1930), biskup sandomierski od 1910 r., zob. B. Kumor, *Ryx Marian Józef (1853–1930)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 33, Kraków 1991–1992, s. 604–606.

¹⁹ Ks. Bolesław Sperski (1871–1951), kapelan i sekretarz bpa Zwierowicza (1901–1903). R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939–1988*, Lublin 2003, s. 280.

²⁰ Ks. Wawrzyniec Szubartowicz (1832–1911), od 1862 r. do śmierci proboszcz parafii pw. nawrócenia św. Pawła w Sandomierzu, zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1929 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1928, s. 294–296.

²¹ Ks. Władysław Zalewski (1852–1912), od 1901 r. proboszcz w Starej Słupi, zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 320–322.

²² Ks. Teofil Banaszkiwicz (1851–1907), od 1902 r. proboszcz w Szewnej, zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014, s. 31–32.

²³ Ks. Władysław Fudalewski (1840–1918), od 1893 r. proboszcz w Kunowie, zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 204–205.

świątyniach. Pierwszy przystanek miał miejsce w kościele pw. św. Michała. W stosownie ustrojonej świątyni nastąpiła krótka adoracja Najświętszego Sakramentu a później biskup Zwierowicz udał się do oratorium w klasztorze benedyktynek. Tam został powitany przez ksienią Alojżę Marynowską ze zgromadzonymi siostrami, którym udzielił błogosławieństwa²⁴. Po wyjściu z kościoła, karetą z dostojnym gościem udała się do pałacu biskupiego. Przed budynkiem zgromadziła się już Sandomierska Kapituła Katedralna, duchowieństwo i alumni oraz licznie zgromadzony lud. Ks. prałat Józef Klemens Bagiński²⁵ podał pasterzowi chleb i sól oraz powitał w imieniu duchowieństwa i wiernych. Po krótkiej przemowie nowy ordynariusz sandomierski wszedł do wnętrza pałacu, gdzie w drodze na piętro towarzyszył mu śpiew alumnów oraz kwiaty, rzucane przez zebrane dziewczęta. Po krótkim odpoczynku, ks. prałat Bagiński przedstawił zebrane duchowieństwo. Po czym Jego Ekscelencja wręczył ceremoniarzowi kapitulnemu ks. Zalewskiemu *breve* papieskie, które zostało odczytane w kaplicy pałacowej. Uroczystości pierwszego dnia zakończyły się spotkaniem pasterza z kapitułą i gośćmi w pałacu biskupim, zaś duchowieństwo diecezjalne zgromadziło się w budynku seminarium duchownego.

Kolejnego dnia ingresu (30 grudnia), kapłani przybyli do Sandomierza, od samego rana celebrowali Msze Święte w miejscowych kościołach. O ich liczebności świadczyć może fakt, że w kościele pw. Świętego Ducha odprawiono ich 30. O 10 rano, na głos dzwonu katedralnego, odpowiedziało bicie dzwonów w całym mieście. Biskup Zwierowicz udał się do bramy katedralnej, przy której został powitany przez prałata Bagińskiego z relikwiarzem drzewa Krzyża Świętego. Po ubraniu szat pontyfikalnych, biskup skierował się przy śpiewie *Ecce sacerdos magnus* do wnętrza katedry. Po adoracji Najświętszego Sakramentu, przy śpiewie *Te Deum laudamus* Jego Ekscelencja zasiadł na tronie. Ks. prałat Alfons Jan Bułakowski²⁶ odczytał po łacinie *breve* papieskie, po czym głos zabrał ks. prałat Bagiński, który jako administrator przedstawił stan diecezji. Następnie głos zabrał biskup Zwierowicz. Jego przemowa miała charakter zapowiedzi, czym będzie się kierował w rządach diecezji. Można ją streścić w dwóch słowach: miłość i sprawiedliwość. W mowie pogrzebowej, ks. Stanisław Puławski²⁷ przekazał słowa biskupa: „Przyszedłem do Was mi obcych, mówił zmarły Pasterz, bo mnie Bóg do Was przysłał,

²⁴ J. Gajkowski, *Benedyktynki sandomierskie*, Sandomierz 1917, s. 118–119.

²⁵ Ks. Józef Klemens Bagiński (1835–1905), administrator diecezji sandomierskiej po śmierci bpa A. Sotkiewicza i przejściu dotychczasowego administratora ks. S. Zdzitowieckiego na biskupstwo kujawsko-kaliskie, zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 15–16; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 28–29.

²⁶ Ks. Alfons Bułakowski (1838–1917), proboszcz parafii Przedbórz (1891–1917), od 1899 r. prałat w kapitule sandomierskiej, zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 28–31; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 94–95.

²⁷ Ks. Stanisław Puławski (1866–1937), proboszcz w Jedlni, zob. W. Wójcik, *Puławski Stanisław Celestyn*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 741–742.

wiec przyszedłem śmiało i nie czuje się obcym wśród Was, Wy odtąd moi, a ja Wasz”²⁸.

Po odczytaniu przez kanonika Ryxa *breve* papieskiego po polsku, biskup skierował do zebranych mowę „długą, piękną, pełną życia i serca”²⁹. Kolejnym punktem uroczystości było *homagium*, które w pierwszej kolejności złożyło duchowieństwo, a później pozostali zebrani. Centralnym punktem ingresu była uroczysta Msza Święta. Po jej zakończeniu zebrany udzielono odpustu zupełnego. Od godziny 14 przed nowego pasterza diecezji sandomierskiej z gratulacjami przybyli m.in. reprezentanci miasta z generałem Wojciechem Ostrowskim, radca Juliusz Załęcki w imieniu obywateli, przedstawiciele różnych stanów i ugrupowań. O 15 godz. rozpoczął się obiad, w którym uczestniczyło około 200 osób, w tym ponad 100 kapłanów, oraz przedstawiciele lokalnej szlachty i ziemiaństwa. Uroczystości zakończyły się ok. 19 wieczorem. Z perspektywy czasu pisano o biskupie Zwierowiczu: „przybył do diecezji z aureolą cierpienia za wiarę, niesprawiedliwego zesłania za wierność swoim obowiązkom. Średniego wzrostu, umiarkowanej tuszy, o regularnych rysach twarzy, dobrotliwym wyrazie oczu, ujmował słodyczą i dobrocią. Do końca życia zachował śpiewny akcent litewski, jego kazania poruszały serca rzewnym uczuciem religijnym”³⁰.

2. Duszpasterz

Wśród cech, którymi charakteryzował się nowy ordynariusz sandomierski, na pierwsze miejsce wysuwała się jego pasterska postawa. Ks. Józef Rokoszny³¹ we wspomnieniach o biskupie Zwierowiczu, tak scharakteryzował początki jego pracy w diecezji: „Do pracy zabrał się jednak od razu energicznie, z zapałem, z akcentacją, że dla nowej diecezji chce być takim samym dobrym pasterzem, jaki był dla pierwszej. A więc nader częste celebry w katedrze, Msze św., i nauki w innych kościołach sandomierskich, prawie codzienne sesje konsystorskie, odwiedzanie seminarium, konferencje z dziekanami, męczące wizyty duszpasterskie itd. Wszystko to trwało nie dłużej nad dwa lata; choroba robiła poważne postępy, pragnącego pracować na długo przykuła do łoża boleści”³².

Przez swoje zaangażowanie w sprawy duszpasterskie, duchowieństwo w bardzo krótkim czasie zaczęło swojego biskupa nazywać „Pasterzem”. Dzięki ks. Rokosznemu, który był kapelanem biskupa sandomierskiego, możemy poznać przemyślenia biskupa Zwierowicza, którymi przy różnych okazjach zwykł się z nim

²⁸ S. Puławski, *Mowa nad zwłokami ś.p. Stefana Aleksandra Zwierowicza biskupa diecezji sandomierskiej, wypowiedziana w dniu eksperty przez ks. Stanisława Puławskiego*, Warszawa 1908, s. 8.

²⁹ J. Luboński, S. Grelewski, *Chronologiczny opis ingresów biskupów sandomierskich*, [w:] *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na rok 1929*, red. S. Grelewski, Radom 1928, s. 47.

³⁰ J. Koceniak, *Sylwetki biskupów...*, art. cyt., s. 141–165.

³¹ Ks. Józef Rokoszny (1870–1931), kapelan bpa S. Zwierowicza, zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 254–259.

³² J. Rokoszny, *Ze wspomnień...*, art. cyt., s. 5.

dzielić, mówiąc o wydarzeniach czy sytuacjach w których brał udział. Zżymał się na brak gorliwości duszpasterskiej u księży: „Ej, za dużo tu u nas dyplomacji, a za mało gorliwości o biedne dusze: nie na dyplomacji opiera się zbawienie dusz ludzkich”. Uważał, że „Do bardzo opuszczonej parafii trzeba dawać proboszcza z pierwszą gorliwością, która wszystko pokonywa, wszystko znosi”. Nie tolerował pewnych postaw wśród duchowieństwa: „Na wiele rzeczy jestem wyrozumiały, ale nie mogę ścierpieć, jeżeli proboszcz, który przecież żyje z parafian, traktuje ich jak władca niewolników; na takie postępowanie wszystko się we mnie gotuje”. Odnosił się do postawy innych, z których warto było brać przykład: „Ogromny mam szacunek do arcybiskupa Bilczewskiego. Kiedy byłem u niego, służący dał znać, że dwóch włościan przyszło po książeczki. Arcybiskup natychmiast wstał, przeprosił, że mnie zostawia samego i pobiegł załatwić włościan. Oto masz serce pasterza prawdziwie kochającego lud”. Jako środki duszpasterskie wskazywał otwarcie się na ludzi, wychodzenie do nich: „Nie zamknąć się w salonach i nie pokazywać ludowi, nie wolno; to błąd! Lud zamknie się przed nami”. Potrafił docenić każdą inicjatywę: „Oto widzisz, parafianie z Obrazowa dali na wotywę na moją intencję. Tak, mój drogi, trzeba aby biskupi pokazywali się ludowi. Ten lud mnie pokochał, teraz mnie prędzej usłucha”³³.

Wiele sił kosztowały go translokaty księży. W Wilnie nie musiał brać tej kwestii pod uwagę, ponieważ tam inicjatywa w tym względzie wychodziła od władzy. Natomiast w diecezji sandomierskiej obowiązywał zwyczaj konkursów, „podawania się na wakujące probostwo”. „do tego zupełnie nie mógł się przyzwyczaić. Bolało go to, że jednym tylko dać może wakujące miejsce, a wszystkim innym odmawiać trzeba. Powie kto, że była to raczej słabość, zapewne, że nie jest to siła zwłaszcza w zwierzchniku, ale jest w tym duża miara dobroci serca. Chociaż, gdy sumienie nakazywało mu odmówić, umiał odmówić i z siłą i stanowczością”³⁴.

Troska o zbawienie dusz umacniała schorowanego biskupa w jego posłudze. Mawiał: „powiadacie mi: to zły katolik, publiczny gorszyciel, itd. Coście zrobili dla jego poprawy? Wymyślacie mu, pogardzacie nim, odsuwacie się od niego – i myślicie, że tą drogą zaprowadzicie go do zbawienia? Nigdy! trzeba doń się zbliżyć, okazać takiemu człowiekowi zaufanie – a wtedy będziecie mogli działać po kapłańsku na sumienie”³⁵. Można w tym miejscu zadać sobie pytanie: Skąd rodziła się ta postawa? Odpowiedź nasuwa się jednoznaczna: z głębokiej wiary. „W nim wszystko rozpoczynało się i kończyło się Bogiem, punktem wyjścia jego rozumowań był Bóg, przedmiotem jego myśli najczęstszym był Bóg, we wszystkich wypadkach życia dopatrywał się wyroków woli Bożej. Często w trudniejszych sprawach i zawitych rozkładał ręce i mawiał: „Panie Boże! Ty widzisz, że my tu poradzić nic nie możemy, oświeć nas Ty i dopomóż, bo to Twego Kościoła sprawa”. Wyływało to u niego z tak głębokiego przekonania, że było zupełnie naturalne”³⁶.

³³ Tamże, s. 5.

³⁴ Tamże, s. 8.

³⁵ Tamże, s. 6.

³⁶ Tamże, s. 7.

Wiele uwagi biskup Zwierowicz poświęcał młodzieży. Pisał w tym zakresie: „gorliwy duszpasterz pieczę swoją powinien rozciągać na wszystkich wiernych w jego parafii mieszkających, lecz w szczególności ma pamiętać o młodym pokoleniu, o dzieciach, im najwięcej troski i pracy poświęcać ze względu na to, że z młodzieży płci obojgę wyrosną obywatele i obywatelki kraju, i od wychowania młodzieży będzie zależeć w przyszłości wartość moralna i siła społeczeństwa”³⁷.

W homiliach biskup Zwierowicz przemawiał z prostotą, głosząc naukę Bożą. Przyswieceł mu cel nauczania, płynący z głębokiego przekonania mówcy o mocy głoszonych treści. Były one porównywane do listów św. Piotra Apostoła, z których mógł pasterz sandomierski czerpać natchnienie. Na poparcie powyższego można przytoczyć słowa, wypowiedziane do robotników w Ostrowcu Świętokrzyskim: „Moi drodzy, nie przyszedłem ja tu zwiedzać fabrykę, ale aby wam powiedzieć, że współczuje waszej ciężkiej pracy, że się za was modlę do ojca niebieskiego”³⁸.

Jeszcze w Wilnie cechowała go swoista postawa lojalności wobec władzy rządowej. Zarzucano mu nawet, że w pewnych wydarzeniach nie powinien brać udziału. Przykładem tego mógł być w 1898 r. udział w bankiecie, który wydano z okazji odsłonięcia w Wilnie pomnika Michaiła Murawjewa „Wieszatiela”³⁹. I chociaż miał w krótkim czasie doświadczyć „dobroci” cara, starał się patrzeć na tą sytuację po swojemu, z wiarą i szukaniem elementu dobra. Pisał: „choć prześladowania czynią nam wiele szkody i nie są wcale pożądane, mają wszakże i pewną dodatnią stronę. Za łaską Boga, który największe nawet przeciwności obraca na swoją chwałę a nasza korzyść, ucisk ze strony prześladowców ożywia wiarę i pobożność oziębłych chrześcijan, czyniąc ich zdolnymi do bohaterskich cnót, o których przedtem nie mieli pojęcia”⁴⁰.

Bp Zwierowicz w szczególny sposób realizował swoją pasterską posługę przez wizytacje parafialne. Podczas nich przemawiał do zgromadzonych wiernych, celebrował sakramenty. Jak pisał ks. Rokoszny: „bardzo mu o to chodziło, żeby żadnego przygotowanego do bierzmowania nie zostawiać na następny dzień. Gdy zwracano uwagę, że przecież co ludzie jutro przyjdą bez większego trudu, bo nawet blisko mieszkają, odpowiadał: „a cóż? Może i przyjdą, ale ileż się oni dzisiaj przez cały dzień namęczyli w tłumie i kurzu, zanim się wypowiedali? A jeżeli w domu się posprzeczą, albo też zakną na bydłę? Nie! Biskup przyjechał, żeby ludziom pomagał” Toteż bierzmował długo nawet po długich i uciążliwych ceremoniach konsekracji kościoła”⁴¹. W czasie wizytacji kościelnych nie tylko że pobudzał wiarę u zgromadzonych ludzi, ale i sam dawał jej znamieny przykład. „jechał z wizytą pasterską do Szewny. Dzień był majowy, ciepły, jasny... Ingres zapowiadał się świetnie... Naraz na kilka wiorst przed Szewną wysuwa się powoli chmura za

³⁷ S. Zwierowicz, Sandomierz, 10 października 1907. *Do czcigodnego duchowieństwa diecezji sandomierskiej*, s. 1.

³⁸ J. Rokoszny, *Ze wspomnień...*, art. cyt., s. 6.

³⁹ R. Prejs, *Administracja...*, dz. cyt., s. 232.

⁴⁰ *Z ostatnich chwil...*, art. cyt., s. 59–61.

⁴¹ J. Rokoszny, *Ze wspomnień...*, art. cyt., s. 6.

chmurą, coraz większe, coraz ciemniejsze. Dokoła szaro i smutno. Deszcz zacina ostro. Pasterz westchnął: „szkoda biednego ludu, nas zaprowadza pod baldachimem, a oni?” Po chwili gdy deszcz nie ustawał, podnosi oczy i ręce do góry i mówi: „Panie Boże, przecież ja nie jadę tam ani dla swej przyjemności, ani dla swego interesu. Tyś mnie posłał dla dobra tego ludu: rozkaz chmurom, aby nie przeszkadzały świętej wizycie” i w stronę chmur uczynił znak krzyża świętego. I rzeczywiście powoli deszcz ustaje, chmury gdzieś odchodzą, a niebo znowu jasne, znowu radośnie i miło... Być może był to zwykły zbieg okoliczności, być może, że i bez znaku krzyża chmury poszłyby w dal i bez modlitwy biskupa byłoby również jasno, radośnie. Być może. Pamiętam jednak, że ten fakt zrobił na mnie ogromne wrażenie; zaraz też przyszły mi na myśl słowa Chrystusowe: „zaprawdę powiadam wam, jeśliście mieli wiarę, a nie wątpilibyście, gdybyście tej górze rzekli: podnieś się a rzuć się w morze, stanie się Mt 21,21”⁴².

Bp Zwierowicz wspierał budownictwo kościelne. W czasie wizytacji z zainteresowaniem słuchał informacji o postępach w budowie. Jako egzemplifikację tego można wskazać jego obecność w Radomiu, podczas wznoszenia kościoła Opieki Najświętszej Maryi Panny. Władysław Silnicki opisał to wydarzenie pod rokiem 1903 słowami: „...nowy zasłużony w sprawach religijnych Jego Eks[celencja] biskup Sandomierski Stefan Zwierowicz w tym roku zwiedził budowę „Nowego kościoła”, a wizytując p. Józefę Łącką wyraził nadzieję, że parafianie wkrótce dokończą budowy, posypały się nowe ofiary i roboty zaczęły posuwać się sporym krokiem”⁴³.

3. Seminarium Duchowne

Bp Zwierowicz wielką troską otaczał seminarium duchowne. Uważał je za szkołę, która miała ze wszystkich szkół największą wagę. Opuszczali ją bowiem kierownicy i pasterze dusz, wychowawcy narodu. „Jeżeli ci wychowawcy i ci pasterze nie będą odpowiednio zasobni w cnotę i naukę, jeśli nie będą odpowiednio ugruntowani w świętym powołaniu swoim, nie umoralanią oni, nie oświecą, nie podniosą ludu – będą raczej bezpożytecznymi najemnikami – nie pasterzami”⁴⁴. Gdy przybył do diecezji sandomierskiej, trwały rozmowy z rządem carskim w sprawie przekazania seminarium budynków klasztoru panien benedyktynek. W planach rządu, po wywiezieniu ostatnich sześciu zakonnic, planowano urządzić w nich urząd powiatowy i koszary dla wojska. Administrator diecezji sandomierskiej, ks. Stanisław Zdzitowiecki, rozpoczął 21 maja 1902 r. pertraktacje z władzami państwowymi, chcąc uzyskać budynki na rzecz seminarium. Tak też się stało i 13 sierpnia 1903 r., zabudowania klasztorne z sadem i ogrodem, przekazano na własność seminarium. Bp Zwierowicz natychmiast powołał komitet, który miał

⁴² Tamże, s. 7–8.

⁴³ W. Silnicki, *Krótką historia budowy „nowego kościoła” pod wezwaniem „Opieki Najświętszej Maryi Panny” w Radomiu*, Radom 1910, s. 34.

⁴⁴ S. Zwierowicz, Sandomierz, 15 grudnia 1907. *Do czcigodnego duchowieństwa diecezjalnego*, s. 1.

zając się remontem zaniedbanych pomieszczeń. Koszty przebudowy gmachu wynoszące ok. 150 tys. rubli zostały pokryte z funduszu rządowego oraz składek duchowieństwa. Jeszcze podczas kongregacji dekanalnych odbytych w 1907 r., była podnoszona kwestia krytycznego stanu finansowego seminarium. Należało ten problem natychmiast rozwiązać, gdyż „bez poważnego najmniej kilku tysięcznego deficytu nie będzie mogło roku opędzić. Sprawę tę duchowieństwo przyrzekło wziąć do serca”. Uroczyste poświęcenie nowego gmachu i początek roku formacyjnego miały miejsce 31 października 1904 r. Jeszcze w czasach biskupa Zwierowicza w 1906 r., w miejsce parterowego skrzydła północnego, dobudowano piętrowe, upodabniając je architektonicznie do pozostałych budynków⁴⁵. Było to niewątpliwie również zasługą ówczesnego rektora, ks. Mariana Ryxa. Ks. Stanisław Kotkowski scharakteryzował go słowami: „Będąc długoletnim i doświadczonym pedagogiem rozumiał doskonale, iż aby seminarium należycie funkcjonowało i spełniało swoje zadanie, trzeba przede wszystkim zapewnić mu odpowiednie warunki zarówno pod względem materialnym, jak i duchowym”⁴⁶. O zaangażowaniu pasterza diecezji w wysoki poziom formacji seminaryjnej może świadczyć jego przygotowanie i udział w rekolekcjach wielkopostnych w 1903 r. Przygotował ich program, wyznaczył na ten czas książki ascetyczne dla kleryków, wygłosił pierwszą naukę (pozostałe głosili wychowawcy seminaryjne) i uczestniczył w wszystkich ćwiczeniach duchownych w tym czasie. Skierował również zaproszenie do wszystkich kapłanów sandomierskich, zachęcając do udziału w rekolekcjach⁴⁷.

4. Kongregacje dekanalne

Przegrana wojna Rosji z Japonią w 1905 r., rewolucja w Rosji oraz wejście caratu na drogę konstytucyjną, skutkowałą ukazem tolerancyjnym z 29 kwietnia 1905 r. Zniesionych został szeregów ograniczeń, w tym odnoszące się do gromadzenia i swobodnego poruszania się duchownych. Stąd rozporządzeniem bpa Zwierowicza z 23 maja 1907 r., odbyły się w diecezji sandomierskiej, po raz pierwszy od wielu lat, kongregacje dekanalne. Realizowano je wg porządku:

1. Dekanat opoczyński – 7 sierpnia.
2. Dekanat iłżecki – 8 sierpnia.
3. Dekanat radomski – 19 sierpnia.
4. Wiec-dekanat czyżowsko-opatowski 29 sierpnia.
5. Dekanat konecki – 22 sierpnia.
6. Dekanat sandomierski – 2 września.
7. Dekanat kozienicki – 5 września.
8. Wice-dekanat bodzentyńsko-opatowski – 10 września.
9. Dekanat opatowski – 16 września.

⁴⁵ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1826*, Sandomierz 2010, s. 224–226.

⁴⁶ Tamże, s. 248.

⁴⁷ Tamże, s. 458–459.

W kongregacjach udział wzięło 75 % duchowieństwa diecezjalnego. Przewodzili im dziekani oraz wicedziekani, jak również delegat biskupi z Sandomierza. Podczas kongregacji poruszano szereg aktualnych spraw. Duchowieństwo zobowiązało się do brania czynnego udziału w życiu i pracy społecznej. Postawiony został wszakże warunek, że nie mogła ona sprzeciwiać się ustawom Kościoła i obowiązkom kapłańskim. W odniesieniu do Związku katolickiego postanowiono go popierać, aczkolwiek z wielką ostrożnością. Zdecydowano bowiem także, aby tam gdzie funkcjonowała demokracja chrześcijańska, kół parafialnych Związku nie zakładać. Nie należało również podkopywać w parafianach zaufania do Macierzy Szkolnej, organizacji której zadaniem było krzewienie oświaty w duchu polskim. Biskup Zwierowicz sugerował, by duchowni wchodząc w jej szeregi, wpływali na jej oblicze ideowe⁴⁸. 28 maja 1906 r. pisał: „Macierz Polska – ma ona być wychowawczynią narodu, a przede wszystkim najliczniejszej jego części – ludu, ma prace nad tym ludem z wami dzielić. Spotykajcie ją z ufnością i życzliwie, starajcie się do jej zarządów lokalnych wejść i piętno Chrystusowe na jej dziełach wycisnąć. Przyjdzie Wam to bez wielkich trudności, jeżeli taktem roztropnością, wyrozumiałością i miłością ku ludziom odznaczać się będziecie”⁴⁹. Zaś przed śmiercią przypominał duchowieństwu: „wreszcie zachęcamy jeszcze najgoręcej czcigodne duchowieństwo do akcji społecznej. Organizujmy związki katolickie, bierzmy żywy udział w pracy Macierzy Szkolnej. Rozumie się, że praca czysto kościelna nie powinna i nie może na tym uszczerbku ponieść; w niej nas nikt nie zastąpi ona do nas wyłącznie i do nas przedewszystkiem należy. O ile jednak na to pozwala, nie cofajmy się przed pracą społeczną, której zdrowe podstawy zapewnić w obecnych pełnych moralnego rozdźwięku czasach jest wprost obowiązkiem naszym”⁵⁰. Ustalano zasady rozliczenia dochodów parafialnych między duchownymi oraz uregulowano kwestię uposażenia organistów. Podjęta została nadto dyskusja nad założeniem kasy emerytalnej dla księży „Dla zapewnienia przytułku i opieki na starość kapłanom wypracowanym lub niedołącznym, postanowiono założyć odpowiednie stowarzyszenie księży: w tym celu wybrano po dwóch delegatów z każdego dekanatu, którzy by łącznie z dziekanami pod przewodnictwem księdza oficjała postanowienie to w życie wprowadzili”. Spośród delegatów wybrano ks. Stanisława Puławskiego, Marcelego Grajewskiego⁵¹ oraz Jana Naulewicza⁵², którzy otrzymali zadanie przygotowania ustaw stowarzyszenia. Po kongregacjach dekanalnych,

⁴⁸ R. Prejs, *Administracja...*, dz. cyt., s. 300.

⁴⁹ S. Zwierowicz, Sandomierz, 28 maja 1906. *Przewielebnemu duchowieństwu diecezjalnemu pozdrowienia i błogosławieństwo pasterskie*, s. 3.

⁵⁰ S. Zwierowicz, Sandomierz, 15 grudnia 1907. *Do czcigodnego duchowieństwa diecezjalnego*, s. 3.

⁵¹ Ks. Marceli Grajewski (1853–1932), sędzia surogat Konsystorza Biskupiego w Sandomierzu, B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 255–256.

⁵² Ks. Jan Naulewicz (1865–1940), proboszcz parafii św. Michała w Ostrowcu Świętokrzyskim w latach 1902–1910, zob. B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999, passim.

duchowieństwo sandomierskie zwróciło się do Władzy Diecezjalnej z następującymi postulatami:

1. O wydanie jednolitego ceremoniału kościelnego, który obowiązywałby całą diecezję.
 2. O pozwolenie na binacje w uzasadnionych przypadkach.
 3. O wyjednanie u Rządu zniesienia licytacji po zmarłych proboszczach.
 4. O wydanie przez Władze diecezjalną ogólnej dyspensy od postu na soboty, odpusty i święta przypadające w dni postne.
 5. O lepsze rozgraniczenie i uregulowanie parafii.
 6. O urządzenie w Sandomierzu pomieszczenia z obsługą płatną dla przyjezdnych księży.
 7. O powiadamianie kapłanów o śmierci konfratrów, o ustanowienie konkursu na wakujące probostwa i filie parafialne, o zwracanie uwagi przy nominacjach na opinie dziekanów.
 8. O zaprowadzenie przy każdym kościele bractwa Różańcowego i Szkaplerznego.
 9. O wznowienie cechów i zgromadzeń światłowych pod warunkiem, że składka z tacy ma być oddana proboszczowi, a składka na światło do dyspozycji bractwa pod kontrola proboszcza.
 10. O rozpoczęcie wydawania pisma diecezjalnego, którego prenumerata miałyby być obowiązkowa dla wszystkich kapłanów diecezji.
 11. Aby wino do Mszy świętej było sprowadzane za pośrednictwem jezuitów.
 12. Aby w czasie odpustów służbie przyjezdnych księży dawać na strawę zamiast jedzenia, ponieważ „przygotowanie obiadów dla służby jest wielce kłopotliwe dla gospodarza i służba często bywa grymasna, niegrzeczna i niewyrozumiała”.
- Pojawiła się nadto w jednym z dekanatów propozycja, by domy dla proboszcza i wikariusza budować oddzielnie. Trzeba zaznaczyć, że niektóre z postulatów zostały spełnione przez biskupa Zwierowicza w Odezwie do duchowieństwa z 15 grudnia 1907 r.⁵³

5. Choroba i śmierć

Bp Zwierowicz zwykł mawiać: „Śmierci nie pragnę, ale na nią spokojnie czekam”. Często myślał o śmierci i często na jej temat rozmawiał. Traktował ją jako chwilowe wydalenie z domu. Był przygotowany do tej podróży. Aczkolwiek „Kiedy zaś bardzo ciężko było mu na sercu, wtedy się modlił a modlił się aktami strze-listymi, których miał zawsze wielki zapas; modlił się gorąco i zawsze. Noce bez-senne spędzał na modlitwie i umarł z modlitwą na ustach, bo znaleziono go martwego z różańcem w rękę”⁵⁴. Informacja o śmierci Pasterza diecezji sandomierskiej, wywołała powszechny smutek. W Radomiu pisano: „Smutnie ten rok zaczął się w diecezji Sandomierskiej. W dniu 4 stycznia umarł biskup Zwierowicz w któ-

⁵³ *O uchwałach i dezyderatach kongregacji dekanalnych w diecezji sandomierskiej w r. 1907*, KDS 1 (1907), s. 30–33.

⁵⁴ *Z ostatnich chwil...*, art. cyt., s. 59–61.

rym cała diecezja, wszyscy wierni wielkie pokładali nadzieje, jako w zasłużonym bojowniku o prawa katolickiego kościoła”⁵⁵.

Zakończenie

Jako podsumowanie, można przytoczyć słowa ks. Jana Wiśniewskiego: „biskup Zwierowicz ledwie 6 lat pasterzował w Sandomierzu, czczony i kochany przez diecezjan. Nie sądzono mu jednak (i nie pozwolono) ujrzeć ukochane przez się Wilno. Duchowieństwo wileńskie przysłało mu kopię cudownego obrazu NMP Ostrobramskiej. Umieścił ją w Kaplicy Goldtmanowskiej w katedrze. Ta pamiątka przypomina nam wielką wiarę i miłość do kościoła gorliwego pasterza”⁵⁶.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu (archiwum nie posiada zespołów archiwalnych):
Akta personalne bpa Stefana Zwierowicza.

Źródła drukowane:

Sandomierz, 28 maja 1906. *Przewielebnemu duchowieństwu diecezjalnemu pozdrowienia i błogosławieństwo pasterskie.*

Sandomierz, 10 października 1907. *Do czcigodnego duchowieństwa diecezji sandomierskiej.*

Sandomierz, 15 grudnia 1907. *Do czcigodnego duchowieństwa diecezjalnego.*

Opracowania:

Dzwonkowski R., *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939–1988*, Lublin 2003.

Gajkowski J., *Benedyktynki sandomierskie*, Sandomierz 1917.

Koceniak J., *Sylwetki biskupów sandomierskich*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 61 (1968), s. 141–165.

Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1826*, Sandomierz 2010.

Królikowski J., *Okólnik biskupa Stefana Zwierowicza z 1902 r. zabraniający dzieciom katolickim uczęszczania do szkół cerkiewnych*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 2, s. 257–262.

Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1991.

Kumor B., *Ryś Marian Józef (1853–1930)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 33, Kraków 1991–1992, s. 604–606.

Lewalski K., *W sprawie obsadzania diecezji sandomierskiej i włocławskiej w 1902 r.*, „Przegląd Historyczny” 94 (2003), z. 4, s. 463–468.

⁵⁵ W. Silnicki, *Krótką historia...*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁶ J. Wiśniewski, *Historia i rozwój diecezji sandomierskiej*, [w:] *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na rok 1929*, red. S. Grelewski, Radom 1928, s. 16.

- Luboński J., Grelewski S., *Chronologiczny opis ingresów biskupów sandomierskich*, [w:] *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na rok 1929*, red. S. Grelewski, Radom 1928.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa 2000.
- O uchwałach i dezyderatach kongregacji dekanalnych w diecezji sandomierskiej w r. 1907*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1 (1907), s. 30–33.
- Prejs R., *Administracja diecezjalna w Królestwie Polskim w latach 1864–1918. Studium prozopograficzne*, Lublin 2012.
- Prokop K. R., *Biskupi ordynariusze diecezji na ziemiach litewskich i białoruskich dawnej Rzeczypospolitej obojga narodów*, Warszawa–Drohiczyn 2015.
- Puławski S., *Mowa nad zwłokami ś.p. Stefana Aleksandra Zwierowicza biskupa diecezji sandomierskiej, wypowiedziana w dniu eksperty przez ks. Stanisława Puławskiego*, Warszawa 1908.
- Rokoszny J., *Ze wspomnień o ś. p. biskupie Stefanie Zwierowiczu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1 (1907), nr 1–2, s. 4–5.
- Silnicki W., *Krótką historią budowy „nowego kościoła” pod wezwaniem „Opieki Najświętszej Maryi Panny” w Radomiu*, Radom 1910.
- Sopoćko M., *Zwierowicz Stefan*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. 33, Warszawa 1933, s. 345.
- Stanaszek B., *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014.
- Stanaszek B., *Zwierowicz Stefan Aleksander*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 22, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 1530.
- Wiśniewski J., *Biskupi sandomierscy*, Radom 1913, [b.n.s.].
- Wiśniewski J., *Historia i rozwój diecezji sandomierskiej*, [w:] *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na rok 1929*, red. S. Grelewski, s. 13–17.
- Wiśniewski J., *Katalog pralatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1929 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1928.
- Wójcik W., *Puławski Stanisław Celestyn*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 741–742.
- Z ostatnich chwil ś. p. biskupa Zwierowicza*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1 (1907), nr 3, s. 59–61.

Streszczenie

Stefan Aleksander Zwierowicz (ur. 26 grudnia 1842 r. w Repkach-Szkopach k. Sokołowa Podlaskiego, zm. 4 stycznia 1908 r. w Sandomierzu). Po ukończeniu Seminarium Duchownego w Wilnie, od 1867 r. studiował w Akademii Duchownej w Petersburgu. W dwa lata później, 2 grudnia 1869 r., przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako duszpasterz, prowadząc jednocześnie wykłady w wileńskim Seminarium Duchownym, w którym w 1878 r. został wice, a od 1886 r. rektorem. W dniu 28 listopada 1897 r. został konsekrowany biskupem wileńskim. Po ogłoszeniu 12 lutego 1902 r. „Okólnika do duchowieństwa diecezji wileńskiej”, został zesłany do Tweru. Po zwolnieniu, 30 grudnia 1902 r. objął diecezję sandomierską. Dał się poznać jako Pasterz, który głęboką troską otaczał Seminarium Duchowne, duchowieństwo diecezjalne i zakonne oraz swoich diecezjan.

Słowa klucze: Bp Stefan Zwierowicz, diecezja sandomierska, diecezja wileńska, represje władz zaborczych

Bishop Stefan Zwierowicz as the ordinary of diocese of Sandomierz

S u m m a r y

Stefan Aleksander Zwierowicz (born December 26, 1842 in Repkach-Szkopack near Sokolowa Podlaski, died January 4, 1908 in Sandomierz). After graduating from the Seminary in Vilnius, from 1867 he studied at the Spiritual Academy in St. Petersburg. Two years later, on December 2, 1869, he was ordained a priest. He worked as a priest, while giving lectures at the Vilnius Seminary, where in 1878 he became vice-chancellor and in 1886 a rector. On November 28, 1897, he was consecrated as Bishop of Vilnius. After the announcement of the "Circular to the clergy of the Vilnius diocese", on February 12, 1902, he was exiled to Tver. After his release, on December 30, 1902, he took over the diocese of Sandomierz. He became known as the Shepherd who was deeply concerned with the Seminary, the diocesan and religious clergy and his diocese.

Key words: Bishop Stefan Zwierowicz, diocese of Sandomierz, Vilnius diocese, repressions of the partitioning powers

NOWICJAT DOMINIKAŃSKI W KRAKOWIE I JEGO DZIAŁALNOŚĆ W CZASIE II WOJNY ŚWIATOWEJ¹

Stan badań nad historią polskich dominikanów z lat 1939–1945 jest skromny i wciąż czeka na pogłębione zainteresowanie ze strony naukowców. Istnieje kilka przeglądowych artykułów poświęconych okresowi drugiej wojny światowej, które dotyczą dziejów danego regionu², klasztoru³, czy osoby⁴. Jednakże wzmianki

¹ Autorka opublikowała wcześniej artykuł: *Życie codzienne nowicjuszy dominikańskich podczas II wojny światowej w świetle kroniki nowicjatu*, [w:] *Cracoviensis civitas – singulare totius Poloniae decus*, red. M. Chruściak, Kraków 2018, s. 235–246. Podjęcie tematu na nowo stało się możliwe i zasadne po dotarciu do nowych źródeł (poprzednio wykorzystano jedynie kroniki nowicjatu). Wiele zagadnień zostało przedstawionych znacznie szerzej, poruszono też nowe ważne wątki związane z funkcjonowaniem nowicjatu.

² Z. Mazur, M. Rudnicka, *Dominikanie*, [w:] *Diecezja przemyska w latach 1939–1945*, t. 3, *Zakony*, red. J. Draus, J. Musiał, Przemysł 1990, s. 145–175; A. Marszałek, T. Stachów, *Okupacja niemiecka w Krakowie 1939–1945 w wybranych fragmentach kronik klasztornych i parafialnych*, [w:] *Kościół krakowski 1939–1945*, red. Ł. Klimek, Kraków 2014, s. 205–227.

³ M. Krzysztofiński, *Konwent oo. Dominikanów we Lwowie w latach 1939–1943*, „Arcana” (2006), nr 3, s. 146–164; J. Wołczański, *Relacja o stanie kościoła i klasztoru oo. Dominikanów we Lwowie w latach 1939–1943*, [w:] *Historia bliższa ludziom. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Janowi Kracikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Wróbel, R. Szczurowski, Kraków 2011, s. 429–448; J. Burda, *Wydarzenia w klasztorze dominikanów w Podkamieniu w latach 1943–1944*, oprac. i wprowadzenie J. A. Spieź, „Nasza Przyszłość” 93 (2000), s. 289–340; J. Wołczański, *Relacje z sowieckich przesłuchań świadków napadów ukraińskich nacjonalistów na klasztor oo. Dominikanów w Podkamieniu i okoliczne wioski w 1944 r.*, [w:] *Historia świadectwem czasów. Księdzu Profesorowi Markowi Tomaszowi Zahajkiewiczowi*, red. W. Bielak, S. Tylus, Lublin 2006, s. 537–581; D. Kołodziejczyk, *Życie dominikańskie w klasztorze krakowskim w czasie II wojny światowej (na podstawie kronik konwentu i nowicjatu)*, mps w Bibliotece Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie, Kraków 2008; M. Romaniv, *Dominikanie w Czortkowie w latach II wojny światowej*, mps w Bibliotece Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie, Kraków 2006; K. Matyja, „Pod opieką Matki Najświętszej Jarosławskiej”. *Dominikanie jarosławscy w czasie drugiej wojny światowej w „Moich wspomnieniach z życia zakonnego” o. Cyryla Markiewicza OP*, [w:] *Bazylika Matki Boskiej Bolesnej w Jarosławiu. Dzieje, ludzie i sztuka*, red. M. Miławicki, R. Nestorow, Kraków 2016, s. 202–245.

o klasztorze krakowskim są szczątkowe⁵. Klasztor Św. Trójcy w Krakowie jest najstarszym konwentem oo. dominikanów w Polsce. Funkcjonuje nieprzerwanie od 1223 r. Został erygowany przez biskupa Iwo Odrowąża, jest również miejscem pochówku św. Jacka Odrowąża, a także duchowym sercem polskiej prowincji. Od rozpoczęcia wojny to właśnie ten konwent, jako jeden z ośmiu, które znajdowały się na terenie Generalnego Gubernatorstwa, a od 1941 r., jeden z trzynastu⁶, był najważniejszy. Do krakowskiego konwentu Św. Trójcy na czas okupacji została przeniesiona siedziba prowincjała ze Lwowa oraz Studium⁷ dla braci⁸ ze Służewa pod Warszawą. Rangę konwentu podnosił również mieszczący się w nim nowicjat⁹. Przez obecność tych instytucji opisywany klasztor był najliczniejszy.

Celem niniejszego artykułu jest próba odtworzenia funkcjonowania nowicjatu dominikańskiego w czasie drugiej wojny światowej w Krakowie. Istotne jest również przyjrzenie się, kim byli formatorzy – przede wszystkim magister – młodych kandydatów na zakonników, którego postawa była znacząca w pierwszych miesiącach formacji, a także w jaki sposób owa formacja wyglądała. Dla pełniejszego zrozumienia, w jaki sposób funkcjonował nowicjat w tym trudnym historycznie okresie, przedstawione zostaną także warunki przyjmowania nowych kandydatów oraz problemy, z jakimi musieli się zmierzyć dominikanie w okresie okupacji.

W pracy wykorzystano różnego rodzaju źródła rękopiśmienne, maszynopisy oraz materiały drukowane, które są przechowywane w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. Źródła te posiadają pierwszorzędne znaczenie w próbie odtworzenia historii dominikanów, zarówno ich funkcjonowaniu, jak

⁴ W ostatnich latach pojawiło się kilka opracowań dotyczących osoby o. Michała Czartoryskiego, którego to praca kapłańska oraz zakonna miała miejsce w omawianym miejscu i czasie. Zob. J. Grzegorzczak, *O bogatym młodzieńcu, który nie odszedł zasmucony, bł. Michał Czartoryski (1897–1944)*, Poznań–Jarosław 2004; M. L. Niedziela, *Błogosławiony ojciec Michał Czartoryski, dominikanin, męczennik*, Warszawa 2004; M. Brzeziński, *Pasja Michała. Życie i męczeńska śmierć bł. Michała Czartoryskiego OP*, Poznań 2015; S. Zasada, *Duch 44. Duchowi przywódcy Powstania warszawskiego*, Kraków 2018, s. 19–35.

⁵ W ubiegłym roku ukazała się książka *Bł. Michał Czartoryski OP (1897–1944) i jego czasy*, red. K. Karolczak, M. Miławicki, Kraków 2017, w której znalazł się artykuły m.in. ojca Marka Miławickiego OP – *Zakon dominikański w Polsce w czasach bł. Michała Czartoryskiego* – ukazujący przekrojowo funkcjonowanie Zakonu Kaznodziejskiego w czasie okupacji oraz obecny stan badań nad tym zagadnieniem w omawianym czasie (1939–1944) a także wielu innych autorów, którzy przedstawili osobę Michała Czartoryskiego OP.

⁶ Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983, s. 59.

⁷ Studium w Krakowie zostało wznowione po 18 latach przerwy. W 1937 r. zostało przeniesione ze Lwowa do nowopowstałego kolegium w Służewie pod Warszawą (dziś jest jej dzielnicą). Por. M. Miławicki, *Duszpasterstwo parafialne oo. Dominikanów w Archidiecezji Lwowskiej w okresie międzywojennym. Rekonesans badawczy*, „Studia Pastoralne” (2014), nr 10, s. 112–132.

⁸ I. Z. Błeszyńska, *O. Jacek Woroniecki. Dominikanin – wychowawca – patriota 1878–1949*, Lublin 2006, s. 183.

⁹ M. Brzeziński, *Pasja Michała...*, dz. cyt., s. 150.

i ukazaniu życia codziennego. Nieocenionym źródłem okazały się kroniki – *Kronika nowicjatu Zak.[onu] Kazn.[odziejsiego] w Krakowie 1937–1946* oraz *Kronika Klasztoru krakowskiego OO. Dominikanów przy kościele św. Trójcy od r. 1926 do 24 IX 1962 r.* Pierwsze źródło, spisane przez samych nowicjuszy, w doskonały sposób ukazuje ich duchowe przeżywanie pierwszych miesięcy w zakonie. Kolejni kronikarze starali się jak najdokładniej oddać życie nowicjackie, nie pomijając opisu wydarzeń dziejących się na ich oczach, czy to w samym klasztorze, czy w Krakowie. Drugie źródło, przez wzgląd na swój charakter, zawiera opis życia całego konwentu, dlatego też sprawy związane z nowicjatem ujmowane były w sposób ogólny. Najczęściej odnosiło się do spraw personalnych – magistra, submagistra lub konkretnych nowicjuszy, którzy składali pierwsze śluby czy przechodzili w poczet braci studentów. Ważnym źródłem do poznania poruszanego zagadnienia jest *Liber Consiliorum Conventus Cracoviensis FF. Ord. Praedicatorum A. 1888–1952*. Najczęściej poruszonymi sprawami dotyczącymi nowicjatu były kwestie związane z dopuszczaniem nowicjuszy do złożenia pierwszych ślubów, przejścia na studentat¹⁰ oraz problem rozwiązania nowicjatu. Innymi pomocnymi źródłami były akta z zespołu Prowincja Polska (Pp) – *Akta kandydatów do Zakonu Kaznodziejskiego* oraz *Wykaz nowicjuszy kleryków Prowincji Polskiej 1612–1947*.

1. Formatorzy

W formacji do życia zakonnego szczególnie ważnym czasem próby był moment kanonicznego nowicjatu. Zgodnie z konstytucjami, by czas spędzony w nowicjacie był ważny, musi trwać – nieprzerwanie – przez rok¹¹. Jego celem było rozeznanie przez kandydatów, czy rzeczywiście są powołani przez Boga do życia, pracy oraz wypełniania charyzmatu Braci Kaznodziejów. W trakcie nowicjatu młodzi adepci mieli doświadczyć specyficznego sposobu życia, poznać historię zakonu, konstytucje, reguły, by pod koniec jego trwania podjąć decyzję o wstąpieniu do rodziny dominikańskiej poprzez złożenie ślubu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Z jednej strony był to czas indywidualnego rozpoznawania powołania, natomiast z drugiej, badanie, jak młody człowiek odnajduje się we wspólnotcie. Przełożeni bacznie przyglądali się kandydatom do wspólnoty zakonnej. Badano nie tylko jakimi pobudkami się kierowali, ale także ich zdolności i postawy moralne¹².

Niewątpliwie najważniejszą rolę w życiu nowicjuszy odgrywali ich bezpośredni przełożeni – magister oraz submagister. Ten pierwszy miał wzbudzać w braciach zamiłowanie do życia zakonnego. Jak podają konstytucje: „Właści-

¹⁰ Studentat – odpowiednik Seminarium Duchownego w diecezjach. Tam właśnie bracia byli formowani do złożenia ślubów wieczystych oraz przyjęcia święceń kapłańskich.

¹¹ *Constitutiones Fratrum S. Ordinis Praedicatorum. Rev. Mi. P. Fr. Martini Stanislai Gillet. Eiusdem Ordinis Magistri Generalis*, Rzym 1932, nr 106.

¹² *Księga konstytucji i zarządzeń Braci Zakonu Kaznodziejskiego*, Warszawa 2003, s. 58.

wym zadaniem magistra jest rozpoznawania powołania nowicjuszy i wdrożenie ich do życia w Zakonie, według zasad podanych w naszym prawie oraz programie wychowawczym tak, by kierując się prawą intencją i mocnym postanowieniem, mogli rozwijać swe powołanie. [...] Ponadto trzeba przekazać im dokładną znajomość istoty życia zakonnego, zwłaszcza zaś historii, duchowości i prawa Zakonu, oraz wprowadzić w nasze obserwacje w taki sposób, by uwydatnić ich wartość duchową oraz apostołską. [...] Należy nowicjuszom wpoić ducha misyjnego, zatroszczyć się, by poznali warunki i potrzeby ludzi żyjących na świecie oraz potrafili, gdy zajdzie potrzeba, okazywać gorliwość kaznodziejską. Wychowanie ich ma więc być nie tylko teoretyczne, lecz także praktyczne, przez pewien udział w apostołskiej działalności Zakonu”¹³. Konstytucje poza obowiązkami magistra podawały również, jakimi cechami miał się on charakteryzować. Przede wszystkim powinien odznaczać się duchem gorliwości i pracy, ponadto nieskazitelną doktryną kościelną i zakonną. Jego życie duchowe powinno być dobrze rozwinięte, podobnie i cnoty, takie jak miłość, pobożność, łagodność czy skromność¹⁴.

W dniu wybuchu drugiej wojny światowej nowicjaci dla Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego znajdował się w Krakowie. Miejsce to było odpowiednie dla nowicjackiej formacji przede wszystkim z powodów historycznych – jako matczynik polskich dominikanów. Funkcję magistra nowicjatu od 15 czerwca 1939 r. sprawował o. Michał Czartoryski¹⁵. Dla tych młodych osób reprezentował on niejako cały zakon, jego charyzmat i misję. Swoim przykładowym życiem oraz ogromną gorliwością towarzyszył nowicjuszom. Głosił im konferencje duchowe, uczył katechizmu, zapoznawał z konstytucjami zakonnymi oraz przybliżał biografie świętych dominikańskich, asystował w codziennym życiu i obowiązkach. Do powierzonej mu misji o. Michał podszedł bardzo poważnie i odpowiedzialnie. W jego spuściźnie zachowała się liczna korespondencja z o. Piusem Pelletie odnosząca się do postawy oraz praktyk wychowawczych, jakie powinien stosować¹⁶. To właśnie o. Pius pełnił funkcję magistra nowicjatu przed o. Czartoryskim¹⁷, który z jego doświadczenia chętnie czerpał. W listach można wyczytać konkretne wskazówki, jak np. rozbudzanie zamiłowania do życia zakonnego, kierowanie ku podporządkowaniu życia Bogu, skupianie się na istocie powołania¹⁸.

¹³ Tamże, s. 60–61.

¹⁴ *Constitutiones Fratrum...*, dz. cyt., nr 115.

¹⁵ Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów [dalej: APPD], sygn. Krst. 44, s. 46. O. Michał Czartoryski funkcję tę pełnił od 1933 do 1937 r. W 1937 r. zostało mu zlecone nadzorowanie budowy nowego konwentu w Służewie – ówczesnie pod Warszawą. W czerwcu 1939 r. wrócił do Krakowa i funkcję tę przejął po o. Adamie Studzińskim. Por. *Catalogus Fratrum ac Sororum Provinciae Poloniae Sacri Ordinis Praedicatorum*, Lwów 1937, mps w APPD, s. 32.

¹⁶ APPD, sygn. S3/6.

¹⁷ Chodzi o objęcie tej funkcji w 1933 r.

¹⁸ APPD, sygn. S3/6, k. 152, [List o. Piusa Pelletier do o. Michała Czartoryskiego, Lwów, 19 I 1934].

Po wyjeździe o. Czartoryskiego do Warszawy na wiosnę 1944 r., funkcję magistra objął o. Isnard Szyper¹⁹. Nad formacją nowicjuszy podczas nieobecności lub innych obowiązków magistra czuwał także submagister. W omawianym okresie funkcję tę sprawował o. Stanisław Dobecki²⁰ oraz o. Wincenty Król²¹. Ten pierwszy swój urząd objął pod koniec listopada 1939 r.²², natomiast o. Król – od wiosny 1945 r.²³ Poza ojcami, którzy niejako z urzędu czuwali nad rozwojem duchowym i intelektualnym, byli także inni. W pierwszej kolejności należy wspomnieć o. Bernarda Przybylskiego, który przez pewien czas zastępował o. Czartoryskiego, gdy ten przebywał poza Krakowem od 17 stycznia 1943 r. do 13 marca 1943 r.²⁴ Drugim ojcem, który dbał o rozwój młodych dominikanów, był o. Jacek Woroniecki, który na zaproszenie magistra nowicjatu, wygłaszał różne konferencje związane z teologią duchowości oraz historią kościoła²⁵.

2. Zasady przyjęcia do nowicjatu

By móc rozpocząć nowicjat, kandydat zobowiązany był do napisania podania do ojca prowincjała z prośbą o przyjęcie oraz przesłania niezbędnych dokumentów,

¹⁹ APPD, sygn. Krst 44, s. 190. Isnard (Piotr) Szyper – ur. 15 V 1910 r. w Tywoni k. Jarosławia – zm. 9 XI 2003 r. w Krakowie. Do nowicjatu znajdującego się w Krakowie wstąpił 16 VII 1928 r. Pierwsze śluby złożył 19 VIII 1929 r., wieczyste 22 IX 1934 r., natomiast święcenia kapłańskie otrzymał 7 III 1937 r. W Zakonie pełnił liczne funkcje, m.in.: prokuratora w konwencie krakowskim (1939–1942), magistra braci studentów (1942–1947; 1956–1957), duszpasterza akademickiego w Gliwicach (1947–1949), przeora konwentu w Poznaniu (1950–1953), magistra braci konwersów (1939–1941), dyrektora III Zakonu (1941–1943). Ponadto przez 16 lat był misjonarzem ludowym oraz rekolekjonistą. Por. APPD, sygn. Kr 842, s. 95, 129, 143; *Catalogus Fratrum...*, dz. cyt., s. 8; *Księga zmarłych Braci i Ojców Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego czyli Dominikanów*, wyd. 4, Warszawa 2007, s. 137; APPD, S46, bp; APPD, Pp 597/223, bp.

²⁰ Stanisław (Marian) Dobecki – ur. 17 I 1914 r. w Poznaniu – zm. 2 VIII 2004 r. w Poznaniu. Pierwszą profesję złożył 23 II 1936 r., święcenia kapłańskie przyjął 3 VI 1939 r. Po zakończeniu II wojny światowej z wielkim zaangażowaniem tworzył duszpasterstwo akademickie w Poznaniu. Był przeorem w klasztorze Jarosławskim, a także duszpasterzem polskich robotników w NRD. Por. APPD, sygn. Kr 842, s. 129, 201, 204; *Catalogus Fratrum...*, dz. cyt., s. 13; *Księga zmarłych Braci i Ojców...*, dz. cyt., s. 97.

²¹ Wincenty (Henryk) Król – ur. 3 VII 1917 r. w Krakowie – zm. 23 IX 1981 r. w Krynicy. Pierwszą profesję złożył 20 IX 1936 r., a święcenia kapłańskie otrzymał 24 VI 1941 r. Po zakończeniu II wojny światowej został mianowany Prefektem Małego Seminarium w Lublinie, a od 1950 r. lektorem prymariuszem części studium dla braci w Jarosławiu. W Krakowie prowadził wykłady dla braci z egzegezy Nowego Testamentu oraz języków – łaciny, greki i hebrajskiego. Od 1963 r. pracował w konwencie lubelskim pełniąc liczne funkcje, m.in. subprzeora, zakrystiana większego, spowiednika, a także dyrektora III Zakonu św. Dominika. APPD, Kr 842, s. 177; APPD, sygn. Pp 597/155, bp.; *Catalogus Fratrum...*, dz. cyt., s. 9; *Księga zmarłych Braci i Ojców...*, dz. cyt., s. 114.

²² APPD, sygn. Krst 44, s. 77.

²³ APPD, sygn. Krst 44, s. 198.

²⁴ APPD, sygn. Krst 44, s. 161–163.

²⁵ APPD, sygn. Krst 44, s. 159.

na które składał się dokładny życiorys, opisanie sytuacji rodzinnej, zajęcia rodziców i rodzeństwa, przedstawienie ukończonych szkół oraz obecnej sytuacji życiowej. Ponadto kandydat musiał dołączyć metrykę chrztu, świadectwa szkolne oraz świadectwa moralności – od proboszcza i katechety²⁶. We wspomnianym wyżej podaniu kandydat miał opisać, dlaczego pociąga go życie zakonne, a także czemu chce wstąpić konkretnie do Zakonu Kaznodziejskiego. Często zdarzało się, że o. Czartoryski prosił kandydata o zdefiniowanie, czym jest według niego powołanie, co uważa, że jest ważne w powołaniu, a także by opisał swoje motywacje, które nim kierują do podjęcia takiej drogi²⁷. W jednostkach o sygnaturach Pp 64/1, Pp 64/2 oraz Pp 69/2 zachowało się ponad 70 takich podań z lat 1939–1945. W większości odpowiedź prowincjała lub magistra nowicjatu była negatywna. Głównymi powodami był brak odpowiedniego wieku i – co za tym idzie – wykształcenia²⁸, oraz sytuacja wojenna²⁹. Zdarzały się przypadki, że kandydat nie został od razu przyjęty i przez kilka miesięcy utrzymywał kontakt listowny z o. Czartoryskim, po czym dostawał zgodę na przyjazd do Krakowa i rozpoczęcie nowicjatu³⁰. Były również sytuacje, że kandydaci do Zakonu Kaznodziejskiego znali dominikanów z ich pracy duszpasterskiej. Nierzadko więc ojcowie z poszczególnych konwentów sami zgłaszali ewentualnych przyszłych nowicjuszy. Warto tu wspomnieć sprawę przyjęcia dwóch chłopców³¹ za poręczeniem o. Łuczyna Wołka – ówczesnego przeora z Lublina. Ojciec Czartoryski poprosił, by przesłali oni wymagane dokumenty, na podstawie których zostanie podjęta decyzja o przyjęciu lub jego braku. Magister nowicjatu w jednym z listów w przejrzysty sposób odpowiedział swojemu współbratu, że zasada przyjęcia jest mocno rygorystyczna „z powodu wojny, trudności wyżywienia i braku miejsca przyjąć możemy tylko takich, którzy mają najlepsze kwalifikacje, a na jakąś próbę «może się nada» iść nie możemy”³². W momencie, gdy kandydat otrzymał pozytywną odpowiedź na

²⁶ Por. APPD, sygn. Pp 69/1, b.p., List o. Michała Czartoryskiego do o. Łuczyna Wołka z 5 VIII 1941.

²⁷ Por. APPD, sygn. Pp 69/2, bp, Marina Sawali, Emila Sokół, Tadeusza Szabelskiego.

²⁸ Do nowicjatu zazwyczaj przyjmowano po maturze licealnej, zdarzało się, że były odstępstwa do tej zasady. Por. APPD, sygn. Pp 69/1, bp, List o. Michała Czartoryskiego do o. Łuczyna Wołka z 17 VIII 1941; APPD, sygn. Pp 69/2, bp, Korespondencja z Bolesławem Strzemińczykiem-Gońkowskim.

²⁹ APPD, sygn. Pp 64/2, bp, Podania Zbigniewa Hłowskiego oraz Tadeusza Kocowskiego.

³⁰ Na podstawie zachowanej korespondencji, wydaje się, że o. Czartoryskiemu zależało na jak najlepszym rozpatrzeniu każdego podania, tak, by nikogo nie urazić, ani skrzywdzić. Z wielkim z troską pytał o życie duchowe, czytane książki religijne, często prosił o podanie konkretnych tytułów, a także zachęcał do głębokiej ufności i modlitwy, o której też zapewniał innych. Por. APPD, sygn. Pp 64/2, bp, Korespondencja z Maciejem Mścińskim.

³¹ Stanisława Peciaka oraz Tadeusza Winiarczyka. Ostatecznie nie zostali przyjęci.

³² APPD, sygn. Pp 69/1, bp, List o. Michała Czartoryskiego do o. Łuczyna Wołka z 17 VIII 1941.

przesłane lub złożone podanie miał z odpowiednimi dokumentami³³, pieniędzmi do depozytu³⁴ oraz różnymi przedmiotami stawić się w Krakowie. Przez wzgląd na trudne warunki bytowe przyszli nowicjusze zobowiązali byli do zabrania ze sobą ubrania świeckiego, bielizny osobistej, ciepłych ubrań, czarnego kapelusza oraz pełnych butów. Ponadto podstawowych przyborów higienicznych, pościeli, koca, a także bielizny pościelowej³⁵.

Reginald Wiśniowski – jeden z wychowanków o. Michała Czartoryskiego w czasie nowicjatu, po latach opowiadał jak magister czekał na niego przy furcie klasztornej i przywitał go słowami „Teraz będziemy nazywać pana bratem”, po czym razem udali się do pomieszczeń klasztornych, przeznaczonych dla nowicjuszy. Po drodze o. Michał pokazywał, gdzie znajduje się kaplica oraz jego cela i dodawał: „Brat może tu przychodzić o każdej godzinie dnia i nocy – w każdej potrzebie”³⁶.

3. Stan osobowy nowicjatu krakowskiego

Poniżej zamieszczona tabela ukazuje skład osobowy nowicjatu dominikańskiego od jesieni 1939 r. do maja 1945r.

W omawianym okresie w szeregi nowicjatu dominikańskiego wstąpiło trzydziestu pięciu kandydatów. Na podstawie zachowanych materiałów archiwalnych, można stwierdzić, iż dziewięciu z nich zostało na pewno wyświęconych na kapłanów, byli to: Reginald (Stanisław) Wiśniowski, Albert (Mieczysław) Krąpiec, Ludwik (Romuald) Zaczyński, Kamil (Władysław) Szymański, Ignacy (Piotr) Góra, Hieronim (Andrzej) Ostrowski, Kalikst (Julian) Suszyło, Ambroży (Kazimierz) Adamski oraz Atanazy (Remigiusz) Bonarek. Dwudziestu kandydatów opuściło nowicjat. Powody były bardzo różne. Nie przy wszystkich nazwiskach została odnotowana przyczyna wystąpienia, jednakże spośród tych, które widnieją w materiałach można wyszczególnić kilka aspektów. Pierwszy z nich dotyczył braku zgody na dalsze bycie w zakonie wydane przez kapitułę konwentu. Taka sytuacja dotyczyła m.in. Ruperta Jankowskiego, Floriana (Leopolda) Gerbera³⁷, Grzegorza (Tadeusza) Barwacza³⁸. Druga przyczyna odejść wiązała się ze złym stanem zdrowia kandydatów.

³³ Chodziło o wymeldowanie z dotychczasowego miejsca zamieszkania, dowód osobisty.

³⁴ Była to kwota wahająca się od kilkunastu do kilkudziesięciu złotych. Por. APPD, sygn. Pp 153, bp. Np. Wiśniowski Stanisław 25,95 zł; Gerber Leopold 53,67 zł; Abramowicz Zenon 10,40 zł.

³⁵ APPD, Pp 64/2, bp, Podanie Macieja Mścichowskiego.

³⁶ M. Brzeziński, *Pasja Michała...*, dz. cyt., s. 139.

³⁷ Kapituła ta odbyła się 8 V 1941 r. Głosowano nad dopuszczeniem do pierwszej profesji zakonnej dwóch kleryków nowicjuszy – m.in. Floriana Gerbera, który otrzymał dwa głosy pozytywne i trzy negatywne. W związku z tym dzień później opuścił nowicjat. APPD, sygn. Kr 791, s. 707.

³⁸ Kapituła odbyła się 12 VI 1941 r., natomiast 15 VI br. Grzegorz opuścił nowicjat. APPD, sygn. Kr 791, s. 711.

Imię i nazwisko	Data urodzenia	Imię zakonne	Pochodzenie	Data przybycia	Depozyt	Oblóczyny	Pierwsze śluby	Przejście na studenta	Inne
Stanisław Wiśniowski	12 XI 1920	Reginałd	Z Czortkowa	29 VII 1939	25, 95	6 IX 1939	8 IX 1940		
Rudolf Geroni	6 XI 1909	Mannes		9 VIII 1939		6 IX 1939			Wystąpił 8 VII 1940
Mieczysław Krapiec	25 V 1921	Albert	Berezowica Mała k. Zbaraża	6 VI 1939		8 VII 1939	9 VII 1940	9 VII 1940	
Rupert Jankowski	18 VII 1910		Rosja	7 XI 1939					Wystąpił 5 I 1940
Zygmunt Klimczak	3 I 1921	Krzysztof	Z Krakowa	29 II 1940	20,00				Wystąpił 31 I 1941
Stefan Tor	17 I 1920		Z Tarnopola	18 X 1939	29,88				Wystąpił 29 X 1939
Zmaczyński Romuald	11 IV 1904	Ludwik	Z Chomenia (Rosja)	17 I 1939		2 II 1939	3 II 1940	7 II 1940	
Franciszek Mucha	15 XI 1917	Wacław	Z Zaolzia/Wędrzynia	20 X 1939	55,95	5 I 1940			Wystąpił 1940
Leopold Gerber	2 III 1921	Florian	Żelechów	9 IV 1940	53,67	16 V 1940			Wystąpił 9 V 1940
Wincenty Marciniewicz	6 III 1920		Huszcza Duża	22 IV 1940					Wystąpił 7 V 1940
Zenon Abramowicz	11 XI 1921	Mieczysław	Z Lublina	3 V 1940	10,40	16 V 1940			Wystąpił 9 IX 1940 poprosił o przyjęcie do III Zakonu
Władysław Szymański	7 I 1923	Kamil	Z Lublina	3 V 1940		16 V 1940	17 V 1941		Wystąpił 11 IX 1965

Imię i nazwisko	Data urodzenia	Imię zakonne	Pochodzenie	Data przybycia	Depozyt	Oblóczyny	Pierwsze śluby	Przejęcie na studenta	Inne
Tadeusz Brzuska	18 VIII 1914	Jan	Z Lublina	4 V 1940	66,50	5 VI 1940	6 VI 1941		
Marian Paździor	6 XII 1924	Jakub	Z Krakowa	9 V 1940	20,00	5 VI 1940	6 VI 1941		
Tadeusz Barwacz	16 VI 1921	Tadeusz	Śmięno	16 VII 1940	26,82	14 VIII 1940			Wystąpił 15 VI 1941
Piotr Góra	6 V 1923	Ignacy	Biała Niżna	25 VII 1940	20,00	14 VIII 1940	15 VIII 1941		
Władysław Sulko	11 III 1918		Z Modlnicy	16 IX 1940	30,00				Wystąpił 18 IX 1940
Maciej Mścichowski	14 I 1915	Gabriel	Z Żyrardowa	8 XII 1940	44,60	23 XII 1940			Wystąpił 7 XI 1941 lub 25 X 1941
Bronisław Pączek	13 IX 1921	Grzegorz	Z Łukowej	3 II 1941	34,36				Wystąpił 13 VII 1941 lub 6 II 1941
Mikołaj Hrycaj	26 III 1919	Bogumił		28 I 1941	35,02	25 II 1941			Wystąpił 10 X 1941; wstąpił do sem. diec. we Lwowie
Andrzej Ostrowski	12 XII 1919	Hieronim	Z Pszczelina k. Warszawy	24 VII 1941	41,07	14 VIII 1941	27 X 1943	28 X 1943	
Karol Bursztyn	9 II 1925	Justyn	Z Kielc	28 VII 1941	20,00	14 VIII 1941		28 X 1943	
Bolesław Begaj	8 II 1924		Z Jarosławia	1 VIII 1941	14,80				Wystąpił 13 VIII 1941

Imię i nazwisko	Data urodzenia	Imię zakonne	Pochodzenie	Data przybycia	Depozyt	Oblóczyny	Pierwsze śluby	Przejęcie na studenta	Inne
Marian Sawala	1 II 1924		Z Jarosława	1 VIII 1941	17,85				Wystąpił 13 VIII 1941
Zbigniew Giereżyński	1 XII 1912	Bruno	Z Niepołomic	4 IX 1941	39,30	22 X 1941			Wystąpił
Emil Sokół	12 VI 1922	Anatol	Z Tarnobrzega	25 IX 1941	12,00				Wystąpił 27 V 1942
Julian Suszyło	1 I 1921	Kalixt	Z Sandomierza	25 IX 1941	150,40	22 X 1941	3 I 1944/ 27 X 1944		
Benon Kabat	12 III 1923	Grzegorz	Rosja	6 XI 1941	61,81	1 XII 1941	13 III 1944	23 II 1944	
Kazimierz Adamski	29 V 1922	Ambroży	Z Czortkowa	10 XI 1941	75,22	1 XII 1941	14 II 1944	23 II 1944	
Stanisław Piotrowski	1 III 1925	Krzysztof	Z Krakowa	21 IX 1943					Wystąpił 28 III 1944
Henryk Plachta	14 V 1923	Andrzej	Z Zakliczyna	15 V 1940	11,20				Wystąpił 28 V 1940
Edward Wojtanowicz		Kazimierz					17 III 1945		Wystąpił 11 I 1946
Zygmunt Bielewski		Michał	Ze Lwowa	III 1945			17 III 1945		
Tadeusz Borkowski		Jan	Z Wilna	14 V 1945			30 V 1945		Kleryk świecki z Wilna
Remigiusz Bonarek	22 IX 1917	Atanazy	Z Psiar k. Chrzanowa	30 V 1945			24 VI 1946		

Źródła: APPD, sygn. Krst. 44; APPD, sygn. Kr 791; APPD, sygn. Kr 842; APPD, sygn. Pp 64; APPD, sygn. Pp 69/1; APPD, sygn. Pp 69/2; APPD, sygn. Pp 153; *Catalogus Fratrum ac Sororum Provinciae Poloniae Sacri Ordinis Praedicatorum Anno Domini 1942*, Kraków 1942; *Catalogus Fratrum ac Sororum Provinciae Poloniae Sacri Ordinis Praedicatorum Anno Domini 1946*, Kraków 1946; *Księga zmarłych Braci I Ojców Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego czyli Dominikanów*, wyd. 4, Warszawa 2007.

W tym przypadku należy wspomnieć osoby – Wincentego Marciniewicza³⁹, Andrzeja (Henryka) Płachtę⁴⁰, czy Bolesława Begaję⁴¹. Trzecim powodem była dobrowolna decyzja samego kandydata. Tutaj można przywołać np. Gabriela (Macieja) Mścichowskiego, Bogumiła (Mikołaja) Hrycaja, Krzysztofa (Zygmunta) Klimczaka czy Brunona (Zbigniewa) Gierczyńskiego⁴². Kolejną przyczyną była decyzja ojca prowincjała lub ojca magistra. Różnie było to uzasadniane, najczęściej jako „zbyt świecki; nie widać powołania; mało zdolny; charakter bardzo trudny do urobienia”. Innym powodem wystąpień z nowicjatu była wojna. Niestety poza lakonicznymi zapisami „z powodu wojny opuścił zakon czy z powodu wojennego stanu, polecono wrócić do domu” źródła nie podają nic więcej. Przy tej przyczynie warto wspomnieć o siedmiu braciach, którzy byli niejako przymuszeni do opuszczenia nowicjatu. Dwóch z nich powróciło do domów – byli to Anatol (Emil) Sokół oraz Bruno (Zbigniew) Gierczyński. Natomiast pozostała piątka przeszła do nowicjatu dla braci konwersów i po otrzymaniu nowych habitów – z czarnym szkaplerzem, udała się do Jarosławia oraz do Warszawy. Do Jarosławia wyjechali Kalikst (Julian) Suszyło, Grzegorz (Benon) Kabat oraz Ambroży (Kazimierz) Adamski, zaś do Warszawy Hieronim (Andrzej) Ostrowski oraz Justyn (Karol) Bursztyn⁴³. Poza Anatolem (Emilem) Sokółem, pozostali bracia wrócili do nowicjatu w sierpniu 1943 r. i kontynuowali formację początkową, która ukończyła się złożeniem pierwszych ślubów czasowych oraz rozpoczęciem studiów teologicznych w krakowskim konwencie.

Należy jeszcze wspomnieć o sześciu braciach, przy których nie został odnotowany fakt wystąpienia z nowicjatu, ale po których również nie zachowały się źródła wskazujące, by złożyli oni śluby wieczyste, a także byli wyświęceni na kapłanów. Do tej grupy należą Jan (Tadeusz) Brzuska, Jakub (Marian) Paździor, Justyn (Karol) Bursztyn, Grzegorz (Benon) Kabat, Michał (Zygmunt) Bielecki, Jan (Tadeusz) Borkowski. Na obecnym etapie badań oraz znajomości źródeł można przypuszczać, że wyżej wymienieni opuścili zakon podczas odbywania studiów teologicznych⁴⁴.

Analizując kronikę nowicjatu z tego okresu można wyszczególnić jeszcze jedną grupę osób, o której wspominają kronikarze. Mianowicie są to kandydaci, którzy otrzymali zgodę na rozpoczęcie formacji w nowicjacie lub już zamieszkali w klasztorze, jednak inne źródła nie podają ich danych personalnych. W omawianym czasie, było pięć takich osób.

Innym zagadnieniem, na które warto zwrócić uwagę jest geografia powołań. Dzięki obecności dominikanów w różnych miastach, do nowicjatu zgłaszali się kandydaci, również w czasie wojny. Prowadzona przez nich działalność duszpa-

³⁹ „Odszedł tylko z powodu słabych i chorych oczu”. APPD, sygn. Pp 153, bp.

⁴⁰ Chorował na gruźlicę. APPD, sygn. Pp 153, bp.

⁴¹ Często miał gorączkę oraz rozpoznaną chorobę płuc. APPD, sygn. Pp 153, bp.

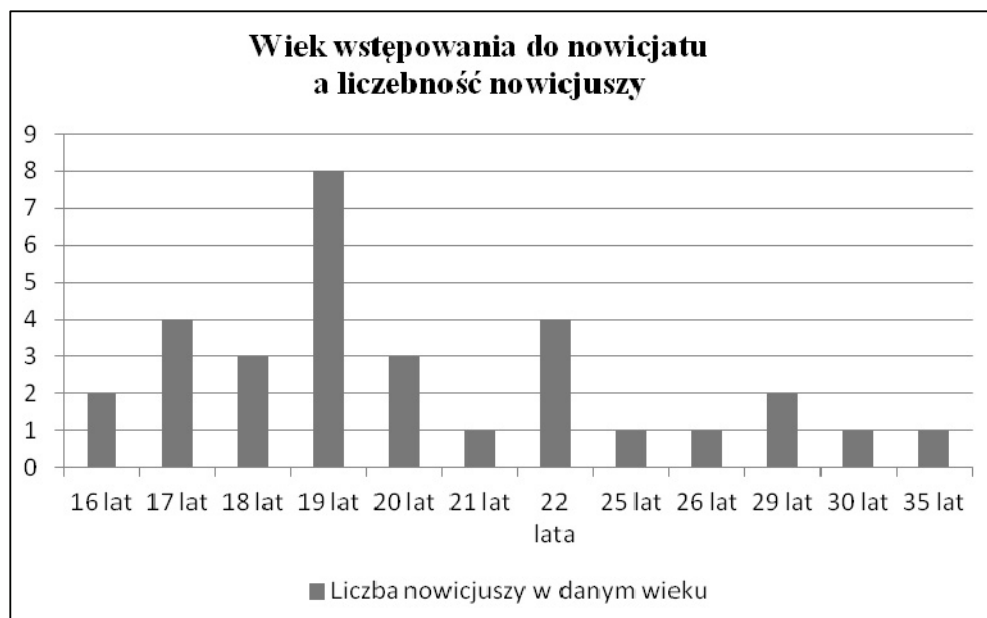
⁴² Przy ich nazwiskach są adnotacje: „opuścił nowicjat z powodu braku powołania; odchodzi sam z braku powołania; dla braku powołania wystąpił”. APPD, sygn. Pp 153, bp.

⁴³ APPD, sygn. Krst 44, s. 171.

⁴⁴ W przypadku trzech z nich znana jest data przejścia w poczet braci studentów.

sterska, edukacyjna czy społeczno-opiekuńcza sprawiała, że młodzi mężczyźni pociągnięci przykładem ojców Zakonu Kaznodziejskiego, z którymi być może stykali się na co dzień w rodzinnych miejscowościach, odkrywali w sobie powołanie, które chcieli realizować właśnie u dominikanów. Jak zostało zaznaczone na początku podrzdziału, w latach 1939–1945 do nowicjatu zostało przyjętych 35 kandydatów. W tym aż 15 z nich (czyli 43%) pochodziło z miejscowości, gdzie dominikanie mieli swoje konwenty i prowadzili pracę duszpasterską – m.in. Lwów, Kraków, Jarosław, Tarnobrzeg, Czortków, Tarnopol czy Lublin. Pozostałe miejscowości, z których rekrutowali się nowicjusze, to prawdopodobnie miejsca, gdzie kaznodzieje dominikańscy głosili kazania. Nie jest wykluczone, że wiele podróżowali na zaproszenie proboszczów diecezjalnych, by prowadzić rekolekcje, tym samym nieświadomie prowadząc tzw. akcje powołaniowe. To dzięki ich obecności w różnych miastach do nowicjatu zgłaszali się kandydaci.

Należy jeszcze się przyjrzeć kwestii, w jakim wieku byli przyjmowani kandydaci. W omawianym okresie rozpiętość ta wynosi 19 lat. Najstarszym przyjętym kandydatem w wieku 35 lat był Ludwik (Romuald) Zmaczyński, natomiast najmłodszym, mającym zaledwie 16 lat był Jakub (Marian) Paździor oraz Justyn (Karol) Bursztyń. Średnia wieku nowicjuszy wynosi 21 lat. Najwięcej kandydatów zgłaszało się w wieku 19 lat. Poniżej zamieszczony wykres prezentuje dokładnie omawiane zagadnienie.



4. Życie codzienne

Życie codzienne nowicjuszy było dość jednolite. Toczyło się między zwykłymi obowiązkami, wynikającymi z przydzielanych przez magistra oficjów, a modlitwą i uczeniem się życia wspólnotowego. Oczywiście zdarzały się sytuacje wyjątkowe, kiedy mieli do wypełnienia jakieś dodatkowe powinności, np. w pierwszych dniach września przygotowywanie, a później umacnianie schronu dla ojców i braci pod refektarzem⁴⁵, szykowanie cel na przyjazd braci lub ojców z innych klasztorów⁴⁶, czy przygotowywanie sal dla wysiedleńców z Poznania, którzy zostali skierowani do tego klasztoru⁴⁷.

Każdy dzień rozpoczynał się o godzinie 5.55. Nowicjuszy budził brat, który pełnił funkcję dzwonnika. O 6.15 było rozmyślanie oraz *matutinum* (godzina czytań) i jutrznia, następnie msza św. konwentualna i śniadanie. Między godziną ósmą a dwunastą odbywały się wykłady i konferencje. W południe gromadzono się na modlitwę w ciągu dnia (prima, tercja, sexta, nona), po niej zaś był obiad. Między 14 a 18 był czas na pracę. Następnie odmawiano różaniec, po którym była kolacja i kompleta. Poza rozwojem osobistym, ważną rolę wśród dominikanów odgrywało życie wspólnotowe. W związku z tym, codziennie, do około godziny 21, bracia mieli czas na rekreację⁴⁸.

Każdy z braci nowicjuszy miał swoje zadania, które były mu wyznaczane podczas tzw. nadzwyczajnych kapituł nowicjatu pod przewodnictwem o. magistra⁴⁹. Funkcji było kilka – dziekan, zakrystianin, dzwonnik, kronikarz, bibliotekarz, klucznik, brat odpowiedzialny za sprzątanie w salce rekreacyjnej, brat odpowiedzialny za sprzątanie celi ojca magistra, brat odpowiedzialny za sprzątanie łazienki. Taka kapituła odbywała się co kilka miesięcy i funkcje ulegały zamianom⁵⁰, choć zdarzały się sytuacje, że bracia pełnili tę samą funkcję przed dwie lub trzy kadencje⁵¹. W życiu nowicjuszy wpisywał się też obowiązek sprzątanania, nie tylko własnych cel, ale też przestrzeni ogólnoklasztornych. Odbywało się to dość regularnie, głównie we wtorki i soboty⁵². Zakrystianin opiekował się kaplicą nowicjac-

⁴⁵ APPD, sygn. Krst 44, s. 52–53.

⁴⁶ APPD, sygn. Krst 44, s. 65.

⁴⁷ APPD, sygn. Krst 44, s. s. 87. Jesienią 1939 r. Niemcy rozpoczęli wielką akcję usuwania Polaków z ziem przyłączonych do Rzeszy. W ciągu kilku miesięcy z przełomu 1939/1940 r. przesiedlono do samego Krakowa ok. 14 tys. ludzi. Pierwsi przesiedleńcy pojawili się w Krakowie w listopadzie 1939 r., wtedy jeszcze struktury pomocy charytatywnej były słabo rozwinięte. Wsiedleńcy byli rozlokowywani w szkołach, domach noclegowych, mieszkaniach prywatnych a także w 34 klasztorach. Jednym z nich był właśnie klasztor przy Stolarskiej, do którego wysiedleńcy trafili w lutym 1940 r. (ok. 70 osób). Por. A. Chwałba, *Okupacyjny Kraków w latach 1939–1945*, Kraków 2016, s. 353.

⁴⁸ M. Niedziela, *Błogosławiony ojciec Michał...*, dz. cyt., s. 40–41.

⁴⁹ APPD, sygn. Krst 44, s. 105, 133.

⁵⁰ APPD, sygn. Krst 44, s. 120.

⁵¹ Taką sytuację można zauważyć przy funkcji kronikarza.

⁵² APPD, sygn. Krst 44, s. 173.

ką, którą mieli na własny użytek i wyłączność od stycznia 1940 r.,⁵³ natomiast dzwonnik obwieszczał porę wstawiania oraz czas gromadzenia się na wspólne modlitwy.

Poza obowiązkami fizycznymi mieli również obowiązki naukowe, które miały za zadanie wprowadzić ich w życie zakonne oraz poszerzać ich wiedzę. Głównie konferencje prowadził magister, w czym wspomagał go również submagister. Nowicjusze zapoznawani byli z historią zakonu oraz przedstawiano im konstytucje dominikańskie. Czytali regułę św. Augustyna, która była im na bieżąco wyjaśniana – jej powstanie i znaczenie oraz sposób, w jaki należy ją rozumieć⁵⁴. Magister po komplecie miał kilka razy w tygodniu wykład o życiu wewnętrznym dominikanina, o rachunku sumienia, żalu za grzechy czy spowiedzi świętej. Miały miejsce również dodatkowe wykłady ojców dla młodszych braci, m.in. ojca Jacka Woroniczkiego o św. Wincentym Ferrariuszu i jego roli w dziejach Kościoła⁵⁵. Poza wykładami teologiczno-historycznymi, nowicjusze uczyli się języka łacińskiego, który był wykładany przez o. Dionizego Janiszewskiego⁵⁶, a po jego wyjeździe z Krakowa przez o. Wincentego Króla⁵⁷. Powyższe przykłady można nazwać wiedzą teoretyczną, natomiast bracia studenci przekazywali im wiedzę praktyczną, np. uczyli ich służenia i asysty do mszy oraz uroczystych nabożeństw⁵⁸.

Nieodzownym elementem życia codziennego nowicjuszy było świętowanie różnych uroczystości wewnętrznych w konwencie, tj. imieniny bądź rocznica święceń któregoś z ojców lub wspomnienie liturgiczne świętego z Zakonu Kaznodziejskiego. Wiązało się to z akademiami, składaniem uroczystych życzeń, śpiewami oraz z drobnymi przekąskami w postaci ciastek, cukierków, czasami owoców. Takie uroczystości przyczyniały się również do wydłużenia czasu rekreacji⁵⁹. Ojcowie, studenci i nowicjusze mieli oddzielne salki, gdzie spędzali ten czas, ale zdarzało się, że wszyscy gromadzili się w jednej z nich – najczęściej na salce ojców. W przypadku dobrej pogody spotykano się również w przyklasztornym ogródku, w którym czasami grano np. w siatkówkę⁶⁰.

Bracia nowicjusze nawet w czasie wojny nie zapomnieli o dawnych tradycjach zakonnych, związanych z uroczystością Trzech Króli, i właśnie w tym dniu organizowali kolędę po celach ojców. Zwykle tego samego dnia wieczorem odbywało się

⁵³ APPD, sygn. Krst 44, s. 84. W myśl konstytucji zakonnych, które zalecały, by w miarę możliwości, nowicjusze byli oddzieleni od ojców i braci konwersów, ojciec Czartoryski zadbał o to, by mieli oni kaplicę na własny użytek. Por. *Constitutiones Fratrum...*, dz. cyt., nr 101.

⁵⁴ Poza tymi ogólnymi wymienionymi zajęciami, nie można podać dokładnego harmonogramu zajęć nowicjuszy oraz czasu jaki poświęcano na naukę.

⁵⁵ APPD, sygn. Krst 44, s. 159.

⁵⁶ APPD, sygn. Krst 44, s. 122.

⁵⁷ APPD, sygn. Krst 44, s. 160.

⁵⁸ APPD, sygn. Krst 44, s. 66.

⁵⁹ APPD, sygn. Krst 44, s. 68–69.

⁶⁰ APPD, sygn. Krst 44, s. 172, 232–233. Zazwyczaj nowicjusze z braćmi studentami.

losowanie fantów – najczęściej były to książki⁶¹. Ważnym wydarzeniem był również dzień św. Mikołaja, np. w roku 1941 bracia dostali słodczyce od ojców, co w rzeczywistości okupacyjnej nie było takie oczywiste.

Innymi wyjątkowymi dniami dla nowicjuszy były obłóczyny młodych kandydatów. Ponieważ zgłaszali się w różnym czasie, to przyjęcie habitu i złożenie pierwszych ślubów symplicznych, czyli czasowych, nie było wspólne. Na podstawie tabeli zamieszczonej w poprzednim paragrafie zauważa się, że czas między przybyciem do nowicjatu a obłóczynami wynosił od 13 dni do prawie trzech miesięcy. Jednakże średni czas upływający między tymi dwoma wydarzeniami wynosił około miesiąca⁶². Podczas tych uroczystości o. prowincjał lub przeor, w zależności od tego, na którego ręce były składane śluby, wygłaszał mowę o wzniosłości i szlachetności powołania. Wspominał o trudach i cierpieniach, jakie niesie wspólne życie w zakonie oraz o tym, jaki jest cel zakonu i jego charyzmat⁶³. Często też objaśniano znaczenie trzech ślubów, które były składane – czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. W tym też dniu adept otrzymywał nowe imię, tzw. imię zakonne, a tym samym dostawał nowego patrona⁶⁴. Przyjęcie nowego imienia symbolizowało rozpoczęcie nowego życia, u progu którego stali, oraz było znakiem przejścia w szeregi zakonu.

Jedną z form spędzania wolnego czasu były tzw. przechadzki. Miały one dwie formy: całodzienną lub popołudniową. Pierwsza z nich rozpoczynała się po Mszy konwentualnej oraz śniadaniu, natomiast druga po obiedzie. Odbywały się one zazwyczaj w poniedziałki i czwartki⁶⁵. Zgodnie z konstytucjami, nowicjusze nie mogli sami opuszczać klasztoru, dlatego też podczas każdego wyjścia, towarzyszył im magister lub submagister, a czasami inni ojcowie⁶⁶. Cele wędrówek były bardzo różne. Zazwyczaj nowicjusze nie wiedzieli, gdzie się udają, miało być to dla nich niespodzianką. Gdy podróż okazywała się dalsza (np. na Prądnik Czerwony czy do Tyńca), ze względów bezpieczeństwa w granicach miasta chodzili w grupach po 4 osoby i spotykali się już na obrzeżach, skąd do celu szli już wspólnie⁶⁷. Najczęściej udawali się do folwarku dominikańskiego, która była położony na Prądniku Czerwonym, gdzie często, w przypadku wyjścia całodziennego, mieli obiad i podwieczorek. Ówczesnym zarządcą tego miejsca był br. Izidor Ziobra, starający się w miarę możliwości, jak najlepiej ugościć nowicjuszy, którzy z ogromną radością tam przychodzili, szczególnie w okresie letnim oraz jesiennym. Przede wszystkim ze względu na owoce, warzywa oraz ule znajdujące się w tamtejszym ogrodzie⁶⁸. Bracia mogli swobodnie korzystać z tych dobrodziejstw. Innymi miejscami, gdzie

⁶¹ APPD, sygn. Krst 44, s. 160.

⁶² APPD, sygn. Pp 153, bp.

⁶³ APPD, sygn. Krst 44, s. 83.

⁶⁴ APPD, sygn. Krst 44, s. 98–99.

⁶⁵ APPD, sygn. Krst 44, s. 173.

⁶⁶ *Constitutiones Fratrum...*, dz. cyt., nr 126.

⁶⁷ APPD, sygn. Krst 44, s. 115, 127.

⁶⁸ APPD, sygn. Krst 44, s. 116, 122.

do których odbywały się wyjścia był Tyniec⁶⁹, Mogiła⁷⁰, Ojców⁷¹, Skałki Twardowskiego⁷², Skałki Panieńskie⁷³, Las Wolski⁷⁴ a także Dębniaki⁷⁵. Magister starał się dbać o rozwój nowicjuszy na wielu poziomach, stąd też cele ich wędrówek nie były przypadkowe⁷⁶. Podczas wizyt w Mogile, nowicjusze zwiedzali kościół, w którym (do dnia dzisiejszego) znajduje się słynący cudami krzyż Pana Jezusa zamieszczony w bocznej kaplicy, czy bibliotekę, gdzie oglądali graduły oraz psalterze⁷⁷. Gdy odwiedzali opactwo tynieckie, zwiedzali tamtejszy kościół, klasztor i bibliotekę. Podziwiali również zabytki, nowo odkryte malowidła oraz skrzynie z rękopisami i dokumentami z Biblioteki Ossolińskich ze Lwowa, które przywieźli Niemcy⁷⁸. Będąc na Bielanych u kamedułów, nowicjusze mieli możliwość zwiedzenia ich kościoła i eremu oraz altany króla Jana Kazimierza⁷⁹. Przechadzki były często łączone z przechadzkami braci studentów. Podczas drogi wykorzystywano czas na odmawianie różańca, ale również na rozmowy. W drodze ojcowie opowiadali o świętych dominikańskich i nie tylko⁸⁰. Jeśli podczas drogi mijano jakąś kapliczkę lub krzyż, robiono krótką przerwę na modlitwę, po czym udawano się dalej⁸¹.

Te wyjścia poza klasztor były momentem zderzenia się z rzeczywistością wojenną. Już we wrześniu 1939 r. udając się na przechadzkę do ogrodów księży Salezjanów, dominikanie widzieli niemieckich żołnierzy i oficerów, którzy strzegli mostu⁸². Kilka dni później podczas powrotu, w okolicach błoń dostrzegli oni lecący nad nimi bombowiec niemiecki, minął ich także pluton żołnierzy zmotoryzowanych. Innym razem wracając z Mogiły w lutym 1940 r. widzieli zburzony most na Wiśle, z którego Niemcy zbierali metalowe elementy⁸³.

Innym wydarzeniem, które mimo, iż dość lakonicznie opisane przez kronikarza, pokazuje, że podczas spędzania czasu wolnego, nowicjusze w jakiś sposób, byli świadkami postawy żołnierzy niemieckich wobec Polaków. Podczas całodziennych przechadzek w październiku 1940 r. do folwarku prądnickiego nowicjusze wraz z ojcem submagistrem stali się świadkami sytuacji, gdy w folwarku pojawili się

⁶⁹ APPD, sygn. Krst 44, s. 82, 190.

⁷⁰ APPD, sygn. Krst 44, s. 86, 155.

⁷¹ APPD, sygn. Krst 44, s. 110.

⁷² APPD, sygn. Krst 44, s. 173.

⁷³ APPD, sygn. Krst 44, s. 96.

⁷⁴ APPD, sygn. Krst 44, s. 142.

⁷⁵ APPD, sygn. Krst 44, s. 62.

⁷⁶ Były one planowane przez przełożonych, magistra lub submagistra.

⁷⁷ APPD, sygn. Krst 44, s. 86.

⁷⁸ APPD, sygn. Krst 44, s. 190.

⁷⁹ APPD, sygn. Krst 44, s. 95.

⁸⁰ Najczęściej opowiadał nowicjuszom dzieje świętych o. submagister, m.in. o św. Róży z Limy, Andrzeju Boboli.

⁸¹ APPD, sygn. Krst 44, s. 154, 169.

⁸² APPD, sygn. Krst 44, s. 62.

⁸³ APPD, sygn. Krst 44, s. 63, 86

niemieccy żołnierze i przedstawili dokumenty⁸⁴, na podstawie których na ciężarowe auto, którym przybyli, załadowano słomę dla niemieckiego szpitala. Innym razem młodzi dominikanie wędrując w stronę Tyńca, przez Skałki Twardowskiego oraz Pychowice, słyszeli i częściowo widzieli wybuch dynamitu w pobliskim kamieniołomie, ludzi tam pracujących, w tym robotników, odwadniających pola i łąki⁸⁵.

Zapewne najtrudniejszą chwilą dla nowicjatu był początek roku 1942, kiedy to w skutek nieprzyjaznej polityki okupanta nowicjat musiał zostać rozwiązany. Decyzję tę podjęli przełożeni na kapitule klasztoru dnia 21 maja tegoż roku⁸⁶, ponieważ istniało duże prawdopodobieństwo, że nowicjusze zostaliby aresztowani. Bracia mieli dwa wyjścia: wrócić do swoich rodzin lub rozpocząć nowicjat na braci konwersów. I tak dwóch braci wróciło do domów, zapewniając, że będą się pilnie uczyć. Zadeklarowali również, że wrócą, aby kontynuować nowicjat, gdy się zmieni sytuacja polityczna, a pięciu braci podjęło decyzję o rozpoczęciu formacji na konwersów. W ten oto sposób na okres od maja 1942 r. do sierpnia 1943 r. nowicjat został zawieszony⁸⁷.

Ponowną działalność rozpoczął 24 sierpnia, kiedy to pięciu braci konwersów⁸⁸ wróciło do Krakowa. Trzech z nich przebywało w klasztorze w Jarosławiu, a dwóch w konwencie warszawskim⁸⁹. Zgłosili się również kolejni bracia, jednak część z nich po krótkim czasie odeszła, niektórzy zaś złożyli śluby czasowe i przeszli w poczet braci studentów. Po pewnym czasie znów pojawiło się zagrożenie zawieszenia nowicjatu, które w lutym 1944 r. okazało się faktem. Ostatni brat ze względów zdrowotnych opuścił klasztor⁹⁰. Pomieszczenia nowicjatu zostały zajęte przez wojsko niemieckie. Taka sytuacja trwała do czerwca 1944 r., kiedy to żołnierze opuścili klasztor, a bracia studenci po wakacjach odświeżyli cele oraz korytarze i tam zamieszkali. Nowicjat został ponownie otwarty w lutym 1945 r., gdy do ojca prowincjała zgłosili się nowi kandydaci⁹¹.

⁸⁴ Kronikarz nie odnotował, jakie to były dokumenty.

⁸⁵ APPD, sygn. Krst 44, s. 130.

⁸⁶ APPD, sygn. Kr 791, s. 741.

⁸⁷ APPD, sygn. Krst 44, s. 169, 172. Wcześniej, bo już w lutym 1941 r. miała miejsce podobna sytuacja. 5 lutego magister oznajmił nowicjuszom, w myśl postanowienia Konsylium klasztornego, iż nowicjat będzie rozwiązany. Nowicjusze, którzy ukończyli trzecią klasę gimnazjum, udali się na Prądnik Czerwony wraz z ojcem submagistrem, gdzie wspólnie zamieszkali oraz praktykowali wspólną modlitwę oraz czytania duchowe. Stan ten nie trwał długo, bowiem już 8 lutego nowicjusze wrócili do konwentu św. Trójcy. APPD, sygn. Krst 44, s. 139–140.

⁸⁸ Jako bracia konwersi zajmowali się w dużej mierze pracami fizycznymi, np. rąbaniem drewna, pomocą w kuchni, jednakże mieli również elementy formacji duchowo-intelektualnej. Kronikarz odnotował, że bracia, podczas pobytu w klasztorze w Służewie, zdali egzamin maturalny. APPD, sygn. Krst 44, s. 172.

⁸⁹ APPD, sygn. Krst 44, s. 172.

⁹⁰ APPD, sygn. Krst 44, s. 191. W takiej sytuacji dotychczasowy magister o. Michał Czartoryski, pozbawiony swojego urzędu otrzymał asygnatę z Krakowa do Warszawy. APPD, sygn. Krst 44, s. 192.

⁹¹ APPD, sygn. Krst 44, s. 193–195.

Zakończenie

Przedstawiając zagadnienie funkcjonowania nowicjatu dominikańskiego w czasie II wojny światowej można wysnuć wniosek, iż w okresie, gdy nowicjat był czynny, w pełni realizował swoje zadania wynikające z konstytucji zakonnych. Przygotowywał młodych ludzi do pracy w zakonie i Kościele. Przełożeni dokładali wszelkich starań, by adepci mogli przeżywać ten wyjątkowy czas, rozwijając się na wielu płaszczyznach. Należy podkreślić, że mimo iż trwała okupacja, to jednak nie powodowało to obniżenia wymagań czy rozluźnienia dyscypliny stosowanej wobec nowicjuszy, jaką nakazywały konstytucje.

Interesującym postulatem badawczym jest pytanie jak brak nowicjuszy wpływał na życie całej prowincji, a także czy ten niedobór osobowy był przedmiotem troski w innych klasztorach oraz czy dominikanie podejmowali jakieś działania, by temu zaradzić. Należy żywić nadzieję, że w przyszłości zostaną podjęte szersze badania nad historią całego konwentu krakowskiego, a także nad innymi klasztorami Zakonu Braci Kaznodziejów, które znajdowały się na terenie Generalnej Guberni. Dzięki takiemu szerokiemu spojrzeniu, z pewnością możliwe będzie uchwycenie znaczenia i roli nowicjatu dla prowincji polskiej.

W perspektywie badań nad historią samych dominikanów z pewnością ważną rolę pełniłyby badania prowadzone na temat funkcjonowania nowicjatów w innych zakonach czy zgromadzeniach zakonnych. Analiza porównawcza mogłaby nie tylko ukazać elementy wspólne, pozwalające wysnuć wnioski na temat podejścia okupanta do zakonów, ale także te odrębne, wynikające z charyzmatu i posługi danego zakonu oraz jego znaczenia dla miasta Krakowa i całego okupowanego kraju.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie:

APPD, sygn. Krst 44, Kronika nowicjatu Zak. Kazn. w Krakowie.

APPD, sygn. Kr 791, Liber ConsiliorumConventusCracoviensis FF. Ord. Praedicatorum A. 1888–1952.

APPD, sygn. Kr 842, Kronika klasztoru krakowskiego OO. Dominikanów przy kościele Św. Trójcy od r. 1926 do 24 IX 1962 r.

APPD, sygn. Pp 153, Wykaz nowicjuszy kleryków Prowincji Polskiej 1612–1947.

APPD, sygn. Pp 64/2, Akta kandydatów do Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce 1926–1950.

APPD, sygn. Pp 69/1, Akta nowicjatu oo. Dominikanów w Krakowie 1926–1949.

APPD, sygn. Pp 69/2, Akta nowicjatu oo. Dominikanów w Krakowie 1926–1949.

APPD, sygn. S 3/6, Spuścizna o. Michała Czartoryskiego.

APPD, sygn. S 46, Spuścizna o. Isnarada Szypera.

APPD, sygn. Pp 597/223, Akta osobowe o. Isnarada Szypera.

APPD, sygn. Pp 597/155, Akta osobowe o. Wincentego Króla.

Źródła drukowane:

- Catalogus Fratrum ac Sororum Provinciae Poloniae Sacri Ordinis Praedicatorum*, Lwów 1937.
- Catalogus Fratrum ac Sororum Provinciae Poloniae Sacri Ordinis Praedicatorum Anno Domini 1942*, Kraków 1942.
- Catalogus Fratrum ac Sororum Provinciae Poloniae Sacri Ordinis Praedicatorum*, Kraków 1946.
- Constitutiones Fratrum S. Ordinis Praedicatorum. Rev. Mi. P. Fr. Martini Stanislai Gillet. Eiusdem Ordinis Magistri Generalis*, Rzym 1932.
- Księga konstytucji i zarządzeń Braci Zakonu Kaznodziejskiego*, Warszawa 2003.

Opracowania:

- Bł. Michał Czartoryski OP (1897–1944) i jego czasy*, red. K. Karolczak, M. Miławicki, Kraków 2017.
- Błęzyńska I. Z., *O Jacek Woroniecki. Dominikanin – wychowawca – patriota 1878–1949*, Lublin 2006.
- Brzeziński M., *Pasja Michała. Życie i męczeńska śmierć bł. Michała Czartoryskiego OP*, Poznań 2015.
- Burda J., *Wydarzenia w klasztorze dominikanów w Podkamieniu w latach 1943–1944*, oprac. i wpraw. J. A. Spiech, „Nasza Przeszłość” 93 (2000), s. 289–340.
- Chwalba A., *Okupacyjny Kraków w latach 1939–1945*, Kraków 2016.
- Fijałkowski Z., *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983.
- Grzegorzczak J., *O bogatym młodzieńcu, który nie odszedł zasmucony, bł. Michał Czartoryski (1897–1944)*, Poznań–Jarosław 2004.
- Kołodziejczyk D., *Życie dominikańskie w klasztorze krakowskim w czasie II wojny światowej (na podstawie kronik konwentu i parafialnych)*, mps w Bibliotece Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie, Kraków 2008.
- Krzysztofiński M., *Konwent oo. Dominikanów we Lwowie w latach 1939–1943*, „Arcana” (2006), nr 3, s. 146–164.
- Księga zmarłych Braci i Ojców Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego czyli Dominikanów*, wyd. 4, Warszawa 2007.
- Marszałek A., Stachów T., *Okupacja niemiecka w Krakowie 1939–1945 w wybranych fragmentach kronik klasztornych i parafialnych*, [w:] *Kościół krakowski 1939–1945*, red. Ł. Klimek, Kraków 2014, s. 205–227.
- Matyja K., „*Pod opieką Matki Najświętszej Jarosławskiej*”. *Dominikanie jarosławscy w czasie drugiej wojny światowej w „Moich wspomnieniach z życia zakonnego” o. Cyryla Markiewicza OP*, [w:] *Bazylika Matki Boskiej Bolesnej w Jarosławiu. Dzieje, ludzie i sztuka*, red. M. Miławicki, R. Nestorow, Kraków 2016, s. 202–245.
- Matyja K., *Życie codzienne nowicjuszy dominikańskich podczas II wojny światowej w świetle kroniki nowicjatu*, [w:] *Cracoviensis civitas – singulare totius Poloniae decus*, red. M. Chruściak, Kraków 2018, s. 235–246.
- Mazur Z., Rudnicka M., *Dominikanie*, [w:] *Diecezja przemyska w latach 1939–1945*, t. 3, *Zakony*, red. J. Draus, J. Musiał, Przemyśl 1990, s. 145–175.
- Miławicki M., *Duszpasterstwo parafialne oo. Dominikanów w Archidiecezji Lwowskiej w okresie międzywojennym. Rekonesans badawczy*, „*Studia Pastoralne*” (2014), nr 10, s. 112–132.

- Niedziela M. L., *Błogosławiony ojciec Michał Czartoryski, dominikanin, męczennik*, Warszawa 2004.
- Romaniv M., *Dominikanie w Czortkowie w latach II wojny światowej*, mps w Bibliotece Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie, Kraków 2006.
- Wołczański J., *Relacja o stanie kościoła i klasztoru oo. Dominikanów we Lwowie w latach 1939–1943*, [w:] *Historia bliższa ludziom. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Janowi Kracikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Wróbel, R. Szczurowski, Kraków 2011, s. 429–448.
- Wołczański J., *Relacje z sowieckich przesłuchań świadków napadów ukraińskich nacjonalistów oo. Dominikanów w Podkamieniu i okoliczne wioski w 1944 r.*, [w:] *Historia świadectwem czasów. Księdzu Profesorowi Markowi Tomaszowi Zahajkiewiczowi*, red. W. Bielak, S. Tylus, Lublin 2006, s. 537–581.
- Zasada S., *Duch 44. Duchowi przywódcy Powstania warszawskiego*, Kraków 2018, s. 19–35.

Streszczenie

Pierwszym i podstawowym zadaniem nowicjatu jest weryfikacja religijnej motywacji, postawy moralnej oraz stanu duchowego kandydatów do Zakonu Kaznodziejskiego. Przełożeni, którzy podejmowali decyzję o przyjęciu lub nieprzyjęciu do nowicjatu mieli wyjątkowo trudne zadanie, ponieważ sytuacja wojenna, w niektórych przypadkach sprzyjała, by zgłaszający się kandydaci, mogli traktować pójście do zakonu, jako swoistą ucieczkę przed okupacyjną rzeczywistością. Pomimo, iż omawiany czas był trudny i niepewny, to prowadzony w Krakowie nowicjat, gdy funkcjonował, spełniał swoje założenia i przygotowywał kolejne pokolenia kandydatów do dalszej formacji w Zakonie Kaznodziejskim. Niewątpliwie praca oraz zaangażowanie w formację, ojca Michała Czartoryskiego – magistra, miała znaczący wpływ na kształt i poziom jaki był obecny w nowicjacie.

Słowa klucze: dominikanie, II wojna światowa, Kraków, nowicjat

The Dominican novitiate in Krakow and its activity during World War II

Summary

The first and primary task of the novitiate is to verify the religious motivation, moral standing and spiritual condition of candidates for the Order of Preachers. The superiors who decided whether or not to accept a novitiate had an extremely difficult task, because in some cases, the war situation favored some candidates to treat going to the convent as a kind of refuge from the reality of occupation. Although the period in question was difficult and uncertain, the novitiate operating in Krakow, when it functioned, was fulfilling its assumptions and preparing subsequent generations of candidates for further formation in the Order of Preachers. Fr. Michał Czartoryski's – a magister – work and involvement in the formations undoubtedly had a significant impact on the shape and level present in the novitiate.

Key words: Dominicans, World War II, Krakow, novitiate

KS. FRANCISZEK JOP (1897–1976) BISKUP POMOCNICZY W SANDOMIERZU (1946–1956)

Wstęp

„Człowiek przywiązuje się również do miejsca, w jakim przez dłuższy czas przebywa, i do rzeczy, jakie go otaczają. Ks. Franciszek [Jop] za swych czasów profesorskich w Sandomierzu nieraz mówił o pięknych latach spędzonych na studiach w Rzymie i o słonecznej Italii, która polubił i gdzie chętnie by zamieszkał. Bliski stał mu się Kraków, gdzie przez cztery lata mieszkał jako wikariusz kapitułny Archidiecezji. Mówił mi, że czuł się uczuciowo związany z Opolem, gdzie pracował przez dwadzieścia lat jako administrator apostolski, a następnie biskup nowej diecezji opolskiej. Ale chyba najwięcej był przywiązany do Sandomierza w którym mieszkał przez trzydzieści lat, a później często go odwiedzał i gdzie się dobrze czuł. Tam spędził lata swej męskiej młodości, tam dał się poznać jako profesor i kanclerz, a następnie jako biskup sufragan. Wszędzie pozostawił po sobie dobrą pamięć – jako uczynny kolega, jako wzorowy kapłan i jako zasłużony biskup...”¹. Taką charakterystykę postaci ks. bpa Franciszka Jopa, zamieścił w artykule wspomnieniowym po jego śmierci, kolega z czasu egzaminów do gimnazjum w Sandomierzu, późniejszy wieloletni przyjaciel, ks. prof. Józef Pastuszka². Wydają się one być doskonałym wstępem do niniejszego tekstu. Ma on bowiem za zadanie przedstawienie postaci bpa Jopa w czasie jego posługi kapłańskiej i biskupiej w diecezji sandomierskiej³.

¹ J. Pastuszka, *Moje wspomnienia o biskupie Franciszku Jopie*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 6 (1978), s. 23–24. Niniejszy artykuł jest poszerzoną i uzupełnioną wersją tekstu *Działalność ks. Franciszka Jopa i okres jego posługi biskupiej w Sandomierzu*, [w:] *Życie i posługa biskupa Franciszka Jopa (1897–1976). W 40. Rocznice śmierci pasterza diecezji opolskiej*, red. P. Górecki, Opole 2016, s. 41–62.

² Ks. Józef Pastuszka (1897–1981), kapłan diecezji sandomierskiej, psycholog, wieloletni pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zob. T. Ozóg, Z. Uchnast, *Pastuszka Józef*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 19–21; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017, s. 143–145.

³ Bp Franciszkowi Jopowi poświęcono już wiele monografii i opracowań. Wśród ogólnych można wskazać: J. Mandziuk, *Jop Franciszek*, [w:] *Słownik polskich teologów*

1. Dom rodzinny

Franciszek Jop urodził się 8 października 1897 r. w Słupi Starej, u stóp Świętego Krzyża, w diecezji sandomierskiej. Jego rodzicami byli Jan i Rozalia z Karbowniczków. Mieli 6 potomstwa: 2 synów – Antoniego (1886–1979), Franciszka (1897–1976) i 4 córki – Zofię (1889–1976) i Anielę (1898–1969). Dwie zmarły w młodości. Po śmierci żony w 1900 r., Jan ożenił się powtórnie z Zofią Samiec. Z tego związku nie posiadali dzieci, stąd też macocha poświęciła się wychowaniu potomstwa męża z poprzedniego związku. Rodzina Jopów była typowo rolniczą. Posiadali 1.75 morgi, co stawiało ich w rzędzie średnio zamożnych gospodarzy i wymagało od Jopów pracowitości. Stąd też można przypuszczać, że dzieci od najmłodszych lat uczyły się pracy w domu i gospodarstwie. Wymagała ona dużo czasu i zaangażowania, którego ojciec nie zawsze miał czas dla dzieci. Dlatego też Franciszek w okresie dzieciństwa i młodości (a także dorosłym życiu) znalazł oparcie i wielką pomoc w osobie starszego brata Antoniego. Bardzo często zdarzało się, że to właśnie on załatwiał różne sprawy związane z młodszym bratem⁴.

2. Wykształcenie

Swoją edukację Franciszek rozpoczął w szkole w Nowej Słupi. Pragnął ją kontynuować w sandomierskim gimnazjum. Jego starania o przyjęcie do tej szkoły tak opisuje ks. Pastuszka: „Wtedy właśnie poznałem Frania Jopa, który składał egzamin do klasy pierwszej... Egzamin wprawdzie zdał, ale z wynikiem słabszym i nie został przyjęty. Ja natomiast miałem większe szczęście, gdyż zostałem przyjęty, choć nie miałem żadnej protekcji, ani nie byłem wsparty przez łapówki (zwane „wziątki”), i może lepiej przygotowany przez nauczyciela szkoły rodzinnej. Mało pamiętam ówczesnego Frania. Jak przez mgłę przypominam sobie drobnego, szczupłego i nieśmiałego chłopca, z którym spotykałem się, choć mieszkaliśmy

katolickich 1918–1981, red. L. Grzebień, t. 5, Warszawa 1983, s. 605–616 (bibliografia); J. Mikołajec, *Jop Franciszek*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 76 (bibliografia). Ze szczególnych warto wymienić: H. J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne dziedzictwo. Życie i działalność duszpastersko-liturgiczna biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, Opole 1986; W. Wójcik, *Działalność biskupa Franciszka Jopa w Sandomierzu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 6 (1978), s. 25–33; toż, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (dalej: KDS) 70 (1977), s. 161–170; P. Mardyla, *Zarząd archidiecezją krakowską przez wikariusza kapitulnego bp. Franciszka Jopa w latach 1952–1956*, „Studia Sandomierskie” 16 (2009), z. 1, s. 107–130; J. Mikołajec, *Pasterz – działalność biskupa Franciszka Jopa w diecezji opolskiej (1956–1976). Studium historyczno-pastoralne*, Opole 1992; A. Szymański, *Ksiądz biskup doktor Franciszek Jop – prawodawca i organizator diecezji opolskiej*, Opole 2007; *Biskup Franciszek Jop (1897–1976). Wspomnienia w 40. Rocznice śmierci*, red. H. J. Sobeczko, Opole 2016.

⁴ S. Jop, *Rodzinna miejscowość, rodzina. Fragmenty wspomnień dotyczących śp. Ks. biskupa F. Jopa*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 8 (1980), s. 285–294; H. J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne...*, dz. cyt., s. 16–17.

każdy na innej stacji. Płakał, gdy nie znalazł się na liście przyjętych. Odtąd nasze drogi rozeszły się. Franiu zrezygnował z egzaminów w Sandomierzu i przeniósł się do Warszawy i tam rozpoczął naukę w gimnazjum. Opowiadał, że miał w Warszawie ciężkie warunki na stacji”⁵.

Gimnazjum rosyjskie w Warszawie Franciszek Jop ukończył w 1914 r. 23 czerwca tegoż roku znalazł się w gronie gimnazjalistów, którzy składali egzamin do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu⁶. Przy jego imieniu i nazwisku odnotowane zostało w Księdze Kandydatów do seminarium ukończenie 4 klas gimnazjum. Egzamin wstępny obejmował wiedzę z zakresu języka łacińskiego w zakresie pisemnym i ustnym, podobnie języka polskiego oraz historii powszechnej. Franciszek Jop otrzymał z 4 przedmiotów oceny dostateczne, zaś z łaciny ustnej niedostateczną⁷. Został przyjęty do seminarium, jednak wybuch I wojny światowej w miesiąc później, spowodował opóźnienie w rozpoczęciu formacji. Sandomierska uczelnia została bowiem zamknięta wskutek działań wojennych. W tym czasie w gmachu seminarium znajdowały się sztaby oraz szpitale walczących armii. Dopiero na skutek starań biskupa Mariana Józefa Ryxa⁸, w 1915 r. budynek został oddany władzom kościelnym i można było rozpocząć formację alumnów.

Ówczesnym rektorem był od 1906 r. ks. Paweł Franciszek Kubicki⁹. Znał dobrze rzeczywistość seminaryjną, gdyż w latach 1904–1906 był wicerektorem. Wtedy to „położył niemałe zasługi zarówno w sprawach dotyczących wychowania kleryków, jak i uposażenia zakładu duchownego. Jako dobry mówca często głosił do alumnów konferencje, z których odnosili oni wielki pożytek duchowy”¹⁰. Jego wykłady z teologii pastoralnej „były dobrze przygotowane, rzeczowe i pełne praktycznych wskazań duszpasterskich. Młodzież duchowna z pożytkiem i zaintereso-

⁵ J. Pastuszka, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 12; H. J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne...*, dz. cyt., s. 16.

⁶ Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (dalej: AWSDwS), *Liber Aspirantium ad Statum Clericalem ab an. 1900, 23 Junii 1914 an., Classes obtentae in examine aspirantium*. Warto zauważyć, że datę urodzenia zmieszczono wg pisowni kalendarza juliańskiego i gregoriańskiego, podając 27 września i 9 października.

⁷ Wśród zdających, tylko późniejszy ks. Stefan Kolasa, otrzymał ocenę bardzo dobrą z ustnego egzaminu w zakresie języka polskiego, tamże, zob. także B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–L, Sandomierz 2015, s. 103.

⁸ Bp Marian Józef Ryx (1853–1930), biskup sandomierski od 1919 r., zob. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, Sandomierz 2010, s. 247–249.

⁹ Bp Paweł Franciszek Kubicki (1871–1944), biskup pomocniczy sandomierski w latach 1918–1944, zob. A. Warso, *Ostatni etap życia bp. Pawła Kubickiego (1871–1944)*, „Zeszyty Sandomierskie” 28 (2009), s. 57–62; tenże, *Biskup Paweł Kubicki (1871–1944) jako kaznodzieja*, „Nasza Przeszłość” 114 (2010), s. 197–226; L. Grzebień, *Kubicki Paweł Franciszek*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, red. L. Grzebień, s. 247–250.

¹⁰ Tamże, s. 250.

waniem brała w nich udział”¹¹. Wśród wykładowców seminaryjnych, którzy w okresie wojennym prowadzili zajęcia w Sandomierzu, odnajdujemy m.in. ks. Andrzeja Wyrzykowskiego¹², ks. Antoniego Kasprzyckiego¹³, ks. Wacława Kosińskiego¹⁴, ks. Władysława Chrzanowskiego¹⁵, ks. Henryka Czernika¹⁶, ks. Juliana Młynarczyka¹⁷. Alumn Jop już kilka miesięcy po otwarciu seminarium, w dniu 19 grudnia 1915 r. otrzymał prawo noszenia sutanny. Tonsurę i cztery mniejsze święcenia zostały mu udzielone 4 czerwca 1917 r. w katedrze sandomierskiej przez bpa Mariana Ryxa. Alumn Franciszek Jop musiał odznaczyć się nieprzeciętną wiedzą oraz pogłębioną formacją duchową w czasie studiów, skoro podczas Sesji Profesorskiej która odbyła się 19 września 1919 r. podjęto decyzję, iż „Na dalsze studia do Rzymu (na wydz. Prawa kan[onicznego]) wysłany został alumn r. IV Fr[anciszek] Jop, którego też postanowiono przedstawić J[ego] E[kscelencji] Pasterzowi Diecezji, jako kandydata do święceń wyższych”¹⁸. Uwzględniając powyższe sugestie, władza diecezjalna przychyliła się do wniosku profesorów seminaryjnych. Przed wyjazdem na studia do Rzymu, Franciszek Jop przyjął 12 października 1919 r. z rąk bpa Pawła Kubickiego w kościele seminaryjnym p.w. św. Michała Archaniola święcenia subdiakonatu. Zaś rok później, w czasie pobytu wakacyjnego, 1 sierpnia tenże bp udzielił mu w Świętej Katarzynie święceń diakańskich. Kilka tygodni później, przed powrotem do Wiecznego Miasta, 29 sierpnia w bazylice katedralnej w Sandomierzu, diakon Jop przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa Mariana Ryxa. Mszę Świętą prymicyjną sprawował neoprezbiter 5 września 1920 r. w kościele parafialnym p.w. św. Wawrzyńca w Słupi Nowej.¹⁹

¹¹ S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 250.

¹² Ks. Andrzej Wyrzykowski (1879–1955), historyk i bibliofil, zob. W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 2 (1961), s. 298–302.

¹³ Ks. Antoni Kasprzycki (1864–1952), wielbiciel muzyki i śpiewu kościelnego, zob. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 303–304; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., t. 2, s. 70–72.

¹⁴ Ks. Wacław Mateusz Kosiński (1882–1929), homileta, popularyzator teologii, autor prac z dziejów kaznodziejstwa, zob. W. Wilk, *Kosiński Wacław Mateusz*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, red. L. Grzebień, s. 157–160; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., t. 2, s. 119–120.

¹⁵ Ks. Władysław Chrzanowski (1886–1933), filozof, zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., t. 1, s. 117–119.

¹⁶ Ks. Henryk Czernik (1886–1933), filozof i teolog, zob. J. Krasieński, *Czernik Henryk*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, Warszawa 1983, red. L. Grzebień, s. 268–269; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., t. 1, s. 147.

¹⁷ Ks. Julian Młynarczyk (1882–1950), profesor prawa kanonicznego i teologii moralnej (doktorat z prawa uzyskała w 1907 r. na Uniwersytecie gregoriańskim w Rzymie), zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., t. 3, s. 66–68; H. J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁸ AWDwS, *Księga protokołów 1919–1934*, Sandomierz 19 IX 1919 r., *Protokół z Sesji Profesorskiej 19 września 1919 r.*, k. 3.

¹⁹ Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu (dalej: ADS), Teczka personalna (dalej: TPers) F. Jopa, Sandomierz 22 I 1940 r., Curriculum vitae, k. 2–2v.; Zobacz także informa-

3. Profesor Seminarium Duchownego w Sandomierzu

Studia z zakresu prawa kanonicznego odbywał ks. Jop na Uniwersytecie Gregoriańskim. Jesienią 1918 r. w Sandomierzu spotkał się ze swoim kolegą, którego poznał w czasie egzaminów do gimnazjum. Józef Pastuszka był wówczas po roku studiów w Akademii Duchownej w Petersburgu. Oczekiwał na wyjazd do Innsbrucku. Spotkanie zaowocowało korespondencją między Rzymem a Innsbruckiem. Jak wspomina ks. Pastuszka: „Pamiętam, że kupił tam ładnie oprawiony Kodeks Prawa Kanonicznego, który dopiero się ukazał i przesłał mi do Innsbrucka”²⁰. Czas studiów, wyznaczały ks. Jopowi kolejne stopnie naukowe: bakalaureat – 10 lipca 1920 r. oraz licencjat – 13 lipca 1921 r. 17 lipca 1922 r. uzyskał doktorat. Po powrocie do Sandomierza, zamieszkał przy kościele św. Józefa, gdzie zaczął służyć pomocą duszpasterską²¹. Trzeba zaznaczyć, że ówczesnym rektorem świątyni, był jego wychowawca seminaryjny, ks. Henryk Czernik, z którym ks. Jop zawiązał serdeczną więź przyjaźni. Warunki mieszkaniowe były, co najmniej mówiąc, skromne. Dopiero w 1923 r. ks. Jop otrzymał od rodziny pełne umeblowanie mieszkania. „Brat Antoni przywiózł nowe biurko, bibliotekę, stoliki, szafy, krzesła i one wypełniły mieszkanie dotąd puste. Meble były utrzymane w modnym wtedy żółtym kolorze. Nie były luksusowe, ale służyły gospodarzowi przez długie lata i powędrowały z nim do Opola, tam zdobyły uczuciowo pokój sypialny i gabinet, a po jego śmierci znalazły się znowu w posiadaniu dzieci brata Antoniego, który je przed półwiekiem zamawiał i do Sandomierza przywiózł”²².

W tym samym czasie, 6 września 1922 r., ks. dr Jop otrzymał nominację na wykładowcę Seminarium Duchownego. Zaledwie trzy lata po opuszczeniu seminarium jako kleryk, wszedł do grona niegdysiejszych formatorów. I jak wspominali wykładowcy z tamtego czasu, ks. Jop szybko zaakomodował się w tym środowisku. W dużej mierze było to zasługą umiejętnego prowadzenia rozmów, dowcipności a przy tym delikatności²³. Od 1922 r. podjął wykłady z zakresu prawa kanonicznego, prawa świeckiego, kwestii społecznych, liturgii teoretycznej i praktycznej oraz ceremonii kościelnych²⁴. Rok później powierzono mu zajęcia z religii.

cje zapisane przez biskupa Jopa na kartach rejestru Mszy Świętych opublikowane w: J. Kopiec, *Wartość historyczna rejestru Mszy Świętych odprawionych przez biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, [w:] *Diligis me? Pasce. Księga Jubileuszowa dedykowana biskupowi sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949–1999*, t. 2, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, R. Majkowska, Sandomierz 2000, s. 334–345.

²⁰ J. Pastuszka, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 13.

²¹ Kościół i klasztor p.w. św. Józefa zajmowali od 1672 r. Franciszkanie Reformacji, skasowani w 1864 r. Od tamtej pory był kościołem rektorskim. Dopiero w 1934 r. erygowano przy nim parafie, przeniesioną z katedry sandomierskiej, zob. J. Dąbek, A. Łyko, *Kościół i klasztor św. Józefa w Sandomierzu*, Sandomierz 2015.

²² J. Pastuszka, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 14.

²³ Tamże, s. 15.

²⁴ H. J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne...*, dz. cyt., s. 32–38.

Gdy w 1925 r. otrzymał nominację na urząd kanclerza Kurii Diecezjalnej, swoją działalność dydaktyczną ograniczył do prowadzenia wykładów z prawa kanonicznego na ostatnich trzech kursach. Jak pisał bp Walenty Wójcik: „Wykłady tekstu kodeksu prowadzono do jesieni 1936 r. po łacinie. Jedynie wstęp do nauk prawnych, historii źródeł prawa kanonicznego i kwestie więcej zawile podawał ks. Jop po polsku. Mówił z pamięci, łaciną gładką, imitującą wzory klasyczne, z nagromadzeniem zdań pobocznych i struktur gramatycznych. Tempo mowy było tak szybkie, że w początkach część słuchaczy nie rozumiała niektórych partii podawanego materiału... Ks. Jop dodawał najnowsze przepisy Stolicy Ap[ostolskiej], normy synodu diecezjalnego, zarządzeń biskupa oraz wiążące się z tematem przepisy państwowe. Normy prawa ilustrował przykładami. Wnikał w szczegóły praktyczne. Nawiązywał do duszpasterstwa. Mówił głosem z lekka przyciszonym. Podczas wykładu panował na sali cisza. Nastrój był jednak szczerzy i pogodny. Klerycy stawiali swobodne pytania. Od czasu do czasu rzucał wykładowca dowcipy. Choć na sesjach profesorskich powtarzano, aby dawnym zwyczajem przez połowę lekcji pytać a w drugiej dopiero podawać nowy materiał, ks. Jop rzadko pytał z notesem w rękę. Była to raczej czynność symboliczna. Nie lubił zwracać uwagi klerykom. Natomiast na egzaminach był wymagający. Przez pytania pomocnicze starał się naprowadzić kleryka na właściwą odpowiedź. Stawiał oceny sprawiedliwie wyważone”²⁵. Z funkcji dydaktycznej w seminarium, ks. Jop został zwolniony po konsekracji biskupiej w 1946 r. Bp Lorek napisał wówczas: „uważam sobie za miłą obowiązek wyrazić Waszej Eksceleńcji swe gorące podziękowanie za 25-letnią gorliwą pracę, pełną sumienności nad wychowaniem i wykształceniem młodych kapłanów, pomimo nieraz trudnych warunków, z pożytkiem dla Kościoła i młodych dusz”²⁶.

4. Praca w Kurii Diecezjalnej

Z nominacją na stanowisko profesora w miejscowym seminarium duchownym, ks. Jopowi zlecone zostały obowiązki sekretarza kurii i notariusza Sądu Biskupiego²⁷. Jednakże, jak napisał w życiorysie z 1940 r., „Dla braku czasu obowiązków sekretarza Kurii nie pełniłem prawie wcale, zaś inne zajęcia sprawowałem do 23 października 1925 roku, to jest do dnia, kiedy otrzymałem nominację na kanclerza kurii diecezjalnej z jednoczesnym zatrzymaniem stanowiska profesora prawa kanonicznego w seminarium”²⁸. Do zadań kanclerza kurii należała w owym czasie troska o akta kurialne złożone w archiwum, uporządkowanie w kolejności chronologicznej, sporządzanie ich spisu. Kanclerz z upoważnienia biskupa, był odpowiedzialny za pracę kurialistów, z jego polecenia zatrudniał, zaprzysięgał,

²⁵ W. Wójcik, *Działalność...*, art. cyt., s. 163–164.

²⁶ ADS, TPers F. Jopa, Sandomierz, 22 X 1946, Pismo bpa J. K. Lorka do bpa F. Jopa, k. 73.

²⁷ H. J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne...*, dz. cyt., s. 39–43.

²⁸ ADS, TPers F. Jopa, Sandomierz, 22 I 1940, Curriculum vitae, k. 2v.

wprowadzał w obowiązki oraz kontrolował ich wykonywanie. Jego pieczy powierzona była forma wysyłanych pism, tłumaczenie tekstów obcojęzycznych. Segregował i przydzielał stosowne dokumenty poszczególnym agendum kurialnym. Sporządzał nadto protokoły z posiedzeń kurii. Po objęciu przez ks. Jopę obowiązków kanclerza, w „Księdze posiedzeń Kurii” rozpoczęto numerację poszczególnych spotkań. Od 20 listopada 1925 r. do 1 czerwca 1930 r. odbyło się ich 245. W późniejszym okresie ich częstotliwość w znaczący sposób zmalała²⁹.

Okres pracy ks. Jopę na stanowisku kanclerza, scharakteryzował bp W. Wójcik: „...na nowo urządził registraturę i archiwum. Zorganizował bieg pism. Wprowadził doroczne szycie akt nićmi lnianymi. Zreformował kwalifikację działów i ewidencję pism otrzymywanych i wysyłanych. W archiwum wykończono dawne posyty akt i wprowadzono nowe działy. Właściwy układ rzeczowy pozwalał na szybkie odnajdywanie potrzebnych pism. Celem szybszego załatwiania spraw, pracował ks. Jopę łaćńskie a później i polskie formularze. Oparł się przy tym na normach kodeksu oraz na podręcznikach łaćńskich i polskich. Zwracał uwagę na stan maszyn, na jakość papieru i na styl pisma. Sprawy związane z duszpasterstwem, np. małżeńskie, były załatwiane odręcznie, o ile nie wymagały specjalnego studium”³⁰.

W maju 1939 r., ks. Jopę zwrócił się z prośbą do bpa Jana Kantego Lorke³¹, o zwolnienie z obowiązków kanclerskich. Jak zaznaczył w tekście prośby, z zamiarem tym nosił się już od dłuższego czasu. Jednocześnie w podaniu nadmienił, że chciałby nadal prowadzić zajęcia z klerykami oraz redagować Kronikę Diecezji Sandomierskiej. Gdyby jednak w tym względzie tak Seminarium jak i Biskup mieli inne zamiary, prosił o przeniesienia na jakąś placówkę w diecezji. Zaznaczył nadto, że „tak jak w przeciągu 14 lat pracy na stanowisku kanclerza starałem się w miarę swych możliwości pracować wydatnie, tak też i w nowej swej sytuacji będę się starał pracować z niemniejszym wysiłkiem i pilnością, bym nie był ciężarem, ani tylko zjadaczem chleba. Poza wymienionymi obowiązkami żadnego stanowiska ani w Kurii, ani tym więcej w Sądzie przyjąćbym nie mógł”³².

Prośba nie została przyjęta. Z jednej strony bowiem, biskup ordynariusz niezwykle wysoko cenił sobie pracę ks. Jopę na stanowisku kanclerza. W jego opinii, pracował szybko, sprawy załatwiał wzorowo kierując się zawsze najczystsza intencją. Powierzano mu nawet redagowanie Listów pasterskich. Księża z diecezji darzyli kanclerza zaufaniem i w sprawach trudniejszych i delikatniejszych wielokrot-

²⁹ T. Moskal, *Organizacja i działalność Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu 1918–1939*, [w:] *Kurie (archi)diecezjalne Kościoła rzymskokatolickiego w II Rzeczypospolitej*, red. M. Dębowska, Lublin 2016, s. 218–220.

³⁰ W. Wójcik, *Działalność...*, dz. cyt., s. 164. Zob. B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999, s. 241–251.

³¹ Bp Jan Kanty Lorek CM (1886–1937), administrator apostolski diecezji sandomierskiej 1936–1946, bp diecezjalny sandomierski 1946–1967. Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, kol. 255.

³² ADS, TPers F. Jopę, Sandomierz, 6 V 1939, Pismo ks. F. Jopę do bpa J. K. Lorke, k. 34.

nie zwracali się do niego z prośbą o paradę. Był ponadto taktowny i dyskretny. Spraw kurialnych nie poruszał w czasie spotkań towarzyskich czy przy stole seminaryjnym, gdzie uczęszczał na posiłki³³. Należy także zaznaczyć z drugiej strony, że był to czas, kiedy wyraźnie odczuwalny był niepokój przed wybuchem konfliktu wojennego z Niemcami. Odmowę bpa Lorka można zrozumieć w kontekście późniejszych nominacji z lat wojny, gdy ks. Jop znalazł się w gronie kapłanów upoważnionych przez biskupa do zarządu diecezją: „gdyby wiec zaszyły okoliczności... więc miałyby miejsce niezdolność z mej strony wykonywania rządów diecezji wskutek uwięzienia, wygnania lub zesłania, cała moja władze ordynariusza wraz z jurysdykcją, konieczna nawet do tych wypadków, kiedy prawo wymaga *mandatum speciale*, oraz całkowity zarząd diecezją sandomierską przekazuję mojemu wikariuszowi generalnemu. Gdyby zaś dla okoliczności podanych w kan. 429 C.I.C. było uniemożliwione wykonywanie rządów diecezji przez wikariusza generalnego, rządy i jurysdykcję nad diecezją sandomierską przekazuję następującym pracownikom kurii w tej kolejności: ks. prałatowi Kawińskiemu Józefowi³⁴, ks. prałatowi Górskiemu Edwardowi³⁵ i ks. Franciszkowi Jopowi. Kolejność należy rozumieć w ten sposób, że zarząd diecezji obejmowałby każdy z wyliczonych wyżej kapłanów wówczas, gdyby tak moje i wikariusza generalnego, jak i wskazanych przed nim kapłanów w wykonywaniu rządów diecezją sandomierską było uniemożliwione wskutek uwięzienia, wygnania lub zesłania”³⁶. Lista ta została 20 stycznia 1940 r. powiększona o księży: Andrzeja Glibowskiego³⁷, Wacława Kosińskiego i Adama Popkiewicza³⁸.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że oprócz obowiązków kurialnych, ks. Jop w czasie kanclerstwa, obarczany był dodatkowymi obowiązkami. Pełnił m.in. funkcję sekretarza Komitetu Budowy Domu Księży Emerytów Towarzystwa Wza-

³³ W. Wójcik, *Działalność...*, dz. cyt., s. 164, J. Pastuszka, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 17.

³⁴ Ks. Józef Kawiński (1879–1944), radca w Kurii Biskupiej w Sandomierzu, oficjał, zob. M. Zimałek, *Kawiński Józef*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 61; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 2, dz. cyt., s. 77–78.

³⁵ Ks. Edward Górski (1888–1973), radca w Kurii Biskupiej w Sandomierzu, w latach 1952–1961 wikariusz generalny, zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 249–250; A. Kończak, *Górski Edward*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 495–496.

³⁶ ADS, TPers F. Jopa, Sandomierz, 6 XI 1939, Do Przewielebnego Księdza Prałata Antoniego Kasprzyckiego, Prałata Józefa Kawińskiego, Prałata Edwarda Górskiego, Franciszka Jopa, k. 35–35v.

³⁷ Ks. Andrzej Glibowski (1881–1957), kanclerz Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w latach 1919–1925, zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., t. 1, s. 229.

³⁸ ADS, TPers F. Jopa, Sandomierz 20 I 1940, Dekret bpa J. K. Lorka w sprawie zarządu diecezją, k. 36–36 v. Powyższe dokumenty odwołane zostały 31 października 1949 r. Zob. B. Stanaszek, *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec Ordynariusza Diecezji Sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004, s. 21.

jemnej Pomocy Kapłanów Diecezji Sandomierskiej. W dniu 29 października wszedł na okres trzech lat w skład Diecezjalnej Rady Instytutu Akcji Katolickiej. Od 30 września 1933 r. był patronem Stowarzyszenia Służących im. Św. Zyty w Sandomierzu. 2 listopada tegoż roku został mianowany na okres 10 lat egzaminatorem prosynodalnym. Był członkiem Rady Szkolnej Powiatowej w Sandomierzu oraz od 1 września 1937 r. wchodził w skład Rady Fundacyjnej Instytutu Świętego Ducha w Sandomierzu. Czynn timer uczestniczył w organizacji i przeprowadzeniu I Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego, który miał miejsce w dniach 27–29 czerwca 1932 r. w Radomiu. Od 1927 r. pełnił funkcje diecezjalnego korespondenta Katolickiej Agencji Prasowej. Dowodem zaufania wobec ks. Jopa, było mianowanie go 5 grudnia 1932 r. spowiednikiem zwyczajnym alumnów Niższego Seminarium. Władze diecezjalne dostrzegały wysiłek kapłana, i w dniu 14 kwietnia 1933 r. został mianowany kanonikiem honorowym sandomierskim. W 1943 r. bp Lorek konsultował z Sandomierską Kapitułą Katedralną mianowania ks. Jopa kanonikiem gremialnym, ale czas wojny uniemożliwił kontakt ze Stolicą Apostolską, która musiała wyrazić zgodę na tą nominację. O wysokich walorach osobistych i kompetencjach zawodowych ks. Jopa, może świadczyć nadto fakt, iż w 1938 r. towarzyszył bpowi Lorkowi w czasie wizytacji „ad limina” w Rzymie³⁹.

5. Redaktor „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”⁴⁰

22 lipca 1933 r. zmarł nagle ks. Henryk Czernik, od trzech lat redaktor naczelny diecezjalnego periodyku⁴¹. Jego obowiązki przejął od 24 sierpnia tegoż roku ks. Jop. Doskonale rozumiał wagę i potrzebę miesięcznika diecezjalnego. Już po powrocie do kraju ze studiów rzymskich, w 1923 r. opublikował na jego łamach artykuł dotyczący konkordatu z Łotwą⁴². Przez pierwszą dekadę swojego kapłaństwa, rokrocznie publikował artykuły, sprawozdania, recenzje. Dopiero po objęciu funkcji redaktora, widoczne jest zwiększenie drukowanych tekstów jego autorstwa⁴³. Jednakże przyjmując na siebie odpowiedzialność za kształt miesięcznika, musiał czuwać nad doborem wszystkich treści publikowanych na jej łamach. Stąd do jego obowiązków należało prowadzenie działu urzędowego, zawierającego dokumenty Stolicy Apostolskiej, rozporządzenia Biskupa i Kurii Diecezjalnej oraz Państwowe,

³⁹ ADS, TPers F. Jopa, Dokumenty nominacyjne, passim.

⁴⁰ „Kronika Diecezji Sandomierskiej” – miesięcznik ukazujący się od 1907 r. Jej założycielem był ks. Jan Gajkowski. Treść obejmuje lub obejmowała rozporządzenia władzy rządowej i duchownej, artykuły religijno-moralne, społeczne, pedagogiczne, historyczne, problematykę geograficzną i etnograficzną, prawną, informacje bibliograficzne, ogłoszenia, zob. J. Krasieński, „Kronika” jako dzieło redaktorów, [w:] *Stulecie periodyku diecezjalnego „Kronika Diecezji sandomierskiej”*, red. J. Krasieński, Sandomierz 2009, s. 29.

⁴¹ B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., t. 1, s. 147.

⁴² Najnowsza bibliografia prac ks. Franciszka Jopa zob. D. Krześniak-Firlej, *Bibliografia piśmiennictwa profesorów seminarium sandomierskiego (ks. Franciszek Jop)*, „Studia Sandomierskie” 22 (2015), s. 349–376.

⁴³ H. J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne...*, dz. cyt., s. 40–43.

mające ważne znaczenie w pracy parafialnej. W istotny sposób poszerzył i ukształtował dział nieurzędowy. Zachęcając duchowieństwa całej diecezji sandomierskiej do publikacji na łamach „Kroniki”, sam ogłosił w niej szereg tekstów. Można w tej grupie wyodrębnić pewne obszary jego zainteresowań. Należały do nich w pierwszym rzędzie zagadnienia prawne. Był praktykiem. Stąd chciał w ten sposób dostarczać duchowieństwu diecezji sandomierskiej narzędzi w codziennej pracy duszpasterskiej. Polecał konkretne opracowania, rozważał szczegółowe zagadnienia. W opinii wybitnego kanonisty, bpa Wójcika, „Niektóre prace tego typu są wzorem popularyzacji norm prawnych”⁴⁴.

W dalszej kolejności, na uwagę zasługują biogramy zmarłych kapłanów. Ks. Jop opublikował 49 nekrologów⁴⁵. Pisał je zaraz po pogrzebie duchownego. Po przedstawieniu życiorysu zmarłego, charakteryzował jego pracę, ze szczególnym uwzględnieniem postawy kapłańskiej i nastawienia społecznego duchownego. Starał się pisać o każdym ciepło i z pietyzmem. Wiele uwagi poświęcił kapłanom, którzy zginęli, zostali pomordowani, byli więzieni w czasie II wojny światowej⁴⁶.

Niezwykle istotnym obszarem w pisarskiej twórczości ks. Jopa były recenzje książek. Dobór publikacji wynikał, jak się wydaje z osobistych zainteresowań czytelnicznych autora, jak i z ich przydatności w życiu kapłańskim. Dzięki tym publikacjom możemy stwierdzić, jaka lekturą karmił się na co dzień, jakie książki zwracały jego uwagę, które uważał za ważne. Bez trudu można znaleźć zależność między wyrobieniem czytelnicznym, prawniczą precyzją i zdobytą erudycją, co miało przełożenie na chociażby sposób pełnienia funkcji kanclerskiej, o którym pisano wyżej. Swoistego rodzaju potwierdzeniem tej książkowej pasji może być list dyrektora Wydawnictwa Karmelitów Bosych do biskupa Jopa, w którym czytamy: „W odpowiedzi na list Jego Eksceleńcji Najprzewielebniejszego Księdza Biskupa z dnia 12 marca br. uprzejmie komunikujemy, że poczytywać sobie możemy za zaszczyt, módz [sic!] Jego Eksceleńcji służyć niezbędnymi książkami”⁴⁷.

Wspomnieć w końcu wypada o szczególnym dziale zatytułowanym „Z życia diecezji”. Zapoznajemy się w nim z aktualnymi wówczas wydarzeniami, które miały w niej miejsce. Zwięzłe ich opisy lub sprawozdania, pozwalały duchowieństwu całej diecezji dowiedzieć się o wydarzeniach w innych miastach i parafiach.

Ks. Jop był redaktorem „Kroniki” do 14 lutego 1949 r. W piśmie zwalniającym z obowiązków, co wiązało się z nominacją biskupią, bp Lorek pisał: „Pismo to stało po redakcji Waszej Eksceleńcji na wysokim poziomie i przynosiło zaszczyt naszej diecezji. Muszę nadmienić, że Wasza Eksceleńcja nie tylko poświęcał swe

⁴⁴ W. Wójcik, *Działalność...*, art. cyt., s. 166.

⁴⁵ J. Krasieński, „*Kronika*”..., dz. cyt., s. 77.

⁴⁶ W. Wójcik, *Działalność...*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁷ ADS, TPers F. Jopa, Kraków 21 III 1951, List Dyrektora Wydawnictwa Karmelitów Bosych do bpa F. Jopa, k. 93. Trzeba wszakże zauważyć, że nie tylko recenzowane tytuły świadczą o zainteresowaniach czytelnicznych ks. Jopa. Znacząca Jego biblioteka, ks. Pastuszka, tak ją scharakteryzował: „Miał sporo książek treści ascetyczno-teologicznej, a także prawniczej i ogólnej. Bardzo lubił lekturę pamiętników, wspomnień i miał ich dużą kolekcję”, cyt. za: J. Pastuszka, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 22.

siły w dużej mierze bezinteresownie ale nadto przez oszczędną i zapobiegliwą gospodarkę finansową powiększył majątek diecezjalny. Za całą tę, 16-letnią i tak ofiarną, na stanowisku redaktora, pracę, oraz za sumienność w opracowaniu materiałów, w imieniu swoim i diecezji składam Waszej Ekscelencji gorące i szczere podziękowanie, a dobry Bóg niech wynagrodzi wszystkim trud w to dzieło wkładany⁴⁸.

Lata pracy ówczesnego kanclerza na stanowisku redaktora, to nie tylko troska o zawartość miesięcznika. Zmiana jakości papieru na którym była wydawana, troska o stronę graficzną, czy wyposażenie biura redakcyjnego sprawiły, że Kronika wydawana (z wyjątkiem lat wojny) w objętości 300–400 stron rocznie, stała się jednym z najlepiej redagowanych pism tego typu w kraju⁴⁹.

6. Biskup pomocniczy w Sandomierzu

Okres II wojny światowej był trudnym czasem dla ks. Jopa. Świadczyć może o tym kolejna prośba do bpa Lorka z 20 lutego 1943 r., kiedy to wyrażał wolę objęcia probostwa w Chobrze. I tym razem ordynariusz nie wyraził zgody. Być może już wtedy snuł dalsze plany wobec kanclerza. A sytuacja była dość dynamiczna. 11 lutego 1944 r. zmarł dotychczasowy biskup pomocniczy Paweł Kubicki. Po zakończeniu światowego konfliktu, w sierpniu 1945 r. bp Lorek rozpoczął starania o nominację nowego sufragana dla Sandomierza. Już 24 października, Stolica Apostolska mianowała ks. Franciszka Jopa biskupem (ze stolicą Daulii)⁵⁰. Informację o tym fakcie, przesłał prymas August Hlond⁵¹ na ręce administratora sandomierskiego listem z 8 marca 1946 r. „Pozwalam sobie przesłać autentyczną kopię pisma Sekretariatu Stanu Jego Świątobliwości, dotyczącego wyniesienia ks. Franciszka Jopa do godności tytularnego Biskupa Daulieńskiego i Sufragana Waszej Ekscelencji. Jeżeli promocję przyjmuje, Elekt może być wykonsekrowany bez czekania na bulle papieskie. Gratuluje Waszej Ekscelencji oddanego współpracownika i zasyłam wyrazy najgłębszej czci oraz szczerego oddania⁵². Do ks. Jopa zaś skierował krótkie słowa powitania: „Najserdeczniej witam Wasza Ekscelencję w gronie Episkopatu Polskiego, zasyłając czułe gratulacje i życzenia *ad multos annos!*”⁵³

⁴⁸ ADS, TPers F. Jopa, Sandomierz, 14 II 1949, Pismo bpa J. K. Lorka do bpa F. Jopa, k. 76.

⁴⁹ W. Wójcik, *Działalność...*, art. cyt., s. 165–166; J. Pastuszka, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁰ H. J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne...*, dz. cyt., s. 45–47.

⁵¹ Kard. August Hlond (1881–1948), od 1926 r. prymas Polski. Zob. P. Nitecki, *Biskupi...*, dz. cyt., kol. 149.

⁵² ADS, TPers F. Jopa, Poznań, 8 III 1946, List prymasa A. Hlonda do bpa J. K. Lorka, k. 49.

⁵³ ADS, TPers F. Jopa, Poznań, 8 III 1946, List prymasa A. Hlonda do bpa nominata F. Jopa, k. 48.

Bp nominat w liście do prymasa Hlonda pisał: „Nominacja, jaka mnie z łaski Stolicy Apostolskiej spotyka, jest dla mnie niespodzianką w dosłownym tego słowa znaczeniu. Nic o niej nie wiedziałem przed otrzymanie listu od Waszej Eminencji, ani jej nawet nie przypuszczałem. Swe wyniesienie do godności biskupiej uważam jako dowód wielkiego i zaszczytnego dla mnie zaufania, okazanego mi przez Kościół Święty. Trudno mi jest jednak oprzeć się troskom i obawom, czy nowym swym obowiązkom podołam, czy będę miał w należyтым stopniu wszystkie kwalifikacje duchowe i konieczna sprawność fizyczną, by godnie odpowiedzieć oczekującym mnie zadaniom i położonego mi zaufania nie zawieść”⁵⁴.

Informacja o mianowaniu ks. Franciszka Jopa biskupem pomocniczym w Sandomierzu, została przekazana duchowieństwu diecezji przez bpa Lorka w piśmie z 2 maja 1946 r.⁵⁵ Na datę konsekracji biskupiej wskazano 19 maja 1946 r. Głównym konsekratorem był bp Lorek, zaś współkonsekratorami: bp kielecki Czesław Kaczmarek oraz jego bp pomocniczy Franciszek Sonik⁵⁶.

Nominacja biskupia spowodowała zwolnienie bpa Jopa z dotychczasowych obowiązków. Już 29 marca 1946 r. odwołany został z Rady Fundacji Świętego Ducha w Sandomierzu, w dniu 29 maja w związku z powołaniem na urząd wikariusza generalnego, bp Lorek zwolnił go z dotychczasowych obowiązków kanclerskich⁵⁷, zaś 22 października z funkcji wykładowcy w seminarium duchownym. W to miejsce, pojawiły się nowe urzędy i związane z nimi zadania. M.in. w 1946 r. został dziekanem kapituły Katedralnej w Sandomierzu, zaś od 13 listopada 1947 r. bp Jop został diecezjalnym moderatorem Apostolstwa Modlitwy⁵⁸.

Bp Jop bardzo aktywnie włączył się w pracę na rzecz Kościoła lokalnego. Po okresie wojennym, należało przystąpić do wizytacji diecezji i jej odnowy. „Jak świadczą protokoły wizytacyjne, kładł on nacisk na zagadnienia prawne. Uwzględnił jednak i stronę duszpasterską pracy parafialnej. Chętnie udzielał się ze swą posługą biskupią przy różnych uroczystościach parafialnych. W początku wspominał żartobliwie, że uczy się „swego zawodu biskupiego”. Przygotowywał się sumiennie do swych wystąpień. Przemawiał coraz częściej, trafniej i praktyczniej. Podnosił poziom swych kazań i wystąpień. Okazywał coraz więcej życzliwości dla księży i wiernych”⁵⁹.

⁵⁴ ADS, TPers F. Jopa, Sandomierz, 25 III 1946, List bpa nominata F. Jopa do prymasa A. Hlonda, k. 50.

⁵⁵ ADS, TPers F. Jopa, Pismo okólne bpa J. K. Lorka do duchowieństwa diecezji sandomierskiej, k. 51.

⁵⁶ ADS, TPers F. Jopa, Świadectwo konsekracji biskupiej.

⁵⁷ ADS, TPers F. Jopa, Sandomierz, 29 V 1946, Pismo bpa J. K. Lorka do bpa F. Jopa, k. 68.

⁵⁸ ADS, TPers F. Jopa, Kraków, 13 XI 1947, Dyplom dla dyrektora diecezjalnego Apostolstwa Modlitwy, bp F. Jopa, k. 74; W. Wójcik, *Działalność...*, dz. cyt., s. 167–168; T. Moskal, *Pralaci i kanonicy kapituły katedralnej w Sandomierzu 1938–2018*, Sandomierz 2018, s. 41–43.

⁵⁹ W. Wójcik, *Działalność...*, dz. cyt., s. 167.

Od 1946 r. do 1952 r. bp Jop był bardzo aktywnie uczestniczył w życiu religijnym diecezji sandomierskiej. Świadczy o tym nie tylko zakres wykonywanych przez niego czynności, ale również ich liczba⁶⁰.

Tabela 1

Wykaz czynności biskupich, jakie wypełnił ks. Franciszek Jop, Biskup Sufragan sandomierski, przez czas swego pobytu w tejże diecezji, to jest od dnia 19 maja 1946 roku do dnia 15 grudnia 1952 roku, do chwili objęcia obowiązków wikariusza kapitulnego Archidiecezji Krakowskiej

L.p.	Czynność biskupia	Liczba
1.	Msze Święte pontyfikalne	79
2.	Nieszpory pontyfikalne	31
3.	Kazania z ambony	335
4.	Kazania od ołtarza	66
5.	Mowy żałobne z ambony	4
6.	Krótkie przemówienia przed bierzmowaniami i na zakończenie wizytacji	274
7.	Przemówienia pozakościelne	37
8.	Sakrament bierzmowania przyjął	117 320
9.	Wizytacje kanoniczne	167
10.	Święcenia kapłańskie przyjął	10
11.	Święcenia diakońskie przyjął	22
12.	Świecenia subdiakonatu przyjął	4
13.	Święcenia egzorcysty i akolity przyjął	11
14.	Świecenia ostiariusza i lektora przyjął	22
15.	Tonsurę przyjął	8
16.	Czynności niewizytacyjne różne	28
17.	Konsekracje kościołów	1

⁶⁰ Biskup Jop, jak wynika z zachowanych materiałów źródłowych, prowadził szczegółowe statystyki dotyczące jego pracy kapłańskiej. Zapisał m.in. „Od przyjęcia święceń kapłańskich 29 VIII 1920 r. do 1 I 1953 r. odprawił 11 590 Mszy Świętych w tym 60 Mszy Świętych gregoriańskich oraz wszystkie msze za zmarłych kapłanów w liczbie 216”, zob. ADS, APers F. Jopa, Kraków, 10 III 1953, Wykaz czynności biskupich, jakie wypełnił ks. Franciszek Jop, Biskup Sufragan sandomierski, przez czas swego pobytu w tejże diecezji, to jest od dnia 19 V 1946 r. do dnia 15 XII 1952 r., do chwili objęcia obowiązków wikariusza kapitulnego Archidiecezji Krakowskiej, k. 113. Niezwykle ciekawym źródłem jest rejestr Mszy Świętych odprawionych przez biskupa Franciszka Jopa z lat 1920–1976. Zapisane intencje przybliżają jego kapłańską postawę oraz aktualne sprawy, które go zajmowały, zob. J. Kopiec, *Wartość historyczna...*, dz. cyt., s. 338–345.

L.p.	Czynność biskupia	Liczba
18.	Poświęcenia kościołów	3
19.	Konsekracje kielichów z patenami	18
20.	Konsekracje ołtarzy stałych – 1 raz	3 ołtarze
21.	Konsekracja ołtarzy przenośnych – 1 raz	34 portatyle
22.	Konsekracje dzwonów – 23 razy	32 dzwony
23.	Poświęcenia organów	5
24.	Poświęcenia chorągwi kościelnych	4
25.	Profesja zakonna	1
26.	Pogrzeby – udział w obrzędach	24
27.	Konferencje Episkopatu Polski	12
28.	Erekcja Drogi Krzyżowej	4
29.	Sakrament chrztu	1
30.	Sakrament małżeństwa	1

Źródło: ADS, Ap., F. Jop, Kraków, 10 marca 1953. Wykaz czynności biskupich, jakie wypełnił ks. Franciszek Jop, Biskup Sufragan sandomierski, przez czas swego pobytu w tejże diecezji, to jest od dnia 19 maja 1946 roku do dnia 15 grudnia 1952 roku, do chwili objęcia obowiązków wikariusza kapitulnego Archidiecezji Krakowskiej, k. 113.

Okres pracy bpa Jopa w diecezji sandomierskiej, był szczególnym pod jeszcze jednym względem. Przypadł bowiem na czas, kiedy Kościół w Polsce został poddany niespotykanej do tej pory inwigilacji ze strony Władz Państwowych. Doświadczył tego bp Lorek. W 1951 r. aresztowany został współkonsekrator bpa Jopa – bp Kaczmarek. „Opieką” objęto instytucje centrale w diecezji jak i duchowieństwo parafialne⁶¹. Również bpa Jopa poddano uważnej obserwacji. O ile początkowo był określany jako „obojętny” wobec nowego ustroju, to z czasem zaczęto gromadzić materiały, które go „obciążały”. Jego charakterystykę z tego okresu przytacza B. Stanaszek: „...współdziałał z ordynariuszem i zabraniał księżom brania udziału „w życiu społecznym” i przynależności do O[kręgowych] K[omisji] K[sięży] przy Z[wiązku] B[ojoowników] o W[olność] i D[emokrację]. Oceniano, że jest „taktowny, inteligentny, ostrożny w wypowiedziach. Unika rozmów z przedstawicielami władz państwowych i okazuje im pogardę. W rozmowie z księżmi zawsze im zwracał uwagę, by postępowali w ten sposób, aby nie naruszali ustaw państwowych i nie narażali się na konsekwencje, by wszystkie uroczystości jak

⁶¹ Szerzej na ten temat pisze B. Stanaszek, m.in. *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej 1945–1967*, t. 1–2, Sandomierz 2006; tenże, *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008; tenże, *Działania aparatu bezpieczeństwa wobec Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w okresie rządów biskupa Jana Kantego Lorka (1945–1967)*, [w:] *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, red. A. Dziurok, Warszawa 2009, s. 317–36.

zgromadzenia i zbiorki mocno przemyśleli i stosowali takie formy, by nie mieć podstaw do karania”⁶².

Zakończenie

13 grudnia 1952 r., bp Jop został wybrany wikariuszem kapitulnym w Krakowie⁶³. Chociaż nadal pozostawał oficjalnie sufraganiem sandomierskim, miał zachowane mieszkanie domu kapitulnym w Sandomierzu, i często do diecezji przyjeżdżał, to miał już do niej nie wrócić. Dnia 8 grudnia 1956 r. prymas Stefan Wyszyński⁶⁴ wydał dekret przenoszący krakowskiego wikariusza kapitulnego do Opla. Ingres do prokatedry opolskiej miała miejsce 16 grudnia 1956 r. Z tym miejscem bp Jop związał się do śmierci 23 września 1976 r. Nie zrywał jednak kontaktów z duchowieństwem sandomierskim. I jak artykuł rozpoczął się fragmentem wspomnień ks. Pastuszki, tak nimi także zostanie zakończony, pozostawiając ocenę postaci bpa Jopa czytelnikowi: „W jakiś czas po moim ponownym osiedleniu się w Lublinie ... (1956)... prosił mnie listownie ks. bo Jop, bym w jego imieniu odwiedził księdza studenta z Opolą, który leżał w miejskim szpitalu ciężko chory. Udałem się tam i zastałem go już po kryzysie, na drodze do wyzdrowienia, co jednak wymagało czasu i opieki szpitalnej. Odwiedziłem chorego jeszcze raz czy dwa i mogłem napisać do Opla, że choroba została przezwyciężona. Chorym tym był ks. Alfons Nossol, który, w kilkanaście lat później został następcą bpa Jopa – biskupem ordynariuszem diecezji opolskiej”⁶⁵.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu (archiwum nie posiada zespołów archiwalnych):
Akta personalne bpa Franciszka Jopa.

Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu:

Księga Protokołów Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1919–1934).
Liber Aspirantium ad Statum Clericalem ab an. 1900.

Opracowania:

Biskup Franciszek Jop (1897–1976). Wspomnienia w 40. Rocznicę śmierci, red. H. J. Sobeczko, Opole 2016.

⁶² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 38.

⁶³ Najnowszym opracowaniem dotyczącym tego okresu biskupa F. Jopa jest: A. Bruździński, *Dilexit Ecclesiam. Działalność biskupa Franciszka Jopa jako wikariusza kapitulnego w archidiecezji krakowskiej (1952–1956)*, [w:] *Życie i posługa biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, s. 65–90.

⁶⁴ Kard. Stefan Wyszyński (1901–1981), prymas Polski od 1948 r., zob. P. Nitecki, *Biskupi...*, dz. cyt., kol. 500.

⁶⁵ J. Pastuszka, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 23.

- Bruździński A., *Dilexit Ecclesiam. Działalność biskupa Franciszka Jopa jako wikariusza kapitulnego w archidiecezji krakowskiej (1952–1956)*, [w:] *Życie i postęga biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, s. 65–90.
- Dąbek J., Lyko A., *Kościół i klasztor św. Józefa w Sandomierzu*, Sandomierz 2015.
- Grzebień L., *Kubicki Paweł Franciszek*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, red. L. Grzebień, s. 247–250.
- Jop S., *Rodzinną miejscowość, rodzina. Fragmenty wspomnień dotyczących śp. Ks. biskupa F. Jopa*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 8 (1980), s. 285–294.
- Kończak A., *Górski Edward*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 495–496.
- Kopiec J., *Wartość historyczna rejestru Mszy Świętych odprawionych przez biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, [w:] *Diligis me? Pasce. Księga Jubileuszowa dedykowana biskupowi sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949–1999*, t. 2, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, R. Majkowska, Sandomierz 2000, s. 334–345.
- Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, Sandomierz 2010.
- Krasiński J., „*Kronika*” jako dzieło redaktorów, [w:] *Stulecie periodyku diecezjalnego „Kronika Diecezji sandomierskiej”*, red. J. Krasiński, Sandomierz 2009, s. 27–80.
- Krasiński J., *Czernik Henryk*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, Warszawa 1983, red. L. Grzebień, s. 268–269.
- Krześniak-Firlej D., *Bibliografia piśmiennictwa profesorów seminarium sandomierskiego (ks. Franciszek Jop)*, „*Studia Sandomierskie*” 22 (2015), s. 349–376.
- Mandziuk J., *Jop Franciszek*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, red. L. Grzebień, t. 5, Warszawa 1983, s. 605–616.
- Mardyla P., *Zarząd archidiecezją krakowską przez wikariusza kapitulnego bp. Franciszka Jopa w latach 1952–1956*, „*Studia Sandomierskie*” 16 (2009), z. 1, s. 107–130.
- Mikołajec J., *Jop Franciszek*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 76.
- Mikołajec J., *Pasterz – działalność biskupa Franciszka Jopa w diecezji opolskiej (1956–1976). Studium historyczno-pastoralne*, Opole 1992.
- Moskal T., *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.
- Moskal T., *Pralaci i kanonicy kapituły katedralnej w Sandomierzu 1938–2018*, Sandomierz 2018.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000.
- Ożóg T., Uchanst Z., *Pastuszka Józef*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 19–21.
- Pastuszka J., *Moje wspomnienia o biskupie Franciszku Jopie*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 6 (1978), s. 9–24.
- Sobeczko H. J., *W trosce o liturgiczne dziedzictwo. Życie i działalność duszpastersko-liturgiczna biskupa Franciszka Jopa (1897–1976)*, Opole 1986.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–L, Sandomierz 2015.

- Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej 1945–1967*, t. 1–2, Sandomierz 2006.
- Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999.
- Stanaszek B., *Działania aparatu bezpieczeństwa wobec Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w okresie rządów biskupa Jana Kantego Lorka (1945–1967)*, [w:] *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, red. A. Dziurok, Warszawa 2009, s. 317–336.
- Stanaszek B., *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008.
- Stanaszek B., *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec Ordynariusza Diecezji Sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004.
- Szymański A., *Ksiądz biskup doktor Franciszek Jop – prawodawca i organizator diecezji opolskiej*, Opole 2007.
- Warso A., *Biskup Paweł Kubicki (1871–1944) jako kaznodzieja*, „Nasza Przeszłość” 114 (2010), s. 197–226.
- Warso A., *Ostatni etap życia bp. Pawła Kubickiego (1871–1944)*, „Zeszyty Sandomierskie” 28 (2009), s. 57–62.
- Wilk W., *Kosiński Wacław Mateusz*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 157–160.
- Wójcik W., *Działalność biskupa Franciszka Jopa w Sandomierzu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 70 (1977), s. 161–170.
- Wójcik W., *Ks. Andrzej Wyrzykowski*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 2 (1961), s. 298–302.
- Zimałek M., *Kawiński Józef*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 61.

Streszczenie

Artykuł przedstawia postać biskupa Stanisława Jopa (1897–1976). Urodził się w Starej Słupi w diecezji sandomierskiej. Po ukończeniu lokalnej szkoły powszechnej, kontynuował edukację w gimnazjum w Warszawie. W 1914 roku został przyjęty na pierwszy rok Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Naukę jednak rozpoczął w 1915 roku, gdyż na skutek działań wojennych uczelnia była zamknięta. Świecenia kapłańskie przyjął w 1923 roku, jako student Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Po uzyskaniu doktoratu w 1923 roku powrócił do diecezji i został wykładowcą seminaryjnym. Od 1925 roku przez dwadzieścia jeden lat piastował urząd kanclerza w Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Zarówno w pracy kurialnej jak i dydaktycznej w seminarium, odznaczał się wysokimi kompetencjami. W 1946 roku został biskupem pomocniczym w Sandomierzu. Służył w tym czasie pomocą jej ordynariuszowi Janowi Kantemu Lorkowi. Od 1952 roku był wikariuszem kapitulnym w Krakowie, zaś w 1956 roku przeszedł do Opola, gdzie był biskupem do śmierci w 1976 roku.

Słowa kluczowe: Bp Franciszek Jop, Sandomierz, Diecezja sandomierska

*The activity of Rev. Franciszek Jop
and the Period of his Episcopal service in Sandomierz*

S u m m a r y

The article is showing the figure of bishop Stanisław Jop (1897–1976). He was born in Old Słupia in the Sandomierz diocese. On completion of the local universal school, he continued his education at the junior secondary school in Warsaw. In 1914 he was admitted for the first year of Seminar in Sandomierz. However, he began his studies in 1915, because, as a result of the First World War, the Seminar was closed. He was ordained in 1923, as a student of the Gregorian University in Rome. After gaining a doctorate in 1923 he returned to the diocese and became a seminary academic teacher. From 1925 he held the chancellorship for twenty one years at Diocesan Curia in Sandomierz. Both in the curial as well as his teaching work at the Seminar, he was characterized by his high competence. In 1946 he became a suffragan bishop in Sandomierz. He went there to aid at that time for the ordinary of Jan Kanty Lorek. From 1952 he was a capitular assistant curate in Cracow, whereas in 1956 went to Opole, where he was a bishop to the end of his life in 1976.

Key words: Bishop Franciszek Jop, Sandomierz, Sandomierz diocese of Sandomierz

OD ANSCHLUSSU DO MONACHIUM. POLSKA PRASA KONSERWATYWNA WOBEC NIEMIEC W 1938 ROKU

Wstęp

Dojście do władzy w Niemczech Adolfa Hitlera oraz pierwsze lata jego rządów wywoływały różne odczucia wśród polskich zachowawców. Duże obawy budził on w kręgach konserwatystów wielkopolskich, tradycyjnie nastawionych antyniemiecko, którzy widzieli w nim zagrożenie dla państw bałtyckich, Małej Ententy oraz ZSRR¹. Zgoła inaczej podchodzono do tejże kwestii w środowisku wileńskim związanym z wydawanym przez Stanisława Mackiewicza „Słowem”. Na jego łamach podkreślano antykomunizm Hitlera oraz jego wrogość do ZSRR, co dawało podstawy do zbliżenia się obu państw². Chęć nawiązania porozumienia z Niemcami wysuwali także młodzi konserwatyści publikujący w redagowanych przez Jerzego Giedroycia czasopismach: najpierw w „Buncie Młodych”, a następnie w „Polityce”. Widziano w nim możliwość wspólnej akcji przeciwko zsovietyzowanej Rosji i rozbicia jej na mniejsze organizmy państwowe³. Publikujący początkowo w „Dniu Polski”, a następnie wydający „Naszą Przyszłość” Jan Bobrzyński dostrzegał możliwość współpracy polsko-niemieckiej, gdyż państwa te łączyło wspólne dziedzictwo cywilizacyjno-kulturowe. Przy czym starał się on propagować ideę bloku państw Europy Środkowej pod przewodnictwem Polski, niezależnego zarówno od Niemiec jak i ZSRR⁴. Najbardziej wyważone stanowisko przedstawiała grupa konserwatystów związana z Januszem Radziwiłłem oraz „Czasem”. Uważali oni, iż sytuacja geopolityczna Polski po dojściu do władzy nazistów uległa wzmocnieniu poprzez wzrost zagrożenia Francji ze strony niemieckiej. Za pozytywny fakt odbierano również załamanie się „polityki Rapalla”, równocześnie

¹ Edward Czapiewski, *Konserwatyści a hitleryzm*, „Sobótka” 1984, nr 2, s. 278.

² Tamże, s. 276–277.

³ Program ten został usystematyzowany najpełniej w wydanej w 1937 r. książce Adolfa Bocheńskiego *Między Niemcami a Rosją*; zob. szczeg. A. Bocheński, *Między Niemcami a Rosją*, Kraków–Warszawa 2009, s. 22–57.

⁴ Janusz Faryś, *Konserwatyści a polska polityka zagraniczna 1918–1939*, „Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej w Szczecinie” 1979, nr 80, s. 29.

zwalczano sposoby uprawiania polityki, szczególnie wewnętrznej, przez nazistów. Elementem łączącym wszystkie środowiska konserwatywne było odcinanie się od głoszonej przez hitlerowców ideologii⁵.

Podpisanie polsko-niemieckiej deklaracji o niestosowaniu przemocy 26 stycznia 1934 r. wszystkie kręgi konserwatywne przyjęły z dużym zadowoleniem. W kolejnych latach utrzymanie, a nawet poszerzanie kontaktów politycznych na podstawie powyższego dokumentu, zachowawcy uważali za jeden z najważniejszych celów polskiej polityki zagranicznej. Z tego względu zalecali oni zachowanie dużego dystansu i pasywnej postawy przy pierwszej próbie Anschlussu w 1934 r.⁶ W kolejnych latach przez wzgląd na stale zwiększający się potencjał ZSRR, wzrost wpływów komunistycznych w demokracjach zachodnich, szczególnie we Francji oraz wybuch wojny domowej w Hiszpanii utrzymywano linię porozumienia z Niemcami⁷.

Recepcja polityki zachodniego sąsiada oraz stosunek do niego zaczął się zmieniać wraz z przeprowadzaniem przekształceń granic w najbliższym sąsiedztwie Polski⁸. Celem artykułu jest analiza dyskursu prowadzonego przez polskie ośrodki konserwatywne na łamach wydawanych przez nich czasopism, a także prezentacja ich poglądów dotyczących polityki prowadzonej przez państwo niemieckie. W artykule skupiono się na analizie publicystyki dotyczącej stosunków międzynarodowych i polityki w okresie przemian w Europie Środkowej. Ramy czasowe wyznaczają dwa kluczowe wydarzenia dla regionu. Pierwszym z nich było wkroczenie wojsk Wehrmachtu na ziemie austriackie 1 marca 1938 r. Datę końcową natomiast stanowi porozumienie dotyczące Czechosłowacji, wypracowane w Monachium w dniach 29–30 września 1938 r., wraz z reakcjami publicystów na nie. Oba doprowadziły do diametralnej zmiany w proporcjach sił pomiędzy Niemcami

⁵ E. Czapiewski, *Konserwatyści...*, dz. cyt., s. 280. Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż mimo pewnych rozbieżności pomiędzy prezentowanymi środowiskami można wskazać niekwestionowane zasady, którymi one się kierowały i dzięki którym można je zaliczyć do konserwatywnej tradycji myślenia o polityce. Szczególne znaczenie miało odwoływanie się do praw natury oraz religii i wynikających z niej norm moralnych. Konserwatyści uważali ludzki rozum za niedoskonały, odwoływali się do dziedzictwa historycznego i kulturowego jako podstawy społeczeństwa. Sprzeciwiali się gwałtownym zmianom, upatrując w ponadczasowych wartościach zabezpieczenia dla wspólnoty, która miała rozwijać się w sposób ewolucyjny. Równie istotne dla zachowawców było uwypuklenie obowiązków jednostki wobec społeczności, opór przeciw egalitaryzmowi i wyższość legitymizmu nad suwerennością ludu. Należy dodać swoiste postulaty wysuwane na polskim gruncie jak wspieranie wolego rynku, sprzeciw wobec reformy rolnej i etatyzacji państwa, czy chęć reformy ustrojowej w celu wzmocnienia władzy wykonawczej. Szerzej na temat definiowania konserwatyzmu zob. J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu: studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku*, Toruń 2001, s. 22–40; A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 20007, s. 26–29.

⁶ J. Faryś, *Konserwatyści...*, dz. cyt., s. 29–30; Zob. tenże, *Koncepcje Polskiej polityki zagranicznej 1918–1939*, Warszawa 1982, s. 341–344.

⁷ J. Faryś, *Koncepcje...*, dz. cyt., s. 347.

⁸ B. Gałka, *Konserwatyści w Polsce w latach 1935–1939*, Toruń 2013, s. 339.

a Polską i konieczności zrewidowania poglądów na stosunki panujące między państwami. Wyznaczony okres pozwala na ukazanie stanowisk polskich konserwatystów względem Niemiec w momencie nagłego wzrostu zagrożenia na zachodniej granicy, co stawiało pytanie o słuszność zapatrywań konserwatystów na politykę względem hitlerowskiego państwa.

Dotychczas omawianą w artykule tematykę poruszano na gruncie historii myśli politycznej oraz geopolitycznej⁹. Starając się dokonać wyboru najbardziej odpowiedniego materiału obrazującego poglądy zawarte w organach prasowych konserwatystów, przeprowadzono kwerendę: „Czasu”, „Dziennika Poznańskiego”, „Naszej Przyszłości”, „Słowa” oraz „Polityki”¹⁰.

Reakcje na Anschluss Austrii

Pierwszą reakcją na Anschluss Austrii było zaskoczenie dużą dynamiką wydarzeń. Najlepszym tego przykładem jest krótka nota zamieszczona w „Dzienniku Poznańskim” 13 marca 1938 r., która podawała, że wydrukowany w numerze artykuł zdążył się zdezaktualizować tego samego dnia¹¹. Jednakże, jak uważał redaktor pisma Józef Winiewicz, włączenia Austrii do Niemiec można było się spodziewać. Sam autor artykułu podczas swej podróży w 1933 r. miał zaobserwować wzrost nastrojów pronazistowskich na terenie Austrii. Anschlussu nie rozpatrywał wyłącznie w kontekście wykorzystania międzynarodowej koniunktury przez Hitlera. Opisywał działanie kanclerza jako realizowanie ideowego postulatu łączenia wszystkich Niemców w jednym organizmie państwowym, który został nakreślony

⁹ Za najważniejsze prace, prócz cytowanych wyżej, można uznać: E. Czapiewski, *Koncepcje polityki zagranicznej konserwatystów polskich w latach 1918–1926*, Wrocław 1988; J. Gzella, *Między Sowietami a Niemcami: koncepcje polskiej polityki zagranicznej konserwatystów wileńskich zgrupowanych wokół „Słowa” (1922–1939)*, Toruń 2011, s. 397–423; W. Mich, *Publicystyka „Naszej Przyszłości” 1930–1939*, Lublin 2009, s. 236–249; J. Jaruzelski, *Stanisław Cat-Mackiewicz: 1896–1966: Wilno–Londyn–Warszawa*, Warszawa 1994, s. 174–183; E. Czapiewski, „Słowo” wileńskie o Anschlussie Austrii, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1988, nr 36, s. 237–245; A. Kosicka Pajewska, *Koncepcje polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Poznań 1992, s. 159–192; K. Ujazdowski, *Żywotność konserwatyzmu: idee polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Warszawa 2005, s. 198–214.

¹⁰ Jako że prasa odgrywała szczególną rolę w ruchu konserwatywnym, jako w słabo zinstytucjonalizowanym, stanowiąc najskuteczniejsze narzędzie propagandy i przekazywania poglądów, za tytuły konserwatywne uważane są te, które odwoływały się w swej linii programowej do zasad nakreślonych wyżej, stanowiących o konserwatywnym usposobieniu redakcji oraz środowisk ją wydających (zob. przyp. 5). Na temat prasy konserwatywnej w II RP, jej ewolucji, redakcji i tytułów. Zob. S. Rudnicki, W. Władyka, *Prasa konserwatywna Drugiej Rzeczypospolitej: zarys problematyki i przegląd tytułów*, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego” 14 (1975), z. 4, s. 409–465

¹¹ *Berlin rozstrzygnął. Od wczoraj wieczora hymn Trzeciej Rzeszy*, „Dziennik Poznański” (dalej: „DP”) 1938, nr 59, s. 4. Artykułem zdezaktualizowanym był: *Zwycięstwo swastyki, czy woli narodu*, tamże, s. 11.

w *Mein Kampf*. Równocześnie kanclerz miał realizować swe cele osobiste, pragnąc zostać wodzem „złączonego już państwowo narodu niemieckiego”¹².

W „Czasie” również podkreślano dużą dynamikę wydarzeń oraz spodziewano się tego, iż ośrodek decyzyjny w sprawach austriackich zostanie przeniesiony z Wiednia do Berlina. Zaskoczeniem było natomiast zajęcie Austrii, zamiast ograniczenia się do oddziaływania politycznego na jej rząd. Wpływ na takie rozwiązanie miała mieć dogodna sytuacja międzynarodowa i związanie sił mocarstw zachodnich w innych regionach, szczególnie w Hiszpanii i na Dalekim Wschodzie¹³. Doprowadzenie do aneksji Austrii przez Niemcy pod przywództwem Hitlera uważano za „największy jego sukces”, który był wypadkową wzrostu sił państwowych oraz społecznych¹⁴. Anschluss miał dla Niemiec być uwolnieniem się z traktatów i granic określonych po pierwszej wojnie. O pełnej rekompensacie dla państw centralnych można by było jednak mówić dopiero po opanowaniu regionu naddunajskiego, szczególnie po uzależnieniu politycznym Czech i Węgier¹⁵.

O ile publicyści omawianych w poprzednich akapitach czasopism opisywali zaskoczenie, czy to dynamiką rozwoju wydarzeń, czy też sposobem działań Niemiec, to Stanisław Mackiewicz wykorzystał sytuację do krytyki działań polskiego MSZ. Pisał o Anschlussie jako wydarzeniu, które zaskoczyło nie tyle opinię publiczną, co polską dyplomację; „Anschluss wypadł w chwili nieprzewidzianej przez naszą dyplomację tak nawet dalece, że jej kierownik w tej właśnie historycznej chwili znajduje się na wojażu zagranicznym”. Równocześnie z niemałym podziwem charakteryzował niemieckiego przywódcę: „kanclerz Hitler zasługuje na miano Napoleona politycznego. To prawdziwe Austerlitz, to więcej niż Austerlitz”¹⁶. Położenie Polski odbierał jednak pesymistycznie, a kolejny numer „Słowa” chciał ogłaszać w „żałobnych ramach”. Powodem był brak planu polskich polityków na nagły wzrost potęgi Niemiec, za co szczególnie mocno został skrytykowany minister Józef Beck. Minimalnym, sformułowanym przez niego, żądaniem miało być unormowania stosunków z Litwą¹⁷.

Redakcja wydawanej przez Jana Bobrzyńskiego „Naszej Przyszłości” zaapelowała w obliczu zachodzących wydarzeń o zmianę polskiej polityki z defensywnej w ofensywną¹⁸. Anschluss osadzono w kontekście innych przetasowań na arenie międzynarodowej. Przyłączenie Austrii do Niemiec zostało analizowane wraz z zajęciem Abisynii przez Włochy, a także ekspansją japońską na Dalekim Wschodzie. W opinii redakcji nie były to tylko „bezmyślne rabunkowe podboje, wzorowane na przykładach starodawnych najazdów, lecz dobrze przemyślane

¹² J. Winiewicz, *Swastyka zdobyła Austrię*, „DP” 1938, nr 60, s. 1.

¹³ (jm.) [Jan Moszyński], *Anschluss*, „Czas” (dalej „C”) 1938, nr 71, s. 1.

¹⁴ (jm.) [Jan Moszyński], *Odpowiedzialni jesteśmy wszyscy*, „C” 1938, nr 76, s. 1.

¹⁵ (x) *Konsekwencje*, „C” 1938, nr 75, s. 1.

¹⁶ Cat [Stanisław Mackiewicz], *Polska powinna mieć rekompensatę za dokonanie Anschlussu*, „Słowo” (dalej „S”) 1938, nr 71, s. 1.

¹⁷ Tenże, *Żądamy normalizacji stosunków polsko-litewskich jako rekompensaty za dokonanie Anschlussu*, „S” 1938, nr 72, s. 1.

¹⁸ Redakcja, *Naprzód Polsko*, „Nasza Przyszłość” (dalej „NP”) 1938, nr 59, s. 12–13.

pociągnięcia polityczne, leżące w naturze danych stosunków i niezbędne dla egzystencji danych, żywotnych narodów i ustrojów państwowych”¹⁹. To przygotowanie polityczno-dyplomatyczne, szczególnie Niemiec, budziło uznanie u autora artykułu, gdyż pozwalało im osiągnąć jak największe korzyści ze swoich działań, a nawet mogło stanowić wzór dla Polski, której celem, według redakcji, powinno być przyłączenie ziemi żmudzkiej i kowieńskiej²⁰.

Zespół redagowanej przez Jerzego Giedroycia „Polityki” uważał, że przyłączenie Austrii do Niemiec wraz z kilkoma milionami mieszkańców, owszem, wzmacniało Trzecią Rzeszę i budziło pewien niepokój, ale odwołując się do historii, pokazywano, iż niekoniecznie terytorium i ludność stanowią o sile państwa. Posiadanie przez Austro-Węgry armii pochodzącej z całego Cesarstwa-Królestwa oraz sojuszu z Niemcami nie pozwoliło jej na uniknięcie porażki w wielkiej wojnie. Dodatkowo uspokajającym miało być niezadowolenie państw zachodnich z działań Rzeszy. Twierdzono nawet, że jeśli Niemcy nadal będą przyłączać kolejne tereny, do których miały pretensje, począwszy od Austrii poprzez Sudety, Tyrol, aż po Gdańsk, będzie to działało tylko na ich niekorzyść. Przewidywano, że aneksje doprowadzą do wzrostu niezadowolenia oraz mobilizacji państw Europy Zachodniej i Środkowej²¹. Ponadto Polska dzięki sojuszowi z Francją była militarnie w stanie zrównoważyć siły swego zachodniego sąsiada. Najlepszym, według redakcji, rozwiązaniem „na pozyskanie przez Niemcy 7 milionów obywateli poza granicami swego państwa byłoby pozyskanie dla naszej idei państwowej 7 milionów obywateli wewnątrz państwa. Mamy na myśli mniejszości narodowe”²². Rozszerzenie granic niemieckich, które miało być realizacją planu połączenia ziem zamieszkałych przez Niemców, więc z pominięciem ziem polskich, nie uważano za najgroźniejsze. Większe niebezpieczeństwo dostrzegano w współdziałaniu Berlina z Moskwą²³. Jednakże możliwość tego zbliżenia osłabiały dwa elementy. Pierwszym z nich była wrogość nazistowskich Niemiec do skomunizowanej Rosji, co miało wpływać w większym niż powszechnie uważano stopniu na politykę zagraniczną. Drugi czynnik, jakim była geopolityka, był wiele ważniejszy. Niemcom, jak pisał Adolf Bocheński, zależało na zabezpieczeniu wschodniej granicy, co mogła zagwarantować Polska. Natomiast w dalszej perspektywie za możliwą uważano wspólną akcję przeciw ZSRR²⁴.

Poruszony w „Polityce” problem wzrostu siły Niemiec i próby oceny zagrożenia z ich strony analizowano również w innych czasopismach konserwatywnych. Zaniepokojenie „Dziennika Poznańskiego” budziło utracenie przez Polskę ważnego rynku zbytu dla swoich produktów, który został przejęty przez Rzeszę, czyli

¹⁹ Sekcja dla spraw zagr. Zw. Polskiej Myśli Państwowej, *W przygotowaniu wielkich wydarzeń*, „NP” 1938, nr 59, s. 15.

²⁰ Tamże, s. 18.

²¹ Zespół, *Istotny sens sukcesu. Rewanż za Birona*, „Polityka” (dalej „P”), nr 8, s. 1.

²² Tamże.

²³ A. Bocheński, *Adolf Hitler – kontynuatorem Bismarcka*, „P” 1938, nr 9, s. 4–5.

²⁴ F. Czerwiski [Adolf Bocheński], *Niebezpieczeństwo sojuszu polsko-niemieckiego*, „P” 1938, nr 10, s. 4–5.

„najbardziej sztywny autarkizm”²⁵. Z dużym respektem podchodzono do siły społeczeństwa niemieckiego, które potrafiło podporządkować się celom wyznaczonym przez swojego wodza²⁶. Sytuacja polityczna w Europie Środkowej, w opinii redakcji, stawała się coraz bardziej niepewna. Kolejny kryzys mógł wynikać z chęci włączenia do Trzeciej Rzeszy terenów zamieszkałych przez Niemców Sudeckich²⁷. Przy czym Winiewicz uważał, iż kanclerz zwycięży w tej potyczce. Pozostawał tylko sposób przyłączenia terenów mniejszości do Niemiec. Równocześnie uspokajał on czytelników, analizując kierunki dalszej ekspansji. Publicysta oceniał, iż skieruje się ona na południe w celu zdobycia surowców aż do rejonów Małej Azji i Kaukazu. Polska w obliczu narastających kryzysów nie mogła pozostać bierna, lecz powinna przygotowywać się do nich i liczyć wyłącznie na własne siły, gdyż nikt w polityce międzynarodowej nie liczył się ze słabymi państwami²⁸.

W bardzo zbliżony sposób do problemu bezpieczeństwa Polski w obliczu aneksji Austrii pochodziła redakcja „Czasu”. Polskim politykom doradzano zachowanie zimnej krwi i czekanie na rozwój wydarzeń. Dostrzegano jednak, iż Anschluss spowodował dysproporcję na korzyść Niemiec, co było niepożądane nawet w przypadku najlepszych stosunków między oboma państwami²⁹. Z drugiej strony aneksja prowadziła do pewnych pozytywów dla Polski. W wyniku oporu międzynarodowej opinii wobec działań Hitlera zajęcie Austrii miało doprowadzić do uspokojenia polityki na innych odcinkach³⁰. Ponadto fakt Anschlussu świadczyć miał o tym, iż zagrożenie ekspansją niemiecką odsunęło się od regionów Morza Północnego i Bałtyckiego. Rzesza miała skoncentrować się na regionach południowych oraz starać się o wpływy w państwach leżących nad Dunajem (aż do basenu Morza Czarnego) tak by uzyskać dostęp do zboża i surowców, szczególnie ropy naftowej. Powodowało to pogarszanie się położenia Czechosłowacji, która miała być kolejnym państwem zagrożonym niemiecką agresją³¹. Mimo twierdzeń o odciążeniu basenu bałtyckiego i ekspansji na południe apelowano o aktywizację polskiej dyplomacji, której osiągnięcia były nieporównywalnie mniejsze niż niemieckich polityków³².

Najostrzej w ocenie aneksji Austrii z perspektywy polskiego bezpieczeństwa wystąpiło wileńskie „Słowo” z redaktorem Mackiewiczem na czele. Na wzmocnienie Niemiec w drodze Anschlussu Polska miała odpowiedzieć normalizacją stosunków z Litwą, jednakże Mackiewicz wątpił, iż temu zadaniu zdoła podolać minister Beck³³. Szczególnie, że zbliżenie polsko-niemieckie w wyniku jego polityki

²⁵ A. L. Po „Anschlussie” Austrii z Niemcami, „DP” 1938, nr 64, s. 2.

²⁶ J. Winiewicz, *Sukces prac dokonanych*, „DP” 1938, nr 85, s. 1; S. Bieńkowski, *Słabi – rozbić im siłę*, „DP” 1938, nr 112, s. 1.

²⁷ J. Winiewicz, *Swastyka zdobyła Austrię*, „DP” 1938, nr 60, s. 1.

²⁸ Tenże, *Nawet gdyby nie było wojny*, „DP” 1938, nr 111, s. 1.

²⁹ (em), *Polska a konsekwencje Anschlussu*, „C” 1938, nr 95, s. 5.

³⁰ (jm.) [Jan Moszyński], *Anschluss*, „C” 1938, nr 71, s. 1.

³¹ (x), *Konsekwencje*, „C” 1938, nr 75, s. 1.

³² (jm.) [Jan Moszyński], *Odpowiedzialni jesteśmy wszyscy*, „C” 1939, nr 75, s. 1–2.

³³ Cat [Stanisław Mackiewicz], *Żądamy normalizacji stosunków polsko-litewskich jako rekompensaty za dokonanie Anschlussu*, „S” 1938, nr 72, s. 1.

przynosiło zyski wyłącznie stronie niemieckiej³⁴. Redaktor „Słowa” nie bał się „wzmocnienia Niemiec”, jednakże tylko wtedy, gdy „będzie temu odpowiadało proporcjonalne wzmocnienie Polski”, inaczej w sytuacji, w której „wzmacniać się będą tylko Niemcy, a my stać na miejscu, to dojdziemy do katastrofy”³⁵.

W innym oświetleniu przedstawił kwestię Anschlussu drugi z czołowych publicystów związanych z wileńskim dziennikiem – Władysław Studnicki. Przyłączenie Austrii dawało okazję do stworzenia bloku środkowoeuropejskiego, który mógłby stać się samowystarczalnym pod względem ekonomiczno-gospodarczym. Opierać miałby się on na sojuszu polsko-niemieckim, który dawałby hegemonię Niemcom i spokojne istnienie Polsce³⁶. Szczególnie ważnym elementem w jego koncepcji była konieczność zlikwidowania „korytarza czeskiego”, stworzenie granicy polsko-węgierskiej i w konsekwencji wzmocnienie obu państw³⁷. Czynnikiem zabezpieczającym natomiast miało być traktowanie Polski przez Niemcy jako pożądanego partnera handlowego. Współpraca miała zmniejszać antagonizmy i dawać kolejne pola do współpracy, a także wzmacniać Polskę w obliczu zagrożenia sowieckiego³⁸. Obawę Studnickiego budziła posuwająca się na południe ekspansja niemiecka, która mogła doprowadzić do zajęcia Czechosłowacji oraz wzięcia Polski w kleszcze, jednocześnie odrzucał on możliwość jej obrony, gdyż skutkowałoby to konfliktem z Niemcami³⁹.

Redakcja „Naszej Przyszłości” zaczęła uważać, iż nienaruszalność granic Czechosłowacji przestawała być dogmatem, szczególnie że w jej granicach żyło prawie 3 miliony Niemców. Hasło połączenia wszystkich Niemców uważano w redakcji za słuszne i nie widziano powodów, by Polska miała mu przeciwdziałać. Uważano za konieczne upomnienie się o prawa mniejszości polskiej i węgierskiej, szczególnie, że przed upadkiem Polskę mógł ochronić wyłącznie duch ekspansywny, a tylko słabi ściągali na siebie niebezpieczeństwo wojny⁴⁰. Przyłączenie Austrii pokazało, wedle redakcji, że nie należy się kierować ostrożnością w polityce zagranicznej, a śmiałość przynosi wymierne efekty, co też powinny wykorzystać w stosunkach z Czechosłowacją Polska wraz z Węgrami⁴¹.

³⁴ Tenże, *Raz jeszcze wyjaśniam swoje stanowisko*, „S” 1938, nr 84, s. 1.

³⁵ Tenże, *Dyskonto Anschlussu*, „S” 1938, 73, s. 1.

³⁶ W. Studnicki, *Konsekwencje Anschlussu*, „S” 1938, nr 86 s. 1; J. Gzella, *Między sowietami, a Niemcami...*, dz. cyt., s. 398–399.

³⁷ W. Studnicki, *Kwestia Rusi Zakarpackiej*, „S” 1938, nr 91, s. 1.

³⁸ Tenże, *Zasadnicze problemy polityki międzynarodowej*, „S” 1938, nr 153, s. 3.

³⁹ Tenże, *1938 rok koryguje błędy 1918 r.* „S” 1938, nr 104, s. 1; Tenże, *Chcą sprowadzić politykę polską na manowce*, „S” 1938, nr 145, s. 1

⁴⁰ Sekcja dla spraw zagr. Zw. Polskiej Myśli Państwowej, *W przygotowaniu...*, „NP” 1938, nr 59, s. 17–18.

⁴¹ W. Bem de Cosban, *Po Anshlusie Austrii (Oczyrna patrzącemi z Węgier)*, „NP” 1938, nr 60, s. 40–60; Sekcja do spraw zagr. Związku Polskiej Myśli Państwowej, *Podział Czechosłowacji i unia z Węgrami*, „NP” 1938, nr 61, s. 19–24.

Droga do Monachium

Nie zdążyły ucichnąć echa przyłączenia Austrii do Rzeszy, a publiczności musieli zmierzyć się z kolejnym zagrożeniem, mianowicie problemem mniejszości niemieckiej na terenie Czechosłowacji, która żądała powrotu do Trzeciej Rzeszy. Ukrywający się pod pseudonimem „Slaves” publicysta „Dziennika Poznańskiego” już w czerwcu ostrzegał, iż Niemcy mieszkający poza terenem Rzeszy – na ziemiach czeskich, słowackich, czy węgierskich – będą starali się o powrót do ojczyzny. Jednakże proces ten miał trwać nawet kilka wieków⁴². Tenże autor apelował o zabezpieczenie polskich interesów na południu, gdyż między Czechami a Niemcami zachodziły, według niego, dwa rodzaje stosunków: zależność lub wojna. Pierwsze z nich doprowadziłoby do okrążenia Polski z trzech stron, co wymuszało konieczność wzmocnienia się poprzez wspólną granicę z Węgrami⁴³. Polityka prowęgierska wysunięta w „Dzienniku” prowadzić miała do dwóch skutków. Po pierwsze wzmocniała niezależność polskiej polityki, szczególnie w stosunku do Niemiec. Po drugie uniemożliwiała opowiadzenie się za Czechosłowacją, której rozpad miał wzmocnić przede wszystkim Węgry, a co za tym idzie, autor nie widział konieczności utrzymania integralności państwa czechosłowackiego. Jednakże mimo rozważania podziału terytorium nie wierzył w jego zajęcie czy podporządkowanie Niemcom. Powodem tegoż miały być kwestie ideologiczne i brak możliwości współpracy czeskich komunistów oraz socjalistów z nazistami. Dlatego publicysta dostrzegał, choć z małym prawdopodobieństwem, możliwość wywołania wojny przez Czechosłowację i liczenia na pomoc ZSRR⁴⁴. Konflikt ten miał być nieopłacalny dla każdej ze stron, Niemcy, atakując Czechosłowację, ryzykowały wojnę europejską, natomiast Czechosłowacja, bunt Niemców Sudeckich i wojnę domową, co oznaczało oczekiwanie na rozwiązania dyplomatyczne⁴⁵.

Warszawska redakcja „Czasu” od czerwca przewidywała przewlekłość sporu między Berlinem a Pragą. Redaktor naczelny nie widział powodów, dla których Polska miała zrezygnować z daleko posuniętej rezerwy wobec swojego południowego sąsiada. Dostrzegał przy tym niebezpieczeństwo wkroczenia Niemiec na tereny czeskie oraz ich wzmocnienia mogącego doprowadzić do konfliktu z Polską. Wątpił jednak, by kwestia Niemców Sudeckich była momentem zapalnym, czy mogła choćby negatywnie wpływać na stosunki polsko-niemieckie. Na niechęć do popierania Czechosłowacji przeciw Niemcom wpływały możliwe perturbacje wynikające z takiej polityki. Polska straciłaby „spokój na granicy zachodniej, a więc straciłaby to, cośmy uważali za największy sukces naszej polityki zagranicznej w ostatnim dziesięcioleciu”⁴⁶. Neutralność była przez redakcję pochwalana, sprawa

⁴² Slaves, *Propaganda „hacken-czwórki”*, „DP” 1938, nr 137, s. 2.

⁴³ Tenże, *Niemieccy żołnierze przy czeskich działach w Bratysławie*, „DP” 1938, nr 152, s. 2.

⁴⁴ J. Kukucz, *Z Czecho-Słowacją, czy z Węgrami*, „DP” 1938, nr 189, s. 1.

⁴⁵ Tenże, *Czy będzie wojna*, „DP” 1938, s. 1.

⁴⁶ (jm.) [Jan Moszyński], *Konflikt czesko-niemiecki a polska racja stanu*, „C” 1938, nr 153, s. 1.

Niemców Sudeckich była sprawą prestiżową dla Rzeszy, Polska natomiast powinna skupić się na zagwarantowaniu praw Polakom mieszkającym na terenie państwa czechosłowackiego⁴⁷. Konieczność zachowania powściągliwości wzmacniał brak wiary w siłę sojuszników Czechosłowacji, gdyż – jak pisano – „dalecy sojusznicy są zazwyczaj mało bezpośrednio zainteresowani losem swego sojusznika, szczególnie, jeśli jest to sojusznik słaby, sojusznik, któremu trzeba dopomóc we wszelkich okolicznościach, a po którym mało można się spodziewać we własnej potrzebie”⁴⁸.

W „Słowie” Studnicki pisał o możliwości rozpadu Czechosłowacji, przewidując prawdopodobne scenariusze procesu. Pierwszym z nich było początkowe żądanie szerokiej autonomii, następnie oderwanie ziem zamieszkałych przez Niemców aż do wejścia wojsk niemieckich i zajęcie Czechosłowacji. Drugim rozwiązaniem był protektorat, jednak zostawiałby on pod rządami Pragi „korytarz karpacki”, zbyt groźny dla Polski. Najbardziej korzystnym było przeprowadzenie wraz z Węgrami i Niemcami podziału ziem czechosłowackich wraz z likwidacją wspomnianego „korytarza”⁴⁹. Cat natomiast przewidywał dwie możliwości rozwoju konfliktu: rozbiór państwa czechosłowackiego, w którym skrawek ziemi dostanie się Polsce, lub zwasalizowanie go przez Rzeszę⁵⁰. Podobnie jak w innych dziennikach konserwatywnych odrzucano możliwość obrony południowego sąsiada Polski. Polscy politycy nie powinni również bronić *status quo* w Europie Środkowej, lecz być stroną aktywną w polityce międzynarodowej⁵¹.

Problem Czechosłowacji doprowadził do sporu na łamach „Słowa” pomiędzy Stanisławem Mackiewiczem a Władysławem Studnickim. Pierwszy z nich obawiał się możliwości wybuchu otwartego konfliktu, którego skutkiem byłby nieproporcjonalny wzrost potęgi Niemiec, wręcz ich hegemonii⁵². Dlatego za konieczne uważał zażegnanie możliwości wybuchu wojny Niemców z Czechami, która byłaby, w jego opinii, katastrofą Polski. Mimo to stwierdzał, iż rozwiązanie sporu po myśli Hitlera mogło przynieść pewne korzyści: zerwanie sojuszu Pragi z Moskwą, wspólną granicę z Węgrami czy powrót ziem polskich. Mackiewicz uważał, że dyplomacja polska nie była przygotowana i zdolna, by takie korzyści uzyskać, a do Trzeciej Rzeszy przyłączony zostałby większy obszar z większą liczbą ludności⁵³. Władysław Studnicki wychodził natomiast z założenia, w przeciwieństwie do redaktora „Słowa”, że wojna Niemiec z Czechosłowacją była nieunikniona⁵⁴. Sam jej

⁴⁷ *Mowa Hitlera*, „C” 1938, nr 252, s. 2; (jm) [Jan Moszyński], *Bez uwzględnienia polskich postulatów problem czechosłowacki nie przestanie istnieć*, „C” 1938, nr 258, s. 1, 3.

⁴⁸ *Nauki z wypadków sudeckich*, „C” 1938, nr 257, s. 1.

⁴⁹ W. Studnicki, *Polska wobec sprawy Czechosłowacji*, „S” 1938, nr 91, s. 1.

⁵⁰ Cat [Stanisław Mackiewicz], *Łańcuch błędów polityki francuskiej*, „S” 1938, nr 130, s. 1.

⁵¹ W. Studnicki, *Chcę sprowadzić politykę polską na manowce*, „S” 1938, nr 145, s. 1.

⁵² Zob. np.: Cat. [Stanisław Mackiewicz], *Człowiek i jego idea*, „S” 1938, nr 144, s. 1; tenże, *Zagadka min. Becka*, „S” 1938, nr 228, s. 1; tenże, *Zagadka, czy nie zagadka*, „S” 1938, nr 232, s. 1; tenże, *Minister polski w chwili kryzysu czeskiego*, „S” 1938, nr 246, s. 1.

⁵³ Tenże, *Właściwa rola marsz. Śmigłego-Rydza*, „S” 1938, nr 249, s. 1.

⁵⁴ W. Studnicki, *Polska i wojna*, „S” 1938, nr 200, s. 1.

rozbiór nie był groźny, gdyż doprowadziłby do wspólnej granicy z Węgrami⁵⁵. Z tego względu w przeciwieństwie do Cata nie odrzucał możliwości otwartego konfliktu czesko-niemieckiego, który mógł doprowadzić do szybkiego przyłączenia Zaolzia i wspólnej granicy polsko-węgierskiej⁵⁶.

Piszący pod pseudonimem „Franciszek Czerwiski” Adolf Bocheński w Czechach widział możliwego sojusznika na wypadek kryzysu relacji z Niemcami przeciw zachodniemu sąsiadowi i do takiego rozwiązania Polska powinna dążyć. Możliwość tę osłabiały jednak trzy czynniki: duża mniejszość niemiecka na terenie Czechosłowacji, spór czesko-węgierski oraz orientacja prorosyjska samych Czechów. W interesie Polski leżało odłączenie się terenów nieczeskich od korony św. Wacława, gdyż tylko w ten sposób Czechy stałyby się filopolskie⁵⁷. Mocno podkreślał, iż w najbliższym sąsiedztwie Polski nie powinno dochodzić do żadnych zmian w układzie sił bez jej akceptacji. W kontekście Czechosłowacji postulował stworzenie sytuacji, w której tereny słowackie przestały być kwestią sporną między Węgrami a Czechami. Oznaczało to niepodległość Słowacji, likwidację sporów między wspomnianymi państwami i stworzenie wspólnego bloku wraz z Polską⁵⁸.

Niepewność na terenie Czechosłowacji przenoszono na całą Europę i rozważano możliwość konfliktu zbrojnego na jej terenie. Jerzy Kurpisz, naczelny specjalista od spraw militarnych w „Dzienniku Polskim”, uspokajał czytelników, uważając, iż na podnoszenie alarmów wojennych jest zbyt wcześnie⁵⁹. Redaktor pisma wręcz skarcił prasę o zbytne zainteresowanie wojną i brak zainteresowania sprawami gospodarczymi⁶⁰. Dostrzegano jednakże ogromną doniosłość rozgrywających się wydarzeń. Korespondent „Dziennika” donosił z Londynu o przedstawieniu oferty Hitlera dotyczącej rozwiązania kryzysu drogą referendum. Jeśli zachód byłby ją odrzucił, mogło dojść do wojny, gdyż niemiecki kanclerz nie wybierał „dróg pośrednich”⁶¹. Wskazywano przy tym na dwuznaczność działań Hitlera, który mówiąc o pokoju, budował fortyfikacje wojenne⁶². Militarizm Niemiec zmuszał autorów do prób przewidzenia jej ekspansji. Za najbardziej prawdopodobny ponownie uznano południowy kierunek, zajęcie Sudetów miało dawać możliwość dla wzmocnienia wpływów w Rumuni, Bułgarii i na Bałkanach⁶³. Uspokojenie nastrojów przyniosła wrześnieowa mowa kanclerza podkreślająca stałość granicy polsko-niemieckiej, którą w wielkopolskiej redakcji uznano za sukces polskiej dyplo-

⁵⁵ Tenże, *Parę słów o propagandzie filoczeskiej*, „S” 1938, nr 220, s. 1.

⁵⁶ Tenże, *O stanowisko Polski w konflikcie niemiecko-czeskim*, „S” 1938, nr 249, s. 1.

⁵⁷ F. Czerwiski [Adolf Bocheński], *Polska i sprawa czeska*, „P” 1938, nr 12, s. 1–2.

⁵⁸ Ad. Bocheński, *Czego chcą Słowacy*, „P” 1938, nr 21, s. 4–5.

⁵⁹ J. Kurpisz, *Badanie przydatności armii do wojny błyskawicznej*, „DP” 1938, nr 196, s. 2.

⁶⁰ J.W.[Józef Winiewicz], *Temat zaniedbany*, „DP” 1938, nr 206, s. 1.

⁶¹ J. Wilson, *Gdyby odrzucono ofertę Hitlera*, „DP” 1938, nr 215, s. 1.

⁶² J. Kurpisz, *Niemiecki front ze stali i betonu*, „DP” 1938, nr 214, s. 4.

⁶³ *Ekspansja Rzeszy na Bałkany i Bliski Wschód*, „DP” 1938, nr 219, s. 2.

macji⁶⁴. Przy czym stale zastrzegano, że Polska nie powinna pozostać bierna i dokonać wzmocnienia poprzez uzyskanie granicy z Węgrami⁶⁵.

Na łamach „Czasu” starano się charakteryzować przyszły konflikt, o którym pisano jako o wojnie totalnej, w którą zaangażowane będą wszystkie siły społeczne i przemysłowe. Z tego powodu mocno chwalono rozwój COP-u, lecz apelowano o odetatyzowanie gospodarki⁶⁶. Pisząc o polityce wewnętrznej Niemiec, donoszono, iż wojny miała pragnąć wyłącznie młodzież. Sprzeciwiało się jej wojsko, również kanclerz miał być niechętny takiemu rozwiązaniu, gdyż mogłaby ona zniszczyć Trzecią Rzeszę. Zbrojenia uważano za sposób na zwalczanie bezrobocia, a konflikt miał być aktem rozpaczki, np. w przypadku zapaści gospodarczej⁶⁷. Niemcy, w opinii redakcji, miały być nieprzygotowane do wojny, dlatego zalecano polskim dyplomatom zachowanie spokoju, walkę o prawa Polaków w Czechosłowacji i niedopuszczenie do niekorzystnych zmian w otoczeniu Polski. Rozwiązaniem konfliktu budzącym największe obawy była aneksja całości Czechosłowacji. W takim wypadku Polska musiała uzyskać ekwiwalent równoważący siły w regionie⁶⁸. Mowę Hitlera uznano za pozytywny sygnał, szczególnie podkreślenie stałości granic z Polską i Francją. Dla Niemców sprawa sudecka była prestiżowa, lecz rządzący mieli skłaniać się do rozwiązań dyplomatycznych⁶⁹.

Publicysta wileńskiego „Słowa” ukrywający się pod pseudonimem „Lup” twierdził, iż Czechosłowacja mogła sama sprowokować wojnę, by wrogo nastawić opinię światową przeciw Trzeciej Rzeszy⁷⁰. Na łamach pisma dostrzegano kluczową rolę Hitlera w przyszłych wydarzeniach. Jeden z autorów opisujących politykę niemieckiego kanclerza uważał, iż kontynuował on politykę Wilsona, szczególnie w zakresie propagowania samostanowienia narodów poprzez dostosowywanie granic politycznych do etnograficznych⁷¹. Cat natomiast uzależniał światowy pokój od wizji politycznej niemieckiego przywódcy. Wypróbowując historyczną metaforę, uważał, że jeśli Hitler chciał utrwalić swoje dokonania, musiał wystrzegać się błędów Napoleona i działać rozważnie, tak by nie sprowokować wojny poprzez zbyt dużą ekspansję. Redaktor „Słowa” widział w nim polityka, który potrafił zachować umiar w swych poczynaniach i który nie dopuści do wybuchu konfliktu⁷². Brak rozważni, a w dalszym rozwoju wybuch wojny, w opinii redakcji, byłby „samobój-

⁶⁴ J. W. [Józef Winiewicz], *Polacy zadowoleni*, „DP” 1938, nr 222, s. 1.

⁶⁵ Tenże, *Nie przespać okazji*, „DP” 1938, nr 217, s. 1; t.b., *Węgry i Czecho-Słowacja*, „DP” 1938, nr 218, s. 2; J. W. [Józef Winiewicz], *Sytuacja niezwykle poważna*, „DP” 1938, nr 220, s. 1.

⁶⁶ *Przygotowania gospodarstwa do wojny*, „C” 1938, nr 160, s. 1.

⁶⁷ A. Romer, *Wrażenia z Niemiec*, „C” 1938, nr 200, s. 1.

⁶⁸ (jm.) [Jan Moszyński], *Zadania polityki polskiej wobec kryzysu Czechosłowacji*, „C” 1938, nr 246, s. 1.

⁶⁹ *Mowa Hitlera*, „C” 1938, nr 252, s. 2.

⁷⁰ Lup., *Sytuacja międzynarodowa. Między wojną, a pokojem*, „S” 1938, nr 257, s. 1.

⁷¹ Len., *Hitler i Wilson*, „S” 1938, nr 258, s. 1.

⁷² Cat [Stanisław Mackiewicz], *Notatki polityczne*, „S” 1938, nr 260, s. 1.

stwem Europy”⁷³. Rolą Polski natomiast powinna być ochrona swoich obywateli na terenie Czechosłowacji wraz z możliwością aneksji tychże ziem⁷⁴.

Zaistniała sytuacja, w opinii Adolfa Bocheńskiego, mogła doprowadzić do momentu, w którym Polska mogła być z konieczności wciągnięta w konflikt poprzez swoje zobowiązania traktatowe. Jednakże, by tak się stało, koniecznym było zaistnienie ściśle określonych sytuacji na arenie międzynarodowej. Publicysta nie widział wynikającej z umów możliwości, by Polska musiała wydać wojnę Niemcom z powodu Czechosłowacji związanej z Francją sojuszem. Z prawnego punktu widzenia zobowiązywał Polskę do tego wyłącznie niesprowokowany atak Niemiec na Francję. Dlatego też, jeśli, jak uważał autor, nie zachodziły prawnie określone okoliczności oraz traktaty odpowiadały Polskiej racji stanu, polski rząd nie miał żadnych zobowiązań względem Francji czy Czechosłowacji, jeśli na tę drugą spadnie agresja niemiecka⁷⁵.

Refleksje nad postanowieniami konferencji monachijskiej

Konferencja monachijska przez redakcję „Dziennika” została przyjęta z dużą ulgą, gdyż zagrożenie wojenne w jej przededniu uważano za bardzo realne⁷⁶. Przy czym wypracowane rozwiązania uznawano za prowizoryczne, nierozwiązana pozostała kwestia Rusi Zakarpackiej oraz Śląska Cieszyńskiego. Skrytykowano przy tym organizatorów konferencji za niedopuszczenie do obrad strony polskiej, która nie mogła pozwalać na ustalanie swoich granic przez inne państwa⁷⁷. Zadowolenie z pokojowego rozwiązania kwestii sudeckiej można wyczytać również na łamach dwóch dzienników konserwatywnych: „Czasu” i „Słowa”. Pierwsza redakcja 30 września pisała o dzieleniu Czechosłowacji, lecz godzeniu świata⁷⁸, a „Słowo” podkreślało jej znaczenie dla europejskiego pokoju⁷⁹.

Oddzielną kategorię stanowią refleksje publicystów konserwatywnych na temat skutków konferencji monachijskiej i zmieniającego się położenia Polski. Poznański „Dziennik” skupił się na analizach polityki Becka i konieczności wzmocnienia pozycji Polski w centrum Europy. Wysoko oceniano zajęcie terenów Zaolzia 2 października 1938, uważając fakt ten za kolejny sukces po nawiązaniu stosunków z Litwą oraz stabilizacji granicy zachodniej⁸⁰. Z dużym optymizmem odnoszono się do wizyty polskiego ministra w Rumunii, która miała wzmocnić współdziałanie

⁷³ *W naprężonym oczekiwaniu*, „S” 1938, nr 263, s. 1.

⁷⁴ A. Bocheński, *Hitler i pułkownik Beck*, „S” 1938, nr 260, s. 3.

⁷⁵ F. Czerwiski [Adolf Bocheński], *Polska dotrzyma traktatów*, „P” 1938, nr 23, s. 1–2.

⁷⁶ J. W. [Józef Winiewicz], *Zwrot ku odprężeniu*, „DP” 1938, nr 224, s. 1; J. Kurpisz, *Pogotowie wojenne w groźnych dniach września*, „DP” 1938, nr 234, s. 2

⁷⁷ J. W. [Józef Winiewicz], *Dziura zaszyta sudecką latą*, „DP” 1938, nr 225, s. 1.

⁷⁸ *Monachium! Monachium! Monachium! 4-ech mężów dzieli Czechosłowację a godzi świat*, „C” 1938, nr 268, s. 1.

⁷⁹ *Wysz, Monachijska konferencja czterech – ostatnią stawką pokoju*, „S” 1938, nr 269, s. 1.

⁸⁰ J. W. [Józef Winiewicz], *Rachunek ostatnich dni*, „DP” 1938, nr 227, s. 1.

obu państw⁸¹. Wydarzeniem wzmacniającym wizerunek polskiej dyplomacji jako niezależnej względem Niemiec było również potwierdzenie przez Polskę i ZSRR obojczywania paktu o nieagresji z 1932 r.⁸² Najważniejszym, według redakcji, wyzwaniem stojącym przed polskim MSZ było stworzenie wspólnej granicy polsko-węgierskiej, która pozwalałaby na neutralizację zagrożenia ze strony Niemiec. Dodatkowo granica ta mogła zacieśnić kontakty handlowe między państwami, w dłuższej perspektywie natomiast wzmocnić pozycję Polski na Bałkanach⁸³.

Zawiłości polityki zagranicznej i położenia Polski próbował rozjaśnić jeden z przywódców konserwatystów – Janusz Radziwiłł. Wysoko ocenił on działania polskiej dyplomacji, szczególnie uregulowanie stosunków z Litwą oraz odzyskanie Zaolzia. Powołując się na postać marszałka Piłsudskiego, mocno podkreślał konieczność niezależności państwa, szczególnie w obliczu załamania się pozycji Francji w centrum Europy⁸⁴. Refleksje na temat polityki zagranicznej znalazły również odbicie w pochwałach skierowanych z okazji 20. rocznicy odzyskania niepodległości do kierującego dyplomacją Józefa Becka⁸⁵. Polityka niemiecka, doprowadzając do aneksji Austrii oraz części ziem czechosłowackich, miała dawać nadzieję na rozwiązanie sporów pomiędzy Rumunią i Węgrami. Szczególnie, jeśli zostałby rozwiązany kluczowy problem przyłączenia Rusi Zakarpackiej. Redakcja, pragnąc rychłych rozstrzygnięć, apelowała, by politycy węgierscy rozpoczęli stanowcze działania⁸⁶. Dopóki do tego nie doszło, liczone się z możliwością kolejnych kryzysów⁸⁷. Postulowano więc uniezależnienie polskiej dyplomacji poprzez wprężenie we wzmacnianie państwa całości społeczeństwa⁸⁸. Samodzielność polskiej polityki była podstawą do krytyki Stanisława Strońskiego i Stanisława Mackiewicza. Uważano, że ich koncepcje uzależniają Polskę od wsparcia z zewnątrz. Otoczenie Niemiec wspólnie z Francją nastawiałoby wrogo Niemcy, wzmacniając Francję. Koncepcja Cata wyprawy na wschód wraz z Rzeszą doprowadziłaby do zajęcia przez Niemców Ukrainy i otoczenia Polski. Skutkowałoby to tylko pozornym współdziałaniem, gdyż tylko jedna ze stron realnie by się wzmocniła⁸⁹.

⁸¹ Tenże, *Rozmowa dwóch polskich pułkowników*, „DP” 1938, nr 245, s. 1.

⁸² Tenże, *Naszym zdaniem*, „DP” 1938, nr 277, s. 1.

⁸³ A. Kłafkowski, *Węgry chcą same wykupić trzymiesięczny „weksel” wystawiony na konferencji monachijskiej*, „DP” 1938, nr 228, s. 1; A. N., *Problem przełęcz karpaccich*, „DP” 1938, nr 246, s. 1; J. W. [Józef Winiewicz], *Balkany*, „DP” 1938, nr 283, s. 1.

⁸⁴ J. Radziwiłł, *Co każdy obywatel o polityce polskiej powinien wiedzieć*, „C” 1938, nr 276, s. 1, 3.

⁸⁵ Z. Morawski, *Polska w zespole mocarstw. 20 lat polskiej polityki zagranicznej*, „C” 1938, nr 310, s. 2.

⁸⁶ T. B. *problem naddunajski zbliża się ku końcowi*, „C” 1938, nr 294, s. 5. (jm.) [Jan Moszyński], *O stanowczość decyzji*, „C” 1938, nr 297, s. 1.

⁸⁷ (jm.) [Jan Moszyński], *Punkty zapalne na wschodzie*, „C” 1938, nr 350, s. 1.

⁸⁸ X., *Warunki dynamizmu Polski*, „C” 1938, nr 320, s. 4.

⁸⁹ *Niezrozumiały opór*, „C” 1938, nr 279, s. 1; (jm.) [Jan Moszyński], *Dwa błędne kierunki*, „C” 1938 nr 357, s. 1, 3.

Wileńskie „Słowo” już w pierwszych artykułach po konferencji zwróciło uwagę na niebezpieczeństwa wynikające z jej postanowień. Redaktor pisma pisał o kolejnym wzmocnieniu się Niemiec i braku korzyści dla Polski⁹⁰. Siła państwa zależała, w jego opinii, nie od terytorium i ludności, lecz głównie od siły jego sąsiadów. Kluczowym elementem neutralizacji niemieckiej potęgi było doprowadzenie do wspólnej granicy z Węgrami⁹¹. Problem Rusi powinien być przez polską dyplomację jak najszybciej rozwiązany, gdyż sprzyjała temu koniunktura międzynarodowa i niechęć państw zachodnich do Rzeszy⁹². W innym wypadku, choć stale podkreślano, że „Słowo” chciało współpracy polsko-niemieckiej, mogło dojść do zbyt dużego wzmocnienia jednego i zależności drugiego z sojuszników⁹³. Przy czym odcinano się od utożsamiania koncepcji „Słowa” z polityką Becka. Nie zmieniło tego nawet unormowanie stosunków z Litwą oraz przyłączenie Zaolzia, gdyż w porównaniu z osiągnięciami zachodniego sąsiada były to porażki polskiej dyplomacji⁹⁴. Polską politykę charakteryzowano jako błędnie defensywną w przeciwieństwie do Niemiec, które mogły doprowadzić do zajęcia całości ziem czeskich i wzmocnienia swojej pozycji na Bałkanach⁹⁵.

Na łamach „Naszej Przyszłości” postanowienia konferencji traktowano jako zdruzgotanie sił masonerii i szansę na powstanie nowego porządku w Europie Środkowej. Oderwanie Sudetów uważano natomiast za pożądane. Epokę rozpoczętą w Monachium Bobrzyński uznawał za możliwość konstruktywnego poprawiania błędów traktatów paryskich. Współpraca z Niemcami miała się jednak dokonywać tylko wtedy, gdy przynosiła ona Polsce dalekosiężne korzyści⁹⁶. W redakcji przypuszczano, iż Hitler nie zatrzyma się na Czechosłowacji, a będzie wysuwał kolejne żądania. Politycy niemieccy mieli nawet planować wykorzystanie Polski do walki na wschodzie w ich interesach, a w kolejnych etapach, jej okrażenie oraz pozabawienie niezależności. Uważano taki rozwój sytuacji za niedopuszczalny, gdyż Polska miała walczyć o swoje racje, które Trzecia Rzesza musiała uwzględnić. Inaczej doszłoby do konfliktu, który przyniosłby większe szkody Niemcom niż wielka wojna⁹⁷. Chcąc oprzeć się niebezpieczeństwu, Polska musiała konsekwentnie wzmocniać swoje siły, nie licząc się z aktualnymi zawirowaniami na arenie międzynarodowej. Oznaczało to równocześnie odrzucenie orientacji na któregokolwiek z sąsiadów i realizację własnej idei mocarstwowej⁹⁸.

⁹⁰ Cat [Stanisław Mackiewicz], *Śląsk zaolziański, czy wspólna granica z Węgrami*, „S” 1938, nr 270, s. 1.

⁹¹ Tenże, *Nad czym się nie zastanawia triumfująca dziś ulica*, „S” 1938, nr 272, s. 1.

⁹² Lup., *Przyszłość Rusi Podkarpackiej*, „S” 1938, nr 318, s. 1.

⁹³ Tenże., *Niemcy i Ruś podkarpacka*, „S” 1938, nr 298, s. 1.

⁹⁴ Cat [Stanisław Mackiewicz], *Konstatacje*, „S” 1938, nr 339, s. 1. Tenże, *Kropki nad i*, „S” 1938, nr 345, s. 1.

⁹⁵ Z. J., *W cieniu kolosa*, „S” 1938, nr 332, s. 1.

⁹⁶ J. Bobrzyński, *Na progu nowej historii nowego ustroju*, „NP” 1938, nr 64, s. 5–16.

⁹⁷ Sekcja dla spraw zagr. Zw. Polskiej Myśli Państwowej, *Deutschland erwache*, „NP” 1938, nr 64, s. 16–23.

⁹⁸ Sekcja spraw zagr. P.M.P., *Na przelomie Nowego roku*, „NP” 1938, nr 66, s. 5–12.

W „Polityce” Giedroycia pisano o pozornym wzmocnieniu Niemiec po przyłączeniu Sudetów. Konferencja monachijska nastawiła wrogo czeskie władze względem hitlerowskiego państwa. Ponadto brak mniejszości niemieckiej dawał Polsce kolejną alternatywę w polityce zagranicznej, jaką była możliwość zbliżenia z Czechosłowacją. W razie konfliktu, przy braku rozwiązania problemu mniejszości niemieckiej Czechosłowacja mogła zostać zwasalizowana przez Trzecią Rzeszę, co obok możliwości zajęcia przez nią całości państwa czechosłowackiego było dla Polski największym zagrożeniem⁹⁹. Polska racja stanu wymagała nie wdawania się w awanturniczą politykę względem zachodniego sąsiada. Kluczowym było skierowanie ekspansji niemieckiej na wschód i wywołanie konfliktu ze ZSRR¹⁰⁰. Starano się jednocześnie ustalić granice wpływów hitlerowskiego państwa, tak by nie godziły one w interesy Polski. Pierwszym warunkiem był brak zgody na utworzenie proniemieckiej Ukrainy. Kluczowym była wspólna granica z Węgrami otwierająca możliwości komunikacyjne na południe Europy. Uniemożliwiała ona także otoczenie Polski, jeśli nie udało by się jej uzyskać, godziłoby to w jej bezpieczeństwo. W wypadku nieuwzględnienia interesów Polski rozważano możliwość przyłączenia się do bloku skierowanego przeciw Berlinowi. Choć była to ostateczność, a współpraca między państwami była nadal pożądana¹⁰¹.

Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że konserwatywni publicyści dostrzegali pogorszenie się sytuacji Polski w 1938 r. Wydaje się jednak, że nie do końca rozumieli powagę sytuacji, w jakiej ona się znalazła po przekształceniach granic w Europie Środkowej. Ogromny wpływ na to miała chęć uniknięcia konfliktu zbrojnego, który mógłby przekształcić się w ogólnoeuropejską wojnę i doprowadzić do upadku państwa polskiego. Dlatego z dużym optymizmem przyjęto pokojowy sposób rozwiązania sporu podczas monachijskiej konferencji. Widziano w jej postanowieniach nie tylko odsunięcie widma wojny, lecz także możliwość rozwiązania tak ważnych problemów dla Polski, jak wspólna granica z Węgrami czy włączenie terenów Zaolzia. W dalszym ciągu dostrzegano konieczność pokojowej polityki wobec zachodniego sąsiada oraz porozumienia, lecz z utrzymaniem pełnej niezależności polskiej polityki zagranicznej.

Do dużych sporów pomiędzy redakcjami dochodziło natomiast w ocenie polityki zagranicznej Polski prowadzonej przez ministra Józefa Becka. Na tym polu widać największą dychotomię pomiędzy różnymi ośrodkami konserwatywnymi, szczególnie pomiędzy wileńskim związanym z Stanisławem Mackiewiczem a warszawskim pod kierownictwem Janusza Radziwiłła. Ten pierwszy bezceremonialnie atakował polską dyplomację, zarzucając jej przyzwolenie na ogromny wzrost potę-

⁹⁹ A. Bocheński, *Przeszłość i przyszłość sprawy czeskiej*, „P” 1938, nr 24, s. 1–2.

¹⁰⁰ F. Czerwiski [Adolf Bocheński], *Niemcy, Rosja i nasza polityka czeska*, „P” 1938, nr 25, s. 1–2.

¹⁰¹ Tenże, *Błędy w sprawie południowej*, „P” 1938, nr 28, s. 4.

gi niemieckiej bez uzyskania odpowiednich rekompensat dla państwa polskiego. Redakcja „Czasu” związana z warszawskimi kręgami konserwatywnymi broniła natomiast ministra Becka. W jej opinii realizował on wytyczne nakreślone przez Józefa Piłsudskiego i prowadził w pełni samodzielną politykę zagraniczną. Mimo sporów dotyczących polskiej dyplomacji we wszystkich czasopismach konserwatywnych dostrzegano, iż kluczowym w utrzymaniu pełnej samodzielności będzie wzmocnienie sił wewnętrznych państwa i wręgnięcie wszystkich obywateli w pracę na rzecz podniesienia potencjału militarno-gospodarczego.

Bibliografia

Czasopisma:

- „Czas” 1938.
- „Dziennik Poznański” 1938.
- „Nasza Przyszłość” 1938.
- „Polityka” 1938.
- „Słowo” 1938.

Opracowania:

- Bartyzel J., *Konserwatyzm bez kompromisu: studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku*, Toruń 2001.
- Bocheński A., *Między Niemcami a Rosją*, Kraków–Warszawa 2009.
- Bogusław G., *Konserwatyści w Polsce w latach 1935–1939*, Toruń 2013.
- Czapiewski E., „Słowo” wileńskie o Anschlussie Austrii, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1988, nr 36, s. 237–245.
- Czapiewski E., *Koncepcje polityki zagranicznej konserwatystów polskich w latach 1918–1926*, Wrocław 1988.
- Czapiewski E., *Konserwatyści a hitleryzm*, „Sobótka” 1984, nr 2, s. 253–281.
- Faryś J., *Koncepcje Polskiej polityki zagranicznej 1918–1939*, Warszawa 1982.
- Faryś J., *Konserwatyści a polska polityka zagraniczna 1918–1939*, „Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej w Szczecinie” 1979, nr 80, s. 23–37.
- Gzella J., *Między Sowietami a Niemcami: koncepcje polskiej polityki zagranicznej konserwatystów wileńskich zgrupowanych wokół „Słowa” (1922–1939)*, Toruń 2011.
- Jaruzelski J., *Stanisław Cat-Mackiewicz: 1896–1966: Wilno–Londyn–Warszawa*, Warszawa 1994.
- Kosicka Pajewska A., *Koncepcje polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Poznań 1992.
- Mich W., *Publicystyka „Naszej Przyszłości” 1930–1939*, Lublin 2009.
- Rudnicki S., Władysław W., *Prasa konserwatywna Drugiej Rzeczypospolitej: zarys problematyki i przegląd tytułów*, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego” 14 (1975), z. 4, s. 409–465.
- Ujazdowski K., *Żywotność konserwatyzmu: idee polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Warszawa 2005.
- Wielomski A., *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007.

Streszczenie

W 1938 roku za sprawą ekspansji niemieckiej doszło do znaczących zmian granic w najbliższym otoczeniu Polski. Wiązały się one z dwoma kluczowymi dla regionu Europy Środkowej wydarzeniami: Anshlussem Austrii oraz konferencją w Monachium i zawartymi na niej porozumieniami. Wzrost potęgi Niemiec dokonany poprzez kolejne aneksje terytorialne znalazł swoje odzwierciedlenie w polskiej prasie konserwatywnej. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie dyskusji dotyczącej oceny zagrożenia płynącego ze strony hitlerowskich Niemiec jak i samego położenia Polski w tym okresie. By dokonać rekonstrukcji dyskursu prowadzonego na łamach konserwatywnych czasopism, przeanalizowano najważniejsze tytuły związane z środowiskami polskich zachowawców: „Czas”, „Dziennik Poznański”, „Naszą Przyszłość”, „Politykę” oraz „Słowo”.

Słowa kluczowe: prasa, konserwatyzm, Niemcy, Anschluss, konferencja w Monachium

*From Anschluss to Munich.
Polish conservative press towards Germany in 1938*

Summary

In 1938, due to the German expansion, many significant changes took place in the nearest neighborhood of Poland. They were connected to two important events in the Central Europe: Anschluss and Munich Agreement. The growth of German power caused by the respective annexations was reflected in the Polish conservative newspapers. This paper aims to present the discussion about the threat that Nazi Germany posed and the position of Poland during that period. In order to recreate the discourse in the conservative press, the most important newspapers such as ‘Czas’, ‘Dziennik Poznański’, ‘Nasza Przyszłość’, ‘Polityka’ and ‘Słowo’ have been analyzed.

Key words: press, conservatism, Germany, Anschluss, Munich Agreement

**DZIAŁANIA APARATU BEZPIECZEŃSTWA
W STARACHOWICACH WOBEC KOŚCIOŁA
RZYMSKOKATOLICKIEGO W LATACH 1945–1956
(Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego)¹**

Wstęp

Niniejszy artykuł prezentuje działania Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Starachowicach² wobec Kościoła Rzymskokatolickiego w latach 1945–1956. Badaniami objęto teren powiatu iłżeckiego (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. 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 Pamięi Narodowej. Kwerendę archiwalną przeprowadzono także w Archiwum Państwowym w Kielcach (Wydziału do Spraw Wyznań UW w Kielcach). Dodatkowo kwerendą objęto Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu. Wykorzystano również opracowania związane z tematem. Artykuł składa się z pięciu części. Pierwsza omawia kwestię inwigilacji posługi kaznodziejskiej. Kolejna skupia się na laicyzacji szkolnictwa oraz ateizacji młodzieży. Trzecia część charakteryzuje sposoby kontroli uroczystości parafialnych, wizytacji biskupich oraz pielgrzymek. Czwarta opisuje nadzór nad misjami i rekolekcjami. Ostatni fragment prezentuje metody ograniczania działalności organizacji kościelnych.

¹ Artykuł jest skróconą wersją pracy magisterskiej napisanej na seminarium naukowym z historii Kościoła pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Bogdana Stanaszka na Wydziale Teologii KUL w Lublinie. Autor składa serdeczne podziękowania promotorowi, ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Stanaszkiemu 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.

Kontrola kazań

Ambona, która dla księży jest istotnym elementem kontaktu z ludźmi, od samego początku była obiektem wrogim dla władz komunistycznych. Z wielu mównic padały wyraźne słowa potępienia ówczesnego rządu, uprawiającego politykę terroru i bezprawia³. Aby skutecznie bronić się przed propagandą atakującą wiarę i tradycje duchowe narodu, potrzebne były większe możliwości reakcji publicznej na zarzuty niż te, jakie były w dyspozycji kościoła. Zarówno nakład prasy religijnej, który nieustannie się pomniejszał jak i katechizacja młodzieży, prowadzona w starym stylu bez podręczników, nie były w stanie przeciwdziałać agitacjom antykościelnym. Ambona uchodziła więc za główną trybunę, z której obok kazań dochodziły do ogółu wiernych także listy pasterskie biskupów⁴.

Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, obawiając się słów płynących z kościelnych ambon, zleciło kontrolę wszelkich wypowiedzi w poszczególnych parafiach⁵. Uwadze władz nie uszła nawet zmiana w przepisach liturgicznych, która precyzowała miejsce przemówień kaznodziejów. Zalecano w niej, by kazania były wygłaszane ze stopni ołtarza. Ks. Czesław Lisak 14 kwietnia 1949 r. na jednej ze swoich homilii odniósł się do zmian, stwierdzając, że „są ludzie, którzy chcieliby usunąć ambony, bo im przeszkadzają. [...] Ksiądz nie potrzebuje mówić kazania z ambony, tylko będzie mówił z posadzki z muru”⁶. Nauki płynące z miejsca głoszenia Słowa Bożego były często obroną zagrożonej wiary i Kościoła⁷. Inwigilacja pracy kaznodziejów obejmowała wystąpienia księży podczas odpustów, rekolekcji, misji parafialnych, niedzielnych Mszy Świętych, wizytacji biskupich i innych świąt. Świadczą o tym sprawozdania PUBP w Starachowicach z 1952 r. W jednym z nich czytamy, że komendanci posterunków MO i referenci terenowi dostali nakaz „nastawienia agentury” na słuchanie kazań i pisanie notatek z usłyszanego słowa⁸. W innym sprawozdaniu czytamy, że w okresie sprawozdawczym za marzec zaobserwowano większą działalność kleru na terenie powiatu Starachowice. Praca księży przejawiała się m.in. w organizowaniu nabożeństw 40-godzinnych, które były prowadzone przez jezuitów lub inny zakon. Zakonnicy na nabożeństwach przeważnie prowadzili nauki stanowe, przez co „silnie oddziaływali na wiernych”⁹.

³ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 11; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006, s. 119.

⁴ B. Cywiński, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, t. 2, „... i was prześladować będą”, Lublin 1990, s. 62–63.

⁵ A. Dziurok, *Wstęp*, [w:] *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945–1989*, wstęp, wybór dokumentów i redakcja A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 33.

⁶ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Delegatura w Kielcach (dalej: AIPN Ki), sygn. 015/932, t. 1, s. 139.

⁷ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 119.

⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 228.

⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 242–243.

Drażliwym tematem dla bezpieki były wypowiedzi księży odnoszące się do organizacji podziemnych albo potępienie metod stosowanych przy ich usuwaniu. Funkcjonariusze UB byli na nie wyjątkowo wyczuleni. Ks. Stanisław Janik, proboszcz z Aleksandrowa, który poruszył podczas kazania sprawę torturowania dowódcy nielegalnej organizacji w trakcie przesłuchań, wywołał swoją wypowiedzią niemałe oburzenie wśród komunistów. Na odpuszczenie z okazji uroczystości św. Jana w Pawłowicach 24 czerwca 1949 r., który zgromadził ok. 2000 wiernych z różnych okolic parafii, w swym słowie kaznodzieja przytoczył postać „Kundery”, przywódcy organizacji podziemnej, działającej po wyzwoleniu na terenie województwa rzeszowskiego. Dowódcę organizacji schwytano i torturowano w czasie przesłuchiwań. Po upływie dwóch tygodni zabrano go ponownie na przesłuchanie w celu wydobywania od niego informacji o członkach organizacji, lecz „nie złamał przykazania Bożego i nie wydał swoich kolegów.” Podczas ostatniego torturowania funkcjonariusze UB posunęli się do tego stopnia, że połamano oskarżonemu nogi i ręce oraz „wyciągnięto mu oczy”, co spowodowało śmierć. U licznie zgromadzonych wiernych wywołało to „ferment i dało się odczuć niezadowolenie do Rządu i władz państwowych”. Słuchaczem kazania miał być Marian Walczyk, funkcjonariusz PUBP w Starachowicach i Kazimierz Dworak, zamieszkały w Ciszycy-Górnej, gmina Tarłów¹⁰.

Wobec coraz trudniejszych wydarzeń społeczno-politycznych, w jakich znalazł się kraj po zakończeniu działań wojennych należało zająć odpowiednie stanowisko. Miejscem, do którego wierni nie utracili zaufania, pozostawała ambona, dlatego znaczącą sprawą stało się to, co należało z niej rozpowszechniać. Świadom tego był sandomierski ordynariusz, który precyzował tematykę oraz sposób mówienia kazań¹¹. W 1952 r. polecił wszystkim księżom mówić kazania bezpośrednio, natomiast tematy miały mieć źródło w katechizmie, aby przeciwstawić się materializmowi i wyjaśniać życie nadprzyrodzone. Wystąpienia miały przybliżyć młodzieży i osoby starsze do wiary i do Kościoła¹².

Biskup sandomierski taki sposób głoszenia kazań bardzo często wykorzystywał w czasie pobytu w jakiejś parafii. Dla przykładu, w parafii Iłża, w trakcie wizytacji w połowie maja 1951 r. hierarcha kładł silny nacisk na wychowanie młodych ludzi, aby bronili religii i nie dopuszczali do wypaczania dogmatów religijnych. Podkreślał stanowczo, że młodzież jest przyszłością Polski. Zwracając się do rodziców, prosił, aby wpływali na swoje dzieci i rozwijali ich uczucia religijne, by nie zapomniały o Bogu i o wierze w Chrystusa¹³. W parafiach Gozdawa i Krępa Kościelna ordynariusz sandomierski wzywał do modlitwy i ostrzegał, aby nie słuchać tych, co odstąpili od wiary i Boga. Nawoływał do czujności, bo „płynię fala

¹⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 151, 153; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 122.

¹¹ K. Fedorowski, *Represje Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu wobec Kościoła Rzymskokatolickiego w latach 1944–1956*, „Studia Sandomierskie”, 19 (2012), nr 2, s. 9.

¹² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 228.

¹³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 180.

bezwyznaniowa, która chce opanować cały świat, a my się módlmy, abyśmy do tego nie dopuścili”¹⁴.

Jak ważna dla katolików była osoba biskupa sandomierskiego świadczy zachowanie mieszkańców Bałtowa, którzy zazdrościli wyznawcom Kościoła narodowego, że do nich na odpust zawitał ich biskup. W dniu 8 września 1950 r. w Bałtowie odbyła się uroczystość patronalna kościoła, na którą z okolicznych parafii przybyło 12 księży oraz dziekan z Sienna, ks. Teofil Ździebłowski. W związku ze świętem w kościele narodowym w Okole, w gminie Pętkowice, na które przybył hierarcha tamtejszego kościoła – ks. Padewski, rozeszła się wiadomość o przybyciu również do Bałtowa biskupa sandomierskiego. Wiadomość ta jednak okazała się fałszywa. Plotkę rozpowszechnili wierni Kościoła rzymskokatolickiego na przekór wyznawcom kościoła narodowego, wśród których dochodziło do tarć na tle religijnym. Przed bałtowskim kościołem ludność zaczęła gromadzić się już od wczesnych godzin porannych. Punktem kulminacyjnym była uroczysta suma o godz. 13 sprawowana przez księdza diekana. Kazanie wygłoszone przez kapłana z Opoczna dotyczyło Matki Bożej. Kaznodzieja mówił o Jej żywocie, ale także o wstawiennictwie za polskim narodem na przestrzeni wieków. Omówił walki husyckie, najazd Szwedów na Jasną Górę itp. Kontynuując, stwierdził, że naród obrał sobie za swą Królową Matkę Bożą, koronując Ją na Jasnej Górze. A obierając Ją sobie za swą Panią, oddał losy ojczyzny w Jej ręce. Kazanie miało charakter religijny, z tendencją do odrywania wiernych od spraw codziennych¹⁵.

W 1949 r. unaocniły się nowe sposoby walki z procesami politycznej i społecznej normalizacji. W tym roku miał miejsce tzw. „cud lubelski”, który w konsekwencji przyczynił się do napływu do Lublina wielotysięcznych grup ludzi, odrwanych od prac rolnych przy żniwach. Charakterystyczne dla tego zjawiska było to, że informacja o „cudzie” w krótkiej chwili trafiła do różnych zakątków Polski, mimo że żadne media o nim nie przekazywały informacji¹⁶. Do lubelskich wydarzeń odniósł się 17 lipca 1949 r. ks. Stanisław Szerszeń, proboszcz parafii Czerwona. Podczas kazania opisał wiernym wydarzenia z lubelskiej katedry. Ks. Szerszeń stwierdził, że to był prawdziwy cud. Namawiał ludzi, aby sami pojechali i sprawdzili, że dzieją się na świecie wydarzenia nadprzyrodzone¹⁷. Taka postawa kaznodziei, jak i wielu innych księży pokazuje, że manipulacja komunistów była ogromna. Doprowadzała ona do uwierzenia w fikcyjne cuda, mimo, że podobnych, pozornych zjawisk nadzwyczajnych w latach 1949–1950 na terenie Polski odnotowano około 140¹⁸.

Kapłani za „wrogie” przemowy ponosili konsekwencje, trafiając pod dokładną obserwację agentury. Dodatkowo sprawiano im trudności w organizowaniu pracy

¹⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 143.

¹⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 185.

¹⁶ W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa w Polsce*, [w:] *Polityka wyznaniowa*, red. W. Mysłek, M. T. Staszewski, Warszawa 1975, s. 264.

¹⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 152.

¹⁸ W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa...*, dz. cyt., s. 264.

duszpasterskiej¹⁹. Ks. Józef Kotwicki, proboszcz parafii Tarczek „podpadł” komunistom za kazanie wygłoszone w sierpniu 1949 r. na uroczystościach odpustowych. Według meldunku Posterunku MO w Bodzentynie, kapłan miał powiedzieć, że „od 1919 r., kiedy nadeszła nawała bezbożników na Warszawę, to Matka Boża Anielska wraz z chórem anielskim zasłoniła skrzydłami swymi miasto. [...] Matka Boża Anielska wraz z chórem tak jak w 1917 r., ochroni przed nawałem wschodnim”²⁰.

Wśród działań operacyjnych komórek MBP i Informacji Wojskowej zasadnicze znaczenie w akcji ograniczania wpływów Kościoła miało rozpoczęcie procesu usuwania nauki religii ze szkół. Równocześnie w szkołach, w których nadal uczono religii, starano się ograniczyć do minimum rolę księży katechetów²¹. Księża atakowani nieustanną propagandą ze strony ówczesnego rządu starali się tłumaczyć rodzicom i młodzieży, aby nie wierzyli w hasła rozpowszechniane przez przeciwników Kościoła.

Dużo wysiłku w formowanie młodych ludzi włożył ks. Marian Pałkiewicz, proboszcz parafii Solec. 13 maja 1951 r. o godz. 9 na nabożeństwie skrytykował młodzież, zgrupowaną w ZMP z PLP w Solcu, która nie odmawiała w szkole modlitwy. Wzywał, aby wszyscy wierzący prowadzili ostrą walkę z komunistami, bo to są „wrogowie, oszuści i obłudnicy”. Prosił rodziców o przekonywanie swoich dzieci, aby nie odstępowały od wiary. Zakazywał uczęszczania do tych szkół, w których walczy się z religią, „gdzie zamiast się modlić, to śpiewają jakieś piosenki, mając na myśli hymn SFMD”²². W podobnym tonie krytykował szkołę 23 maja 1951 r. Wyjaśniając wiernym klimat, jaki panuje w liceum, wyraził opinię, że w szkole „aktyw marksistowski głośuje, żeby nie mówić pacierza” i odciąga od wiary. Apelował do rodziców, aby zapobiegali temu, gdyż obecny ustrój walczy z wiarą. Zabronił wszystkim zebranym słuchać „aktywu bezbożnego”, bowiem konsekwencją takiej postawy jest kara Boża²³. Ponowne wystąpienie ks. Pałkiewicza 7 października 1951 r. było zachętą dla wiernych, aby odciągali młodzież od pracy „społecznej i organizacyjnej”. Na początku kazania powiadomił ludzi, że w Liceum Pedagogicznym w Solcu lekcje religii zostały zlikwidowane. Z tego powodu ks. Kazimierz Kończyk postanowił zorganizować prywatne lekcje religii w zakrystii klasztornej. Po tych ogłoszeniach skrytykował młodzież, która – według niego – powinna walczyć z przejawami „panoszącego się złego ducha”. Następnie chwalił „zaborcze wojny Chrobrego, krucjaty i inne walki zaborcze”, głosząc przy tym, że młodzież powinna kochać swoją ojczyznę i dążyć do powiększenia jej granic²⁴. Podczas kolejnego kazania pod koniec sierpnia 1951 r. wspominał o zmianie siatki godzin w PLP w Solcu. Stwierdził, że decyzja ta nie jest słuszna, gdyż młodzież powinna znać religię, która właśnie została „wyrugowana” z liceum. Zwrócił się do

¹⁹ K. Fedorowski, *Represje Powiatowego...*, dz. cyt., s. 10.

²⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 159.

²¹ A. Dudek, R. Gryz, dz. cyt., s. 31.

²² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 183; AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 185.

²³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 184.

²⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 197.

rodziców, aby upominali się o religię²⁵. Nawoływał młodych, żeby nie zapominali o Bogu i uczęszczali na Msze Święte, podkreślając, że jeszcze nie było takiego człowieka na świecie, który by próbował walczyć z Bogiem i tę walkę wygrał²⁶.

Troska o wychowanie religijne młodzieży została wyrażona również w kazaniu ks. Czesława Białka²⁷. W dniu 28 lutego 1953 r. Jan Winiarski, będąc w kościele w Tarłowie na nabożeństwie 40 godzinnym, usłyszał słowa o wychowaniu dzieci, które powinny być posłuszne rodzicom. Jednak w przypadku, gdy rodzice namawialiby dzieci do opuszczania niedzielnych Mszy Świętych, wówczas nie powinni słuchać rodziców i pójść na nabożeństwo²⁸.

Zarówno ordynariusz sandomierski, jak i księża zachęcali w swych kazaniach do modlitwy za cały Kościół, a zwłaszcza za Kościół w Polsce, który przeżywał czas prześladowania i inwigilacji wszelkich działań duszpasterskich. Także episkopat w swych listach wspierał kapłanów, wiernych, a zwłaszcza młode pokolenie Polaków. Swój wyraz poparcia dla katolickiej młodzieży polskiej hierarchowie zawarli w liście z 15 kwietnia 1948 r.²⁹

Biskup Jan Lorek w swoich przemówieniach nie tylko przestrzegał przed panoszącym się złem, ale także zachęcał ludzi do modlitwy i wspierania młodych, którzy chcieliby pójść do seminarium. W swojej przemowie w parafii Gozdawa uspokajał, aby się nie bać tych, co odeszli od wiary. Zachęcał do modlitwy o powołania, gdyż „nigdy w Polsce nie brakowało tylu kapłanów, co obecnie”. Natomiast w Kępie Kościelnej prosił rodziców o posyłanie swoich synów do seminarium, a swoje córki na „siostry miłosierne”. Mówił: „w przedszkolach uczą niewierni, [...] w szpitalach również brakuje pomocy zakonnej i ludzie umierają bez Boga”³⁰.

Z kolei jezuita Czesław Białek z Poznania, podczas nabożeństwa w Tarłowie 28 lutego 1953 r., nawoływał wiernych, żeby byli posłuszni księżom i biskupom, ponieważ „obecnie biskupi są narażeni na różne nieszczęścia i trudności przez rząd za to, że chcą wychować ludzi po Bożemu”. Władza zdejmuje dostojników kościelnych ze stanowisk za to m.in., że „Polska była wierząca i za to, że była wierząca, była prześladowana przez Wschód jak: Tatarów i Turków, i obecnie jest prześladowana przez Wschód za wiarę”. Mówiąc dalej, odniósł się do prasy: „że krytykuje Ojca Świętego za to, że ingeruje w politykę i upominał społeczeństwo, żeby takiej prasy nie czytali, bo tę prasę piszą źli ludzie. Nadmieniał, że wszyscy powinni być oddani papieżowi, bo wtedy może przyjdzie taki czas, że będziemy mieli dobrze za żywota i po śmierci”. W innym sprawozdaniu z tego samego miesiąca czytamy, że ten sam jezuita prosił ludzi, aby słuchali swego proboszcza, byli mu wierni i posłuszni, gdyż naraża się on każdego dnia na niebezpieczeństwo dla

²⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 193.

²⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 195.

²⁷ Jezuita, zamieszkały w Poznaniu przy ul. Szewckiej 18.

²⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 278.

²⁹ *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 63–67.

³⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 143.

dobra wiernych³¹. Natomiast ks. Tomasz Kucharczyk z Krzyżanowic 29 czerwca 1952 r. ogłosił z ambony, że taca z uroczystości świętych apostołów Piotra i Pawła będzie przeznaczona na Stolicę Apostolską, nadmieniając, że „jest nieprawdą, że papież błogosławił Niemców w 1939 r. i że nie dba o naród polski, że taką wersję puszczają źli ludzie, mówiąc żeby w to nie wierzyli. [...] Gdyby papieża nie było, to Kościół katolicki już by się rozleciał. W Polsce są ludzie, którzy nie wierzą w papieża i ci ludzie chcieliby, żeby wiara katolicka nie istniała. Kościół katolicki istnieje już od dawna i będzie istniał nadal”³².

Jedną z form kontaktu episkopatu z wiernymi były listy pasterskie, które kopiowane w kurii docierały do parafii za pośrednictwem dziekanów. Niektóre listy odstraszały ciężkim językiem, a ich długość nierzadko zniechęcała słuchaczy. Jednak znaczenie listów hierarchów kościelnych, zwłaszcza tych dotyczących obecnego stosunku między państwem a Kościołem, dostrzegali rządzący komuniści³³. Ich wściekłość wywołał list episkopatu, który księża odczytali na terenie powiatu starachowickiego 24 kwietnia 1949 r. Słowa biskupów miały, według ówczesnie rządzących, „wzbudzić nienawiść społeczeństwa do obecnego rządu polskiego”³⁴. Również wiele negatywnych emocji w kręgu władz wzbudził list Episkopatu Polski w obronie życia nienarodzonych³⁵. Inf. ps. „Aparat” podał, że kapłanom zalecono, aby otrzymane pismo odczytali na ambonie początkiem grudnia 1952 r.³⁶

Szczególnie zaciekle kazanie antyrządowe 20 lipca 1952 r. wygłosił ks. Marian Pańkiewicz, z parafii Sienno. Zachęcał, aby ludzie uczęszczali do kościoła, nie słuchali rządu i nie brali wzoru z rodzin partyjnych, „bo ci, co byli w partii, to dostali guźlicy i tu demokracja tak ludzi doprowadziła do choroby. Ludzie, którzy są na urzędach i wierzą w Boga, to im Bóg dopomoże i gdzie chcą, to idą do szkół i z tych ludzi to owoc będzie. Każdy gospodarz jest doświadczony, że przed wojną było dzieciom wolno chodzić do kościoła i nawoływał matek i ojców, żeby czuwali nad swoimi dziećmi i domagali się, żeby w szkole pedagogicznej była religia. Obecny Rząd Demokratyczny dzieli się na dwa pułki: pierwszy pułk to wiara kościelna, a drugi pułk to manowce, że najstarszy dowódca pułku, który nie wierzy w Boga, to ginie, a ten co wierzy, to żyje”³⁷.

Informacje uzyskiwane od informatorów często porównywano z treścią przesłuchań świadków zdarzeń. Wówczas każda wypowiedź, zwłaszcza „wroga”, stała się bardziej wiarygodna³⁸. Taka sytuacja miała miejsce u ks. Czesława Lisaka z Pawłowa. Jego wypowiedź o charakterze politycznym, mająca miejsce z 24 na

³¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 242–243, 248.

³² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 220; por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 127–128.

³³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska ...*, dz. cyt., s. 141.

³⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 139; por. *Listy Pasterskie Episkopatu Polski...*, dz. cyt., s. 75–82.

³⁵ *Listy Pasterskie Episkopatu Polski...*, dz. cyt., s. 117–124

³⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 231.

³⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 220.

³⁸ K. Fedorowski, *Represje Powiatowego...*, dz. cyt., s. 11.

25 grudnia 1948 r., skonfrontowano z trzema świadkami. Wezwany w charakterze podejrzanego częściowo do winy się przyznał, tłumacząc, że podczas kazania zdenewrował się i wymienił słowa wspomniane w protokole, który został przesłany do WUBP w Kielcach, Wydział V³⁹. Fragmenty kazania antyrządowego znajdujemy też w innym sprawozdaniu, w którym czytamy: „kochani parafianie, wiecie, że Chrystus narodził się 1948 lat temu w Betlejem i wszyscy go tam witali, a obecnie gdzie by nie pójść czy to do Ministerstwa czy do Województwa, czy to do fabryki, a nawet w Zarządach Gminnych, to pytają się, czy należysz do partii, co to jest partia i czy wiesz co to jest trzech letni plan odbudowy i jego realizacja i inne rzeczy niestworzone, a o Chrystusie nic się nie pytają. Tak samo też dziś uczą w szkole o jakimś z dawna niesłychanym Marksie i Engelsie i jego ideologii, a o Bogu i Jezusie nic nie uczą, co wszystko stworzył”. Następnie ks. Lisak podał przykład z gazety, „mowę Juliana”, który negował rolę Kościoła, a wychwalał Marksa i Engelsa, którzy, według niego byli „twórcami wszystkiego”. Zwracał uwagę, że nawet w szkołach powszechnych zapomnieli o Bogu, a uczą tylko o proletariacie. „Bracie, kiedy nie należysz do żadnej partii i nie wiesz, co to jest plan odbudowy, to i pracy nie dostaniesz.” Funkcjonariusze PUBP postanowili przesłuchać świadków, którzy mogliby zeznawać w tej sprawie: Stanisława Wypchło, Mieczysława Jaworskiego, Stefana Wolskiego, Kazimierza Zubę, Mieczysława Miśkiewicza zamieszkałych w Bokówce, w gminie Pawłów, następnie wezwano i przesłuchano także ks. Lisaka⁴⁰. Odchodząc z UB, ks. Lisak miał przyrzec, że na ambonie w kościele, jak również poza nią przeciw obecnej władzy nie będzie występował⁴¹.

Wydźwięk polityczny miało również kazanie wygłoszone w dniu 27 marca 1949 r. także w parafii Pawłów, przez księży misjonarzy, których nazwisk agent nie zdołał ustalić. Jeden z nich odniósł się do panującego ustroju oraz do zmieniającej się rzeczywistości. Prosił wiernych, aby nie słuchali tych, co nie wierzą w Boga, gdyż oni prowadzą na błędne drogi. W tym samym dniu, na drugim nabożeństwie stwierdził: „gdzie by nie iść, tam są politycy i tylko radzą o polityce, i o niestworzonych rzeczach. [...] Dziś w księgarniach i w bibliotekach są książki polityczne, a o Bogu nic się nie pisze”. Z powodu wystąpień kaznodziei polecono przesłuchać proboszcza w celu ustalenia nazwisk księży misjonarzy⁴².

Natomiast 29 marca 1949 r. ks. Eugeniusz Skrzypczyk w kościele w Świętomarzy wypowiedział się z ambony, że jeszcze 50 lat wcześniej nie było takich czasów, jakich doczekali się wszyscy pod rządami komunistów, gdyż ludzie odstępują od Boga i religii oraz „wymyślają jakieś atomy, a w Boga nie wierzą.” Ks. Skrzypczyk podał przykład odstąpienia od wiary Jana Stepińskiego, redaktora z Warszawy, który 50 lat temu, kiedy leżał na łożu śmierci, wezwał do siebie księdza, aby się wypowiedział. Powiedział wtedy do księdza: „to wy mnie znacie, ja byłem działaczem SL i rzucałem kamieniami do kościoła w ambonę, i dziś tego bardzo żałuję,

³⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 132.

⁴⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 122.

⁴¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 132.

⁴² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 139.

i chcę przystąpić z powrotem do wiary, bo co należałem do tej partii, to tylko była taka obłuda ludzi”. Na koniec zwrócił się do słuchaczy w kościele, przestrzegając ich, że dziś również syn nie słucha ojca. Nie pytając się nikogo, wstępuje do organizacji, która mu zabrania wierzyć w Boga i odstępuje w ten sposób od wiary⁴³.

Początkiem grudnia 1950 r. N.S. oświadczyła, że będąc w kościele na sumie, na kazaniu nieznanemu z nazwiska ksiądz powiedział, że „mieliśmy Hitlera i innych, i zwyciężyliśmy to wszystko, a teraz przychodźcie do kościoła i módlcie się, bo w biurach, gminach i urzędach, i spółdzielniach łamią krzyże i wyrzucają obrazy.” Powyższymi słowami kaznodzieja wzruszył ludność, „gdzie między starcami dało się słyszeć płacz”⁴⁴.

Z kolei ks. Marian Pałkiewicz 16 września 1951 r. w kościele parafialnym w Solcu, rozpoczynając kazanie, usprawiedliwiał się, dlaczego nie odprawił zamówionej Mszy Świętej. Tłumaczył, że przyczyną było wezwanie go do PPRN w Starachowicach w celu wyjaśnienia, dlaczego poprowadził bez zezwolenia procesję przez ulice Solca w dniach 2 i 3 maja 1951 r. Ks. Pałkiewicz z pogardą miał odnieść się do władz administracyjnych, gdyż „mówią, że jest wolność wyznawania, a w rzeczywistości krępują tradycje kościelne”⁴⁵. Żalił się do wiernych, że władze nie pozwalają mu zbierać poza obrębem kościoła składek na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Na koniec dał młodzieży do wyboru „albo iść za wiarą i bronić jej, albo iść pod sztandarem, na którym będzie napisane: «precz z Bogiem»”⁴⁶.

Kolejnym pretekstem bezpieki do inwigilacji kazań stał się meldunek posterunku MO z Ciepiewowa z 10 stycznia 1950 r., mówiący o zarządzeniu wydanym przez rząd w sprawie ślubów cywilnych⁴⁷. W meldunku czytamy, że ks. Jan Zwolski, głosząc kazanie 8 I 1950 r., powiedział, że ordynariusz przysłał księżom list dotyczący postępowania z osobami, które zawarły ślub cywilny. Biskup polecił m.in.:

1. Jeżeli ktoś wzięły ślub cywilny i umarł w takim związku, na cmentarzu nie mógłby być pochowany.

2. Jeśli ktoś miałby dziecko w tym związku i przyniosłby je do chrztu, nie zostałoby ono ochrzczone w kościele.

3. Jeżeli człowiek wierzący poprosiłby o chrzestnego, który trwałby w związku cywilnym, nie mógł być wpuszczony do kościoła⁴⁸.

⁴³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 139.

⁴⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 187.

⁴⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 193.

⁴⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 197.

⁴⁷ 12 czerwca 1945 r. uchwała Rady Ministrów zapowiedziała unifikację prawa małżeńskiego. Dekret wprowadzający to prawo w życie wydany został dnia 25 września 1945 r. Ustanowiło to nowe prawo dotyczące małżeństw niezależnie od prawa wyznaniowego, wprowadzając śluby cywilne. Sekularyzacja prawa małżeńskiego połączona była z przejściem z parafii ksiąg stanu cywilnego; por. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 17; por. B. Cywiński, *Ogniem próbowane...*, dz. cyt., s. 35; K. Fedorowski, *Represje Powiatowego...*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 167.

Przeciw nowej reformie małżeńskiej wypowiedział się również ksiądz ze Słupi. Referent Jan Krawczyk, będąc w terenie 23 kwietnia 1949 r. dowiedział się, że duchowny na kazaniu w Niedzielę Palmową 10 kwietnia 1949 r. powiedział, że śluby cywilne są „doczesne i nic nie warte”, a dzieci tych rodziców w przyszłości zostaną sierotami i nikt się nimi nie zaopiekuje⁴⁹.

Duchowni zostali także niejako zmuszeni do obrony i przestrzegania społeczeństwa przed szkodliwą propagandą komunistyczną, która starała się wzbudzić w wiernych Kościoła wstręt do wiary i moralności religijnej, a przedostawała się do ludzi poprzez środki masowego przekazu⁵⁰. Opinię o gazecie „Chłopska droga” wyraził 25 grudnia 1948 r. ks. Józef Kotwicki z parafii Tarczek. Wygłosił on kazanie przeciw mediom, które przedstawiały Kościół w złym świetle, a odnosząc się do wspomnianej prasy, mówił, że „opisuje przeciw religii”⁵¹.

Uznawszy, że coraz częściej duchowni zachęcają wiernych do uczestniczenia w nabożeństwach, władze komunistyczne zainteresowały się szczegółowo tą akcją. Wiele wysiłku włożyli też w inwigilowanie dożynek organizowanych w poszczególnych parafiach. Ks. Palkiewicz na dożynkach, które odbyły się 9 września 1951 r. w Przedmieściu Dalszym wspominał, że „chłop i robotnik stara się wszystko państwu oddać, co tylko może, aby mu zostawić wiarę, która jest dla niego jedyną pociechą w swym życiu”, a państwo uniemożliwia i zabrania przeprowadzenia procesji bez zezwolenia⁵². Wiele emocji wzbudziło kazanie ks. Józefa Janika z Okoła, który w sierpniu 1949 r. podczas homilii zarzucił swoim parafianom, że dożynki 14 sierpnia odbyły się bez ceremonii kościelnych. Zganił ludność za lekomyślność i brak wdzięczności Bogu za chleb. Żalił się wiernym, że „jak szedł pochód dożynkowy, to konie były wykręcone tyłem do kościoła”. Swoimi słowami proboszcz wzbudził skruchę u parafian, którzy zorganizowali to święto. Wierni po wyjściu ze świątyni stwierdzili, że należy chodzić do kościoła jak dawniej, aby uczcić uroczystości dożynkowe⁵³.

Ordynariusz sandomierski zachęcał wiernych, a zwłaszcza młodych ludzi do jak najliczniejszego udziału w nabożeństwach majowych. Inf. ps. „Wilki” podał w doniesieniu z 27 kwietnia 1953 r., że ks. Kucharczyk z parafii Krzyżanowice dzień wcześniej odczytał z ambony list od biskupa Lorka. Hierarcha nawoływał w nim, aby katolicy brali czynny udział w nabożeństwach majowych. Ks. Kucharczyk podczas odczytywania listu dodał od siebie kilka słów zachęty do młodzieży, aby licznie zbierała się w maju przy figurach, by odprawiać „majówki”⁵⁴.

Bezpieka również swoją uwagę kierowała na działalność duszpasterską kapłanów, którzy nie tylko chcieli w parafii pracować z młodzieżą, ale również z osobami starszymi, zakładając im grupy modlitewne. Inf. „Wróbel” w swym doniesie-

⁴⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 139.

⁵⁰ B. Cywiński, *Ogniem próbowane...*, dz. cyt., s. 62.

⁵¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 122.

⁵² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 193.

⁵³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 155.

⁵⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 250.

niu z 18 sierpnia 1949 r. podał, że 31 lipca, będąc na sumie w kościele w Lipsku, usłyszał na kazaniu, że proboszcz zapowiedział wizytę we wsi Lipy-Niklas celem założenia tam kółka różańcowego. Informator otrzymał zadanie uczestnictwa w zebraniu i ustalenie wszystkich członków tegoż kółka, ze specjalnym wyszczególnieniem inicjatorów⁵⁵.

Znaczącym krokiem w regulowaniu sytuacji wyznaniowej w kraju był zakaz funkcjonowania organizacji kościelnej „Caritas”⁵⁶. Został on dokładnie skontrolowany 23 stycznia 1950 r. i po wykryciu rzekomych „nadużyć i nieprawidłowości w prowadzeniu ksiąg”, postanowiono odwołać zarząd, a w jego miejsce powołać grupę ludzi złożoną z księży „patriotów” i członków grupy „Dziś i Jutro”⁵⁷. Księża na ambonie wiele uwag poświęcili działalności „Caritas”, skupiając się szczególnie na władzach instytucji charytatywnej. W dniu 12 sierpnia 1951 r. w Krzyżanowicach kazanie na temat zajęć w „Caritasie” wygłosił Piotr Karbowski z Radomia. Podkreślał, że ludzie nie mają zaufania do tej placówki z powodu zarządu, który został narzucony z góry⁵⁸. Stwierdził, że ta organizacja prowadzona jest nieudolnie przez tych, którzy zostali tam mianowani odgórnie przez władze administracyjne⁵⁹.

Laicyzacja szkolnictwa oraz ateizacja młodzieży

W okresie międzywojennym katecheza we wszystkich placówkach oświatowych (publicznych i prywatnych) była przedmiotem obowiązkowym⁶⁰. Naukę religii w szkołach gwarantowała konstytucja i konkordat. Na Ogólnopolskim Zjeździe Oświatowym w Łodzi w dniach 18–22 czerwca 1945 r. min. Stanisław Skrzyszewski potwierdził, że: „stosunek do nauczania religii nie ulegnie zmianie”. Obiecał całkowitą swobodę nauczania katechezy w szkole oraz praktyk religijnych⁶¹. Sytuacja ta uległa zmianie po przejęciu władzy przez rząd komunistów, którzy swymi działaniami chcieli doprowadzić do wyrugowania religii z życia publicznego. Szczególną uwagę skupili na szkolnictwie, gdyż w myśl swoich założeń, dążyli do wychowania ludzi w duchu marksizmu i leninizmu⁶². Biorąc wzór ze Związku Radzieckiego, rząd komunistyczny planował wprowadzić w Polsce leninowską zasadę „oddzielenia szkoły od Kościoła” poprzez edukację opartą na ideologii ma-

⁵⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 155.

⁵⁶ W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa...*, dz. cyt., s. 268.

⁵⁷ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 49, por. J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, Warszawa 1997, s. 272.

⁵⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 194.

⁵⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 194.

⁶⁰ H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 107.

⁶¹ S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestolecu Polski Ludowej*, Lublin 2011, s. 316.

⁶² H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL...*, dz. cyt., s. 107.

terialistycznej⁶³. Laicyzowanie poszczególnych grup ludności polegało na prowadzeniu polityki wzajemnego „mijania się” państwa i Kościoła, materii i ducha. Wszystko miało być konsekwentnie przeprowadzane na zasadzie „Kościół wszędzie”, a więc „Kościół nigdzie”⁶⁴.

Pierwszym przygotowaniem do likwidacji religii w szkołach było zniesienie obowiązku nauczania katechezy. Polityka bezwyznaniowa w szkole rozpoczęła się na początku września 1945 r. Wówczas Minister Oświaty 13 września 1945 r. wydał zarządzenie, dające możliwość rezygnacji z uczestniczenia w lekcji na wyraźne życzenie rodziców. Od tego momentu religia została sprowadzona do przedmiotu nadobowiązkowego⁶⁵.

Od początku praca katechetów była nadzorowana i inwigilowana przez bezpiekę. Już w czerwcu 1945 r. J. Brystygierowa, dyrektor Departamentu V MBP zleciła wdrożenie planu mającego na celu całkowite wyeliminowanie religii ze szkół. Polegał on na zbieraniu informacji świadczących o rzekomej „wrogiej działalności” prefektów i katechetów, usuwaniu dyrektorów szkół posądzanych o „kontakty z klerem”, inwigilacji katechetów przy pomocy agentury młodzieżowej⁶⁶.

Komunistyczne władze działały według strategii polegającej na chwilowym tolerowaniu nauczania katechezy w szkołach. W pierwszym okresie formowania władzy ludowej utrzymywano naukę religii w szkołach tylko po to, by nie drażnić społeczeństwa, w większości katolickiego, i pokazać mu, że nowa władza jest w pełni demokratyczna⁶⁷. Wyraźne zmiany w szkolnictwie zaszły w 1947 r. Uczniowie wracający do szkół we wrześniu zauważyli jakościową odmianę atmosfery ideologicznej. Odtąd uczelnie stały się „siewcami propagandy antyreligijnej” i stosowały różne sposoby zastraszania uczniów, którzy podtrzymywali praktyki religijne⁶⁸. Nowy system oświaty został pozbawiony elementów duszpasterskich, opierał się na filozofii komunistycznej, dlatego ograniczył wpływ Kościoła. Wszelkimi sposobami dążono do ateizacji młodzieży. Inwigilacji zostały poddane wszystkie inicjatywy duchowieństwa, mające na celu ochronę młodego pokolenia przed laicyzacją. Ataki na katechezę zaczęły się na dobre w 1948 r. Od tego momentu wzrósł nacisk partii na indoktrynację młodzieży szkolnej i akademickiej oraz ograniczenie roli Kościoła katolickiego na polu oświatowym. Wzmocniono akcję usuwania krzyży w szkołach, przesuwno lekcję religii na pierwszą lub ostatnią godzinę lekcyjną, zmniejszono wymiar godzin do jednej tygodniowo. Od 1948 r. widoczna jest również wzmocniona reakcja biskupów na politykę władz,

⁶³ J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944–1956*, [w:] red. Z. Zieliński, *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944–1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, Lublin 2000, s. 39.

⁶⁴ J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 11, tenże, *Kościół a władza...*, dz. cyt., s. 169.

⁶⁵ S. Bober, *Walka o dusze...*, dz. cyt., s. 316; K. Fedorowski, *Represje Powiatowego...*, dz. cyt., nr 2, s. 25.

⁶⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 194–195.

⁶⁷ S. Bober, *Walka o dusze...*, dz. cyt., s. 317.

⁶⁸ B. Cywiński, *Ogniem próbowane...*, dz. cyt., s. 72.

w postaci m.in. listów pasterskich kierowanych wprost do młodzieży⁶⁹. Biskup Jan Lorek obserwując politykę rządu dotyczącą szkolnictwa, zachęcał księży diecezji sandomierskiej do katechizowania wszystkich grup społecznych, a zwłaszcza dzieci. Rozumiał, że tylko poprzez stały kontakt z kapłanem dziecko nie zapomni o wierze i kościele⁷⁰. Do reakcji biskupów na posunięcia rządu w celu wyeliminowania religii ze szkół zaliczyć należy także zarządzenia kurii. W październiku 1948 r. informator „Pióro” doniósł bezpiece, że będący w drodze do swojej parafii ks. Antoni Pałęga doręczył mu zarządzenie kurii, które precyzowało sposób prowadzenia katechezy⁷¹.

Zjawisko usuwania religii ze szkół występowało również na terenie powiatu starachowickiego. Jedną z metod walki komunistów z wiarą było wspieranie akcji rugowania „najbardziej wrogich” nauczycieli i dyrektorów z placówek oświatowych. Akcja ta miała dla nich znaczenie, gdyż znaczną część kadry pedagogicznej uważano za „reakcyjną”. Z funkcji dyrektorów usuwano wszystkie osoby, które posądzano o „kontakty z klerem”⁷². Praca dyrektorów i ich decyzje były bacznie obserwowane, o czym świadczy raport specjalny z 6 września 1951 r. Czytamy w nim, że sędzina Krężelewska z Lipska opowiedziała żonie profesora Bernata o rzekomym torturowaniu starych profesorów i prowadzeniu walki z księżmi przez dyrektora liceum w Solcu⁷³. Za takie postępowanie miał on 3 września 1951 r. otrzymać anonim z pogrozkami, którym „w ogóle się nie przejął”⁷⁴. Zdarzały się także coraz częstsze przypadki usuwania bez słusznych powodów katechetów ze szkół, a jednocześnie księża mianowani na ich miejsce nie byli dopuszczani do nauczania religii pod pretekstem braku zatwierdzenia przez kuratorium⁷⁵. W lutym 1949 r. na wniosek szkolnego koła ZMP próbowano zwolnić ks. Józefa Słabego z gimnazjum w Starachowicach. Agenci, obawiając się jednak reakcji, gdyż ustalili, że wydarzenie to wywoła wielkie oburzenie wśród młodzieży szkolnej, zwrócili się do PUBP w Starachowicach o wskazówki do dalszej pracy. Odpowiedź bezpieki była jednoznaczna i nakazywała zwolnienie katechety⁷⁶. W styczniu 1951 r. wiele problemów z nauczaniem miał ks. Kazimierz Pelc, który – według funkcjonariuszy – nie krył się z „poglądami sanacyjnymi”. Funkcjonariusze UB ustalili, że na lekcjach religii opowiadał anegdoty ośmieszające rząd Polski Ludowej. W dniu 15 stycznia 1952 r. miał krytykować i wyzywać uczniów od „bydlaków i łobuzów”

⁶⁹ J. Żaryn, *Kościół a władza...*, dz. cyt., s. 159–160.

⁷⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 228.

⁷¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 128. W zadaniach informator „Pióro” miał podczas pobytu w Końskich przeprowadzić rozmowę z ks. A. Pałęgą na temat nauki religii w technikum finansowym w Końskich.

⁷² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 195–205.

⁷³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 190.

⁷⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 191.

⁷⁵ Odpowiedź Episkopatu na oświadczenie rządu, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, *Lata 1945–1959*, Poznań 1994, s. 150.

⁷⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 136.

za to, że ze względu na osobiste przekonania nie chcieli uczęszczać na religię. Gdy uczniowie nie okazali skruchy, napisali listy do księży tych parafii, z których pochodzili uczniowie, z prośbą, aby udali się do rodziców i porozmawiali o ich dalszej katechizacji. Jedno z pism trafiło m.in. do parafii Sobótka w powiecie opatowskim. Proboszcz, zgodnie z sugestią zawartą w liście, udał się do rodziców Edwarda Siwca, prosząc ich o nakłonienie syna do uczęszczania na lekcje religii. Taka działalność kapłanów w oczach komunistów była wroga wobec państwa, gdyż miała odciągać młodzież od udziału w życiu politycznym i społecznym, a ponadto ujawniało brak poparcia kleru dla socjalistycznej rzeczywistości. W tej sprawie przesłuchano pięciu świadków, którzy potwierdzili wrogą działalność ks. Pelca⁷⁷. Kolejny atak ze strony funkcjonariuszy UB na ks. Pelca, tym razem w celu jego zwolnienia, nastąpił 25 kwietnia 1952 r. w szkole podstawowej w Bałtowie. W trakcie ostatniej godziny lekcyjnej miał oświadczyć, że: „więcej uczył religii nie będzie, gdyż zabroniono mu, ponieważ został pozbawiony prawa nauczania religii przez Wydział Oświaty Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach”. W związku z tym wydarzeniem dzieci powiadomiły swoich rodziców o zaistniałej sytuacji. Następnego dnia do kierownika szkoły Maksymiliana Roli przyszło ok. 30 kobiet, „wymyślając mu”, że to przez niego ksiądz został pozbawiony prawa nauczania. Jedna z kobiet wyraziła się „zobaczysz sk..., że nasze dzieci nie pójdą na pochód 1 Maja, tylko do kościoła.” Ta sama sytuacja powtórzyła się również kolejnego dnia. Wynikiem tych wszystkich wydarzeń było zaatakowanie kierownika szkoły przez nieznanego sprawcę w dniu 27 kwietnia 1952 r. Zajście miało mieć miejsce po zakończeniu pracy. Dyrektor, wracając do domu, został uderzony kamieniem w głowę. Sprawca nie krył nienawiści do kierownika, bo uciekając, obrzucał go epitetami⁷⁸. Władze powiatowe pozbawiły również prawa nauczania religii w szkole w Gozdawie ks. Jana Żelaśkiewicza zarzucając mu, że w okresie sprawozdawczym w listopadzie 1952 r. miała zostać pobita uczennica Teresa Sajnoga i „wygnana” ze szkoły⁷⁹. W podobnej sytuacji w grudniu 1952 r. pozbawiono prawa nauczania w szkole podstawowej i liceum pedagogicznym w Solcu n. Wisłą ks. Kazimierza Kończyka. Powodem zwolnienia miało być bicie dzieci na lekcji religii za nieuczęszczanie do spowiedzi⁸⁰. Z wnioskiem o odebranie prawa nauczania religii w szkole wystąpiono w lutym 1953 r. także dla ks. Czesława Pawłowskiego z Iłży. Oskarżano go o próbę podziału młodzieży na wierzących i niewierzących⁸¹. W lutym 1953 r. informator „Aparat” podał w doniesieniu, że w związku z pozbawieniem prawa nauczania religii ks. Wacława Cieślikowskiego w Szkole Zawodo-

⁷⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 201–202. Sprawa ks. Pelca została przekazana do Szefa WUBP Kielce w dniu 29 stycznia 1952 r. z wnioskiem o aresztowanie.

⁷⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 210–212. W tej sprawie PUBP w Starachowicach wszczął dochodzenie w celu ustalenia sprawy.

⁷⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 249–250.

⁸⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 236. Materiały w tej sprawie zostały przekazane do Wydziału V WUBP w Kielcach.

⁸¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 236–237. W tej sprawie przesłuchano świadków i uzyskano materiały, które zostały przesłane do Wydziału V-go WUBP w Kielcach celem wydania decyzji.

wej w Siennie, ksiądz pojechał do Dyrekcji Szkolnej w Warszawie z zapytaniem o powód zwolnienia go⁸².

Funkcjonariusze UB, dążąc do pełnej kontroli oświaty, zbierali materiały o nauczycielach, zwłaszcza kompromitujące. Interesowali się przede wszystkim prefektami – ich życiem prywatnym, stanem majątkowym oraz moralnością. Większość danych dotyczyło katechetów ze szkół z terenu powiatu starachowickiego.

Tabela 1

Wykaz katechetów i szkół na terenie powiatu starachowickiego z lat 1948–1950

Nazwisko katechety	Miejscowość, nazwa szkoły	Łączna ilość godzin	Wysokość dochodów miesięcznych	Osoby na utrzymaniu	Charakterystyka sporządzona przez informatorów
Ks. Arlitewicz Julian	Alojzów, Szkoła Powszechna kl. I-VI	6	20000 zł opłaty za posługi religijne i wynagrodzenie za nauczanie religii	Brat	Moralność bez zarzutu. Wad nie ma.
Ks. Banaś Julian	Czekarzewice, Szkoła Podstawowa kl. I-VII	9	8000 zł opłata za nauczanie religii w szkole	Gospodyni	Moralność nie budzi większych zastrzeżeń. Chciwy na pieniądze. Pali papierosy
Ks. Bieganowski Tadeusz	Wąchock, Szkoła Powszechna kl. I-VII i Szkoła Powszechna w Wielkiej Wsi	29	18000 zł etat nauczycielski + 1/3 dochodów z parafii	Matka	Zdolny, spokojny, do szkoły nastawiony pozytywnie, pali papierosy, lubi towarzystwo kobiet.
Ks. Dudela Stanisław	Starachowice, Szkoła Powszechna nr 4 kl. I-VII	24	15000 zł etat nauczycielski	b.d.	Prowadzi moralny tryb życia, do zarządzeń władz państwowych ustosunkowany biernie.
Ks. Julian Dusiński	Krzyżanowice, Szkoła Powszechna, kl. I-VII	6	15000 zł opłaty za posługi religijne i wynagrodzenie za naukę religii w szkole	Matka i chłopiec lat 11	Moralność bez zarzutu. Cieszy się dobrą opinią wśród parafian. Nałógów nie ma.
Ks. Fochtman Bolesław	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.
Ks. Gąsowski Jan	Starachowice, Szkoła Powszechna nr 2, kl. I-VII Szkoła Przemysłowa	37	21000 zł, etat nauczyciela oraz godz. nadliczbowe	b.d.	Lubi „modły” i towarzystwo kobiet.
Ks. Janik Józef	Starachowice nr 2, kl. I-VII Szkoła Przemysłowa	37	21000 zł za uposażenie z etatu i godz. nadliczbowe	Pedagog rodzinny	Moralność bez zarzutów. Obowiązkowy
Ks. Janik Stanisław	Aleksandrów, Długowola, Józefów, Szkoła Powszechna, kl. I-VII	24	15000 zł opl. za posl. rel. i za naucz. rel.	Siostrzenica	Moralność bez zarzutów. Nałógów i przyzwyczajęń nie ma.

⁸² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 238.

Nazwisko katechety	Miejscowość, nazwa szkoły	Łączna ilość godzin	Wysokość dochodów miesięcznych	Osoby na utrzymaniu	Charakterystyka sporządzona przez informatorów
Ks. Kolasa Stefan	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.
Ks. Kończyk Kazimierz	Solec n/Wisłą, Liceum Pedagogiczne we wszystkich klasach i Szkoła Powszechna	24	18000 zł +część dochodów z parafii	b.d.	Wielki materialista, lubi towarzystwo niewiast, do zarządzeń władz państwowych jest źle ustosunkowany.
Ks. Krakowiak Michał	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.
Ks. Malczyk Henryk	Sienno, Szkoła Powszechna, kl. I-VII + 1 godz. w Szkole Powszechnej w Hieronimowie	24	15000 + część dochodów z parafii	b.d.	Lubi towarzystwo niewiast, do zarządzeń władz państwowych ustosunkowany biernie.
Ks. Myśliwiec Stanisław	Sienno, Gimnazjum Ogólnokształcące kl. I-XI i Szkoła Rzemiosł	24	2000 zł	b.d.	Wielki materialista, wrogo ustosunkowany do zarządzeń władz państwowych, lubi grać w karty.
Ks. Nowak Piotr	Starachowice, Szkoła Powszechna nr 3, kl. I-VII	23	3500 zł za nauczanie religii w szkole	Matka	Moralność bez zarzutu. Przyzwyczajęń i nałogów nie ma.
Ks. Rodkiewicz Stanisław	Gozdawa, Szkoła Powszechna, kl. I-VII	8	Wysokość dochodów nie ustalona	Siostra wdowa i 2 dzieci	Moralność nie budzi zastrzeżeń. Nałogów nie ma.
Ks. Rzuczkowski Jan	Iłża, Szkoła Powszechna nr 1 kl. I-VII	24	15800 etat nauczycielski	b.d.	Lubi towarzystwo niewiast, pije wódkę i gra w karty.
Ks. Słaby Józef	Starachowice Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcące, kl. I-XI Szkoła Przemysłowa	35	20800 zł etat nauczyciela	b.d.	Wielki materialista, zawodowy karciarz, lubi towarzystwo niewiast, wróg zarządzeń władz państwowych.
Ks. Spychała Feliks	Bałtów, Szkoła Podstawowa kl. I-VII	10	Wysokość nieznaną	Starszy ojciec	Moralność bez zarzutu. Przyzwyczajęń i nałogów nie ma.
Ks. Suwara Jan	Wielgie, Szkoła Podstawowa, kl. I-VII	10	20000 zł opłata za nauczanie religii w szkole	2 siostrzenice i siostrzeniec	Moralność bez zarzutu. Przyzwyczajęń i nałogów nie ma
Ks. Szczęsny Aleksander	Starachowice, Szkoła Powszechna nr 5, kl. I-VII Szkoła Zawodowa	29	18000 zł, etat nauczyciela + godz. nadliczbowe	b.d.	Jest bezczelny, lekceważy zarządzenia władz państwowych, lubi towarzystwo niewiast.
Ks. Szerszeń Stanisław	Antoniów, Marianów, Szkoła Powszechna, kl. I-VII	10	12000 zł opl. za posl. rel., wynagr. za naucz. rel. i gosp. 3 h ziemi	b.d.	Moralny, nerwowy, wybuchowy. Nałogów nie ma.

Nazwisko katechety	Miejscowość, nazwa szkoły	Łączna ilość godzin	Wysokość dochodów miesięcznych	Osoby na utrzymaniu	Charakterystyka sporządzona przez informatorów
Ks. Szewczyk Antoni	Lipisko, Szkoła Powszechna, kl. I-VII	12	18000 zł opłaty za posł. rel. i wynagr. za naucz. religii	Siostrzenica 10-letnia	Moralność bez zarzutu. Nałogów i przyzwyczajień nie ma. Zapatrywania demokratyczne.
Ks. Wadowski Stefan	Kazanów, Szkoła Powszechna kl. I-VII	14	Wysokość dochodów nie ustalona	b.d.	Moralność nie budzi zastrzeżeń. Nałogów i przyzwyczajień nie ma.
Ks. Włodarski Władysław	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.
Wysocka Lucyna	Starachowice, Szkoła Powszechna nr 3, kl. I-VII	23	9500 zł za nauczanie religii	Matka	Prowadzi moralny tryb życia, nie ma wrogów.
Ks. Zwolski Jan	Jasieniec, Sycyna, Barycz, Szkoła Powszechna, kl. I-VII	12	25000 zł opłaty za posługi rel., wynagr. za naukę religii w szkole	Dwie starsze kobiety: 1 z rodziny i służąca	Moralny, jednak chciwy na pieniądze. Do obecnej rzeczywistości ustosunkowany obojętnie. Nałogów i przyzwyczajień brak.

Źródło: AIPN Ki, sygn. 014/301, s. 472–476, 486–488.

Powyższe dane świadczą o wielkiej uwadze, z jaką ateistyczne władze śledziły kapłanów. Na terenie powiatu do ubeckich teczek trafiały wzmianki o niemal każdym katechecie. Uzyskane informacje wykorzystywano do celów propagandowych, utrudniając przy tym pracę w szkole i w duszpasterstwie.

Duchowieństwo, doświadczając jawnych ataków ze strony komunistów, też nie pozostawało bierne. Przykładowo ks. Józef Słaby 28 stycznia 1949 r. nawoływał młodzież szkolną, aby nie zaniedbywała religii i nie dała sobie „wydrzeć Boga z serca”⁸³. Pół miesiąca później, rozmawiając z informatorem „Żołnierz”, ks. Słaby poparł Episkopat Polski, który złożył memoriał do Prezydenta PRL o naruszaniu tolerancji religijnej i wolności wyznania. Stwierdził ponadto, że odpowiedzialność za upadek moralności w kraju ponoszą wyłącznie władze państwa⁸⁴.

Rok szkolny 1950/51 przyniósł pogorszenie warunków, na jakich zatrudniano katechetów. Liczba księży zwalnianych ze szkół stale wzrastała. Władze niepokoiła postawa nauczycieli, którzy odnosili się z szacunkiem i z dużą życzliwością do księży. Duchownych otaczał autorytet, któremu ulegali często kierownicy szkół, co było „niebezpieczne”. W parafiach, na terenie których usunięto katechezę ze szkół, zorganizowano punkty katechetyczne. Na terenie województwa było ich 23, w tym w Starachowicach – 3. W 1952 r. nadal stale postępowało usuwanie religii ze szkół, a napięcia z tym związane uwidoczniły się wyraźnie jesienią 1953 r. Aby osłabić w społeczeństwie przekonanie o nasileniu walki z Kościołem, władze zde-

⁸³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 136.

⁸⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 136; por. List Episkopatu Polski do Prezydenta B. Bieruta w sprawie sytuacji Kościoła w Polsce w: P. Raina, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 136–138.

cydowały się na doraźne ustępstwa. Podjęto więc decyzję o przywróceniu lekcji religii w 5 szkołach ogólnokształcących na terenie diecezji sandomierskiej, w tym w Starachowicach⁸⁵.

W ostatnich dwóch pełnych latach szkolnych, tj. 1954/55 i 1955/56 nastąpiły zmiany ilościowe w stanie nauczania religii. W grupie szkół podstawowych ich ogólna ilość nie zmieniła się, ale ilość szkół bez religii w roku szkolnym 1954/55 wzrosła o 25%, a w następnym o 6%. W tym samym okresie w szkołach ogólnokształcącym stopnia licealnego doszło do mniej znaczących zmian⁸⁶.

Tabela 2
Nauczanie religii w szkołach na terenie powiatu starachowickiego
w latach 1954–56

Powiat	Szkoły podstawowe				Szkoły ogólnokształcące				Szkoły TPD
	1954/55		1955/56		1954/55		1955/56		1955/56
	Ogółem	Bez religii	Ogółem	Bez religii	Ogółem	Bez religii	Ogółem	Bez religii	
Starachowice – powiat	135	74	135	100	2	2	2	1	–
Starachowice – miasto	34	19	34	25	1	1	2	2	1

Źródło: B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 215; por. R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 353.

Systematyczny wzrost liczby szkół, w których pozbawiano uczniów nauczania religii ukazuje powyższa tabela. Proces ten był bardziej zaawansowany w szkolnictwie podstawowym niż w szkolnictwie średnim ogólnokształcącym⁸⁷.

Wraz ze wzrostem liczby szkół bez religii, następował spadek liczby nauczających tego przedmiotu. W ciągu dwóch lat szkolnych 1954/55 i 1955/56 zwolniono z pracy w szkołach województwa kieleckiego 73 wykładowców religii. Najwięcej księży prefektów utraciło prawo nauczania w powiecie starachowickim – 9⁸⁸. Na przelomie lat 1954/55 wykładowców religii w szkołach na terenie powiatu starachowickiego było – 34, a już rok później – 25. Natomiast w roku szkolnym 1954/55 nauczycieli religii w samym powiecie miejskim Starachowice było 4, a w roku następnym – 3⁸⁹.

⁸⁵ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 202–212.

⁸⁶ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 352–353.

⁸⁷ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 216.

⁸⁸ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 354.

⁸⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 216; por. R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 356.

W sprawozdaniu UdsW za miesiąc luty 1955 r. stwierdzono, że na terenie województwa kieleckiego kler przystąpił do organizowania katechez w domach prywatnych. Ośrodki katechetyczne zaczęły powstawać we wszystkich powiatach, głównie na terenie diecezji sandomierskiej. Nowe placówki były bacznie obserwowane przez Wydział ds. Wyznań przy pomocy Referatu Organizacji Masowych KW PZPR. Referenci powiatowi otrzymywali instrukcję postępowania przy likwidowaniu powstałych ośrodków i w niedługim czasie przystąpili do rozmów z księżmi. Wezwany w tej sprawie do referatu ds. Wyznań w Starachowicach ks. Walenty Ślusarczyk, proboszcz parafii Mirzec, przedstawił list Episkopatu do biskupów, z którego wynikało, że nauczanie religii w salach katechetycznych nie może napotykać na żadne trudności⁹⁰. Stwierdzono, że kuria sandomierska porzysłała do wszystkich dziekanów odpisy pisma bp. Choromańskiego, dotyczącego tworzenia ośrodków katechetycznych. Wielu księży, przeważnie wikariusze, bardzo zaangażowali się w organizowanie nowych punktów katechetycznych. Najbardziej aktywnym na tym odcinku okazał się ks. Henryk Karbownik, wikariusz parafii Mirzec, który zorganizował, bez jakiegokolwiek porozumienia się z miejscowymi władzami, punkty katechetyczne w domach prywatnych na terenie parafii. Referenci podkreślili, że przed ukazaniem się pisma Episkopatu problem tworzenia nowych punktów katechetycznych na terenie województwa nie istniał. Zdarzały się sporadyczne przypadki, że kler prowadził nauczanie religii w salach parafialnych i kaplicach, ale miało to miejsce zaledwie w trzech miejscowościach. Natomiast po ukazaniu się pisma trzeba było włożyć wiele wysiłku zarówno na szczeblu wojewódzkim, jak i powiatowym, w celu zapobiegania nauczania religii w domach prywatnych⁹¹.

Inwigilacja działalności katechetycznej w szkołach była prowadzona przez agenturę bezpośrednio przebywającą w środowisku uczniów i nauczycieli. To umożliwiało funkcjonariuszom PUBP w Starachowicach uzyskiwać cenne informacje z lekcji religii⁹². Bezpiecze udało się założyć we wrześniu 1951 r. w Liceum Pedagogicznym w Solcu sieć informacyjną, która miała kontrolować działalność szkoły we wszystkich jej wymiarach, zwłaszcza śledzić przejawy wrogiej działal-

⁹⁰ Archiwum Państwowe w Kielcach (dalej: APK), Urząd Wojewódzki w Kielcach Wydział do Spraw Wyznań (dalej: UWK) III, sygn. 6840, s. 2–3, 17–18. „Wasza Ekscelencjo Najprzewielebniejszy Biskupie. W związku z moim pismem z 12 stycznia 1955 r., nr 30 do Urzędu do Spraw Wyznań w sprawie nauczania religii w salach katechetycznych, w dniu wczorajszym odbyłem rozmowę z Ministrem J. Izydorczykiem. Minister oświadczył, że nauczanie religii w salach katechetycznych (tj. na salach na ten cel przeznaczonych), a tym bardziej w kaplicach nie może napotkać na żadne trudności. Minister odbędzie w tej sprawie odprawę z referatami wyznaniowymi w sprawie wykonania dekretu z 9 lutego. Minister oświadczył, że żądania prezydium WRN czy też odmowy zgody będą i powinny być motywowane. Pismo podpisał sekretarz Episkopatu Choromański”.

⁹¹ APK, UWK III, sygn. 6840, s. 2–3, 17–18, 54, 65.

⁹² K. Fedorowski, *Represje Powiatowego...*, dz. cyt., s. 32.

ności miejscowego kleru i uczniów. Została nawiązana również łączność z dyrektorem Kodzieskim i aktywnymi członkami ZMP⁹³.

Niezwykle ważnym momentem w polityce władz komunistycznych wobec laicyzacji szkolnictwa było powołanie szkół Towarzystwa Przyjaciół Dzieci, które uformowało się w 1949 r. Obejmowało swym patronatem nowo powstałe placówki, a także szkoły już istniejące. W szkołach tych nie obowiązywała nauka katechety, a w klasach usuwano krzyże ze ścian. W kierownictwie PZPR istniało przekonanie, że nowy rodzaj szkół pozwoli na znaczne ograniczenie bądź nawet wyeliminowanie wpływów Kościoła na wychowanie młodzieży. Powstałe placówki TPD miały objąć swą działalnością dzieci do lat 16 i planowo współdziałać z państwem⁹⁴. Należy zauważyć, że proces usuwania religii ze szkół w diecezji sandomierskiej w porównaniu do innych części Polski był bardzo opóźniony⁹⁵. Raport specjalny z 6 września 1951 r. informuje nas o przekształceniu Liceum Pedagogicznego w Solcu w liceum świeckie. Oficjalnie stało się to 3 września na posiedzeniu rady pedagogicznej. Wówczas dyrektor oświadczył, że „dekretom TPD” wszystkie szkoły średnie w Polsce zamieniają się na licea, więc ich placówka również staje się szkołą świecką. W tej sytuacji nie było właściwie żadnej dyskusji. Trzech nauczycieli uznało „słuszność Rządu Ludowego”, mówiąc, że „liceum jest czystą szkołą zawodową i nie może być w niej religii”. Reszta nauczycieli pozostała bierna. Następnie powołując się na dekret ogłoszony w całej Polsce, nauczyciele ogłosili młodzieży, że podobnie jak w szkołach zawodowych i w liceum nie będzie lekcji religii. W czasie dyskusji uczeń Golarski poparł dyrektora i zaproponował, żeby zamiast religii wprowadzić inny przedmiot. Natomiast inni uczniowie pytali m.in. o to, czy religia została zniesiona tylko w liceum w Solcu czy też w całej Polsce, czy będzie wolno odmawiać modlitwę oraz czy będą wisieć krzyże w klasach. Na powyższe pytania udzielano lakonicznych odpowiedzi. Nauczyciele sugerowali uczniom, że będzie to zależało od nich. Sami mieli decydować o potrzebie odmawiania modlitwy i obecności krzyża w klasie. Innych „wrogich” wystąpień wśród uczniów nie stwierdzono. Zauważono tylko, że uczniowie nie przejmowali się brakiem religii w szkole⁹⁶.

Komuniści, chcieli mieć rzeczywisty wpływ na młodzież, zakładali więc młodzieżowe organizacje ZWM, a następnie ZMP, przyciągając tych, którzy gromadzili się wokół księży i Kościoła⁹⁷. Od 1949 r. zalecano zakładanie organizacji Związku Młodzieży Polskiej, który miał przyczyniać się do ateizacji i komunistycznego wychowania młodzieży⁹⁸. Organizacja ta rozpoczęła swoją działalność

⁹³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 190–191; Pracownik Referatu V PUBP w Starachowicach został oddelegowany, aby śledzić cały przebieg na odcinku Liceum Pedagogicznego i miał tam przebywać aż do odwołania.

⁹⁴ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 224; por. J. Żaryn, *Kościół a władza...*, dz. cyt., s. 268.

⁹⁵ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 205.

⁹⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 190.

⁹⁷ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 229.

⁹⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 196.

22 lipca 1948 r., pod kierunkiem PPR. Aktywiści ZMP brali czynny udział w akcjach propagandowych PZPR oraz nierzadko stosowali przymus i zastraszanie wobec „wrogów” władzy ludowej⁹⁹. Duchowieństwo nie było bierne, lecz zapobiegało zapisywaniu się młodzieży do ZMP. Przykładem może być ks. Kazimierz Kończyk z Solca. Według raportu specjalnego z 6 września 1951 r., ks. Kończyk na odbytym spotkaniu próbował przekonać rodziców dzieci, które były aktywnymi członkami ZMP o negatywnych skutkach należenia do tej organizacji. Zwracał uwagę, że ich dzieci nie chodzą do kościoła i jeszcze innych buntują, zachęcając do podobnego zachowania. Spotkanie przeprowadzone z sukcesem doprowadziło do przekonania rodziców o niewłaściwym zachowaniu ich dzieci¹⁰⁰. Wiele emocji wśród młodego pokolenia wzbudziło samobójstwo w Warszawie przewodniczącego ZMP (rzucił się pod pociąg), o czym został powiadomiony informator „Żołnierz” przez ks. Józefa Słabego. W sprawozdaniu z 31 stycznia 1952 r. znajdujemy informację, że młodzież przeżywała rozterkę duchową. Na pozostawionej kartce prezes ZMP miał napisać: „sam kończę życie, proszę mi tego nie winić, odebraliście mi boga (sic!), czuję pustkę i nie mogę żyć. Jednak komunizm musi przeorać cały świat, żeby ludzie ocknęli się i zrozumieli, że to prowadzi ich do zguby.” Donosiciel uzyskał również od ks. Słabego informacje na inne tematy. Kapłan zrelacjonował mu rozmowę z pewnym komunistą. Według zwolennika systemu, sytuacja gospodarcza polepszyłaby się, gdyby komunizm zapanował na całym świecie. Stwierdził jednak, że: „partyjni zawsze dużo krzyczą i są bardzo odważni jak są zdrowi, ale jak śmierć zagląda w oczy, to wzywają księży.” Informator zapytał także ks. Słabego o opinię tego komunisty na temat poziomu nauczania religii w Związku Radzieckim. Dowiedział się, że jego zdaniem katolicyzm był tam zupełnie zniszczony, ponieważ prawosławie kontrolowało „rozwój innych religii”. Duchowni to urzędnicy, niekiedy „zapredani rządowi” i zdarza się im zdradzać tajemnicę spowiedzi. Natomiast na pytanie, dlaczego obchodzą rocznicę urodzin Malenkowa, odpowiedział: „Miesiąc temu amerykańskie radio doniosło o ciężkiej chorobie Stalina, a niedawno przywieziony był na Kreml lekarz z Wiednia. Jaki jest stan obecnie, nie wiadomo; Malenkow zastępuje Stalina”. Natomiast pytanie, czy religia będzie zniesiona w szkołach w przyszłym roku, ksiądz skwitował: „To będzie zależało od sytuacji międzynarodowej. Na pewno nauka religii w kościołach będzie utrudniona, bo młodzież jest nie zdyscyplinowana”¹⁰¹.

Ówczesne władze drażniło przypominanie młodemu pokoleniu o obowiązku codziennej modlitwy. W sprawozdaniach PUBP znalazła się wypowiedź ks. Bienia, który według burmistrza Hłży, miał zastraszać uczniów, że jeśli nie wezmą udziału w uroczystości Bożego Ciała, wszystkim postawi dwójki z religii i postara się obniżyć stopnie z innych przedmiotów. Zastraszeni gimnazjaliści mieli uczest-

⁹⁹ D. Libionka, *Ruch młodzieżowy w PRL*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 10 (2001), nr 10, s. 23–30.

¹⁰⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 190–191.

¹⁰¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 202–203.

niczyć w święcie „w zwartych szeregach”¹⁰². O zakazie wykonywania praktyk pobożnościowych świadczy również doniesienie z 6 września 1951 r. Końcem sierpnia 1950 r., stojąc na przystanku autobusowym, ks. Marian Pałkiewicz przestrzegł swoich podopiecznych, aby idąc na egzamin, mieli na uwadze to, co robią. Tłumaczył, że zauważone gesty religijne będą wiązać się z negatywną decyzją dyrektora o przyjęciu ich do szkoły¹⁰³.

Władza komunistyczna utrudniała wypełnianie praktyk religijnych i odciągała młodzież od Kościoła poprzez organizowanie czynów społecznych, wycieczek, atrakcji w niedzielę i święta, kolonii wakacyjnych. Duchowieństwo próbowało chronić młodzież przed ateizacją, podejmując wiele inicjatyw duszpasterskich¹⁰⁴. W sprawozdaniach PUBP w Starachowicach odnotowano wiele takich przypadków.

W celu odciążenia młodego pokolenia od Kościoła komuniści organizowali wyjazdy wakacyjne. Zwróciło to uwagę ks. Jana Wolskiego, proboszcza parafii Jasieniec Solecki. W maju 1949 r. zauważył, że dzieci zbierały pieniądze na kolonię letnią na ulicach i przed kościołem. Zebrał je więc w kościele i za karę kazał im klęczeć przez cały czas trwania nabożeństwa oraz zapowiedział, że obniży im stopnie z religii¹⁰⁵. Sukcesem okazała się akcja księdza z Wierzbnika, przestrzegająca przed wyjazdem na kolonię o czym doniósł informator „Pióro”. W czerwcu 1949 r. młodzież przygotowująca się do wyjazdu, na jednej ze zbiórek z organizatorami poinformowała, że rezygnuje z obozu, gdyż ksiądz ostrzegł ją o zakazie wykonywania praktyk religijnych na kolonii¹⁰⁶.

W 1951 r. władze podjęły kolejne decyzje w celu dalszej laicyzacji szkolnictwa. Notatka urzędowa z 13 maja 1951 r. sporządzona po rozmowie z Wandą Chapką zawiera opinię ks. Mariana Pałkiewicza, że wiara w liceum została „zhańbiona”, gdyż w klasach wiszą krzyże, ale młodzież nie odmawia modlitwy i odwraca się od krzyża. Apelowal do rodziców, aby nie posyłali swoich dzieci do szkół, gdzie nie ma modlitwy ani religii¹⁰⁷. Natomiast 16 września ks. Pałkiewicz na kazaniu wspomniał o zmianie siatki godzin w liceum w Solcu. Uznał ją za niewłaściwą, gdyż młodzież nie uczy się religii katolickiej. Zachęcał rodziców, aby w jej obronie składali protesty u dyrekcji szkoły¹⁰⁸. Oryginalną formę protestu przeciw likwidowaniu modlitwy w szkole funkcjonariusze UB odnotowali w Solcu. Ich uwagę przyciągnął plakat wywieszony w kościele w kwietniu 1952 r., który informował, że porozumienie episkopatu z rządem gwarantuje młodzieży prawo do modlitwy¹⁰⁹.

¹⁰² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 145.

¹⁰³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 190. Powyższą rozmowę potwierdził, że usłyszał Koch.

¹⁰⁴ Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 60–63; por. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 279.

¹⁰⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 143.

¹⁰⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 144. W zadaniach informator miał ustalić nazwisko księdza oraz chłopców, do których wypowiedział słowa, odradzając wyjazd.

¹⁰⁷ AIPN Ki, sygn. 014/301, s. 491.

¹⁰⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 193.

¹⁰⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 265–266.

W wielu miejscach na terenie powiatu starachowickiego dochodziło do konfliktów z powodu usuwania krzyży z sal szkolnych. Pierwsze przypadki usuwania krzyży ze szkół pojawiły się w roku szkolnym 1949/50. Początkowo władze stosowały taktykę „małych kroków”, testując zapewne, jak zachowują się prefekci, młodzież i rodzice¹¹⁰. W dniu 25 stycznia 1949 r. wpłynęło do UB doniesienie od informatora „As” o wydarzeniach związanych z usunięciem krzyży w klasach szkolnych w Wierzbniku. Na katechezie dzieci klasy Va zapytały swojego katechetę ks. Stanisława Dudełę, dlaczego ze ścian sal zniknęły krzyże. Ksiądz prefekt nie udzielił żadnej odpowiedzi, lecz zaczął płakać. Dzieci, widząc reakcje swojego katechety, zaczęły krzyczeć: „Precz z demokracją! Niech żyje Bóg i religia”. Następnie uczniowie zerwali portrety i czerwoną dekorację ze ścian w sali lekcyjnej, chowając ją za piec. Postawa księdza mocno wpłynęła również na klasy 6 oraz 7, z których dzieci, idąc za wzorem młodszych kolegów, postąpiły w podobny sposób¹¹¹.

Działalność katechetów od samego początku budziła zainteresowanie wśród pracowników aparatu bezpieczeństwa. Zbieranie materiałów świadczących o domniemanej „wrogiej działalności” prefektów stało się nagminną praktyką. Kompromitujące wiadomości wykorzystywano w akcji propagandowej wymierzonej w Kościół¹¹². W charakterystyce obiektowej o kryptonimie „Opium” znalazło się doniesienie z 2 marca 1949 r., od informatora „Żołnierz”, sugerujące jakoby na lekcji religii ks. Józef Słaby ze Starachowic, wykładając młodzieży na temat małżeństwa, wywoływał u nich „dwuznaczniki”. Wielu uczniów po wyjściu z katechezy oświadczyło, że nie będą uczęszczali na lekcje religii¹¹³. W dniu 16 czerwca 1949 r. w doniesieniu informator „Stolarz” podał informację o rozmowie przeprowadzonej z ks. Julianem Dusińskim, proboszczem parafii Krzyżanowice na temat uroczystości 1 Maja. Duchowny zarzucił informatorowi, w związku z jego przemową, że nieprawdą jest jakoby „dzisiaj młodzież miała lepsze warunki kształcenia (...) oraz, że warunki materialne rodziców uczącej się młodzieży są lepsze, aniżeli przed rokiem 1939 na skutek powszechności nauczania i bezpłatnej szkoły”. Według kapłana, duchowieństwo nie może się angażować w życie społeczno-polityczne, bo rząd ma wpływ na różne dziedziny życia, a księża są karani za rzekomą „działalność dywersyjną”¹¹⁴. „Wrogą” działalność prowadził również ks. Józef Słaby, prefekt w Ośrodku Szkolenia Zawodowego w Starachowicach. Funkcjonariusze z Komendy Powiatowej MO w Starachowicach odnotowali w sprawozdaniu z 3 stycznia 1951 r., że katecheta na lekcji religii wyraził brak akceptacji dla nowej nauki o istnieniu człowieka. Według niego, człowiek został stworzony przez Boga. Katecheta uzasadniał słuchaczom, że „ewolucja jest zmyślona przez odłam bezbożników”¹¹⁵. Z kolei w listopadzie 1952 r. ks. Kazimierz Kończyk

¹¹⁰ Tamże, s. 265.

¹¹¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 132

¹¹² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 194.

¹¹³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 137.

¹¹⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 145–146.

¹¹⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 179.

z parafii Solec, katecheta w szkole w Boiskach wykładał uczniom tezę: „w Ameryce mają kapitałiści domy, w których można się przejrzeć”. Uczył podopiecznych „impres burżuazyjnych” oraz miał wychwalać ustrój kapitalistyczny, a poniżać ówczesny ustrój komunistyczny¹¹⁶.

Uroczystości parafialne, wizytacje biskupie oraz pielgrzymki

Dla władz komunistycznych Kościół katolicki był jedyną tak liczną instytucją, która nie została dotąd zniszczona i pozbawiona swego ideowego autentyzmu. Chęć ograniczania działalności kościelnej, minimalizowanie zasięgu jej wpływów i próby terroryzowania zaangażowanych księży rozpoczęły się zaraz po objęciu władzy przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej w połowie 1945 r.¹¹⁷ Inwigilowano wszelką działalność Kościoła, a zwłaszcza różne formy kultu religijnego, gdy uroczystości kościelne takie jak: odpusty parafialne, bierzmowania, Boże Ciało, Wielkanoc, Boże Narodzenie, dożynki gromadziły tłumy ludzi. Agenci zaczęli zbierać informacje o pielgrzymkach, procesjach oraz o poświęcaniu okolicznych pól i kapliczek. Interesowały ich detale tych uroczystości takie, jak: frekwencja, przebieg, sposób organizacji. Komunistom zależało przede wszystkim na wychwyceniu akcentów uznawanych za „antypaństwowe”. Jednocześnie przeszkadzali w organizowaniu uroczystości religijnych, odmawiając np. zezwoleń na procesje oraz zniechęcali wiernych poprzez ukazywanie w negatywnym świetle uroczystości kościelnych czy organizowanie w dniu święta wycieczek¹¹⁸.

Wizytacje pasterskie biskupa w czasach rządów komunistycznych były jedną z form pobudzania parafii do aktywności duszpasterskiej. Władze państwowe dążyły do ograniczania zewnętrznych przejawów tych uroczystości, by zminimalizować splendor, zamykając wszystko w obrębie świątyni¹¹⁹. W tym celu posługiwano się rozporządzeniami znowelizowanego prawa o zgromadzeniach z 18 sierpnia 1949 r., według którego na zorganizowanie zebrania religijnego zachodzącego poza miejscem sprawowania kultu Bożego konieczne było zezwolenie władz ludowych. Jedynie orszaki weselne i kondukty pogrzebowe oraz procesje Bożego Ciała nie podlegały tym zasadom¹²⁰.

W odbywających się podczas wizytacji uroczystościach brało udział wielu mieszkańców, co świadczyło o ich przywiązaniu do wiary oraz wyrażało wsparcie dla wszelkich inicjatyw Kościoła¹²¹. Do wizytacji biskupich przygotowywały się

¹¹⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 197.

¹¹⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane...*, dz. cyt., s. 32.

¹¹⁸ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 303.

¹¹⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska ...*, dz. cyt., s. 171–172; K. Fedorowski, *Represje Powiatowego...*, dz. cyt., s. 44.

¹²⁰ Dz. Ust. RP 1949, nr 49, poz. 369. Szczegółowo precyzował to okólnik Ministerstwa Administracji Publicznej z 23 listopada 1949 r. pod kuszącą nazwą Dekret w obronie wolności sumienia i wyznania, który nie wymieniał co prawda wprost wizytacji biskupich, jednak służył referentom wyznaniowym do ograniczania ich zasięgu.

¹²¹ D. Jarosz, *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopci*, Warszawa 1998, s. 371; K. Fedorowski, *Represje Powiatowego...*, dz. cyt., s. 44.

wszystkie wspólnoty parafialne, na czele z ich proboszczami. Zwykle podczas wizytacji proboszcz parafii relacjonował biskupowi stan życia religijnego wiernych. Bezpieka zwracała uwagę na wiele szczegółów tych uroczystości, takich jak: sposób powitania biskupa, liczba zgromadzonych wiernych, grupy witające biskupa. Jednak istotne znaczenie duszpasterskie miały kazania, w których biskup podkreślał wartość wiary i religii oraz przestrzegał przed osobami niewierzącymi, które odeszły od prawowitej nauki Kościoła¹²². Sytuacja taka miała miejsce na terenie parafii Tarłów, do której 18 maja 1949 r. o godzinie 16 przybył bp Lorek, serdecznie witany i do kościoła wprowadzony procesyjnie. W powitaniu ordynariusza udział wzięła Sodaliczka Mariańska w liczbie 70 dziewcząt oraz ok. 100 wiernych. Procesji przewodziło dziewięciu księży z różnych parafii. Na rynku zostały przygotowane trzy bramy, a przy każdej witano biskupa chlebem i solą. W kościele proboszcz Włodarski złożył księdzu biskupowi sprawozdanie z funkcjonowania parafii w ciągu ostatnich 10 lat. Po wysłuchaniu sprawozdania hierarcha wygłosił kazanie, dziękując na początku wszystkim za przywitanie i za trud, jaki włożyli w przygotowanie bram. Podczas przemowy wzywał rolników, „aby religii i swojego kawałka ziemi każdy Polak i rolnik nie odstępował”. Z wypowiedzi biskupa informator wywnioskował, że apelował do ludzi, aby nie oddawali swej ziemi do spółdzielni produkcyjnych. Następnego dnia zostało odprawione drugie nabożeństwo, które według donosu, miało odbyć się o godzinie 3 nad ranem. Podczas kazania biskup nie odniósł się do spraw politycznych. Podkreślał jedynie, aby ludzie byli przywiązani do wiary i Kościoła¹²³.

W związku z przybyciem ordynariusza do Tarłowa zastosowano „profilaktykę”, która miała spowodować niższą frekwencję wiernych, a zwłaszcza młodzieży w wizytacji pasterskiej. Na wniosek szefa PUBP w Starachowicach egzekutywa Powiatowej Komendy MO postanowiła w tym dniu zorganizować wycieczkę młodzieży do Starachowic w celu zwiedzenia zakładów starachowickich¹²⁴. Tym sposobem miejscowe władze próbowały zminimalizować liczbę parafian uczestniczących w spotkaniu ze swoim pasterzem, a przy okazji rozbić jedność wspólnoty parafialnej. Przedmiotem ataku komunistów stały się uświęcone tradycją relacje między poszczególnymi stanami w Kościele. Usiłowali oni wbijać kliny między świeckich wiernych a kler, między kler a biskupów, między cały polski Kościół a Stolicę Apostolską¹²⁵.

Duchowieństwo atakowane przez bezpiekę potrzebowało wsparcia nie tylko biskupów, ale przede wszystkim świeckich wiernych, którzy byli najbliżej nich. Dlatego też hierarchowie kościelni niekiedy zachęcali ludzi do modlitwy i podtrzymywania na duchu swoich kapłanów. Biskup sandomierski do takiej pomocy zachęcał m.in. w parafii Krępa Kościelna, do której na wizytację 19 maja 1949 r. przybył z Tarłowa. Tu również został uroczystie przywitany. Przy wprowadzaniu na plebanie zebrana ludność zaczęła krzyczeć: „Niech żyje ksiądz biskup”, a inicja-

¹²² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 172–173.

¹²³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 143.

¹²⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 143.

¹²⁵ B. Cywiński, *Ogniem próbowane...*, dz. cyt., s. 62–63.

torem tego okrzyku miał być kapłan pracujący w odwiedzanej parafii. Po powitaniu ordynariusz udał się do kościoła, gdzie w kazaniu mówił o pokoju, którego należy szukać u Boga. Następnie zwrócił się do wiernych, ostrzegając ich przed politykami, którzy „bez Boga kłamią i rzucają oszczerstwa”. Ostrzegał ludność przed skutkami pogaństwa, gdyż wtedy „musielibyśmy sprowadzać z innych państw misjonarzy, którzy musieliby odprawiać misje. Obecnie w 90% Polska jest katolicka.” Kolejne słowo bp Lorek wygłosił następnego dnia o godz. 15 i wyraził wdzięczność za wszystko, co go spotkało w tej parafii. W przemowie zachęcał do modlitwy za Stolicę Apostolską, Ojca św., za kapłanów i Episkopat Polski, aby czuli duchowe wsparcie wiernych¹²⁶.

Z parafii Krępa Kościelna biskup Lorek 21 maja 1949 r., udał się do parafii Gozdawa, gdzie po przywitaniu przez miejscową ludność ks. Radkiewicz, miejscowy proboszcz, złożył sprawozdanie z działalności parafii. Następnie została odprawiona Msza Święta, podczas której kazanie wygłosił ordynariusz sandomierski. Podobnie jak w poprzednich parafiach wzywał do modlitwy i do trwania w wierze. Po odprawieniu nabożeństwa biskup udał się o godz. 11 do Radomia, gdzie miał wyświęcić diakonów na kapłanów, o czym wspominał w kazaniu¹²⁷.

W dniach 15–16 czerwca 1951 r. biskup sandomierski wizytował parafię Iłża. W trakcie kazań zachęcał młodzież do obrony religii, aby nie dopuszczała do wypaczeń dogmatów religijnych. Swoją uwagę skierował również na rodziców, którym przypomniał obowiązek wychowywania dzieci w wierze katolickiej¹²⁸.

Do urzędników bezpieki trafiały również plany wizytacji pasterskich, dzięki czemu funkcjonariusze mogli wcześniej przygotowywać obserwację uroczystości. Informator ps. „Aparat” 27 lutego 1953 r. podał w doniesieniu o planowanych w najbliższym czasie wizytacjach pasterskich w Kazanowie Iłżeckim, Wielgie, Białobrzegach Radomskich, Błotnicy, Wsoli, Bliżynie, Kraśnie, Strzegomiu, Łoniowie, Olbierzowicach, Modliborzycach, Wszechświęte, Jarosławicach, Kaszowie, Kowalach, Odachowie, Piotrowicach, Zakrzowie, Lipach Radoszyckich, Łęgowicach, Małych, Nieznamierowicach, Rusinowie, Bogorii, Zajączkowie, Janowcu, Iczowie, Jasięcu Soleckim¹²⁹.

Władze komunistyczne inwigilowały również inne inicjatywy duszpasterskie. W jesieni w parafiach organizowane były uroczystości dożynkowe. Celem władz państwowych było wywołanie odpowiedniego zamętu w społeczeństwie¹³⁰. W 1950 r. dożynki zorganizowano w ponad 30 parafiach powiatu w dniu 3 września. Ich przebieg śledzili funkcjonariusze bezpieki, którzy później sporządzali specjalne protokoły. W sprawozdaniach znalazły się szczegółowe informacje dotyczące wieku uczestników, wykonawców wieńców, wystroju kościoła oraz czasu uroczystości. Odnotowywano w nich także udział członków ZMP. W czasie uroczystości nie dostrzeżono

¹²⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 143

¹²⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 143.

¹²⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 180.

¹²⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 239.

¹³⁰ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 220.

„nadzwyczajnych wystąpień” ani także wrogich wystąpień ze strony duchowieństwa. W raporcie specjalnym z 5 września 1950 r. znajdujemy wykaz parafii, w których zostały przeprowadzone dożynki oraz szczegółowe informacje z uroczystości¹³¹.

Uroczystości dożynkowe w Starachowicach-Wierzbniku odbyły się w czasie odprowadzania sumy, podczas której został wniesiony wieniec ze zboża uwity przez cztery dziewczyny. Poświęcenia dokonał proboszcz ks. Jan Lipiński. Również on wygłosił kazanie na temat zniw i pracy rolnika. Podkreślał, że wszystkie plony, jakie ziemia wydaje, pochodzą od Boga, który wszystkim się opiekuje. Brak plonów i urodzajów tłumaczył zejściem ludzi z drogi nakreślonej przez Boga. Nauka i badania poszły naprzód, mówił kaznodzieja, ale „z czego jest ziarno wrzucone do ziemi przez rolnika, to tego nikt nie zbada, bo to jest tylko siła Boża i Bóg to daje dla dobra rolnika”. Po kazaniu procesja z wieńcem przeszła wokół kościoła¹³².

Dużym zainteresowaniem cieszyły się dożynki w Bałtowie, gdzie wieniec dożynkowy poświęcił ks. Dudka. W kazaniu apelował o większe ofiary na tacę. Po zakończonym nabożeństwie udał się z procesją dookoła kościoła, a następnie z ludźmi – w liczbie ok. 100 osób – udał się z procesją w kierunku Borii. Po przejściu odcinka drogi proboszcz wrócił się do kościoła, a ludność z chorągwiami sama wyruszyła do Borii, gdzie znajdowała się kaplica poświęcona św. Rozalii. W dniu 4 września 1950 r. odbyło się tam nabożeństwo ku jej czci. Najaktywniejszymi uczestnikami procesji byli mężczyźni, którzy prowadzili księdza w procesji: Władysław Cieleba, Jan Kieloch, Jan Cieślik oraz Krasula, wszyscy pochodzący z Bałtowa. Funkcjonariusze UB ocenili, że byli oni „wrogo ustosunkowani” do spółdzielni produkcyjnej. W tym samym dniu dożynki odbywały się również w Skarbce, lecz nie cieszyły się dużym zainteresowaniem¹³³.

W parafii Jasieniec Solecki ks. Jan Zwolski wygłosił nadzwyczaj „pozytywne” kazanie do rolników, poruszając temat pieniędzy otrzymanych od państwa za gradobicie. Krytykował gospodarzy, że „zamiast sobie kupić zboża, to piją wódkę, a chleba nie kupują.” Tłumaczył ludziom, że nie wiadomo jak dalek potoczyłaby się sytuacja, gdyby Opatrzność Boża nie mianowała do rządu dobrych ludzi, którzy zaopiekowali się tymi, którzy byli w potrzebie. Zaznaczył na koniec, że przed wojną nie otrzymaliby takich pieniędzy w ramach pomocy¹³⁴.

W parafii Iłża wierni przywieźli do kościoła wieńce, które poświęcił i słowo wygłosił ks. Wincenty Młodożeniec. Zachęcał ludzi do wzmożonej modlitwy za odchodzących od Kościoła. Uważał, że jeżeli sami wierni nie będą prosić Pana Boga o nawrócenie grzeszników, „to nastąpi koniec świata”. Innych „wrogich” wystąpień informator nie zanotował¹³⁵.

¹³¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 188–192; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 33.

¹³² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 188.

¹³³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 188.

¹³⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 188–183.

¹³⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 183.

W dożynkach w Skarżysku Kościelnym uczestniczył i kazanie wygłosił ks. Marian Lucima. Apelował o niepokładanie całej nadziei w dobrach materialnych, gdyż „to są tylko dobra doczesne”. Prosił ludzi, aby troszczyli się o swoje dusze i nie dawali się wciągnąć w „teraźniejsze zachcianki”. Uwrażliwiał swoich parafian, żeby nie używali słów „nie wierzę w Boga, albo że Boga nie ma”, bo wszystko, co jest dane człowiekowi, pochodzi od Niego. Przytoczył przy tym przykład, jak to jacyś uczeni stworzyli sztuczne ziarno, które obok naturalnego włożyli do ziemi. Z ziarna naturalnego wyrósł kłos, a ziarno sztuczne pozostało obumarłe w ziemi. Wyciągając wniosek, nawoływał, aby rolnicy przykładem ojców, wychodząc na pole ukłękli, modlili się i miłowali swoją „rodzicielkę”, przez co będą mieli lepsze zbiory. Dalej nadmienił, że „teraz jest dużo takich mądrych ludzi” i przez to Bóg zsyła różne klęski, jak: „pioruny co uderzają w stodoły ze zbożem albo gradobicia”. Na koniec kazania powiedział, że „teraz są odchyleńcy”, którzy w Boga nie wierzą i to właśnie „oni są najgorszymi głupimi”. Kazania wysłuchało ok. 1500 osób. Mszy Świętej przewodniczył ks. Stefan Raczkowski. Również i on wygłosił krótkie słowo na temat wszechmocy Pana Boga. Przypomniał wiernym o niedawnych trudnych czasach panujących w Polsce, gdy po wyzwoleniu brakowało zbiorów. Wówczas, jak sam to określił, „Ameryka przysyłała nam pokarm i nas żywiła”¹³⁶.

W Rzeczniowie parafianie przygotowali tylko jeden wieniec do poświęcenia, z którym brali udział w procesji dookoła kościoła. W sprawozdaniu odnotowano nazwiska gospodarzy, którzy nieśli wieniec: Wincenty Pastuszko z Rzeczniołka, Adam Mazan z Kolonii Rzeczniołów oraz Jan Bujak z Jelonki. Kazanie wygłosił ks. Piotr Nowak, który nadmienił, że od dawna podczas dożynek wszyscy „od dziadów i pradziadów dziękowali Bogu w tym czasie za zbiory”. Stwierdził, że pewna część społeczeństwa „odizolowała się” od Boga i za tych zachęcał do modlitwy. Starzał się wzbudzić u ludzi nawyk kierowania próśb do Boga o szczęśliwe zbiory¹³⁷.

W parafii Wielgie ludność przyniosła wieńce ze zboża, które zostały poświęcone przez ks. Franciszka Sendyka. Skierował on do zebranych słowo oraz odczytał list biskupów, w którym hierarchowie dziękowali Bogu za urodzaj. Podczas kazania informator nie zanotował wrogich wypowiedzi na tematy polityczne. Dożynki w tym dniu w kościele świętowało ok. 700 osób¹³⁸.

Inaczej uroczystości dożynkowe świętowali mieszkańcy Starachowic. Nabożeństwa dziękczynne odbyły się w parafii jak w każdą niedzielę. Krótkie kazanie, jak zaznaczył informator, wygłosił ks. Józef Słaby, ostrzegając ludzi, że „nie będzie zbawiony ten, który służy dwom bogom, gdyż żadnego nie obsłuży należycie”. Nadmienił, że po potopie ludzie składali Bogu wszelkie ofiary, nie tylko ze zwierząt, ale i „nie żalowali nawet swoich bliskich i swojego życia”. Prosił zebranych, aby dawali Bogu ofiary i nie zapominali o Nim¹³⁹.

¹³⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 183.

¹³⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 183–184.

¹³⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 184.

¹³⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 184.

Także bardzo krótkie kazanie, jak nadmienił informator, wygłosił ks. Czesław Pawłowski w trakcie nabożeństwa w parafii Jasieniec-Ilżecki. Przyniesione przez ludzi wieńce zostały poświęcone, a skierowane do nich słowo miało charakter zachęty do modlitwy i dziękczynienia Bogu za urodzaj i otrzymane dary¹⁴⁰.

Parafianie z Tarłowa przyniesione wieńce ze zboża poświęcili na sumie. Podczas kazania ks. Władysław Włodarski zachęcał rolników, aby poświęcone zboże z wianków wymłócili w stodole i zasiali na polu. Zapewniał ludzi, że tym wszystkim, którzy przyszli dzisiaj do kościoła, Pan Bóg będzie nieustannie błogosławił. Nauczał, że każdy niezależnie czy to partyjny, czy ZMP-owiec, powinien przychodzić do kościoła, aby się modlić¹⁴¹.

W Lipsku dożynkowe wieńce poświęcił ks. Szewczyk. W trakcie kazania apelował do rolników o nieustającą modlitwę. Akcentował dobitnie, że wszystko zależy od Pana Boga. Na koniec dziękował tym wioskom, które przyniosły wieńce do poświęcenia: gromadom Lipa-Niklas, Poręba i Jedlanka. Na koniec „szydząc” z wiernych z Lipska za to, że nie przynieśli do poświęcenia wieńca, ironicznie podziękował im za obecność. Zaapelował do ludzi, aby na przyszły rok wszystkie gromady włączyły się w przygotowanie wieńca, gdyż każdemu gospodarzowi przyniesie to lepsze plony. Zachęcał, aby po przyjsciu do domu, każdy gospodarz „wziął jeden kłos i zaniósł do większej ilości zboża i zasiał”. Poświęcone zboże „wzmocnione mocą Bożą”, miało zapewnić urodzaje¹⁴².

W Solcu wieńce do poświęcenia przynieśli: sołtys gromady, członek ZSL, Antoni Żabiecki oraz Franciszek Gozdur z Dziurkowa. Pierwszy z nich, idąc na czele 40-osobowej gromady, przepasanej białymi wstążkami wniósł uroczyste do poświęcenia tegoroczne plony. Drugi wieńiec przywieziony z gromady Dziurków wniósł Franciszek Gozdur. Kazanie podczas nabożeństwa wygłosił ks. Marian Pałkiewicz. Zachęcał do modlitwy przed każdym zasiewem zboża. Po poświęceniu wieńców ludność w liczbie ok. 1000 osób procesyjnie obeszła kościół, a następnie udała się do swoich domów¹⁴³.

W parafii Pawłowice wierni przynieśli siedem wieńców, z każdej gromady po jednym. Z gromady Czekażewice wieńiec eskortowała banderia konna, której przewodniczącym był Walczyk. Za nimi „na sześciu furmankach przyjechali ludzie, którzy przywieźli uwity wieńiec ze zboża”. Z Sadkowic wieńiec do poświęcenia przywiozła Zofia Michota. Inne wieńce przyniesiono z gromad: Głina, Pawłowice, Wola-Pawłowska, Helenów i Słuszczyn. Słowo do zebranych wygłosił ks. Jan Suwara¹⁴⁴.

Ludność z Kowalkowa przyniosła wieńce do kościoła mimo, że gminne dożynki odbywały się w Kazanowie. Kazanie wygłosił ks. Roman Kawczyński, który

¹⁴⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 183.

¹⁴¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 184.

¹⁴² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 184–185.

¹⁴³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 185.

¹⁴⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 185.

przypomniął, że dożynki i święcenie wianków jest staropolską tradycją i ludność powinna ją docenić i corocznie po zakończeniu żniw święcić wieńce ze zboża.

O pięknej polskiej tradycji wspomniął także podczas kazania ks. Edward Chrzanowski z parafii Wąchock, apelując do ludzi, aby ten zwyczaj nadal podtrzymywał. Budził w ludziach szacunek do religii oraz zachęcał, aby od Kościoła i wiary nie odstępować¹⁴⁵.

Mieszkańcy Sienna wieńce do poświęcenia przynosili indywidualnie. Kazanie do 200 osób wygłosił ks. Henryk Malczyk. W kazaniu nawoływał ludzi do modlitwy o „szczęśliwe spożycie zebranych plonów”¹⁴⁶.

W Krzyżanowicach poświęcenia wieńców dokonał ks. Julian Dusiński. Jego kazanie, według informatora, dotyczyło jedynie spraw religijnych. Innych wystąpień w tej parafii nie zanotowano¹⁴⁷.

Jednak nie we wszystkich parafiach świętowano dożynki. Wyjątkiem od reguły świętowania dożynek okazali się mieszkańcy parafii Krępa Kościelna, którzy nie przynieśli do poświęcenia żadnych wieńców. Ks. Feliks Spychała podczas kazania zganił ludność i zaznaczył, że „dożynki to jest święto plonów i należy dziękować Bogu za nie”. Słów kapłana słuchało około 500 osób¹⁴⁸.

Podobna sytuacja wydarzyła się w parafii Gozdawa, gdzie również mieszkańcy nie przynieśli do poświęcenia wieńców. Ks. Stanisław Radkiewicz nie skomentował tego. Zebranych ludziom w liczbie około 150 osób przeczytał jedynie Ewangelię według św. Łukasza, na podstawie której wygłosił homilię¹⁴⁹.

Analogiczna sytuacja nastąpiła w parafii Mirzec, gdzie Msza Święta odbyła się podobnie jak w każdą niedzielę. Wierni żadnych wieńców do kościoła nie przynieśli. Jak zapisano w sprawozdaniu, „wrogich wystąpień ze strony kleru i społeczności nie zanotowano”. W Mircu odbyły się natomiast dożynki gminne, w których wzięło udział ok. 2000 osób¹⁵⁰.

Nie inaczej sytuacja wyglądała w Kazanowie. Z powodu braku do poświęcenia wieńców kazanie ks. Stefana Wadowskiego dotyczyło religijności ludzi¹⁵¹.

Parafianie z Aleksandrowa również poszli w ślady poprzednich parafii i nie przynieśli wieńców do kościoła. Nabożeństwo odbyło się normalnie jak w każdą niedzielę. Żadnych wrogich wystąpień i wypowiedzi funkcjonariusze nie zanotowali¹⁵².

Dożynek nie świętowano też w parafiach Pawłów, Chybyce, Grabowiec, Tarczki i Świętomarz. We wszystkich wymienionych miejscowościach Msze Święte niedzielne zostały odprawione bez żadnych akcentów dziękczynienia za plony¹⁵³.

¹⁴⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 186.

¹⁴⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 186.

¹⁴⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 186.

¹⁴⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 185.

¹⁴⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 185.

¹⁵⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 184.

¹⁵¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 186.

¹⁵² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 182.

¹⁵³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 183, 186.

Wątek dożynek powracał w raportach administracji wyznaniowej także w roku następnym. Mobilizacja księży sandomierskich w organizowaniu dożynek brała swój początek z zarządzeń bp. Lorka. Zalecał on, by nabożeństwa dziękczynne odbyły się w dniu 9 września 1951 r.¹⁵⁴

Doniesienia za miesiąc lipiec, sierpień i wrzesień 1951 r. podają, że 9 września zostały zorganizowane dożynki w Solcu przez „elementy klerykalne” zainicjowane przez Jana Zubickiego, Antoniego Sochę i Stanisława Wiecha. W dożynkach uczestniczyło ok. 1500 osób, w tym młodzież z ZMP, która miała rzekomo być „pod wpływem księży”¹⁵⁵.

Podobną informację, ale o bogatszej treści podaje raport specjalny z 9 września 1951 r. do naczelnika wydziału V WUBP w Kielcach. Według informatorów, dożynki miały być zainspirowane przez Antoniego Banię, rolnika posiadającego 7 ha ziemi, nie należącego do żadnej partii, Jana Rolę, rolnika posiadającego 6 ha ziemi, bezpartyjnego oraz przez Stanisława Wiecha, pracownika Gminnej Rady Narodowej, byłego aktywnego członka PSL Mikołajczykowskiego. Wszystkie wymienione osoby mieszkały w Solcu nad Wisłą. Głównymi organizatorami dożynek byli: ks. Marian Pałkiewicz, Antoni Bania i Stanisław Wiech, który miał specjalnie jeździć do Lublina, aby „kupić wstążki”. Informatorzy zwrócili uwagę na Antoniego Banię – organizatora przygotowania wieńców, który przepasany w białą wstęgę szedł na przedzie procesji obok krzyża¹⁵⁶. Dożynki, przeprowadzone na przedmieściach Solca w odległości 400 m od kościoła, zgromadziły ok. 1500 osób. Po powitaniu przez ks. Kazimierza Kończyka, wszyscy udali się z procesją dookoła kościoła. W kazaniu ks. Kończyk nawiązał do przyczyn wybuchu II wojny światowej. Jego zdaniem, wojnę rozpętali ludzie niewierzący w Boga „i dlatego Bóg chciał pokazać swoją wszechstronność, gdzie zostało dopuszczone nieszczęście na ludzi w postaci wojny. [...] Teraz jest to samo, że ludzie zamiast modlić się do Boga, to modlą się do jednego człowieka, co będzie właśnie prowadził do wojny i wtedy dopiero się wszędzie zmieni”. Po zakończonych obrzędach ludność udała się na zorganizowaną przez Antoniego Banię zabawę taneczną, w której wzięło udział ok. 300 osób¹⁵⁷.

W Rzecznowie w dniu 9 września 1951 r. wieniec do kościoła przyniosły dwie dziewczynki. Przygotowali go: Antoni Wójcicki, rolnik posiadający 11 ha ziemi, bezpartyjny, Stanisław Pastuszko, rolnik posiadający 10 ha ziemi, nie zrzeszony w partii, Marcel Kępczyk oraz Józef Goniarczyk, rolnik bezpartyjny, posiadający 5 ha ziemi w Rzecznowie¹⁵⁸.

Skromne świętowanie dożynek odbyło się w Hży w dniu 9 września 1951 r. Niektórzy ludzie, nie zwracając uwagi na ogólnie przyjęte zwyczaje, poprzynosili

¹⁵⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 34.

¹⁵⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 195.

¹⁵⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 34.

¹⁵⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 196.

¹⁵⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 196.

tylko po kilkanaście ździebeł zboża. W trakcie dożynek żaden z funkcjonariuszy nie zanotował „wrogich wystąpień ze strony kleru”¹⁵⁹.

W innych parafiach powiatu starachowickiego odbyło się jedynie poświęcenie zboża. Jednak mało ludzi święciło zboże. W trakcie świętowania nieprzychylnych wypowiedzi na terenie powiatu ze strony duchowieństwa nie odnotowano¹⁶⁰.

W innych latach tematyka poświęcenia wieńców żniwnych w aktach nie występowała.

Komuniści zainteresowani byli także corocznymi procesjami Bożego Ciała. Ich zorganizowanie, zgodnie z ustawą o zgromadzeniach z 1949 r., wymagało wcześniejszego ustalenia trasy przemarszu z odpowiednimi władzami, niepotrzebne zaś była samo przyzwolenie na ich organizację¹⁶¹.

W 1949 r. Boże Ciało wypadało 19 czerwca i świętowane było m.in. w Hły. Według oświadczenia miejscowego burmistrza, ks. Wincenty Bień, prefekt miejscowej parafii, miał „zastraszyć” młodzież szkolną, że jeśli nie weźmie udziału w uroczystościach, wszystkim postawi dwójki z religii i postara się obniżyć stopnie z innych przedmiotów. Młodzież z gimnazjum, rzekomo zastraszona tą groźbą miała wziąć udział w tym święcie „w zwartych szeregach”¹⁶².

Kolejną informację o obchodach Bożego Ciała znajdujemy w meldunku „S” z 21 maja 1951 r. Czytamy w nim, że do Starachowic 23 maja miał przyjechać bp Lorek, aby wziąć udział w procesji do czterech ołtarzy. Stamtąd 26 maja planował odjechać do parafii Wierzbnik, gdzie „chciał zostać na niedzielę”¹⁶³.

Z obchodów uroczystości Bożego Ciała w 1952 r. sporządzono ogólne sprawozdanie z wszystkich parafii. Na obchodach uroczystości tego roku odnotowano 15% wzrost udziału wiernych w porównaniu do lat poprzednich. Według źródła, podczas obchodów nie zanotowano „wrogich wystąpień”¹⁶⁴.

Raport specjalny z 17 czerwca 1954 r. dotyczący obchodów Bożego Ciała i oktawy zawiera dane informujące o przebiegu uroczystości na terenie woj. kieleckiego. Według informatora, świętowanie odbywało się w spokoju. Frekwencja w porównaniu do roku poprzedniego, mimo sprzyjającej pogody, była mniejsza i w przeciwieństwie do roku ubiegłego „inteligencja drobnomieszczańska (urzędnicy) trzymała się na uboczu procesji”. W procesjach udziału nie wzięła „młodzież zorganizowana”, za wyjątkiem nielicznych kólek oraz ministrantów¹⁶⁵.

Poniższa tabela przedstawia liczbę wiernych biorących udział w dorocznej uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej na terenie województwa kieleckiego w 1954 r.

¹⁵⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 196.

¹⁶⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 196.

¹⁶¹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁶² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 145.

¹⁶³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 182.

¹⁶⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 218.

¹⁶⁵ APK, UWK III, sygn. 6840, s. 2.

Tabela 3
 Frekwencja ludności biorącej udział w procesji Bożego Ciała
 w województwie kieleckim w 1954 r.

L.p.	Miasto	Frekwencja
1.	Kielce	8000
2.	Radom	10 000
3.	Ostrowiec	4000
4.	Starachowice	4000
5.	Kozienice	5000
6.	Busko	2000
7.	Włoszczowa	1800
8.	Jędrzejów	2500
9.	Sandomierz	1500
10.	Pińczów	1500
11.	Końskie	1500
12.	Opoczno	3000
	Suma wiernych katolików	44 800

Źródło: APK, UWK III, sygn. 6840, s. 2.

Kolejne raporty, podpisane przez kierownika referatu ds. wyznań Stefana Jarosza, dostarczają szczegółowych informacji o przebiegu Bożego Ciała w parafiach. Według donosu Ciepelskiego, na terenie powiatu doliczono się 32 procesje. W sumie uczestniczyło w nich 33 700 wiernych, w tym ok. 11 000 młodzieży. W większości miejscowości nie zauważono żadnych dekoracji, zwłaszcza „barw watykańskich”. Nieznaczne dekoracje „barwami żółto-białymi” dostrzeżono w Pawłowicach, Mircu i Solcu. W Bałtowie Boże Ciała uświetniła miejscowa straż pożarna. Natomiast w Starachowicach w „kościelie górnym” obecnych było ok. 700 osób, zaś w Wierzbniku już 3500. W procesji udział miała wziąć głównie ludność starsza przy mniejszej obecności młodzieży z ZMP i członków partii¹⁶⁶.

W sprawozdaniu Wydziału ds. Wyznań PWRN w Kielcach znajdujemy informacje o przebiegu oktawy Bożego Ciała na terenie województwa w 1955 r. We wszystkich procesjach wzięło udział ok. 215 000 osób, w tym kobiet 118 000, mężczyzn 64 500 oraz młodzieży w wieku szkolnym 32 500 na ogólną liczbę 1 800 000 mieszkańców. W porównaniu do ubiegłego roku zanotowano niższy udział w procesjach młodzieży szkolnej. Powodem zmniejszonej liczby miała być skuteczniejsza praca organizacji społecznych, jak ZMP, które lepiej niż dotychczas potrafiły zorganizować imprezy sportowe, wycieczki czy festyny zachęcające do udziału¹⁶⁷.

¹⁶⁶ APK, UWK III, sygn. 6840, s. 133–135, 150.

¹⁶⁷ APK, UWK III, sygn. 6840, s. 45.

Komuniści planowali stopniowo zlikwidować procesje w związku z poświęceniem pól i w dni krzyżowe. Urzędnicy czynili trudności lub w ogóle nie pozwalali na ich urządzenie. Proboszczów, którzy organizowali procesje bez przyzwolenia władzy, straszono karami¹⁶⁸. O drobiazgowym nadzorze władz świadczył fakt wezwania w dniu 7 maja 1953 r. do Referatu ds. Wyznań ks. Jana Ułanowicza z Ciepiewa w sprawie procesji w Dni Krzyżowe. Ksiądz wezwany do Prezydium GRN w Ciepiewie wstąpił się na przesłuchanie tego samego dnia. Na początku usiłował ustalić, w jakiej sprawie został wezwany. Poinformowano go, że sprawa dotyczy procesji, którą powinien urządzić w obrębie kościoła. Duchowny zażądał wyjaśnień, najlepiej na piśmie, aby móc przedstawić je swoim parafianom. Zarzucał ciągle próby ograniczania Kościoła na polu duszpasterskim. Według niego, władze komunistyczne nie pozwalały urządzać procesji w dni krzyżowe pod pretekstem, niby odciągania ludzi od pracy, a w rzeczywistości to „rząd carski” odciąga społeczeństwo od pracy. Zapytany przez referenta ds. wyznań, czy złożył ślubowanie, odpowiedział, że nie „i na tym wcale nie przegrał”. Według niego, ci, co nie składali ślubowania, „wcale nie płaczą i niczego nie przegrali ani na gorzej im to nie wyszło”. Urzędnik w trakcie rozmowy z Ułanowiczem stwierdził, że przez niego przemawia złośliwość, na co ksiądz odpowiedział, że „przez niego przemawia antyreligijny stosunek do wiary katolickiej”. W raporcie zaznaczono, że ks. Ułanowicz był „w całej rozciągłości wrogo nastawiony do Polski Ludowej”¹⁶⁹.

W raportach Urzędu Wojewódzkiego w Kielcach z 1955 r. znajdujemy informacje o wzmożonej aktywności kleru w ubieganiu się o zezwolenia na procesje poświęcenia pól. Zezwolenia miały być wydawane tylko nielicznym parafiom. Duża ilość księży wystąpiła również o zezwolenia na odbycie procesji z okazji dni krzyżowych. W większości przypadków pozwolenia wydawano ustnie. W protokołach stwierdzono, że na terenie woj. kieleckiego uczyniono znaczny postęp w eliminacji wszelkich procesji. Przestały być one organizowane, a w parafiach, gdzie jeszcze je urządzano, zauważono pewne warunki do całkowitego ich wyeliminowania w roku przyszłym¹⁷⁰.

W początkowym okresie zdobywania i umacniania władzy przez komunistów nie występowały poważniejsze zatargi związane z obchodem świąt kościelnych. Duchowieństwo sprawowało więc tradycyjne obrzędy zgodnie z kalendarzem liturgicznym. Impulsem zmierzającym do ograniczenia liczby świąt kościelnych w Polsce był dzień 3 maja, w którym co roku organizowano antykomunistyczne demonstracje. Pierwsze plany likwidacji niektórych świąt kościelnych były już w 1947 r. Rok później ponowiono pomysł zniesienia kilku świąt, lecz ze względu na długi czas dyskusji nie podjęto żadnej decyzji. Formalnie rozkaz w sprawie likwidacji świąt kościelnych został wydany 18 stycznia 1951 r. na mocy ustawy „o dniach wolnych od pracy”. O zaistniałych zmianach wierni zostali poinformowani komunikatem episkopatu, w którym informowali o zniesieniu m.in. święta

¹⁶⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 41.

¹⁶⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 771.

¹⁷⁰ APK, UWK III, sygn. 6840, s. 57.

Matki Bożej Gromniczej (2 lutego) oraz Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia) „ze względów gospodarczych”. Biskupi podkreślili jednak, że wszystkie zniesione święta nie straciły statusu świąt kościelnych¹⁷¹.

O „sukcesach” rządu w likwidowaniu „zniesionych świąt” informowano w 1955 r. W korespondencji ogólnej czytamy, że przebieg święta 2 lutego w miastach miał charakter mniej świąteczny z powodu pracy w fabrykach i innych instytucjach. Nabożeństwa odbywały się zarówno w godzinach porannych o godz. 7, ale przy niskiej frekwencji jak i w godzinach wieczornych, na których święcono gromnice. W parafiach wiejskich nabożeństwa odbywały się w większości o godz. 12. Niektórzy księża zapytani, dlaczego tak uroczyście obchodzą święto 2 lutego, które zostało zniesione, odpowiadali, że „tradycja z dawien dawna” nakazuje im nadawać temu świętu większe znaczenie¹⁷².

Pielgrzymki na Jasną Górę lub do innych miejsc związanych z kultem religijnym wpisały się głęboko w polską tradycję i skupiały duże ilości wiernych¹⁷³. Dlatego też ta inicjatywa duszpasterska podlegała restrykcji władz. Do roku 1949 ruch pielgrzymkowy nie był szczegółowo inwigilowany przez komunistów. Istotny wpływ na zaostrzenie kontroli nad pątnikami miał tzw. „cud lubelski” (3 lipca 1949 r. w lubelskiej bazylice katedralnej dostrzeżono łzy na obrazie Matki Bożej). Mimo wszelkich prób przeciwdziałania ze strony władz i nagonki prasowej napływ wiernych nie zmniejszał się¹⁷⁴. O planowanym wyjeździe do Lublina na koronację Matki Bożej 8 września 1949 r. podał w doniesieniu informator ps. „Czarny”, który zdobył tę wiadomość poprzedniego dnia od listonosza z Krępy Kościelnej Stanisława Przydatka. Z samej Krępy Kościelnej w pielgrzymce miało uczestniczyć sześć osób. Do wyjazdu zgłosili się także członkowie PZPR, m.in. Przydatek i Marian Bajkowski¹⁷⁵.

Innym rodzajem pielgrzymek były wyjazdy za granicę, które stanowczo były zakazywane. Przykład takiego ograniczenia znajdujemy w doniesieniu informatora ps. „Zapałka I” z 23 stycznia 1950 r. W swoim raporcie podał, że osobiście przeprowadził rozmowę z ks. Chrzanowskim na temat pielgrzymek do Rzymu. W czasie spotkania kapłan oświadczył, że pielgrzymki do Rzymu nie organizuje, ponieważ władze nie pozwoliłyby na nie. Informator wywnioskował ze słów kapłana, że jeżeli władze pozwoliłyby na organizowanie pielgrzymek do stolicy Włoch, to duchowieństwo dołożyłoby starań, aby organizować takie wyjazdy¹⁷⁶.

¹⁷¹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 14–18; J. Żaryn, *Kościół a władza...*, dz. cyt., s. 152; Dz. Ust. 1951, nr 4, poz. 28.

¹⁷² APK, UWK III, sygn. 6840, s. 5.

¹⁷³ B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999, s. 304–305.

¹⁷⁴ Tenże, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁷⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 158–159. Informator dostał zadanie ustalenia inspirowanego propagandy oraz organizatora i uczestników wyjazdu do Lublina.

¹⁷⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 168.

Systematyczne hamowanie ruchu pielgrzymkowego stawało się coraz bardziej dotkliwe mimo zagwarantowanych praw zapisanych w porozumieniu między rządem a episkopatem¹⁷⁷ zawartym w dniu 14 kwietnia 1950 r.¹⁷⁸

Wiernych nie zniechęcały żadne utrudnienia, co potwierdza doniesienie informatora ps. „Aparat”. Dowiadujemy się z niego, że 25 czerwca 1952 r. dziekan Teofil Zdziebłowski zorganizował wycieczkę do Częstochowy, w której udział wzięło ok. 200 osób, w tym przeważnie starsze kobiety¹⁷⁹.

Natomiast 8 sierpnia 1952 r. ks. Wacław Cieślakowski, z parafii Sienno, zorganizował wycieczkę z młodzieżą szkolną do Częstochowy i Krakowa w celu zwiedzania zabytków. W wycieczce udział zadeklarowało ok. 60 osób. Wszyscy uczestnicy mieli indywidualnie przyjechać do Ostrowca Świętokrzyskiego na stację kolejową i tam zakupić bilety do planowanych miejscowości. Na wycieczkę młodzież nie brała żadnych chorągwi ani krzyży¹⁸⁰.

W sprawozdaniu referatu V PUBP w Starachowicach za miesiąc sierpień znajdujemy informację, że 25 sierpnia 1951 r. miejscowy ksiądz z Krzyżanowic zorganizował wyjazd dla 80 osób pociągiem do Częstochowy, ale każdy uczestnik miał sobie kupić bilet indywidualnie. Organizator zebrał jedynie od uczestników pieniądze, jak to określił funkcjonariusz, na „zabezpieczenie obrazu”¹⁸¹.

Pracownicy władzy administracyjnej śledzili także przebieg uroczystości okolicznościowych takich jak bierzmowanie czy procesje, ale także coroczne nabożeństwa maryjne – majówki i nabożeństwa 40-godzinne.

Sakrament bierzmowania będący doniosłym wydarzeniem w życiu chrześcijanina przymuszała niejako do upiększenia świątyni i otaczającego ją placu, a także wymagał godnego powitania biskupa. Podniosłe przywitanie zorganizował biskupowi proboszcz parafii Tarłów ks. Władysław Włodarski. W dniu 18 maja 1949 r. bp Lorek przybył do Tarłowa w godzinach porannych, a następnie przez „bramy triumfalne” wszedł do miejscowego kościoła. Funkcjonariusze bezpieczeństwa wcześniej dokładne plany organizacji tego dnia, w porozumieniu z Komitetem PZPR chcieli przeszkodzić wiernym w spotkaniu się ze swoim pasterzem. Szef PUBP w Starachowicach w związku z planowanymi wydarzeniami w Tarłowie poprosił szefa WUBP w Kielcach o zorganizowanie w tym czasie:

1. Trzech grup remontowych w zakładach starachowickich, które miałyby podczas wizytacji naprawiać maszyny na terenie trzech gromad tej parafii,
2. Dwóch grup lekarskich,
3. Dwóch zespołów artystycznych,

¹⁷⁷ Punkt 15 porozumienia gwarantował, że „kult publiczny, tradycyjne pielgrzymki i procesje nie będą napotykały na przeszkody. Obchody te dla zachowania porządku będą uzgadniane przez władze kościelne z władzami administracyjnymi”; Por. *Listy pasterskie Episkopatu Polski...*, dz. cyt., s. 91–93.

¹⁷⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 67.

¹⁷⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 219.

¹⁸⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 220.

¹⁸¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 194.

4. Wycieczki uczniów ze szkoły tarłowskiej do Starachowic w celu zwiedzenia zakładów starachowickich,

5. Trzydniowej pracy w tej gminie i sąsiedniej¹⁸².

W maju odbywały się także nabożeństwa majowe, tzw. „majówki”. Problemem zarówno dla księży, jak i dla bezpieki był dzień 1 Maja. „Święto klasy robotniczej” było dla władzy administracyjnej wydarzeniem, które miało być obchodzone przez jak największą liczbę osób. Jednak rozpoczynające się w tym dniu „majówki” kolidowały ze świętem pracy. W sprawozdaniu z 2 czerwca 1951 r. odnotowano, że na terenie powiatu zaobserwowano nasilenie wrogiej działalności ze strony kleru w dniu 1 maja. Z procesjami poza obręb kościoła, na co nie mieli zezwolenia, wyszli kapłani z wiernymi, aby zakłócić – tak interpretowali to funkcjonariusze – święto robotników¹⁸³.

W innym sprawozdaniu z 2 maja 1953 r. informator „Aparat” podał, że biskup Lorek przesłał do wszystkich parafii okólnik, w którym zachęcał wiernych do jak najliczniejszego udziału w nabożeństwach majowych. Miał on zostać odczytany we wszystkich parafiach 26 kwietnia 1953 r.¹⁸⁴

Według sprawozdania za miesiąc maj 1955 r., podobnie jak w latach ubiegłych, we wszystkich parafiach powiatu iłżeckiego w godzinach przedwieczornych odprawiano nabożeństwa majowe. Księża na konferencjach dekanalnych odbywanych w pierwszym kwartale roku oceniali przebieg Roku Maryjnego. Wyciągając wnioski z poprzednich lat, postanowili, aby w tym roku nabożeństwu, zwłaszcza we wsiach, przewodniczył codziennie ksiądz. Zachęcali się wzajemnie do wypełniania tego obowiązku i niespychanie go na organistów. Informatorzy stwierdzili, że w porównaniu z latami ubiegłymi ilość zbiorowych śpiewów przy krzyżach i kapliczkach była znacznie mniejsza. Wpływ na to miała mieć niska temperatura i częste opady deszczu¹⁸⁵.

O naciskach władzy państwowej na Kościół świadczy sprawozdanie z 2 maja 1953 również informatora „Aparat”. Znajdujemy w nim informację, że ks. Zdziebłowski zorganizował nabożeństwo 40-godzinne w dniach 1–3 maja. Pierwszego dnia zaplanował odprawienie trzech Mszy Świętych o godz. 6, 9 oraz sumę z kazaniem o godz. 11.30. Nabożeństwo majowe miało odbyć się o godz. 15, aby w ten sposób odciągnąć społeczeństwo od pochodu 1-majowego. W związku z tymi planami uzgodniono z I sekretarzem PZPR, aby ks. Zdziebłowskiego wezwać do Prezydium PRN w Starachowicach. Przewodniczący PRN przeprowadził rozmowę z proboszczem 30 kwietnia, zalecając, aby całą uroczystość zakończył rano do godz. 6. Ks. Zdziebłowski odpowiedział, że stawiane mu warunki spełni, jeżeli wcześniej ogłosi, że robi to z polecenia władz. Przewodniczący sprzeciwił się takiemu tłumaczeniu. Poleciał ogłosić, że nabożeństwo zostaje przesunięte, gdyż

¹⁸² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 141.

¹⁸³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 183.

¹⁸⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 250.

¹⁸⁵ APK, UWK III, sygn. 6840, s. 75.

tego dnia całe społeczeństwo obchodzi Święto Pracy. Ksiądz, nie widząc innego wyjścia, przystał na tę propozycję, tłumacząc to dobrem duchowym wiernych¹⁸⁶.

Uwagę urzędników przyciągały także odpusty parafialne. Według doniesienia informatora „Pióro” w dniu 4 października 1948 r. w parafii Kazanów odbył się dorocznym zwyczajem odpust ku czci św. Franciszka – patrona miejscowego kościoła. Parafialna uroczystość poprzedzona została trzydniowymi rekolekcjami, które poprowadził ks. Ulman – określony przez funkcjonariusza jako „świecki” – słuchacz KUL w Lublinie. Ks. Ulman poprzednio prowadził rekolekcje w parafii Czarny oraz w Końskich, wygłaszając nauki podczas 40 godzinnego nabożeństwa. W tym samym czasie co w Kazanowie, w Końskich również odbywały się rekolekcje prowadzone przez zakonniką w „białym habicie”, który pochodził z „zachodu”¹⁸⁷.

Bezpieka śledziła przebieg odpustu także w parafii Mirzec w dniu 24 kwietnia 1949 r. Na święto parafii miało przybyć 7 księży. Podczas odpustu słowo do wiernych wygłosił ks. Stanisław Wydra, który po przeczytaniu Ewangelii oświadczył, że odczyta list Episkopatu. List biskupów czytał wolno i wyraźnie, akcentując słowa godzące w ustrój państwowy. Na sumie kazanie wygłosił ks. Jan Gajom, prefekt parafii Skarżysko-Kościelne, który podjął temat pokoju na świecie. W trakcie kazania wyrażał przekonanie, że „pokój będzie miał każdy, jeżeli będzie czysty, bez grzechu, (...) nie będzie dbał o dobro osobiste, tylko będzie żył z Chrystusem. (...) Pokoju nie dadzą szumne hasła, wiece, zebrania i różne chorągiewki, pokój może dać tylko Chrystus i wiara w Niego”¹⁸⁸.

Nadzór misji i rekolekcji

Misje odbywające się co kilka lub kilkanaście lat oraz rekolekcje parafialne organizowane najczęściej w okresie wielkiego postu są tradycyjnymi formami duszpasterstwa, przez które duchowieństwo stara się przygotować wiernych do odbycia spowiedzi i „przemiany życia”. Misje i rekolekcje bardzo szybko stały się obiektem zainteresowania służb bezpieczeństwa. Na początku uwaga funkcjonariuszy skupiona była jedynie na tematyce kazań. W późniejszym okresie nad księżmi głoszącymi rekolekcje roztoczono ścisłą kontrolę. Usiłowano także ingerować w program i ich termin. Wszystkie informacje o misjach i rekolekcjach trafiały do różnego rodzaju sprawozdań przygotowywanych przez władze administracyjne¹⁸⁹.

Funkcjonariusze UB dokumentowali „wrogie” stwierdzenia wypowiediane podczas kazań, aby wykorzystać je przeciwko kaznodziejom. Ich szczególną uwagę była zwrócona na rekolekcjonistów i misjonarzy wywodzących się ze zgromadzeń zakonnych. Wiadomości, jakie bezpieka uzyskiwała na temat misji i rekolekcji, trafiały do sprawozdań i raportów specjalnych. Przeprowadzona kwerenda nie pozwoliła dotrzeć do wielu z nich. W dostępnych materiałach znajdujemy skąpe wia-

¹⁸⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 250.

¹⁸⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 128.

¹⁸⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 139.

¹⁸⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 149–150.

domości na temat misji czy rekolekcji. Przykładowo w jednym z raportów napisano, że w dniach od 21 do 27 sierpnia 1949 r. w parafii Kazanów odbyły się misje, które zostały poprowadzone przez dwóch zakonników „o nieznanych nazwiskach”. Jak zanotował funkcjonariusz, „wystąpien antyrządowych podczas prowadzonych misji nie ogłoszono”¹⁹⁰. Następną wzmianka o misjach w sprawozdaniach PUBP w Starachowicach pojawiła się w marcu 1950 r. Bezpieka w okresie sprawozdawczym odnotowała rekolekcje i misje prowadzone przez przyjezdnych zakonników. Ludność miała brać masowy udział, a kazania zakonników o charakterze religijnym nie zawierały „wrogich zwrotów”¹⁹¹. Kolejne wzmianki o misjach odnajdujemy w sprawozdaniach aparatu bezpieczeństwa z lipca 1951 r. Pierwsza o misjach w parafii Rzecznów, które trwały od 16 do 24 czerwca, poprowadzone przez zakonników z Krakowa. Podczas odbywających się misji „żadnych wrogich przejawów nie stwierdzono”¹⁹². Druga wzmianka, dość uboga w szczegóły, zawiera informacje o misjach w Wąchocku w dniach 21–29 czerwca¹⁹³. Zamyślenia rekolekcyjne prowadzili misjonarze z Krakowa, którzy zachęcali do wytrwałości w wierze.

Według sprawozdania Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach z 1955 r. rekolekcje prowadzone przez zakonników na ogół przebiegały spokojnie. Jednak w celu skutecznego przeciwdziałania rekolekcjom, kierownicy referatów do spraw wyznań w PPRN i PMRN w dniu 2 marca odbyli naradę na temat sposobu ograniczania rekolekcji. Spotkanie doprowadziło do przyjęcia kilku postulatów. Zalecano sprawdzać wypełnianie wszelkich obowiązków zakonników wynikających z przepisów o ewidencji i ruchu ludności oraz śledzić sposób prowadzenia i tematykę nauk. Rekolekcje odbywały się przez cały marzec. Główne nasilenie dostrzeżono na początku i końcu miesiąca. W dokumencie czytamy, że przeciwdziałanie odniosło pozytywne skutki. Zakonnicy w większości mieli być „poddani” władzom powiatowym. Z zestawienia terenowych organów władzy państwowej z roku 1944 wynikało, że w większości parafiach rekolekcje były prowadzone przez zakonników. Natomiast już w następnym roku, według danych zebranych od referentów, ilość rekolekcji prowadzonych przez zakonników nie przekroczyło 30%. Frekwencja na rekolekcjach w miastach nie różniła się od lat ubiegłych. Zarówno w miastach, jak i na wsiach spowiedzi odbywały się osobno dla każdego stanu i grupy wiekowej. Na wsiach odległych od miast, gdzie ludność nie była zatrudniona w przemyśle, nauki były prowadzone w różnych godzinach w przeciągu całego dnia. Natomiast w parafiach podmiejskich nauki odbywały się w godzinach porannych od 5.30 do 7.30 i w godzinach wieczornych od godz. 17 do 21. Celem wygłaszanych kazań było utwierdzenie ludności w wierze. Poprzez racjonalne argumenty kapłani starali się udowodnić istnienie Boga i życia pozagrobowego. Do szczególnie wrogiego wystąpienia zaliczono kazanie jezuitę Wantuchowskiego z Radomia, prowadzącego rekolekcje w Starachowicach. Głosił, że małżeństwa zawierane

¹⁹⁰ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 154.

¹⁹¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 177.

¹⁹² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 180.

¹⁹³ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 181.

w USC są bezwartościowe. Ujawniał wiernym zjawisko prześladowania rodzin, z których pochodzą księża. Za powyższe słowa ks. Wantuchowski został wezwany do wydziału ds. wyznań. Tam podczas rozmowy z kierownikiem miał potwierdzić przytoczone słowa¹⁹⁴.

O obowiązku organizowania w parafiach misji przypominały proboszczom władze kościelne. Bp Lorek w okólniku z 20 grudnia z 1951 r. zalecił, by proboszczowie co 10 lat urządzali misje w parafiach. Odpowiedzialność za dopilnowanie realizacji rozporządzenia spadła na dziekanów, którzy mieli kontrolować parafie¹⁹⁵.

Więcej informacji bezpieka pozyskała na temat misji w Solcu, które odbywały się w dniach 16–26 maja 1952 r. Jednym z głównych tematów konferencji ojców bernardynów był nacisk na młodych, aby zawierali śluby kościelne. Zakonnicy zwrócili się również do rodziców, prosząc ich o wychowywanie młodzieży po chrześcijańsku. Z tego samego sprawozdania dowiadujemy się także o misjach, które odbyły się w parafii Krępa Kościelna w dniach 25 maja – 1 czerwca 1952 r. Misjonarze na prowadzenie misji otrzymali zezwolenie z PPRN w Starachowicach¹⁹⁶.

Częstotliwość organizowania misji zwiększyła się w maju, co uwidacznia sprawozdanie PUBP w Starachowicach z 1 czerwca 1953 r. W okresie sprawozdawczym bezpieka zauważyła, że duchowieństwo starało się „pobudzić ludność na polu religijnym”. Funkcjonariusz informował o odbytych misjach w parafiach: Pawłowice, Jasieniec Solecki, Jasieniec Hżecki i Grabowiec. Misje miały się cieszyć dużą frekwencją, przeważnie w godzinach popołudniowych. Misjonarze apelowali do rodziców o wychowywanie dzieci w duchu religijnym i o obowiązkowym wysyłaniu ich do kościoła w każdą niedzielę¹⁹⁷.

Funkcjonariusze PUBP w Starachowicach w swoich comiesięcznych sprawozdaniach nie odnotowali wiele szczegółów o aktywności duchowieństwa w organizowaniu rekolekcji. W raportach bezpieki pojawiały się także informacje z innych dekanatów, np. koneckiego. Pierwsza wzmianka od informatora „Pióro” pochodzi z początku października 1948 r. Rekolekcje w Końskich, prowadzone przez zakonnik, zostały zorganizowane bez uprzedniego powiadomienia władz o danych osobowych prowadzącego kapłana. W zadaniach informator bezpieki otrzymał nakaz przeprowadzenia rozmowy z ks. Raczańskim, u którego na plebanii zakonnik przebywał, w celu ustalenia nazwiska oraz nazwy zgromadzenia¹⁹⁸. Na następnej stronie tego samego dokumentu czytamy także o „przedsięwzięciach”, jakie miał otrzymać „Pióro” w związku z rekolekcjami u ks. Ulmana. Inwigilacja dotyczyła dwóch spraw. Pierwsza wiązała się ze sprawdzeniem zgody na przeprowadzenie rekolekcji, którą miały wydać władze PPRN. Druga wymagała od funkcjonariusza

¹⁹⁴ APK, UWK III, sygn. 6840, s. 15–16.

¹⁹⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 200.

¹⁹⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 213.

¹⁹⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 220.

¹⁹⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 128.

doprowadzenia do ukarania „administracyjnie” zarówno proboszcza, jak i prowadzącego zakonnika, gdyby na przeprowadzenie rekolekcji nie było zezwolenia¹⁹⁹.

Biskup Lorek troszczył się o działalność duszpasterską w diecezji, dlatego co pewien czas wydawał instrukcje oraz „zachęty” do organizowania misji i rekolekcji. Ordynariusz sandomierski w okólniku z 20 grudnia 1951 r. zwrócił się z prośbą do duszpasterzy parafialnych o przeprowadzenie w każdej parafii rekolekcji wielkopostnych, które miały lepiej przygotować wiernych do zbliżających się świąt wielkanocnych²⁰⁰.

PUBP w Starachowicach interesował się nie tylko rekolekcjami czy misjami parafialnymi, ale również inwigilował rekolekcje dla kapłanów. W sprawozdaniu za czerwiec 1952 r., referent Jan Pawelec otrzymał doniesienie od informatora „Aparat” o zarządzeniu bp. Lorca. Biskup zachęcał wszystkich księży do uczestniczenia w trzydniowych rekolekcjach. W tym samym rozporządzeniu podał terminy czterech tur rekolekcji, w których księża mieli wziąć udział obowiązkowo:

1. 24 czerwca – 28 czerwca 1952 r.
2. 30 czerwca – 3 lipca 1952 r.
3. 7 lipca – 11 lipca 1952 r.
4. 14 lipca – 18 lipca 1952 r.

Planowane rekolekcje wywołały niezadowolenie przede wszystkim w kręgach „młodego duchowieństwa”. Tłumaczyli, że „w dawniejszych latach rekolekcje były organizowane co 3 lata, w których księża nie mieli obowiązku brać udziału, a jedynie ci co chcieli. Obecnie biskup zarządził rekolekcje i każdy z księży musi być na rekolekcjach w swojej diecezji”²⁰¹.

Trudności napotymano także w organizowaniu rekolekcji szkolnych. Najczęściej problemem był termin ich przeprowadzenia oraz uczęszczanie na nauki w kościele²⁰². W raporcie Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach za miesiąc kwiecień 1955 r. podano wyraźnie, że rekolekcje dla młodzieży szkolnej szkół podstawowych i średnich odbywające się w dniach 1–3 oraz 4–7 kwietnia były precyzyjnie inwigilowane i obserwowane. Przed rozpoczęciem rekolekcji zostały one szczegółowo omówione na specjalnych konferencjach kierowników wydziału oświaty, Referatu ds. Wyznań, PPRN i MRN. Na spotkaniach podkreślano znaczenie rekolekcji, dlatego też instruowano kierowników co do sposobu ograniczania wpływu kleru na młodzież. Kierownik Wydziału ds. Wyznań w porozumieniu z Referatem Organizacji Masowych opracował i wydał instrukcję pisemną w sprawie rekolekcji dla powiatowych i miejskich referentów ds. wyznań. W czasie trwania kolejnych tur rekolekcji pracownicy wojewódzkich, powiatowych i miejskich wydziałów oświaty mieli prowadzić intensywną kontrolę szkół. Stosunek nauczycielstwa do rekolekcji, chociaż w wielu przypadkach nadal pozostawał wiele do życzenia, wyrażał właściwą i zdecydowaną postawę. Udział młodzieży w rekolek-

¹⁹⁹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 129.

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

²⁰¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 218.

²⁰² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 275.

ejach w poszczególnych miejscowościach był niejednorodny. Wiele zależało od warunków pogodowych, od środowiska, w jakim znajdowała się szkoła oraz od zaangażowania do walki z religią. Udział młodzieży na skutek nacisku ze strony rodziców był większy. Duchowieństwo, działając w sposób niezorganizowany, włożyło wiele wysiłku w mobilizowanie młodzieży do wzięcia udziału w rekolekcjach, co przełożyło się na wyższą frekwencję w kościołach²⁰³.

Troską duszpasterską zostali objęci także organiści, dla których duchowni organizowali specjalne rekolekcje, też inwigilowane przez funkcjonariuszy PUBP w Starachowicach. Ze sprawozdań za miesiąc sierpień przekazanych przez informatorów „Wilk” i „Zapałka” dowiadujemy się o przeprowadzonych trzydniowych rekolekcjach dla organistów z diecezji sandomierskiej. Rekolekcje odbywały się w różnych miejscach m.in. w Radomiu, Sandomierzu i Solcu. Prowadzili je bernardyni, którzy apelowali do organistów, aby zachęcali młodzież w swoich parafiach do zaangażowania w śpiew. Ponadto kładli nacisk na stronę finansową, aby pobierali mniejsze opłaty za oprawę muzyczną ślubów i pogrzebów. Przez obniżenie kosztów organiści mieli przyciągnąć społeczeństwo do kościoła i wiary, a przez to zyskiwać sobie sympatię. Rekolekcyjniści wspomnieli również o moralności, która powinna stać na wysokim poziomie u osób zaangażowanych w posłudze Kościoła²⁰⁴.

Niemal identyczne informacje o rekolekcjach dla organistów zawiera charakterystyka za miesiąc lipiec, sierpień i wrzesień z 1951 r. Różnice dostrzegamy jedynie w szczegółach miejsca organizowania rekolekcji, a także w zadaniach dla organistów. Informator podaje, że w sierpniu zorganizowano rekolekcje zamknięte dla organistów z diecezji sandomierskiej. Miały one odbywać się w Radomiu, Sandomierzu i na Świętym Krzyżu. Zachęcano organistów, aby zakładali w swoich parafiach chóry kościelne i angażowali jak najwięcej dzieci do śpiewu. Poruszono także kwestię finansową organistów. Proszono ich o ograniczanie pobierania wysokich opłat za wykonywaną pracę, gdyż przez to zniechęcają ludzi do Kościoła. Uwaga prowadzących skupiła się również na stronie moralnej. Przestrzegano organistów przed rozwiązłym stylem życia, który odbijał się ujemnie na wiernych²⁰⁵.

Do PUBP w Starachowicach dotarło także doniesienie z 22 kwietnia 1952 r., złożone przez informatora „Aparat”. Relacjonował w nim przebieg zjazdu księży z dekanatu Siemno, na którym odczytano zarządzenie biskupa Lorka o zorganizowaniu rekolekcji dla organistów w dniach 27–29 czerwca w Wąchocku. Dla gospodyń i służby żeńskiej rekolekcje miały odbyć się po 15 sierpnia w Radomiu²⁰⁶.

²⁰³ APK, UWK III, sygn. 6840, s. 32–33.

²⁰⁴ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 194.

²⁰⁵ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 194–195.

²⁰⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 210.

Organizacje kościelne

A. Organizacje dewocyjne

W dwudziestoleciu międzywojennym na szeroką skalę propagowano działalność organizacji kościelnych i podejmowano wiele inicjatyw zmierzających do powstawania nowych stowarzyszeń. Warunkiem sprzyjającym do tworzenia instytucji były dobre relacje między państwem a Kościołem i przychylnie przepisy prawne. Niemieckie władze okupujące kraj nie zezwoliły na działalność stowarzyszeń i zrzeseń religijnych²⁰⁷. Po zakończeniu wojny organizacje katolickie, chociaż nie wszystkie, na nowo podjęły swoją działalność²⁰⁸. W okresie poprzedzającym lata stalinowskie bezpośredni wpływ państwa na duszpasterstwo był nie do pomyślenia. W perspektywie późniejszych celów zdecydowano od strony psychologicznej wpoić społeczeństwu przekonanie, że to państwo musi się bronić przed agresją Kościoła. Jako obszar tej agresji wskazano teren szkoły i działalność dobroczynną. Rząd nieustannie unikał wszystkiego, co mogłoby uświadomić społeczeństwu, że prowadzi podstępnie walkę z Kościołem. Represje były środkiem do zniewolenia Kościoła na polu jego oddziaływania społecznego. W pierwszym rzędzie chodziło o zdelegalizowanie odradzającej się Akcji Katolickiej. W bezbożnym systemie nie było miejsca dla takich organizacji jak: KSMM, KSMŻ, Krucjata Eucharystyczna, Sodaliczka Mariańska i szeregu innych, co do których nie istniały podstawy prawne, dopuszczające rozwiązanie lub zawieszenie. Julia Brystygierowa tłumaczyła funkcjonariuszom UB w instrukcji z 13 czerwca 1947 r., iż przy likwidowaniu związków katolickich nie chodzi zupełnie o walkę z Kościołem, ale o zwalczanie reakcji, kryjącej się za „parawanem Kościoła”²⁰⁹.

Po II wojnie światowej bp Lorek, chcąc rozeznaczyć się w aktualnej sytuacji diecezji, polecił sporządzić specjalną ankietę i rozesłać ją do dziekanów. Znajdowało się w niej m.in. pytanie o bractwa i stowarzyszenia religijne. Kapłani byli zobowiązani przez ordynariusza sandomierskiego, aby dane w ankietach były zgodne z faktycznym stanem rzeczy. Arkusze zebrane z każdej parafii dziekani mieli przywieźć do kurii 1 września 1946 r.²¹⁰ Efekty tych prac przedstawia tabela 4.

Z tabeli wynika, że najwięcej osób należało do organizacji dewocyjnych, czyli kółek różańcowych i tercjarstwa. Wiele trudności czyniono w zakładaniu oddziałów „Caritas”, ale również i ta organizacja zyskiwała coraz więcej zwolenników w wielu parafiach.

Na terenie powiatu iłżeckiego organizacje religijne były inwigilowane przez władze partyjno-państwowe, w tym również PUBP w Starachowicach. W miarę wzrostu aktywności duszpasterskiej oraz tworzenia nowych organizacji bezpieczeństwa coraz mocniej angażowała się w ich inwigilację. Według funkcjonariuszy UB,

²⁰⁷ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 285.

²⁰⁸ B. Stanaszek, *Likwidacja organizacji kościelnych w diecezji sandomierskiej w czasach stalinowskich*, „*Studia Sandomierskie*” 12 (2005), z. 2, s. 15.

²⁰⁹ Z. Zieliński, *Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 60–63.

²¹⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 286.

często można było zauważyć „wrogie nasilenie roboty ze strony kleru”. W sprawozdaniach PUBP w Starachowicach znalazło się niewiele informacji na temat działalności organizacji katolickich z powodu zajęcia się tymi sprawami przez władze administracyjne²¹¹.

Tabela 4
Stowarzyszenia i bractwa w niektórych parafiach powiatu iłżeckiego,
według ankiety z 1946 r. oraz materiałów do katalogu z 1945 i 1947 r.

Dekanat	Parafia	Uwagi dotyczące istniejących organizacji kościelnych
iłżecki	Alojzów	Trzeci Zakon – 15 członków, Koło Ministrantów – 28 członków.
	Ciepielów	27 kółek różańcowych, tercjarstwo (5 braci i 55 sióstr) „są wzorem dla otoczenia”, oddział „Caritasu” „istnieje, w miarę możliwości pomagają ubogim”.
	Grabowiec	Kółek różańcowych było 42, tercjarstwo: 9 braci, 64 sióstr, oddział „Caritasu” założony w celu opieki nad chorymi, pomagają finansowo i materialnie.
	Iłża	Kółek różańcowych 64, „najwięcej niewiast. Kółka są żywotne.” Trzeci zakon liczył 68 sióstr i 12 braci, żywotność słaba, brak nowych kandydatów, oddział „Caritasu” istniał, lecz „trudno zebrać członków i ofiary”.
	Jasieniec Solecki	Kółek różańcowych czynnych 10, tercjarstwo – aktywność mała, 65 członków, oddział „Caritasu” istnieje czynnie, Krucjata Eucharystyczna istniała.
	Kazanów	24 kółek różańcowych, Trzeci Zakon – 1 brat i 36 sióstr, istniały Krucjata Eucharystyczna i Koło Ministrantów.
	Kowalków	Kółek różańcowych 11, tercjarstwo: 3 braci i 20 sióstr, Krucjata Eucharystyczna liczyła 50 członków.
	Krzyżanowice	10 kółek różańcowych czynnych, tercjarstwo – 23 osoby.
	Mirzec	Kółek różańcowych czynnych 42, tercjarstwo – 52 członków „kandydatek nie ma”, Krucjata Eucharystyczna odżywa.
	Rzeczniów	52 kółek różańcowych, Trzeci Zakon – 5 braci i 23 siostry.
	Wielgie	26 kółek różańcowych, tercjarstwo w liczbie 10 braci i 42 sióstr.
słupski	Chybyce	21 kółek Żywego Różańca, tercjarstwo 46 osób, istniał oddział „Caritasu”
wąchocki	Parszów	10 czynnych kółek różańcowych, Trzeci zakon – 35 sióstr, oddział „Caritasu” istniał, „uboga ludność parafii, udziału w dziełach miłosierdzia nie bierze, sama oczekuje”, Koło Ministrantów – 12 członków.
	Pawłów	17 kółek Żywego Różańca, tercjarstwo istniało, ale „żywotność słabsza niż przed wojną - należy 50 osób”, Oddział „Caritasu” istnieje, lecz „obojętność na miłosierdzie”, Krucjata Eucharystyczna była wznowiona.
	Skarżysko Kościelne	Kółek różańcowych „było 26, na razie 10”, tercjarstwo – „po 7 kółek”, Krucjata Eucharystyczna „jeszcze nie istnieje”.
	Starachowice -Wierzbnik	10 kółek różańcowych, tercjarstwo liczyło 5 braci i 85 sióstr. Oddział „Caritasu” istniał aktywnie, Krucjata Eucharystyczna ciągle „prosperowała”.
	Wąchock	12 kółek różańcowych, tercjarstwo: 6 braci i 30 sióstr, oddział „Caritasu” liczył 38 osób. Krucjata Eucharystyczna – 56 członków.

Źródło: ADS, Kwestionariusz dotyczący stanu parafii 1946 r.; Materiał do katalogu diecezjalnego 1945 r.; Materiał do katalogu diecezjalnego 1947 r.

²¹¹ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 180; Por. K. Fedorowski, *Represje Powiatowego...*, dz. cyt., s. 70.

Impulsem do większej aktywności na polu duszpasterskim w celu zakładania nowych stowarzyszeń katolickich była zmiana kapłana w parafii. W dniu 11 października 1947 r. z Radomia do Tarłowa miał przybyć ks. Władysław Włodarski. Na początku swojej pracy w nowej parafii starał się różnymi metodami nakłaniać wiernych, by wstępowali do organizacji kościelnych. Utrzymywał kontakty z Antonim Barańskim z Tarłowa oraz Stanisławem Dąbrowskim, sklepikarzem. Według funkcjonariuszy, odznaczał się negatywnym ustosunkowaniem do ustroju i spółdzielni produkcyjnej²¹².

Polityka inwigilacyjna prowadzona przez rząd, m.in. poprzez kontrolę korespondencji, nie sprzyjała aktywności społecznej Kościoła. Księża z diecezji sandomierskiej podczas zjazdów duchowieństwa niejednokrotnie podejmowali dyskusję na temat sposobu realizacji misji społecznej i działalności organizacji kościelnych. Władze konsekwentnie zmierzały do przejęcia pełnej kontroli nad stowarzyszeniami kościelnymi²¹³. Decydującym uderzeniem w organizacje i stowarzyszenia katolickie był dekret z 5 sierpnia 1949 r., o rejestracji nowych stowarzyszeń. Jego wprowadzenie oznaczało wielkie ograniczenia, gdyż obok zwykłych procedur żądano wykazu wszystkich członków organizacji religijnej, łącznie z dokładnymi danymi personalnymi. Ponadto dano krótki termin rejestracji – należało to uczynić do 2 listopada 1949 r., w przeciwnym wypadku organizację rozwiązano²¹⁴. Późniejsza instrukcja z 6 grudnia 1949 r. podawała postępowanie organów bezpieczeństwa w stosunku do publicznych stowarzyszeń i związków religijnych. Do przeprowadzenia spotkania „na zewnątrz ogrodzonych miejsc, przeznaczonych do wykonywania kultu religijnego” niezbędne było pozwolenie władz administracyjnych, zaś zgromadzenia w lokalach zamkniętych poza kościołem musiało zostać wcześniej zgłoszone. Również wobec zgromadzeń o charakterze rozrywkowym organizowanych przez duchowieństwo stawiano podobne wymogi. W praktyce jednak każde spotkanie w sali parafialnej, domu katolickim musiało zostać zgłoszone odpowiednim władzom, które mogły zakazać jego przeprowadzenia²¹⁵.

Gdy początkiem 1950 r. władze komunistyczne odebrały Kościołowi kontrolę nad „Caritasem” i wykorzystały go do działań dezintegrujących duchowieństwo, prysły wszelkie nadzieje na ułożenie poprawnych stosunków między organizacjami kościelnymi a rządem. W tych okolicznościach 4 marca 1950 r. bp Lorek zdecydował o rozwiązaniu wszystkich rad i komitetów parafialnych powołanych do pomocy w zarządzaniu majątkiem beneficjalnym. Od tego momentu o wszystkich sprawach majątkowych decydował jedynie proboszcz lub administrator parafii. Decyzja bp. Lorka, zgodna ze stanowiskiem episkopatu w sprawie rozwiązania stowarzyszeń, spotkała się z dezaprobatą władz państwowych. Ich niezadowolenie wynikało z tego, że nie powiódł się plan przejęcia nad nimi kontroli, aby wykorzy-

²¹² AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 195.

²¹³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 294–295.

²¹⁴ H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa...*, dz. cyt., s. 117; por. Dz. Ust. 1949, nr 45, poz. 335.

²¹⁵ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 298–299.

stać je w ramach działań destabilizujących Kościoł. Dlatego też referenci wyznaniowi w 1950 r. starali się wywrzeć nacisk na duchowieństwie, by rejestrowali bractwa i stowarzyszenia kościelne. Wszelkie inicjatywy kleru zmierzające do tworzenia nowych organizacji, wbrew zakazowi episkopatu, stanowiłyby kolejny wyłom i osłabienie dyscypliny kościelnej. Do najaktywniejszych organizacji kościelnych w tym okresie należały: kółka różańcowe, tercjarskie oraz kółka ministranckie²¹⁶. W raporcie informatora „Wilka” z lipca 1951 r. znajdujemy opis działalności istniejącego na terenie parafii Krzyżanowice kółka różańcowego założonego przez ks. Juliana Dusińskiego. Znotowano, że starszą kółka w Krzyżanowicach była Katarzyna Świostek, w Jedlczu Starej Marianna Pacholec, zaś w Jedlczu Nowej „Marcula – żona Andrzeja”. W raporcie odnotowano także częstotliwość spotkań kół różańcowych. Comiesięczne zbiórki odbywały się w sali katechetycznej, gdzie odmawiano różaniec. Rozmowy prowadzone przed i po spotkaniu nie mogły dotyczyć świata polityki²¹⁷.

B. Caritas

Z oczywistych względów bezpieczeństwa do najżywniejszych organizacji zaliczyła „Caritas”, który odgrywał szczególną rolę. Organizacja została wskrzeszona podczas pierwszej powojennej Konferencji Episkopatu Polski odbytej w dniach 26–27 czerwca 1945 r. Wynikiem obrad było utworzenie Krajowej Centrali „Caritas” oraz w diecezjach Związków Diecezjalnych „Caritas” zależnych od ordynariuszy²¹⁸. Oddziały parafialne były najniższą jednostką związku „Caritas”. Spełniały zadania i polecenia związku na terenie parafii. Podstawowym celem oddziałów było zjednoczenie wszystkich dzieł miłosierdzia z terenu parafii. Episkopat Polski chciał nadać organizacji „Caritas” charakter powszechny, tworząc jego placówki w każdej parafii. Mimo wysiłków Sandomierskiego Związku „Caritas” zakładanie oddziałów przebiegało powoli. Poważną przeszkodą w rozwoju organizacji był brak lokali na zebrania i biura. Do października 1946 r. powstało ich wprawdzie 178, na 245 parafii w diecezji, lecz wiele z nich nie prowadziło aktywnej działalności, a nawet było wręcz biernych, istniały jedynie „na papierze”²¹⁹. W tabeli poniżej przedstawiono oddziały parafialne, ich założycieli oraz jeden zarząd, rok utworzenia, liczbę członków i poziom zaangażowania w pracę dobroczynną.

Z poniższego zestawienia wynika, że najwięcej oddziałów „Caritas” powstało po zakończeniu działań wojennych w 1945 r., ale pracownicy kurii sandomierskiej nie mieli w zasadzie informacji o liczbie ich członków ani o ich zaangażowaniu w życie parafii. Na terenie powiatu iłżeckiego do końca 1947 r. w 11 parafiach nie utworzono żadnego związku „Caritas”²²⁰.

²¹⁶ Tamże, s. 299–300.

²¹⁷ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 2, s. 187.

²¹⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, s. 314.

²¹⁹ E. Dyk, „Caritas” w diecezji sandomierskiej..., dz. cyt., s. 20–22.

²²⁰ Tamże, s. 23.

Tabela 5

Oddziały parafialne „Caritas” utworzone w powiecie iłżeckim w latach 1939–1947

Parafia	Założyciel	Rok utworzenia	Liczba członków	Działalność
Aleksandrów	Ks. Stanisław Janik	1946	b.d.	b.d.
Bałtów	Ks. Albin Dudek	ok. 1947	b.d.	„Słaba”
Chybice	Ks. Stanisła Sendys	1946	b.d.	„Czynna”
Ciepielów	Ks. Jan Ułanowicz	1946	b.d.	b.d.
Czerwona	Ks. Stanisław Szerszeń	1946	b.d.	b.d.
Grabowiec	Ks. Stefan Kolasa	1946	b.d.	b.d.
Iłża	Ks. Michał Krakowiak	1946	b.d.	„Słaba”
Jasieniec Solecki	Ks. Jan Zwolski	1946	b.d.	„Dobra”
Kazanów	Ks. Stefan Wadowski	ok. 1947	b.d.	b.d.
Krepa Kościelna	Ks. Feliks Spychała	1945	b.d.	„Dostateczna”
Parszów	Ks. Stanisław Żak prez. S. Iwański sekr. S. Mandeki skar. A. Sobczyk	ok. 1946	15	„Czynna i żywotna”
Pawłowice	Ks. Jan Suwara	1946	b.d.	„Słaba”
Pawłów	Ks. Franciszek Zbroja	1946	b.d.	„Słaba”
Rudki	Ks. Piotr Koba	ok. 1947	b.d.	b.d.
Sienno	Ks. Tadeusz Zdziebłowski	1946	b.d.	„Dobra”
Solec	Ks. Jan Boduszek	1946	93	„Bardzo dobra”
Tarlów	Ks. Jan Madejski	1946	b.d.	„Słaba”
Tymienica	Ks. Jan Gluza	1946	b.d.	„Słaba”
Wąchock	Ks. Eugeniusz Chrzanowski	1946	38	b.d.
Starachowice – Wierzbnik	Ks. Jan Lipiński	1939	b.d.	„Dobrze prosperuje”
Zemborzyn	Ks. Stanisław Wróbel	1946	b.d.	b.d.

Źródło: E. Dyk, „Caritas” w diecezji sandomierskiej (1932–1950), „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 2–3, s. 24–32.

Władze komunistyczne nieprzychylnie patrzyły na dobroczynną działalność kościelnego „Caritas”, gdyż obawiały się, że wzmacnia autorytet Kościoła wśród ludzi. Do połowy 1947 r. aparat bezpieczeństwa nie przejawiał dużego zainteresowania tą instytucją. Dopiero w drugiej połowie 1947 r. nasiliła się inwigilacja tego środowiska, głównie przez agentów i podsłuchy telefoniczne. Przyczyną upaństwowienia „Caritasu” miało być „wykrycie znacznych nadużyć”. Pierwsze kontrole pojawiły się w 1949 r., kiedy wzmożono ataki na „Caritas”²²¹. Służby bezpieczeństwa od 1948 r. czyniły trudności, a następnie zakazywały przeprowadzania tradycyjnych, publicznych zbiórek pieniędzy i organizowania imprez na cele dobroczynne, zastraszają także aktywnych działaczy²²².

²²¹ H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa...*, dz. cyt., s. 119.

²²² J. Żaryn, *Kościół a władza...*, dz. cyt., s. 272–276; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 318; R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 243–245; E. Dyk, „Caritas” w diecezji sandomierskiej..., dz. cyt., s. 103.

Zdecydowane uderzenie na „Caritas” nastąpiło na początku 1950 r. Oskarżenie o nadużycia finansowe stało się pretekstem do wkroczenia 23 stycznia 1950 r. komisji likwidacyjnych do wybranych placówek, przeprowadzenia w nich rewizji i natychmiastowego przymusowego oddania ich pod narzucony zarząd, wybrany tego samego dnia spośród działaczy PAX-u, „księży patriotów” i osób bezpośrednio powiązanych z UB. Władzom komunistycznym nie udało się od razu przejąć wszystkich oddziałów diecezjalnych „Caritas”. W wielu diecezjach, w tym także w diecezji sandomierskiej, akcję opóźniano, gdyż liczone na dobrowolne przyłączenie się do nowych struktur „Caritasu”²²³. Wspólnego stanowisko episkopatu wobec przejęcia „Caritasu” przez władze zostało przygotowane na konferencji w Krakowie 30 stycznia 1950 r. Zdecydowano wówczas o likwidacji kościelnego „Caritasu”, co zostało odczytane przez władze jako „wrogi akt”. O tej decyzji wierni mieli zostać poinformowani 12 lutego 1950 r. specjalnym listem pasterskim czemu usilnie starała się przeszkodzić bezpieka. Terenowi funkcjonariusze przeprowadzili w tym czasie wiele rozmów ostrzegawczych z duchowieństwem, domagając się podpisywania deklaracji zobowiązujących do nieodczytywania listu. Wskutek zastrasznień i gróźb około 60% księży w województwie kieleckim nie zapoznało wiernych ze stanowiskiem, bo nie przeczytali listu²²⁴.

Księża w przeważającej większości wzbraniali się przed współpracą z nowymi zarządami Zrzeszenia Katolików Świeckich „Caritasu”²²⁵. Informator ps. „Zapałka I” w doniesieniu z 20 marca 1950 r. podał, że ks. Chrzanowski „ironicznie nie raz popiera rząd, lecz w rzeczywistości jest jego wrogiem.” Według funkcjonariusza, nieprzyjazny stosunek kapłana do rządu uwydatnił się, gdy nowe władze przejęły „Caritas”. Ksiądz oświadczył, że jako pierwszy uda się do „Caritasu” po pomoc materialną²²⁶. Niechęć księży wobec państwowego „Caritasu” brała swój początek z zakazu wydanego przez episkopat²²⁷.

Nowy zarząd „Caritasu” przeprowadzał także zbiórki pieniężne na potrzeby instytucji. Składka na rzecz „Caritasu” zorganizowana na terenie diecezji sandomierskiej przez nowe władze tej organizacji w dniu 26 marca 1950 r. została przeprowadzona według UB „pomyślnie”. Akcja miała zostać poparta przez kilku księży z ambony, a zebrane pieniądze przekazane do nowego zarządu „Caritasu”²²⁸.

Władze komunistyczne, mimo wkładania wiele wysiłku, nie zdołały utrzymać sieci oddziałów parafialnych „Caritas”. Większość oddziałów terenowych na terenie diecezji istniało tylko na papierze. Potwierdzały to dane pochodzące z powiatu

²²³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 318–320.

²²⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 321–322; H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa...*, dz. cyt., s. 122; J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce...*, dz. cyt., s. 282, 286–289; E. Dyk, „Caritas” w diecezji sandomierskiej..., dz. cyt., s. 109.

²²⁵ B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej wzięci przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008, s. 185.

²²⁶ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 172.

²²⁷ P. Raina, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 210–213.; R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 198–199.

²²⁸ AIPN Ki, sygn. 015/932, t. 1, s. 177–178.

iłżeckiego, gdzie pod koniec 1951 r. istniały 4 placówki „Caritas”: w Starachowicach, Iłży, Wąchocku i Siennie, ale ich działalność była „znikoma”²²⁹.

Zakończenie

Władze komunistyczne po II wojnie światowej w Polsce nie tylko prowadziły otwartą walkę z duchowieństwem, ale również starały się ograniczać sferę duszpasterską. Bezpieka, szczególnie przy pomocą agentury, zgromadziła bardzo wiele treści kazań oraz listów pasterskich Episkopatu Polski. Władze komunistyczne skupiły również swoją uwagę na szkolnictwie, gdzie w myśl swoich założeń, dążyły do pełnej ateizacji młodego pokolenia. Inwigilowano więc działalność katechetów kontrolując ich poprzez agenturę wywodzącą się z młodzieży. Dyrekcję nakłaniano do przekształcania szkół w placówki TPD, pozbawione nauczania religii oraz zmuszano do zakładania organizacji ZWM, a następnie ZMP. Zdarzały się także przypadki usuwania prefektów ze szkół. W latach 1951–1952 na terenie powiatu iłżeckiego zwolniono ze szkół 5 katechetów. Jednocześnie systematycznie wzrastała liczba szkół, w których zakazywano katechizowania. W roku szkolnym 1955/1956 na 135 szkół podstawowych 100 było pozbawionych nauczania religii. Jeszcze gorsza sytuacja miała miejsce w szkołach ogólnokształcących, gdzie prawie 100% placówek nie zatrudniało katechety. Władza komunistyczna utrudniała na wszelkie sposoby wypełnianie praktyk religijnych. Odciągała młodzież od Kościoła poprzez organizowanie czynów społecznych, wycieczek, atrakcji w niedziele i święta. Duchowieństwo starając się chronić młodzież przed postępującą ateizacją, podejmowało wiele inicjatyw duszpasterskich, których celem było wychowanie w duchu religijnym i patriotycznym.

Miejscowy PUBP przywiązywał ogromną wagę do wizytacji biskupich doszukując się w nich akcentów wrogich wobec władzy. Ponadto funkcjonariusze interesowali się organizowanymi w parafiach odpustami, pielgrzymkami, procesjami Bożego Ciała i dożynkami. Obiektem zainteresowania służb bezpieczeństwa stały się także misje i rekolekcje. Duchownym zarzucano odciąganie wiernych od wypełniania obowiązków wobec państwa.

Inwigilacja ówczesnych władz nie kończyła się jedynie na dezintegrowaniu działalności duszpasterskiej. Ówczesna władza obawiała się oddziaływania Kościoła na społeczeństwo. Wobec powyższego zdecydowano się na zdelegalizowanie odradzających się po wojnie organizacji dewocyjnych. W szczególności chodziło tu o organizacje młodzieżowe i ruchy katolików świeckich. Do najbardziej żywotnych organizacji zaliczano „Caritas”. Organizacja ta od momentu przejścia jej przez władze komunistyczne w 1950 r. była również wykorzystywana do działań dezintegrujących duchowieństwo.

²²⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., s. 325.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu (archiwum nie posiada zespołów archiwalnych):
Kwestionariusz dotyczący stanu parafii 1946 r.
Materiał do katalogu diecezjalnego 1945 r.
Materiał do katalogu diecezjalnego 1947 r.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Delegatura w Kielcach:

sygn. IPN Ki 015/932, t. 1–2, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych Kielce.
sygn. IPN Ki 014/301, Materiały operacyjne dotyczące księży prefektów ubiegających się o uzyskanie zezwolenia do nauczania religii w szkołach na terenie woj. Kieleckiego.

Archiwum Państwowe w Kielcach:

Urząd Wojewódzki w Kielcach, Wydział do Spraw Wyznań.
sygn. 8640Nadzór nad Kościołem rzymsko-katolickim – korespondencja ogólna 1955.

Źródła drukowane:

Dziennik Ustaw 1949, nr 45, poz. 335.
Dziennik Ustaw RP 1949, nr 49, poz. 369.
Dziennik Ustaw 1951, nr 4, poz. 28.
Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974, Paris 1975.
P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, *Lata 1945–1959*, Poznań 1994.

Źródła internetowe:

Opracowania:

Bober S., *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestolecu Polski Ludowej*, Lublin 2011.
Czywiński B., *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, t. 2, „... i was prześladować będą”, Lublin 1990.
Dominiczak H., *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000.
Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.
Dyk E., „Caritas” w diecezji sandomierskiej (1932–1950), „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 2–3, s. 5–116.
Dziurok A., *Wstęp*, [w:] *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945–1989*, wstęp, wybór dokumentów i redakcja A. Dziurok, Warszawa 2004.
Jarosz D., *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopci*, Warszawa 1998.
Krukowski J., *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944–1956*, [w:] red. Z. Zieliński, *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944–1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, Lublin 2000, s. 23–45.
Libionka D., *Ruch młodzieżowy w PRL*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 10 (2001), nr 10, s. 23–30.

- Mysłek W., *Polityka wyznaniowa w Polsce*, [w:] *Polityka wyznaniowa*, red. W. Mysłek, M. T. Staszewski, Warszawa 1975.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999.
- Stanaszek B., *Księża diecezji sandomierskiej wiezieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008.
- Stanaszek B., *Likwidacja organizacji kościelnych w diecezji sandomierskiej w czasach stalinowskich*, „*Studia Sandomierskie*” 12 (2005), z. 2, s. 13–31.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003.
- Żaryn J., *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, Warszawa 1997.
- Żaryn J., *Kościół w PRL*, Warszawa 2004.

Streszczenie

Artykuł jest trzecią częścią pracy omawiającej działania Aparatu Bezpieczeństwa w Starachowicach wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1945–1956. Autor prezentuje kwestię inwigilacji posługi kaznodziejskiej. Ukazuje on również laicyzację szkolnictwa oraz sposoby ateizacji młodzieży. Poza tym artykuł skupia się na tym, jak władze komunistyczne kontrolowały uroczystości parafialne, wizytacje biskupie oraz pielgrzymki. Dodatkowo opisano w nim nadzór nad misjami i rekolekcjami oraz metody ograniczania działalności organizacji kościelnych.

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 (priesthood and secularization of social life)

Summary

The article is the third 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 issue of surveillance of preaching. He also shows the laicization of education and the methods for the atheisation of youths. Moreover, the paper focuses on how communist authorities used to control the parish celebrations, bishop's visits and pilgrimages. Furthermore, it describes the supervision over missions and retreats as well as the methods of limiting the activities of ecclesiastical organizations.

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

ROMAŃSKA RZEŻBA MARII Z DZIECIĄTKIEM Z GOŻLIC ZARYS HISTORYCZNO-STYLISTYCZNY

Rzeźba Marii z Dzieciątkiem z Goźlic przechowywana w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu jest jedną z nielicznych zachowanych w Polsce romańskich, kamiennych figur tronujskiej Matki z centralnie usytuowanym Dzieciątkiem na Łonie¹. Przy posiadaniu typowej dla tych wizerunków statyki i symetrii kompozycji zabytek wyróżnia szczegółowość rysunkowego opracowania oraz charakterystyczne źrenice zalane ołowiem. Dodatkowo jego wieloaspektowa enigmatyczność w zakresie proveniencji, wykonawcy i historii sprawia, iż stanowi on niezwykle interesujący przedmiot badań.

Zastanawiające jest, że tak unikatowy obiekt nie posiada opracowania monograficznego i doczekał się zaledwie kilku wzmianek w literaturze przedmiotu². Niniejszy tekst jest próbą analizy historyczno-stylistycznej dzieła w celu określenia pochodzenia rzeźby oraz jej pierwotnej funkcji w przestrzeni sakralnej.

Rzeźba z Goźlic, o wysokości 67 cm, przedstawia Marię tronujską, trzymającą oburącz siedzące frontalnie na jej kolanach Dzieciątko (il. 1). Jest wykuta z jednego bloku piaskowca³, trójwymiarowa, opracowana frontalnie. Postać Marii jest hieratyczna, masywna, zwarta, usytuowana na postumencie. Na głowę jest nałożony diadem ozdobiony naprzemiennym motywem, prawdopodobnie roślinnym,

¹ W Polsce oprócz rzeźby goźlickiej w tym typie zachowała się rzeźba z tympanonu w Starym Zamku. Kamienne rzeźby tronujskiej Marii z Dzieciątkiem występujące na świecie nie doczekały się osobnego opracowania.

² Niemal całą dotychczasową bibliografię zawarł Adam Włodarek: tenże, *Matka Boska z Dzieciątkiem z Goźlic*, [w:] *Wawel 1000–2000. Katalog wystawy jubileuszowej*, red. M. Piwocka, D. Nowacki, Kraków 2000, s. 95–96. Do najnowszych prac należą artykuły autorstwa Anny Pacan: taż, *Średniowieczna ikonografia wizerunku Marii w Majestacie. Zarys przemian w okresie od V do początków XIII w.*, [w:] *Procesy przemian w sztuce średniowiecznej. Przełom – Regres – Innowacja – Tradycja. Studia z historii sztuki*, red. R. Eysymontt, R. Kaczmarek, Warszawa 2014, s. 293–304 oraz taż, *Matka Boska z Dzieciątkiem w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu. Kilka uwag o romańskiej figurze z kościoła parafialnego w Goźlicach*, [w:] *Sztuka w Świętokrzyskiem: średniowiecze i czasy nowożytne*, red. P. Rosiński, H. Suchojad, Kielce 2017, s. 49–58.

³ Karta inwentarzowa opracowana przez U. Stępień, Muzeum Diecezjalne Dom Długosza w Sandomierzu, nr inw. MDS 187.

mieszczącym się w kwadratowych polach (zatarcie szczegółów uniemożliwia dokładne rozpoznanie). Spod niego spływa po bokach na ramiona welon odkrywający grzywkę. Madonna jest ubrana w suknię ściśle przylegającą do ciała i przykrywającą stopy, z rękawami kloszowo rozszerzającymi się nieco poniżej łokci, spływającymi na kolana. Na sukni znajduje się płaszcz spięty pod szyją na wysokości obojczyka owalną klamrą, spływający na ramiona i plecy. Twarz Marii jest poważna, podłużna, symetrycznie ukształtowana. Oczy są okrągłe, duże, płytko osadzone, wyraziste, wpatrzone w jeden punkt. Żrenice wypełnia ołów. Brwi są delikatnie zaznaczone łagodnym łukiem tuż nad oczami.

Między kolanami Matki Bożej znajduje się siedzące frontalnie Dzieciątko, usytuowane na osi ciała Marii. Jest Ono ubrane w sukienkę przylegającą do ciała, odsłaniającą do połowy lewą stopę, na której znajduje się trzewik ze szpiczastym noskiem. Lewa ręka Jezusa jest opuszczona, oparta o lewe udo. W dłoni trzyma On niewielki okrągły przedmiot w kształcie kuli. Jego prawa ręka uniesiona jest w geście błogosławieństwa. Twarz Dzieciątka przedstawiona jest podobnie jak twarz Marii – poważna, podłużna, o dużych, okrągłych, płytko osadzonych oczach, mocno zarysowanych kościach policzkowych i podbródka, wąskich, drobnych ustach i małych uszach, umieszczonych na wysokości oczu. Żrenice także wypełnione są ołowiem. Na Jego głowie znajduje się korona. Głowę okala nimb krzyżowy.

Stan rzeźby należy ocenić jako dostateczny. Najpoważniejsze mankamenty to zatarte kontury, brak lewego dolnego rogu – fragmentu, na którym znajduje się prawa stopa Marii, nieznacznego fragmentu prawego rogu rzeźby, potężnego fragmentu nosa Dzieciątka oraz Jego prawej stopy.

1. Historia zabytku

Na niejasną historię rzeźby Marii z Dzieciątkiem z Goźlic, pochodzącą według badaczy z kościoła w Goźlicach, mogą rzucić światło dokumenty traktujące o dziejach samego budynku, historii parafii goźlickiej, akta parafialne oraz fotografie, na których pojawia się zabytek.

Zapis w archiwaliach parafialnych podaje, iż kościół pod wezwaniem Wniebowzięcia Marii Panny w Goźlicach został wzniesiony „częściowo z ciosowego kamienia około 1134 [roku] przez słynnego w historii Piotra Dunina, syna Własta”⁴. Badacze przy datowaniu kościoła skłaniają się raczej ku początkom XIII w., uznając podanie o domniemanej fundacji za legendarne⁵. Józef Rawski⁶, za nim zaś

⁴ Archiwum parafii Goźlice, t. 2, k. 282 recto (brak sygnatury).

⁵ Zob. A. Włodarek, *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 95; J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach. Ze studiów nad architekturą romańską w Polsce*, „Folia Historiae Artium” 1977, nr 13, s.17; *Katalog zabytków sztuki w Polsce. T. 3 – województwo kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 11, *Powiat sandomierski*, red. J. Z. Łoziński, T. Przyrkowski, Warszawa 1962, s. 4 (dalej cyt.: KZSwP); M. Pietrusińska, *Katalog i bibliografia zabytków*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII w.*, t. 2, red. M. Walicki, Warszawa 1971, s. 694; T. Szydłowski, *Pomniki architektury piastowskiej we województwach krakowskim i kieleckim*, Kraków 1928, s. 82.

ks. Bolesław Kumor⁷ uznają rok 1134 za datę erygowania parafii Goźlice. Dla Rawskiego potwierdzeniem tej tezy jest kolejność, w jakiej parafia archidiaconatu sandomierskiego figurują w wykazach dziesięciny papieskiej i świętopietrza z 1. połowy XIV w. Jako że parafia Goźlice zajmuje pierwsze miejsce w owych wykazach, musiała być najstarsza w archidiaconacie⁸. Z opinią Rawskiego zgadza się Kumor. Wskazuje, że miała „rozległy okręg parafialny”, co było właściwe dla parafii najstarszych w danym okręgu osadniczym⁹. Do 1470 r. należało do niej 28 wsi, wizytacje z lat 1592–1598 podają 24 wsie¹⁰.

O ile data erekcji parafii podana przez Rawskiego wydaje się prawdopodobna, o tyle nie jest możliwe, aby w tym czasie wzniesiono w Goźlicach kościół kamieniny, jak podaje zapis w archiwaliach¹¹. Bardziej prawdopodobnym czasem wzniesienia kościoła murowanego był początek XIII w., gdyż – jak argumentuje Józef Jamroz – występujące w Goźlicach prosto zamknięte prezbiterium romańskie jest typowe dla kościołów z 1. połowy XIII w.: w Starym Mieście, Żębocinie, Mieronicach. Kościoły bezwieżowe z XII w. zazwyczaj miały absydalne zamknięcie prezbiterium, np. w Gieczu, Kotłowie, Lubiniu, Wysocicach i Kościelcu wielkopolskim¹². Na podstawie herbu „Topór” powtórnego na zwornikach gotyckiego prezbiterium i relacji ks. proboszcza Właźlackiego z 1871 r. o znalezieniu kamienia ciosowego, na którym są „pracowicie wyrobione arabeski, a w środku nich herb Topór”¹³, ks. Jan Wiśniewski wnioskuje, iż kościół stanął z fundacji Toporczyków zwanych Ossolińskimi od sąsiedniego Ossolina lub Klimontowskimi od leżącego również nieopodal Klimontowa¹⁴.

Rekonstruując romański wygląd świątyni, badacze charakteryzują ją jako jednonawową z prosto zamkniętym prezbiterium¹⁵, z przesklepioną zarówno nawą, jak

⁶ J. Rawski, *Wykazy świętopietrza i dziesięciny papieskiej a najstarsze parafie w archidiaconacie sandomierskim*, „Nasza Przeszłość” 1961, t. 13, s. 27–64.

⁷ B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do r. 1795*, t. 4, Kraków 2002, s. 188.

⁸ Archidiaconat sandomierski wzmiankowany po raz pierwszy w 1207, pod koniec XVI w. podzielił się na pięć dekanatów. Goźlice należały do dekanatu połanieckiego. Zob. W. Gałązka, *Kościelna przynależność obecnego terytorium diecezji sandomierskiej w ciągu wieków*, „Studia Sandomierskie” 6 (1990–1996), s. 477.

⁹ B. Kumor, *Dzieje diecezji...*, dz. cyt., s. 361.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Początki parafii w Polsce wiążą się z zakładaniem prywatnych fundacji przez możliwe rody, które wnoszą kościoły drewniane, np. w Pacanowie ród Nagodziców. J. Rawski, *Wykazy świętopietrza...*, dz. cyt., s. 43.

¹² J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, dz. cyt., s. 16.

¹³ Kamień, uważany niegdyś za zaginiony, został wmurowany we wschodnią ścianę świątyni. Jamroz sądzi, że mógł to być zwornik sklepienia w prezbiterium. J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁴ J. Wiśniewski, *Dekanat sandomierski*, Radom 1915, s. 17.

¹⁵ T. Szydłowski, *Pomniki architektury...*, dz. cyt., s. 83; T. Szydłowski, *Badania i odkrycia w zakresie historii sztuki na terenie sandomiersko-kieleckim (w latach ostatnich)*, „Pamiętnik Świętokrzyski” 1930, s. 159; Z. Świechowski, *Budownictwo romańskie w Polsce. Katalog zabytków*, Wrocław 1963, s. 51; M. Pietrusińska, *Katalog i bibliografia...*,

i najprawdopodobniej chórem¹⁶. W zachodniej części budowli na wysokości pięciu metrów powyżej posadzki znajdowała się empora, do której dojście było możliwe na dwa sposoby – schodami biegnącymi wzdłuż ściany północnej, pnącymi się na ostatnim piętrze w grubości muru lub z zewnątrz¹⁷. Wygląd ściany czołowej empory to jedynie przypuszczenia badaczy. Odnaleziony w 1915 r. kapitel figuralny z wyobrażeniami „gołąbków, dzióbkami zwróconymi ku sobie”¹⁸ był dla Tadeusza Szydłowskiego elementem kolumny podemporowej¹⁹, według Jamroza pochodził z pierwszego piętra empory²⁰, zaś Andrzej Tomaszewski, „nie odnosząc się do kwestii przeźroczy, zrekonstruował przyziemie empory jako otwarte na nawę szeroką arkadą”²¹. Natomiast ewentualny portal – ze względu na przebieg gurtu sklepienia empory na ścianie zachodniej, zaś na ścianie północnej przylegające do niej i wchodzące daleko w głąb kościoła schody prowadzące na emporę – mógł znajdować się jedynie w elewacji południowej²².

Podobnie jak dokładna data fundacji kościoła kamiennego nie jest znany rok dostawienia gotyckiego prezbiterium. Według Jana Długosza, w połowie XV w. w Goźlicach stał kościół z kamienia pw. Wniebowzięcia Marii Panny, którego plebanem był ks. Stanisław, zaś dziedzicem wsi Andrzej Klimontowski herbu Topór²³. Rozbudowa świątyni nastąpiła najprawdopodobniej właśnie w tym czasie²⁴.

dz. cyt., s. 694; A. Tomaszewski, *Romańskie kościoły z emporami zachodnimi na obszarze Polski, Czech i Węgier*, „Studia z Historii Sztuki” 1974, t. 29, s. 158–161; J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, dz. cyt., s. 15–16; Z. Świechowski, *Katalog architektury romańskiej w Polsce*, Warszawa 2009, s. 101–103.

¹⁶ A. Pacan, *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ K. Furmankiewiczówna, *Portal romański w Goźlicach*, „Kurier Literacko-Naukowy” 28 (1927), s. IV.

¹⁹ T. Szydłowski, *Pomniki architektury...*, dz. cyt., s. 83.

²⁰ J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, dz. cyt., s. 15. Koncepcja Jamroza, jak twierdzi Pacan „pomimo nie znalezienia fundamentu pod słup trybuny, wydaje się najbardziej spójna i przekonująca. Kapitel i dwie bazy odpowiadają sobie średnicą. Ponadto odkryto je w zamurowanej wnęce ściany na wysokości 5,7 m od posadzki, co wydaje się potwierdzać ich przynależność do przeźroczy”. A. Pacan, *Matka Boska...*, dz. cyt., przyp. nr 6.

²¹ A. Tomaszewski, *Romańskie kościoły...*, dz. cyt., s. 160. Cyt. za: A. Pacan, *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 50.

²² J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, dz. cyt., s. 15. Badacz sytuował portal na ścianie południowej na podstawie kilku „profilowanych ciosów luźno wmurowanych” w tę ścianę, pośród których autor rozpoznał „trzy czwarte wałka w narożniku” – być może fragment narożnej kolumnienki portalu oraz „znacznej długości blok ciosowy (...) z fazą cofniętą od naroża” – mogący stanowić resztę nadproża portalu. Patrz: J. S. Jamroz, *Kościół parafialny Wniebowstąpienia NMP w Goźlicach*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, styczeń-grudzień 1948, Kraków 1949, nr 2, s. 78.

²³ J. Długosz, *Liber Beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 2, Cracoviae 1864, s. 332, 344. Dawniejsze wzmianki dotyczące Goźlic pochodzą z: 1280 r. (bitwa pod Goźlicami – Rocznik traski w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 2, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872

Pewnym jest, że w latach 1620–1636 ks. Mateusz Glancerinus wznosił dwie kaplice boczne, nadając kościołowi kształt krzyża, zakrystię, kruchtę oraz sygnaturkę²⁵.

W połowie XVI w. kościół przejęli kalwini. Reformator Hieronim Ossoliński dokonał jego profanacji, rabunku mienia kościelnego, usunął katolickiego kapłana i przekazał gmach reformatorom²⁶. Świątynia była użytkowana jako zbór w latach 1559–1620²⁷.

Ważnymi wydarzeniami w historii kościoła goźlickiego były dwa pożary powstałe na skutek działań wojennych. W 1915 r. ogień uszkodził dach, „prze-palił” mury i „zupełnie zniszczył” wnętrze²⁸ (il. 2). Pracami remontowo-konserwatorskimi w latach 1921–24 kierowali Stanisław Chrościechowski, konserwator Okręgu Radomskiego i Stanisław Karpowicz, architekt powiatu sandomierskiego²⁹. Współpracował z nimi tutejszy proboszcz, ks. kan. Franciszek Koperski oraz parafianie z Goźlic, którzy finansowo wsparli projekt³⁰. Drugi pożar w 1944 r. miał łagodniejszy przebieg, gdyż oszczędził mury i sklepienia świątyni³¹. Dwa lata później przy okazji remontu architekt Józef Jamroz wraz z inżynierem architektem Stefanem Świszczowskim przeprowadzili prace odkrywczo-badawcze kościoła.

W literaturze przedmiotu okrzepł pogląd, że interesującą nas rzeźbę odkryto w 1915 r., po pierwszym pożarze³², ks. Edward Górski uściślił, że została „wykopana w Goźlicach”³³. Niemniej należy zaznaczyć, iż Marian Sokołowski znał omawianą figurę już w roku 1907 i wówczas zaprezentował jej zdjęcie na posiedzeniu Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce³⁴.

Jeżeli rzeźba z Goźlic znajdowała się w kościele parafialnym, in situ mogła znajdować do połowy XVI w., aż do usunięcia jej przez kalwinów pomiędzy ro-

s. 874), 1325–27 (pleban Bernard – *Monumenta Poloniae Vaticana* t. 1, red. S. Szczur, Cracoviae 1994, s. 163).

²⁴ KZSwP, s. 4.

²⁵ Tamże.

²⁶ B. Kumor, *Dzieje diecezji...*, dz. cyt., s. 406.

²⁷ Tamże. Informację potwierdza ks. J. Bukowski, *Dzieje reformacji w Polsce*, Kraków 1883. Cyt. za: J. Wiśniewski, *Dekanat sandomierski...*, dz. cyt., s. 98.

²⁸ Archiwum parafii Goźlice, k. 282 recto.

²⁹ Tamże.

³⁰ S. Chrościechowski, *Kościół parafialny w Goźlicach – odbudowany*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1923, s. 114.

³¹ Tamże.

³² KZSwP, s. 4; Włodarek, *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 95; U. Stępień, *Przewodnik po Muzeum...*, dz. cyt., s. 44.

³³ E. Górski, *Diecezjalne Muzeum Sandomierskie*, Sandomierz 1946, s. 14. Informacja powielona za Katalogiem Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu autorstwa Karola Estreicherera (*Katalog Diecezjalnego Muzeum Sandomierskiego*, mps w zbiorach Muzeum Diecezjalnego Dom Długosza w Sandomierzu, poz. 1561, s. 34). Co do kapitelu z motywem ptaków T. Szydłowski podaje, że znaleziono go na cmentarzu „[...] gdzie go porzucono zapewne przy przerabianiu kościoła”, cyt. za: T. Szydłowski, *Pomniki...*, dz. cyt., s. 83.

³⁴ M. Sokołowski, *Rzeźba romańska w Goźlicach pod Osolinem w Sandomierskiem*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 1915, t. 9, s. CXL.

kiem 1559 a 1620. Nie wiadomo, gdzie trafiła po usunięciu z pierwotnego miejsca, gdyż na jej temat milczą archiwalia. W aktach parafii Goźlice z lat 1776–1983, w spisie z 1927 r. figuruje jedynie kamienny „pomnik nieznanego żołnierza w zbroi w kaplicy św. Anny z 1575”³⁵, o którym wspomina także Wiśniewski w Monografii dekanatu sandomierskiego, dodając, iż został uszkodzony podczas pożaru³⁶. Wzmiankowana jest ponadto rzeźba Marii Magdaleny wieńcząca „kamienny portal do zakrystii o formach barokowych”³⁷. Statua Madonny z Dzieciątkiem nie widnieje także w aktach wizytacyjnych biskupów³⁸ – nie znaleziono podczas przeprowadzonej kwerendy żadnego o niej wspomnienia, w przeciwieństwie do obrazów czy ołtarzy. Interesująca nas rzeźba romańska nie występuje również w Szkielecie do inwentarza zabytków diecezjalnych ks. Jana Rokosznego z lat 1910–1915³⁹. Prawdopodobnie podczas pożaru nie było jej w kościele, stąd nie figuruje w inwentarzach z tego czasu i nie nosi śladów zniszczenia przez ogień. Do Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu trafiła, jak podaje Katalog zabytków sztuki

³⁵ Archiwum parafii Goźlice, k. 259 verso.

³⁶ Wiśniewski, *Dekanat sandomierski...*, dz. cyt., s. 20. Mowa tu o rzeźbie rycerza z 1575 r.

³⁷ J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, s. 12 – pisze o rzeźbie kamiennej, tymczasem inwentarze wspominają o rzeźbie drewnianej.

³⁸ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie: *Liber continens decreta executiva visitationum et alia ad correctionem et reformationem vitae et morum cleri pertinentia tempore fel. rec. R>D> Bernardi Maciejowski Cardinalis et episcopi Cracoviensis ac ducis Severiensis conscripta ex annis 1601 et sequent. – (...) ecclesiae et clerus decanatus Polaniecensis k. 62v–64, sygn. ABMK 3277; *Visitatio Sandomiriensis Archidiaconatus a.D. 1646 ex commissione R.D. Petri Gembicki Tarnoviensem, Venceslaum Kostecki, praepositum Opocnensem, plebanum Malicensem expedita. (Decanatus: Koprzywnicensis, Rudnicensis, Miechocinensis et Polanecensis), sygn. ABMK 3280; Visitatio realis et personalis ecclesiarum parochialium, hospitalium, capellarum, altiarum et confraternitatum in quatuor decanatibus archidiaconatus Sandomiriensis, videlicet: Rudnicensi, Michocinensi, Coprivnicensi et Polanecensi existentibus (...), AD. 1727, sygn. ABMK 3294; Visitatio archidiaconatus Sandomiriensis scilicet quatuor decanatum: Cop... Polanecensis, Rudnicensis et Michocinensis ex speciali commissione Eminentissimi S.R.E Cardinalis praesbiteri R.D. Joannis Alexandri in Lipie Lipski, (...) in \choata anno 1737, continuata et expedita 1738, sygn. ABMK 3297; *Acta visitationis ecclesiarum in decanatibus Polanecensi et Coprivnicensi ex commissio Cel. Principis R.D. Andreae Stanislai Kostka in Załuskie Załuski episcopi Cracoviensis, ducis Severiae, per me Franciscum de Schwarzenberg Czerny, canonicum cathedralem Cracoviensem, Bochnensem et Szczucinensem praepositum expeditae anno 1748, sygn. ABMK 3318; Acta visitationis ecclesiarum in archidiaconatu Sandomiriensi consistentium de speciali mandato Cel. Principis R. D. Cajetani Ignatii Soltyk (...) a.D. 1764 (...) (decanatus: Polanecensis, Miechocinensis, Rudnicensis et Coprivnicensis), sygn. ABMK 3323; Visitatio ecclesiarum in decanatibus Sandomiriensi, Polaniecensi et Rudnicensi ad archidiaconatum Sandomiriensem pertinentium per Albertum Gniewicz a.D. 1614 peracta, sygn. ABMK 3249.***

³⁹ U. Stępień, *Przewodnik po Muzeum...*, dz. cyt., s. 10; J. Rokoszy, *Szkielec do inwentarza zbiorów diecezjalnych w Sandomierzu*, rkps w zbiorach Muzeum Diecezjalnego Dom Długosza w Sandomierzu.

w Polsce, po roku 1920⁴⁰. Fakt, że pozostawała w tejże placówce potwierdził Chrościechowski w sprawozdaniu z 10 czerwca 1923⁴¹ i Kazimiera Furmankiewiczówna w referacie wygłoszonym w grudniu tegoż roku⁴².

Nie jest możliwe precyzyjne wskazanie czasu, w którym figura utraciła prawy dolny fragment, ale w rozstrzygnięciu tej kwestii pomocna okazuje się dokumentacja fotograficzna. Na najstarszym znanym zdjęciu Marii goźlickiej wykonanym przez Sokołowskiego na początku 1907 lub nawet w 1906 r.⁴³ widoczny jest zaginiony dziś trójkątny fragment rzeźby, na który składają się: podnózek tronu, prawa stopa Matki Bożej i niewielka część szaty przy stopie. Można na nim dostrzec pęknięcie, zarysowujące granicę zaginionego później elementu. W 1922 r. Szydłowski opublikował jej fotografię w *Pomnikach architektury*⁴⁴. Widać na niej, iż ujęta z półprofilu rzeźba utraciła już dolny narożnik. Umieszczony pod reprodukcją podpis „Fot. b. kielecki Oddział Sztuki. 1922” pozwala domniemywać, że zdjęcie powstało jeszcze w Goźlicach przed przewiezieniem zabytku do Sandomierza⁴⁵. Hipotetycznie obiekt przekazano więc w 1922 r., najpóźniej przed czerwcem 1923 r. Kolejna fotografia pokazuje ks. Edwarda Górskiego, kustosa sandomierskiego muzeum w latach 1915–1973, w otoczeniu zbiorów. Młody ks. Górski siedzi przy stole, zaś po jego prawej stronie od ciemnego tła gabloty wyraźnie odcina się jasna sylweta uszkodzonej już rzeźby (il. 3). Nieznana jest data wykonania fotografii, choć wiadomo, że powstała pomiędzy rokiem 1915 a 1935, gdy zbiory gromadzono w gmachu Seminarium Duchownego, nim 15 sierpnia 1936 r. przeniesiono je do Domu Długosza⁴⁶.

Statua goźlicka pozostawała w całości do 1907 r. Jeżeli przyjmie się, że fotografia z 1922 r. dokumentuje jej stan sprzed przenosin do Sandomierza, można przypuszczać, iż uszkodzenie nastąpiło podczas działań wojennych. Karol Estreicher w sporządzonym przez siebie *Katalogu Muzeum Diecezjalnego* z lat 1937–1939 podał, iż „lewy dół rzeźby (...) istniał gdzieś do r. 1935, potem zagubiony”. Jego słowa można zrozumieć w taki sposób, iż fragment był przechowywany osobno, lecz został zagubiony⁴⁷ lub zniszczony, np. podczas przenosin zbiorów do nowego lokum.

⁴⁰ KZSwP, s. 5.

⁴¹ S. Chrościechowski, *Kościół parafialny...*, dz. cyt., s. 115.

⁴² K. Furmankiewiczówna, *Rzeźby romańskie z Goźlic*, „Prace Komisji Historii Sztuki” 4 (1927), s. XX.

⁴³ M. Sokołowski, *Rzeźba romańska...*, dz. cyt., s. CXL.

⁴⁴ T. Szydłowski, *Pomniki architektury...*, dz. cyt., s. 83.

⁴⁵ W latach 1921–24 przeprowadzono prace remontowo-konserwatorskie kościoła. W składzie Komisji Ogłędzinowej znajdował się m.in. Jerzy Romer, kierownik Wojewódzkiego Urzędu Konserwatorskiego (Archiwum Parafii Goźlice, k. 243 recto). W latach 1918–1939 Sandomierz należał administracyjnie do województwa kieleckiego.

⁴⁶ U. Stepień, *Przed Domem Długosza – 60 lat temu*, „Zeszyty Sandomierskie” 6 (1997), s. 61. *Katalog Diecezjalnego Muzeum Sandomierskiego*, mps w zbiorach Muzeum Diecezjalnego Dom Długosza w Sandomierzu, poz. 1561, s. 34.

⁴⁷ *Katalog Diecezjalnego Muzeum Sandomierskiego*, mps w zbiorach Muzeum Diecezjalnego Dom Długosza w Sandomierzu, poz. 1561, s. 34.

Uroczyste otwarcie nowej siedziby Muzeum Diecezjalnego w Domu Długosza nastąpiło 27 października 1937 r.⁴⁸ Statuę Marii ustawiono na tle niszy w murze⁴⁹. W czasie II wojny światowej Niemcy na dwa lata zabrali klucze do obiektu, w tym czasie nie był on użytkowany⁵⁰. W 1944 r. dwa pociski armatnie rozbiły ścianę od strony wschodniej, uszkodziły dach i okna, ale sam zabytek nie został uszkodzony⁵¹. Na podstawie informacji otrzymanych od obecnej kustosz muzeum wiadomo, iż rzeźba od 1937 r. nie opuściła przeznaczonych dla siebie nisz – nie była wypożyczana na wystawy ani poddawana konserwacji⁵².

2. Stylistyka rzeźby

Rzeźba Marii z Dzieciątkiem z Goźlic współtworzy wąską grupę romańskiej plastyki przedstawiającej Matkę Boga z Synem na kolanach. W obecnych granicach Polski zachowała się znikoma liczba romańskich figur tronującej Bogarodzicy, które mogłyby posłużyć za materiał porównawczy dla omawianej rzeźby. Do tego wąskiego zespołu przedstawiń wchodzi kamienna figura w Wysocicach, trzy drewniane statuy: z Barda Śląskiego, Ołoboku i słabo zachowana, znajdująca się w Muzeum Narodowym w Gdańsku oraz tympanony w kościele NMP na Piasku we Wrocławiu i w Starym Zamku.

Z uwagi na wyrywkowo zachowany materiał porównawczy na obszarze Polski poszukiwania stylistyczne należy rozszerzyć poza jej granice.

2.1. Analiza formalna rzeźby i próba określenia czasu powstania

Krąg stylistyczny i pochodzenie warsztatu, z którego przybył lub w którym kształcił się wykonawca goźlickiej rzeźby, można przybliżyć, rozpoczynając od wykluczenia odmian regionalnych przedstawienia tronującej Marii z Dzieciątkiem formalnie różnych od omawianej figury.

Z pewnością można odrzucić rzeźby z zachodnich Niemiec, które wywarły zasadniczy wpływ na plastykę Skandynawii. W tamtejszych posągach Dzieciątko jest wysmukłe, o skrzyżowanych nogach, Maria zaś ma dłonie uniesione, otwarte⁵³.

⁴⁸ U. Stępień, *Muzeum w gmachu Seminarium Duchownego*, „Zeszyty Sandomierskie” 14 (2001), s. 59–60; U. Stępień, *Działalność kolekcjonerska ks. Jana Wiśniewskiego na tle zainteresowań przeszłością środowiska kościelnego w Sandomierzu przełomu XIX i XX w.*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 104 (2015), s. 291.

⁴⁹ U. Stępień, *Przewodnik po Muzeum...*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Sprawozdanie ks. Górskiego sporządzone dla Ministerstwa Kultury i Sztuki. Cyt. za: U. Stępień, *Przewodnik po Muzeum...*, dz. cyt., s. 18.

⁵² Na podstawie informacji otrzymanych od kustosz Muzeum Urszuli Stępień. Rzeźba figuruje w katalogu wystawy Kraków 1000–2000, choć nie otrzymano zgody na transport zabytku.

⁵³ T. Dobrzeniecki, *Romański posązek Marii w Muzeum Narodowym w Warszawie*, *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie* 10 (1966), s. 116.

Za Zygmuntem Świechowskim należy odrzucić południowo-francuską proweniencję rzeźby, gdzie do cech charakterystycznych należą: dysproporcja ciała (wydłużona partia tułowia przy krótkich nogach układających się w kształt litery „V”, silnie opadające, ramiona) i niski tron⁵⁴. W polskich zbiorach takie cechy prezentuje rzeźba Marii z Ołoboku. Jej podobieństwa z figurą z Goźlic kończą się na etapie ścisłej symetrii kompozycji⁵⁵.

Zbieżność ze stylem warsztatu z Souillac można dostrzec jedynie w rysunkowym, płaskim sposobie traktowania draperii i włosów. Wykuta pod jego wpływem płyta z przedstawieniem świętego lub proroka z Biestrykowa różni się od Marii z Goźlic brakiem symetrii. Podobnie złudne jest podobieństwo do tronującej Bogarodzicy wyobrażonej w centrum tympanonu Marii Włostowicowej i jej syna Świętosława w kościele Panny Marii na Piasku we Wrocławiu. Mimo zbieżności typu ikonograficznego (frontalnie usytuowana, przysadzista postać tronującej Marii z mocno zarysowanymi nogami) wrocławską realizację różni od goźlickiej styl wykonania, który Marian Morelowski identyfikuje z wpływami warsztatu rzeźbiarskiego z Maestrich nad Mozą⁵⁶. Odmienności są dobrze widoczne w układzie i sposobie opracowania draperii szat.

Bliższe określenie miejsca powstania rzeźby nastęrcza znaczne trudności, bowiem nawet między rzeźbami tego samego warsztatu występowały różnice stylistyczne, techniczne i fizjonomiczne⁵⁷. Stąd niezbędne jest przeprowadzenie analizy porównawczej konkretnych realizacji w typie Marii tronującej z frontalnie usytuowanym Dzieciątkiem.

Historycy sztuki, szukając artystycznego rodowodu rzeźby z Goźlic, niemal jednomyślnie wskazywali na Marię w tympanonie zachodnim portalu w Chartres z lat 1145–1155⁵⁸. Tymczasem mimo podobieństwa typu stylowo znacznie odbiega ona od polskiego zabytku. Majestat i potęgę Matki Boga osiągnięto w Chartres poprzez symetrię i frontalizm ujęcia, choć nie do końca konsekwentny, bowiem Maria unosiła lewą, obecnie utraconą, dłoń. Zadbano o zachowanie anatomicznej poprawności smukłego kobiecego ciała, które rysuje się pod draperią miękko ukła-

⁵⁴ Z. Świechowski, *Sztuka romańska w Polsce*, Warszawa 1982, s. 82.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ M. Morelowski, *Tympanon Marii Włostowicowej i Świętosława na tle wrocławskiej rzeźby XII w.*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” 4 (1949), dodatek 1, s. 8.

⁵⁷ Z. Massowa, *Romańska figura tronującej Marii z Dzieciątkiem w Muzeum Narodowym w Gdańsku*, [w:] *Cystersi w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1992, s. 324.

⁵⁸ Z. Massowa, *Romańska figura...*, dz. cyt., s. 315; Z. Świechowski, *Sztuka romańska...*, dz. cyt., s. 82; K. Furmankiewiczówna, *Rzeźby romańskie...*, dz. cyt., s. XIX–XX; T. Dobrowolski, *Malarstwo i rzeźba*, [w:] *Historia sztuki polskiej*, t. 1, *Sztuka średniowieczna*, red. T. Dobrowolski, W. Tomkiewicz, Kraków 1965, s. 127–128; M. Walicki, *Dekoracja architektury i jej wystrój artystyczny*, [w:] *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII w.*, t. 1, red. tenże, Warszawa 1970, s. 200; Włodarek, *Matka Boża...*, dz. cyt., s. 95–96.

dających się szat, oddających faktyczne napięcie delikatnego materiału. Na jej okrągłej, dziewczęcej twarzy zdaje się błąkać ledwo dostrzegalny uśmiech. O jej pozycji świadczy korona, która, wywodząc się z diademów bizantyńskich, przejęta została przez większość monarchów europejskich, począwszy od władców karolińskich⁵⁹. W przeciwieństwie do niej rzeźba z Goźlic uderza surowością i masywnością bryły. Jej ścisły frontalizm i sztywność wydają się narzucone przez ramy niezachowanego tronu. Proporcje ciała są zaburzone i odmiennie opracowane: zbyt duża głowa (stanowiąca niemal ¼ całego ciała), najbardziej trójwymiarowa część rzeźby, łączy się z płaskorzeźbionym, nienaturalnie krótkim korpusem o nieco spadzistych ramionach. Stosunkowo płaskie ciało jest niejako postumentem dla plastycznie potraktowanej głowy, którą wieńczy starannie opracowany diadem dekorowany naprzemiennie motywem w kształcie koła i krzyżyka wpisanych w kwadratowe pola. Wydłużona twarz z niskim czołem, długim nosem, wąskimi ustami bliższa jest męskiej niż kobiecej, przez co sprawia niemal groźne wrażenie. Nieruchome spojrzenie ołowianych, szeroko rozwartych oczu, statyka twarzy i ciała, nadaje jej wyraz sztywności, twardości, i surowości, które są obce rzeźbie z Chartres. Dzieło przez swą surowość różni się od romańskich portali Europy Zachodniej, bliższe jest raczej sztuce ottońskiej, wczesnemu średniowieczu (do XI w.)⁶⁰. Niemniej można założyć, że wykonawca goźlickiej figury znał wyobrażenie Marii w Chartres. Przejął z niej kostiumologię i układ draperii, które – zapewne z uwagi na poziom opanowania rzemiosła – znacznie uprościł. Przykładem są choćby misternie opracowane w figurze francuskiej fałdy szat przy stopach, które w polskiej realizacji przypominają uproszczony motyw geometryczny. Musiał on znać także inne rzeźby tympanonu królewskiego – wskazuje na to identyczne opracowanie włosów w rzeźbie grupy Zwiastowania.

Szczegóły anatomiczne Marii w sandomierskim Muzeum Diecezjalnym są niezgrabne, okryte szatą i zredukowane do minimum. Drobne, potraktowane linearnie draperie nieznacznie zarysowują klatkę piersiową oraz nogi. Ręce są niezwykle chude w stosunku do korpusu. Małe, płaskie dłonie zwracają uwagę grubością śródrezcza oraz paliczek, szczególnie kciuka. Ręce, którymi obejmuje Dzieciątko, są centralnym punktem kompozycji, stają się nośnikiem uczucia, przygarniają opiekuńczo⁶¹ – nie chodzi więc jedynie o prezentację Jezusa. Obejmując go obiema rękami, podkreśla raczej matczyne uczucie niż teologiczny obraz Marii jako *sedes*, *thronus*, *cathedra* Chrystusa⁶². Z tego powodu w mniejszym stopniu niż figura w Chartres unaocznia ideę swego boskiego macierzyństwa. Ale mimo okazania ludzkich uczuć pozostaje tronem dla Syna poprzez geometryzację ciała – jej klatka piersiowa jest płaska niczym zaplecek, zaś uda i reszta nóg przypominają wyściełane siedzisko.

⁵⁹ E. Letkiewicz, *Diadem*, [w:] *taż*, *Klejnoty w Polsce. Czasy ostatnich Jagiellonów i Wazów*, Lublin 2006, s. 488.

⁶⁰ W. Sauerländer, *Rzeźba średniowieczna*, tłum. A. Porębska, Warszawa 2001, s. 134.

⁶¹ Z. Świechowski, *Sztuka romańska...*, dz. cyt., s. 81.

⁶² T. Dobrzeński, *Romański posążek Marii...*, dz. cyt., s. 158.

Brak w rzeźbie chartresyjskiej zwisających, szerokich rękawów, modnych w XII i na początku XIII w.⁶³ (zamiast niego z rąk spływa tkanina, która okrywa cały korpus) oraz płaszcz spiętego pod szyją świadczy, że rzeźba ta nie była jedynym wzorem dla twórcy Marii z Goźlic.

Niewątpliwie rzeźbie goźlickiej bliższa jest pod względem stylu tronująca Madonna z Dzieciątkiem z retabulum kościoła *Saint-Jean-Baptiste* w Carrières-sur-Seine (Île-de-France), wykonana w podobnych latach co Madonna chartresyjska przechowywana obecnie w muzeum w Luwrze⁶⁴. Uderza przede wszystkim podobieństwem w opracowaniu draperii szat, układzie włosów Marii oraz wyrazistych rysach twarzy, szczególnie kości policzkowych. Madonna z retabulum zdradza jednak zdecydowanie wyższy poziom wykonania, na co wskazują odpowiednio zachowane proporcje postaci Jezusa, opracowanie twarzy Maryi, zaś przede wszystkim sposób ukształtowania jej dłoni. Wymienione na początku podrozdziału cechy, jak: nogi układające się w kształt litery „V”, brak korony bądź diademu na głowie, brak płaszcza, a ponadto księga będąca atrybutem Dzieciątka potwierdzają, iż owo przedstawienie nie mogło stanowić bezpośredniego wzoru dla Madonny z Goźlic.

Stukowa tronująca Maria z Dzieciątkiem z katedry w Erfurcie, datowana na ok. 1160 r.⁶⁵ także stanowi element nastawy ołtarzowej. Ogólny zarys postaci wykazuje duże podobieństwo z Madonną z muzeum w Sandomierzu. Spośród detalu uwagę przykuwają przede wszystkim niemal identycznie opracowane oczy – z wypukłymi gałkami, wyraźnie zarysowanymi liniami wokół oraz opadającymi kącikami. Do oczywistych analogii należą również płaszcz spięty pod szyją, ozdobne wałki przy rękawach Marii oraz przedmiot w kształcie kuli trzymany przez Jezusa. Madonna erfurcka prezentuje wyższy poziom artystyczny ukazany, podobnie jak w przykładzie opisanym powyżej, w sposobie opracowania dłoni.

Twarz zgodnie z tradycją antyku koncentruje osobową identyfikację w oczach, czole. To w tych miejscach skupia się rozumienie duchowego aspektu cielesności człowieka⁶⁶. Oczy Matki i Syna w rzeźbie z sandomierskiego muzeum przykuwają uwagę w szczególny sposób. Większość badaczy pomija jednak fakt, że Bogarodzica i Chrystus z Goźlic mają źrenice wypełnione ołowiem⁶⁷.

Mieniące się, inkrustowane gałki oczne znane były w sztuce starożytnego Egiptu, gdyż ożywiały rzeźbę, dodając jej realizmu⁶⁸. Tę praktykę zapewne przejęła

⁶³ Tamże, s. 141.

⁶⁴ P. Le Pogam, *Les premiers retables XIIIe-début du XVe siècle. Une mise en scène du sacré*, Paris 2009, s. 32–36. <https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/annunciation-virgin-majesty-baptism-christ>, [dostęp: 20 XII 2017].

⁶⁵ R. Möller, *Zur Farbigkeit mittelalterlicher Stuckplastik*, w: *Stuck des frühen und hohen Mittelalters. Geschichte, Technologie, Konservierung*, München 1996, s. 84–86.

⁶⁶ M. U. Mazurczak, *Religijno-kultowa funkcja relikwiarzy. W kręgu genezy obrazowania ciała świętych w sztuce europejskiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 3 (2012), s. 61.

⁶⁷ O tym falcie wspomina jedynie J. S. Jamroz.

⁶⁸ A. Vermehren, *Eyes: identity and commemoration in British 18th and 19th sculpture*, s. 2, https://www.gla.ac.uk/media/media_247320_en.pdf, [dostęp: 20 XII 2017]. Oczy

sztuka bizantyńska⁶⁹ i przekazała średniowieczu⁷⁰, gdy oczy rzeźb kultowych wypełniano emalią bądź szlachetnymi kamieniami. Przykładem jest rzeźba św. Fides (Foy) w Conques z IX w. czy Złota Madonna z Essen z ok. 1000 r. Obie rzeźby robią wrażenie idola, „czegoś pośredniego między obiektem kultowym a wizerunkiem”⁷¹.

Wypełnianie źrenic rzeźb ołowiem także było praktykowane w sztuce średniowiecznej Europy Zachodniej. Metal ten zastępował kosztowne kamienie szlachetne czy emalię. Niektóre rzeźby mają jedynie wydrążone źrenice – był to zabieg celowy lub pozostałość po zalewaniu metalem, który wypadł z upływem czasu. Zdobienia oczu mogły dotyczyć wszystkich postaci, począwszy od osób boskich, przez zwykłych śmiertelników, po stworzenia fantastyczne, a nawet piekielne. W ramach jednego założenia nie wszystkie rzeźby miały dekorowane oczy, czego przykładem jest dekoracja portalu królewskiego w Chartres. Liczna grupa dwunastowiecznych rzeźb z tego rodzaju zdobieniem znajduje się we Francji⁷². Zapewne stąd praktyka rozprzestrzeniła się na Niemcy⁷³, Włochy, czy Hiszpanię⁷⁴.

Ostre rysy twarzy, zwłaszcza duże policzki rzeźby z sandomierskiego muzeum, budzą skojarzenia z fizjonomią Marii w katedrze w Reims (Szampania-Ardeny) z końca XII w. Duże podobieństwo wykazuje także rzeźba Matki Bożej z Aragnouet (Midi-Pireneje) z XIII w. z uwagi na twarz o równie surowym wyrazie, ze spiczastym nosem, wąskimi ustami, z diademem na czole i symetrycznie

rzeźb polichromowanych nie były opracowywane w drewnie, pozostawały puste, ponieważ chciano uzyskać efekt naturalizmu przez kolorowe barwniki, nie zaś ryt wydobywający źrenice w sposób przestrzenny.

⁶⁹ Potwierdzają to liczne plakietki z VI w. wykonane z kości słoniowej, w których można napotkać drążone oczy, np. dyptyk z Maryją i Dzieciątkiem z VI w., przechowywany w Kaiser Friedrich Museum w Berlinie.

⁷⁰ Np. wizerunek papieża Sylwestra II z X w. przechowywany w Skarbcu Katedralnym w Akwizgranie.

⁷¹ W. Sauerländer, *Rzeźba ...*, dz. cyt., s. 62.

⁷² Będą to m.in.: Maryja z Dzieciątkiem z opactwa Saint Pierre w Mozac (Owernia) z poł. XII w., rzeźba grupy pocałunek Judasza Saint Nectaire (Owernia) z poł. XII w., rzeźba diabła z tympanonu zachodniej fasady katedry w Autun (Burgundia) z lat 1130–1140, dwa kapitele: ucieczka do Egiptu i samobójstwo Judasza z lat 1123–30 z katedry Saint-Lazare w Autun (Burgundia), dwa kapitele w nawie głównej: pierwsze kuszenie Chrystusa i anioł zastępujący drogę Balaamowi i jego oślicy z poł. XII w. z kościoła dawnego opactwa Saint-Andoche w Saulieu (Burgundia), rzeźby z cyklu Zwiastowanie z portalu królewskiego w Chartres z lat 1145–1150, Adoracja trzech Króli z kapiteła obejścia chóru dawnej kolegiaty Saint Pierre w Chauvigny (Poitou-Charentes) z 2. poł. XII w. oraz słup trumeau z fragmentem ofiara Abrahama, lata 1120–1135 z kościoła dawnego opactwa Sainte-Marie w Souillac (Midi- Pireneje).

⁷³ Np. płaskorzeźba na „Nowej Bramie” w Trewirze (zachodnie Niemcy) z 1147 r., dekoracja balustrady empory – Chrystus Sędzia ze świętym Piotrem i Pawłem z Gröningen (Saksonia, środkowe Niemcy) z ok. 1170 r.

⁷⁴ Np. relief narożnego filara w krużgankach klasztoru Santo Domingo w Silos (północna Hiszpania) – Chrystus w Emaus z poł. XII w.

rozdzieloną grzywką. Pozostałe szczegóły twarzy są już odmienne⁷⁵. Odstające, masywne kości policzkowe, potężny podbródek oraz nos zbliża Marię w Sandomierzu do rzeźby Czarnej Madonny z Dzieciątkiem Jezus w Meillers (Owernia) z lat 1180–1248. Spośród polskich zabytków podobnie zarysowane kości policzkowe ma figura z Wysocic z 1. poł. XIII w. związana, według Dobrowolskiego, z zakonem cystersów⁷⁶. Na fotografiach rzeźby bez późniejszych koron można dostrzec wypustki na diademie w kształcie lilii. Reliktów podobnych można doszukiwać się na diademie Marii goźlickiej.

Zasadniczy schemat ciała zbliża interesującą nas figurę do drewnianej statuy w Dijon (Burgundia) z XI w., która przetrwała do dzisiejszych czasów w stanie niekompletnym, tracąc prawą dłoń i Syna z kolan. Jej nieproporcjonalnie duża głowa i prosty, ostro zakończony nos przypominają rzeźbę goźlicką. W zbliżony sposób opracowano czubek głowy, nieznacznie widoczny zza diademu, który jest niemal identycznie osadzony na głowie Marii z Polski. Podobieństwo wzmacnia układ grzywki symetrycznie rozdzielonej na niskim czole. Płytko osadzone, szeroko otwarte, polichromowane oczy wpisują się w schemat prezentowany przez rzeźbę goźlicką, mimo iż skierowane są ku dołowi, łagodząc nieco surowość twarzy. Wydatny nos, pozioma linia ust, kształt podbródka to kolejne elementy wspólne ze stylem rzeźby w sandomierskim muzeum. Plastycznie opracowane szczegóły twarzy i szyi, podobnie jak w kamiennej rzeźbie Marii, kontrastują z płaszczynowo potraktowanym ciałem niemal całkowicie ukrytym pod powłoką szaty, spod której nieznacznie zarysowują się piersi i kolana. W szczegółach opracowania korpusu i kostiumologii podobieństwa są mniej ewidentne – można się ich doszukiwać w układzie fałdy pod piersią, choć u Marii goźlickiej jest ona mniej widoczna, oraz w szerokim, równoległym rozstawieniu nóg. Rzeźba sprawia wrażenie monumentalnej, co jednak łagodzi nieznaczne wychylenie ciała do przodu, a głowy w bok. Daleko posunięta zbieżność anatomii twarzy obu rzeźb pozwala przyjąć założenie, że figura w Dijon, jeśli nie bezpośrednio to za pośrednictwem innej rzeźby musiała oddziaływać na goźlicką.

Kamienną Marię z Goźlic z jej drewnianym, powstałym w początkach XII w. wyobrażeniem w Bardzie Śląskim łączy ten sam sposób zapięcia płaszcza pod szyją i drobne w stosunku do potężnego ciała matki Dzieciątko. Te same cechy powracają na tympanonie z około 1250 r. w kościele parafialnym w Starym Zamku. Kościół, podobnie jak w Goźlicach, był najprawdopodobniej fundacją rycerską, z emporą, która się nie zachowała. Świechowski przypuszcza ponadto, iż przynajmniej po części wzniesli go cysterscy muratorzy, czynni poprzednio przy budowie chóru katedry we Wrocławiu i kościoła opackiego w Rudach⁷⁷. Styl tronują-

⁷⁵ Kształt twarzy jest bardziej podłużny, a kości policzkowe nie tak wypukłe, oczy są wąskie, migdałowate nie przypominają okrągłych oczu Maryi z Goźlic. Nie zachowała się rzeźba Dzieciątka z tego przedstawienia oraz ręce Maryi.

⁷⁶ T. Dobrowolski, *Posąg Matki Boskiej w Wysocicach*, „Folia Historiae Artium” 10 (1974), s. 37.

⁷⁷ Z. Świechowski, *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa 2000, s. 227.

cej Marii nosi jednak znamiona kolejnej epoki. Smukłe proporcje ciała, kręcone włosy, fantazyjnie układające się szaty oraz niesymetryczne umiejscowienie Dzieciątka świadczą o nadchodzącym gotyku.

Płaszcz spięty fibułą w kształcie kwiatu pojawia się na wizerunku Matki Bożej na tympanonie w południowym portalu kolegiaty w Sankt Paul im Lavanttal (Austria, Carintia) wykonanym po 1210 r. Chrystus siedzi bokiem na lewym kolanie matki, gdyż późniejsze realizacje dopuszczały większą dozę swobody w tego rodzaju przedstawieniach⁷⁸. Tu także pojawia się diadem z trzema wypustkami – na środku czoła oraz na wysokości skroni.

Płaszcz w rzeźbach francuskich nie jest spięty fibułą, lecz jest umocowany na pasku pod szyją⁷⁹. Rzeźby francuskie z takim płaszczem (dwie rzeźby z Saint-Savin, z Luz – kościół Saint Sauveur, z Aragnouet – kościół Le Plan Chapel oraz figura Notre Dame d' Aragnoutet) pochodzą z departamentu Pireneje Wysokie, region Midi-Pireneje⁸⁰. Na pozostałych przedstawieniach Maria jest ubrana w suknię lub chustę, która spływa z głowy na piersi.

Szczegółem wyróżniającym przedstawienie tronującej z Goźlic z grona rzeźb o tej tematyce jest przedmiot trzymany przez Jezusa w lewej dłoni. Na większości przedstawień trzyma księgę lub zwój, w Sandomierzu przedmiot w kształcie kuli. Najprawdopodobniej jest to jabłko, symbolizujące odkupienie⁸¹. Ten sam atrybut w dłoni Jezusa możemy zobaczyć oprócz wspomnianej Marii erfurckiej w rzeźbie Madonny prezbitera Marcina z 1199 r. z opactwa kamedułów w Borgo san Sepolcro (okolice Arezzo, środkowa Italia) oraz u Madonny z La Ronde w kaplicy w Chazeuil (Owernia) z XII w.

Na lewym ramieniu Marii z Goźlic widoczny jest wąski pas z delikatnymi, zartartymi zdobieniami. Zbigniew Massowa na przykładzie rzeźby w gdańskim Muzeum Narodowym identyfikuje go jako opaskę podtrzymującą szatę⁸². Szczegół ten powraca na rzeźbach francuskich z departamentów Puy-de-dome (Owernia), Haute-Lorie (Midi-Pireneje) i niemieckich – Madonny z Schillingskapellen i z Fölsen. Na żadnym z przykładów ów pas nie jest jednak tak wąski i ozdobny, jak na omawianej rzeźbie.

Apogeum popularności typu tronującej Marii w wiekach XI–XII, wypartej w kolejnym stuleciu przez wyobrażenie Marii stojącej⁸³; zachwiane proporcje ciała; wpływ Bogarodzicy w tympanonie katedry w Chartres (1145–55), rzeźby

⁷⁸ M. Lechner, *Marienbild*, [w:] *Lexicon der Christlichen Iconographie*, red. E. Kirschbaum, t. 3, Vienna 1961, s. 181.

⁷⁹ I. H. Forsyth, *The throne of wisdom. Wood sculptures of Madonna in Romanesque France*, Princeton 1972, il. 1–190.

⁸⁰ Tamże, il. 134–137.

⁸¹ A. Pacan, *Średniowieczna ikonografia...*, dz. cyt., s. 299.

⁸² Z. Massowa, *Romańska figura...*, dz. cyt., s. 321.

⁸³ R. Kaczmarek, *Na styku tradycji bizantyńskiej i zachodniej: figura Madonny z Dzieciątkiem w Wiślicy*, [w:] tegoż, *Italianizmy. Studia nad recepcją gotyckiej sztuki włoskiej w rzeźbie środkowo-wschodniej Europy (koniec XIII-koniec XIV w.)*, Wrocław 2008, s. 135.

z najważniejszego ośrodka kultu maryjnego w średniowiecznej Francji⁸⁴ – to przesłanki pozwalające ustalić dolną granicę powstania rzeźby goźlickiej. Górna jest znacznie mniej uchwytana. Styl statuy jest zachowawczy, osadzony w tradycji, czego dowodzi choćby obecność ottońskiego diademu na czole zamiast korony⁸⁵. Analiza porównawcza wykazała, że jej wykonawca był obeznany z wieloma francuskimi figurami Marii na tronie. Widoczne jest także oddziaływanie rzeźb niemieckich, na co wskazuje głównie przedstawienie płaszcza spiętego pod szyją. Nie sposób wskazać realizacji w pełni analogicznej do rzeźby w Sandomierzu, gdyż w formie i sposobie plastycznego opracowania stanowi ona kompilację różnych dzieł. Cechy stylistyczne rzeźby: masywność, monumentalność, zwartość, symetria, brak poruszenia, stosunkowo małe zróżnicowanie i plastyczność fałd płaszcza oraz sukni powodują, że trzeba ją postrzegać jako dzieło powiązane ze starszą tradycją, w której nie ujawniły się „dynamiczne tendencje młodszej rzeźby północnofrancuskiej i paryskiej powstającej od około poł. XIII w.”⁸⁶ Do jej cech indywidualnych należą: ścisła symetria rąk, szeroki rozstaw łokci, wąski pas na ramieniu i opracowanie rękawów sukni Marii, które, opadając na kolana, tworzą dodatkową fałdę. Wydaje się więc, że rzeźbiarz był epigonem stylu, którego szczyt żywotności nastąpił na początku XII stulecia. Ustalenie pochodzenia warsztatu wykonawczego oraz pierwotnego umiejscowienia rzeźby umożliwiłoby bardziej precyzyjne wskazanie daty wykonania dzieła.

2.2. Próba określenia warsztatu wykonawczego

Faktem jest, że parafia Goźlice w XIII i XIV w. należała do najbardziej znaczących w archidiakonacie sandomierskim⁸⁷. Fundatorzy świątyni mogli mieć odpowiednie środki finansowe, by zatrudnić doświadczony warsztat. Jak wiadomo, prócz omawianej figury w otoczeniu kościoła znaleziono kapitel z motywem zwróconych ku sobie ptaków (na dwóch stronach) i ptaka zwróconego ku wici roślinnej (dwie kolejne)⁸⁸. Do tego zespołu należy kamienny cios (ok. 60x40 cm) wmurowany obecnie we wschodnią ścianę nawy⁸⁹ z uszkodzonym fragmentem reliefu, który Świechowski zidentyfikował jako wyobrażenie kamieniarza trzymającego kątownicę i siekierkę kamieniarską oraz ślad drugiej postaci⁹⁰. Byłby to wyjątkowy w polskim romanizmie portret muratora⁹¹ świadczący o nietuzinkowości warsztatu

⁸⁴ T. Dobrzeńcki, *Romański posążek Marii...*, dz. cyt., s. 128.

⁸⁵ E. Letkiewicz, *Klejnoty w Polsce...*, dz. cyt., s. 488.

⁸⁶ R. Kaczmarek, *Na styku tradycji...*, dz. cyt., s. 143.

⁸⁷ J. Rawski, *Wykazy świętopietrza...*, dz. cyt. s. 27–64; B. Kumor, *Dzieje diecezji...*, dz. cyt., s. 188.

⁸⁸ J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, dz. cyt., s. 17.

⁸⁹ Cios został odkryty w 1871 r., w dawnej mense ołtarzowej, w trakcie kopania fundamentów pod nowy ołtarz wielki. Zob. J. Wiśniewski, *Dekanat sandomierski...*, dz. cyt., s. 17.

⁹⁰ Z. Świechowski, *Budownictwo romańskie...*, dz. cyt., s. 52; tenże, *Architektura romańska w Polsce...*, dz. cyt., s. 70.

⁹¹ J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, dz. cyt., s. 20.

wznoszącego świątynię, a jednocześnie poddający w wątpliwość zasadność tak bogatej dekoracji w murach wiejskiej świątyni. Niemniej tylko przeprowadzenie kompleksowych badań, od architektonicznych po materiałowe, mogłoby przynieść odpowiedź, czy elementy kamieniarki są tożsame z resztą budowli.

Także unikatowość⁹² typu ikonograficznego Marii z Dzieciątkiem na tronie na ziemiach polskich budzi wątpliwości co do pochodzenia rzeźby z Goźlic. Ikonografia wskazuje, że mogła stanowić składnik większego programu, zbędnego wręcz w małym kościele. Nowożytnie przebudowy kościoła goźlickiego nie pozwalają stwierdzić, czy znajdował się na którejś z nich portal odpowiedni dla omawianej figury czy grupy figuralnej. Niemniej nasuwają się wątpliwości, czy aby na pewno stanowi ona pierwotny element tutejszej kamieniarki, czy może trafiła tu wtórnie z większego kościoła w bliżej nieokreślonym czasie. Niepokoi zwłaszcza milczenie źródeł – brak wzmianek na jej temat w inwentarzach i księdze akt parafialnych z lat 1776–1983. Rzeźby nie odnotowuje ks. Wiśniewski w *Monografii dekanatu sandomierskiego*⁹³, przy czym nie można zarzucić mu nierzetelności czy pobieżności poszukiwań, gdyż w latach 1907–1914 „przeszukiwał pilnie kancelarie proboszczowskie, zakrystie, skarbcze, strychy i różne zakamarki”⁹⁴. Dla porównania wymienił „starożytną rzeźbę Maryi”⁹⁵ z Wysocic. Pewnym jest, że interesująca nas rzeźba „znajdowała się”⁹⁶ na początku XX w. w Goźlicach, gdyż tam sfotografował ją Sokołowski. Mógł być pomysłodawcą jej przenosin do Sandomierza, w celu ochrony przed zniszczeniem (Wiśniewski pisze o rewolucji i przemarszu wojsk, które miały miejsce w tych latach)⁹⁷. Nie wiadomo jednak, dlaczego o rzeźbie nie wspominają akta parafialne.

W opinii Jamroza, kościół w Goźlicach „zbudowany został pod wpływem budownictwa cysterskiego i zapewne przez budowniczego kościoła koprzywnickiego, na co wskazywałyby logiczność jego konstrukcji formy i duża wartość artystyczna szczegółów architektonicznych oraz rzeźby figuralnej”⁹⁸. Wobec tego Goźlice oddalone od Koprzywnicy o niespełna 20 km mogą jawić się niczym produkt uboczny cysterskiej strzechy wznoszącej swój konwent. Jak twierdzi Krystyna Białoskórska, „zjawisko to ma swój odpowiednik na terenie Włoch, zwłaszcza gdy chodzi o klasztory grupy Fossanova: rozwinął się wokół nich potężnych ruch budowlany (szczególnie na terenie Lacjum), w którym obok wyszkolonych na wzorach cysterskich artystów świeckich brali udział też zakonnicy – np. katedra i szpital

⁹² K. Furmankiewiczówna, *Rzeźby romańskie...*, dz. cyt., s. XX.

⁹³ J. Wiśniewski, *Dekanat sandomierski...*, dz. cyt., s. 17–28.

⁹⁴ W. Wójcik, *Ks. Jan Wiśniewski*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 6 (1963), s. 279–294.

⁹⁵ J. Wiśniewski, *Dekanat miechowski*, Radom 1917, s. 18.

⁹⁶ Tych słów użyto w opisie rzeźby w „Sprawozdaniach Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 1915, t. 9, s. CXXXVIII.

⁹⁷ Mowa tu zapewne o rewolucji w Królestwie Polskim z lat 1905–1907, która wybuchła pod wpływem rewolucji rosyjskiej 1905 r.

⁹⁸ J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Goźlicach...*, dz. cyt., s. 15.

S. Maria della Scala w Sienie”⁹⁹. Proceder musiał być typowy i regularny, jak o tym przekonują przykłady małopolskie¹⁰⁰, których odpowiedniki można wskazać na Śląsku (np. dekoracje portalu i tympanonu w Świerzawie; elementy wystroju kościoła opackiego w Henrykowie)¹⁰¹. Archiwalia potwierdzają istnienie warsztatów budowlanych w zakonach cysterskich¹⁰². Wysoki poziom ich sztuki budowlanej gwarantował im liczne zlecenia na prace budowlane ze strony świeckich¹⁰³.

Nie można więc wykluczyć, iż figura była pierwotnie przeznaczona dla Koprzywnicy, a jej przeniesienie nastąpiło na skutek kasaty zakonu i likwidacji konwentu w 1819 r.¹⁰⁴ Od tej chwili następowała sukcesywna rozbiórka zabudowań klasztornych, które autochtonom służyły za skład już obrobionych materiałów budowlanych¹⁰⁵.

Dom cystersów w Koprzywnicy, bezpośrednia filiacja z opactwa Morimond, został założony w 1185 r. jako „baza dla zamierzonej akcji misyjnej na schizmatycznej Rusi”, *Clara provincia*¹⁰⁶. Fundatorem był komes Mikołaj z Bogorii, któremu wsparcia udzielił książę Kazimierz Sprawiedliwy i biskup krakowski Gedko. Można pokusić się o nader ostrożne przypuszczenie, że figurę Marii z Synem wykonał stosownie do przyjętych ówczesnie zwyczajów drogą wzajemnych kontaktów pomiędzy klasztorami tej samej reguły¹⁰⁷, przybyły z centrali zakonu mnich-rzemieślnik. Odkuł ją na miejscu, dopasowując do określonej przestrzeni. Zakładając więc pochodzenie rzeźby z opactwa, jako czas jej wykonania należałoby wskazać przełom XII i XIII w.

Wobec różnorodnych przykładów rzeźb tronującej Marii z Dzieciątkiem centralnie umieszczonym na łonie nikła wydaje się szansa precyzyjnego wskazania pochodzenia warsztatu twórców zabytku z Goźlic. Na podstawie przeprowadzonej kwerendy można stwierdzić, że najsilniejsze impulsy stylistyczne właściwe rzeźbie

⁹⁹ K. Białoskórska, *Problem relacji polsko-włoskich w XIII w – zagadnienie mecenatu biskupa Iwona Odrowąża i małopolskich opactw cysterskich*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji. Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie” 1963, nr 1 (styczeń-czerwiec), s. 251.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Z. Świechowski, *Architektura opactw cysterskich bezpośredniej obediencji morimondzkiej*, [w:] *Architektura opactw cysterskich. Małopolskie filie Morimond*, red. E. Łuzyniecka, Z. Świechowski, R. Kunkel, Wrocław 2008, il. 44 i 314.

¹⁰² B. Bobowski, *Ze studiów nad sztuką budowlaną cystersów w XII i XIII w.*, [w:] *Opactwo cysterskie w Paradyżu. Jego rola w dziejach i kulturze pogranicza*, red. E. Raczyńska-Patalas, Zielona Góra 2004, s. 113.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Z. Świechowski, *Architektura romańska w Polsce...*, dz. cyt., s. 103.

¹⁰⁵ Tego typu praktyki nie były tylko polską specyfiką. Np. klasztor cysterski w Schönaun (Nadrenia Palatynat) założony w 1142, został rozwiązany w latach 1557–1558 i wówczas niektóre spośród obiektów tego klasztoru, łącznie z kościołem, zostały rozebrane i zastosowane jako materiał budowlany innych budowli. Więcej zob.: B. Bobowski, *Ze studiów...*, dz. cyt., s. 114.

¹⁰⁶ L. Polanowski, *Zarys dziejów klasztoru...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁰⁷ Tamże.

Goźlickiej wskazują na Francję środkową, zwłaszcza regiony Owernii¹⁰⁸ i Burgundii. Potwierdza to bliski związek formalny łączący omawianą figurę z rzeźbą burgundzkiej Madonny z Dijon oraz liczbowa przewaga rzeźb z oczami wypełnionymi łożem w tych właśnie ośrodkach artystycznych.

Zastanawia jednak brak płaszcza spiętego pod szyją w rzeźbach francuskich, zaś ich obecność w rzeźbach śląskich. Wskazuje to niewątpliwie na wpływ rzeźby niemieckiej. Jak podaje Willibald Sauerländer, w Niemczech, w przeciwieństwie do Francji, rzeźby często znajdowały się we wnętrzu¹⁰⁹, co tłumaczyłoby również zadowalający stan zachowania zabytku. Hipoteza zyskuje na sile w świetle badań Świechowskiego, który, analizując szczegóły kamieniarki wnętrza założenia w Koprzywnicy, wskazuje na warsztat niemiecki¹¹⁰. Warto nadmienić, że już w XIX w. Władysław Łuszczkiewicz¹¹¹ podawał, iż katalog langheimski wymienia Koprzywnicę jako siostrę Ebrachu – „jednego z najstarszych i najważniejszych opactw na terenie cesarstwa niemieckiego doby Hohenstaufów”¹¹².

Cystersi byli głównymi propagatorami kultu maryjnego¹¹³, stąd tak wiele zachowanych figur Marii tronującej pochodzi z ich klasztorów. Należy jednak pamiętać, iż brak informacji w archiwaliach jak i bezpośrednich przesłanek stylistycznych nie pozwala jednoznacznie przyporządkować rzeźbę Bogarodzicy warsztatowi związanemu z cystersami, a tym bardziej z Koprzywnicą.

3. Zagadnienie umiejscowienia rzeźby w przestrzeni sakralnej

Równie trudną do rozstrzygnięcia jest kwestia pierwotnego umiejscowienia rzeźby w przestrzeni goźlickiego kościoła. Furmankiewiczówna figurę umieściła na wzór Madonny w Chartres w tympanonie portalu wejściowego podpartego kolumną stanowiącą filar międzyościeżowy, którego pozostałością był – według niej – wspomniany kapitel z wyobrażeniami ptaków¹¹⁴. Po bokach Marii z Dzieciątkiem hipotetycznie sytuowała pasterzy i magów lub aniołów¹¹⁵. Koncepcję Furmankiewiczówny podtrzymał Jerzy Gadomski¹¹⁶ oraz Tadeusz Dobrzeniecki, który ponadto nie wykluczał tympanonu fundacyjnego¹¹⁷.

¹⁰⁸ Na region Owernii jako źródło przedstawienia Marii z Goźlic wskazał też Dobrowolski, zob.: tenże, *Romański posązek Marii...*, dz. cyt., s. 147.

¹⁰⁹ W. Sauerländer, *Rzeźba średniowieczna...*, dz. cyt., s. 190, 206.

¹¹⁰ Z. Świechowski, *Simon budowniczy małopolskich...*, dz. cyt., s. 242–243.

¹¹¹ W. Łuszczkiewicz, *Kościół i reszty klasztoru cysterskiego w Koprzywnicy nad Wisłą, przyczynek do dziejów romańszczyzny w Polsce*, Kraków 1885, s. 4.

¹¹² Z. Świechowski, *Simon budowniczy małopolskich...*, dz. cyt., s. 242–243.

¹¹³ T. Dobrzeniecki, *Romański posązek Marii...*, dz. cyt., s. 147.

¹¹⁴ K. Furmankiewiczówna, *Portal romański...*, dz. cyt., s. IV.

¹¹⁵ K. Furmankiewiczówna, *Rzeźby romańskie...*, dz. cyt., s. XIX–XX.

¹¹⁶ J. Gadomski, *Rzeźba sprzed 800 lat (Goźlice)*, „Panorama”, nr 38 (1573) z 16 IX 1984, s. 4.

¹¹⁷ T. Dobrzeniecki, *Romański posązek...*, dz. cyt., s. 141; tenże, *Rzeźba sakralna w Polsce*, Warszawa 1980, s. 50.

Odmianą myśl przedstawił Juliusz Starzyński¹¹⁸ oraz Andrzej Żaki¹¹⁹. Według nich, rzeźba gożlicka była podobnie potraktowana jak ta z Wysocic, czyli wmurowana w szczyt zachodni.

Szydłowski wahał się pomiędzy usytuowaniem rzeźby na szczytowej ścianie prezbiterium jak w Wysocicach a umieszczeniem jej na tympanonie portalu bocznego. Zdecydowanie przeciwstawiał się tezie Furmankiewiczówny o dwudzielności portalu gożlickiego – gdyby zachowany element architektoniczny pierwotnie był częścią filaru międzyościeżowego, miałby, jego zdaniem, dekorację rzeźbiarską tylko z trzech stron, od tyłu zaś byłby integralnie połączony z filarkiem, do którego przywierały skrzydła drzwiowe¹²⁰. W grupie przeciwnej tezie Furmankiewiczówny znalazł się również Michał Walicki¹²¹ oraz Jamroz¹²². Ten ostatni zgadzał się z Szydłowskim, że zachowany kapitel nie był częścią portalu, lecz pochodzi z pierwszego piętra empory, ponieważ odpowiada on wymiarom dwóch znalezionych podczas badań baz romańskich.

Tadeusz Dobrowolski¹²³, Chrościechowski¹²⁴ oraz Świechowski¹²⁵ wskazali na pochodzenie rzeźby z tympanonu, nie przedstawiając bardziej szczegółowych przypuszczeń.

Niezwykle ciekawą oraz nowatorską koncepcję przedstawia Anna Pacan. Według niej, rzeźba ze względu na dobry stan zachowania była najprawdopodobniej umiejscowiona wewnątrz obiektu sakralnego. Mogła ona znajdować się we wnęce ołtarzowej, usytuowanej „we wnęce ściany empory zachodniej będącej lożą kolatorską”¹²⁶ bądź stanowić dekorację antepedium lub retabulum ołtarza głównego w części prezbiterialnej¹²⁷. Jak twierdzi badaczka, ze względu na niewielką liczbę zachowanych ołtarzy emporowych mogących stanowić materiał porównawczy nie jest możliwe scharakteryzowanie posągu w tym miejscu. Wydaje się również, że niewielka liczba zachowanych kamiennych przedstawień Marii z Dzieciątkiem w obrębie frontale¹²⁸ i nastawy ołtarzowej¹²⁹ uniemożliwia jednoznaczne wskaza-

¹¹⁸ J. Starzyński, M. Walicki, *Rzeźba architektoniczna wieków średnich w Polsce*, Warszawa 1931, s. 30.

¹¹⁹ A. Żaki, *Archeologia Małopolski wczesnośredniowiecznej*, Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie, Prace Komisji Archeologicznej nr 13, Wrocław 1974, s. 137.

¹²⁰ T. Szydłowski, *Pomniki architektury...*, dz. cyt., s. 82–83, passim.

¹²¹ M. Walicki, *Dekoracja architektury...*, dz. cyt., s. 200.

¹²² J. S. Jamroz, *Kościół parafialny w Gożlicach...*, dz. cyt., s. 15.

¹²³ T. Dobrowolski, *Malarstwo i rzeźba*, [w:] *Historia sztuki polskiej*, t. 1, *Sztuka średniowieczna*, red. T. Dobrowolski, W. Tomkiewicz, Kraków 1965, s. 127–128; Tenże, *Posąg Matki Boskiej...*, dz. cyt., s. 37.

¹²⁴ S. Chrościechowski, *Kościół parafialny...*, dz. cyt., s. 112–117.

¹²⁵ Z. Świechowski, *Sztuka romańska w Polsce*, Warszawa 1982, s. 62, 264.

¹²⁶ A. Pacan, *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 53.

¹²⁷ Tamże, s. 54–55.

¹²⁸ Autorka przedstawia różne realizacje zdobień frontu ołtarza – m.in. tzw. ołtarz Ratchisa, ze scenami Nawiedzenia i Pokłonu Trzech Króli oraz Chrystusem Tronującym. Przedstawienia Marii z Dzieciątkiem należą w tym przypadku do mniejszości, np. uszkodzona figura tronującej Marii z dawnej katedry Notre Dame d’Apt z diagonalnie umiejscow-

nie ewentualnego wzoru dla przedstawienia goźlickiego. Jednakże hipoteza Pacan zasługuje na uwagę, ponieważ przemawia za nią przede wszystkim dobry stan zachowania rzeźby oraz bogaty w szczegóły sposób jej opracowania, na co zwracał uwagę już Walicki¹³⁰. Takie same cechy wykazują wspomniane rzeźby Madonn z Luwru i Erfurtu, umiejscowione w retabulum ołtarzowym. Idąc tym tokiem rozumowania, należałoby zdecydowanie odrzucić hipotezę umiejscowienia obiektu na elewacji świątyni.

Stosunkowo dobry stan zachowania rysunku kamieniarki rzeźby (dekoracja diademu, wykończenie kołnierza i rękawów sukni), brak pęknięć czy śladów erozji każe przypuszczać, iż była eksponowana wewnątrz pomieszczenia. Piaskowiec wystawiony na działanie czynników atmosferycznych, jak deszcz, wiatr i niska temperatura w krótkim czasie uległaby naturalnej erozji. Jej lekkie pochylenie ku przodowi wskazuje, że była wyniesiona ponad poziom wzroku. Wypełnione łożem źrenice oczu Marii i Dzieciątka służyły wzmocnieniu realizmu postaci, ale i stworzeniu wrażenia kontaktu wzrokowego z wiernymi. Rzeźba nie mogła być umieszczona zbyt wysoko, gdyż wówczas kontakt wzrokowy uległby zerwaniu. Bezcelowe byłoby także drobiazgowo opracowanie szczegółów twarzy i diademu, którego nie dostrzeżemy w rzeźbach umieszczonych w tympanonach, np. w Starym Zamku, NMP Panny na Piasku we Wrocławiu czy w usytuowanej niemal pod kalenicą dachu rzeźbie Marii w Wysocicach, celowo opracowanej w związku z tym jedynie sumarycznie, bez wdawania się w detal.

Pierwotnie figura mogła więc znajdować się w tympanonie wewnętrznym lub w niszy przyściennej, na co wskazują płasko opracowane plecy. Mogła stanowić także dekorację ołtarza lub przegrody emporii. Zapewne była centralną częścią grupy figuralnej, którą mogli stanowić Trzej Królowie, święci, aniołowie, świeccy lub duchowni fundatorzy. Dopiero wtórnie, po zniszczeniu jej pierwotnego kontekstu, np. na skutek rozbiórki, stała się autonomiczną figurą kultową.

Na bokach posągu¹³¹ pozostały ślady odkuwania dłutem kamieniarskim oraz szwy po zarysie podłokietników i zaplecka. Na lewym boku wyraźnie zarysowana jest pionowa linia stanowiąca granicę między opracowaną rzeźbą a odkuwanym fragmentem kamienia. Najprawdopodobniej w tym miejscu rozpoczynał się zaplecek. Poziomy, najgłębszy szew, prowadzący od przedramienia Marii lekko w górę jest natomiast najprawdopodobniej śladem podłokietnika. Jediną pozostałością pierwotnego tronu jest uszkodzony podnózek. Z racji braków pęknięć można wnioskować, że osoba, która odkuła rzeźbę, dobrze znała się na kamieniarskim fachu,

wionym Dzieciątkiem, datowana na koniec XII w. (G. Barrauol, *L'autel roman de l'ancienne cathédrale d'Apt (Vaucluse)*, *Bulletin Monumental* 1988, t. 146, s. 177–190).

¹²⁹ Autorka wskazuje na wykonane ze stiuku retabulum z katedry w Erfurcie, datowana na ok. 1160 r. (R. Möller, *Zur Farbigeit...*, dz. cyt., s. 84–86) oraz retabulum w kościele Saint-Jean-Baptiste w Carrières-sur-Seine z 2. ćw. XII w. (P. Le Pogam, *Les premiers...*, dz. cyt., s. 32–36).

¹³⁰ M. Walicki, *Dekoracja architektury...*, dz. cyt., s. 200.

¹³¹ Figura znajduje się w przeszklonej niszy, co uniemożliwia dokładne obejrzenie boków i tyłu ciosu.

wiedziała, gdzie i z jaką siłą uderzyć. Jest to szczególnie istotne w przypadku obróbki kruchego piaskowca.

4. Podsumowanie i wnioski

Kamienna rzeźba tronującej Marii z Dzieciątkiem z Goźlic, od niemal stu lat znana historykom sztuki, pozostaje obiektem nader tajemniczym. Do zasadniczych, nadal niedostatecznie rozstrzygniętych, kwestii należą pochodzenie rzeźbiarza, czas wykonania figury, miejsce jej pierwotnej ekspozycji, a nawet obiekt, do którego była przeznaczona. Przyczyną takiego stanu jest stosunkowo małe zainteresowanie badaczy dziełem.

Stylowo rzeźba czerpie z repertuaru form wypracowanych w sztuce wczesnego romanizmu. Jeśli chodzi o regiony artystyczne, najsilniejsze impulsy stylistyczne właściwe rzeźbie Goźlickiej wiążą ją z Owernią i Burgundią. Niewątpliwy jest także wpływ rzeźb z Dijon oraz w tympanonie w Chartres. Prócz francuskich, dostrzegalne są śladowe ilości wpływów niemieckich przekazanych być może za pośrednictwem Śląska. Nie można zapominać, że ustalenia osiągnięte za pomocą metody porównawczej nie są do końca pewne z uwagi na utratę wielu zabytków. Dolną granicą wykonania dzieła jest 2. poł. XII w., górna pozostaje mniej uchwytana.

Praca nad obiektem zamiast planowanych odpowiedzi przyniosła wiele nowych pytań, które wyznaczają nowe kierunki badań. Po pierwsze, trudno wskazać miejsce w goźlickim kościele, w którym mógł być pierwotnie usytuowany. Jego stosunkowo dobry stan zachowania wyklucza, by stanowił element zewnętrznego tympanonu. Piaskowiec wystawiony na działanie czynników atmosferycznych szybko wietrzeje i zaciera szczegóły rysunku, których w omawianym zabytku nie odnajdujemy. Jeśli założymy, że był częścią tympanonu, to musiał to być ozdobny portal wewnętrzny, a dla takiego brakuje miejsca w wiejskiej, jednonawowej świątyni. Ewentualnym miejscem jego umieszczenia mogła być empora – mógł stanowić część ołtarza ustawionego na emporze lub dekorować przegrodę empory na osi wspierającej ją kolumny. Mógł także tworzyć dekorację ołtarza głównego w części prezbiterialnej. Zastanawia również poziom wykonania rzeźby, nieliczący z potrzebami wiejskiego kościoła oraz jej stylistyka. Niepokój budzi brak wzmianek o niej w archiwaliach – od wizytacji z XVI w. po pracę ks. Wiśniewskiego opracowaną na początku XX stulecia. Najstarszym dokumentem traktującym o rzeźbie i wskazującym na Goźlice jako jej miejsce pobytu jest fotografia z ok. 1906 r. wykonana przez Mariana Sokołowskiego.

Wydaje się, że praca zrealizowana na wysokim poziomie wykonawczym, niosąca złożone treści, stanowiła element większego programu ikonograficznego, którego istnienie trudno zakładać w goźlickim kościele. Sumując powyższe przesłanki, z dużą ostrożnością można założyć, że trafiła tu wtórnie ze znacznie bogatszego ośrodka. Najbliższy w okolicy jest konwent cystersów w Koprzywnicy, wzniesiony w zbliżonym czasie, co stanowiący przedmiot rozważań wiejski kościół. Od chwili kasaty zabudowania klasztorne były stale rozbierane przez miej-

scową ludność. Pojawia się ostrożne przypuszczenie, że figura tronującej Marii z Synem mogła pierwotnie stanowić część dekoracji rzeźbiarskiej reprezentacyjnych zabudowań klasztornych w Koprzywnicy. Odnalezione do roku 2009 podczas prac remontowych fragmenty kamieniarki zgromadzone w kapitularku oraz bogato opracowany kapitel filaru podtrzymującego sklepienie kapitularku świadczą o tym, że reprezentacyjne pomieszczenia klasztoru były dekorowane.

Aby zweryfikować, czy te przypuszczenia mają umocowanie w rzeczywistości, należałoby przeprowadzić badania laboratoryjne piaskowca, z którego wykuto dekorację rzeźbiarską w Koprzywnicy i Goźlicach. Analiza składu chemicznego skał pozwoliłaby określić, czy wydobyto je z jednego kamieniołomu. Wskazana byłaby również analiza porównawcza rzeźb w celu ustalenia podobieństw lub różnic w sposobie obróbki kamienia.

Odrębne zagadnienie stanowi olów wypełniający tęczę w oczach Marii i Syna. Pytanie dotyczy jego autentyczności – należałoby ustalić, czy został umieszczony pierwotnie, czy jednak stanowi późniejszy dodatek. Wskazane postulaty pojawiają się z uwagi na to, iż rzeźba nigdy nie została poddana konserwacji, która mogłaby wyjaśnić wiele nierozstrzygniętych dotychczas kwestii.

Podsumowując, można stwierdzić, iż wyobrażenie tronującej Marii z Dzieciątkiem, ten rzadki przykład rzeźby romańskiej zachowany w granicach obecnej Polski, wymaga prowadzenia dalszych badań z uwagi na liczbę niewiadomych, które w sobie kumuluje.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie:

- sygn. ABMK 3277 – Liber continens decreta executiva visitationum et alia ad correctionem et reformationem vitae et morum cleri pertinentia tempore fel. rec. R>D> Bernardi Maciejowski Cardinalis et episcopi Cracoviensis ac ducis Severiensis conscripta ex annis 1601 et sequent. – (...) ecclesiae et clerus decanatus Polaniecensis.
- sygn. ABMK 3280 – Visitatio Sandomieriensis Archidiaconatus a.D. 1646 ex commissione R.D. Petri Gembicki Tarnoviensem, Venceslaum Kostecki, praepositum Opcnensem, plebanum Malicensem expedita. (Decanatus: Koprzywnicensis, Rudnicensis, Miechocinensis et Polanecensis).
- sygn. ABMK 3294 – Visitatio realis et personalis ecclesiarum parochialium, hospitalium, capellarum, altiarum et confraternitatum in quatuor decanatibus archidiaconatus Sandomieriensis, videlicet: Rudnicensi, Michocinensi, Coprivnicensi et Polanecensi existentibus (...), AD. 1727.
- sygn. ABMK 3297 – Visitatio archidiaconatus Sandomieriensis scilicet quatuor decanatum: Cop... Polanecensis, Rudnicensis et Michocinensis ex speciali commissione Eminentissimi S.R.E Cardinalis praesbiteri R.D. Joannis Alexandri in Lipie Lipski, (...) in \choata anno 1737, continuata et expedita 1738.
- sygn. ABMK 3318 – Acta visitationis ecclesiarum in decanatibus Polanecensi et Coprivnicensi ex commissio Cel. Principis R.D. Andreae Stanislai Kostka in Załuskie Załuski episcopi Cracoviensis, ducis Severiae, per me Franciscum de Schwarzenberg Czerny,

- canonicum cathedralem Cracoviensem, Bochnensem et Szczucinensem praepositum expeditae anno 1748,
sygn. ABMK 3323 – Acta visitationis ecclesiarum in archidiaconatu Sandomiriensi consistentium de speciali mandato Cel. Principis R. D. Cajetani Ignatii Sołtyk (...) a.D. 1764 (...) (decanatus: Połanecensis, Miechocinensis, Rudnicensis et Coprivnivensis).
sygn. ABMK 3249 – Visitatio ecclesiarum in decanatus Sandomiriensi, Połanecensi et Rudnicensi ad archidiaconatum Sandomiriensem pertinentium per Albertum Gniewicz a.D. 1614 peracta.

Archiwum parafii w Goźlicach:

Akta luźne, t. 1–2.

Źródła drukowane:

- Długosz J., *Liber Beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 2, Cracoviae 1864.
Estreicher K., *Katalog Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu*, Sandomierz, nr kat. 1561: Matka Boska z Dzieciątkiem.
Kochanowska U., karta muzealna: *Madonna z Dzieciątkiem*, Muzeum Diecezjalne w Sandomierzu, sygnatura MDS 187.
Liber pontificalis, ed. A. Ravennas, Freiburg 1996, t. 2.
Monumenta Poloniae Vaticana, t. 1, ed. S. Szczur, Cracoviae 1994.
Rocznik traski w: Monumenta Poloniae Historica, t. 2, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872.

Źródła internetowe:

- A. Vermehren, *Eyes: identity and commemoration in British 18th and 19th sculpture*, https://www.gla.ac.uk/media/media_247320_en.pdf, [dostęp: 20 XII 2017 r.].

Katalogi:

- Bartlett R., *Panorama średniowiecza*, tłum. D. Stefańska-Szewczuk, Londyn 2001.
Belcari R., Marrucchi G., *Wielka historia sztuki*, Warszawa 2010, t. 1.
Bony E., Meyer S., *Cathedrales ghotiques en France*, Paris 1951.
Die Kunst der Gotik, red. H. Karlinger, Berlin 1963, t. 2.
Die Kunst des Frühen Mittelalters, red. M. Hauttmann, Berlin 1964, t. 3.
Früh- und Hochmittelalter, red. H. Fillitz, Prestel-München-New York 1998.
Lasko P., *Ars Sacra: 800–1200*, Yale 1994.
Marienburg in Rheinland und Westfalen, Essen 1968.
Marlaux A., *Le Monde Chrétien*, Paris 1955.
Martinez Munoz P., *Historia sztuki świata*, Warszawa 1999, t. 2.
Romanische Madonnen. Das Motiv der thronenden Muttergottes in Frankreich und Spanien, red. P. Belzau, J. Dieuzaide, Würzburg 1956.
Sztuka na Śląsku XII–XVI w. Katalog zbiorów, red. B. Guldán Klamecka, Wrocław 2003.
Sztuka romańska. Architektura, rzeźba, malarstwo, red. R. Toman, Köln 2004.

Opracowania:

- Białoskórska K., *Problem relacji polsko-włoskich w XIII w – zagadnienie mecenatu biskupa Iwona Odrowąża i małopolskich opactw cysterskich*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji. Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie” 1963, nr 1 (styczeń-czerwiec), s. 249–257.

- Bobowski B., *Ze studiów nad sztuką budowlaną cystersów w XII i XIII w.*, [w:] *Opactwo cysterskie w Paradyżu. Jego rola w dziejach i kulturze pogranicza*, red. E. Raczyńska-Patalas, Zielona Góra 2004.
- Chrościechowski S., *Kościół parafialny w Goźlicach – odbudowany*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1923, s. 112–114.
- Dobrowolski T., *Malarstwo i rzeźba*, [w:] *Historia sztuki polskiej, t. 1: Sztuka średniowieczna*, red. T. Dobrowolski, W. Tomkiewicz, Kraków 1965.
- Dobrowolski T., *Posąg Matki Boskiej w Wysocicach*, „Folia Historiae Artium” 10 (1974), s. 37–49.
- Dobrzeńcki T., *Romański posązek Marii w Muzeum Narodowym w Warszawie*, „Roczniki Muzeum Narodowego w Warszawie” 1966, nr 10, s. 109–163.
- Dobrzeńcki T., *Rzeźba sakralna w Polsce*, Warszawa 1980.
- Forsyth I. H., *The throne of wisdom. Wood sculptures of the Madonna in Romanesque France*, Princeton 1972.
- Furmankiewiczówna K., *Portal romański w Goźlicach*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1927, nr 28, s. IV.
- Furmankiewiczówna K., *Rzeźby romańskie z Goźlic*, „Prace Komisji Historii Sztuki” 1927, t. 4, s. XIX–XX.
- Gałązka W., *Kościelna przynależność obecnego terytorium diecezji sandomierskiej w ciągu wieków*, „Studia Sandomierskie” 6 (1990–1996).
- Górski E., *Diecezjalne Muzeum Sandomierskie*, Sandomierz 1946.
- Jamroz J. S., *Kościół parafialny w Goźlicach. Ze studiów nad architekturą romańską w Polsce*, „Folia Historiae Artium” 1977, nr 13, s. 11–18.
- Jamroz J. S., *Kościół parafialny Wniebowstąpienia NMP w Goźlicach*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, styczeń–grudzień 1948, Kraków 1949, nr 2, s. 74–78.
- Kaczmarek R., *Na styku tradycji bizantyńskiej i zachodniej: figura Madonny z Dzieciątkiem w Wiślicy*, [w:] R. Kaczmarek, *Italianizmy. Studia nad recepcją gotyckiej sztuki włoskiej w rzeźbie środkowo-wschodniej Europy (koniec XIII-koniec XIV w.)*, Wrocław 2008.
- Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 3, Województwo kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 11, J. Z. Łoziński, T. Przytkowski, Powiat sandomierski, Warszawa 1962.
- Kruk M., *Nikopoja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, s. 1300–1301.
- Kumor B., *Dzieje diecezji krakowskiej do r. 1795*, t. 4, Kraków 2002.
- Lechner M., *Marienburg*, [w:] *Lexicon der Christlichen Iconographie*, red. E. Kirschbaum, t. 3, Vienna 1961, s. 154–210.
- Letkiewicz E., *Klejnoty w Polsce. Czasy ostatnich Jagiellonów i Wazów*, Lublin 2006.
- Łuszczkiewicz W., *Kościół i reszty klasztoru cysterskiego w Koprzywnicy nad Wisłą, przyczynek do dziejów romańszczyzny w Polsce*, Kraków 1885.
- Massowa Z., *Romańska figura tronu Marii z Dzieciątkiem w Muzeum Narodowym w Gdańsku*, [w:] *Cystersi w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1992.
- Mazurczak M. U., *Religijno-kultowa funkcja relikwiarzy. W kręgu genezy obrazowania ciała świętych w sztuce europejskiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 3 (2012), s. 42–69.
- Medieval art. Painting, Sculpture, Architecture. 4th-14th century*, red. J. Snyder, New Jersey 1989.

- Möller R., *Zur Farbigeit mittelalterlicher Stuckplastik*, [w:] *Stuck des frühen und hohen Mittelalters. Geschichte, Technologie, Konservierung*, München 1996.
- Morelowski M., *Tympanon Marii Włostowicowej i Świętosława na tle wrocławskiej rzeźby XII w.*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” 1949, t. 4, dodatek 1, s. 1–13.
- Pacan A., *Średniowieczna ikonografia wizerunku Marii w Majestacie. Zarys przemian w okresie od V do początków XIII w.*, [w:] *Procesy przemian w sztuce średniowiecznej. Przełom – Regres – Innowacja – Tradycja. Studia z historii sztuki*, red. R. Eysymontt, R. Kaczmarek, Warszawa 2014.
- Pacan A., *Matka Boska z Dzieciątkiem w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu. Kilka uwag o romańskiej figurze z kościoła parafialnego w Goźlicach*, [w:] *Sztuka w Świętokrzyskiem: średniowiecze i czasy nowożytne*, red. P. Rosiński, H. Suchojad, Kielce 2017.
- Le Pogam P., *Les premiers retables XIIe-début du XVe siècle. Une mise en scène du sacré*, Paris 2009.
- Polanowski L., *Zarys dziejów klasztoru pocysterskiego w Koprzywnicy*, „Zeszyty Sandomierskie” 1996, nr 4, s. 23–27.
- Rawski J., *Wykazy świętopietrza i dziesięciny papieskiej a najstarsze parafie w archidiakonacie sandomierskim*, „Nasza Przeszłość” 13 (1961), s. 27–64.
- Quirini-Popławski R., *Rzeźba przedromańska i romańska w Polsce wobec sztuki włoskiej*, Kraków 2006.
- Sarwa A., *Przewodnik po Sandomierzu*, Sandomierz 2011.
- Sauerländer W., *Rzeźba średniowieczna*, tłum. A. Porębska, Warszawa 2001.
- Sokołowski M., *Rzeźba romańska w Goźlicach pod Osolinem w Sandomierskiem*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce” 1915, t. 9, s. CXXXVIII–CXL.
- Starzyński J., Walicki M., *Rzeźba architektoniczna wieków średnich w Polsce*, Warszawa 1931.
- Starzyński J., Walicki M., *Dzieje sztuki polskiej*, Warszawa 1936.
- Stępień U., Sarwa A., *Dom Długosza*, Sandomierz 2008.
- Stępień U., *Muzeum w gmachu Seminarium Duchownego*, „Zeszyty Sandomierskie” 2001, nr 14, s. 59–60.
- Stępień U., *Przed Domem Długosza – 60 lat temu*, „Zeszyty Sandomierskie” 1997, nr 6, s. 61–62.
- Stępień U., *Przewodnik po Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu*, Sandomierz 1994.
- Szydłowski T., *Pomniki architektury piastowskiej we województwach krakowskim i kieleckim*, Kraków 1928.
- Świechowski Z., *Architektura opactw cysterskich bezpośrednio obediencji morimondzkiej*, [w:] *Architektura opactw cysterskich. Małopolskie filie Morimond*, red. E. Łużyńska, Z. Świechowski, R. Kunkel, Wrocław 2008.
- Świechowski Z., *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa 2000.
- Świechowski Z., *Budowle cysterskie w Koprzywnicy i Wąchocku – model średniowiecznej współpracy narodowej*, [w:] *Historicka Inspirace, Sbornik k poctu Dobroslava Libala*, red. M. Kubelik, M. Pavlik, J. Štulc, Praha 2001, s. 394–404.
- Świechowski Z., *Budownictwo romańskie w Polsce*, Wrocław 1963.
- Świechowski Z., *Simon budowniczy małopolskich opactw cysterskich – fakt historyczny czy fikcja?*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 44 (1999), z. 1–2, s. 239–243.
- Świechowski Z., *Sztuka romańska w Polsce*, Warszawa 1982.

- Wiśniewski J., *Dekanat miechowski*, Radom 1917.
 Wiśniewski J., *Dekanat sandomierski*, Radom 1915.
 Wiśniewski J., *Monografia dekanatu sandomierskiego*, Radom 1915.
 Walicki M., *Dekoracja architektury i jej wystrój artystyczny*, [w:] *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII w.*, t. 1, red. M. Walicki, Warszawa 1970.
 Włodarek A., *Matka Boska z Dzieciątkiem z Goźlic*, [w:] *Wawel 1000–2000. Katalog wystawy jubileuszowej*, red. M. Piwocka, D. Nowacki, Kraków 2000.
 Wójcik J., *Ks. Jan Wiśniewski*, „Archiwa Bibliotek i Muzea Kościelne” 6 (1963), s. 279–294.
 Żaki A., *Archeologia Małopolski wczesnośredniowiecznej*, Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie, Prace Komisji Archeologicznej nr 13, Wrocław 1974, s. 130–138.

Streszczenie

Statua Marii z Dzieciątkiem, odnaleziona w Goźlicach na początku XX w. (przed 1907 r.), zaś przechowywana obecnie w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu stanowi rzadką egzemplifikację kamiennej rzeźby z frontalnie usytuowanym Jezusem. Jej wieloaspektowa enigmatyczność w zakresie proveniencji, wykonawcy i historii sprawia, iż pomimo dogłębnych badań archiwalno-bibliotecznych oraz stylistyczno-porównawczych w odpowiedzi na nurtujące kwestie należy postawić więcej pytań i hipotez niż niepodważalnych tez. Masywność, frontalizm ujęcia, ścisła symetria kompozycji oraz charakterystyczne tęczówki zalane ołowiem wiążą ją z Owernią i Burgundią. Niewątpliwy jest także wpływ rzeźb z Dijon oraz w tympanonie w Chartres. Wspominane cechy pozwalają wskazać 2 poł. XII w. jako dolną granicę powstania rzeźby. Górna jest o wiele mniej uchwytana. Stosunkowo dobry stan zachowania oraz szczegółowo opracowany detal sugerują, iż obiekt oryginalnie znajdował się we wnętrzu. Ewentualnym miejscem jego umieszczenia mogła być empora lub ołtarz główny. Brak wzmianek w archiwaliach każe przypuszczać, iż rzeźba była przeznaczona do innego niż kościoł w Goźlicach obiektu, którym mógł być klasztor cystersów w pobliskiej Koprzywnicy. Dla wyjaśnienia wielu frapujących kwestii niezbędne jest przeprowadzenie badań laboratoryjnych materiału zabytku.

Słowa kluczowe: Maria z Dzieciątkiem z Goźlic, Muzeum Diecezjalne w Sandomierzu, kamienna rzeźba romańska w Polsce, Tronująca Maria z Dzieciątkiem, tęczówki zalane ołowiem

Romanesque Sculpture of Mary and Child from Goźlice Historical and stylistic outline

Summary

The statue of the Virgin and Child, found in Goźlice at the beginning of the 20th century (before 1907), and now kept at the Diocesan Museum in Sandomierz is a rare example of a stone sculpture with frontally situated Jesus. Its multifaceted enigmatism in terms of provenance, performer and history means that despite thorough archival and library research as well as stylistic and comparative studies, in answer to bothering issues, we should ask more questions and hypotheses than have irrefutable theses. The massiveness, frontalism of the shot, the strict symmetry of the composition and the characteristic iris inundated with

lead bind it to Auvergne and Burgundy. The influence of the sculptures from Dijon and the tympanum in Chartres is also unmistakable. The mentioned features indicate the second half of the twelfth century as the lower limit of the creation of the sculpture. The upper one is a lot less perceptible. The relatively good condition and carefully developed details suggest that the object was originally located inside. The empora or the main altar could be a possible place of its placement. The lack of mention in the archives suggests that the sculpture was intended for a building other than the church in Goźlice, which could have been the Cistercian monastery in nearby Koprzywnica. To explain many intriguing issues, it is necessary to carry out laboratory tests on the material of the monument.

Key words: The Virgin and Child from Goźlice, Diocesan Museum in Sandomierz, stone romanesque sculpture in Poland, Enthroned Madonna and Child, iris inundaed with lead

WARTOŚCI ŻYCIOWE PRAWD WIARY W UJĘCIU SŁUGI BOŻEGO KS. WINCENTEGO GRANATA

Wstęp

W okresie przed Soborem Watykańskim II teologowie, zwłaszcza dogmatycy, nie podejmowali problematyki wartości życiowych poszczególnych prawd wiary. Przyjmowano bowiem, że dogmaty dotyczą Boga i człowieka, ale w ostatecznym spojrzeniu na rzeczywistość świata i człowieka. Uważano, że objawione Boże prawdy nie mają bezpośredniego odniesienia do życia, jedynie kształtują wiedzę, poznanie i należą do sfery sumienia, czym zajmują się moralisci.

Ksiądz profesor Wincenty Granat był teologiem długiej tradycji scholastycznej i nowszej, dążącej zbliżyć swą refleksję do ówczesnego życia i ukazać współczesną myśl Kościoła w wyniku pracy uczestników Soboru Watykańskiego II zawartych w konstytucjach, dekretach i deklaracjach.

W bogatym dorobku pisarskim Profesora z dziedziny teologii dogmatycznej i licznych pracach dotyczących życia duchowego przewija się myśl, że teologia ma służyć nie tylko poznawaniu prawdy Bożej, ale także ma pomagać nią żyć. Całe jego piśmiennictwo teologiczne ma znamię ukierunkowania na konkretne życie.

Sługa Boży na wiele lat przed Soborem Watykańskim II, podczas drugiego powojennego Zjazdu Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbytym w dniach 6–8 kwietnia 1948 r. w Krakowie zwrócił uwagę słuchaczy, że „spór między intelektualizmem i woluntaryzmem sięga głęboko aż do podstaw metafizycznych systemów, a nawet kształtuje katolicką myśl teologiczną”¹.

W swej refleksji zauważył, że nauczanie prawd wiary powinno opierać się na „teoretycznym poznaniu prawdy i wziętej z objawienia i zdobytej wysiłkiem rozumu, a jednak wykrywanie związków między zdaniem, snucie nowych wniosków

¹ Zob. W. Granat, *Nauczanie teologii dogmatycznej w seminariach duchownych jako funkcja wychowania*, „Polonia Sacra” 1 (1948), s. 339–343.

myślowych z pominięciem postulatów życiowych, tj. łączności pozytywnej z konkretnym człowiekiem i żywą kulturą dało by nam w rezultacie wiedzę abstrakcyjną i nie odnawiało by oblicza ziemi”². Nadto w tym miejscu powołał się na słowa papieża Piusa XI zawarte w encyklice *Ad catholici sacerdotii* Piusa XI (z 20 grudnia 1935 r.), gdzie czytamy: „Z powołania bowiem i nakazu Bożego jest kapłan głównym apostołem i niestrudzonym krzewicielem wychowania chrześcijańskiej młodzieży [...] przypomina wszystkim wzajemne obowiązki sprawiedliwości i miłości ewangelicznej”³. Jednocześnie podkreśla, że słowa Papieża odnoszą się do każdego profesora teologii, który ma zachęcać do wprowadzania Chrystusa do codziennych ludzkich spraw, „Słowo ciałem się stało i weszło w całość ziemskich i arcy-ziemskich zmagañ”⁴.

Warto więc bliżej przyjrzeć się poglądom Profesora na ten temat, gdzie podejmował je w wielu miejscach w swej twórczości teologicznej.

Zbliżenie teologii do życia

Profesor mając na uwadze powyższe poglądy w większości tomów swojej *Dogmatyki katolickiej* powstałych przed i w czasie Soboru w wielu miejscach uwzględnia życiowe wartości poszczególnych dogmatów.

Sługa Boży, jak zostało to już zaznaczone, na długo przed Soborem Watykańskim II, w swej refleksji teologicznej, dążył do ukazania wartości religijnych dla życia⁵. Jego rozumienie i nauczanie prawd wiary było dalekie od spekulatywnych dyskusji, od teologii akademickiej. W jego przekonaniu teologia nade wszystko ma odszukiwać problemy współczesnego człowieka i je rozwiązywać w świetle Ewangelii; takie bowiem jej uprawianie zapoczątkuje żywy kontakt między człowiekiem a objawiającym się Bogiem⁶. Znalazło to wyraz w prowadzonych wykładach jak i publikacjach oraz posłudze duszpasterskiej.

² Tamże, s. 340.

³ Tłum. S. W. Okoniewski, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 26 (1936), nr 1, s. 3 (1–32).

⁴ W. Granat, *Nauczanie teologii dogmatycznej...*, dz. cyt., s. 340. W dalszej części swej refleksji autor podaje wskazówki jak to zrobić.

⁵ Podczas pracy nauczycielskiej w szkołach radomskich i z okazji różnych uroczystości głosił kazania, dla dzieci, młodzieży i ogółu wiernych, w których także wyjaśniając prawdy wiary poruszał problem ich wartości życiowych. W późniejszym okresie czynił to podczas homilii z różnych okazji jak i wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

⁶ „Uprawiając stale teologię zaangażowaną – pisze ks. Józef Krasieński – rozumiał i dawał odczuć Ksiądz Profesor, że zadaniem teologii jest nie uprawianie spekulatywnych, akademickich dyskusji, ale odszukanie i wyakcentowanie rzeczywistych problemów współczesnego życia, bo tylko wtedy teologia może zainicjować życiowy kontakt między współczesnym człowiekiem a objawiającym się Bogiem”. *Był prekursorem*, [w:] *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, kom. red. Cz. Bartnik [i. in.], Lublin 1985, s. 459.

Jego wychowanek z sandomierskiego Wyższego Seminarium Duchownego, ks. Stanisław Drypa, zauważa, że „to, co różniło wykłady ks. Wincentego Granata i było innym – nowym a pożytecznym dla młodych słuchaczy, to powiązanie dogmatu z życiem. W jego interpretacji dogmat nie pozostawał w oderwaniu od życia, ale łączył się z egzystencją ludzką bardzo istotnie [...]. Szeroki kontekst teologii z życiem poszerzał i pogłębiał stronę rozumową słuchacza. Nic też dziwnego, że zasypywany był pytaniami, czasem sam je prowokował, na które częściowo odpowiadał na wykładzie, najczęściej jednak odpowiadał na nie w przerwach, kiedy otoczony młodymi ludźmi na korytarzu spędzał przerwy na wyjaśnianiu”⁷.

Z kolei ks. Stanisław Kowalczyk wspomina, że w interpretacji Profesora „dogmat był żywy». Pamiętam, że ze szczególną uwagą analizował dokumenty Magisterium Kościoła. Choć ich styl był zawsze trudny i niejednokrotnie archaiczny, to jednak jego wyjaśnienia ukazywały ich egzystencjalny walor”⁸.

Niemal w każdy problem teologiczny łączył ze wskazaniem na wartości prawd wiary dla życia. W jego ujęciu mówienie o wartościach życiowych poszczególnych prawd Bożych, nie jest uzupełnieniem do konkretnych zagadnień dogmatycznych, ale „wynika bezpośrednio z jego poglądu na samą istotę i funkcje teologii w ogóle. Według jego najgłębszego przekonania teologia powinna ukazywać w sposób najbardziej konkretny życiową wartość prawd wiary. W tym znaczeniu posiada ona per definitionem charakter pastoralno-kerygmataczny, wynikający z samego modelu Słowa Wcielonego, które jest zbawczą «Tradycją» prawdy i życia”⁹. Teologia jest nauką, która kształtuje życie chrześcijańskie we wspólnocie Kościoła; dogmatyka powinna mieć łączność z życiem, mamy żyć prawdą w miłości, „by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi” (Ef 4,15) – to była jego dewiza życiowa, którą konsekwentnie realizował w życiu.

Teologia – zdaniem Księdza Profesora – powinna bardzo jasno i konkretnie ukazywać życiową wartość prawd wiary, na co zwracał uwagę podczas refleksji nad Bożą prawdą. Była to aksjologia teologiczna. Bał się teologii, która byłaby tylko suchą teorią. Moment aksjologiczny w jego refleksji był ciągle widoczny jako integralny komponent refleksji. Wykładając i pisząc o prawdach wiary starał się, aby one zostały przeżyte przez słuchaczy czy czytelników, bardziej przyswojone i osobiście ukochane. Wówczas w człowieku dokonuje się wewnętrzna przemiana. Tak też przeżywał spotkanie z prawdą, było to bardzo widoczne. „Każdy dogmat – pisał – pochodzi z Najwyższej Prawdy, będącej Osobowym życiem, który podając prawdę i łaskę zniża się ku ludzkiej naturze nie abstrakcyjnej, lecz konkretnej, w której tkwią zarodki wszystkich cnót i wszystkich zbrodni [...]. W taką właśnie naturę jest wszczepiona prawda o Odkupieniu. Dogmat ten z życia Bożego

⁷ S. Drypa, *Profesor i wychowawca*, [w:] *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H. I. Szumił, Sandomierz 2012, s. 76–77.

⁸ *Wciąż żyje w pamięci uczniów i wychowanków*, [w:] *Chrześcijaństwo*, red. B. Bejze, t. 11, Warszawa 1983, s. 114–115.

⁹ W. Hryniewicz, A. Nossol, *Profesor Wincenty Granat*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972), z. 2, s. 8–9.

pochodzi i o życiu ludzkim mówi, że musi być ono wyzwolone ze stanu grzechu i przywrócone do zjednoczenia z Bogiem¹⁰. W takiej refleksji mamy teologię wartości najwyższych, których nie można niczym zastąpić. Tego uczył w szkołach radomskich, później w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ale nie tylko uczył, ale sam nią żył każdego dnia, po prostu uczył swoim życiem.

Książki, rozprawy i artykuły¹¹ oraz wykłady Księdza Profesora są dowodem takiego podejścia do uprawiania teologii „jako metodycznej, zarówno spekulatywnej, jak i praktycznej refleksji nad prawdami wiary, stojącej na usługach powszechnego nauczania Kościoła”¹². Często podczas wykładów cytował fragment z Listu św. Pawła do Efezjan: [...] byśmy czyniąc prawdę w miłości wzrastali we wszystko w Tym, który jest Głową, to jest w Chrystusie” (4,15). Prawda przekazana człowiekowi w Ewangelii, jak zauważa abp Alfons Nossol, „ma to do siebie, że chce być «czyniona», i to «w miłości»”¹³.

W nauczaniu nie ograniczał się tylko na abstrakcyjnej refleksji teologicznej, oderwanej od życia, ale budował teologię żywą, egzystencjalną i konkretną; teologię, która „uczy patrzeć na dogmat nie jako na abstrakcyjne i wyizolowane twierdzenia, ale jako żywe uczestnictwo w życiu i poznawaniu samego Boga”¹⁴. Prawdy objawione, dogmaty w jego rozumieniu, nie były zbiorem pojęć oderwanym od życia, ale były podstawą życia i działania, miały charakter i wymiar egzystencjalny, były wydarzeniami zbawczymi. Uważał, że kiedy głosi się prawdę Bożą, ocala się godność i prawa człowieka oraz same podstawy humanizmu; był otwarty na rzeczy nowe, wartościowe w teologii, filozofii czy naukach przyrodniczych. Takie podejście do teologii było jedynie wrażliwością dogmatyczną; na to zwrócił uwagę Sobór Watykański II, który dostrzegł „w chrześcijaństwie nie ideologię i system pojęciowy, lecz na pierwszym miejscu wydarzenie zbawcze, ustawicznie realizujące się w ramach ludzkiej egzystencji”¹⁵. Dlatego refleksje na temat prawd wiary nie mogą być oderwane od działalności nauczycielskiej i duszpasterstwa w Kościele, ale muszą się wzajemnie przenikać. Treści prawd wiary nie są tylko dostępne dla teologów, ale odnoszą się do życia każdego człowieka i całego Kościoła¹⁶. Upra-

¹⁰ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 4, *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, Lublin 1960, s. 138.

¹¹ Zob. H. I. Szumił, *Profesor i Mistrz. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Lublin 2017. W pozycji tej po rysie biograficznym profesora została omówiona jego działalność dydaktyczna (s. 23–82), pisarska (s. 83–158) oraz zamieszczona bibliografia podmiotowa (s. 159–210), przedmiotowa i wykaz prac dyplomowych z jego myśli (s. 211–285).

¹² W. Hryniewicz, A. Nossol, *Profesor Wincenty Granat...*, dz. cyt., s. 9.

¹³ A. Nossol, *Wincenty Granat. Święty paradoks*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI w.*, pod red. J. Majewskiego i J. Makowskiego, t. 3, Warszawa 2006, s. 138.

¹⁴ W. Hryniewicz, A. Nossol, *Profesor Wincenty Granat...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ K. A. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, s. 102–125 (*Kerygmatyczne podstawy teologii historiozbawczej według S[ługi] B[ożego] ks. prof. Wincentego Granata*).

wiana przez niego teologia była powiązana z liturgią i życiem Kościoła. Jego poglądy niejako potwierdził Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, gdzie czytamy: „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie” (KDK 4).

Sługa Boży „stawał na katedrze profesorskiej jako skromny i pokorny sługa prawdy ewangelicznej, zapalony szermierz teologii żywej, zawsze mocno powiązanej ze źródłami Objawienia, a przy tym dziwnie oryginalnej, nowoczesnej, popartej filozofią, historią a nierzadko i naukami przyrodniczymi, opartej na tym, co nowe i zmieniające się w świecie. A świat ten jako Boże dzieło, naznaczone «boską pieczęcią Chrystusa», kochał bardzo i umiał też uczyć tej niełatwej sztuki kochania świata i rozpoznawania w nim śladów Stwórcy. Nie uznawał teologii schematycznej, pod każdym względem wykończonej, gdyż twierdził, że zadaniem teologa jest stałe poszukiwanie i troska, aby prawdy Boże przybliżyć ludziom wszystkich czasów i wszystkich pokoleń”¹⁷.

Warto przytoczyć słowa ks. Wincentego Granata, który 11 maja 1978 r. podczas uroczystości wręczenia mu Nagrody im. Ks. Idziego Radziszewskiego przyznanej przez Towarzystwo Naukowe KUL za całokształt dorobku naukowego w duchu humanizmu chrześcijańskiego skierował do zebranych: „W teologii dogmatycznej starałem się wiązać prawdy o Bogu, prawdy o Jezusie Chrystusie z prawdami o człowieku. [...] godzina człowieka wybiła, kiedy nastąpił fakt *Verbum Caro factum est* – to jest godzina człowieka [...]. Kiedy w czasach nowożytnych odchodził człowiek od Boga szukając siebie, wywyższając siebie, uniezależniając siebie, to w XX w. dokonuje się, może jeszcze powoli, ale coś bardziej odwrotnego, dokonuje się droga ku Bogu przez człowieka. Zaczyna się odkrywać w człowieku wieku XX jego elementy transcendentne, głębinowe, tajemnicze, misteryjne i w ten sposób, już się głosy coraz częściej odzywają, że nie zrozumimy człowieka bez Boga”¹⁸.

„Gdy od r. 1955 odbywałem studia na KUL-u – wspomina ks. Józef Krasieński – słyszałem nieraz opinię, która mnie bolała: Granat to nie teolog, to karygmatyk. Za normę uchodziła jeszcze wówczas teologia spekulatywna, operująca językiem ścisłym, hermetycznym. Wraz z pontyfikatem Jana XXIII rozpoczęła się w świecie dyskusja przedsoborowa, w której widać było, że zwycięża nowy nurt teologiczny o nastawieniu kerygmatyczno-pastoralnym, który został uroczystie usankcjonowany w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Twórczość ks. W. Granata odbywała

¹⁷ J. Swastek, *Prawy człowiek, wzorowy kapłan*, [w:] *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H. I. Szumił, Sandomierz 2012, s. 296.

¹⁸ *Przyznanie Nagrody Naukowej Imienia Księdza Idziego Radziszewskiego Księdzu Prałatowi Wincentemu Granatowi*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 71 (1978), s. 224–225.

teraz triumfalny pochód, przynosząc mu miano «polskiego Schmausa». Podobnie jak monachijski tak również i sandomierski dogmatyk na długo przed Soborem ukazywał życiową wartość prawd wiary, uprawiał teologię zaangażowaną¹⁹.

Profesor podczas wykładów nawiązywał do poglądów różnych szkół teologicznych, czy teologów współczesnych, często zwracał uwagę na rozmaite próby ich rozwiązań, przy czym bardzo akcentował wartości życiowe dogmatów. O. Bogdan Brzuszek OFM wspomina, że Profesor „Otwierał umysły na nowe, ale nie zrywał radykalnie ze starymi interpretacjami. Tradycję katolicką, zwłaszcza zawartą w nauce Magisterium Kościoła, pojmował jako skarbnicę mądrości i warunek dalszego rozwoju nauk teologicznych. Wyzwalał jednak równocześnie od lęku przed nowym, ucząc nań patrzeć krytycznie i wydobywać to, co wartościowe i trwałe. Uczył szacunku dla przeszłości, ale równocześnie bardzo gorąco zachęcał do odczytywania znaków czasu i wychodzenia naprzeciw potrzebom współczesnego wierzącego człowieka²⁰”.

Nadto należy zauważyć, że teologia Sługi Bożego „przechodziła ustawnie od mówienia o Bogu do mówienia z Nim i do Niego, miała ona bowiem charakter dialogalny. Nie zadawała się samym mówieniem o Bogu, ale wewnątrz, całą swą strukturą domagała się tego, względnie ustawnie naprowadzała na to, byśmy stale, w trakcie naszego mówienia i po naszym mówieniu o Bogu, przechodzili do mówienia z Nim, do przemawiania do Niego, do rozmawiania z Nim²¹”. Teologia wykładana przez Sługę Bożego była przemodlna, była kontaktem z żywym i kochającym Bogiem. Prowadziła zawsze od Boga w Chrystusie ku człowiekowi w Kościele.

Z tego dialogalnego i modlitewnego charakteru wynikała zgodność teoretycznej postawy życiowej z praktyczną. Łatwo można było zauważyć, że w życiu Ks. Wincentego Granata nie było rozdźwięku pomiędzy tym, co nauczał i jego sposobem życia. „Gdy się go dłużej słuchało w sali wykładowej – wspomina A. Nossol – a także bliżej patrzyło na czynną wiarę jego życia, stawało się to niejako ewidentne²²”.

Przykładowo zostanie omówiony wybrany dogmat, gdzie Profesor wskazuje na ich wartości życiowe.

¹⁹ J. Krasieński, [Przemówienie wygłoszone w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu 28 stycznia 1980 r.], [w:] *Chrześcijanizm*, red. B. Bejze, t. 11, Warszawa 1983, s. 61–62.

²⁰ B. Brzuszek, *Wspomnienie o Profesorze*, [w:] *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H. I. Szumił, Sandomierz 2012, s. 178.

²¹ A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijaństwa*, Paris 1993, s. 339 (*Znaczenie i oryginalność teologii Wincentego Granata*).

²² Tamże, s. 348.

Dogmat Wcielenia Syna Bożego jest dla człowieka w dziedzinie religijno-moralnej wielką siłą życiową

Syn Boży przyjmując postać człowieka zaaprobował i uświęcił ludzką twórczość kulturalną w jej wielorakich przejawach, tak w dziedzinie materialnej, jak i duchowej. Aprobując ludzkie wartości Syn Boży przez fakt Wcielenia, nauczał etyki ogólnoludzkiej, nakazywał szacunek i miłość dla każdego człowieka. Uświęcił ludzką pracę i dał niedościgły wzór człowieczeństwa. Nadto zmieniło się oblicze ziemi przez nowy rodzaj sztuki chrześcijańskiej (krzyże, kaplice, kościoły), literaturę oraz nowy sposób odnoszenia się człowieka do człowieka.

Wcielenie wzmocniło wiarę, która opiera się na Słowie nieomylnego i prawdomównego Boga. Wzmacnia naszą nadzieję, kiedy uświadomiamy sobie, że Bóg tak nas umiłował, że „Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16).

„Dogmat Wcielenia – pisze Profesor – uczy miłości: szukającej, realistycznej, odkrywczej, przyjacielskiej, przebaczącej, subtelnej, ofiarnej, przetwarzającej i powszechnej.

Miłość Chrystusa jest szukająca, jak o tym świadczy przypowieść o zgubionej owcy i drachmie, a przede wszystkim o synu marnotrawnym (Łk 15). To jeden z wielu paradoksów nauki Chrystusa, że jest ona ewangelią troski o dobro; a jednak Pasterz zostawia 99 owiec dobrych, nie zbłąkanych i idzie szukać tej, która zginęła, a kiedy ją znajdzie «z niej więcej weselić się będzie niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu, które nie zbłądziły» tak, jakby dobro mniejsze a odnalezione było bardziej cenne. Ojciec niebieski nie chce, według Chrystusa, aby miał zginąć jeden z tych maluczkich (Mt 18,14). Dobroć ucieleśniona szuka zatem najmniejszego okruchu dobra.

Miłość Chrystusa do ludzi nie jest ślepa, lecz realistyczna. On zdaje sobie sprawę, kogo miłuje: «I nie potrzebował niczyjego świadectwa o człowieku. Sam bowiem wiedział, co w człowieku się kryje» (J 2,25), wiedział, a jednak kochał: słabych, tchórzliwych, niewdzięcznych i zapominających, obłudnych i kłamliwych, spodlonych i zwyrodniałych, a nawet zdrajców.

Miłość Chrystusa do ludzi jest odkrywczą. Umie On zajrzeć do najgłębszych pokładów i okazać człowiekowi jego grzechy, ale przede wszystkim jest zdolny odkryć dobro w Marii Magdalenie, w łotrze na krzyżu i we wszystkich ludziach. Na to właśnie przyszedł, aby isierkę dobra rozdmuchać w ludzkich sercach, bo wie, że z niej może powstać płomień. Odkrywa w ogóle Chrystus w człowieku wielkość zagubioną; w dzieciach widzi czar i urok dziecięctwa Bożego, zobaczy też wielkość w ubogich duchem, cichych, cierpiących, miłosiernych (Mt 5); nie ma dla Niego ludzi «małych».

Miłość Chrystusa jest dla nas bliska i przyjacielska. «Już was nie nazwę sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, lecz nazwałem was przyjaciółmi, bo wszystko cokolwiek od Ojca usłyszałem, oznajmiłem wam» (J 15,15). Przyjaźń, to wzajemne zrozumienie i życzliwość – taki właśnie stosunek ma być między Bogiem a człowiekiem.

Miłość, jaką okazuje Chrystus jest przebacząca. Darowanie grzechu to jedna z funkcji miłości: «Ufaj synu, odpuszczają ci się grzechy twoje» (Mt 9,2); i ta właśnie funkcja ma trwać w Kościele do końca wieków, bo on jest dalszym ciągiem Chrystusa przebaczącego.

Miłość Chrystusa do ludzi jest subtelna. On tylko wówczas wypowiada «biada», kiedy miłość jest spaczona, obłudna, formalistyczna. Surowy ostateczny sąd nad niektórymi ludźmi jest właśnie spowodowany brakiem w nich miłości: «Łaknąłem, a nie nakarmiliście mnie, pragnąłem, a nie daliście mi pić [...] czegokolwiek nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście nie uczynili» (Mt 25,42,45).

Miłość Chrystusa w stosunku do człowieka sięga granic heroizmu, okazanego w męce i śmierci krzyża: «Nikt nie ma większej miłości nad tę, aby kto życie swe oddał za przyjaciół swoich» (J 15,13).

Miłość Chrystusa Boga-Człowieka w tym celu zniżyła się, aby przetworzyć grzesznika w świętego. Każda miłość uszlachetnia, ale ta właśnie ewangeliczna czyni dziwy w ludzkich sercach o wiele cudowniejsze od wszystkich wynalazków techniki. Zmienia słabych w mocnych, tchórzliwych w odważnych, intelektualnie ślepych w zakresie wiary w wierzących, grzeszników w świętych: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, jeśli się kto nie odrodzi na nowo, nie może wniknąć do królestwa niebieskiego» (J 3,5). Wreszcie Chrystus ogarnia swoją miłością wszystkich ludzi»²³.

Z niniejszych refleksji Profesora widzimy, że dogmat Syna Bożego, który stał się człowiekiem powoduje nowe doznania i głębokie religijne uczucia i jest wielką siłą życiową dla człowieka.

Zakończenie

Sługa Boży ks. Wincenty Granat należał do najwybitniejszych teologów okresu powojennego. Dla niego teologia była nie tylko dyscypliną, ale także stylem bycia, sztuką życia. Ten sposób uprawiania teologii przekazywał swoim uczniom.

Na podstawie refleksji nad wartościami życiowymi prawd wiary Profesora można zauważyć, że centralnym problemem jego teologii, w którym skupiają się istotne zagadnienia dotyczące człowieka, jest życie: Boże, trynitarnie, życie Chrystusa, najdoskonalszego Człowieka oraz życie ludzi, którzy uczestniczą w życiu Osobowym Bogu przez naturę i łaskę.

Według najgłębszego przekonania Sługi Bożego teologia winna być żywa, egzystencjalna, konkretna, ma ujmować życiową wartość prawd wiary. Zagadnienie wyjaśnień teologicznych prawd dogmatycznych nie jest problemem oddzielnym od budowania postawy życiowej; od osobistego bowiem zaangażowania przy wyjaśnianiu prawd wiary zależy ich przyswajanie sobie. Takie zaś nastawienie łączy się wyraźnie z ascezą i w ogóle z życiem duchowym człowieka.

²³ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 3, *Chrystus Bóg-Człowiek*, Lublin 1959, s. 307–308.

Prezentowana refleksja niech wprowadzi Czytelnika w obszar jego pragnienia, aby teoretyczne poznanie prawdy objawionej i zdobytej pracą rozumu nie zagubiło życia duchowego człowieka, ale było ukierunkowane na szukanie Boga. Niech towarzyszy w drodze tym, którzy przez osobiste zamyślenie zechcą wejść w świat życia wewnętrznego, by podjąć realizację czynienia prawdy w miłości we własnym życiu. A przez to zostanie spełniona zachęta św. Pawła z *Listu do Efezjan* (4,15).

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Krasiński J., [Przemówienie wygłoszone w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu 28 stycznia 1980 r.], [w:] *Chrześcijaństwo*, red. B. Bejze, t. XI, Warszawa 1983, s. 58–64.
- Przyznanie Nagrody Naukowej Imienia Księdza Idziego Radziszewskiego Księdzu Prałatowi Wincentemu Granatowi, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 71 (1978), s. 222–226.

Opracowania:

- Brzuszek B., *Wspomnienie o Profesorze*, [w:] *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H. I. Szumił, Sandomierz 2012, s. 177–180.
- Drypa S., *Profesor i wychowawca*, [w:] *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H. I. Szumił, Sandomierz 2012, s. 76–77.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, t. 3, *Chrystus Bóg-Człowiek*, Lublin 1959.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, t. 4, *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, Lublin 1960.
- Granat W., *Nauczanie teologii dogmatycznej w seminariach duchownych jako funkcja wychowania*, „Polonia Sacra” 1 (1948), s. 339–343.
- Hryniewicz W., Nossol A., *Profesor Wincenty Granat*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972), z. 2, s. 5–9.
- Kowalczyk S., *Wciąż żyje w pamięci uczniów i wychowanków*, [w:] *Chrześcijaństwo*, red. B. Bejze, t. XI, Warszawa 1983, s. 114–115.
- Krasiński J., *Był prekursorem*, [w:] *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, kom. red. Cz. Bartnik [i. in.], Lublin 1985, s. 317–332.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijaństwa*, Paris 1993², s. 337–349 (Znaczenie i oryginalność teologii Wincentego Granata).
- Nossol A., *Wincenty Granat. Święty paradoks*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, pod red. J. Majewskiego i J. Makowskiego, t. 3, Warszawa 2006, s. 129–139.
- Parzych-Blakiewicz K. A., *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, s. 102–125 (Kerygmatyczne podstawy teologii historiozbawczej według s[ł]ugi B[ożego] ks. prof. Wincentego Granata).
- Swastek J., *Prawy człowiek, wzorowy kapłan*, [w:] *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H. I. Szumił, Sandomierz 2012, s. 295–288.
- Szumił H. I., *Profesor i Mistrz. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Lublin 2017.

Streszczenie

W teologicznej refleksji na długo przed Soborem Watykańskim II sługa Boży ks. Wincenty Granat dążył do zbliżenia teologii do życia. Jego rozumienie i nauczanie prawd wiary było dalekie od spekulatywnych dyskusji, od teologii akademickiej. Był przekonany, że nauki teologiczne w oparciu o objawienie Boże dają pogląd na życie człowieka. W nauczaniu należy ukazywać szerokie horyzonty dogmatów, ich egzystencjalną i humanistyczną zasadność i użyteczność, a nie ograniczać się tylko do terminów i tez, bo to może prowadzić do sytuacji, że dogmat nie będzie wykorzystany w dyskusji, na ambonie, czy konfesjonale i w ten sposób zubożeje kultura religijna wiernych.

W przekonaniu ks. Wincentego Granata, refleksja teologiczna ma rozpoznawać problemy współczesnego człowieka i je rozwiązywać w świetle Ewangelii; takie bowiem jej uprawianie zapoczątkuje żywy kontakt między współczesnym człowiekiem a objawiającym się Bogiem.

Słowa klucze: ks. Wincenty Granat, prawdy wiary, teologia, współczesny człowiek

The life values of the truths of faith in the view of the servant of God, fr. Vincent Granat

Summary

In his theological reflection, long before the Second Vatican Council, the Servant of God, fr. Vincent Granat sought to bring theology closer to life. His understanding and teaching of the truths of faith was far from speculative discussions, and from academic theology. He was convinced that theological teachings, based on the revelation of God, give a view of human life. In teaching, one should show the wide varieties of dogmas, their existential and humanistic legitimacy and usefulness, and not be limited only to deadlines and theses, since this can lead to the situation that the dogma will not be used in the discussion, the pulpit or the confessional and this may make the religious culture of the faithful depleted.

In the belief of fr. Vincent Granat, theological reflection is to recognize the problems of modern man and solve them in the light of the Gospel; for this is how its cultivation will begin a lively contact between a modern man and God who reveals Himself.

Key words: fr. Vincent Granat, the truths of faith, theology, modern man

IN SEARCH OF THE ETHICAL SIGNIFICANCE OF HUMAN WORK IN THE CONTEMPORARY NIGERIAN SCIO-ECONOMIC SITUATION

John Paul II's Encyclical Letter *Laborem Exercens* (On Human Work) is a powerful expression of the church's constant commitment to the task of teaching the world to correctly appreciate the productive powers of human labor so as to equip all peoples for the fight against poverty in a manner that will enthrone justice and peace. In this article I will consider the situation of work in Nigeria, which aims at the application of the recommendations of *Laborem Exercens* in the concrete situation of the most populous country in the African continent.

Here the notion of work in pre-colonial Nigeria will be touched upon, with the Igbo ethnic group standing for African Traditional Religion, and Islam which is the predominant religion practiced in Northern Nigeria, as representing the cultures that played host to Christianity brought into Nigeria by the Europeans. This notion of work considered under the tenets of the two cultures of ATR and Islam will be seen to be in consonance with the concept of work portrayed by John Paul II in *Laborem Exercens* where work is seen as occupying a fundamental dimension of man's existence on earth. The corruption which this pre-colonial notion of work suffered as a result of contact with Western Civilization will be noted.

1. *Laborem Exercens* as a Personalist Catholic Theory of Human Work

Pope John Paul II devoted his encyclical *Laborem Exercens* to human work. In it, he presents the personalist dimension of human work, stressing in no uncertain terms, that man is the subject of work. That is to say that man as a person, is "a subjective being capable of acting in a planned and rational way, capable of deciding about himself, and with a tendency to self-realization. As a person, man is therefore the subject of work"¹.

Pope John Paul II anchors his theology and ethics of work on the first pages of the Book of Genesis where he argues that the most important purpose of work is to develop or perfect one's humanity through a participation in God's activity:

¹ John Paul II, Encyclical Letter *Laborem Exercens*, Vatican, 1981, no. 6.

The word of God's revelation is profoundly marked by the fundamental truth that man, created in the image of God, shares by his work in the activity of the Creator and that, within the limits of his own human capabilities, man in a sense continues to develop that activity, and perfects it as he advances further and further in the discovery of the resources and values contained in the whole of creation².

The human "dominance" over nature spoken of in the Book of Genesis is taken to mean that the human person shares in the activity of the Creator and hence, in relation to created things, is of superior value. The Pope affirms that the Church finds in the very first pages of Genesis the sources of her conviction that work is a fundamental dimension of human existence on earth. Work is man's divine vocation, having been given the task of work from the beginning of creation.

1.1. The Human Person as the Subject of Work

The biblical perspective in which Pope St. John Paul II presents work is that the worker as a human person, while carrying out the mandate: "fill the earth and subdue it" (Gen. 1:28), is the subject of work, even in a strictly economic endeavor, and not simply as the object or beneficiary of an economic process. So, as a subject in all the activity in his workplace, the worker shares in that creative activity of God himself. For John Paul II the first chapter of the Book of Genesis with its divine mandate for man as co-creator "is also in a sense the first Gospel of work"³.

If man's mandate is to subdue and dominate the earth as "co-creator" in the image of God, then the criteria for the moral evaluation of human work are to be found much more in the dignity of man as active creative subject of work than in the content of work itself or in its material results. Whatever the content or outcome of man's work, the activities of his work effort "must all serve to realize his humanity, to fulfill the calling to be a person that is his by reason of his very humanity"⁴. Clarifying this exposition, John Paul II discusses human work under two aspects, the objective and the subjective dimensions. Work in the objective sense is simply the external aspect of work, the actual job one does, with its necessary tools or machines. In this sense, work refers to what is accomplished by labour. This changes over time and differs considerably from one worker to another. But work in the subjective sense is something different; it is man himself as a worker and subject of work; it is the activity of the human person as a dynamic being, capable of performing a variety of actions by which he actualizes himself. Work in the subjective sense is an essential expression of the person. This dimension of work is a channel for the person's self-determination.

² John Paul II, *Laborem Exercens*, no. 25.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, no. 6.

1.2. The Human Right to Work

In the Vatican II Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes* the Council Fathers note that there is a growing awareness of the exalted dignity proper to the human person arising from the fact that man stands above things, and his rights and duties are universal and inviolable. Therefore, there must be made available to all men everything necessary for leading a life that is truly human. Those things include food, clothing, and shelter; the right to found a family, the right to education, to employment, and to a good reputation that will earn him respect. These requirements make work necessary⁵.

The Compendium of the Social Doctrine of the Church reflects this centrality of work when it says that work is a fundamental right and a good for mankind, a useful good, worthy of man, because it is an appropriate way for him to give expression to, and enhance his human dignity⁶. The Church teaches the value of work not only because it is always something that belongs to the person but also because of its nature as something necessary⁷. Pope John Paul II, in agreement with Leo XIII, says that work is needed to form and maintain a family; to have a right to property⁸, and to contribute to the common good of the human family⁹. This obligation and right accrue to man both because the Creator commanded it and because his own humanity requires work in order to be maintained and developed¹⁰. Hence, work is necessary for man as a moral obligation. It is a good, a duty, and a right.

1.3. The Worker's Right to Participate in the Social Life of the Community

Foundational to the social anthropological analysis which John Paul II makes in *Laborem Exercens*, is the connection that he makes between the subjectivity of the human being as a person and the structure of human community. In his view, participation is a property of the person, a property that expresses itself in the ability of human beings to endow their own existence and activity with a personal dimension when they exist and act together with others. This is a view that conceives participation as a positive relation to the humanity of others, with an understanding of humanity, not as the abstract idea of the human being, but as the personal self, which in each instance is unique and unrepeatable. Participation thus portrayed, is that property of the person by virtue of which human beings, while existing and

⁵ Cf., Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* (1962), no. 26.

⁶ Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004, no. 287.

⁷ Leo XIII, Encyclical Letter *Rerum Novarum*, Vatican, 1891, no. 11.

⁸ Ibid.

⁹ John Paul II, *Laborem exercens*, no. 16.

¹⁰ Ibid.

acting together with others, are nevertheless capable of fulfilling themselves in such activity and existence¹¹.

What the saintly Pope is saying, in effect, is that the human person is plunged into the theatre of interpersonal relationships such that the individual fully apprehends his personhood only in the context of his community¹². In his experience of himself as a human being, what is given to him is someone who exists and acts in common with others. Even though he experiences himself as existing and acting, differently from how he experiences others, the fact remains that he realizes himself more fully in acting with others. This inter-subjectivity by participation further accentuates the necessity for man to work and as well shows how his right and obligation to work stem from it. In the experience of his personal subjectivity the individual feels the need to work in order to maintain himself, and from the point of view of his social membership, to be able to maintain his family and as well contribute to the larger community. Hence the necessity of work is urged not only by the vertical but also by the horizontal transcendence of the human person. Lack of gainful employment creates conditions for depriving people, in some significant respects, of the possibility of fulfilling themselves in the society. This results in alienation, which is the opposite of participation. This is a point that interests us in this article that beams a searchlight on today's Nigerian society – a social structure that denies persons of the opportunity to actualize themselves in gainful employment, which exploits workers, and denies them the right to join associations or unions, hence proving to be an alienating structure.

2. Notion of Work in Pre-Colonial, Colonial, and Post-Colonial Nigeria

In pre-colonial Africa, religion was the bedrock for the formulation of concepts that guided the social, political, and economic life of the people. African Traditional Religion played host to both Islam and Christianity in the part of the West African region that later came to be known as Nigeria. This religion (ATR), although not as organized as Islam or Christianity are, has a strong influence on the people as it shapes their entire worldview, permeating their social, political and economic life. Moral principles spring from it, even as its beliefs and practices were not codified or written down in a book like the Quran in Islam or the Bible in Christianity. Fundamentally, African Traditional Religion includes belief in God, in good and bad spirits, and also in the cult of ancestor veneration or worship. Its mode of transmission is oral, handed down as a system of beliefs and practices

¹¹ K. Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*, Theresa Sandok (trans.), New York, Peter Lang, 1993, p. 237.

¹² This applies especially among the Igbos of Southern Nigeria where the individual defines himself always in the context of his community with the saying: *Ibe bu ike*, meaning – the strength of my being derives from my people. The Igbos believe strongly that humans are beings who in a special way draw their existence from others, and thus, are called upon to learn to exist for others. Existing and acting (working) with others make for self-actualization and self-fulfillment.

from one generation to another. As Ezea rightly observed: “It (ATR) has managed to survive and is alive and well even though the followers may not be many in number, given that many of the followers have become either Christians or Muslims”¹³.

2.1. The Notion of Work among the Igbos

The Igbo people are indigenous common linguistic and cultural people of South-Eastern Nigeria. They are one of the largest ethnic groups in Africa, and one of the three major tribes in Nigeria. The language is “Igbo” which is written in Latin alphabet and includes various kindred languages and dialects. In the larger political entity, Nigeria, the Igbo language is only one of the hundreds of other ethnic or tribal languages, and communication with other Nigerian nationals is through the colonial English language¹⁴.

The word for ‘work’ in Igbo language is ‘Oru’ and it appears in different kinds and forms denoting every activity “which can and must be recognized as work”¹⁵. For the traditional Igbo people, when a man or woman engages in any activity to guarantee the sustenance of life and to transform one’s surroundings for one’s well-being and that of the community, one is working. Work is therefore seen among the Igbos as a fundamental dimension of man’s existence here on earth, because through work, man is able to change, reorganize and restructure the society. Work is therefore regarded as a creative activity. Man builds his house, builds up his family, the village assembly hall, the village square and the places of worship, all through work. The arts and sculptures of traditional Igbo society are all products of work, so that work in the first place guarantees this creativity of man as no other level of organic living beings, such as animals could reach at this stage¹⁶.

When the basic food needs of the family and community had been met, room was created for recreation and other essential aspects of community life. In fact, as Basden noted, two main things moved the pre-colonial Igbo people to work: “to provide basic foodstuff for the family and the kindred, and to provide shelter for the family”¹⁷.

In Igbo traditional society, the toil and pain of the intense physical exertion entailed in work activity were made lighter, and work became interesting through the people’s show of solidarity. A person’s relatives, friends, and members of his age-grade helped him build his house, or farm large areas of land. All he needed to do

¹³ M. Ezea, *The ILO’S Concept of Decent Work in the Light of the Social Teaching of the Church and its Relevance in Nigeria*, Münster, LIT Verlag Publishing Company, 2013, p. 180.

¹⁴ *African Encyclopedia*, London, Oxford University Press, 1974, p. 260.

¹⁵ Cf. Introductory part of John Paul II’s *Laborem Exercens*.

¹⁶ O.F. Ike, *Value, Meaning, and Social Structure of Human Work*, Frankfurt, Peter Lang, 1986, p. 7.

¹⁷ G.T. Basden, *Niger Ibos*, London, Frank Cass and Co., 1938, (reprint 1966), p. 299.

was prepare some meal and procure some palm wine to entertain his co-workers at the end of the day's work.

Because work was an activity carried out by everyone, male and female, young and old, and even the handicapped, nobody was called a worker because everybody was a worker. "With such an attitude towards human work, the Igbos never had the problem of considering one type of work nobler and the other more dehumanizing or less suitable for humans as was the order of the day in the ancient worlds of Greece and Rome, for example. This means every work was equal in value among the Igbos, and people were proud carrying it out"¹⁸. This way of conceiving work is in accord with Pope John Paul's estimation of the value and dignity of work as flowing not from the work itself but from the dignity of the person who does the work.

To the present day, the Igbo society emphasizes community life. So, freedom of association is not sought after but is embedded as a social norm. The Igbo notion of work commands that each person joins his/her community engaged in the execution of any project. Children as well labored in pre-colonial Igbo society, but the kind and amount of work assigned to them was always commensurate to their age and strength, and was regarded as training and apprenticeship in the profession of their parents or guardians aimed at giving them a future.

In summary, we have seen that among the pre-colonial Igbo people of Nigeria, work occupied a fundamental dimension of man's life on earth. Man is obligated to work, for it is through work that his life is sustained and his numerous needs are met. Work enables man to exercise dominion over the earth, make it his own, and transform nature to serve his needs and that of the community.

2.2. The Concept of Work in Islam

It was not only African Traditional Religion that provided the basis for the formulation of work ethics in pre-colonial Nigeria. Islam also qualifies to be considered alongside traditional religion in West Africa for it was an early comer. It came to Northern Nigeria as early as the eleventh century and was well established in the major cities of the region by the sixteenth century, spreading into the countryside and towards the middle belt uplands. According to recent estimates, Christianity is practiced by 50,5% of the population. Islam ranks second with 43,5% while African Traditional Religion is practiced by 6% of the Nigerian people¹⁹. So, it is pertinent to touch on the notion of work in Islam in order to get a fuller picture of how work was regarded in pre-colonial Nigeria.

Islam teaches that nature did not exist on its own but that God created the natural world for man to develop it. Nature is therefore committed to human work which, so to say, 'resurrects the world'. It can be said that, for Islam, nature does not exist 'in itself'. It exists for man. Admittedly, it was created by God, but its

¹⁸ M. Ezea, *The ILO'S Concept of Decent Work*, p. 188.

¹⁹ www.nairaland.com/2087216/christianity-largest-religion-nigeria 2014 [accessed: 2 IX 2016].

continued existence is the outcome of the fundamental relationship that man creates in it by his work. Work is a ‘resurrection’ of the world. So it is proper that working at developing nature should give man the right to appropriate it (Quran 2, 20; 15, 22; 16, 7f; 23, 18)²⁰. Ezea, quoting M. Tworuschka, conjectured that: “To say that work is a ‘resurrection’ of the world is, maybe, to say that it is like a ‘fallow land’ waiting to be cultivated, waiting to be given life through the work of human hands. It becomes then clearer that man is bound to work, that is to say, it is his duty to work”²¹.

One can deduce from the above that Islam teaches that God (Allah) created the world to be at the service of man, commanded man to work because it is necessary for the sustenance of life, the development of the human person and of the human environment. But in the Islamic view, all this is for the singular purpose of building up a just Islamic society. Islam extols hard work, commands believers to promote harmonious relationships in the workplace, and to uphold justice in all business transactions.

Given that, in pre-colonial Nigeria, both the African Traditional Religion and Islam presented, and still present such a noble notion of work that is very much in accord with the Christian concept of work as presented by John Paul II, how is it then that Nigerians of today, who profess these religions have not brought this noble understanding of work to bear on their attitude to work, but instead have, through negligence, left the country’s economy in very bad shape? Trying to find answers to this puzzle will be the focus of the next segment of this essay.

2.3. Work in Colonial Time and Today’s Attitude to Work

All the above positive attributes of the attitude of Nigerians towards work before their contact with the Europeans have changed. Contact with Western Civilization brought with it paid employment which made it possible for people to survive to a certain degree without going to the farm to expend energy. From that point the high standard maintained in work ethic among Nigerians began to decline. People started to neglect agriculture which was their source of economic power. Before the decadence set in, even those who had other skills and other occupations such as artists, carvers, blacksmiths, hunters and wine tappers, also engaged in part-time farming to boost food production. Today, preference for white collar jobs has resulted in grave impoverishment of the notion of work as well as creating serious unemployment problems not only among certain tribes but also in the whole of Nigeria.

But the most serious factor militating against the original positive notion of work is the kind of mindset, or an attitude with which the average Nigerian worker approached white collar or salaried jobs which is inimical to maximum productivity. The people were not happy under colonial rule which they saw as an invasion

²⁰ A. Bouhdiba et al (eds), *The Different Aspects of Islamic Culture: The Individual and Society in Islam*, UNESCO Publishing, France, 1998, p. 264; M. Ezea, *The ILO’s Concept of Decent Work*, p. 165.

²¹ M. Ezea, *The ILO’s Concept of Decent Work*, p. 165–166.

and occupation of their land by white people. Ezea gave this poor attitude to work a proper analysis in these terms:

The fact that, in Nigeria, salaried jobs, in general, trace their origin to the period of colonial administration, accounts for the name given to government employment or employment in the factories or even any employment at all in which the employee is paid on a monthly basis. Among the Igbo people of Nigeria it is called 'oru oyibo', translated as 'work for the whites'. Even though they cherished what came from this type of work in terms of remuneration, they were not much devoted to it as they would to their own personal work²².

Decades after the colonial masters left Nigerians to manage their own affairs, government work still suffers such evils as lack of dedication to duty, dishonesty, nonchalant attitude, and lack of maintenance culture. Working for the common good is not understood within the environment of work when government is the employer.

There is also the queer idea of getting one's share of the "national cake" by which is meant the wealth accruing to the nation from the exploitation of the rich oil deposits and the other natural resources found in Nigeria. So, government work is seen as a source of getting one's share of what belongs to all Nigerians, and not as a call to participate in nation building. The words of exhortation by the former US President John F. Kennedy, to American citizens needs to be drummed into the ears of Nigerians, thus: "Do not ask what your country can do for you, ask what you can do for your country"²³. When Nigerians internalize the above statement, as did the Americans, then their attitude to work will change, and they will apply themselves to building a great Nigeria that can compare favorably with America as a leading nation in the world.

3. Reasons for Work Crisis in Contemporary Nigeria

It is common knowledge that political institutions, formal and informal, determine both the constraints and incentives faced by key economic players in a given society. Consolidated political institutions are required for there to be stable and viable economic performance that can lead to growth in the economy of a nation. Once a political system such as a democracy is consolidated, and favorable institutional conditions for investments are provided, private entrepreneurship is given a free space to contribute to economic growth. Such a free space provides a great incentive for both local and foreign investors to combine efforts in driving the economy towards growth.

An authentic democracy, which is, a state ruled by law, favors the free market economy which has the capacity to guarantee effective results in the production of goods at a pace dictated by the forces of demand and supply. The free market opera-

²² Ibid., p. 242–243.

²³ John F. Kennedy's, *Ask Not What Your Country Can Do For You*, Inaugural Address, 20 I 1961.

tive in several developed countries has shown itself able to initiate and sustain economic development over long periods. This is so because in many circumstances “the free market is the most efficient instrument for utilizing resources and effectively responding to needs”²⁴. The above conditions are of crucial ethical relevance because they precisely constitute the kind of environment that provides opportunities for economic growth which political instability blocks in Nigeria.

3.1. Corruption in Nigeria

Corruption is a form of dishonest or unethical conduct by a person entrusted with a position of authority, often to acquire personal benefit. Corruption usually encompasses abuses by government officials such as embezzlement and cronyism as well as abuses by public and private actors such as bribery, extortion, influence peddling, and fraud. Corruption threatens good governance, sustainable development, democratic process, and fair business practices. Government or political corruption occurs when an office-holder or other governmental employee acts in an official capacity for personal gain²⁵.

Bringing all this home, the inefficiency of government and the incompetent leadership in Nigeria are all traceable to corruption. Corruption has gone into the very fabric of the national life. It has so penetrated its socio-political and economic life that it has become a culture. Albeit, it is a culture that is life threatening. It is a serious malady. Ezea, citing Udoekpo says: “The depth and breadth of corruption in political and corporate life (in Nigeria) are amazingly too deep and too wide, and the corruption in high and low places has almost become part and parcel of her culture - a way of life”²⁶. Chinua Achebe, in his lucid articulation of the extent to which this malady has infested the Nigerian populace writes: “Corruption in Nigeria has passed the alarming and entered the fatal stage, and Nigeria will die if we keep pretending that she is only slightly indisposed (...) keeping an average Nigerian from being corrupt is like keeping a goat from eating yams”²⁷.

Francis Cardinal Arinze, in his capacity as a pastor laments the extent to which bribery and corruption has eaten into the social institutions leading some people to say that the society is sick. The endemic nature of corruption is indicated by the common belief in Nigeria that the way to succeed in getting appointments and promotions, winning contracts from government and big organizations, getting proper attention in hospitals and even justice in court, the way to avoid paying custom duties and dodge tax, in short to get on in society is to give bribes²⁸.

²⁴ John Paul II, Encyclical Letter *Centesimus Annus*, Vatican, 1991, no. 34.

²⁵ <https://www.business-anti-corruption.com/compliance-training/what-is-corruption-quiz/> [accessed: 15 VIII 2018].

²⁶ M. Ezea, *The ILO'S Concept of Decent Work*, p. 213.

²⁷ C. Achebe, *The Trouble with Nigeria*, Fourth Dimension Publishing Company, Enugu, Nigeria, 1983, p. 38.

²⁸ F. Arinze, *More Justice for the Poor*, Lenten Pastoral, Onitsha, Tabansi Press, 1972, p. 11, in: M. Ezea, *The ILO's Concept of Decent Work*, p. 214.

3.2. Neglect of Agriculture

One can say that in the whole of West Africa, there is no country as richly blessed with vast stretches of arable land as Nigeria. Moving from south to north, there are stretches of arable land between the saline water mangrove swamp forest, the freshwater swamp forest, the tropical evergreen rainforest, the Guinea Savanna, Sudan Savanna and the Sahel Savanna vegetation zones²⁹.

There are also abundant water resources from south to north, east to west, as many rivers form tributaries to the two major rivers, the Niger and the Benue which confluence at the middle of the country. The mild climate is favorable for all-year round crop production. There is hardly any food crop in the world that cannot be grown in Nigeria. Yet, Nigeria does not produce food enough to feed her population but depends heavily on importation of food from countries less endowed with rich farm lands. What makes this neglect of the agricultural sector most awkward is that as much as 70% of the nation's labor force is engaged in it, with the service and the industrial sectors accounting for only 20% and 10% respectively³⁰. It is therefore a huge mistake and a demonstration of a lack of vision on the part of the government to have neglected the agricultural sector to focus on the exploitation of crude oil reserves in Nigeria.

It has to be noted however, that the government is not solely to blame for the neglect of agriculture. That it has not played its role is well true. But the citizenry are not exonerated from blame. For, "the disdain for agriculture is also very present in the attitude of so many Nigerians who, attracted by the glamour of city life and the emergence of white collar jobs, consider farm work as undignified, dirty, toilsome, and meant for primitive people"³¹.

The fact is that there is a great deal of toiling in farm work in Nigeria. Today, when agriculture has been highly mechanized in developed countries of the world, farmers in Nigeria, laboring in rural areas where bumper harvests in farm yields could be registered, are still lacking modern equipment. There are no roads by which to move in farm inputs and evacuate farm products; no adequate professional training offered to farmers for both theoretical and field work, and other incentives. Hence, most young people leave the countryside and drift to the cities in search of non-existent jobs. Some teachers also, and other civil servants who normally engage in part-time farming opt for the cities even when only one member of the family is a wage earner.

In summary, it is to be regretted that the governments of Nigeria failed to use the golden opportunity offered by the oil boom revenue to invest heavily in the

²⁹ Cf. Vegetation-Online: <http://www.onlinenigeria.com/links/adv.asp?blurb=70> [accessed: 7 VIII 2016].

³⁰ Cf. <https://www.cia.gov/library/publication/the-world-fact-book/geos/ni.htm> [accessed: 15 VIII 2016].

³¹ M. Ezea, *The ILO's Concept of Decent Work*, p. 227.

agricultural sector which would have multiplied employment opportunities for the nation's millions of job seekers.

3.3. Minimal and Non-Sustained Efforts at Industrialization

It is worthy of note that both the military regimes and the democratically elected civilian governments in Nigeria benefitted most from the oil boom revenues. But government spending on infrastructure and industrialization was negligible, poorly planned and concentrated in urban areas. In the area of industrialization, growth was noticeable in the erection of assembly plants and the production of consumer goods. These include the Peugeot automobile of Nigeria (PAN), and the Anambra Motor Manufacturing Company Limited (ANAMMCO), the manufacture of soaps, detergents, soft drinks, beer, pharmaceuticals, paints, and building materials.

There was also remarkable investment in a number of factories jointly owned by government and private companies, called government "parastatals" especially between 1976 and 1980. Heavy investment was planned in steel production, and with Soviet assistance a steel mill was developed at Ajaokuta, not far from Abuja, Nigeria's capital city. Unfortunately, this project was not executed to function at full capacity³². Successive governments have also failed to advance the Ajaokuta Steel Mill project.

The above efforts at industrialization could not be sustained due to poor management and corrupt practices. Rather than expanding, the industries kept on contracting, winding up and relocating outside the shores of Nigeria, with resultant laying off of thousands of workers. Investors, who are the real job creators like the multi-nationals and other conglomerates that formed Nigeria's industrial hub in the 60's, 70's and early 80's at Ikeja Industrial Estate and other parts of the country now avoid Nigeria like a plague due to lack of basic infrastructures, safety, and security. Most of the corporations like the United African Company (UAC), the UTC Electrical Engineering Company, Peugeot Automobile of Nigeria (PAN), Volkswagen of Nigeria, Lennards, General Motors (GM), Leventis, Kingsway, Lever Brothers, John Holt, Dunlop Nig. Ltd., BEREC Batteries, have fled Nigeria's shores to other friendlier and safer countries with available and reliable electricity supply. Bayo Oluwasanmi observes that in Nigeria, electricity has remained the greatest demon on the infrastructural grid³³.

3.4. Employer/Employee Relationship in Nigeria

From what we have seen so far, we are in a position to understand that industrial relations in Nigeria cannot but be strained. In fact, employment relationship in

³² Ibid.

³³ Bayo Oluwasanmi, a political analyst, takes a critical look at Buhari's APC administration in Nigeria, Naij;news@enaij.com [accessed: 6 IX 2016].

the country is thoroughly sour. Given the instability on the political terrain, the insensitivity of people in power to the plight of the masses, and their callous disregard of the will of the people at elections³⁴, the individual is not recognized as a person possessing innate freedom and rights and so deserving to be treated with dignity. There is also some kind of almost total loss of self-worth in the psyche of the average Nigerian, arising from contact with Western Civilization that has corrupted the traditional notion of work. Looking at paid labor as white man's work blurs the colonized people's vision from perceiving work as a means of self-actualization, society building and development. This manner of viewing work destroys patriotism which is a requisite virtue for the promotion of the common good.

Furthermore, in a situation of gross unemployment, labor is in abundant supply, and employers who are in control of scarce job positions cannot see themselves on equal basis with job seekers or those already working. There may exist in principle, the freedom of contract, but in practice there is neither freedom nor equality in employment relations in Nigeria. In both public and private sectors, the employer can hire and fire for any reason or no reason at all. Employers fix very low wages and still get numerous applicants vying for the job positions.

One may want to know what role labor unions play in industrial relations in Nigeria where workers are presently experiencing the aforementioned deplorable conditions. Under military rule, labor unions were not tolerated at all. And during civilian rule, unions are to a large extent ignored, or labor leaders are bought over by the ruling party thus destroying the solidarity that creates the union's bargaining power.

The worst scenario is that from the time of independence to date, Nigeria has not been able to achieve social cohesion that makes for a stable government. An unstable government is unfriendly to the people and is incapable of creating a conducive workbench where workers can feel that they are working for themselves for self-fulfillment and to build a better society.

4. The Need for Virtue and Authentic Attitude to Work in Nigeria

Our examination of the pre-colonial notion of work in Nigeria revealed a very positive concept of work held and put into practice by the people, much in consonance with the notion of work portrayed by John Paul II in his encyclical *Laborem Exercens* where work is seen as occupying a fundamental dimension of man's existence on earth. The corruption which this pre-colonial exalted notion of work suffered as a result of contact with Western Civilization was exposed under the social and political changes that considerably altered the economic fortunes of the Nige-

³⁴ The military regime of General Ibrahim Babangida annulled the June 1992 General Elections in which M.K.O. Abiola was the undisputed winner at the polls widely adjudged to be free and fair.

rian people. Agriculture, which was the major source of food sufficiency, the greatest employer of labor, and an engagement in which was the citizens' source of pride and self-fulfillment, began to be neglected, creating the problem of unemployment that has ever since continued to worsen.

Nigerians like white collar jobs which makes it possible for people to survive to a certain extent without going to the farm to expend energy. But the people's aspirations should move beyond mere survival to perceive that for human beings to flourish, they need the virtues. Ideally, training in virtue occurs in the family. But families need environments that are friendly to this training in virtue, or even reinforcing it where appropriate. In other words, virtue shouldn't be merely a private matter but a public and political one. A political community that will build a firm economic base and promote its growth requires virtuous citizens as much as virtuous leaders. Politicians and their allies who acquire wealth by oppressing the people, exploiting them, and plundering the common wealth, do not attain self-fulfillment. Karol Wojtyla makes this point in his analysis of the moral dimension of the person's fulfillment in action. He shows how action, as well as the fulfillment it brings about, is connected not only with the outer and transitive effect of acting, but also with its inner intransitive effect, which has a fundamental significance for the interpretation of the person³⁵.

The external effects of the government official's fraudulent enrichment of themselves, their profligacy in squandering the nation's oil money in non-job-creating bogus projects, such as the transfer of the nation's Capital City from Lagos to Abuja, and the ostentatious outings such as the glamorous Second World Black and African Festival of Arts and Culture (FESTAC), are seen in the high rate of unemployment and mass poverty in the country³⁶.

But there is also the inner intransitive effect in the conscience of the political actors themselves, for, the way they conduct the affairs of the nation stays in a necessary dynamic relation to their fulfillment as persons. "Man fulfills himself as the person, as 'somebody', and as such he may become either good or bad, which means that he may or may not achieve self-fulfillment"³⁷.

The illusion which the corrupt person is under makes him think that by amassing ill-gotten wealth, he becomes "somebody" great. But as Karol Wojtyla's contraposition of becoming either good or bad through action reveals, "we come to

³⁵ K. Wojtyla, *The Acting Person*, A. Potocki (trans.), Boston, D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 152.

³⁶ By the year 1977 when the world was invited to Lagos, the then national capital, to witness the glamorous FESTAC Village in a month-long cultural jamboree, Nigeria was reeling under the scourge of acute unemployment problems. Laudable as the cultural festival was, it should not have come within the list of priority projects given the grave need Nigeria had to create employment opportunities for the teeming population of job seekers. Again, what was paramount in the gigantic project of moving the Nigerian capital from Lagos to Abuja was political, not economic consideration.

³⁷ K. Wojtyla, *The Acting Person*, p. 153.

view morality as an axiological reality; for in this perspective existentially, every action is some kind of fulfillment of the person. Axiologically, however, this fulfillment is reached only through the good, while moral evil leads, or amounts to, so to speak, nonfulfillment... Thus we come to the conclusion that the deepest significance with respect to the real existence of morality can be grasped as man's fulfillment, whereas his allegiance to evil means in fact nonfulfillment"³⁸. Therefore, in their work as administrators, corrupt public officers do not achieve self-fulfillment.

On the part of the citizenry – the suffering masses of Nigerians – those who resign themselves to the bad situation in an attitude of compliance, thus evading opposition on the basis of belonging to the same ethnic or religious affiliation with the oppressors, or simply out of fear, determine themselves as conformists. Conformism, as exposed by Karol Wojtyła, is a nonauthentic attitude, for, such an attitude lacks the dynamic subordination of action to truth that is so essential for the person's transcendence in action. While the conformist, adopting an attitude of evading opposition, pretends to be forging an assimilation with other members of his group or community, he does so only in an external and superficial sense, devoid of the personal grounds of conviction, decision and choice. It is simply servile conformism described by Karol Wojtyła as man failing to accept his share in constructing the community but allowing himself to be carried with and by the anonymous majority³⁹.

There are also others within the Nigerian population who, out of their disenchantment with the state of affairs in the country, adopt an attitude of noninvolvement which is characterized by a disregard of any concern for the common good. While this attitude has the semblance of opposition, it does not thereby adopt its authentic feature, which would consist in both an active concern for the common good and in participation. Rather, "noninvolvement is nothing but a withdrawal. It may sometimes manifest as a protest, but even then it still lacks the active concern of participation; moreover it characterizes man's absence from his community. The absent, as the saying goes, are always in the wrong"⁴⁰. Whatever reason a person may have, the fact remains that the attitude of noninvolvement, like that of conformism, causes man to abandon his striving for fulfillment in acting 'together with others'. It is thus a nonauthentic attitude in the sense that the person misses something very important, namely, "that dynamic strain of participation unique to the person from which stem actions leading to his authentic fulfillment in the community of being and acting together with others"⁴¹. The majority of the intellectual elite and some members of the clergy in Nigeria belong to the class that can be accused of having adopted the nonauthentic attitude of noninvolvement, and this is

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 289.

⁴⁰ Ibid., p. 290–291.

⁴¹ Ibid., p. 291.

contributing to the free space which the corrupt public officers have in perpetrating their atrocities.

To sum up, what the elaborate narrative in this article set out to achieve is to show how bad politics hijacked attention from all efforts at job creation as a solution to the problem of unemployment. The account exposed how critical availability of work for all capable of it is to man's experience of dignity at labor. When people are prepared to accept any work at all, and for whatever pay, they lend their labor to being commoditized and their person failing to be the subject of work. We have seen also that the local and foreign investors who could have helped the situation are afraid to establish businesses in Nigeria because of political instability and general insecurity. Yet, the majority of the young population of Nigerians have an appetite for white collar jobs that is, paid employment, a disdain for agriculture, and a penchant for rural-urban migration. And since Nigeria is not an industrialized nation, what this means is an abandonment of the only source of economic development and the embracing of mass poverty.

My narrative portrays Nigeria as a fragile state bedeviled by a high rate of unemployment caused by inefficient government and its unbridled violation of human rights, the institutionalization of endemic corruption, and the operation of bad policies that has created a failing economy which if not quickly remedied is presenting Nigeria as a failed state. This is the situation which must be addressed in the manner suggested by Professor Charles Chukwuma Soludo, a former governor of the Central Bank of Nigeria, while speaking at the "Big Ideas Podium", a public policy debate organized by the Heritage Institution in Enugu, Nigeria. In his speech, he canvassed for what he termed a "citizens united" campaign by Nigerians to demand change and accountability from government at all levels⁴².

5. Conclusion

I now go ahead to suggest some ways out of the socio-political and economic quagmire in which Nigeria is at present. There are some practical steps to be taken towards effecting a favorable and productive working environment in Nigeria. The first step is to put in place a well thought out plan for revamping the agricultural sector to provide the much needed employment opportunities to the multitude of job seekers. The government should use all the forces under its control to clamp down on the terror gang of armed Fulani militias masquerading as "herdsmen" unleashed on many farming communities across the country, who go rampaging, killing, maiming innocent persons, burning houses, and displacing large populations, forcing them into refugee camps – the Internally Displaced Persons (IDP) camps scattered throughout the country.

⁴² C. Soludo, speaking on the theme of the debate, 'Prognosis of the Nigerian Economy 2017' https://www.naij.com/1091567-buhari-inherited-a-bad-situation-worse-soludo.html?utm_source=mailfire&utm_medium=email&utm_campaign=reaction_pusher: [accessed: 3 III 2017].

Coming to the Civil Service Sector of the Nigerian economy, Nigerians must have a re-think and realize that the poor attitude to work borne out of the people's resentment of the Whiteman's domination amounts to the abdication of one's own reason, conscience, and responsibility. The colonial administration introduced a new mode of work in which is contained many positive elements according to which Nigerians ought to have adjusted and claimed as their workbench where they can find fulfillment as well as contribute to the building of the society. The formal educational system, the civil service structure, and the industries established under the supervision of the British government should, through the diligence of Nigerian workers, be expanded to create abundant job opportunities and benefit even the agricultural sector as it did in Europe and America. The colonialists must be credited for laying a good economic foundation for the overall improvement of the living standard of the people. Such a high standard cannot be sustained when the attitude to work of the generality of workers is poor.

It is towards the goal of reviving the pre-colonial positive attitude to work that I have endeavored in this essay to shed the light of the philosophical and theological analysis of human work as laid out by Pope John Paul II on the very sorry situation of work in Nigeria with the firm conviction that seeing that light, both those in government and the entire citizenry of Nigeria will have a change of attitude towards work in a way that will enhance the clear perception of the dignity of the human person as the subject of work and as well catalyze economic and social development.

Bibliography

Internet sources:

- www.nairaland.com/2087216/christianity-largest-religion-nigeria 2014 [accessed: 2 IX 2016 r.].
<https://www.business-anti-corruption.com/compliance-training/what-is-corruption-quiz/>
 [dostep: 15 VIII 2018 r.].
<http://www.onlinenigeria.com/links/adv.asp?blurb=70> [accessed: 07 VIII 2016 r.].
<https://www.cia.gov/library/publication/the-world-fact-book/geos/ni.htm> (dostep: 15 VIII 2016 r.).
https://www.naij.com/1091567-buhari-inherited-a-bad-situation-worsesoludo.html?utm_source=mailfire&utm_medium=email&utm_campaign=reactionpusher [accessed: 3 III 2017 r.].

Elaborations:

- Achebe C., *The Trouble with Nigeria*, Enugu 1983.
African Encyclopedia, London, Oxford 1974.
 Arinze F., Lenten Pastoral, *More Justice for the Poor*, Onitsha 1972.
 Basden G.T., *Niger Ibos*, London 1938, (reprint 1966).
 Bouhdiba A., et al (eds.), *The Different Aspects of Islamic Culture: The Individual and Society in Islam*, France 1998.
 Eze M., *The ILO'S Concept of Decent Work In The Light of The Social Teaching of the Church and It's Relevance In Nigeria*, Munster 2013.

- Ike O.F., *Value, Meaning, and Social Structure of Human Work*, Frankfurt 1986.
- John Paul II, Encyclical Letter, *Centesimus Annus*, Vatican 1991.
- John Paul II, Encyclical Letter, *Laborem Exercens*, Vatican 1981.
- Leo XIII, Encyclical Letter, *Rerum Novarum*, Vatican 1891.
- Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatican 2004.
- Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes*, 1962.
- Wojtyła K., *Person and Community: Selected Essays*, Theresa Sandok (trans.), New York 1993.
- Wojtyła K., *The Acting Person*, A. Potocki (trans.), Boston 1979.

Summary

John Paul II's Encyclical Letter *Laborem Exercens* is a deep personalist theory of human work. It seems to be an important instrument in rediscovering the ethical dimension of human work in the present socio-economic situation in Nigeria. The notion of work held by Nigerians in pre-colonial days was in consonance with the lines of work ethos portrayed by the Pope in *Laborem exercens*, stressing that man is the subject of work. Nigerians positive vision of work suffered greatly after contact with Western civilization. The corrupted notion of work can only be remedied by a virtuous affirmation of the subjectivity of the human person and viewing work as a means of self-actualization and self-fulfillment. Nigerians must discard the negative attitude to work that is demonstrated in their performance of white-collar jobs and strive for self-actualization in work to achieve maximum productivity for economic growth. And more importantly, the working class and the entire citizenry in Nigeria must be in solidarity in demanding accountability from the corrupt politicians so that the nation's abundant resources be invested in the creation of much needed employment opportunities. This will eradicate the prevailing commodification of human labor in Nigeria and enthrone the consideration of work upon the plane of human dignity.

Key words: John Paul II, human work, Nigeria, socio-economic situation, ethical significance of human work

Streszczenie

W poszukiwaniu etycznego znaczenia ludzkiej pracy we współczesnej nigeryjskiej sytuacji społeczno-ekonomicznej

Encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* stanowi głęboką personalistyczną teorię pracy ludzkiej. Wydaje się ona być ważnym narzędziem w powtórnym odkryciu etycznego znaczenia pracy ludzkiej w obecnej sytuacji społeczno-ekonomicznej w Nigerii. Pojęcie pracy, jakie mieli Nigeryjczycy w okresie przedkolonialnym, było zgodne z głównymi liniami etosu pracy ukazanymi przez Papieża w *Laborem exercens*, podkreślającego, że jej podmiotem jest człowiek. Ta pozytywna wizja pracy posiadana przez Nigeryjczyków wiele ucierpiała po kontakcie z zachodnią cywilizacją. Wadliwe pojęcie pracy może zostać naprawione jedynie dzięki afirmacji podmiotowości osoby ludzkiej oraz ukazywaniu pracy jako środków samorealizacji i samospelnienia. Nigeryjczycy muszą odrzucić błędne podej-

ście do pracy widoczne w wykonywaniu zawodów umysłowych i dążyć do samorealizacji w pracy, aby osiągnąć maksymalną produktywność niezbędną dla wzrostu ekonomicznego. Co ważniejsze, pracownicy i wszyscy obywatele w Nigerii muszą solidarnie domagać się rozliczenia skorumpowanych polityków, aby obfite zasoby kraju zostały zainwestowane w tworzenie bardzo potrzebnych możliwości zatrudnienia. To wykorzeni panującą komodyfikację (utowarowienie) pracy w Nigerii i wprowadzi myślenie o pracy na płaszczyznę ludzkiej godności.

Słowa klucze: Jan Paweł II, praca ludzka, Nigeria, społeczno-ekonomiczna sytuacja, etyczne znaczenie pracy ludzkiej

**TOWARD A FULL HARMONY BETWEEN GOD,
MAN AND NATURE.
THE THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THE
BEDURUK WISDOM TRADITION
(MEDANG, WEST KALIMANTAN, INDONESIA)**

Understanding of human life can not be separated from the richness of traditions that exist in the world. Traditions that live in a human community certainly play an important role in maintaining the continuity, identity, and unity of the community itself. Because of its important position, humans always try to keep tradition alive and sustainable even if the world is more advanced and modern. Traditions are still maintained because humans believe there are values and noble wisdom contained in them that deserve to be passed on to each generation.

In such understanding, the *beduruk* tradition in the Dayak tribe in Medang village (West Kalimantan, Indonesia) is interesting enough to be studied. This tradition has been practiced since the days of the ancestors and still continues to this day. *Beduruk* sharply demonstrates the collective and intuitive-emotional mindset. This is what makes this tradition interesting to observe since modernism often makes people think otherwise, namely glorifying the individualistic life, idolizing ratio and putting forward logical-rational principles. The mindset of modernism is often the cause of the marginalization of religiosity in the realm of human life.

Actually, the prominence of the collective and intuitive-emotional mindset, wants to reveal each person's desire to build up harmony with God, with others and with nature. How is this harmony understood? How is this harmony created through *beduruk*? Has this harmony so far been created? The emergence of this theme also departs from the author's concern about the destruction of forests and the environment in Indonesia. Indonesian peoples often refer to nature as a motherland. That is to say, like a mother who brings life, so nature really brings life to the human being. Unfortunately, often the motherland cries because of the actions of her greedy children. In this concern, what values and wisdom can be contributed by *beduruk* itself?

Such questions will be answered in this article. I also hope that the principles and cultural values contained in *beduruk* can be a guideline and also arouse the

desire in human hearts to always try to build a harmonious relationship with God, with others and with nature.

1. Characteristics of *Beduruk* Tradition

1.1. Etymology and Reasons of Appearance

Beduruk is defined as a form of cooperation, helping each other in working in the fields. This cooperation is carried out in a group formed by both men and women. They work in the fields as members of a group in turns according to an agreed schedule. The rule is one day for one field. Apart from *beduruk*, there is also *besaup*. *Besaup* is also a form of mutual cooperative work. However, it is usually done if the family experiences disaster or loss, with a genuine intention to help.

The terminology of *beduruk* itself is only known in the Dayak tribes that belong to the Ibanic groups¹. Other Dayak tribes have their own names for this form of cooperation. Outside the Dayak tribe, many forms of mutual cooperation work are also found. Although the name and system of work are different, the goal and enthusiasm are the same.

Effectiveness and efficiency in work are the main reasons for the emergence of the *beduruk* tradition. The fields in Kalimantan are very different from what we might imagine or usually see. Some of them are located in hilly areas and can take two to three hours to get there. The chosen location is usually new land that has never been used for farming or former fields that have not been used for several years. The location itself is overgrown with lush shrubs and trees of varying sizes. In processing it, farmers still use traditional methods and tools. There are at least eight stages that must be passed in processing fields: choosing location (*mangul*), cutting down the bushes (*nebas*), falling the trees (*nebang*), burning (*nunu*), collecting and burning wood left over from burning (*nayak*), planting (*nugal*), weeding (*ngemabau*), and harvest (*ngetau*). Therefore, *beduruk* could be an effective way to cultivate the fields.

The farmers certainly want a good crop. The good and bad results of agriculture are influenced by the seasons. The farmers themselves with a myriad of experiences, can read the signs of the season to decide when the right time to start farming will be. It was mentioned earlier that farming is a long process. The process itself usually starts almost simultaneously by citizens. Each farmer will undergo the same process and must be resolved as soon as possible considering that seasonal changes are sometimes difficult to predict. It is a strange sight, for example, some farmers just started clearing land while others were already at the stage of planting. Therefore, in order to that one farmers work does not lag far behind the others and their fields can bring maximum results, this can be an efficient way.

¹ Dayak tribes included in the Ibanic groups are: Seberuang, Mualang, Ketungau, Kantuk, Desa, Sebuyau, Balau, Remun, Dau, Lemanak, Skrang, Ulu Ai, Undup, Batang Lupar, Selakau, Sebaru. Cf. <https://ibanology.wordpress.com/2013/11/14/iban-iban-ic-andk-etungau/> [accessed: 3 XI 2018].

1.2. The Practice and the Functions of *Beduruk*

It has been stated that the process of working the field has at least eight stages. The practicing of *beduruk* is always understood in these stages. Broadly speaking, there are two types of *beduruk*. First, half a day *beduruk*. This type is done after lunch time. The consideration is because in the morning the members go tapping rubber, or complete other household matters. For members themselves, usually between 5–10 people. The second type is full day *beduruk*. With one full day, it not intended to deteriorate from dawn to dusk. The implementation usually starts at 09.00 to 16.30. Its own membership is greater than the first type, which ranges from 15–20 people. Members who enter the first type sometimes also become members of this second type.

Both the first and the second types have similarities in the way they are implemented. Both are carried out in turns. Determination of who gets the first turn is based on the agreement of the members themselves. But in the course of time, a member can give his schedule to other members whose fields still need a lot of work. After all the members have a turn, the rotation returns to normal.

Beduruk is not just a daily routine. Moreover, it has a very important function for the citizens involved in it. According to the author, there are two prominent functions of *beduruk*: lightening up the work and strengthening the brotherhood.

The first function that is immediately visible from the *beduruk* activity is to lighten up the work. Farming is a hard and tiring job. Even though it is the main job, people's attention is certainly also divided by other important interests. Therefore, it can be a powerful way to ease the work. By making *beduruk* not only makes the work easier, but the process can also shorten the time the field needs to be completed.

A function of *beduruk* is to strengthen brotherhood among the inhabitants could be recognized by its membership's system. Those who form a *beduruk* group came from various stratum of life. In fact, some of them have no family ties at all. This would indicate that it is open to anyone. With this nature of openness, *beduruk* makes people aware of respecting the dignity of others and seeing other people not as opponents, but as brothers.

2. Harmony with God in *Beduruk*

After describing the characteristics of *beduruk*, the following will be presented: how the harmonization with God, with others and with nature is created through it. These three types of harmonization have a very close relationship especially if we pay attention to some of the rituals carried out in the stages of working in the fields.

We begin by discussing harmony with God. There are at least three farming processes that can be referred to as how people try to establish harmonious relations with the Creator. First, is in the process of clearing land. Before the land is opened, there is a ritual that is usually done by residents. In this ritual,

residents will make wooden statues (*pentik*)², expulsion of evil spirits/land clearing (*bekibau*)³ and feeding/offering (*pegelak/bedarak*)⁴. After the *pentik* is made, then a chicken is flicked on the ground (*bekibau*) while reciting a mantra. Like this the sound of the spell: *One, two, three, four, five, six, seven, ... We want to work, cut down here. We beg for blessings, we ask you to be safe, not to be drugged by coarse twigs, overwritten by big wood, wounded by knives, crushed by stalking axes. If anyone wants to screw up, waggled with wings, flicked with the tail, hit with the body, crush with the beak, turn it off with a spur*⁵.

To whom is the ritual delivered? The Dayak tribe in Medang called God the Creator as *Petara Raja Juwata*⁶. He is the one who created the universe and humans. However, He gave up the maintenance of the universe to *Puyang Gana*. Because of that, the ritual that was delivered by the residents when they were about to open the land was addressed to *Puyang Gana*⁷, the Ruler of the land with the aim of asking permission to farm in that location.

The second is the process of planting rice (*nugal*). This process is one of the important events in farming activities. Farmers certainly expect that the seeds they will plant can thrive to produce abundant crops. For this reason, ritual is a very important element in this process. Before starting to plant residents will gather. Rituals are led by the head of the family who owns the field or represents the family. First the ritual leader hits bamboo on the ground as a sign of calling *Puyang Gana* while saying the words:

O Puyang Gana
Behold, we want begin to plant.
We beg for the seeds to grow well,
our future is happy,
our life is comfortable⁸.

² Pentik is a small wooden statue carved by the Dayak people. A visualization of ancestral spirits.

³ Bekibau is defined as an act of land clearing or expulsion of evil spirits by wagging chickens on the land.

⁴ Pegelak/bedarak is an offering material consisting of rice, chicken meat, betel leaf, areca nut, banana, chicken egg, cooked glutinous rice, pork liver.

⁵ Cf. Valentinus, "Adat Pelestarian Hutan" in: *Minum Dari Sumber Sendiri, Dari Alam Menuju Tuhan*, ed. Benny Phang & Valentinus (Malang: STFT Widya Sasana, 2011), 72.

⁶ Dayak tribes give names to those who have the power and strength in their respective languages, for example Jubata in Kanayatn, Duataq in Jalai-Kendawangan, Duato in Pesaguan, Duata in Krio, Tapang in Kayaan, Alatala in Taman, Penompa Petara in Jangkang, Penompa in Pompakng.

⁷ Puyang Gana is the guardian of the earth. He is the one who controls the land, water, trees and animals. To him people must ask permission to use natural resources. See. Paulus Florus, "Puyang Gana: Sang Penjaga Bumi" in: *Minum Dari Sumber Sendiri, Dari Alam Menuju Tuhan*, ed. Benny Phang & Valentinus (Malang: STFT Widya Sasana, 2011), 80.

⁸ Interview with Mr. Martinus Indat, one of the traditional community leaders in Medang, on January 5–10, 2013.

The seeds to be planted are then sprinkled with chicken blood. Sprinkling with blood is a sign that the seeds have been blessed and are ready to be sown. The ritual is then followed by making *pegelak/bedarak* (offerings). Making these offerings is one condition that should not be ignored. Through offerings, residents present offerings to the *Petara* as well as ask for blessings on the fields that will soon be planted. After all the rituals are finished, the planting activity begins. On a number of occasions, considering that residents in Medang have all embraced Catholicism, the pastor/sister/catechist will be contacted to lead a blessing prayer on the fields, seeds, all present, sum up the whole process of planting rice (*nugal*). Usually, the Christian rite will be carried out after all the traditional rituals have been carried out.

The third process is a feast of gratitude for the harvest (*Gawai*). This feast of gratitude is a big party in the Dayak community. This party is also said to be a year-end thanksgiving. That is to say, this party is held after all residents have finished harvesting their fields. On the day agreed upon, the residents will simultaneously begin the harvest thanksgiving party. As gratitude for the harvest, each family will make *pegelak* (offerings) as a form of offerings for the *Petara Raja Juwata*, the Creator of the universe and to *Puyang Gana* as well, the Ruler of the land.

This feast of thanksgiving is celebrated as possible and enjoyed by many people. Therefore, a village that will hold a party will invite kinsfolks and relatives everywhere to join in the fun together. According to Paulus Florus, the year-end party (*gawai*) not only marks an important event in their lives but also relates to the supernatural experience of community members, while also showing the firmness of community ties in society⁹.

As an important event in the life of a farmer, the thanksgiving party was never seen as merely a people's party. This party is not just for eating, drinking, dancing, etc. More than that, this party wants to make people aware that the harvest they receive is a gift from God, which they should be grateful for and not be enjoyed alone. Therefore, God's great work must be celebrated. The celebration is manifested in the liturgy of the Church. Liturgy is a memory of God's salvation work in the history of mankind, as well as through the liturgy God working on His work of salvation, so that by celebrating the faithful see the presence and work of the Divine. The Second Vatican Council asserted, "the liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time it is the font from which all her power flows"¹⁰.

However, the liturgy is not only limited to a celebration, but from liturgical celebration, it is hoped that the will to do good will grow. "The liturgy in its turn moves the faithful, filled with *the paschal sacraments*, to be *one in holiness*; it

⁹ P. Florus, "Pesta Rakyat: Kebudayaan Universal" in: *Manusia Dayak, Orang Kecil yang Terperangkap Modernisasi*, ed. Nico Andasputra & Stepanus Djuweng (Pontianak: Institut Dayakologi 1996), 98.

¹⁰ *Sacrosanctum Concilium*, 10.

prays that *they may hold fast in their lives to what they have grasped by their faith*¹¹.

Of the three processes described above, we want to show how the Dayak community in Medang really respects the Creator and always tries to build harmonious relations with Him, especially through the rituals they display. Rituals always involve all aspects of the human body. Gestures and physical symbols, dance, singing, playing musical instruments really want to bring humans to contact with the Divine itself¹². By holding rituals people express, reveal and perform their faith. Rituals are acts of purification of important events in human life in certain ways¹³. Another purpose of religious ceremonies is to guarantee their survival from one generation to the next¹⁴.

The phrase “in a certain way” reveals that the disclosure of self and community is packaged in a ritual is an art. By saying as art, we want to say that humans celebrate their existence in this world in their relations with others and the natural environment, with themselves and the divine. Therefore, several important events in life: birth, entering adulthood, marriage, death, etc., are always celebrated full of joy and communally and are rich in the use of symbols. The Second Vatican Council insists that man comes to a true and full humanity only through culture, that is through the cultivation of the goods and values of nature. Wherever human life is involved, therefore, nature and culture are quite intimately connected one with the other¹⁵.

Self-understanding through concrete actions symbolically reminds us that humans are symbolic beings (*homo symbolicus*). *Homo symbolicus*, according to Gerald O’Collins, is one condition that must not be ignored in understanding humans who in faith receive God’s self-revelation. The human person is essentially symbolic, a being that is both material and spiritual and hence constantly expresses itself in symbolic acts¹⁶. Man’s ultimate concern must be expressed symbolically, because symbolic language alone is able to express the ultimate. For one of the characteristics of the symbol is to open up levels of reality which otherwise are closed for us¹⁷. Symbols attempt to mediate an experience of the Transcendent¹⁸.

¹¹ Ibid.

¹² See FABC Paper No. 96, *Methodology: Asian Christian Theology. Doing Theology in Asia Today*, Hongkong, October 2000, 95.

¹³ G. van Schie, *Hubungan Manusia dengan Misteri segala Misteri* (Jakarta: Fidei, 2008), 171.

¹⁴ Y. Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: Lkis, 2004), 82.

¹⁵ *Gaudium et Spes*, 53.

¹⁶ Cf. G. O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology* (Oxford: University Press, 2011), 40.

¹⁷ P. Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper Torchbooks, 1958), 41–42.

¹⁸ Cf. FABC Paper No. 96, 88. Theology of Symbols is one of ways which is stressed by the Federation of Asian Bishop’s Conferences in approaching to the Sacred.

3. Harmony Between Man and Others in *Beduruk*

Beduruk tradition clearly displays the human desire to build harmony with others. The Indonesian people in general and the Dayaknese in particular strongly uphold the spirit of mutual cooperation. Each region in the archipelago displays its distinctive characteristics in interpreting the spirit of mutual cooperation.

A return to *beduruk* tradition. To understand how *beduruk* is the stage for citizens to create harmony, we can look back at the openness of the *beduruk* itself. *Beduruk* is open to anyone regardless of social status or family relationship. Both men and women are equally involved in *beduruk* by playing their respective roles and duties. This openness naturally opens up the widest opportunity for citizens to establish relationships and cooperate with anyone.

The absence of differences in social status in *beduruk* can be one of the factors that play an important role in creating harmony. *Beduruk*, even though it is always carried out in groups, does not recognize a strict organizational structure like an organization in general. All are members of the same position and role. Each member will only play a dominant role when his field gets a turn. This role is not seen as an absolute domination of other members. The control and dominance here are only understood as limited to accelerate the course of the field work.

Harmony also radiates through willingness to share. The enthusiasm for sharing is so prominent in *beduruk*. Sharing, in this case, is not only about food but also about humanity. Because of this, each member always considers everything as a common property. Likewise, other people's fields are always seen as their own fields. So in anyone's field, they will work with high totality. They want the fields of all members to be finished on time and can produce good crops. Therefore, when there is one member or one of the residents, and this often happens, the field work is still quite a lot, then other members/citizens will voluntarily lend a hand to help¹⁹.

That is a form of solidarity. Solidarity with those who are weak is another form that presents harmony between each other. Solidarity, as stated by Pope John Paul II, is a firm and persevering determination to commit oneself to the common good; that is to say to the good of all and of each individual because we are all really responsible for all²⁰. Solidarity helps us to see the "other"—whether a person, people or nation—not just as some kind of instrument, with a work capacity and physical strength to be exploited at low cost and then discarded when no longer useful, but as our "neighbor", a "helper" (cf. Gen 2:18–20), to be made a sharer, on a par with ourselves, in the banquet of life to which all are equally invited by God²¹. Solidarity becomes so important because "peace is the fruit of solidarity" (*Opus solidaritatis pax*)²².

¹⁹ This such helping is one form of *besaup*.

²⁰ John Paul II, Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis*, Vatican 1987, 38.

²¹ *Ibid.*, 39.

²² *Ibid.*

Harmony, a sense of kinship and brotherhood does not die out when the *beduruk* is over but continues and impregnates everyday life. Almost none of the life events are carried out or celebrated communally. All of this has no other purpose than to show that a community will be strong if its members live in harmony and want to live for others. This is similar to what was conveyed by the Second Vatican Council which confirms, “that man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself”²³

Understanding the human being as a social being would be more complete if we perceive their dignity as a person. The Dayak people also know the story of human creation. From the account of creation, humans are believed to be the noblest and perfect creation. He must be an example of another creation. By being an example it is intended that humans must always strive for love, peace, truth, and justice in everyday life²⁴.

Human being, according to the Dayaknese, consists of bodies and souls that form their personalities as a whole. The presence of this element of the soul enables them to read or interpret the transcendent presence in natural events or phenomena. In the Dayak tribe in Medang, the soul is referred to as *semengat*. The *semengat* is believed to be a means that can be used to communicate with the *Petara Raja Juwata* or with the supernatural world/ancestral spirits. That spirit also enables them to capture natural phenomena that can be a blessing or a curse.

This ability, unfortunately, is often a barrier for humans to practice love in their daily lives. To love God and others freely, Medang residents are often confined in fear. Fear is caused by calamities, woes, naughty spirits, angry ancestors, spirits that have not been calm, which they experience in everyday life. But herein lies the role of Christianity, as written by Y. Boelaars, that in Christianity peasants find a God-Creator-Father who is full of love for His people so that humans dare to surrender themselves to Him in hopes of surviving even though the disasters and catastrophes continue to take place. However, God’s perfect goodness redeemed farmers from fears that made them feel they were not free to love God and others²⁵.

²³ *Gaudium et Spes*, 24.

²⁴ The hope for humanity as the most noble and perfect creation, in the Kaharingan creation myth, is summarized in these words: “Be a man who has a mind as well as a just and a right mind, has a broad view. He is good at seeing and choosing what is right and what is wrong, which is fair and which is not fair. The light of his eyes exudes a light of justice and protection, a sense of security and devotion. What he said was true and useful. His tongue only speaks wisdom and truth, peace. Its saliva drains the living water that is not dry. His hands and all movements are full of thought and peace. Clever in deciding all matters fairly and honestly and with fruitful prosperity that is evenly distributed, he is always faithful, becomes an example for fellow human beings, loved and respected wherever he is. He always cleanses himself and his soul. Thus he is always blessed and given mercy by the Holy One – God”. See T. Riwayat, *Menyelami Kekayaan Luhur*, (Palangka Raya: PUSAKALIMA, 2003), 482.

²⁵ Y. Boelaars, *Kepribadian Indonesia Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1984), 89.

4. Harmony Between Man and Nature in *Beduruk*

Nature and Dayaknese can never be separated. It has been since the days of ancestors that nature has become an irreplaceable support for life. Aware of this, the ancestors inherited wisdom that could be a guide for later offspring, especially in cultivating nature. Some work methods found in the *beduruk* tradition are examples of wisdom inherited from ancestors.

This wisdom is needed considering that nature can at any time bring disaster to humans. The Dayak tribe is also aware of this. Therefore, before starting work, they pray, *We ask for blessings, we ask you to be safe, not to be drugged by rough twigs, overwritten by big wood, wounded by knives, crushed by stalking axes.*

Then, how does the Dayak community maintain harmony with nature itself? This harmony, first of all, can be seen from the Dayak's view of nature itself. Asians in general, and the Dayak people, in particular, are still strongly influenced by the cosmic view²⁶. This perspective believes in the inseparability between the reality of the cosmos (man and his world) and a transcendent reality. By living this view, humans pay high respect to supernatural powers and ancestral spirits.

In the context of farming activities, respect is displayed through various rituals that must be performed. Take as an example when people want to open a new location for farming. In the belief of the Dayaks in Medang, and in some other Dayak tribes when opening locations they should not ignore signs from nature²⁷. One sign of nature that is still believed to be true is the sound of birds. Residents of Medang believe there are several types of birds whose voices are a bad sign. So when they opened a location for farming and they heard the birds' voices, they could not open the land there. If the sound of the bird is ignored, the consequences can be fatal, especially for all family members. Dreams also sometimes play a decisive factor when people want to start farming. Dreams are believed to be a means used by ancestors to convey messages. Therefore, if someone experiences a nightmare, dreams of having an accident, for example, then working on the fields

²⁶ The Federation of Asian Bishop's Conferences accentuate that in doing theology in Asian context, this cosmic view must be taken into account. They emphasize: "All Asian traditions have a cosmic view which integrates the question of human salvation into a unified view of the whole cosmos. Much of this comes ultimately from the primal traditions within Asia, whose practitioners are close to mother earth and have a profound reverence for all of nature, what in current parlance one would call an ecological view. This tradition is very much alive today among the tribal peoples of Asia and has been incorporated into all of the so-called great traditions". See FABC Paper No. 96, 3.

²⁷ "Dayak tribe in Medang believe that there are five types of birds that can be a sign, namely: *ketupung*, *gurak*, *bejampung*, *ngemuas* and *papau*. When opening a new location for farming, this is the condition: If the *ketupung* sounds only once it means the sign is not good. We have to hit the machete scabbard several times or whistle to call him so he responds to the signal we issued. If the bird sounds again, that means we can open the land there. But if there is no voice, then we cannot open the land there". *Interview with Mr. Martinus Indat.*

in a designated place will not continue. Even from some experiences that I have seen, citizens will stop the process of farming, even though it is already at a considerable stage when they experience nightmares and the like²⁸. Just as in the case of bird sounds, neglect of dreams can also bring disaster or disease, not only for the family but also for other members of the community.

Then, how can one understand how harmony with nature is created through the *beduruk* tradition? Before arriving at the discussion, one might ask how could this harmony be created while cultivating the people themselves instead “damaging” the forest? Doesn’t it have a contradiction in the activity of farming itself?

Don’t be too quick to blame the farmers. The Bishop’s Conference of Indonesia in the Pastoral Letter of 2013: *The Involvement of Church in Conserving the Integration of Creation* noted several activities that damage the environment such as mining, plantations, forestry industry, soil pollution, air pollution, water pollution, waste, and climate change. All of these activities contribute through their own ways to environmental damage.

Because this article is related to forests, only two activities are in the spotlight and are a matter of comparison, considering that Dayak people often become scapegoats for forest destruction because of their shifting cultivation practices. From the plantation sector, the bishops noted based on data from the Director General of Plantations that large-scale plantation business was far more developed compared to smallholder state. Data shows that the increase in the area of oil palm plantations over the past 10 years increased by 88%, from 4.15 million hectares in 2000 to 7.8 million hectares in 2010. While the area of rubber plantations was relatively constant from 3.37 million hectares in 2000 to 3.44 million hectares in 2010²⁹. The Church, on the one hand, recognizes the existence of oil palm plantations because it has provided a large contribution in providing employment, providing added value to regional revenues and contributing to growing the transportation service sector. But on the other hand, the Church also sees a serious problem, namely the matter of respecting the human right to live. Granting permits for oil palm plantations often does not recognize the living rights of indigenous peoples and other communities who have already lived there. Local people often become slaves in their own land. Environmental damage due to continuous use of fertilizers and pesticides, extraction of groundwater for plant needs is another problem that must be suffered by nature and humans³⁰.

Meanwhile, from the forestry industry sector, the bishops also noted increasing forest destruction due to excessive logging and the practice of illegal logging. Citing data from the Ministry of Forestry, the Bishop’s Conference reported that

²⁸ On several occasions, if this case occurs, the family concerned will perform the ritual and prepare offerings according to what is ordered in the dream. However, there are also several types of dreams that must be obeyed.

²⁹ Pastoral Letter of Bishop’s Conference of Indonesia, *The Involvement of Church in Conserving the Integration of Creation*, Jakarta 2013, 8.

³⁰ Ibid.

the area of critical and very critical land in 2011 had reached 29.3 hectares. The damage cannot be separated from the role of policymakers who often only base policies on consideration of mere economic benefits. Legal sanctions against violators of the regulations on the forestry industry are still not properly implemented. Public awareness that is still lacking in the importance of nature for life is also another cause of forest destruction³¹.

If so, can farming activities be said to be a form of forest destruction? Are the farmers included in the group of people who are not yet aware of the importance of forests? The farmers are well aware of the importance of forests for their survival. They showed their awareness through the methods they used in cultivating the fields. The first thing to realize is that farming activities are not based on economic profit motives. The purpose of farming is merely to produce rice as the main daily food source. Families who get a lot of harvests have not imagined that they would get a lot of money because indeed the rice obtained is not for sale. Therefore, farmers have never opened land on a large scale as found in oil palm plantations. They also use fertilizers and pesticides but in a reasonable dose, so they do not have the potential to damage the environment and other ecosystems.

The making of a *peladak* is one of the methods used by residents to prevent forest destruction. *Peladak* is a path that is made around the fields, its width ranges from 0.5–1 meters, which functions to prevent fire from spreading out when the fields are burned. When burning fields, residents will stand on this path to ensure the fire does not spread to other places. Given the risk of forest fires from these farming activities, the process of burning land always involves busy people. Residents have never, and indeed are not permitted, to burn their fields alone. Therefore, there are customary penalties for those, who because of their negligence when burning fields, cause damage to other people's land or farm. Aside from the things that have been mentioned, there is still other wisdom in farming practices that show the efforts of citizens to preserve nature and to be in harmony with nature.

Conclusion

Harmony is defined as a situation in which people are peaceful and agree with each other³². Likewise, harmony is defined as concord, unity, peace, amity and friendship³³. The harmony that I elaborate in this article is also understood in these definitions.

Beduruk tradition is actually born from the awareness of the citizens who work in the severity of the work as a field farmer. *Beduruk* is done because it is seen as an effective and efficient way of processing land so that work can be lighter. However, *beduruk* is not only understood as limited to just lightening the

³¹ Ibid.

³² <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/harmony>

³³ <https://www.dictionary.com/browse/harmony> [accessed: 3 XI 2018].

workload. More than that, through *beduruk*, what is possible for citizens as just a routine, actually makes them aware of the importance of always maintaining harmony, concord, amity, peace, friendship with the Creator, with others and with nature. These three forms of harmony are closely related to each other. If harmony with one is created, then harmony with the others will automatically be awakened.

Therefore, there are several points that can be deduced from what has been described above. First, the human being as a being for God. The myth of the creation story in the Dayak tribe believes that man is a noble and perfect creation and must be an example for other creations. Humans also have a soul (*semengat*) that enables them to capture the transcendent presence in everyday life. This concept and belief is in line with the Church's own view of humans. The Church teaches that humans are the only creatures that are created in the image and likeness of God (cf. Gen 1:27). Created in the image and likeness of God makes man open to the transcendent. Karl Rahner calls this openness to the transcendent, transcendental knowledge. The knowledge of God is, nevertheless, a transcendental knowledge because man's basic and original orientation towards absolute mystery, which constitutes his fundamental experience of God, is a permanent existential of man as a spiritual subject³⁴. Humans do live in limited space and time, even they themselves are limited beings. However, the human being is always called to "raise their voice in free praise of the Creator. Nevertheless, wounded by sin, man experiences rebellious stirrings in his body. But the very dignity of man postulates that man glorify God in his body and forbid it to serve the evil inclinations of his heart"³⁵.

As the image of God, human beings have dignity as individuals who are able to recognize themselves, realize themselves together with others, and are responsible for other creatures. Humans are God's co-workers in managing, maintaining, nurturing and developing the entire universe. God gives trust to humans to preserve and wisely cultivate the universe and try to create a harmonious relationship between all creation (cf. Gen. 2:15)³⁶. Pope John Paul II taught that when we are at peace with God we are better able to devote ourselves to building up that peace with all creation which is inseparable from peace among all peoples³⁷.

Second, the human being is social being. The presence of the *beduruk* tradition in Medang further confirms the truth of this concept. By creating a form of cooperation, humans realize themselves as beings who cannot live without others. With the cooperation of humans, they are invited to open themselves to others. By

³⁴ Cf. K. Rahner, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: Crossroad, 1978), 52.

³⁵ *Gaudium et Spes*, 14.

³⁶ Pastoral Letter of the Bishop's Conference of Indonesia, *The Involvement of Church*, 10.

³⁷ John Paul II, *Message for the Celebration of the World Day of Peace. Peace with God the Creator, Peace with All the Creation*, Vatican 1989, 16.

willing opening up, someone can learn from others, especially how to use the right techniques or methods in cultivating fields. However, more than just a place to draw skills from other people, *beduruk* really wants to invite people to interpret that fullness of life that will be achieved if they want to give themselves to others and sacrifice for others. The book of Genesis records, "It is not good that the man should be alone" (Gen 2:18). This fact shows that from the very beginning of creation, God made people in conditions to be ready to help each other, and that meant openness to others³⁸.

Thirdly, human as *homo ecologicus*. With *homo ecologicus*, it is intended that human beings really unite with the reality of the world. Unification with the reality of this world is grounded because the cosmos is seen as a divine creation. The cosmos, therefore, is always associated with the divine form and the various values contained in it. Nature has its own soul, is sacred and often personified as a form that overcomes human power, to which humans must adjust, give respect and worship. Such a view of life encourages people to develop an attitude of harmony with nature. Harmony or balance is a virtue, and therefore its relationship with the other world is appreciative. If this harmony is disturbed, humans will experience disaster (*chaos*)³⁹.

Fourthly, regarding faith and culture. I add this issue, given the importance of culture in the pastoral work of the Church. In the explanation above I also mentioned that on several occasions the Church was present in the lives of the farmers. This presence was nothing but trying to show how the Church respects local culture. For culture is the vital space within which the human person comes face to face with the Gospel⁴⁰. So too, the proclamation of Christ, highlights the *semina Verbi* hidden and sometimes buried in the heart of cultures, and opens them to the infinite capacity He creates and which He fills gradually with the marvelous condescension of eternal wisdom (cf. *Dei Verbum*, 13), transforming their search for meaning into a quest for transcendence, and these stepping-stones into moorings for the acceptance of the Gospel⁴¹. Therefore, in the process of encountering the world's different cultures, the Church not only transmits her truths and values and renews cultures from within, but she also takes from the various cultures the positive elements already found in them. The various cultures, when refined and renewed in the light of the Gospel, can become true expressions of the Christian faith⁴².

³⁸ T. Krispurwana Cahyadi, *Yohanes Paulus II. Gereja, Teologi dan Kehidupan*, (Jakarta: Obor, 2007), 29.

³⁹ B. S. Hayong, "Ritus Hode Ilu dalam Masyarakat Lewoingu: Antara Tindakan Superstisi dan Realitas Numinus", *Jurnal of Ledalero* 10, (2011) no. 2, 195.

⁴⁰ John Paul II, Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, Vatican 1999, 21.

⁴¹ Pontifical Council for Culture, *Towards a Pastoral Approach to Culture*, Vatican 1999, 4.

⁴² John Paul II, *Ecclesia in Asia*, 21.

Bibliography

Internet sources:

- <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/harmony> [accessed: 3 XI 2018 r.].
<https://www.dictionary.com/browse/harmony> [accessed: 3 XI 2018 r.].
<https://ibanology.wordpress.com/2013/11/14/iban-ibanic-and-ketungau> [accessed: 3 XI 2018 r.].

Elaborations:

- Bishop's Conference of Indonesia, Pastoral Letter *The Involvement of Church in Conserving the Integration of Creation*, Jakarta 2013.
- Boelaars Y., *Kepribadian Indonesia Modern*, Jakarta 1984.
- Cahyadi Telesphorus K., *Yohanes Paulus II Gereja, Teologi dan Kehidupan*, Jakarta 2007.
- Federation of Asian Bishop's Conferences, *Paper No. 96 Methodology: Asian Christian Theology. Doing Theology in Asia Today*, Hong Kong 2000.
- Florus P., "Pesta Rakyat: Kebudayaan Universal", in: *Manusia Dayak, Orang Kecil yang Terperangkap Modernisasi*, Pontianak 1996.
- Hayong B.S., "Ritus Hode Ilu dalam Masyarakat Lewoingu: Antara Tindakan Superstisi dan Realitas Numinus," *Jurnal of Ledalero* 10 (2011) no. 2, p. 189–200.
- John Paul II, *Apostolic Exhortation Ecclesia in Asia*, Vatican 1999.
- John Paul II, *Ensiklik Sollicitudo Rei Socialis*, Vatican 1987.
- John Paul II, *Message for the Celebration of the World Day of Peace. Peace with God the Creator, Peace with All the Creation*, Vatican 1989.
- Maunati Y., *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*, Yogyakarta 2004.
- O'Collins G., *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011.
- Pontifical Council for Culture, *Towards a Pastoral Approach to Culture*, Vatican 1999.
- Rahner K., *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, translated by William V. Dych, New York 1978.
- Riwut T., *Menyelami Kekayaan Leluhur*, Palangka Raya 2003.
- Schie G., van, *Hubungan Manusia dengan Misteri segala Misteri*, Jakarta 2008.
- Second Vatican Council, "Gaudium et Spes: Constitution On The Church In The Modern World", Vatican 1965.
- Second Vatican Council, "Sacrosanctum Concilium: Constitution On The Sacred Liturgy", Vatican 1963.
- Tillich P., *Dynamics of Faith*, New York 1958.
- Valentinus, "Adat Pelestarian Hutan", in: *Minum Dari Sumber Sendiri, Dari Alam Menuju Tuhan*, edited by Benny Phang & Valentinus, Malang 2011.

Summary

This article represents a type of contextual theology that appreciates the importance of local cultures and traditions in creating a credible message about God, man and the world. The author presents the issue of universal harmony, which is based on three pillars: harmony between man and God, harmony between man and fellowmen, and harmony between man and nature. The author analyzes the *beduruk* wisdom tradition in Medang village (West Kalimantan, Indonesia) as the point of departure for his reflection. He

believes that so far the *beduruk* tradition has contributed a lot to the values and wisdom that are needed to build such a universal harmony, also in managing and nurturing nature. Emphasis on the theme of harmony actually comes from the author's own concern for the environment, especially in Indonesia. The above article concludes with the statement that whatever forms of human work in cultivating soils should always respect the Creator, human dignity, and nature.

Key words: *beduruk* tradition, God, man, nature, harmony, respect, dignity

Streszczenie

**Ku pełnej harmonii między Bogiem, człowiekiem i przyrodą.
Teologiczne znaczenie mądrościowej tradycji *Beduruk*
(Medang, Zachodni Kalimantan, Indonezja)**

Artykuł reprezentuje typ teologii kontekstualnej, która docenia znaczenie lokalnych kultur i tradycji w tworzeniu wiarygodnego przesłania o Bogu, człowieku i świecie. Autor przedstawia kwestię uniwersalnej harmonii, która opiera się na trzech filarach: harmonii między Bogiem i człowiekiem, między człowiekiem i bliźnimi oraz między człowiekiem i przyrodą. Jako punkt wyjścia autor analizuje mądrościową tradycję *Beduruk* obecną w wiosce Medang (Zachodni Kalimantan, Indonezja). Argumentuje za tym, że tradycja *Beduruk* wniosła dotychczas wiele wartości i mądrości, które są potrzebne do budowania uniwersalnej harmonii, również w zarządzaniu i pielęgnowaniu przyrody. Nacisk położony na kwestię harmonii płynie z własnej troski autora o środowisko naturalne, zwłaszcza w Indonezji. Powyższy artykuł kończy się stwierdzeniem, że wszelkie formy ludzkiej pracy związane z uprawą ziemi powinny zawsze szanować Stwórcę, ludzką godność i przyrodę.

Słowa klucze: tradycja *Beduruk*, Bóg, człowiek, przyroda, harmonia, respekt, godność

EWANGELIZACYJNA ROLA MEDIÓW WEDŁUG DOKUMENTU *INTER MIRIFICA*

Wstęp

Wśród wynalazków technologicznych są te, które mogą poruszyć nie tylko jednostki, ale całe zbiorowości ludzkie¹. Są nimi prasa, kinematografia, radiofonia, telewizja, Internet. Rozwój techniczny świadczy o realizowaniu powołania człowieka, w myśl słów Boga „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28)². Kościół nieustannie przygląda się rozwojowi osoby ludzkiej i pragnie mu nieustannie towarzyszyć. Wynika to z pragnienia zbawienia całego świata. Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa czuje się odpowiedzialne za poszczególne jego członki. Dlatego też bada znaki czasu i dostrzega zachodzące zmiany w świecie.

Od początku pojawienia się pierwszego medium, prasy, Kościół starał się wydać właściwą ocenę. Pomimo początkowej obawy i dystansu wobec nowego odkrycia, poszczególni papieże nie skazywali danego dzieła na zniszczenie. Było ono bowiem wynikiem ludzkiego geniuszu, które człowiek odkrył dzięki Bożej pomocy. Dlatego podkreślano, jak czymś wzniosłym i wyjątkowym jest to, że Bóg daje ludzkości odkrywać nowe rzeczy. Jednocześnie przestrzegano przed niewłaściwym ich wykorzystaniem. Przez kilka wieków, aż do momentu Soboru Watykańskiego II (1962–1965) dojrzała pewna ogólna ocena wobec środków społecznego przekazu. Biskupi podkreślili, że to narzędzie komunikowania staje się obecnie sprawą wielkiej wagi i wymaga ciągłej refleksji. Stąd postanowiono szczególne miejsce poświęcić mediom podczas obrad soborowych. Owocem tych refleksji stał się dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*. Dokument ten, choć niewielkich rozmiarów³, zawiera istotę nauczania papieża i biskupów wobec mediów. Został uchwalony dość wcześnie, bo 4 grudnia 1963 r. Papież podpisał go jako drugi dokument soborowy. Hierarchia Kościelna doceniła znaczenie mediów w świecie współczesnym. Nie zawiera nowych merytorycznie myśli, często powta-

¹ Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* 1, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 78.

² Skrótty Ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu według *Biblii Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1980.

³ Zawiera 24 punkty.

rza wcześniejsze nauczanie papieży. Jednak staje się istotnym punktem w dalszych dyskusjach nad rozwijającym się zjawiskiem w świecie. Wyraża zainteresowanie problemem środków społecznego przekazu w społeczeństwie. Należy zatem spróbować odpowiedzieć sobie, w jakim stopniu Kościół, czyli wspólnota ludzi wierzących, składająca się z duchowieństwa i osób świeckich winna zaangażować się w ewangelizację przy wykorzystaniu nowych technologii.

Specyfika formy przedstawienia tematu zadecydowała o wyborze metody zastosowanej w niniejszym artykule. Opisane zostało zjawisko ewangelizacji w świecie i jego charakterystyka oraz historia relacji Kościoła wobec mediów papieża Piusa XII. Następnie analizie poddano dokument soborowy *Inter mirifica*. Należało zatem skorzystać z metody opisowo-analitycznej. Polegała ona na opisie wybranego zagadnienia, dodając także oceny i wnioski autora na podstawie bazy źródłowej.

Określenie i cel ewangelizacji

Sobór Watykański II podkreślał wielokrotnie, że ewangelizacja jest podstawową funkcją Kościoła. Cała działalność Jezusa Chrystusa na ziemi miała przygotować Jego uczniów do szerzenia Królestwa Bożego poprzez głoszenie Ewangelii, czyli dobrej nowiny o Zbawicielu. Ewangelizacja wynika z nakazu Pana Jezusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! (Mk 16,15) oraz Idźcie więc i czyńcie uczniów ze wszystkich narodów, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19).

Termin „ewangelizacja” pochodzi z języka greckiego, od czasownika *euangelizo* – głosić, zwiastować dobrą nowinę⁴. W Nowym Testamencie najczęściej używa tego słowa św. Paweł⁵. Zwrot „Ewangelia Chrystusa” jest rozumiany przez apostoła jako cała działalność Mesjasza, a nie tylko jej pochodzenie⁶. Głoszenie Ewangelii, które ma miejsce po Pięćdziesiątnicy opowiada o Panu Jezusie, ale także o cudach i znakach, które dokonują się mocą Ducha Świętego⁷. Troszkę inaczej rozumie pojęcie *euangelion* św. Marek⁸. W przeciwieństwie do św. Pawła, ewangelista liczy czas ewangelizacji nie od momentu Zesłania Ducha Świętego, ale od chwili rozpoczęcia działalności misyjnej Jezusa. W ten sposób ewangelizacja, czyli głoszenie Królestwa Bożego, po śmierci Chrystusa ma być kontynuowana przez Jego uczniów. Na cel ewangelizacji, według św. Marka ma się składać nie tylko fakt, że Chrystus działał z mocą, dobrze czynił, dokonywał cudów, ale że był autentycznie Synem Bożym⁹.

⁴ M. Maciołka, *Ewangelizacja*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 115.

⁵ Św. Paweł posługuje się rzeczownikiem *euangelion* (ewangelia) 60 razy. Por. 1 Kor 1,23; 2,2; 15,14; 2 Tm 2,8.

⁶ Rz 15,19; 1 Kor 9,12.

⁷ J. Masson, *Istota i treść ewangelizacji*, „Verbinum” 1979, nr 66, s. 290.

⁸ W Ewangelii św. Marka posługuje się terminem *euangelion* 8 razy.

⁹ Mk 5, 39.

Trudno jest określić, czy Jezus Chrystus posługiwał się terminami *euangelion*. prawdopodobnie należy stwierdzić, że to św. Marek, jako autor pierwszej Ewangelii wykorzystał to pojęcie do określenia misyjnego charakteru działalności Syna Bożego i pierwotnego Kościoła¹⁰. Św. Mateusz korzystając z terminu „ewangelizacji”, użył go do określenia nauczania Jezusa i budowania królestwa niebieskiego na ziemi¹¹. Św. Łukasz natomiast akcentuje w słowie *euangelion* radosny ton głoszenia dobrej nowiny. Związane jest to z faktem, że ewangelista adresował Ewangelię do ubogich, chorych. Ewangelizacja ma zatem dodawać nadziei i otuchy tym, którzy oczekują nadejścia królestwa Bożego.

Pojęcie „ewangelizacji” nie jest jedynym terminem na określenie całokształtu działalności Kościoła. Występuje ono w bliskim znaczeniu wobec takich znaczeń jak: „apostolat” czy „misja”. Apostolat pochodzi od greckiego słowa *apostello* i znaczy „wysłać”, „posyłać”¹². W Nowym Testamencie termin ten używano wobec ludzi, którzy byli wysłannikami Kościołów, uczniami, prorokami. Dopiero po pewnym czasie pojęcie to zostało zarezerwowane apostołom, czyli dwunastu uczniom Chrystusa. Posłani, aby głosić Ewangelię uczestniczą w całym zbawczym pośrednictwie Kościoła¹³. Treścią jest przekazywanie zbawienia ludziom przez głoszenie dobrej nowiny i sprawowanie sakramentów.

Pojęciem zbliżonym do ewangelizacji jest słowo misja. Wywodzi się ono z łacińskiego czasownika *mittere* – „posyłać”. Funkcjonalnie jest to termin utożsamiany z greckim *apostole*. Oznacza ono bycie wysłanym przez kogoś oraz mieć zlecone zadanie do spełnienia. Misja znaczy więc posłannictwo na określony teren, aby tam wypełnić swój obowiązek. W terminologii Kościoła został wprowadzony od 1540 r., kiedy to papież Paweł III w Bulli *Regimini militantis* używa słowa misja w sensie szerokim¹⁴. Do dzisiaj termin ten używa się w rozumieniu zewnętrznym, jako przepowiadanie słowa Bożego poganom i wewnętrznym w głoszeniu Ewangelii chrześcijanom.

Sobór Watykański II rozwinął znaczenie pojęcia ewangelizacji¹⁵. Określenie „ewangelizacja” jest używane głównie w czterech znaczeniach, jako: wszelka działalność Kościoła, zmierzająca do przeobrażenia świata zgodnie z wolą Bożą; spełnienie misji kapłańskiej, prorockiej, królewskiej w celu budowania Kościoła zgodnego z intencją Chrystusa; głoszenie Ewangelii, aby budzić wiarę i ją pielęgnować; wstępne głoszenie Ewangelii niechrześcijanom.

¹⁰ T. Hergesel, *Ewangelizacja w Biblii*, [w:] *W kregu Dobrej Nowiny*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 93.

¹¹ Tamże, s. 91–92.

¹² H. Muszyński, *Apostołowie*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 15.

¹³ I. Mierzwa, *Apostolstwo*, [w:] *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 33.

¹⁴ K. Kriech, *Wesentliche Volksmission heute*, Wien 1963, s. 19–20.

¹⁵ Dokumenty soborowe używają tego słowa 40 razy. Por. K. Rahner, *Ewangelizacja we współczesnym świecie*, „Życie i Myśl” 1974, nr 9, s. 22.

Cel prowadzonej przez Kościół ewangelizacji jest ściśle religijny. Nie ma wydzźwięku politycznego, gospodarczego czy społecznego. Jednakże z religijnego charakteru głoszenia wynika sens kształtowania świata i rozwoju kultury według Bożej miłości, sprawiedliwości i pokoju.

Skoro cel ewangelizacji jest ściśle religijny, to w pierwszym rzędzie zakłada budzenie wiary w człowieku i jego rozwój¹⁶. Wiara ta ma być oparta na Bogu żywym, z którym człowiek wchodzi w konkretne relacje. Człowiek ma w akcie wiary przyjąć dar, którym jest sam Bóg, wraz z Jego miłością. To Bóg powinien być sprawcą chcenia i działania w człowieku¹⁷. Dzięki ewangelizowaniu, ludzie przez wiarę odpowiadają Bożemu Objawieniu i powierzają mu swoje życie. Celem budzenia wiary jest zatem odpowiedź człowieka na ukazaną wewnętrzną istotę Boga w Jezusie Chrystusie¹⁸.

Drugim, po wierze, celem ewangelizacji jest nawrócenie człowieka. Polega ono na zmianie swojego dotychczasowego życia w oparciu o Ewangelię. Człowiek ma dostrzec w rzeczywistości, w której żyje, inną rzeczywistość, duchową, transcendentną¹⁹. Kiedy spostrzeże w niej dobroć, miłość, wyższość nad wszystko, co ziemskie, wówczas w naturalny sposób zapragnie nowego sposobu egzystencji. Człowiek bowiem z natury swej pragnie szczęścia, zaspokojenia swoich potrzeb. Będzie poszukiwał takiej rzeczywistości, która stanie się dobrym miejscem do realizacji swoich celów. Ewangelizacja ma doprowadzić do takiego momentu, aby człowiek zapragnął zwrócenia się całkowicie ku Bogu, Dawcy szczęścia, miłości i pokoju.

Owocem wzrostu wiary i nawrócenia w procesie ewangelizacji jest pragnie budowania wspólnoty. To właśnie zakładanie Kościoła jest jednym z celów głoszenia Dobrej Nowiny. Sobór Watykański II wspomina, że zasadniczą rolę w działalności misyjnej Kościoła jest przepowiadanie Ewangelii i zakładanie nowych wspólnot wśród ludów, grup, gdzie nie słyszano jeszcze o Chrystusie²⁰.

Aprobata Kościoła wobec środków społecznego przekazu

Papież Pius XII dał podstawy pod głębszą refleksję duszpasterską nad znaczeniem środków społecznego przekazu w procesie ewangelizacji. Widział konieczność współpracy Kościoła z tymi narzędziami komunikacji. Coraz powszechniejszy dostęp do nich oraz przyjemność użytkowania skłoniła papieża do próby wykorzystania mediów do pracy duszpasterskiej. Rozpoczął się proces aprobata dla radia, filmu, telewizji i prasy. Następca na Stolicy Piotrowej, Jan XXIII

¹⁶ R. Kamiński, *Ewangelizacja w parafii*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1976, nr 4, s. 110.

¹⁷ P. Bratti, *Aktualne wyzwania ewangelizacji*, „Communio” 1982, nr 2, s. 20.

¹⁸ A. Lewek, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, Warszawa 1984, s. 147–148.

¹⁹ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1982, s. 38.

²⁰ *Dekret o działalności misyjnej Kościoła Ad gentes divinitus* 6, http://www.alfsoft.net/ofm/dzialalnosc/dokumenty/pdf/dokumenty/dokumenty_gentes.pdf [dostęp: 15 V 2017].

(1958–1963), mimo krótkiego pontyfikatu za cel wyznaczył sobie przystosowanie Kościoła do współczesnego świata i rozwoju, który w nim zachodził. Uważał, że duszpasterstwo wymaga reform. Kościół na przestrzeni wieków stracił kontakt ze społeczeństwem przez co wielu wiernych zaczęła oddalać się od Boga. Jan XXIII potępiał wyzysk robotników, różne formy kolonializmu i neokolonializmu. Wprowadził do Kościoła jako podstawowe tezy: przekonanie o godności człowieka jako osoby ludzkiej, konieczność humanizacji całej kultury i respektowanie szeroko pojętych praw człowieka²¹. Podkreślał polityczną neutralność Kościoła. Zachęcał do dialogu ekumenicznego i współpracy wszystkich ludzi w trosce o dobro i piękno. W kwestii medialnej, papież powtarzał dziennikarzom wielką odpowiedzialność wobec swoich odbiorców. Za główny cel pracy dziennikarskiej uważał dążenie do prawdy. Znany był ze swojej życzliwości i otwartości wobec osób pracujących w środkach społecznego przekazu. Zamiast ganić, karcić i nakazywać, starał się doradzać, służył pomocą²².

Jan XXIII, znając problemy współczesnego świata i Kościoła chciał przeprowadzić szereg reform. Aby jednak tego dokonać, musiał powołać się na najwyższe zgromadzenie biskupów, zwane soborem. Takie obrady zwoływane są tylko w najważniejszych momentach dla Kościoła, gdzie trzeba bronić wiary przed herezjami, ogłaszać uroczyście dogmaty, czy dokonywać zmian w strukturach kościelnych. Sobór Watykański II rozpoczął swoją działalność w październiku 1962 r. Kościół musiał podjąć refleksję nad problemami wewnętrznymi w Kościele przy jednoczesnym ustosunkowaniu się do spraw zewnętrznych. Jan XXIII stwierdził, że za podstawowy cel soboru uznaje rozwój wiary katolickiej, obyczajową odnowę i dostosowanie nauki Kościoła do wymogów epoki²³. Należało zastanowić się nad nową metodą komunikacji z wiernymi, tak aby religia nie pozostała sprzeczna z nauką, techniką.

Prace nad soborem wzbudziły spore zainteresowanie wśród wiernych, dziennikarzy. Kolegium Biskupów powołało komisje, które miały zająć się przygotowaniem dokumentów dotyczących konkretnej problematyki w dyskusji. Pomędzy teologami pojawiły się podziały na integrystów, którzy byli przeciwnikami reform i ustępstw, oraz na reformatorów, którzy opowiadali się za głębokimi przemianami w Kościele. Ci drudzy wywodzili się głównie z hierarchii Kościołów lokalnych, którzy twierdzili, że znają lepiej realia życia współczesnego świata od teologów pracujących w urzędach watykańskich. Sam papież był zwolennikiem reform, jednak często popierał integrystów, aby dojść do kompromisu, ugody. Jan XXIII zmarł w trakcie trwania soboru. Następcą na Stolicę Piotrową został Paweł VI, wielki zwolennik reform i kontynuator pontyfikatu poprzednika. To właśnie on, po trzyletnim obradowaniu przyjął i podpisał 16 dokumentów kształtujących współ-

²¹ Zob. Jan XXIII, *Pacem in terris*, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Jan_XXIII/pacem_in_terriss/ [dostęp: 15 V 2017].

²² K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów...*, dz. cyt., s. 69–73.

²³ Jan XXIII, *Ad Petri Cathedram*, [w:] *Quo vadis Ecclesia?*, red. J. Wnuk, Warszawa 1963, s. 6.

czesny Kościół. Każdy dotyczył innych kwestii i określał zakres rozwoju doktryny i wewnętrzną organizację.

Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica* powstał jako drugi dokument Soboru Watykańskiego II²⁴. Został uchwalony 4 grudnia 1963 r. i zatwierdzony przez 92% obecnych, co było rzadko spotykaną większością podczas obrad. Dekret jest krótki, albowiem zawiera 24 punkty, ale był wynikiem sporego zainteresowania Ojców Soborowych problemem mediów w świecie i Kościele. Nie jest on jednak tak reformatorski, jak na przykład Konstytucja *Gaudium et spes*. Napisany jest archaicznym językiem nie dającym ogólnych rozstrzygnięć, lecz włączający się w dyskusję nad problematyką współczesnego rozwoju technologicznego.

Inter mirifica jest dokumentem, który ukazuje Kościół naprzeciw zjawisku środków społecznego komunikowania. Według dekretu, rozwój mediów nie jest czymś złym. Jest wynikiem geniuszu ludzkiego. W dokumencie można przeczytać: „Kościół Matka zdaje sobie sprawę z tego, że środki te, właściwie użyte, oddają rodzajowi ludzkiemu wielką przysługę, ponieważ przyczyniają się niemało do odprężenia i ubogacenia ducha oraz szerzenia i umacniania Królestwa Bożego. Wie jednak również, że ludzie mogą ich użyć przeciw zamierzeniom Stwórcy, obracając je na własną szkodę. Macierzyńskie serce Kościoła boleje z powodu szkód, jakie zbiorowość ludzka ponosi zbyt często wskutek złego korzystania z tych środków”²⁵. Kościół winien więc badać to zjawisko i oceniać jaki ma wpływ na kwestie duchowego rozwoju człowieka. Misją chrześcijaństwa jest głosić orędzie przy pomocy mediów oraz uczyć właściwego korzystania z nich²⁶. Podkreślona więc zostaje w punkcie 4 wartość właściwego kształtowania świadomości moralnej. Ojcowie Soborowi ponadto zaznaczają, że prawo do informacji jest prawem przysługującym każdemu człowiekowi, wynikającym z prawa naturalnego. Zachęca się wszystkich wiernych do przestrzegania zasad moralnych. To wskazanie odnosi się tak do nadawców, jak i odbiorców informacji.

Więszą część dokumentu, bo cały rozdział drugi poświęcony jest wskazaniom duszpasterskim dotyczącym właściwego korzystania ze środków społecznego przekazu przez duchownych i wiernych świeckich. Ojcowie Soborowi dają podpowiedź dotyczącą stosowania mediów w apostołstwie, zachęcają do tworzenia prasy, filmu, telewizji, radia, uznają za konieczne przygotowanie intelektualne i duchowe do korzystania z mediów przez duchownych. Kościół dodatkowo w dekrecie zachęca do wspierania dobrych dzieł związanych z mediami, a także ustanawia dzień środków społecznego przekazu, w którym wierni będą pouczani o problemach mediów i próbie wspólnego ich rozwiązywania.

Jako owoc soboru i dokumentu *Inter mirifica*, papież Paweł VI Dekretem *In fructibus multis* ustanawia Papieską Komisję do spraw Środków Społecznego Przekazu. Głównym jej zadaniem jest stworzenie Instrukcji duszpasterskiej, która

²⁴ Nazwa dokumentu pochodzi od pierwszych jego słów: *inter mirifica technicae artis inventa* („spośród podziwu godnych wynalazków techniki”).

²⁵ *Inter mirifica* 2, s. 78.

²⁶ Tamże 3, s. 79.

da dokładną wykładnię stanowiska Kościoła wobec mediów. Zostaje ukończona i ogłoszona 23 maja 1971 r. pod nazwą Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*.

Dokument *Inter mirifica* chciał ukazać stanowisko Kościoła wobec mediów. Wspominał o oczekiwaniach wobec nadawców oraz odbiorców. Jednak jako słabe strony dekretu należy wskazać przesadne podkreślenie roli duchownych w tym dziele. Mało jest wzmianki o wiernych świeckich, którzy tworzą środki społecznego przekazu w autonomii od Kościoła. Ponadto Ojcowie Soborowi za bardzo podkreślili swoją opiekuńczość wobec każdego odbiorcę mediów. Rodzi to pewną frustrację w człowieku, który traktowany jest jako ktoś niezdolny do własnej oceny. Pewne jest, że uzupełnieniem dokumentu soborowego była Instrukcja *Communio et progressio*.

Prymat obiektywnego porządku moralnego

Prasa, kinematografia, radiofonia, telewizja i inne media nazywane środkami społecznego przekazu w swej istocie skierowane są ku rozwojowi człowieka. Przyczyniają się do odprężenia i ubogacenia ducha oraz szerzenia i umacniania Królestwa Bożego²⁷. Dekret *Inter mirifica* podkreśla, że człowiek może z tych narzędzi zarówno korzystać w dobry, jak i złym celu. Używanie ich przeciw zamierzeniom Stwórcy, który jest dawcą talentów i wszelkie odkrycia od niego pochodzą, działa na szkodę człowieka. Dlatego też Sobór Watykański II czuł się zobowiązany do przypomnienia zasad korzystania z mediów w służbie Ewangelii. Środki społecznego przekazu są jednym z elementów przepowiadania i głoszenia orędzia o Chrystusie zmartwychwstałym. Kościołowi przysługuje więc prawo do korzystania z tych narzędzi. Lecz, aby właściwie korzystać z tych środków człowiek powinien znać zasady porządku moralnego i wcielać je w życie. W dekrecie można przeczytać: „Aby właściwie posługiwać się tymi środkami jest rzeczą zgoła konieczną, by wszyscy, którzy ich używają, znali zasady porządku moralnego i ściśle je w tej dziedzinie wcielali w życie. Niech więc zwracają uwagę na treść przekazywaną wedle specyficznej natury każdego z tych środków. Niech też mają przed oczyma warunki i wszystkie okoliczności, jak: cel, osoby, miejsce, czas i inne, w jakich dokonuje się przekazu, a które mogą zmieniać lub wręcz wypaczać jego godziwość. Wchodzi tu w rachubę również sposób działania właściwy każdemu z tych środków, jego siła oddziaływania, która może być tak wielka, że ludzie – szczególnie jeśli są nieprzygotowani – z trudem potrafią ją zauważyć, opanować lub w razie potrzeby odeprzeć”²⁸. Stosowanie treści w istocie złych, nie można utożsamiać z ukazywaniem zła moralnego w mediach. W *Inter mirifica* można przeczytać: „Wreszcie omawianie, opisywanie czy przedstawianie zła moralnego również przy pomocy środków przekazu społecznego, może rzeczywiście służyć głębszemu poznaniu i analizowaniu człowieka. Przy użyciu odpowiednich form dramatycz-

²⁷ Tamże 2, s. 78.

²⁸ Tamże, s. 79.

nych można przez te środki ukazać i uwypuklić wspaniałość prawdy i dobra. by jednak środki te nie przyniosły duszom szkody raczej niż pożytku, niech będą jak najściślej podporządkowane zasadom moralnym, szczególnie gdy chodzi o sprawy wymagające należytego szacunku lub takie, które w człowieku, osłabionym przez grzech pierworodny, mogłyby łatwo wzbudzić niskie pożądania”²⁹.

Tylko dzięki odpowiedniej formacji duchowej i ludzkiej, człowiek jest w stanie ewangelizować nie przynosząc szkody wiernym. Ukazywanie zła i jego skutków może okazać się czymś pouczającym i przemieniającym dotychczasowe myślenie, o ile nie jest gorszące dla ewangelizowanego. Ten, kto głosi Chrystusa musi posiadać pewną wrażliwość na drugiego człowieka i jego dotychczasowe życie.

Pomocą w kształtowaniu porządku moralnego w człowieku jest sumienie. W Katechizmie Kościoła Katolickiego można przeczytać, że: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie daje, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos, nawołuje go zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła [...]”³⁰. Sumienie w człowieku daje: świadomość dobra i zła; pragnienie dobra i niechęć do zła; poczucie szczęścia z czynionego dobra. Sumienie moralne w człowiek jest sądem rozumu, dzięki któremu człowiek rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu i dokonuje wyboru, czy go uczynić, czy też nie³¹. Istotną jest w procesie ewangelizacji ocena moralna danego zachowania i godziwość wykorzystania środków społecznego przekazu. Ojcowie Soborowi pisali: „Szczególnie konieczną jest rzeczą, by wszyscy zainteresowani urobili sobie prawe sumienie co do właściwego korzystania z tych środków przede wszystkim gdy chodzi o niektóre zagadnienia, gwałtowniej dyskutowane w naszych czasach”³². Prawe sumienie rozumiane jest tutaj jako te, które pragnie dobra, odrzucając wszelkie zło. Dekret *Inter mirifica* ostrzega między innymi przed wykorzystywaniem w złym celu informacji. Zbieranie i rozpowszechnianie wiadomości jest pożyteczna dla człowieka. Przyczynia się do ogólnego dobra i wpływa na postęp społeczeństwa. Staje się także dobrym narzędziem w szerzenie ewangelizacji poprzez dostarczanie informacji o bieżących wydarzeniach z życia Kościoła. Wierni mają prawo do informacji. Jednak owe prawo domaga się zachowania sprawiedliwości i miłości w przekazie wiadomości. Biskupowi pisali w dokumencie: „Właściwe jednak zastosowanie tego prawa domaga się, by co do przedmiotu swego informacja była zawsze prawdziwa i pełna, przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości; poza tym, aby co do sposobu była godziwa i odpowiednia, to znaczy przestrzegająca święcie zasad moralnych oraz słusznych praw i godności człowieka tak przy zbieraniu wiadomości, jak i przy ogłaszaniu ich. Nie każda bowiem wiadomość jest pożyteczna, «a miłość buduje»” (1 Kor 8,1)³³. Godziwość informacji polega na przestrzeganiu zasad moralnych przy poszanowaniu godności człowieka. Sumienie ma być pierwszym

²⁹ Tamże 7, s. 80.

³⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1776.

³¹ Tamże 1778.

³² *Inter mirifica* 5, s. 79.

³³ Tamże, s. 79.

środkiem oceny, czy dana metoda przekazu jest słuszna, zgodna z prawdą i podaną z miłością do człowieka. Przepowiadanie słowa Bożego nie może stać się okazją do kłamstw i oszczerstw. Wiadomości o Kościele winny być prawdziwe, ponieważ jest to związane z prawem do informacji, które posiadają odbiorcy.

Prymat obiektywnego porządku moralnego przewyższa wszystkie inne porządku spraw ludzkich, ponieważ obejmuje całą naturę człowieka. Zachowanie zasad moralnym ma doprowadzić człowieka do doskonałości i szczęścia. W dekreście można przeczytać: „Sobór podkreśla prymat obiektywnego porządku moralnego, który bezwzględnie winien być uznany przez wszystkich. Przewyższa on bowiem wszystkie inne porządki spraw ludzkich, choćby o wielkim znaczeniu nie wyłączając estetycznego oraz należycie je w stosunku wzajemnym do siebie ustawia. Albowiem tylko porządek moralny obejmuje całą naturę człowieka, będącego rozumnym stworzeniem Bożym, powołanym do spraw wyższych. Jeśli porządek ten zostanie przez człowieka całkowicie i wiernie zachowany, doprowadzi go do osiągnięcia pełni doskonałości i szczęścia”³⁴.

Ojcowie soborowi pragną podkreślić, że kwestie moralne nie mogą być traktowane na równi z prawem sztuki, to znaczy z jej etyką i estetyką. Jeżeli dzieła tworzone przez człowieka zaprzeczają sumieniu i odczytywane są jako same w sobie złe, wówczas należy wyrazić swój sprzeciw wobec takiego ukazywania treści w środkach społecznego przekazu. Nie można założyć, że coś jest dziełem sztuki i ma prawo być pokazane odbiorcom. Jeżeli sprzeciwia się normom moralnym należy to odrzucić.

Troska o poszanowanie zasad moralnych i pielęgnowanie ich w mediach spoczywa nie tylko na tych, którzy tworzą programy i audycje. Ojcowie Soborowi podkreślają, że sami odbiorcy winni posiadać zdolność do oceny treści nadawanych. W dekreście jest napisane: „Szczególne obowiązki ciążyą na wszystkich odbiorcach: czytelnikach, widzach i słuchaczach, którzy przekazywane tymi środkami programy odbierają z osobistego i dobrowolnego wyboru. Właściwy bowiem wybór wymaga, by pełnego poparcia udzielali oni temu wszystkiemu, co wyróżnia się wartościami moralnymi, naukowymi i artystycznymi, a unikali tego, co byłoby dla nich przyczyną i okazją szkody duchowej albo mogłoby innych przez zły przykład narazić na niebezpieczeństwo, lub co stwarzałoby trudności programom dobrym, a sprzyjało złym; a dzieje się to często przez płacenie przedsiębiorcom, którzy środków tych używają wyłącznie ze względów natury ekonomicznej. Aby więc odbiorcy czynili zadość prawu moralnemu, niech nie zaniedbują obowiązku zapoznawania się w porę z oceną, wydaną w tych sprawach przez kompetentny autorytet, oraz kierowania się tą oceną zgodnie z zasadami prawnego sumienia. Aby zaś łatwiej mogli oprzeć się mniej słusznym sugestiom, a w pełni przyjąć dobre, niech starają się sumienie swoje normować i kształtować przez odpowiednie pomoce”³⁵. Podkreślona więc zostaje odpowiedzialność każdego człowieka za siebie. Wierni mają unikać tego, co prowadzi do zgorzenia, czy do zepsucia moralnego. Każda

³⁴ Tamże 6, s. 80.

³⁵ Tamże 9, s. 80–81.

treść niezgodna z Ewangelią może być szkodą dla sumienia, które stając się z czasem wypaczone, nie jest wrażliwe na to, co dobre i słuszne. Biskupi więc, w trosce o odbiorców mediów zalecają, aby zapoznawać się z oceną konkretnych autorytetów i stosować osąd zgodny z własnym sumieniem. Dodatkowo w tym fragmencie dekretu jest zachęta do pogłębiania swojej wiedzy. Odpowiednimi pomocami mogą być katechezy, instrukcje wydane przez Kościół, czy opowiedzenie się za pewnymi treściami przez kompetentną władzę, jak biskup, czy duchowni.

Rola duchownych w środkach społecznego przekazu

Ojcowie Soborowi, wydając dokument *Inter mirifica* chcieli zachęcić wszystkich duchownych do zaangażowania w rozwój środków społecznego przekazu w celach ewangelizacyjnych. W dekrecie można przeczytać: „Niechaj wszyscy synowie Kościoła starają się jednomyślnie i jednozgodnie o to, by środki przekazu społecznego stosowane były skutecznie, bez zwłoki i z jak największą zapobiegliwością w rozlicznych pracach apostołskich, tak jak tego wymagają okoliczności spraw i czasu. Niech uprzedzają szkodliwe inicjatywy, szczególnie tam, gdzie postęp religijny i moralny wymaga pilniejszej aktywności. Pasterze więc niech spieszą wypełniać swe zadanie w tej dziedzinie, które wiąże się ściśle ze zwyczajnym ich obowiązkiem nauczania”³⁶.

Biskupi zdają sobie sprawę z tego, jak silnym narzędziem w przekazie informacji są media. Wpływ na ludzi, a zwłaszcza na dzieci i młodzież jest tak duży, że Kościół zamiast potępiać tę formę komunikacji, stara się wejść w jej struktury, aby rozpocząć proces przemian, w zgodzie z Ewangelią i moralnością.

Kapłani powinni analizować swoją dotychczasową pracę apostołską i starać się wprowadzać nowe technologie, aby z jeszcze większą skutecznością i z szerszym zasięgiem głosić prawdę o Chrystusie zmartwychwstałym. Ich czas i praca włożone w ewangelizację przez środki społecznego przekazu mają być efektywniejsze aniżeli treści moralnie złe, którymi „karmi” się społeczeństwo. Duchowni, według dokumentu będą starać się tłumić wszelkie szkodliwe inicjatywy poprzez religijne akcje i projekty. Jest to ich normalne zadanie, wynikające ze święceń kapłańskich i ślubów głoszenia słowa Bożego.

Duchowieństwo, według Soboru Watykańskiego II powinno popierać dobrą prasę³⁷. Czytelnicy nie zawsze znają źródła z których pochodzi dana gazeta, a więc mogą podlegać wpływowi manipulacji. Biskupi chcą by kapłani wskazywali prasę zgodną z etyką i moralnością chrześcijańską. Dodatkowo zachęca się w dokumencie, aby samemu wydawać lokalną, katolicką gazetę. Z pewnością Ojcom Soborom chodzi zarówno o prasę krajową, diecezjalną, ale także o lokalną, parafialną. Ma ona na celu: „urabiać, umacniać i popierać opinię publiczną, zgodną z prawem naturalnym, nauką i nakazami katolickimi oraz by podawać do wiadomości i nale-

³⁶ Tamże 13, s. 82.

³⁷ Tamże 14, s. 82–83.

życie wyjaśniać fakty, dotyczące życia Kościoła”³⁸. Duchowni są zobowiązani do informowania wiernych o takich gazetach, czasopismach, aby ci mogli wyrabiać sobie odpowiednie sądy, oparte o wartości chrześcijańskie.

Podobnie jak prasę, tak i winni duchowni popierać dobre filmy, godziwą rozrywkę. Tą troską kapłani mają otoczyć młodzież, które często przez nieodpowiednie materiały wideo, są zagrożeni w swojej duchowości i moralności chrześcijańskiej. Środkiem, który ma służyć ewangelizacji będzie wsparcie uczciwych producentów oraz polecanie wartościowych filmów. To samo dotyczy transmisji radiowych i telewizyjnych. Ojcowie Soborowi dostrzegają, jak szkodliwe dla całej rodziny są programy, zwłaszcza rozrywkowe, które pozbawiają czasu spędzonego dla siebie i przyciągają widzów przed odbiorniki. Dekret przypomina: „Tak samo skuteczną pomoc należy okazywać godziwym transmisjom radiowym i telewizyjnym, zwłaszcza tym, które przedstawiają wartość dla rodzin. Szczególnie zaś należy popierać transmisje katolickie, które prowadzą słuchaczy i widzów do uczestnictwa w życiu Kościoła i karmią ich prawdami religijnymi”³⁹. Telewizja i radio nie są złe, o ile nie zniekształcają sumienia wiernych. Dlatego, w trosce o życie chrześcijańskie każdego z osobna, biskupi zachęcają do słuchania i oglądania transmisji katolickich. Ponadto, Kościół powinien starać się o zakładanie własnych rozgłośni, w których programy będą odznaczały się odpowiednim poziomem i skutecznością.

Środki społecznego przekazu są na tyle silnym narzędziem w procesie ewangelizacji, że duchowni powinni być przygotowani do umiejętnego posługiwania się nimi. Ojcowie Soborowi wskazują na ciągłą formację intelektualną, nie tylko z zakresu teologii, ale także z dziedziny dziennikarskiej, medialnej. Kapłani winni znać zasady obowiązujące w świecie mass mediów. W dekrete w sposób pośredni wspomina się o ostrożności wobec manipulacji, pisząc o kłamstwach i fałszerstwach w treściach wrogich nauce Kościoła. Poglębiając wiedzę duchowni mają zdobywać już w seminariach. Obok zajęć z zakresu dziennikarstwa i korzystania z nowych technologii powinien znaleźć się wykład z katolickiej nauki społecznej, dla uświadomienia sobie, czym jest zjawisko środków społecznego przekazu w świecie współczesnym⁴⁰.

Pasterze winni być nauczycielami dla odbiorców mediów. Za zadanie niech poczytują sobie formowanie wiernych do właściwego korzystania z narzędzi komunikowania. Powinni wskazywać media, które naruszają zasady moralne, jednocześnie promując te, służące prawdzie. Duszpasterze mają stać się także opiekunami duchowymi dla ludzi pracujących w środkach społecznego przekazu. Przechodzący w ten sposób do głoszenia dobrej nowiny tym, którzy są w stanie przekazać orędzie o Zbawieniu szerszemu gronu odbiorców, alumn ma być prowadzony do kapłaństwa między innymi z umiejętnością właściwego używania narzędzi

³⁸ Tamże 14, s. 83.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże 16, s. 84; Zob. J. Hoffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków [b.r.w.].

komunikowania społecznego nie tylko dla własnego wykształcenia, ale również dla pracy duszpasterskiej.

Choć Ojcowie Soborowi nie poświęcają zbyt wiele miejsca kwestii formacji kapłanów w dziedzinie korzystania z mediów, to jednak można wnioskować, w nawiązaniu do dotychczasowych encyklik poruszających problematykę medialną, że duchowni powinni unowocześniać swoją pracę duszpasterską przez tego typu narzędzia. Zmiany w życiu społecznym powodują proces inkulturacji wiary i życia chrześcijańskiego. Kapłani muszą posiadać praktyczną wiedzę na temat funkcjonowania mediów. Zwłaszcza, że środek ten może okazać się skutecznym narzędziem w ewangelizacji. Głoszenie dobrej nowiny wymaga fachowego wykorzystania radia, telewizji, środków audiowizualnych. Media, jak określił w późniejszych latach papież Jan Paweł II „są amboną, z której współczesne społeczeństwo czerpie wiele dla swych moralnych i duchowych postaw”⁴¹. Obecność duchowieństwa w świecie mediów jest rodzajem nowej ewangelizacji. Jest szansą na to, aby Ewangelia była głoszona całemu światu. Media dają szansę nie tylko na to, aby rozszerzać i ułatwiać zasięg swojej misji, lecz także daje sposobność do tego, aby wykorzystywać je w codziennej pracy duszpasterskiej. Mogą stanowić pomoc w katechizacji, kaznodziejstwie, działalności charytatywnej, czy komunikacji z wiernymi⁴².

Biskupi w dekrecie *Inter mirifica* oprócz kwestii związanej z formacją duchownych w procesie ewangelizacji przez media, poruszają dodatkowo problem związany z finansowaniem tego rodzaju działalności. W punkcie 17 można przeczytać: „Jest rzeczą wprost niegodną synów Kościoła, by beczynnie patrzyli jak przepowiadanie słowa zbawienia krępowane jest trudnościami technicznymi i wydatkami – co prawda olbrzymimi – które związane są z tymi środkami”⁴³. Ojcowie Soborowi dają takie wskazania na owe trudności techniczne i finansowe środków społecznego przekazu: „Dlatego też święty Sobór zwraca uwagę, że obowiązkiem ich jest utrzymywanie i wspomaganie katolickiej prasy, czasopism, przedsięwzięć kinematograficznych, stacji nadawczych oraz transmisji radiowych i telewizyjnych, których głównym celem ma być rozpowszechnianie i obrona prawdy oraz troska o chrześcijańskie wychowanie ludzkiej społeczności. Równocześnie zaś Sobór usilnie wzywa stowarzyszenia i poszczególne osoby, które cieszą się wielkim autorytetem w dziedzinie ekonomiki i techniki, by swoimi zasobami i doświadczeniem ohotnie udzielali szerokiego poparcia tym środkom, w miarę jak służą one prawdziwej kulturze apostołstwu”⁴⁴.

Kościół dostrzega siłę mediów. Rozwój technologiczny może być skutecznym narzędziem w ewangelizacji, dlatego też zaleca się, aby wspierać środki komuni-

⁴¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu*, 27 II 1986, „L'Osservatore Romano” 1986, nr 2, s. 32.

⁴² J. Kloch, M. Przybysz, *Edukacja medialna w seminariach duchownych. Dylematy i propozycje*, http://www.ktime.up.krakow.pl/symp2012/referaty_2012_10/kloch.pdf [dostęp: 20 V 2017].

⁴³ *Inter mirifica* 17, s. 84.

⁴⁴ Tamże 17, s. 84.

kowania masowego. Biskupi zachęcają duchownych, aby byli ofiarni we wsparciu dobrych inicjatyw. Kapłani mają poszukiwać ludzi dobrej woli, którzy będą w stanie finansować rozwój prasy, telewizji, radia katolickiego. Ponadto Sobór wzywa stowarzyszenia i poszczególne osoby cieszące się autorytetem do popierania dobrych dzieł i wspierania swoimi zasobami oraz doświadczeniem prawdziwą kulturę chrześcijańską.

Ojcowie Soborowi w trosce o rozwój i wsparcie katolickiej strony środków społecznego przekazu postanawiają: „Wyznaczać we wszystkich diecezjach świata, według uznania biskupów, jeden dzień roku, w którym wierni byliby pouczani o swych obowiązkach w tej dziedzinie, wzywani do modlitwy w tej sprawie oraz do zbierania funduszu na tenże cel, by go uczciwie obrócić na utrzymanie i rozwijanie popieranych przez Kościół instytucji i przedsięwzięć w tej dziedzinie, wedle potrzeb katolickiego świata”⁴⁵. Biskupi mają czuwać nad sprawami i przedsięwzięciami we własnej diecezji. Sobór zaleca, aby popierali te inicjatywy, które służą apostołstwu publicznemu. W każdym kraju powinny powstać narodowe urzędy, skupiające wszystkie diecezje i razem realizujące wspólne cele. Zachęca się przy tym, aby oprócz biskupów, w skład komisji danego urzędu wchodziły także osoby świeckie. Zadaniem episkopatu będzie troska o odpowiednie wykorzystanie mediów w procesie ewangelizacji. Nad wszystkimi urzędami narodowymi będzie czuwał specjalny urząd, utworzony przy Stolicy Apostolskiej⁴⁶. Dodatkowo, jego zadaniem będzie opracowanie stosownej instrukcji duszpasterskiej. Ta powstała i została zatwierdzona 23 maja 1971 r. i nosi nazwę: Instrukcja duszpasterska o Środkach Społecznego Przekazu *Communio et progressio*⁴⁷.

Ewangelizacyjna rola świeckich w mediach

Media mogą przysłużyć się społeczeństwu, o ile ubogacają jego ducha, umacniają Królestwo Boże na ziemi. Rozwój technologiczny jest szansą, aby człowiek mógł jeszcze w łatwiejszy sposób dążyć do doskonałości chrześcijańskiej. Może on być zarówno odbiorcą mediów, jak i tym, który komunikuje coś drugiemu. Może czerpać z wiedzy, umiejętności nadawcy społecznego przekazu, ale także sam stać się ewangelizatorem dla bliźniego. Sobór Watykański II podkreśla, że media są szansę, ale mogą stać się zagrożeniem dla człowieka, gdy używa się ich przeciw zamierzeniom Stwórcy⁴⁸.

Korzystanie ze środków społecznego przekazu nie jest czymś złym. Biskupi zachęcają wiernych do używania mediów, ale także do ożywiania ich duchem humanizmu i chrześcijaństwa⁴⁹. Wtedy pojawia się szansa na ewangelizowanie społeczeństwa.

⁴⁵ Tamże 18, s. 84.

⁴⁶ Tamże 19, s. 84.

⁴⁷ Zob. *Instrukcja duszpasterska o Środkach Społecznego Przekazu Communio et progressio*, <http://niedziela.pl/artukul/1506/Communio-et-progressio> [dostęp: 20 V 2017].

⁴⁸ Tamże 2, s. 78.

⁴⁹ Tamże 3, s. 79.

czeństwa i działaniem według zamierzeniom Boga. Zagrożeniem, według biskupów jest postawa ignorancji w posługiwaniu się mediami, czy też w odbiorze środków społecznego przekazu. Siła przekazu informacji jest tak duża, że może zmanipulować człowiekiem i wzbudzić w nim niewłaściwie myślenie czy postępowanie moralne. Wskazane jest, aby każda osoba świecka urabiała w sobie prawe sumienie⁵⁰.

Na formację duchową człowieka w kwestiach związanych ze środkami społecznego przekazu składa się odpowiedni wybór mediów wartościowych, naukowych, czy artystycznych. Unikanie treści złych, niebezpiecznych dla rozwoju duchowego jest jednym z elementów dawania świadectwa o wierze. Biskupi wspominają o przedsiębiorstwach, które ze względów ekonomicznych są w stanie posługiwać się środkami społecznego przekazu w sposób niegodziwy. Zadaniem osób świeckich jest demaskowanie tego typu działania⁵¹. Pomocą mogą być sądy wydawane przez kompetentne autorytety. Dzięki takiej ocenie odbiorca ma możliwość wyrabiania w sobie prawego sumienia i odrzucania wszystkiego, co przyczynia się do osłabienia życia moralnego.

Biskupi w dekrecie *Inter mirifica* wzywają wszystkich ludzi, a zwłaszcza tych, którzy posługują się mediami do przekazywania informacji prawdziwych i pełnych⁵². Środki społecznego przekazu służą do zbierania i rozpowszechniania wiadomości. Informacja w ten sposób stała się czymś przydatnym i pomocnym. Poprzez ewangelizowanie osoby świeckie nie powinny uciekać się do metod manipulacyjnych. Treść głoszonego słowa powinna być rzetelna i prawdziwa. Ma służyć dobru wspólnemu, Kościołowi i osobistemu rozwojowi człowieka. Biskupi piszą: „Publiczne bowiem i szybkie przekazywanie informacji o wydarzeniach i sprawach umożliwia poszczególnym ludziom pełniejszą i stałą ich znajomość, dzięki czemu mogą oni skutecznie przyczyniać się do ogólnego dobra i wspólnie łatwiej wpływać na szeroki postęp całego społeczeństwa. Istnieje więc w społeczności ludzkiej prawo do informacji o tym, o czym ludzie, czy to pojedynczy, czy zespoleni w społeczności, powinni by wiedzieć, odpowiednio do warunków każdego. Właściwe jednak zastosowanie tego prawa domaga się, by co do przedmiotu swego informacja była zawsze prawdziwa i pełna, przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości; poza tym, aby co do sposobu była godziwa i odpowiednia, to znaczy przestrzegająca święcie zasad moralnych oraz słusznych praw i godności człowieka tak przy zbieraniu wiadomości, jak i przy ogłaszaniu ich. Nie każda bowiem wiadomość jest pożyteczna, «a miłość buduje»” (1 Kor 8,1)⁵³. Informacje mają być prawdziwe i pełne. Jak podkreślają, biskupi, zachowane w sprawiedliwości i miłości⁵⁴.

⁵⁰ Z. Sareło, *Media w służbie osoby, Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2000, s. 20.

⁵¹ *Inter mirifica* 9, s. 80–81.

⁵² Tamże 5, s. 79–80.

⁵³ Tamże 5, s. 79–80.

⁵⁴ Zob. W. Kawecki, *Personalistyczna koncepcja teologii kultury*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2006, nr 44, s. 191–204.

Świeccy odgrywają bardzo ważną rolę zarówno w posługiwaniu się środkami społecznego przekazu, jak i w ewangelizowaniu społeczeństwa. Biskupi w dekrecie *Inter mirifica* wspominają o obowiązkach spoczywających na nadawcach społecznego komunikowania. W punkcie 11 podają: „Szczególny obowiązek moralny odnośnie do właściwego korzystania ze środków przekazu społecznego ciąży na dziennikarzach, pisarzach, aktorach, reżyserach, producentach, nakładcach, dystrybutorach, wynajmujących lokale, agentach i sprzedawcach, na krytykach i w ogóle na wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczą w przygotowywaniu i przekazywaniu programów. Zupełnie bowiem jasną jest rzeczą, jakie i jak ważne obowiązki mają oni wszyscy w obecnych warunkach, skoro mogą przez informację oraz propagandę prowadzić rodzaj ludzki ku dobremu lub ku złemu”⁵⁵.

Właściwe korzystanie ze środków społecznego przekazu jest obowiązkiem natury moralnej. Dziennikarze, aktorzy, producenci, sprzedawcy, czy krytycy powinni mieć na uwadze rolę, jaką odgrywają dla dobra wspólnego społeczeństwa. Władza jaką posiadają na odbiorcami jest na tyle duża, że Ojcowie Soborowi apelują o troskę wobec każdego człowieka. Media mogą stać się albo narzędziem Złego, albo mogą przysłużyć się pożytkowi w życiu społecznym. Aby środki społecznego przekazu nigdy nie sprzeciwiły się dobru wspólnemu muszą być kształtowane według określonego kodeksu moralnego. Wszyscy zaangażowani w funkcjonowanie mediów na świecie powinni zrzekać się w organizację zawodowe, aby przyczynić się do budowania wzajemnej więzi i wspólnego kroczenia ku dobru wspólnemu.

Sobór Watykański II dostrzegł problem z pojawiającą się demoralizacją dzieci i młodzieży. Dlatego też zaleca, aby nadawcy programów dawali godziwą rozrywkę i przyczyniali się do wzrostu duchowego i moralnego młodego pokolenia. Ponadto, programy o treści religijnej powinny być przygotowywane przez odpowiednie osoby, które odznaczają się cnotami i są autentycznymi świadkami prawdy o Jezusie Chrystusie.

Ojcowie Soborowi kieruje też swoje pouczenie w stronę władzy świeckiej. Powinna ona kształtować środki społecznego przekazu dla dobra społecznego. Jak piszą biskupi: „Władza ta winna we właściwym sobie zakresie bronić i ochraniać prawdziwą i słuszną wolność informacji, szczególnie w prasie, co jest niezbędne dla rozwoju współczesnego społeczeństwa; popierać wartości religijne, kulturalne i sztuki piękne; otoczyć opieką odbiorców, by swobodnie mogli korzystać ze swoich praw”⁵⁶.

Oprócz wspomnianej wyżej obrony podstawowych wartości i praw do wolności informacji obowiązkiem władzy jest także popieranie inicjatyw, zwłaszcza pożytecznych dla młodzieży. Należy przy tym ochraniać młode pokolenie przed prasą i widowiskami, które szkodzą w ich wieku normalnemu rozwojowi. Zadaniem specjalnych urzędów w danych państwach ma być ustanawianie i egzekwowanie praw, aby pozbawić nadawców niewłaściwego wykorzystania środków społecznego przekazu.

⁵⁵ *Inter mirifica* 11, s. 81–82.

⁵⁶ Tamże 12, s. 82.

Dekret *Inter mirifica* zachęca wszystkich wiernych do korzystania z katolickiej prasy, telewizji, radia. Rozwój tych narzędzi ewangelizacji nie należy tylko do duchowieństwa, ale każdy ochrzczony niech czuje się zaproszony do budowania wspólnego dzieła, na większą chwałę Bożą i pożytek człowieka. Ewangelizować może każdy, choćby przez popieranie inicjatyw kościelnych, czynne angażowanie się w istniejące dzieło, czy praca jako wolontariusz. Kościół zapewnia o ciągłej formacji wiernych do umiejętnego korzystania z mediów. Osoby świeckie mają otrzymywać wykształcenie w dziedzinie sztuki, nauki i obyczajowości. W tym celu zwiększona zostanie liczba szkół, fakultetów i instytutów, w których chrześcijanie będą mogli otrzymywać wykształcenie w duchu chrześcijańskim⁵⁷.

Zakończenie

W odpowiedzi na współczesny rozwój środków społecznego przekazu, czymś uzasadnionym wydaje się podkreślenie stanowiska Kościoła wobec tego narzędzia komunikacji społecznej. Bardzo ważne jest poszukiwanie szans do wykorzystania mediów w dziele ewangelizacji i kontynuowania misji pierwszych Apostołów. Problematyka głoszenia słowa Bożego przy pomocy środków społecznego przekazu odkrywa ogromne horyzonty. Stanowisko Kościoła oraz poszczególne wskazania urzędów kościelnych domagają się dalszego gruntownego przebadania.

Niniejszy artykuł wykazał, jak ważnym narzędziem ewangelizacyjnym, według Ojców Soboru Watykańskiego II są media. Pomimo niewielkiej objętości dokumentu soborowego *Inter mirifica*, daje ona cenne wskazania, zarówno dla duchownych, jak i świeckich w posługiwaniu się tymi narzędziami. Otwiera Kościół na rozwijające się zjawisko społeczne i chce wykorzystać go jako kolejne z narzędzi ewangelizacyjnych. Dokument *Inter mirifica* miał na celu ukazanie ogromnej roli i szansy dla Kościoła w dziele szerzenia Ewangelii po wszystkie krańce świata przez media. W dalszych opracowaniach należałoby przeanalizować zastosowanie wskazań soborowych we współczesnym świecie.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli Inter mirifica*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Źródła internetowe:

- Dekret o działalności misyjnej Kościoła Ad gentes divinitus*, http://www.alfsoft.net/ofm/dzialalnosc/dokumenty/pdf/dokumenty/dokumenty_gentes.pdf [dostęp: 15 V 2018 r.].
Instrukcja duszpasterska o Środkach Społecznego Przekazu Communio et progressio, <http://niedziela.pl/artukul/1506/Communio-et-progressio> [dostęp: 20.05.2018 r.].

⁵⁷ Tamże 15, s. 83–84.

- Jan XXIII, *Pacem in terris*, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Jan_XXIII/pacem_in_terriss/ [dostęp: 15 V 2018 r.].
- Kloch J., Przybysz M., *Edukacja medialna w seminariach duchownych. Dylematy i propozycje*, http://www.ktime.up.krakow.pl/symp2012/referaty_2012_10/kloch.pdf [dostęp: 20 V 2018].

Opracowania:

- Bratti P., *Aktualne wyzwania ewangelizacji*, „Communio” 1982, nr 2, s. 13–26.
- Hergesel T., *Ewangelizacja w Biblii*, [w:] *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szlaga, Lublin 1984.
- Hoffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków [b.r.w.].
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu*, 27 lutego 1986 r., „L'Osservatore Romano” 1986, nr 2, s. 32.
- Jan XXIII, *Ad Petri Cathedram*, [w:] *Quo vadis Ecclesia?*, red. J. Wnuk, Warszawa 1963.
- Kamiński R., *Ewangelizacja w parafii*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1976, nr 4, s. 107–122.
- Kawecki W., *Personalistyczna koncepcja teologii kultury*, „Studia Theologica Varsavien-sia” 2006, nr 44, s. 191–204.
- Kriech K., *Wesentliche Volksmission heute*, Wien 1963.
- Lewek A., *Funkcja kerymatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, Warszawa 1984.
- Maciółka M., *Ewangelizacja*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982.
- Masson J., *Istota i treść ewangelizacji*, „Verbinum” 1979, nr 66, s. 280–297.
- Mierzwa I., *Apostolstwo*, [w:] *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985.
- Muszyński H., *Apostołowie*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 15.
- Pokorna-Ignatowicz K., *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*, Kraków 2002.
- Rahner K., *Ewangelizacja we współczesnym świecie*, „Życie i Myśl” 1974, nr 9, s. 9–24.
- Sareło Z., *Media w służbie osoby, Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2000.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1982.

Streszczenie

Artykuł jest głosem w dyskusji nad jakością wykorzystywania mediów w ewangelizacji przez duchowieństwo, osoby świeckie. Jego celem jest wykazanie potrzeby ciągłego powrotu do wskazań Soboru Watykańskiego II w dokumencie *Inter mirifica* o współczesnych formach przekazu. W pierwszej części zostało syntetycznie i aspektowo przedstawione znaczenie słowa ewangelizacji, z której wynika, że obok ustnego i pisemnego głoszania, Kościół powinien być otwarty na używanie do tego celu nowych technologii. Druga część jest zarysem historii Kościoła w kontekście środków społecznego przekazu. Z przeprowadzonych analiz zostały wyprowadzone wnioski, z których wynika, że Kościół roztropnie odkrywał funkcje i znaczenie nowych technologii i pragnie je wykorzystać w głoszeniu Ewangelii. W ostatniej części zaprezentowano konkretne odniesienie dokumentu soborowego *Inter mirifica* do posługi duchownych, świeckich w przekazie Dobrej Nowiny za pomocą nowych technologii.

Słowa kluczowe: media, ewangelizacja, dokument, kapłani, laikat

*The Evangelizing role of the Media According to the Inter Mirifica Document***S u m m a r y**

The article is a voice in the discussion on the quality of media use in evangelization by the clergy and secular people. Its aim is to show the need for a constant return to the approach supported by the Second Vatican Council in the document *Inter Mirifica* on the contemporary means of social communication. In the first part of the article, the meaning of the word evangelization is presented in a synthetic and aspectual way. It follows that, in addition to oral and written preaching, the Church should be open to the use of new technologies for this purpose. The second part is an outline of the Church history in the context of the means of social communication. From the analyses, conclusions are derived from which it appears that the Church sagaciously discovered the functions and significance of new technologies and wishes to use them to preach the Gospel. The last part of the article presents a specific reference of the Council's document – *Inter Mirifica* – to the service of the clergy and secular people in proclaiming the Good News with the use of new technology.

Key words: media, evangelization, document, priests, laity

UNIWERSALNY I GLOBALNY CHARAKTER AKTYWNOŚCI RELIGIJNO-SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Aktywność religijno-społeczna Kościoła katolickiego ma wymiar globalny, gdyż jest ukierunkowana na zbliżenie do siebie ludzi reprezentujących różne cywilizacje, kultury i obyczaje. Integracja narodów inspirowana przez Kościół dokonuje się w oparciu o uniwersalne wartości chrześcijańskiej cywilizacji. Nauka Kościoła przenikając do kultur narodów nie powoduje, że tracą one swoją tożsamość, wręcz przeciwnie, korzystając z dorobku i osiągnięć myśli chrześcijańskiej wzmacniają i ubogacają swoją rodzimą tradycję i kulturę, adaptując uniwersalne wartości chrześcijańskie. Powszechny charakter misji Kościoła w świecie można uznać za niekwestionowany wkład w proces globalizacji i zbliżenia narodów zamieszkujących różne kontynenty.

Celem niniejszej publikacji jest przedstawienie różnych aspektów proponowanej i podejmowanej przez Kościół aktywności religijno-społecznej mającej charakter globalny i uniwersalny. Istotne znaczenie ma odpowiedź na pytanie: czy Kościół dostosowuje swoją działalność religijno-społeczną do zmieniających się warunków życia współczesnego człowieka? Autor publikacji przeanalizuje źródła kościelne oraz opracowania dotyczące wybranych aspektów procesu nowej ewangelizacji, która urzeczywistnia ponadczasowy i ponadnarodowy wymiar misji Kościoła w świecie.

Uniwersalny i globalny charakter działalności ewangelizacyjnej

W zsekularyzowanych społeczeństwach ponowoczesnych, zdominowanych przez technologie informatyczne oraz przez konsumpcjonizm coraz częściej odzywają się głosy, że życie współczesnego człowieka nie może ograniczać się jedynie do zaspokajania codziennych potrzeb bytowych, ale powinno uwzględniać wartości przekraczające materialną egzystencję. Stąd też mówi się o odczuwaniu nostalgii transcendencji przez współczesnego człowieka. Odpowiedzią na transcendentne potrzeby osoby ludzkiej jest religijne przesłanie Kościoła. Chrześcijaństwo ukazuje człowiekowi jego ponadhistoryczne przeznaczenie nie po to, aby alienować i pozbawiać odpowiedzialności za sprawy ziemskie, ale chce go jeszcze bardziej zmobilizować do angażowania się w doczesne, życiowe powołanie, by wydajniej pra-

cował na ziemi w celu osiągnięcia zbawienia. Ponieważ zbawienie jest rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa, człowiek dąży do niego w społeczności, w której żyje. Papież Benedykt XVI podkreśla, że „to prawdziwe życie, które wciąż próbujemy osiągnąć, jest związane z trwaniem w egzystencjalnej jedności z «ludem» i dla każdej jednostki może się realizować jedynie w «my»»¹. Kościół, ukazując wizję zbawienia w społeczności, zachęca ludzi do dobrego życia, do szacunku dla drugiego człowieka, a także do pracy na rzecz dobra wspólnego społeczeństwa².

Działalność religijno-społeczna Kościoła w zsekularyzowanym świecie ma na celu odrodzenie religijności i moralności opartej na uniwersalnych wartościach chrześcijańskich. Państwa i narody, które niegdyś były ostają chrześcijaństwa obecnie przeżywają poważny kryzys wartości religijnych i moralnych³. Procesy sekularyzacji i prywatyzacji religii sprawiają, że religia w laicyzowanych i konsumpcyjnych społeczeństwach staje się reliktem przeszłości⁴. Poważnym wyzwaniem dla misji ewangelizacyjnej Kościoła są również społeczeństwa, które wyzwoliły się spod dominacji totalitaryzmu komunistycznego. W państwach dawnego bloku komunistycznego Kościół natrafia na pewnego rodzaju „pustkę religijną”, wytworzoną przez represyjną politykę wyznaniową reżimu komunistycznego, który propagował ideologię marksistowską, jako jedynie słusznym światopogląd regulujący wszystkie aspekty życia ludzkiego⁵.

Przed Kościołem stoi zatem podwójne zadanie, gdyż z jednej strony powinien prowadzić on nową ewangelizację zachodniego świata, który uległ dechrystianizacji, z drugiej zaś ma realizować pierwszą ewangelizację świata niechrześcijańskiego⁶. Odnosząc się do wyzwań stojących przed Kościołem na początku trzeciego tysiąclecia po narodzeniu Chrystusa, papież Jan Paweł II twierdził, że misja Kościoła dopiero się zaczyna i dlatego powinien zaangażować w jej realizację wszystkie swoje siły⁷.

Pomimo tego, iż pod względem geograficznym nowa ewangelizacja dotyczy w pierwszym rzędzie chrześcijańskiego Zachodu, to jednak ma ona wymiar glo-

¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Kraków 2007, s. 28 (nr 14); zob. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013, s. 55–56 (nr 39).

² Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Kraków 2009, s. 9–10 (nr 7); zob. F. Bastos de Avila, *Pluralizm kulturowy a ewangelizacja*, „Kolekcja Communio” (1993), t. 8, s. 362.

³ Cz. Parzyszek, *Droga do synodu biskupów na temat nowej ewangelizacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” (2013), nr 2, s. 36.

⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici*, Wrocław 1990, s. 89–90 (nr 34); zob. J. Grzegorzczak, *Potrzeba nowej ewangelizacji*, „Rocznik Teologii Katolickiej” (2005), t. 4, s. 214–216.

⁵ I. Fucek, *Sens i znaczenie „nowej ewangelizacji”*, „Kolekcja Communio” (1993), t. 8, s. 21–22; zob. P. Michel, *Kościół katolicki a totalitaryzm*, Warszawa 1995, s. 21–27.

⁶ O. Degrijse, *Od „Ad gentes” przez „Evangelii nuntiandi” do „Redemptoris missio”*, „Kolekcja Communio” (1993), t. 8, s. 113.

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 511 (nr 1).

balny i uwzględnia przemiany kulturowe w świecie w ostatnich dekadach. Zachód jest bardziej traktowany jako przykład, aniżeli jedyny cel nowej ewangelizacji⁸. Przekształcenia społeczne i kulturowe mające wpływ na religijność współczesnych społeczeństw występują „zarówno na półkuli północnej, jak i południowej, na Zachodzie i na Wschodzie, w krajach o tysiącletnim doświadczeniu chrześcijańskim i w krajach ewangelizowanych od kilku stuleci”⁹. Nowa ewangelizacja dotyczy zarówno pradawnych Kościołów chrześcijańskich, jak i Kościołów młodych, zaangażowanych w proces inkulturacji¹⁰. We wspólnotach kościelnych poważnym problemem staje się „słabość życia wiary wspólnot chrześcijańskich, spadek uznania dla autorytetu magisterium, «prywatyzacja» przynależności do Kościoła, spadek praktyk religijnych, rezygnacja z przekazu własnej wiary nowym pokoleniom”¹¹.

W krajach chrześcijańskich Kościół prowadzi nową ewangelizację, będącą powtórzeniem ewangelizacji, która przed wiekami już się odbyła. Nowa ewangelizacja ma na celu przypomnienie Ewangelii, którą narody chrześcijańskie już słyssały¹². Jednak głoszenie Ewangelii na początku trzeciego tysiąclecia ma być dostosowane do aktualnych warunków życia społeczeństw oraz kultury i mentalności współczesnego człowieka¹³. Nowa ewangelizacja wymaga odnowy sposobu głoszenia orędzia Chrystusa o zbawieniu, zwłaszcza w społeczeństwach, w których postęp sekularyzacji pozostawił głębokie i trwałe ślady, dokonując radykalnych przemian kulturowych. Nowa ewangelizacja ma pokazać umiejętność Kościoła do „przeżywania w sposób nowy własnego doświadczenia wspólnoty wiary i głoszenia w kontekście nowych sytuacji kulturowych, które powstały w ostatnich dziesięcioleciach”¹⁴.

Kościół podejmując działalność ewangelizacyjną musi uwzględnić zróżnicowane uwarunkowania społeczno-religijne w rozmaitych częściach globu ziemskiego¹⁵. W wielu krajach postkomunistycznych, zwłaszcza wśród młodych pokoleń, religia chrześcijańska jest prawie wcale nieznaną na skutek ateizacji społeczeństw

⁸ Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej Instrumentum laboris*, Watykan 2012, s. 23 (nr 47); zob. P. Rabczyński, *Nowa ewangelizacja „ludów pochrześcijańskich”*, „NURT SVD” (2016) nr 2, s. 268–269.

⁹ Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., s. 39 (nr 86–87).

¹⁰ Tamże, s. 40 (nr 89).

¹¹ Tamże, s. 24 (nr 48).

¹² Zob. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, s. 34; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995, s. 115.

¹³ F. Mickiewicz, *Ewangelia ta sama wczoraj i dziś*, „Kolekcja Communio” 8 (1993), s. 77; W. Broński, *Nowa ewangelizacja w służbie przekazu prawd wiary chrześcijańskiej*, „Studia Pastoralne” (2013), nr 9, s. 130.

¹⁴ Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., s. 23 (nr 47).

¹⁵ Tamże, 21–22 (nr 43–44).

prowadzonej przez długie lata funkcjonowania totalitarnego systemu komunistycznego. W okresie trwania komunizmu Kościół katolicki był ciemniony, a w społeczeństwie wyrastały kolejne pokolenia wychowywane w duchu ideologii marksistowskiej. W odmiennej sytuacji znajdują się społeczności katolickie w krajach Zachodu o ugruntowanej demokracji. Wspólnoty te z reguły są dobrze zorganizowane oraz posiadają infrastrukturę i zaplecze finansowe. Jednak proces sekularyzacji jest tam tak bardzo zaawansowany, że ewangelizację należy rozpoczynać prawie od nowa. Wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła staje się również praca w krajach, w których jego pozycja jest nadal silna, a wierni deklarują przywiązanie do religii. Niepokojącym zjawiskiem są jednak systematycznie obniżające się wskaźniki religijności oraz zmniejszające się zaangażowanie wiernych w życie społeczności religijnych. W społeczeństwach tych religijność jest powierzchowna i najczęściej przejawia się w tradycyjnych i zewnętrznych formach. Poważnym problemem staje się upowszechniający się materializm praktyczny, którego konsekwencją jest rozdźwięk między wiarą a życiem, czy też między religijnością a moralnością¹⁶.

Uniwersalizm aktywności religijno-społecznej Kościoła

Kierunki współczesnej działalności Kościoła zostały wyznaczone przez Sobór Watykański II, który wskazał główne aspekty jego aktywności. Właściwa jego misja nie posiada charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego, gdyż cel, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny¹⁷. Podejmując misję we współczesnym świecie ma on zgromadzić własne siły duchowe i zaangażować się w głoszenie Ewangelii w nowej sytuacji kulturowej, nadając nową żywotność własnej wierze i własnemu zaangażowaniu ewangelizacyjnemu¹⁸. Kościół głosząc Ewangelię chce „dać ludzkości udział w tajemnicy Boga i Jego życia w miłości oraz otworzyć ją na przyszłość z pewną i niezawodną nadzieją”¹⁹. Podstawowa jego działalność polega na przekazie wiary, który skłania wspólnoty chrześcijańskie do realizowania podstawowych dzieł w życiu wiarą: miłość, świadectwo, głoszenie, celebrowanie, dzielnie się²⁰.

¹⁶ Fucek, *Sens i znaczenie „nowej ewangelizacji”*, art. cyt., s. 23–24. Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 71–75; J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 231–238.

¹⁷ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, Poznań br, s. 569 (nr 42).

¹⁸ Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., s. 24 (nr 49).

¹⁹ Tamże, s. 40 (nr 88).

²⁰ Tamże, s. 42 (nr 92).

Szczególną wartość w misji Kościoła posiada jego aktywność skoncentrowana na dziełach miłosierdzia²¹, ukierunkowanych na niesieniu pomocy potrzebującym, a zwłaszcza ubogim i chorym²². Realizując swoją misję wspierania potrzebujących organizuje on pomoc charytatywną, która przekracza granice państw i narodów²³. Większość instytucji charytatywnych prowadzą zakony żeńskie i męskie, które wspierają ludzi w potrzebie. Największy segment posługi charytatywnej stanowi pomoc doraźna. Powszechny charakter działalności Kościoła sprawia, że pomoc charytatywna organizowana przez instytucje kościelne ma zasięg globalny²⁴.

Obowiązkiem Kościoła jest podejmowanie inicjatyw mających na celu jednoczenie ludzkości, gdyż misją Kościoła jest stawianie się czytelnym „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”²⁵. Dlatego też unika on angażowania się w sprawy, które dzielą społeczeństwo, generują napięcia, czy wywołują konflikty. Kościół nie wiąże się z żadną formą kultury czy też systemem politycznym, społecznym i gospodarczym, ponieważ dzięki swojej uniwersalności stanowi spoiwo łączące różne stronnictwa, społeczności i narody. Rozwija on swoją działalność ewangelizacyjną w państwach o różnych ustrojach politycznych i systemach gospodarczych. Oczekuje jednak, aby służąc dobru wszystkich obywateli mógł swobodnie realizować swoją misję, niezależnie od uwarunkowań politycznych, społecznych, czy gospodarczych²⁶.

Warunkiem pokojowej koegzystencji wiernych Kościoła katolickiego z ludźmi o innych poglądach i wartościach jest dialog z wyznawcami innych religii, dokonujący się w duchu wzajemnego poznania i szacunku. Współpraca międzywyznaniowa sprzyja wzmocnieniu więzi między wyznawcami różnych religii i umożliwia intensywniejszą pracę na rzecz sprawiedliwości i pokoju, zwłaszcza w krajach, gdzie żyją obok siebie obywatele reprezentujący rozmaite religie²⁷. Dialog międzyreligijny jest nierozdzielnie związany z inkulturacją, dzięki której „Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty”²⁸. Inkulturacja sprawia, że następuje wymiana wartości,

²¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Poznań 2006, s. 26–28 (nr 18), 30–52 (nr 20–34).

²² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, dz. cyt., s. 569 (nr 42).

²³ Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., s. 32–33 (nr 71).

²⁴ W. Sadłoń, *Posługa charytatywna Kościoła katolickiego w Polsce. Raport z pierwszego ogólnopolskiego badania kościelnych instytucji oraz organizacji charytatywnych*, Warszawa 2015, s. 9–15. http://www.caritas.pl/wp-content/uploads/2015/12/ISKK_Dzialalnosc_charytatywna_KK_2015_.pdf [dostęp: 8 X 2017 r.].

²⁵ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, dz. cyt., s. 569 (nr 42).

²⁶ Tamże, s. 569–570.

²⁷ Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja...*, dz. cyt., s. 33–34 (nr 73–75).

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”...*, dz. cyt., s. 571 (nr 52). Zob. Cz. Parzyszek, *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II, „Kultura – Media – Teologia”* (2010) nr 2, s. 147–148.

gdyż Kościół przekazując własne wartości, równocześnie przyjmuje od innych kultur to, co jest w nich dobre, cenne i spójne z chrześcijaństwem²⁹.

Wymownym przykładem akomodacji Kościoła do uwarunkowań lokalnych czy regionalnych jest jego działalność misyjna. W wielu krajach chrześcijańskie wspólnoty religijne funkcjonują w społecznościach, w których wyznawcy Chrystusa stanowią zdecydowaną mniejszość. Dialog i współdziałanie z wyznawcami innych religii umożliwiają chrześcijanom podejmowanie wartościowych przedsięwzięć na rzecz dobra wspólnego społeczeństw, w których żyją. Wzorem takiej religijno-społecznej aktywności jest między innymi posługa laureatki Pokojowej Nagrody Nobla świętej Matki Teresy z Kalkuty³⁰.

Kościół zachęca chrześcijan, aby pełniąc swoje role społeczne nie tylko udoskonalali sprawy ziemskie nasycając je duchem chrześcijańskim, lecz aby także we wszystkich wymiarach swej aktywności byli świadkami Chrystusa. Szczególne przesłanie kieruje Kościół do katolików świeckich, którzy ze względu na specyfikę swojego stanu i powołania zajmują się przede wszystkim sprawami świeckimi (społecznymi, politycznymi, gospodarczymi). Według Kościoła, „świeckie obowiązki i przedsięwzięcia należą właściwie, choć nie wyłącznie, do ludzi świeckich”³¹. Szczególnym obszarem aktywności katolików świeckich jest środowisko społeczne, w którym przez pracę wywiązują się oni z obowiązków rodzinnych, zawodowych i obywatelskich, a tym samym wykonują apostołską misję między podobnymi sobie³². Żyjąc w świecie i wykonując swoje codzienne obowiązki, dążą do zbawienia³³. Ludzie świeccy realizując własne powołanie angażują się przede wszystkim w życie polityczne, gospodarcze, społeczne, kulturalne i narodowe. Jest to bowiem zarezerwowana dla nich przestrzeń aktywności publicznej³⁴.

Kościół przypomina osobom świeckim, że są zobowiązane do kierowania się zasadami wyznawanej wiary w życiu osobistym, społecznym, politycznym, gospodarczym, rodzinnym, czy zawodowym³⁵. Świeccy nie mogą opowiadać się za roz-

²⁹ Degrijse, *Od „Ad gentes”...*, dz. cyt., s. 127–128.

³⁰ J. Langford, *Matka Teresa. Ukryty ogień*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 55–56: http://www.znak.com.pl/files/pdf/Langford_Matka_Teresa_Ukryty_ogien_www.pdf [dostęp: 9 X 2017 r.].

³¹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, dz. cyt., s. 571 (nr 43). Zob. E. Weron, *Budzenie olbrzyma. Laikat – duchowość – apostołstwo. Akcja Katolicka*, Poznań 1995, s. 12–13; R. Goldie, *Świeccy, laikat, świeckość*, Warszawa, Poznań 1991, s. 29.

³² Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Wrocław 1992, s. 34–36. Zob. E. Weron, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*, Poznań 1987, s. 130–136; S. E. Dobrzański, *Świeccy*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 517.

³³ Zob. J. Escriva de Balaguer, *To Chrystus przechodzi*, tłumacz. A. Kajzerek, Katowice 1992, s. 81–83.

³⁴ *Dekret o apostołstwie świeckich*, [w:] Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań br., s. 391 (nr 13). Zob. R. Goldie, *Świeccy, laikat, świeckość*, s. 29.

³⁵ E. Weron, *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa świeckich*, Paris 1973, 99–102.

wiązaniami sprzecznymi z zasadami moralnymi wyznawanej religii, a zwłaszcza godzącymi w godność człowieka. Kościół przestrzega wyznawców Chrystusa przed zaniedbywaniem własnych obowiązków doczesnych, gdyż w ten sposób uchylają się od realizacji swojego posłannictwa w świecie i narażają na niebezpieczeństwo swoje zbawienie³⁶.

Dokumenty kościelne wskazują najważniejsze obszary aktywności wyznawców Chrystusa w życiu społecznym. Należą do nich: sprawy małżeństwa i rodziny, kultury, życia gospodarczo-społecznego i politycznego, solidarności ludzkiej i pokoju³⁷.

Szczególną uwagę zwraca Kościół na znaczenie małżeństwa i rodziny w prawidłowym rozwoju społeczeństwa. Podkreśla rolę rodziny w funkcjonowaniu kościelnych społeczności: „Kościół jest dobrem dla rodziny, rodzina jest dobrem dla Kościoła”³⁸. We współczesnym społeczeństwach następuje spadek oddziaływania religijnego na życie rodzin. Wymiar religijny jest spychany do sfery życia prywatnego i rodzinnego, co sprawia, że świadectwo i misja rodzin chrześcijańskich w świecie jest utrudniona³⁹. W kontekście niekorzystnych uwarunkowań gospodarczych, społeczno-psychologicznych i politycznych, które wprowadzają w rodzinie zaburzenia, katolicy powinni ochraniać i wspierać tą najmniejszą i najważniejszą grupę społeczną. Jest ona wspólnotą, w której małżonkowie obdarzają się wzajemną miłością oraz przekazują życie swojemu potomstwu. Rodzina powinna być przestrzenią poszanowania życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci⁴⁰.

Kościół katolicki wspiera rodzinę oraz zdecydowanie broni ją przed niebezpieczeństwami, jakie jej zagrażają⁴¹. Zachęca małżonków do wzajemnej miłości i wierności, które są podstawą trwania związku i prawidłowego funkcjonowania rodziny. Kościół zdecydowanie krytykuje nowe typy związków, stanowiące alternatywę dla małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety⁴².

Kolejnym aspektem aktywności katolików jest kultura, rozumiana jako wytwory człowieka, doskonalące i rozwijające wielorakie uzdolnienia jego ciała i ducha, a także czyniące życie społeczne bardziej ludzkim przez postęp w różnych wymiarach ludzkiego życia⁴³. W związku z dynamicznymi przemianami społecz-

³⁶ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, s. 571 (nr 43).

³⁷ E. Weron, *Budzenie olbrzyma...*, dz. cyt., s. 50–54.

³⁸ Synod Biskupów XIV Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Relacja końcowa Synodu Biskupów dla Ojca Świętego Franciszka (24 października 2015 r.)*, Watykan br., s. 20 (nr 52).

³⁹ Tamże, s. 6 (nr 6).

⁴⁰ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, dz. cyt., s. 575–580 (nr 47–51); *Dekret o apostołstwie świeckich...*, dz. cyt., s. 389–390 (nr 11); Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici...*, dz. cyt., s. 110–112 (nr 40).

⁴¹ Synod Biskupów XIV Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Relacja końcowa*, s. 17–18 (nr 42–46).

⁴² M. Sztaba, *Realizm i adekwatność katolickiego modelu małżeństwa i rodziny*, „Niedziela” (2013), <http://niedziela.pl/artukul/7342/Realizm-i-adekwatnosc-katolickiego-mode> lu [dostęp: 8 X 2017 r.].

⁴³ Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici...*, dz. cyt., s. 124 (nr 44).

nymi i kulturowymi przed ludzkością otwierają się nowe perspektywy udoskonalania kultury i poszerzania zakresu jej oddziaływania. Równocześnie pojawiają się kolejne zagrożenia, gdyż wiara w nieograniczony rozwój nauk sprzyja fenomenizmowi i agnostycyzmowi. Człowiek może zbyt zaufać swoim wynalazkom, co sprawi, że uzna się za samowystarczalnego i nie będzie już szukał wyższych rzeczy⁴⁴. Kościół zachęca wszystkich ludzi do umiejętnego łączenia osiągnięć nauki z wiarą w Boga, gdyż pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą istnieją wielorakie powiązania. Kościół realizujący w historii swoją misję ewangelizacyjną korzysta z dorobku różnych kultur, by rozpowszechniać orędzie zbawienia wśród wszystkich narodów. Nawiązując łączność z różnymi formami kultury nie wiąże się jednak w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną z nich, ponieważ jest świadomy swej uniwersalnej misji obejmującej wszystkie ludy i narody⁴⁵.

Kościół propaguje uniwersalne zasady sprawiedliwości i słuszności odnoszące się do życia społeczno-gospodarczego. Według jego nauczania, osiągnięcia postępu technicznego, rozwoju gospodarczego i dobrobytu powinny wpływać na polepszenie warunków życia wszystkich ludzi, a nie tylko nielicznych grup uprzywilejowanych i najbogatszych⁴⁶. Kościół apeluje do rządzących państwami, aby podejmowali działania mające na celu, jak najszybsze usunięcie rażących nierówności ekonomicznych, generujących wykluczenie, biedę i dyskryminację. Budowanie sprawiedliwego porządku społecznego jest podstawowym zadaniem ludzi sprawujących władzę bez względu na ich przekonania polityczne. Papież Benedykt XVI ostrzega, że „państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei”⁴⁷. Dobra doczesne zostały przez Stwórcę dane wszystkim ludziom do powszechnego korzystania, dlatego powinny być rozdzielane i użytkowane zgodnie z zasadą sprawiedliwości społecznej⁴⁸. Bogaci mają obowiązek wspierania ubogich, nie tylko z tego, co im zbywa. Własność prywatna posiada bowiem z swojej natury charakter społeczny, oparty na prawie do powszechnego przeznaczenia dóbr. Według nauczania Kościoła, gdyby ktoś był w skrajnej potrzebie, ma prawo z cudzego majątku wziąć dla siebie tyle, ile koniecznie potrzebuje do życia⁴⁹.

Działając na rzecz ubogich i wykluczonych Kościół stara się udoskonalać stosunki społeczne, zwłaszcza w krajach, w których wytworzyła się największa „przepaść” między ubogą większością społeczeństwa, a nieliczną oligarchią skupiającą w swoich rękach olbrzymie bogactwa. Przedstawiciele Kościoła apelują do sprawujących władzę, aby niwelowali rozwarstwienie i nierówności społeczne, ograniczając ich negatywne skutki. Ponadto przypominają, że nierozwiązane i na-

⁴⁴ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, s. 586 (nr 57).

⁴⁵ Tamże, s. 586 (nr 58).

⁴⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis*, Wrocław 1994, s. 84–85 (nr 42–43).

⁴⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, s. 38–41 (nr 28).

⁴⁸ Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Watykan 2015, s. 73–74 (nr 93).

⁴⁹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, s. 591–597 (nr 63–69); Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici”*, s. 121 (nr 43).

brzmiały problemy wynikające z niesprawiedliwych stosunków społecznych generują konflikty i zagrażają porządkowi społecznemu⁵⁰.

Szczególne znaczenie przywiązuje Kościół do zaangażowania chrześcijan w kształtowanie życia wspólnoty politycznej. Jan Paweł II naucza, że podstawowym celem polityki „jest dążenie do wspólnego dobra jako dobra wszystkich ludzi i całego człowieka, dobra, które jest dane i które gwarantuje, że jego przyjęcie jest sprawą wolnego i odpowiedzialnego wyboru poszczególnych osób czy stowarzyszeń”⁵¹. Według społecznego nauczania Kościoła, wspólnota polityczna istnieje dla dobra wspólnego, gdyż w jej strukturach obywatele współpracują w celu rozwoju i udoskonalania warunków życia ludzkiego⁵².

Kościół przypomina, że w każdej wspólnocie politycznej konieczna jest władza, która ukierunkowuje siły wszystkich obywateli ku dobru wspólnemu. Władza powinna scalać społeczeństwo i stać na straży jego dobra wspólnego. Obywatele są w sumieniu zobowiązani do posłuszeństwa takiej władzy, która wykonuje swoje obowiązki w granicach porządku moralnego i dla dobra wspólnego⁵³. Gdyby jednak władza świecka ustanawiała niesprawiedliwe prawa lub podejmowała działania niezgodne z porządkiem moralnym, wówczas sama się delegalizuje, a jej działania są bezprawne i nie obowiązują obywateli w sumieniu⁵⁴.

Kościół nie opowiada się za żadnym ustrojem politycznym, ale akceptuje wolę obywateli, zakładając, że wybrali oni najwłaściwszą strukturę polityczną i ustalili optymalny zakres władzy państwowej. Obywatele powinni mieć możliwość swobodnego i czynnego udziału w tworzeniu podstaw prawnych regulujących funkcjonowanie wspólnoty politycznej, w zarządzaniu państwem, w określaniu zakresu i celów działalności różnych instytucji oraz w wyborze władz. Osoby zaangażowane w działalność polityczną mają poświęcać się dobru wspólnemu, a także wykonywać swoje obowiązki roztropnie i nienagannie pod względem moralnym⁵⁵. Kościół przestrzega przed ustrojem politycznym, który jest sprzeczny z prawem naturalnym, porządkiem publicznym i podstawowymi prawami człowieka, gdyż ustrój taki nie jest w stanie osiągnąć dobra wspólnego społeczeństwa, któremu został narzucony⁵⁶. Według nauczania Kościoła, jeśli „sprawujący władzę nie uznają praw człowieka albo je gwałcą, to nie tylko sprzeniewierzają się powierzonym im

⁵⁰ M. Ikonowicz, *Kościół ubogich*, „Tygodnik Przegląd” (2004) nr 37, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/kosciol-ubogich/> [dostęp: 9 X 2017 r.].

⁵¹ Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici...*, dz. cyt., s. 116 (nr 42); *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 442 (nr 1906).

⁵² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, dz. cyt., s. 601–602 (nr 73–74).

⁵³ Tamże; *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., s. 441, (nr 1899).

⁵⁴ Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 281 (nr 51); *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., s. 442 (nr 1903).

⁵⁵ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, dz. cyt., s. 602 (nr 75).

⁵⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., s. 441 (nr 1901).

zadaniu; również wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej⁵⁷.

Mimo, że Kościół nie wskazuje najwłaściwszego ustroju politycznego, to jednak podkreśla zalety demokracji, która jest systemem umożliwiającym udział obywateli w decyzjach politycznych. System demokratyczny powinien zapobiegać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które sprawowanie rządów w państwie będą wykorzystywać do własnych partykularnych interesów lub do celów ideologicznych. W społeczeństwie demokratycznym obywatele mają prawo wyboru władzy oraz jej kontrolowania, a jeśli zaistnieje taka potrzeba, mogą zmienić rząd w sposób pokojowy. Warunkiem funkcjonowania systemu demokratycznego jest uznanie godności osoby ludzkiej, poszanowanie praw człowieka i zaakceptowanie dobra wspólnego, jako celu i kryterium regulującego oraz porządkującego życie polityczne. Ustrój demokratyczny jest możliwy w społeczeństwie strzegącym prawa i uznającym wartość osoby ludzkiej⁵⁸.

Uniwersalne wartości moralne podstawą ładu społecznego

Kościół uważa, że społeczeństwo obywatelskie można budować jedynie na fundamencie uniwersalnych wartości opartych na prawie moralnym. Naruszenie tej prawidłowości skutkuje łamaniem praw osoby ludzkiej, co generuje niebezpieczeństwo powstawania jawnego lub ukrytego totalitaryzmu. Według nauczania Kościoła, zarówno władze państwowe jak i obywatele nie mogą dawać przyzwolenia na to, aby naruszanie fundamentalnych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej było usprawiedliwiane różnymi okolicznościami czy uwarunkowaniami. Jedynie moralność uznająca uniwersalne normy obowiązujące zawsze i wszędzie bez żadnych wyjątków może stanowić etyczny fundament porządku i współżycia społecznego, zarówno w poszczególnych krajach jak i w relacjach międzynarodowych. Kościół przestrzega, że konsekwencją negowania obiektywnej prawdy może być powstanie totalitaryzmu. Jeśli bowiem w społeczeństwie nie uznaje się „prawdy transcendentnej, tryumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucania własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych”⁵⁹.

Szczególnymi wartościami chronionymi przez Kościół jest życie człowieka i jego godność. Instytucje kościelne we wszystkich państwach, niezależnie od ustroju politycznego, podejmują działania mające na celu obronę ludzkiego życia od poczęcia, aż do naturalnej śmierci. Kościół zdecydowanie sprzeciwia się legalizacji aborcji i eutanazji, uznając je za czyny skierowane przeciwko osobie ludzkiej i jej godności. Dlatego nie tylko nie uznaje decyzji demokratycznej większości, naruszającej porządek moralny, ale kwestionuje również prawo tej większości do podważania

⁵⁷ Jan XXIII, *Encyklika "Pacem in terris"*..., dz. cyt., s. 283 (nr 61).

⁵⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Włocławek 1991, s. 66 (nr 46).

⁵⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Wrocław 1993, s. 147–149 (nr 97–99).

prawa naturalnego i do zmiany norm moralnych z niego wynikających. W Kościele powstają ruchy społeczne broniące życia ludzkiego na każdym jego etapie⁶⁰.

Kościół uważa, że obywatele nie powinni podejmować działań, które są sprzeczne z prawem moralnym. Czynów naruszających prawo moralne nie wolno usprawiedliwiać pod żadnym pretekstem, ani odwołując się do wolności ludzkiej, ani powołując się na prawo stanowione przez człowieka⁶¹. Obywatele nie mogą uchylać się od odpowiedzialności moralnej za popełnione czyny, nawet jeśli są one usprawiedliwiane ludzkimi względami czy nakazami⁶². Próba ograniczania, czy nawet eliminowania obiektywnych wartości moralnych z życia społecznego skutkuje naruszeniem ładu społecznego. Wszelkie kryzysy demokracji mają swoje źródło w zaniku uniwersalnych zasad moralnych. Podstawy autentycznej demokracji można budować jedynie w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Kościół popierając demokrację, wskazuje na jej moralne podstawy, warunkujące prawidłowe funkcjonowanie społeczeństwa⁶³.

Najpoważniejszą patologią systemu demokratycznego jest korupcja władzy, gdyż sprzeniewierza się ona normom moralnym i zasadzie sprawiedliwości społecznej. Szkodzi też prawidłowemu funkcjonowaniu państwa, negatywnie oddziałuje na stosunki między rządzącymi i rządzonymi, podważa wiarygodność instytucji publicznych oraz wzbudza niechęć obywateli do władz politycznych. Skorumpowana władza dba tylko o partykularne interesy, natomiast nie jest zainteresowana wspólnym dobrem społeczeństwa⁶⁴. Potwierdzeniem sprzeciwu ze strony Kościoła wobec korupcji i nadużywania władzy jest krytyka mafijnych powiązań. Trzej kolejni papieże: Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek apelowali do ludzi mafii, aby zaprzestali swojej przestępczej działalności. Wyrazem napiętnowania mafijnych układów są wypowiedzi hierarchów Kościoła, którzy upominają gangsterów, przypominając im o karach doczesnych i potępieniu wiecznym⁶⁵.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Poznań 1995, s. 25–37 (nr 14–20). Zob. T. P. Terlikowski, *Aborcja*, *Kosciol.pl* (2003), <http://www.kosciol.pl/article.php?story=20031028174109544> [dostęp: 9 X 2017 r.]; *Stanowisko Episkopatu: sprzeciw wobec in vitro, aborcji i eutanazji*, *rynekzdrowia.pl* (2013): <http://www.rynekzdrowia.pl/Polityka-zdrowotna/Stanowisko-Episkopatu-sprzeciw-wobec-in-vitro-aborcji-i-eutanazji,129509,14.html> [dostęp: 10 X 2017 r.].

⁶¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*..., dz. cyt., s. 38 (nr 23).

⁶² Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*..., dz. cyt., s. 283 (nr 61).

⁶³ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*..., dz. cyt., s. 66–67 (nr 46); Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*..., dz. cyt., s. 152 (nr 101).

⁶⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici”*..., dz. cyt., s. 115–120 (nr 42); Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*..., dz. cyt., s. 69 (nr 48); Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Wrocław 1994, s. 89 (nr 44).

⁶⁵ Ł. Adamski, *Franciszek ostro uderza we włoską mafię. „Czeka was piekło!”*. *Można mocniej wypowiedzieć wojnę barbarzyńcom?*, w *Polityce.pl* (2014), <https://wpolityce.pl/polityka/188526-franciszek-ostro-uderza-we-wloska-mafie-czeka-was-pieklo-mozna-mocniej-wypowiedziec-wojne-barbarzyncom> [dostęp: 10 X 2017 r.].

Kościół przestrzega współczesnego człowieka przed kryzysami systemów demokratycznych. Niekiedy systemy te zatracają zdolność podejmowania decyzji zgodnych z dobrem wspólnym społeczeństwa. Odstępują wówczas od rozpatrywania postulatów społeczeństwa przy zastosowaniu kryteriów sprawiedliwości i moralności, a opierają się na sile wyborczej lub finansowej stojących za nimi grup. Rezygnacja z stosowania zasad moralności politycznej prowadzi z czasem do zniechęcenia i apatii wśród obywateli, czego konsekwencją jest zanikanie zaangażowania politycznego społeczeństwa, które czuje się poszkodowane i zawiedzione⁶⁶.

Kościół przypomina współczesnemu człowiekowi, że powinien on dokonywać wyborów moralnych, które są zgodne z systemem wartości podstawowych. W przypadku konfliktu sumienia, obywatele mają obowiązek odmówić uczestnictwa w działaniach niezgodnych z porządkiem moralnym czy podstawowymi prawami człowieka. Odmowa podjęcia działania naruszającego prawo moralne jest nie tylko obowiązkiem, ale podstawowym prawem osoby ludzkiej, które powinno być uznawane i chronione przez ustawodawstwo państwowe. Nakazy moralne obowiązują zawsze i we wszystkich okolicznościach, ponieważ mają wartość absolutną dla człowieka. Obywatel nie może być przymuszany przez władzę do podejmowania działań niezgodnych z jego sumieniem, a więc uwłaczających osobistej godności i wolności. Według nauczania Kościoła, obywatel, który „powołuje się na sprzeciw sumienia, nie może być narażony nie tylko na sankcje karne, ale także na żadne inne ujemne konsekwencje prawne, dyscyplinarne, materialne czy zawodowe”⁶⁷.

Podsumowanie

Aktywność religijno-społeczna Kościoła ma wymiar globalny. Realizując swoją misję w świecie Kościół przekazuje współczesnej cywilizacji orędzie ewangeliczne, a także uniwersalne wartości humanistyczne, które łączą wszystkich ludzi zaangażowanych w obronę praw i godności człowieka. Praca na rzecz dobra człowieka jest nadrzędnym zadaniem instytucji kościelnych, niezależnie od uwarunkowań, w jakich wykonują swoją misję. W każdym państwie, w którym Kościół ewangelizuje, krzewi wartości służące dobru człowieka, a także broni godności osoby ludzkiej i jej podstawowych praw. Zagubionemu w pluralistycznym społeczeństwie człowiekowi ukazuje sens życia oraz pewną i sprawdzoną drogę realizacji własnego powołania. Szczególnym podmiotem jego zatroskania i zainteresowania są ludzie biedni, chorzy, cierpiący. Instytucje kościelne realizując w praktyce przykazanie miłości bliźniego, organizują i przekazują pomoc potrzebującym. Niosąc wsparcie potrzebującym Kościół nie tylko okazuje pomoc doraźną, ale stara się przez swoich członków, uczestniczących aktywnie w polityce, przekształcać stosunki społeczne, usuwając krzywdę i niesprawiedliwość z życia społecznego.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”...*, dz. cyt., s. 68 (nr 47).

⁶⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”...*, dz. cyt., s. 142 (nr. 74–75); por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 261–262 (nr 399).

Kierując się uniwersalnymi wartościami i zasadami etycznymi, Kościół dostosowuje swoją aktywność religijno-społeczną do aktualnych potrzeb współczesnego człowieka.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Kraków 2009.
 Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Poznań 2006.
 Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Kraków 2007.
Dekret o apostołstwie świeckich, [w:] Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań br., s. 379–405.
 Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”*, Watykan 2015.
 Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013.
 Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Włocławek 1991.
 Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici*, Wrocław 1990.
 Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Poznań 1995.
 Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Wrocław 1992.
 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris misio”*, [w:] *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 509–616.
 Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis*, Wrocław 1994.
 Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Wrocław 1993.
 Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, s. 271–303;
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
 Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
 Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej Instrumentum laboris*, Watykan 2012.
 Synod Biskupów XIV Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Relacja końcowa Synodu Biskupów dla Ojca Świętego Franciszka (24 października 2015 r.)*, b.r.

Źródła internetowe:

- Adamski Ł., *Franciszek ostro uderza we włoską mafię. „Czeka was piekło!”*. Można mocniej wypowiedzieć wojnę barbarzyńcom?, wPolityce.pl (2014), <https://wpolityce.pl/polityka/188526-franciszek-ostro-uderza-we-wloska-mafie-czeka-was-pieklo-mozna-mocniej-wypowiedziec-wojne-barbarzyncom> [dostęp: 10 X 2017 r.].
 Ikonowicz M., *Kościół ubogich*, „Tygodnik Przegląd” (2004), nr 37, <https://www.tygodnik-przeglad.pl/kosciol-ubogich/> [dostęp: 9 X 2017 r.].
 Langford J., *Matka Teresa. Ukryty ogień*, Kraków 2010: http://www.znak.com.pl/files/pdf/Langford_Matka_Teresa_Ukryty_ogien_www.pdf [dostęp: 9 X 2017 r.].
 Sadłoń W., *Posługa charytatywna Kościoła katolickiego w Polsce. Raport z pierwszego ogólnopolskiego badania kościelnych instytucji oraz organizacji charytatywnych*, Warszawa 2015, http://www.caritas.pl/wp-content/uploads/2015/12/ISKK_Dzialanos_c_charytatywna_KK_2015_.pdf [dostęp: 8 X 2017 r.].
 Sztaba M., *Realizm i adekwatność katolickiego modelu małżeństwa i rodziny*, „Niedziela” (2013), <http://niedziela.pl/artukul/7342/Realizm-i-adekwatnosc-katolickiego-modelu> (dostęp: 9 X 2017 r.).

- Stanowisko Episkopatu: sprzeciw wobec in vitro, aborcji i eutanazji*, rynekzdrowia.pl (2013), <http://www.rynekzdrowia.pl/Polityka-zdrowotna/Stanowisko-Episkopatu-sprzeciw-wobec-in-vitro-aborcji-i-eutanazji,129509,14.html> [dostęp: 10 X 2017 r.].
- Terlikowski T. P., *Aborcja*, Kosciol.pl (2003), <http://www.kosciol.pl/article.php?story=20031028174109544> [dostęp: 9 X 2017 r.].

Opracowania:

- Bastos de Avila F., *Pluralizm kulturowy a ewangelizacja*, „Kolekcja Communio” (1993), t. 8, s. 358–364.
- Broński W., *Nowa ewangelizacja w służbie przekazu prawd wiary chrześcijańskiej*, „Studia Pastoralne” (2013), nr 9, s. 127–136.
- Degrijse O., *Od „Ad gentes” przez „Evangelii nuntiandi” do „Redemptoris missio*, „Kolekcja Communio” (1993), t. 8, s. 108–132.
- Dobrzanowski S. E., *Świeccy*, [w]: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 511–518.
- Escriva de Balaguer J., *To Chrystus przechodzi*, tłumacz. A. Kajzerek, Katowice 1992.
- Fucek I., *Sens i znaczenie „nowej ewangelizacji”*, „Kolekcja Communio” (1993), t. 8, s. 21–33.
- Goldie R., *Świeccy, laikat, świeckość*, Warszawa – Poznań 1991.
- Grzegorzczak J., *Potrzeba nowej ewangelizacji*, „Rocznik Teologii Katolickiej” (2005), t. 4, s. 211–222.
- Lewek A., *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995.
- Mariański J., *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983.
- Michel P., *Kościół katolicki a totalitaryzm*, Warszawa 1995.
- Mickiewicz F., *Ewangelia ta sama wczoraj i dziś*, „Kolekcja Communio” (1993), t. 8, s. 75–95.
- Pawlina K., *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995.
- Parzyszek Cz., *Droga do synodu biskupów na temat nowej ewangelizacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” (2013), nr 2, s. 35–52.
- Parzyszek Cz., *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, „Kultura – Media – Teologia” (2010), nr 2, s. 135–151.
- Rabczyński P., *Nowa ewangelizacja „ludów pochrześcijańskich”*, „NURT SVD” (2016), nr 2, s. 263–280.
- Świątkiewicz W., *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010.
- Weron E., *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*, Poznań 1987.
- Weron E., *Budzenie olbrzyma, Laikat – duchowość – apostołstwo. Akcja Katolicka*, Poznań 1995.
- Weron E., *Laikat i apostołstwo, Zarys teologii laikatu i apostołstwa świeckich*, Paris 1973.

Streszczenie

Kościół katolicki prowadzi działalność ewangelizacyjną, która ma wymiar globalny, gdyż dociera do wszystkich państw i narodów na świecie. Aktywność Kościoła posiada charakter nie tylko religijny, ale również społeczny, ponieważ jest ukierunkowana na człowieka żyjącego w społeczeństwie. Człowiek jest drogą Kościoła. Dlatego też nadrzędnym celem działalności Kościoła jest pomaganie człowiekowi w osiągnięciu zbawienia. Czło-

wiek dąży do zbawienia, żyjąc w świecie i wykonując swoje codzienne obowiązki. Poprzez pracę ulepsza życie społeczne i udoskonala siebie. W swoim nauczaniu Kościół ukazuje wszystkim ludziom, a zwłaszcza wyznawcom Chrystusa najważniejsze kierunki ich aktywności religijno-społecznej oraz zachęca do wysiłku w celu udoskonalania społeczeństwa, w którym żyją. Kościół nie tylko podkreśla wartość ludzkiej pracy na rzecz dobra wspólnego społeczeństwa, ale sam angażuje się w liczne przedsięwzięcia mające na celu udoskonalenie rzeczywistości doczesnej i polepszenie warunków życia ludzkiego. Najbardziej rozpoznawalną formą aktywności instytucji kościelnych jest niesienie pomocy ubogim, chorym i cierpiącym. Aktywność religijno-społeczna Kościoła uczy solidarności międzyludzkiej oraz buduje wspólnotę, wzmacniając więzi społeczne i zbliżając ludzi do siebie.

Słowa klucze: aktywność religijno-społeczna Kościoła, nowa ewangelizacja, powszechny wymiar misji Kościoła, uniwersalne wartości moralne, ład społeczny

*The Universal and Global Character
of the Religious and Social Activity of the Catholic Church*

S u m m a r y

The Catholic Church carries out its preaching work on a global scale as it reaches all countries and nations in the world. The activity of the Church has a religious as well as a social character as it reaches out to any person who lives in a society. The person is the way of the Church. Therefore, the overriding aim of the activity of the Church is to help people to attain salvation. People seek salvation, living in the world and carrying out their everyday chores. Through work they improve their social life as well as themselves. In its preaching the Church shows all people, especially Christ followers, the most important directions of their religious and social activity and it encourages them to make an effort to improve the society in which they live. Not only does the Church emphasise the value of human work towards the common good of the society but it also engages into numerous endeavours aimed at improving the reality and the conditions of human life. The most popular form of the activity of Church institutions is helping the poor, the sick and those who suffer. The religious and social activity of the Church teaches interpersonal solidarity and builds communities, strengthening social ties and bringing people closer together.

Key words: religious and social activity of the Church, new evangelization, universal dimension of the mission of the Church, universal moral values, social peace

IS A POST-HUMAN PERSONALISM POSSIBLE?

Introduction

Personalism is a well-established current of contemporary philosophy. It has various versions developing a wide range of approaches to the person. Amid this richness and complexity one thing seems to be obvious, namely that personalism constitutes a sphere of scholarly reflections concerning persons we have some knowledge about. Thus, basically, within personalism we consider human persons but sometimes also transcendental persons (e. g. God, angels). So far there has been little attention paid to so-called animal persons because such a subcategory seems to personalists to be an alien input proposed by naturalist philosophers. However, further subcategories of persons can be envisaged, for instance post-human persons. Is it possible to consider them as starting-points for a new account of personalism, namely a post-human personalism?

The title of this paper is quite direct and can be answered in a very simple way: yes or no. But there is something more which is the subject of this article. In asking about a possibility of post-human personalism we want to reach an insight into why such a personalistic project is either possible or impossible, or at least problematic; and this in itself is quite important and thought provoking. Delving into reasons speaking for or against such an enterprise, we can, on the one hand, determine whether personalism as such is able to accommodate new developments in person-like thinking. Or, on the other hand, we can establish to what extent, if any, post-human creatures can be considered within established currents of personalism. Although prospects of post-human persons seem distant and slightly unrealistic, there is a well-advanced discussion among philosophers regarding a so-called human enhancement. Personalism as we know it today must face some challenges stemming from the latter and hence our analyses.

A General Look at Personalism

What is commonly accepted is that the person, be they human or divine, is always at the centre of a personalistic analyses. Without the person himself there are no basis to talk about this current of philosophy at all. The person is here considered in his specific constitution. What really counts is the “uniqueness and inviolability of the person, as well as the person’s essentially relational or communitarian dimension”¹. There are also further important attributes which must be taken into account when the person is the centre of attention. Thus, there is no adequate approach to the person without assuming that “a person combines subjectivity and objectivity, causal activity and receptivity, unicity and relation, identity and creativity”². For personalists, persons exist in their complexity and integrity, and that is a very important starting point for any further philosophical investigation. As Thomas D. Williams and Jan O. Bengtsson put it, “personalists believe that the human person should be the ontological and epistemological starting point of philosophical reflection. They are concerned to investigate the experience, the status, and the dignity of the human being as person, and regard this as the starting point for all subsequent philosophical analysis”³.

A first adversary of a personalist approach will be any kind of philosophy that considers the reality of the human being in a non-personal way. Such a philosophy can put an emphasis on particles or processes, on specific experiences or characteristics as primary starting points for philosophizing. Thus, for instance, a naturalistic conviction that the person is made up of specific personal characteristics is an example of non-personalism, because the person here is a secondary reality and his existence is transient (i.e. a human being is a person only at some stages of his existence). The other example of the non-personalist approach is associated with a conviction that some historical occurrence or other corporate realities such as states constitute the person. Then, the person is a derivative of some epochal or social processes. In all such approaches, the person is not a starting point of philosophical investigation but an intermediary or final moment of a development of philosophical thinking.

However, there are a number of differences among personalists themselves. In fact, it is very difficult to consider personalism as a unified philosophical project. For instance, there are philosophers who claim that the reality is constituted by consciousness and others who point to its independent, i.e. a non-consciousness-related, source with all their consequences for analyses of the person; the former operates within idealistic philosophy while the latter subscribes to a realistic paradigm of philosophy⁴. Hence, there are various personalisms that follow the above

¹ T. D. Williams, J. O. Bengtsson, *Personalism*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/personalism> [accessed: 30 V 2017].

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

mentioned principles⁵. Williams and Bengtsson introduce a distinction into personalism in a strict sense and personalism in a broader sense. The former starts from an intuition of the person and only then goes to analyse the personal reality and the personal experience as objects of that intuition⁶. The latter, personalism in a broader sense, in turn is conceived within general metaphysical investigations where the person is presented as a special being endowed with his essential role and value⁷. Strict personalism is typical for philosophies such as phenomenology, existentialism, and dialogue philosophy (e.g. M. Scheler, G. Marcel, M. Buber, J. Macmurray) while personalism in the broader sense is associated for instance with Aristotelian and Thomistic tradition (e.g. J. Maritain, E. Gilson, R. Spaemann).

There is also a third possibility, namely a middle way between personalism in a strict sense and personalism in a broader sense. This position accepts some vital methodological factors from both approaches to the person. As presented by Karol Wojtyła, for example, it assumes at the starting point that there is lived experience of the person given in a series of phenomena. However, these phenomena do not deliver an adequate explanation of their object. Hence, the former are not only to be exposed, made evident and described in their richness and complexity but also referred to their metaphysical foundation, which – in the case of Wojtyła's project – is constituted by a so-called *suppositum humanum*. Thus, the method employed here can be characterized as a move “from phenomenon to its foundation”⁸; from what is given in a set of experiences to reasons and foundations of these experiences.

The Person in the Post-Human Turn

If personalism of any sort is vitally dependent on the person, then the question is whether the person will really exist according to a growing number of post-human and trans-human theories. Moreover, it is important to establish how adherents of human enhancement projects understand a personal reality. Is this an entity similar to that one on which existing threads of personalism concentrate? To be more precise: Is it still a person who can be understood in his experience, status and dignity as a starting point for all subsequent philosophical investigations? Answering these questions will be possible after a look at respective proposals offered by human enhancement theorists.

⁵ For instance, James Beauregard points to such versions of that as communitarian, dialogical, American, Hindu, British, Islamic, classical, and neo-personalistic. J. Beauregard, *Neuroscientific Free Will: Insights from the Thought of Juan Manuel Burgos and John Macmurray*, *Journal of Cognition and Neuroethics* 2015, vol. 3 no. 1, p. 36–37.

⁶ T. D. Williams, J. O. Bengtsson, *Personalism*.

⁷ *Ibid.*

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, in: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, 64. For epistemology of Karol Wojtyła as applied to the human person see G. Hołub, P. S. Pazur, *The Experience of Human Being in the Thought of Karol Wojtyła*, *Filosofija. Sociologija* 2017, vol. 28, no. 1, pp. 74–76.

There are a number of philosophers who advocate for human enhancement. They vary as to a degree of advancement of this process and expected results. In our analyses, we will focus only on some of them, especially on those who come up with relatively clear proposals concerning the post-human creature. Basically, there are some expectations that post-human entities will come and that their appearance will contribute to a kind of betterment of the world. Such an attitude is voiced for instance by John Harris in his latest book. He reasons as follows, “there are already, and in the future there will increasingly be, all kinds of new creatures out there and it will be our business to ensure that they are all as “goodly” as they can be; some will be man-made (rather than man and woman made) resulting from something more akin to construction than sexual reproduction. They may result from synthetic gametes or so-called ‘synthetic biology’, but however synthetic their creation they will be real in every important sense”⁹. Harris is convinced that those new creatures will either replace us humans in a sense that our extinction will be associated with their appearance, or they will constitute our prolongation.

Harris’ speculation concerning post-human creatures is saturated with a high level of optimism. It means that an envisioned departure of human persons will not be a tragic moment but rather an opportunity to create a better world. He puts it this way, “whether or not the non-human persons arise through technology or in the course of further Darwinian evolution, in the future, the far future perhaps, there will be no more humans. We do not need to worry about this so long as we are replaced by something better, by individuals better able to survive, flourish, be curious and inventive, and create a better world and an even better future for those who follow”¹⁰. This highly optimistic approach makes it necessary to shed more light on what it means that those post-human persons will be “better”.

The term “better” is a fundamental concept for human enhancement analyses. Its understanding is usually associated with the quality of specific human characteristics like the length of human life, a higher level of intelligence, an improved morality, and so on. Thus, for instance, John Harris drawing on postulates of Aubrey de Grey talks about a radically increased life expectancy, say, to 150 or even 1000 years. He considers that expanded lifetime as better¹¹. Another example concerns the level of human intelligence. A human being entertains an average level of IQ intelligence of 100¹². A radical increase of that quotient, say, to 1000 will amount to substantially better operations depending on the kind of intelligence¹³.

⁹ J. Harris, *How to Be Good. The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford 2016, p. 49.

¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹¹ J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton–London 2007, p. 52.

¹² The level of 100 IQ should be considered as the centre of a statistical confidence interval, +/- 15 points in either direction.

¹³ It is worth mentioning that the version of IQ intelligence is only one kind of intelligence; it does not exhaust a complexity of human intelligence. Thus, what we know about the level of IQ tells us little about the intelligence entertained, for instance, by artists or philosophers.

Or, let us assume that our mind can perform usual operations much faster. Nick Bostrom considers a scenario in which a radically improved human mind works ten thousand times faster than a biological brain, and enterprises that nowadays take years will be carried out within hours¹⁴. This will definitely amount to a betterment of mental life¹⁵. And let us look at yet another example that concerns morality. Igmarr Persson and Julian Savulescu, to mention only a few names, have developed a project of moral enhancement. They stress that there is a necessity to enhance human moral attitudes such as altruism and a sense of justice, in order to keep up with growing possibilities of causing harm and even catastrophes (due to progressing modern scientific technology). The aim is to better humans morally on a global scale and in this way to guarantee a peaceful coexistence¹⁶.

Adherents of human enhancement run into difficulty with a description as to how such betterment will be achieved. As philosophers they must take into account scientific prognosis and predictions in this respect, and the reality of the science does not yet offer very precise scenarios. Thus, human enhancement philosophers usually, and quite generally, point to quick and dynamic developments in genetics, genetic engineering, pharmacology, neurology, and nanotechnology. These disciplines are thought capable of delivering new means of radical intervention in human psychological and biological spheres; as examples we can point to gene recombination, usage of artificial DNA (which will replace or enrich a natural one), employment of nanobots, application of performance-enhancing drugs, the newest techniques of IT etc. How will these novel means result in improving human subjects and what will be the extent of desired effects is unknown, which is unanimously acknowledged, for instance, by Persson, Savulescu and Bostrom.

Toward a Project of Post-Human Personalism

Can we conduct a personalistic project taking into account the picture of the post-human person sketched above? It seems that there is such a possibility not only because of the presence of the term “person” in the currents of philosophy focused on post-human creatures but because of deeper reasons. To explore this, we will concentrate on a general proposal of such a personalism presented by Daryl

¹⁴ Bostrom sketches this scenario in the following way, “an emulation operating at a speed of ten thousand times that of a biological brain would be able to read a book in a few seconds and write a PhD thesis in an afternoon. With a speedup factor of a million, an emulation could accomplish an entire millennium of intellectual work in one working day.” See N. Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford 2014, p. 64.

¹⁵ Ray Kurzweil in his futuristic book points to a so-called singularity which will possess a non-biological intelligence billion upon billion greater than a biological-based intelligence. He envisages that such a singularity will appear in the year of 2045. See R. Kurzweil, *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, London 2005, ch. III.

¹⁶ I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012; I. Persson, J. Savulescu, “The Duty to Be Morally Enhanced”, *Topoi* (2017), p. 1–8.

J. Wennemann. He is convinced that resources of traditional personalistic philosophy allow us to argue for such a project. He considers a wide range of entities that aspire to the world of persons, although he does not provide a detailed description of them, i. e. what they look like and how they come to be.

Wennemann introduces a distinction between a human being understood biologically and a human being as a moral entity¹⁷. The former grasps a human as an individual belonging to the species *Homo sapiens*, basically characterized by material constitution, with a special emphasis on genetic factors (e.g. human DNA). The latter, in turn, tends to be identified with a personal being, where axiological language is a dominant narration tool. Although the majority of personalistic positions closely associate the former with the latter¹⁸, there is still a theoretical possibility of considering them separately. If we employ this approach then moral community can include beings that do not belong to *Homo sapiens* but nevertheless qualify as moral entities deserving respect.

Then, Wennemann turns to a possible post-human world. He is convinced that a post-human biological world could include non-human biological persons; the moral community can be broadened and apart from human biological beings endowed with value and dignity, the community will include radically enhanced human individuals (as he puts it, “modified human biological beings”), aliens and even artificial life forms such as robots. Wennemann suggests that such moral persons will have to possess a set of person-like characteristics, where specific mental faculties will play decisive roles (e.g. consciousness, self-consciousness, free will), as well as more complex attitudes, including a personal ability of self-legislating of moral law¹⁹.

A personalism which could be built upon such a picture of the person, has rather an ethical character (although it is far from traditional models); it distances from traditional metaphysical approaches to the person (be they idealistic or realistic ones) by assuming that many new kinds of entities can manifest what is typical for the person and thereby belong to the moral community. In fact, it will be extremely difficult to establish proper identities of those creatures because they remain, to a considerable extent, a matter of our imagination. But that circumstance, namely that we do not know precisely what or who those new person-like creatures could be, leads us to a very new territory: to kinds of uncharted waters of conceptual thinking.

This distancing from the metaphysics of the person for the sake of the ethics of the person is disputable. Of course, as we mentioned above, not all versions of personalism draw on metaphysics. However, there are some issues that are clarified by the metaphysical approach and they are important for personalistic thinking as such. For instance, if we do not know of what kind of creature is a new person, we

¹⁷ D. J. Wennemann, *Posthuman Personhood*, Lanham 2013.

¹⁸ Wennemann himself acknowledges that in the case of *Homo sapiens* these both meanings of humanhood are not separate. D. J. Wennemann, *Posthuman...*, p. 55.

¹⁹ *Ibid.*

are unable to establish whether that entity is a genuine new person or something that only performs personal activities. The difference will consist in a distinction between a stable and independent structure of existence, however understood, and something which manifests person-like phenomena only temporarily or because of being stimulated by some other factors. Are computers and robots real persons assuming that they are totally man-made and controlled? Thus, for the personalism it seems important to distinguish between being a person and acting as a person only²⁰.

There is another issue concerning axiology and ethics. What do we know about possible axiological experiences of radically enhanced or alien (e.g. extra-terrestrial) persons? Will they be able to experience their own dignity as well as the dignity of others? This is an important question assuming that they will come from such distant segments of reality and hence will be very different from us. The prospect of employing such an ethical attitude seems very unclear and even unviable. This is, of course, a problem for future theorists who will be attempting to formulate a unified theory of the person. However, when we stand on the surer ground of contemporary personalist projects and assess the future from these particular standpoints, we encounter many conceptual obstacles. We are going to point to two of them.

Firstly, we must consider a scenario according to which the world is inhabited simultaneously by human persons, whom we are already, and post-human persons of various sorts. These two groups of creatures will be divided by such factors as a length of biological life or a level of intelligence. They will differ as to what they value and prioritize and as a result their set of values will be different²¹. If we assume that our human values stem from the experiencing of our human history, our cultural heritage, as well as from relationships with other humans, analogously we can claim this about post-human and non-human persons. One of the results of this will be that the latter will find the world of our human values uninteresting and even alien. As Nicholas Agar puts it, “posthumans, Martians, or machine intelligences are unlikely to be moved by specifically human values. We would be right to say that they miss out on experiences that we find valuable. But we should not presume that posthuman lives should be reconfigured so as to conform with our human values. It is likely that distinct posthuman, Martian, or android values will serve as guiding lights for them”²². This way of valuing can be referred to not only to our external values but also internal ones, namely to the values of our very existence. For those other persons, *Homo sapiens* can constitute an example of an underdeveloped world, which may deserve some respect, as it is shown to remote stages of evolution for example, but without ascribing to them proper dignity, equality and partnership. Consequently, there will not be in place essential prem-

²⁰ See G. Holub, *Being a Person and Acting as a Person*, “Forum Philosophicum” 13 (2008), p. 267–282.

²¹ Such a scenario is one of the possibilities; it is not a necessity. However, in the present analyses we will limit our considerations to this scenario because it is very probable and, as it seems, quite interesting consequences stem from it.

²² N. Agar, *There Is a Legitimate Place for Human Genetic Enhancement*, in: *Contemporary Debates in Bioethics*, A. L. Caplan, R. Arp (eds.), Malden (MA) 2014, p. 352.

ises to conduct a personalistic project nor – on a larger scale – to build up a personalistic culture.

Secondly, looking at an attempt at personalistic analyses from our present human point of view, we find some basic problems. Even if we proceed along a line of phenomenological, existential and dialogical personalism, we must contend that we lack essential lived experiences as fundamental constituents for our concepts and further analyses. We do not know from our inter-human experience whom/what post-human creatures are about; but as to computers and robots already accompanying us, we can find it even harder to acknowledge them as partners sharing our existence in the world. If post-human and non-human persons will embody, on a larger scale, what is typical for today's artificial machines, the possibility of future personalism is rapidly shrinking. The reason for that is that what is in the centre of attention of personalist thinking is not only a superficial relationship having to do with an exchange of technical (objective) information or coordination of some actions. What really matters here is also an encounter on a deeper level where people can share their subjective and spiritual feelings and experiences, as well as their being together as creatures endowed with interiority.

The latter thesis bids us to inquire whether post-human persons will be endowed with subjectivity and interiority at all. This is a core issue for any version of personalism. For instance, Karol Wojtyła gives us concise but essential insight into what subjectivity is all about: “the concept of subjectivity takes on a distinctive inwardness of activity and existence – an inwardness, but also “in-selfness.” Human beings exist “in themselves,” and so their activities likewise have an “in-self,” or “non-transitive,” dimension”²³. If post-human persons are basically devised with intent to strengthen “objective” parameters, there is a serious question concerning their subjectivity and interiority. Will subjectivity and interiority be present in them or are they to be got rid of altogether? But even when such issues are seriously taken into account, there are still many things we do not know, for example, whether application of genetic engineering, IT procedures, or pharmacological innovations can result in strengthening or weakening inwardness of human activity. Moreover, can we attain a post-human, radically improved sphere of an in-self dimension using technical methods, which – as we know already – have nothing to do with elements constituting that sphere? Hasty and too optimistic answers to these questions lead us rather to a discredited position of scientism.

Conclusions

The possibility of post-human personalism is viable but only *prima facie*. It draws on a preliminary belief that different kinds of persons have something essential in common. However, such a thesis is apparent but not real. Categories concerning non-human or post-human persons lead to such an enlargement of person-

²³ K. Wojtyła, *The Person: Subject and Community*, in: K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays*, trans. Th. Sandok, New York 1993, p. 227.

hood thinking that we face many vital unknowns. For example, what are those post-human persons going to be like? Will they preserve important marks of humanness, e.g. subjectivity and interiority? There are further uncertainties. Right now, it remains obscure for us what an encounter with them is all about and what experiences will accompany such an encounter. Moreover, we do not know what attitudes post-human persons will employ in contacts with us, and even whether they will consider us as persons at all.

Nicholas Agar reasonably claims that a human enhancement project does not offer a clear-cut answer as to what or who post-humans persons are²⁴. A human enhancement project shows us at most a constant flow of “improved” creatures, namely how one generation of post-humans will be replaced by another represented by even more enriched individuals. What is basically certain about all this process is that there is no destination point but only an attitude of mastery, desire of perfection and pressing on. Thus, to be a post-human person is to undergo a constant change from “good” to “better”, from one stage of enhanced existence to another²⁵. If that is the case, then our knowledge about creatures resulting from that enterprise is very limited; in fact, we are offered only a formal and methodological insight into the existence of post-human persons. However, such a consequence is not helpful in light of what is required by various personalistic projects at present. Hence, the project of post-human personalism is highly problematic and far from viability.

Bibliography

Internet sources:

Williams T. D., Bengtsson J. O., Personalism [in:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/personalism> [accessed: 30 V 2017 r.].

Elaborations:

Agar N., There Is a Legitimate Place for Human Genetic Enhancement, [in:] *Contemporary Debates in Bioethics*, A. L. Caplan, R. Arp (eds.), Malden (MA) 2014.

Agar N., *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense of Limits*, Cambridge (MA) – London 2014.

Bostron N., *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford 2014.

Harris J., *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton – London 2007.

Harris J., *How to Be Good. The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford 2016.

Hołub G., *Being a Person and Acting as a Person*, “Forum Philosophicum” 13 (2008).

Kurzweil R., *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, London 2005.

²⁴ One of a short paper written by Agar has a telling title: *Why we can't really say what post-persons are?*, “Journal of Medical Ethics” 2012, vol. 38, no. 3, p. 144–145.

²⁵ N. Agar, *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense of Limits*, Cambridge (MA) – London 2014, p. 77.

Persson I., Savulescu J., *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012.

Persson I., Savulescu J., "The Duty to Be Morally Enhanced", Topoi (2017).

Wennemann D. J., *Posthuman Personhood*, Lanham 2013.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

K. Wojtyła, *The Person: Subject and Community*, [in:] K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays*, trans. Th. Sandok, New York 1993.

Summary

This article deals with the possibility of applying personalistic thinking to so-called post-human persons. They are subjects of the ongoing debates within the so-called human enhancement project. First the paper sketches a contemporary understanding of personalism where the human or divine persons are points of reference. Second, it examines a proposal of enlarging the world of persons by including novel entities traditionally not considered as such, for instance improved human-like entities created artificially. Finally, the article undertakes an attempt at assessing a possible personalistic project aimed at a new family of persons. The conclusions are rather sceptical because of a lack of clarity as to who or what those post-human persons are. Thus, personalism as we know it today cannot encompass and place under investigation all groups of possible post-human creatures. As it seems at present, attempts at formulating a project of post-human personalism lack adequate resources and are far from viability.

Key words: human person, post-human person, personalism

Czy jest możliwy post-ludzki personalizm?

Streszczenie

W artykule tym przeprowadza się analizę możliwości zastosowania myślenia personalistycznego do świata tak zwanych osób post-ludzkich. One bowiem są przedmiotem debaty w ramach tak zwanego projektu ulepszania człowieka. Pierwsza część artykułu polega na zarysowaniu rozumienia personalizmu, w ramach którego tak osoby ludzkie, jak i boskie stanowią punkt odniesienia. Następnie w artykule tym ocenia się propozycję rozszerzenia świata osób i włączenie do niego nowych bytowości, które tradycyjnie nie uznaje się za osoby. Chodzi na przykład o sztucznie stworzone bytowości, zbliżone do człowieka, co do których będzie się utrzymywało, że są istotami ulepszonymi. W końcu, w artykule tym podejmuje się próbę oceny ewentualnego projektu personalistycznego, który uwzględniłby tę nową rodzinę osób. Konkluzje, do jakich się dochodzi są raczej sceptyczne ze względu na brak jasności tego, kim albo czym będą te nowe osoby. Personalizm, w postaci w jakiej go znamy, nie jest zdolny do tego, aby przebadać społeczność istnień post-ludzkich. Wydaje się, że nie posiadamy odpowiednich narzędzi, aby sformułować projekt personalizmu post-ludzkiego, a ewentualne usiłowania tego typu jawią się na razie jako bardzo odległe.

Słowa kluczowe: osoba ludzka, osoba post-ludzka, personalizm

**MIĘDZY INDYWIDUALIZMEM A KOLEKTYWIZMEM
– O FILOZOFII WSPÓLNOTY JEANA VANIERA.
WYBRANE ASPEKTY I PROBLEMY ANTROPOLOGICZNO-ETYCZNE**

1. Wprowadzenie

„Człowiek jest z natury społeczny” – to cytat, który wielokrotnie powtarza się w różnych środowiskach, zarówno akademickich, jak również wśród społeczeństwa. Jego autorem jest Arystoteles¹. Od starożytności aż po czasy współczesne filozofia „bada” człowieka także pod kątem jego relacji z drugim człowiekiem oraz społeczeństwem jako grupą ludzi.

Na gruncie filozofii polityki odnajdujemy szereg dyskusji na temat tego, czy jednostka bądź wspólnota są ważniejsze w sferze życia prywatnego, społecznego, gospodarczego czy politycznego. Spór pomiędzy liberalizmem a konserwatyzmem, a współcześnie między libertynizmem a komunitaryzmem jest żywy i pojawiają się coraz to nowsze argumenty zarówno po jednej jak i drugiej stronie dyskursu. Jak zaznacza jeden z autorów „Przewodnika po współczesnej filozofii politycznej” „teorie liberalne kładą nacisk na prawa jednostki kosztem roszczeń społeczeństwa”². Z drugiej zaś strony badacze przychylni liberalizmowi (a zatem także libertynizmowi) zarzucają drugiej stronie pewnego rodzaju nie zrozumienie zarówno źródeł jak również podstawowych zasad koncepcji hołdującej wolności jednostki. Istnieje także stanowisko odrębne, wytworzone w ramach personalizmu.

Artykuł jest próbą dookreślenia stanowiska pośredniego, czyli wskazania, jakie relacje zachodzą między osobą a wspólnotą na przykładzie myśli Jeana Vaniera, kanadyjsko-francuskiego doktora filozofii, założyciela wspólnoty dla osób niepełnosprawnych *L'Arche* („Arka”). Można zatem określić problem tego artykułu pytaniem, czy osobie ludzkiej jest potrzebna wspólnota, a jeśli tak to, czy obowiązują jakieś „zasady” relacji między osobą, a wspólnotą. Jean Vanier, bazując na doświadczeniu życiowym i zdobytej wiedzy, dokonuje rozróżnienia między współczesnym społeczeństwem a wspólnotą oraz wskazuje na cechy relacji „ja-we-wspólnocie” (inaczej „wspólnota-dla-mnie), a następnie na „ja-dla-wspólnoty”.

¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, 1094b.

² R. Brown, *Socjologia*, R. E. Goodin, P. Pettit, „Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej”, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 1998, s. 157.

Należy zwrócić uwagę, że współcześnie coraz częściej przywołuje się w dyskusji politycznej takie pojęcia jak: „wspólnota”, „społeczeństwo”, „tożsamość”. Pojęcia te łączy się z czasownikami bądź przymiotnikami, które są nacechowane elementami patetyzmu. Jednocześnie współczesna Europa staje przed różnego rodzaju kryzysami, w tym również kryzysem wartości, na których została zbudowana. Wydaje się również, że definicje „wspólnoty”, czy „społeczeństwa” tworzy się na nowo bez wyraźnego fundamentu antropologicznego, czy etyczno-aksjologicznego³. Stąd należy poszukiwać nowych, a jednocześnie już wypróbowanych form rozumienia wspólnoty. Do nich należy myśl Jeana Vaniera – z jednej strony filozofa, a z drugiej strony twórcy rozrastającej się do dzisiaj wspólnoty łączącej ludzi pełnosprawnych z ludźmi niepełnosprawnymi intelektualnie.

2. Przegląd stanowisk – indywidualizm, kolektywizm, personalizizm

2.1. Starożytne spojrzenie na relację między osobą a wspólnotą

„Personalizm” i „wspólnota” to pojęcia, które podlegają odrębnej i zarazem wspólnej analizie. Cechą wspólną jest fakt, iż źródłem, zarówno dla personalizmu, jak również dla zagadnienia wspólnoty jest okres starożytności. Argumentację znajdujemy w poszczególnych pismach, które pozostawili przodujący w tym okresie filozofowie oraz opracowaniach dokonanych m.in. przez historyków filozofii. Wspólnota – powołując się na Encyklopedię PWN – jest socjologiczną grupą społeczną o silnej więzi wewnętrznej, której podstawą jest nie tyle świadome cele, ile czynniki emocjonalne mające swe źródło w tradycji, obyczajach itd.⁴. Znając tę słownikową definicję „wspólnoty” trudno zatem nie odnaleźć u pierwszych filozofów podwalin pod personalistyczne (osobowe) ujęcie grupy społecznej, którą jednoczy emocjonalne w tym przypadku, dążenie do odkrycia prawdy.

Sokrates (469–399 p.n.e.⁵) dokonał swoistej „rewolucji” w ustalaniu principów dla ówczesnego świata nauki. Mieszkając w Atenach poświęcił się zarówno pracy intelektualnej, jak również pracy społecznej (był wojownikiem, urzędnikiem, nauczycielem i wychowawcą młodych). Dotychczasowe ustalenia podtrzymują fakt, iż choć mistrz ateński nie pozostawił żadnego pisma⁶, to jego uczniowie kontynuowali w swoich tekstach myśl nauczyciela ateńskiego⁷. Najważniejszym osią-

³ Więcej można przeczytać o tym problemie w takich tekstach jak: Z. B. Rudnicki, *Kryzys w Unii Europejskiej a tożsamość europejska*, „Przegląd Europejski” (2016), nr 2, s. 110–137; A. Sadowski, *Czy Europa pluralistyczna stanie się społeczeństwem (-ami) wielokulturowym (-ymi)?*, „Pogranicze. Studia Społeczne” (2015), t. 15, s. 41–61.

⁴ <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wspolnota;3998410.html> [dostęp: 20 XII 2017 r.].

⁵ Daty urodzin i śmierci poszczególnych filozofów podane są za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1–3, Warszawa 2009. Jeśli data będzie pochodziła z innego źródła, będzie to zaznaczone odrębnym przypisem.

⁶ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 1, Lublin 2000, s. 304.

⁷ Wspominany G. Reale mówi o czterech źródłach, które mówią o Sokratesie: komedia Arystofanesa *Chmury*, pisma Platona, Ksenofont piszący o nim we *Wspomnieniach o Sokratesie* i częściowo Arystoteles.

gnięciem tegoż myśliciela jest przeniesienie zainteresowań z przyrody na człowieka⁸. Antropologia i etyka Sokratesa zbudowana wokół zagadnienia mądrości i cnoty dają wyraz późniejszym wypowiedziom klasycznych personalistów francuskich, włoskich i polskich. Sokrates widzi człowieka jako jednostkę, która jest nastawiona na czynienie dobra⁹. Poszukiwanie mądrości postrzegał jako działanie na rzecz dobra indywidualnego i wspólnotowego. Stanowisko to zostało nazwane intelektualizmem etycznym i wyrażało się w takich poglądach jak m.in.: „nikt nie może czynić zła świadomie”¹⁰. Przekonanie to wyrażało się w sposób praktyczny. Sokrates stosując swoje metody¹¹ naprowadzał słuchających do poznania prawdy. Sokrates budował swój autorytet we wspólnocie uczniów na zasadzie indywidualnego traktowania człowieka (dialog i rozmowa). Dzięki stawianiu pytań, pozostawiał przestrzeń dla wolności słuchacza. Procesu wychowania i kształcenia nie traktował jako pewien mechanizm¹², lecz jako sztukę/rzemiosło.

Kontynuacją myśli Sokratesa zajął się Platon (427–347 p.n.e.). Założył on Akademię, w której żył i pracował do końca swojego życia. Była to szkoła, w której rozwijano myśl Sokratesa oraz budowano system Platona. Podobnie jak jego mistrz, swoją działalność skupił na rozwoju intelektualnym i wychowywaniu kolejnego pokolenia filozofów. Platon w ciągu swojego życia zbudował zarówno system antropologiczny, jak i metafizyczny nie zapominając o wizji państwa idealnego. Analizując zagadnienie wspólnoty i jej personalistycznej wizji w historii filozofii można odwołać się przynajmniej do dwóch tekstów Platona¹³: mniej znanego dialogu opiewającego o przyjaźni oraz „Państwie”. Temat przyjaźni jest rozpatrywany przez Platona w dialogu *Lizys*¹⁴. Przyjaźń, czyli szczególna relacja między człowiekiem a człowiekiem, odsyła jeszcze do czegoś innego i nabiera głębszego sensu ze względu na „Pierwszego Przyjaciela”¹⁵. Nawiązując do uwagi wstępnej wynika z tego, że przyjaźń jest prawdziwa tylko wtedy, gdy jest środ-

⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 1, s. 314.

⁹ Por. J. Kosiewicz, *Sokrates wobec wiedzy i moralności: konsekwencje antropologiczne i agnostyczne*, „Idō – Ruch dla Kultury: Rocznik Naukowy [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja]” (2001), nr 2, s. 75.

¹⁰ M. Koszałko, *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej – Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne” (2015), nr 2, s. 160.

¹¹ W historii filozofii najczęściej wyróżniane są dwie metody stosowane przez Sokratesa. Powołując się na Władysława Tatarkiewicza i jego I tom *Historii filozofii* należy wskazać na metodę: eklektyczną (metoda zbijania – doprowadzania do absurdu) i majeutyczną (metoda rodzenia – wynikała z przekonania Sokratesa, że każdy człowiek nosi w sobie wiedzę praktyczną).

¹² Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2007, s. 40.

¹³ Zasygnalizować należy kwestie dotyczącą metafizyki Platona. Wspomniane „systemy” skupione są wokół tematu naczelnego, jakim zajmował się następca Sokratesa. Mowa jest o idei, a w tym o idei dobra jako naczelnej zasadzie. Teksty Platona wskazują na dążenie do realizacji idei.

¹⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 2, Lublin 2000, s. 258.

¹⁵ Tamże, s. 259.

kiem-drogą prowadzącą do osiągnięcia wizji Dobra¹⁶. Dzieło „Państwo” jest wykładnią nauki Platona o jego idealistycznej wizji państwa. Zasadniczą sprawą jest odpowiedź na pytanie, dlaczego państwo powstaje. Państwo powstaje, ponieważ człowiek sam sobie nie wystarcza¹⁷. Wynika to z potrzeby tworzenia relacji społecznej, które powstają między obywatelami a rządzącymi, a także między obywatelem a obywatelem. Państwo definiuje jako mieszkanie, w którym wspólnie się żyje i nawzajem się sobie pomaga¹⁸. Działa ono jako jeden wielki organizm¹⁹ w którym każdy obywatel jest odpowiedzialny za konkretne zadania do wykonania. Istniejący podział klasowy i realizacja zadań w obrębie tych klas przez ludzi sprawia, iż państwo się rozwija w sposób doskonały²⁰. Zarówno człowiek nie może istnieć bez państwa, ale także państwo nie może istnieć bez człowieka²¹. Mówiąc o dobru Platon podkreśla, że ważniejsze jest dobro państwa, niż dobro jednostki²². Dobro zaś można rozumieć jako wspólną własność wszystkich ludzi²³.

Zakładając, iż człowiek jest bytem relacyjnym, filozofia, pedagogika czy psychologia²⁴ bazuje na starożytnym zdaniu wypowiedzianym przez Arystotelesa (384–322 p.n.e.). W swoim dziele „Polityka” pisał następująco: „człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie [...] On jako jedyny ma zdolność do rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa”²⁵. Człowiek żyjący poza strukturami rodziny i państwa może być – według Arystotelesa – podporządkowany albo jako istota nieludzka albo bóg²⁶. Wyróżnia on zatem dwie podstawowe wspólnoty: rodzinę i państwo. Człowiek będąc członkiem obu tych grup społecznych, dzięki nim dojrzewa do bycia doskonalszą istotą. W tym samym dziele

¹⁶ Por. J. Pazgan, *Przyjaźń w refleksji filozoficznej*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” (2003), nr 1, s. 163.

¹⁷ Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 63.

¹⁸ Zob. Tamże.

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, dz. cyt., t. 1, s. 111.

²⁰ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 2, dz. cyt., s. 297.

²¹ Stwierdzenie to należy potraktować jako uproszczenie. Chodzi o to, że „bez świata człowiek nie doszedłby do samowiedzy, nie mógłby sam siebie uświadomić. Świat materialny jest potrzebny (...) dla jego rozwoju”. Państwo zaś rozumiem tutaj jako część poznawalnego przez człowieka świata albo pewien fragment świata, który obok rodziny jest pierwotną społecznością dla każdej narodzonej istoty ludzkiej. Powyższy cytat pochodzi z: M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, t. 9, Lublin 1991, s. 321.

²² A. Śliwiński, *Metaforyczne ujęcie dobra państwa w politycznej teorii Platona*, „Hybris” (2012), nr 17, s. 147.

²³ M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek...*, dz. cyt., s. 338.

²⁴ Opisuąc człowieka jako byt relacyjny często spotyka się odwołanie właśnie do tej myśli Arystotelesa. Jako przykład mogą posłużyć takie pozycje jak: S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992; *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995; W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.

²⁵ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Kraków 1964, s. 5.

²⁶ Por. M. Malmon, *Arystotelesa poszukiwania idealnego ustroju państwowego*, „Kultura i Wartości” (2013), nr 2, s. 11.

wspomina także o jednym z celów państwa. Celem państwa jest umożliwienie życia, a istnieje po to, aby to życie było dobre²⁷. Nastawienie na dobro prowadzi do szczęścia człowieka jako bytu rozumnego i wolnego, czyli bytu osobowego. Dzięki temu następuje pełny rozwój całego człowieka. Relacja człowiek – państwo – człowiek jest nastawiona na rozwój ku dobru. Zatem twierdzenie, iż człowiek jest istotą społeczną jest uwarunkowane jego naturą.

2.2. Średniowieczna myśl o wspólnocie – Boecjusz, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu

Przechodząc przez krótką historię pojęcia „osoby” należy zatrzymać się przy średniowiecznym filozofowie i teologu, który doprecyzował termin *persona*. Boecjusz (480–525²⁸) jest autorem takich dzieł jak: „O pocieszeniu jakie daje filozofia”, ale także tłumaczem dzieł Platona i Arystotelesa. Niektórzy nazywają go pośrednikiem między epokami, czyli między starożytnością, a średniowieczem²⁹. Analizując problem wspólnoty i jej wymiaru personalistycznego trudno byłoby pominąć definicję „osoby” w ujęciu Boecjusza. W dziele „Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi” „osobę” traktuje jako „indywidualną substancję natury rozumnej”³⁰. Definicja ta wyłania trzy znaczące człony: substancję, indywidualność i rozumność³¹. Substancję Arystoteles rozumiał jako istniejący konkret. Ujmujemy ją poznawczo, gdy dajemy odpowiedź na to, „co to jest”³². Samoistność substancji uważali za jej istotną własność³³. Skutkiem tego jest fakt, iż autonomia bytowania jest podstawą dla osobowej tożsamości człowieka³⁴. Samoistność bytowania istoty ludzkiej sprawia, iż osoba nie może być traktowana jako przypadłość (cecha), ale jako odrębny podmiot – człowiek³⁵. Poprzez indywidualność wyraża się prawda o tym, iż każdy człowiek jest jedyny i niepowtarzalny. Zaś rozumność ukazuje osobę jako podmiot zdolny do myślenia, tworzenia abstrakcyjnych pojęć, a obok tego także jednostkę wolną i miłującą³⁶. Warto także zauważyć, iż termin „osoba” opisany przez Boecjusza precyzuje także rozróżnienie zakresowe między „osobą”, a „indywiduum”. Każda osoba jest indywiduum, ale nie każde indywiduum jest

²⁷ Zob. Arystoteles, *Polityka...*, dz. cyt., s. 6.

²⁸ T. Ślipko, *Historia etyki w zarysie*, Kraków 2010, s. 39.

²⁹ Por. J. Grzybowski, *Boecjusz, czyli posłannictwo filozofii. Analiza przemiany i duchowej drogi ku dobru na podstawie De consolazione philosophiae*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (2007), nr 20, s. 96.

³⁰ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, Boecjusz, „Traktaty Teologiczne”, opr. A. Kijewska, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 70.

³¹ Zob. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej...*, dz. cyt., s. 133–134.

³² Zob. Tamże, s. 134.

³³ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s. 115.

³⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek, a społeczność*, Lublin 1994, s. 110.

³⁵ Zob. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej...*, dz. cyt., s. 134.

³⁶ Zob. Tamże.

osobą³⁷. Z definicji Boecjusza, dokonując głębszej interpretacji terminu *persona* należy także wyodrębnić trzy wymiary osoby ludzkiej: strukturalny, społeczny i transcendentny³⁸. Znając jedną z znanych definicji „osoby”, powstałą na pograniczu starożytności i średniowiecza trudno ominąć dwie najwybitniejsze postaci okresu między upadkiem Cesarstwa Rzymskiego a upadkiem Konstantynopola, które zapisały się na kartach filozofii. Chodzi o św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu.

Św. Augustyn (354–430) swoją antropologię zawdzięcza czterem różnym doświadczeniom. Trudno w jego życiorysie nie zauważyć kontaktów z stoikami w postaci dzieł Cyserona³⁹, następnie manichejczykami⁴⁰, neoplatonikami, a pod wpływem mów św. Ambrożego na całe późniejsze życie z chrześcijanami, którym przewodził jako Biskup Hippony. Jego antropologia to personalizizm w różnych wymiarach⁴¹. Także prawdy o Bogu przedstawiał w odniesieniu do człowieka. W dziele *De Trinitate Dei* analizował tajemnicę Trójcy Świętej w odniesieniu do podstawowych władz umysłowych człowieka tj. intelektu, pamięci oraz woli⁴². Jego antropologia bazowała na twierdzeniu, iż człowiek jest istotą materialno-duchową. W jednej z mów wyraził ten pogląd następująco: „Człowiek więc składa się z rozumnej duszy i śmiertelnego ciała. [...] Człowiek składa się z ciała i duszy”⁴³. Św. Augustyn nauczał o człowieku, biorąc pod uwagę jego całość, czyli zarówno to, co materialne, ale także to co duchowe. Realizuje postulat personalizmu wyrażający się w poglądzie, iż wartość i godność człowieka tkwi w nim samym⁴⁴. Człowiek dzięki ciału jest częścią widzialnego świata, jest także jego współtwórcą, zaś dzięki duchowi jest zdolny do samookreślenia się⁴⁵. Badając antropologię św. Augustyna należy także zatrzymać się na tym, co jest celem człowieka. Według Biskupa Hippony, tak samo jak według jego poprzedników, celem człowieka jest dążenie do szczęścia⁴⁶. Szczęście w założeniu augustiańskim, człowiek może osiągnąć tylko dzięki Bogu, który jest dobrem najwyższym i doskonałym⁴⁷. W kontekście pracy dotyczącej relacji personalizizm-wspólnota pojawia się

³⁷ Por. M. Koszałko, *Indywidualizm, a osoba. Rozważania Boecjusza, Ryszarda ze św. Wiktora i Jana Dunsza Szkota*, „Filo-Sofija” (2013), nr 23, s. 75.

³⁸ Por. Tamże, s. 135.

³⁹ D. Nowakowski, *Św. Augustyn, a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodziensis” (2010), nr 23, s. 63.

⁴⁰ E. Sienkiewicz, *Człowiek w myśli św. Augustyna*, „Teologia w Polsce” (2011), nr 2, s. 260.

⁴¹ Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 10.

⁴² Por. Tamże.

⁴³ Por. Tamże.

⁴⁴ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej...*, dz. cyt., s. 132.

⁴⁵ S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu od Augustyna do Wojtyły...*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁶ M. Zarych, *Cel czy tylko środek? O relacjach międzyludzkich w filozofii św. Augustyna*, „Logos i Ethos” (2013), nr 1, s. 10.

⁴⁷ T. Slipko, *Historia etyki w zarysie...*, dz. cyt., s. 36.

pytanie, czy w filozofii św. Augustyna jest wątek dotyczący wymiaru społecznego człowieka, tj. relacji między ludźmi. Odpowiedź jest twierdząca. W tekście *O nauce chrześcijańskiej* św. Augustyn analizuje przykazanie miłości. Stawia on tam pytanie, czy miłowanie bliźniego jest związane z samym bliźnim czy z czymś/kimś innym⁴⁸. Jednocześnie znajduje odpowiedź wskazując, iż miłować bliźniego powinno się ze względu na cel miłości, jaką jest Bóg⁴⁹. Św. Augustyn zatem przedstawia człowieka także w aspekcie społecznym. Dokonując analizy przykazania miłości zakłada relację międzyludzką. Wspominany tekst to też nie jedyne źródło mówiące o społecznym aspekcie bytowania człowieka. Św. Augustyn mówi o relacjach społecznych (wspólnotowych) w takich dziełach jak: „Wyznania”, gdzie opisuje swoje odczucia po śmierci przyjaciela, czy „O państwie Bożym”, w którym akcentował współpracę między państwem, a Kościołem⁵⁰. Podkreślić należy, że św. Augustyn wszelkie relację odnosił do miłości bezinteresownej, której źródłem jest Bóg. Osoba jest celem samym w sobie, nigdy zaś jedynie środkiem do realizacji celów⁵¹. Był przeciwnikiem depersonalizacji człowieka.

Św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) poglądy antropologiczne przedstawił w najśłynniejszym dziele średniowiecznym „Suma teologiczna”. Trudno jednak nie zauważyć, iż naukę o człowieku przedstawiał w kontekście metafizycznym. Akwinata przedstawił ideę „porządku” w ramach metafizyki bytu stworzonego. Idea ta zakładała porządek stworzenia, poczynawszy od *materia prima* aż do samego Boga jako *actus purus*, czyli czystego aktu. Między nimi są: rzeczy materialne, rośliny, zwierzęta, ludzie i aniołowie⁵². To wyszczególnienie było możliwe dzięki ukazaniu *differentia specifica* danej grupy bytów. Pozostają one względem siebie w relacji hierarchicznej, a jednocześnie są od siebie różne ze względu na specyfikę (właściwość)⁵³. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż koncepcja człowieka przedstawiana była personalistyczna, gdyż pojęcie „osoby” zaczerpnął od Boecjusza⁵⁴. Za nim stwierdził, iż osoba to byt indywidualny i rozumny⁵⁵. Rozumność jest tym, co powoduje możliwość rozróżnienia świata zwierząt od świata ludzi we wspomnianej hierarchii bytów. Jednocześnie wskazuje na analogię pojęcia „osoby”, które – według św. Tomasza z Akwinu – nie tylko odnosi się do człowieka, ale także do aniołów i w szczególny sposób do Boga.

⁴⁸ Zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, [w:] Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, Warszawa 1979, s. 28.

⁴⁹ Zob. Tamże, s. 29.

⁵⁰ S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu od Augustyna do Wojtyły...*, dz. cyt., s. 14.

⁵¹ Por. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2007, s. 25.

⁵² Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 2005, s. 145.

⁵³ Por. Tamże.

⁵⁴ S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu od Augustyna do Wojtyły...*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁵ Tamże.

2.3. Nowożytne spojrzenie na wspólnotę – dwa wybrane przeciwstawne stanowiska

Trudno w jednym artykule wskazać wszystkie możliwe nowożytne stanowiska dotyczące relacji między osobą, a wspólnotą. W związku z tym należy pokazać dla kontrastu dwa przeciwstawne stanowiska, które w głównej mierze wynikają z przyjętego „wzoru” antropologicznego.

Po filozofii Nicolo Machiavellego (1469–1527), a przed Monteskiuszem (1689–1755) pojawia się na scenie filozofii politycznej Thomas Hobbes (1588–1679) i John Lock (1632–1702). Thomas Hobbes pochodził z angielskiej rodziny pastorskiej. Studiował na Oksfordzie, czynnie brał udział w życiu politycznym. Przez 20 lat przebywał we Francji. Do najśłynniejszego dzieła zalicza się „Lewiatan”. W swoich poglądach społeczno-politycznych był przeciwnikiem Arystotelsa. Twierdził, iż człowiek nie jest z natury istotą społeczną, a natura ludzka jest egoistyczna i konfliktowa⁵⁶. Zgodnie z tym przekonaniem – w ocenie Hobbesa – naturalnym stanem rzeczy jest walka człowieka z człowiekiem⁵⁷. Pogląd ten jest punktem wyjścia dla koncepcji umowy społecznej. Ludzie będąc w stanie wojny, a zatem również nieustannego strachu oraz niezadowolenia w ramach tzw. umowy rezygnują z indywidualnej wolności i przekazują całość zebranych praw suwerenowi⁵⁸. Suweren nie jest stroną tej umowy, jego rola zatem ma charakter nieograniczony, a władza wydaje się być nieskończona⁵⁹. Z drugiej strony warto przytoczyć poglądy Jacquesa Maritaina (1882–1973). Głównym źródłem inspiracji Maritaina jest filozofia św. Tomasza z Akwinu⁶⁰. Warto zauważyć, iż w młodości fascynował się socjalizmem, co wpłynęło na jego zainteresowanie się filozofią społeczną oraz filozofią polityczną⁶¹. Na wzór filozofów z okresu starożytności i średniowiecza opisując relację między osobą, a społecznością używał terminu „dobro wspólne”. W jego ocenie „dobro wspólne” powinno być celem zarówno dla konkretnego człowieka, jak również dla społeczności, w której żyje⁶². Był przekonany, że życie społeczne łączy ludzi ze względu na ich wspólny przedmiot⁶³.

Dokonany przekrój stanowisk nie wyczerpuje tematu, jednakże należy podkreślić, że dzięki przytoczonym powyżej poglądom można będzie lepiej wskazać do jakiej „grupy” filozofów należy zaliczyć przedstawionego poniżej francuskiego filozofa Jeana Vaniera.

⁵⁶ L. Kopciuch, *Idee filozofii społecznej Thomasa Hobbesa w późniejszych koncepcjach filozofii dziejów*, „Roczniki filozoficzne” (2015), nr 1, s. 31.

⁵⁷ Zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 113.

⁵⁸ *Historia myśli ustrojowej i społecznej*, red. I. Barwicka-Tylek, J. Malczewski, M. Jaskólski Warszawa 2009, s. 145.

⁵⁹ A. Stępkowski, *Umowa społeczna Lock'a – spojrzenie z perspektywy prawnej*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” (2014), nr 1, s. 154.

⁶⁰ Zob. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej...*, dz. cyt., s. 140.

⁶¹ Zob. J. M. Burgos, *Personalizm*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Warszawa 2010, s. 45.

⁶² W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej...*, dz. cyt., s. 140.

⁶³ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 9.

3. Jean Vanier i jego myślenie o wspólnotcie

3.1. Wątki biograficzne

Jean François Antoine Vanier urodził się 10 września 1928 r. w Genewie⁶⁴. Matka miała na imię Pauline, zaś ojciec Georges pełnił w tym czasie funkcję wojskowego przedstawiciela Kanady w Lidze Narodów⁶⁵. Miał czwórkę rodzeństwa. Najpierw dzieciństwo spędził w Londynie, gdzie ojciec został ambasadorem⁶⁶, później we Francji, oraz w Kanadzie. Tam jego ojciec, będąc generałem, pełnił funkcję gubernatora⁶⁷. Wykształcenie Vanier zdobył w latach szkolnych częściowo u londyńskich jezuitów⁶⁸, a następnie w Loyola College w Montrealu⁶⁹. W tym miejscu należy zaznaczyć, iż rodzice Jean'a głęboko przeżywali swoją wiarę w Boga (byli katolikami) i w takim duchu wychowywali swoje dzieci⁷⁰. W jednej ze swoich książek założyciel „Arki” pisze, że jego życie można podzielić na trzy etapy: okres wojenny, okres studiów i nauczania oraz moment poznania osób niepełnosprawnych⁷¹. Każdy z nich będzie ważny dla późniejszej myśli J. Vaniera (o czym sam wiele razy będzie mówił i pisał)⁷².

W wieku trzynastu lat pod wpływem czasu II wojny światowej Jean Vanier postanawia kontynuować naukę w szkole wojskowej w Anglii⁷³. Po otrzymaniu zgody od swego ojca rozpoczyna naukę w Królewskiej Szkole Marynarki Wojennej w Dartmouth⁷⁴. Przez osiem lat pełnił służbę wojskową. Był to także moment zetknięcia się z innymi wyznawcami chrześcijańskimi (anglikanie oraz protestanci)⁷⁵, a także czas refleksji nad własną wiarą⁷⁶. W 1945 r. opuszcza szkołę jako obiecujący oficer marynarki wojennej⁷⁷. Po ukończeniu szkoły oficerskiej zostaje powołany do służby na pokład krążownika szkoleniowego, którego załogę stanowili kadeci⁷⁸. Okres ten naznaczony był czasem wojennych „podróży” do takich

⁶⁴ A.S. Constant, *Jean Vanier. Biografia*, tłum. K. i P. Wierchosławscy, Kraków 2015, s. 21.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 34.

⁶⁷ Tamże, s. 41.

⁶⁸ Zob. K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2008, s. 26.

⁶⁹ Zob. A. S. Constant, *Jean Vanier. Biografia...*, dz. cyt., s. 41.

⁷⁰ K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka...*, dz. cyt., s. 27.

⁷¹ J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą*, tłum. K. i P. Wierchosławscy, Poznań 1999, s. 43.

⁷² J. Vanier, *Odkryć nasze człowieczeństwo*, tłum. K. i P. Wierchosławscy, Kraków 2001, s. 11.

⁷³ A. S. Constant, *Jean Vanier. Biografia...*, dz. cyt., s. 43.

⁷⁴ Tamże, s. 43; s. 47.

⁷⁵ Tamże, s. 48.

⁷⁶ Tamże, s. 49.

⁷⁷ Tamże, s. 52.

⁷⁸ K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka...*, dz. cyt., ss. 37–38.

krajów i rejonów jak: Jamajka, Szwecja, Dania, Afryka Południowa⁷⁹. W tym czasie doświadcza także, jak to nazywa „spotkania ze śmiercią”, kiedy dowodząc szalupą rozładunkową wpada do morza⁸⁰. Po lekturze jednej z książek Tomasza Merton⁸¹ i odwiedzinach „Domu przyjaźni” w Nowym Jorku w 1950 r. opuszcza wojsko i ma zamiar wstąpić do seminarium duchowego, aby zostać księdzem⁸². Przed podjęciem ostatecznej decyzji za namową swojej matki, udał się do francuskiej wspólnoty studentów „Woda Żywa” prowadzonej przez dominikanina ojca Thomasa Philippe’a⁸³. To właśnie ten zakonnik będzie towarzyszył mu duchowo przy zakładaniu i rozwijaniu dzisiejszej Fundacji *L’Arche*. W 1952 r. przełożeni zakonnicy odwołali założyciela „Wody Życia”, jego następcą został właśnie Jean Vanier⁸⁴. Choć wybór na początku nie był akceptowany przez zakon dominikanów, to jednak przełożeni ostatecznie zgodzili się na jego kandydaturę⁸⁵. Mimo wszelkich trudności, jakie miały miejsce w okresie jego odpowiedzialności za tę wspólnotę, studenci nadal mogli przebywać w domach i studiować najpierw w Katolickim Instytucie Paryskim⁸⁶, a następnie w Saulchoir pod wpływem porozumienia, które zostało uzgodnione w 1955 r. między „Wodą Żywą”, biskupem Wersalu a zakonem dominikańskim⁸⁷.

W trakcie pobytu we wspólnocie odbył studia filozoficzne i teologiczne w Paryżu, które miały go przygotować do święceń kapłańskich⁸⁸. Aby móc przyjąć święcenia został poproszony przez Stolicę Apostolską w 1956 r., aby opuścił tę wspólnotę studencką⁸⁹ i zaprzestał kontaktu z ojcem Thomasem⁹⁰. Ostatecznie nie przyjmuje święceń kapłańskich, a jednocześnie po odejściu ze wspólnoty zamieszkuje w klasztorze cysterskim w Wandei⁹¹. W tym czasie przygotowuje swój doktorat z etyki, gdzie podejmuje temat szczęścia wedle myśli Arystotelesa. Rozprawę doktorską pt.: *Szczęście jako zasada i cel etyki arystotelesowskiej* obronił w czerwcu 1962 r. na Instytucie Katolickim w Paryżu, uzyskując tytuł doktora filozofii⁹². Następnie jego duchowy mistrz, o. Thomas zostaje kapelanem w zakładzie dla umysłowo chorych w małej francuskiej wsi Trosly-Breuil⁹³. Po uzyskaniu doktoratu Jean podejmuje wykłady na Uniwersytecie w Toronto i jednocześnie pomaga dominikaninowi w posłudze oso-

⁷⁹ Tamże, ss. 38–39.

⁸⁰ A. S. Constant, *Jean Vanier. Biografia...*, dz. cyt., s. 60.

⁸¹ Tamże, s. 74.

⁸² Tamże, s. 78.

⁸³ Tamże, s. 79.

⁸⁴ Zob. K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka...*, dz. cyt., s. 61.

⁸⁵ Zob. A. S. Constant, *Jean Vanier. Biografia...*, dz. cyt., s. 102.

⁸⁶ K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka...*, dz. cyt., s. 62.

⁸⁷ A. S. Constant, *Jean Vanier. Biografia...*, dz. cyt., s. 104.

⁸⁸ K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka...*, dz. cyt., s. 62.

⁸⁹ Tamże, s. 63.

⁹⁰ A. S. Constant, *Jean Vanier. Biografia...*, dz. cyt., s. 105.

⁹¹ Tamże, s. 106.

⁹² K. Spink, *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka...*, dz. cyt., s. 70.

⁹³ A.S. Constant, *Jean Vanier. Biografia...*, dz. cyt., s. 111.

bom niepełnosprawnym. Doświadczenie przebywania z osobami niepełnosprawnymi w połączeniu z jego wiedzą i wiarą sprawi, że dzisiaj jest już ponad 147 wspólnot⁹⁴ (w tym cztery wspólnoty w Polsce – pierwszą były Śledziejowice koło Wieliczki⁹⁵, następnie Poznań, Wrocław i Warszawa⁹⁶), gdzie niepełnosprawni mieszkańcy przyjmują pod swój dom pełnosprawnych asystentów.

Rok 1964 rozpoczyna trzeci i trwający do dzisiaj okres w życiu Jana Vaniera. Wtedy to postanawia zamieszkać z dwoma mężczyznami, którzy byli niepełnosprawni umysłowo. Często wraca do tego wydarzenia. Moment ten nazywa „dzieleniem się życiem”⁹⁷. Dzięki pomocy rodziny, przyjaciół i sąsiadów Jean Vanier razem z domownikami⁹⁸ wyremontował dom, który dzisiaj nazywany jest *alma mater* „Arki”. Miejsce to stało się duchowym i organizacyjnym centrum dzisiejszej Federacji *L’Arche*. W 1965 r. przybywają do tego domu pierwsi asystenci, którzy zechcieli współtworzyć tę wspólnotę⁹⁹. Jednocześnie tego samego roku Vanier zostaje dyrektorem wspomnianego zakładu dla umysłowo chorych¹⁰⁰. Ostatecznie dochodzi do wchłonięcia przez „Arkę” wspomnianego ośrodka¹⁰¹ i tak następuje powstanie pierwszej francuskiej, a później ogólnoswiatowej wspólnoty, która daje świadectwo życia i poświęcenia się w imię miłości do Boga i człowieka. Ten trzeci etap to także czas dawania świadectwa w ramach różnych konferencji na całym świecie oraz spisywania swoich myśli w książkach, które są nadal wydawane i tłumaczone także na język polski.

Przyglądając się biografii Jeana Vaniera należy zaznaczyć również wydarzenie z r. 1971, kiedy to z Marią-Hélène Mathieu zorganizował międzynarodową pielgrzymkę dla osób niepełnosprawnych intelektualnie¹⁰². To spotkanie zapoczątkowało nową inicjatywę, która dzisiaj funkcjonuje jako ruch „Wiary i Światła”¹⁰³. Należy podkreślić także fakt, iż jego działalność została podsumowana przyznaniem w 2015 r. nagrody „Templetona”, która jest wyrazem podziękowania za łączenie wiary z nauką¹⁰⁴. Domy *L’Arche* dzisiaj łączą ludzi wierzących chrześcijan

⁹⁴ Zob. <http://www.larche.org.pl/biografia-2/> [dostęp: 20 XII 2017 r.].

⁹⁵ Więcej o pierwszej wspólnotcie *L’Arche* w Polsce: J. Adamik, *L’Arche. Wspólnota dla poszukujących*, Kraków 2011.

⁹⁶ Zob. <http://www.larche.org.pl/> [dostęp: 20 XII 2017 r.].

⁹⁷ Por. J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą...*, dz. cyt., s. 11.

⁹⁸ Niepełnosprawni mieszkańcy *L’Arche* nigdy nie są nazywani chorymi, czy podopiecznymi. Oni są głównie tymi, dzięki którym domy Arki mogą i istnieją.

⁹⁹ Domy *L’Arche* to wspólnota niepełnosprawnych intelektualnie, którzy mieszkają z asystentami. Asystenci ci razem z domownikami wspólnie żyją, realizując codzienne zadania, takie jak w domu rodzinnym. Więcej w: <http://www.larche.org.pl/zostan-asystentem/> [dostęp: 20 XII 2017 r.].

¹⁰⁰ A. S. Constant, *Jean Vanier. Biografia...*, dz. cyt., s. 134.

¹⁰¹ Tamże, s. 137.

¹⁰² J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą...*, dz. cyt., s. 7.

¹⁰³ O początkach i ideach tego ruchu można przeczytać [w:] M. H. Mathieu, J. Vanier, *Nigdy więcej sami. Przygoda Wiary i Światła*, tłum. B. Breiter, E. Centarowska, A. Federwisch, K. i P. Wierzchosławscy, Kraków 2014.

¹⁰⁴ Zob. <https://ekai.pl/jean-vanier-z-nagroda-templetona/> [dostęp: 20 XII 2017 r.].

i niechrześcijan, a także niewierzących. Są znakiem, iż pomimo różnic i barier można godnie żyć w obecnych czasach. Jean Vanier na co dzień żyje duchem Ewangelii, wskazuje drogę za Jezusem, ale szanuje tych, którzy wyznają inne wartości duchowe.

3.2. Najważniejsze poglądy filozoficzne

Źródłem myślenia o człowieku twórcy wspólnoty *L'Arche* jest podejście arystotelesowsko-tomistyczne. W swoich tekstach i wypowiedziach bazuje na Piśmie Świętym¹⁰⁵, zdobytej w czasie studiów wiedzy oraz swoim doświadczeniu życia i wiary. Jak już wyżej zostało wspomniane, początkową inspiracją był dla niego Arystoteles i poszukiwanie odpowiedzi, co jest szczęściem dla człowieka. Później poprzez kontakt z osobami niepełnosprawnymi, zwłaszcza intelektualnie, często nawiązywał do filozofów dialogu (m.in.: była mu bliska myśl Martina Bubera¹⁰⁶), a także można nazwać go jednym z przedstawicieli personalizmu, gdyż posługuje się pojęciem „osoba”¹⁰⁷ wypracowanym przez nurt, o którym była mowa już wcześniej. Należy zatem dokonać syntezy poglądów na temat osoby i jej egzystencji w ujęciu Jeana Vaniera.

Każda osoba jest rzeczywistością świętą¹⁰⁸, której należy się szacunek i zrozumienie. Człowiek jest bytem – stwierdza Vanier, interpretując św. Tomasza z Akwinu – który kocha i jest zdolny do kochania innych¹⁰⁹. To główne założenie antropologiczne, które przejawia się w zapisanych tekstach i głoszonych konferencjach filozofa kanadyjskiego pochodzenia. Miłość sprawia, iż człowiek może się rozwijać w sposób prawdziwy. Rozwój osoby według twórcy *L'Arche* należy do natury ludzkiej¹¹⁰. W książce *Odkryć nasze człowieczeństwo* pisze, że „aby pełniej stawać się człowiekiem, trzeba stale ewoluować do tego, co nowe”¹¹¹. Zmiany te, którym podlega osoba, Jean Vanier rozumie w kontekście wartości. Twierdzi, iż są wartości takie jak: dobroć, wierność czy przebaczenie, które w procesie ewolucji powinny nie tylko zostać zachowane, ale należy je dostosować do tego, co przynosi nowy czas w życiu każdego człowieka¹¹².

Życie według wartości to kolejny postulat głoszony przez współczesnego myśliciela kanadyjskiego. Od momentu narodzin, aż po dorosłość i dojrzałość osoba

¹⁰⁵ J. Vanier, *Tajemnica Jezusa. Czytanie Ewangelii według św. Jana*, tłum. A. Frej, Warszawa 2008; por. J. Vanier, *Serce Arki. Duchowość na każdy dzień*, tłum. E. Osiecki, Warszawa 1996.

¹⁰⁶ J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011, s. 18.

¹⁰⁷ Tamże, s. 6.

¹⁰⁸ J. Vanier, *Odkryć nasze człowieczeństwo...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰⁹ W. Bonowicz, Ł. Tischner, *Słabość Boga*, J. Vanier, *Kochać aż do końca. Skandal umywania nóg*, tłum. K. i P. Wierzchosławscy, Kraków 2002, s. 93–109.

¹¹⁰ Por. J. Vanier, *Odkryć nasze człowieczeństwo...*, dz. cyt., s. 13.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Por. Tamże, s. 16.

jest zaproszona do rozwoju nakierowanego na siebie i na innych. Jednakże Jean Vanier zauważa, iż dla osoby bardziej naturalnym stanem jest rozwój w komunii niż rozwój poprzez rywalizację¹¹³. Komunie zaś rozumie jako coś więcej niż współpracę międzyludzką. Zaznacza, iż można znaleźć jedną istotną różnicę między współpracą, a komunią. Jest nią troska o drugą osobę. Współpraca mieści się w granicach realizacji wspólnego celu, zaś komunია przekracza tę granicę poprzez troskę o drugiego człowieka¹¹⁴. Twierdzi wręcz, że obecne zachodnie społeczeństwo, w którym żyjemy i którego jesteśmy współtwórcami odchodzi od humanizmu, gdyż zapominając o ewangelicznym postulatcie miłości stał się „społeczeństwem rywalizującym, indywidualistycznym i materialistycznym”¹¹⁵.

Naturalnym miejscem dla rozwoju każdej osoby jest dom, a następnie szkoła oraz praca. To są trzy aspekty, które pojawiają się w myśli antropologicznej Vaniera. Łączy je z czterema etapami rozwoju człowieka: dzieciństwo, dojrzewanie, dorosłość i starość. Dzieciństwo – według Jeana Vaniera – to okres zawierzenia¹¹⁶. Zauważa, że zaufanie jest budulcem, które stanowi fundament osobowości¹¹⁷. Zaś jego brak stanowi podstawę dla późniejszej źle rozumianej, a następnie źle przeżywanej samotności¹¹⁸. Rodzinę definiuje jako miejsce, w którym rozwija się ludzkie serce¹¹⁹. Dom jest tym, co przedłuża ludzkie ciało. Człowiek w domu nabiera sił, a jednocześnie buduje relację z innymi¹²⁰. Jednak, aby taki stan był możliwy, najpierw należy zadbać o relację między mężczyzną, a kobietą, którzy decydują się na wspólne życie w małżeństwie. Życie w małżeństwie to kolejny wątek antropologiczny poruszany przez Jeana Vaniera. Małżeństwo jest w jego myśli przeciwieństwem dla izolacji, powstałym na skutek tego, co dzisiaj nazywamy grzechem pierwotnym. Zerwanie relacji między pierwszym biblijnym małżeństwem doprowadziło do tego, że człowiek mimo, iż pierwotnie jest zaproszony do miłości, może żyć w samotności ujmowanej jako ucieczkę od siebie oraz od innych osób¹²¹. Małżeństwo to jednak przede wszystkim związek między mężczyzną, a kobietą, które jest podstawą wszelkich innych relacji¹²². Ważnym elementem w akcie miłości małżeńskiej jest jedność, która jest gwarantem bezpieczeństwa także dla dziecka w rodzinie. Brak zgody między rodzicami może – według Vaniera – doprowadzić u dziecka do zaburzeń w jego rozwoju¹²³. Píše, że „małe dziecko dramatycznie przeżywa niezgodę między rodzicami [...] Kiedy widzi wokół nieszczęście

¹¹³ Por. J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą...*, dz. cyt., s. 44.

¹¹⁴ Por. Tamże, s. 45.

¹¹⁵ Zob. J. Vanier, *Serce Arki. Duchowość na każdy dzień...*, dz. cyt., s. 27.

¹¹⁶ Zob. J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą...*, dz. cyt., s. 95.

¹¹⁷ Tamże, s. 97.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Zob. J. Vanier, *Mężczyzną i kobietą stworzył ich*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2010, s. 115.

¹²⁰ Tamże, s. 117.

¹²¹ Tamże, s. 78–79.

¹²² Tamże, s. 78.

¹²³ Tamże, s. 42.

i konflikty czuje się zagrożone¹²⁴. Zaś w kontekście osób niepełnosprawnych apeluje, aby w rodzinach nie było miejsca na odrzucenie. Wielokrotnie powtarza, iż odrzucenie miłości dziecka powoduje na przyszłość trwałą lęk i zranienie, które człowiek nosi w sobie. Zranienie to sprawia, iż osoba może mieć trudności w przyjęciu siebie takim jakim się jest, trudności w dalszym rozwoju i nawiązywaniu relacji z innymi osobami¹²⁵. Należy także tutaj zasygnalizować, iż Jean Vanier rozwój w miłości zestawia z wolnością¹²⁶. Wolność rozumie jako możliwość wyboru dokonanego między prawdą, a kłamstwem¹²⁷. Uznaje, że źródłem wolności jest prawda¹²⁸. Jednym z celów, jakie stoi przed rodzicami i nauczycielami na tym etapie rozwoju dziecka jest wychowanie oparte na zasadzie otwarcia się na innych poprzez umiejętność słuchania i obserwacji¹²⁹. Proces ten jest związany – w ocenie kanadyjskiego filozofa – ze stawianiem wymagań, które wymaga konsekwencji zarówno od rodziców, jak również od szkolnych wychowawców¹³⁰. Drugi etap to czas dojrzewania, w którym młoda osoba poszukuje i szuka ideałów. Jean Vanier dokonuje istotnego rozróżnienia w opisie ideału. Stwierdza, że „istnieją dwie formy ideału – jeden skierowany bardziej ku ideom i strukturom, drugi bardziej nastawiony na osoby”¹³¹. Zasadnicza różnica tkwi w rozumieniu celu. Pierwsza forma jest bardziej nakierowana na zmianę społeczeństwa, druga dostrzega osobę poprzez słuchanie, obecność i dobroć¹³². Jest to wezwanie do podmiotowego traktowania osoby. Niemniej jednak okres ten jest poszukiwaniem przewodników życiowych przez młodego człowieka. To także czas wyborów. Jean Vanier podkreśla, że najważniejsze zadanie to wlanie nadziei w serce młodych. Pyta „jak pomóc im żyć nadzieją?”¹³³.

Wątek nadziei w życiu człowieka jest również poruszany przez współczesnego myśliciela. Pisząc o świadectwie, jakie daje „Arka”, czyli *L'Arche* zaznacza, iż „potrzeba nam wszystkim odzyskania nadziei i zaufania: odkrycia na nowo piękna ludzkiego serca i jego zdolności do kochania”¹³⁴. Dojrzałość charakteryzuje się w ujęciu Vaniera trzema słowami: zakorzenienie, płodność i odpowiedzialność¹³⁵. Zakorzenienie traktuje jako dokonanie wyboru i znalezienie swojego miejsca. Poprzez wybór zawodowy człowiek umacnia swoją tożsamość¹³⁶. Praca powo-

¹²⁴ Zob. J. Vanier, *Zranione ciało*, tłum. W. Łaszewski, Warszawa 1993, s. 22.

¹²⁵ Zob. J. Vanier, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 16–27.

¹²⁶ Zob. J. Vanier, *Zranione ciało...*, dz. cyt., s. 36–37.

¹²⁷ Zob. J. Vanier, *Odkryć nasze człowieczeństwo...*, dz. cyt., s. 108.

¹²⁸ Tamże, s. 117.

¹²⁹ J. Vanier, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 54.

¹³⁰ Tamże, s. 51.

¹³¹ J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą...*, dz. cyt., s. 110.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże, s. 116.

¹³⁴ Zob. J. Vanier, *Serce Arki. Duchowość na każdy dzień...*, dz. cyt., s. 61.

¹³⁵ Zob. J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą...*, dz. cyt., s. 117.

¹³⁶ Tamże, s. 118.

duże wykorzystanie ludzkich zdolności do tworzenia rzeczy pięknych¹³⁷. Jednak zawsze chodzi o pracę i działanie na rzecz sprawiedliwości¹³⁸. Wyrazem dojrzałości jest również podjęcie odpowiedzialności za innych¹³⁹. Z odpowiedzialnością Jean Vanier łączy płodność, która ma nie tylko wymiar biologiczny, ale także emocjonalny¹⁴⁰. Wyraża się ona nie tylko w relacji między mężczyzną, a kobietą, ale także między osobą, a społeczeństwem (które jest rozumiane jako splot różnych relacji międzyludzkich). Ostatni etap jaki przeżywa człowiek to starość, które Jean nazywa wiekiem radości i wyrzeczeń¹⁴¹. Zaznacza, że to moment, w którym osoba może odnaleźć to, co do tej pory się gubiło na drodze kariery zawodowej i zdobywanego sukcesu¹⁴². Jest to także czas, w którym człowiek przygotowuje się na swoją śmierć¹⁴³.

Szukając odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek Jean Vanier zatrzymuje się najbardziej na jednym aspekcie związanym z egzystencją osoby. Chodzi o poczucie przynależności. Stąd zrodziła się u niego „filozofia wspólnoty”, którą głosi od ponad 40 lat. Analizując etapy życia i rozwoju osoby widać, jak Vanier podkreśla poczucie bycia potrzebnym dla innych poprzez dar miłości. Zaznacza, iż taki jest sens człowieczeństwa. Pisze, że „dzięki doświadczeniu Arki odkryłem znaczenie dwóch elementów życia ludzkiego, które mogą nadać sens życiu [...] Być i być otwartym. Mieć jasną tożsamość i być otwartym na innych”¹⁴⁴. Powołując się na piramidę potrzeb Abrahama Masłowa (1908–1970)¹⁴⁵ stwierdza, że w każdej osobie jest potrzeba znalezienia swojego miejsca w danej grupie społecznej¹⁴⁶. Twierdzi, że „kiedy człowiek ma poczucie przynależności do grupy, łatwiej przyjmuje jej wartość. Wspólnota to nie hotel [...] Są to relacje proste, głębokie, pełne uczucia i serdeczności”¹⁴⁷. To jest punkt wyjścia dla refleksji, jaka będzie miała miejsce w rozdziale trzecim tej pracy poświęconej wspólnotcie w ujęciu Jeana Vaniera¹⁴⁸.

¹³⁷ Por. J. Vanier, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 115.

¹³⁸ Por. J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą...*, dz. cyt., s. 130.

¹³⁹ Tamże, s. 119.

¹⁴⁰ Tamże, s. 112.

¹⁴¹ Tamże, s. 138.

¹⁴² Tamże, s. 139.

¹⁴³ Tamże, s. 149.

¹⁴⁴ Tamże, s. 164–165.

¹⁴⁵ Abraham Masłow jest jednym z czołowych przedstawicieli psychologii humanistycznej. W swoich pracach zaznaczał, iż potrzeby ludzkie są czynnikami, które są motorem ludzkich zachowań. Jest twórcą piramidy, w których wymienia takie potrzeby jak (według kolejności): fizjologiczne, bezpieczeństwa, przynależności i miłości, godności i własnej wartości, samoaktualizacji. Więcej w: M. Cholewa, *Podstawy psychologii*, Kraków 2012, s. 92–94.

¹⁴⁶ Zob. J. Vanier, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 127.

¹⁴⁷ Zob. Tamże, s. 128–129.

¹⁴⁸ W antropologii Jeana Vaniera pojawia się także aspekt cielesności. Jednakże jest on przedstawiany w kontekście wspólnoty.

3.3. Czym jest wspólnota w myśli J. Vaniera?

3.3.1. Opisowa definicja wspólnoty

W tekstach stworzonych przez Jeana Vaniera trudno znaleźć jedną definicję wspólnoty. Jednakże dokonując analizy jego myśli można powiedzieć o kilku cechach, jakie charakteryzują prawdziwą wspólnotę. Wspólnota w ujęciu kanadyjskiego myśliciela to miejsce, w którym osoba czuje się bezpieczna i może rozwijać siebie oraz stać się siłą napędową dla rozwoju innych członków. Jest to możliwe dzięki temu, iż miejsce to ma kilka „warstw”. Pierwszą z nich jest sfera przynależności. Prawdziwa wspólnota pozwala człowiekowi realizować tę pierwotną potrzebę, o której już była mowa wcześniej. Wynika to z zasady jedności. Vanier pisze, że „im wyraźniej zmierzamy ku [...] wewnętrznej jedności, tym bardziej pogłębia się poczucie przynależności [...]. Jeśli wspólnota zapewnia jednostce to poczucie przynależności, to pomaga jej również w zaakceptowaniu samotności, które cechuje osobiste spotkanie z Bogiem. W ten właśnie sposób wspólnota pozostaje otwarta na wszechświat i na wszystkich ludzi”¹⁴⁹. Otwarcie się na drugą osobę to druga cecha, która określa prawdziwość wspólnoty. Jeśli wspólnota jest otwarta na wszystkich jej członków, jeśli między nimi zachodzi relacja odpowiedzialności wzajemnej oraz otwartość na inne wspólnoty można mówić o jej prawdziwości. Zaś jeśli dochodzi do zasklepienia w sobie i egoistycznego przekonania, iż tylko oni posiadają prawdę, wtedy można mówić o nie-wspólnocie¹⁵⁰. Trzecią płaszczyzną jest wzajemna miłość. W prawdziwej wspólnocie miłością darzy się każdą konkretną osobę¹⁵¹. Wspólnota jest dla tych, którzy poznali samotność; jest doświadczeniem głęboko jednoczącym i uzdrawiającym oraz w akcie miłości pozwala na akceptację osoby takiej, jaką jest w rzeczywistości¹⁵². Założyciel *L’Arche* zaznacza, iż są trzy elementy, które definiują wspólnotę: wzajemna miłość, więź łącząca wszystkich jej członków i poczucie misji do spełnienia¹⁵³.

Temat misji, którą ma do spełnienia wspólnota jest znaczący. W kontekście „Arki” można mówić zasadniczo o jednym celu (ale cel ten jest uniwersalny, jeśli chodzi o inne wspólnoty, nawet mające charakter świecki) – poprzez doświadczenie codzienności ukazywać radość życia. Jean Vanier nazwie to „przekazywaniem życia”¹⁵⁴. Działalność ta ma na celu pokazanie, iż codzienność niosącą radość i cierpienie jest źródłem piękna, które należy dojrzeć w każdej osobie. Słowo „codzienność” często przewija się w myśli Vaniera. Zaznacza on, że w każdej prostej czynności domowej jest możliwość okazania miłości drugiej osobie¹⁵⁵. W zjawisko codzienności wpisuje się również wspólnotowy posiłek, który dla myśliciela

¹⁴⁹ J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁵⁰ Tamże, s. 33.

¹⁵¹ Tamże, s. 34.

¹⁵² Zob. J. Vanier, *Zranione ciało...*, dz. cyt., s. 114.

¹⁵³ Zob. J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁵⁴ Tamże, s. 117.

¹⁵⁵ Tamże, s. 395.

z Kanady, a mieszkającego we Francji jest połączeniem radości spożywania z radością spotkania¹⁵⁶. W przeżywaniu każdego dnia jest ukryta misja pośrednia. Jest to dostrzeżenie ubogiego, zarówno tego wewnątrz wspólnoty, jak również poza nią. Vanier stawia odważną tezę, iż „czasami łatwiej nam usłyszeć wołanie ludzi ubogich, którzy są daleko, niż wołanie sióstr i braci z tej samej wspólnoty”¹⁵⁷. Aby realizować misję trzeba także założyć, iż są pewne wymagania, które należy przyjąć. Twórca „Arki” nazywa je „wymaganiami miłości”¹⁵⁸. Zauważa, że „prawdziwy kontakt między dwiema osobami wymaga miłości, która niemożliwa jest bez zaparcia się siebie, bez rezygnacji z wygód i dostatku”¹⁵⁹.

Analizując opisową definicję wspólnoty oraz jej misje myśliciel kanadyjski również nie zapomina o zagrożeniach, jakie mogą spotkać członków wspólnoty. Częściowo problem ten został zasygnalizowany wcześniej. Warto niemniej jednak zwrócić uwagę na ciekawy podział wspólnoty ze względu na jej „zdrowotność”. Wyróżnić można – idąc za myślą Jeana Vaniera – wspólnotę zdrową i chorą¹⁶⁰. Wskazuje na cztery oznaki wskazujące na to, iż można mówić iż wspólnota jest zdrowa: otwartość na innych, pokora wobec misji, uznanie wartości innych wspólnot i zdolność do ewolucji rozumianej jako zdolność do przyznania się do błędów oraz chęci poprawy w przyszłości¹⁶¹. Wspólnota „choruje”, kiedy nie ma w niej miejsca na dialog¹⁶², a członkowie zamiast mówić o sobie w kontekście wspólnoty¹⁶³, mówią wyłącznie o sobie i swoich trudnościach. Stan ten nazywa „znakiem śmierci” wspólnoty¹⁶⁴. Najważniejsze jest to, aby wspólnota sama potrafiła dostrzec zarówno oznaki dla rozwoju, jak i trudności, które mogą przyczynić się do podziałów¹⁶⁵.

3.3.2. Źródło wspólnoty – przebaczenie

Wśród różnych celów, jakie mogą i stawiają sobie wspólnoty Jean Vanier uwypukla jeden cel, który jednocześnie nazywa źródłem wspólnoty – przebaczenie. Filozof ten zaznacza, iż „przebaczenie jest spoidłem, które scala nas razem: jest źródłem jedności; jest jakością miłości; która z podziałów wyprowadza jedność”¹⁶⁶. Przebaczenie jest potrzebne ze względu na różne zranienia, które tkwią w człowieku. Zranienia powodują różne lęki, które przeszkadzają w tworzeniu zdrowych relacji międzyludzkich.

¹⁵⁶ Tamże, s. 429.

¹⁵⁷ Tamże, s. 130.

¹⁵⁸ J. Vanier, *Wspólnota. Wybór pism*, opr. J. Krupska, M. Preciszewski, tłum. M. Preciszewski (red.), Warszawa 1985, s. 89.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Zob. J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia...*, dz. cyt., s. 194.

¹⁶¹ Por. J. Vanier, *Odkryć nasze człowieczeństwo...*, dz. cyt., s. 62–63.

¹⁶² Zob. J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia...*, dz. cyt., s. 194.

¹⁶³ Tamże, s. 195.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ J. Vanier, *Zranione ciało...*, dz. cyt., s. 124.

Proces przebaczenia – zaznacza Vanier – zaczyna się od uświadomienia sobie lęków i barier¹⁶⁷. To pragnienie i podjęcie drogi wyzwolenia umożliwia każdej osobie rozwinięcie w pełni człowieczeństwa¹⁶⁸. Przebaczenie zaś to proces na który składają się w – ujęciu kanadyjskiego filozofa – z trzech zasad i czterech etapów. Te zasady to: przekonanie, iż wszystkie istoty ludzkie należą do jednej rodziny, przebaczyć to wierzyć, iż człowiek może się zmienić i ostatnia zasada: przebaczyć, to znaczy pragnąć jedności i pokoju¹⁶⁹. Po trzech zasadach przychodzą cztery etapy: zaniechanie zemsty, nadzieja na wyzwolenie od ciemności, pragnienie zrozumienia swojego prześladowcy i cierpliwość¹⁷⁰. Zarówno zasady, jak również etapy są możliwe tylko dzięki miłości, której źródłem jest Bóg.

Wspólnota jest miejscem, w którym członkowie nawzajem uczą się przebaczenia. Przez to J. Vanier zaznacza, iż „dlatego też wspólne życie stanowi swoisty krzyż, bezustanny wysiłek i akceptację, czyli codzienne wzajemne przebaczenie”¹⁷¹. Wspólnota też uczy nie tylko samego aktu darowania, ale także pozwala zrozumieć, co kryje się za tym wydarzeniem, które przyczyniło się do tego stanu. Jednocześnie wskazuje, że poprzez przebaczenie należy na nowo odnowić przymerze łączące z tymi, którzy nas zranili¹⁷².

3.3.3. Zaangażowanie we wspólnocie – przejście od „wspólnota dla mnie” do „ja dla wspólnoty”

Analiza tekstów autorstwa Jeana Vaniera pozwala na wypunktowanie pewnych aspektów egzystencji ludzkiej, które pomagają w przejściu od egoizmu do miłości we wspólnocie. Pierwszym z nich jest chęć bycia otwartym dla siebie, innych i świat. Wykładowca z Toronto zaznaczy, iż „należeć do wspólnoty do przede wszystkim być. [...] Wszystko zaczyna się od uznania wzajemnej komunii: zostaliśmy stworzeni do tego, aby tworzyć jedno, być razem”¹⁷³. Chodzi oto, aby życie wspólnotowe przyjmować jako własne życie¹⁷⁴. Wtedy też można odkryć piękno spotkania z drugim człowiekiem, który nie jest przeciwnikiem na drodze do sukcesu, ale jest osobą „współpracującą” w komunii ze mną i dla mnie, a ja dla niego.

Drugi aspekt to bycie w pełni zaangażowanym we wspólnotę. Zaangażowanie jest czymś więcej niż pracą. Jest przekroczeniem wymogów dotyczących wynagrodzenia, warunków itd. Prawdziwe zaangażowanie przynosi radość. Jean Vanier napisze, iż „zaangażowanie w życie wspólnotowe oznacza rezygnację ze szczególnego rodzaju niezależności i osobistego sukcesu. Oznacza ono przyzwolenie, żeby wszystkie mechanizmy obronne upadły i aby objawiło się to, co jest w nas najbar-

¹⁶⁷ Zob. J. Vanier, *Odkryć nasze człowieczeństwo...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁶⁸ Tamże, s. 151.

¹⁶⁹ Tamże, s. 151–153.

¹⁷⁰ Zob. Tamże, s. 154.

¹⁷¹ J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁷² Zob. Tamże, s. 57.

¹⁷³ Tamże, s. 97.

¹⁷⁴ Zob. Tamże, s. 119.

dziej istotne: podatność naszych serc na zranienia i nasza zdolność do życia w komunii¹⁷⁵. Zaangażowanie sprawia, iż w darze miłości można dostrzec potrzeby drugiej osoby. Jeśli zaangażowanie jest udziałem wszystkich członków wspólnoty można dostrzec wzajemną wymianę darów.

Radość codzienności należy do kolejnego aspektu, który pozwala na stanie się szczęśliwym członkiem wspólnoty. Komentując Ewangelię według św. Jana Jean Vanier podkreśla, że Jezus „przychodzi, by spotkać się z nami tam, gdzie jesteście. Nie potrzebujemy robić nic nadzwyczajnego, ale po prostu kochać i służyć”¹⁷⁶. Przyjmowanie każdego dnia jest też włączeniem się w dzieło budowania pokoju zarówno lokalnego, jak również globalnego. Vanier zaznacza, że „wprowadzenie pokoju nie zaczyna się na wielkich spotkaniach i w marszach ulicznych, lecz w życzliwym przyjęciu tych, z którymi żyjemy i pracujemy”¹⁷⁷. Reasumując, zaangażowanie w życie codzienne jest znakiem tego, czy konkretna osoba czuje się jak u siebie i czy jest odpowiedzialna za to, co nazywa się wspólnym życiem¹⁷⁸.

Być sługą to ostatni aspekt, który może wskazywać na dokonanie się przejścia między „wy dla mnie” do „ja dla was”. Służba w ujęciu Vaniera jest wyjątkowym darem, jaki osoba może odkryć będąc w konkretnej wspólnotcie. Wykorzystując ten dar człowiek odpowiada całym sobą na powierzone mu zadania i obowiązki. Gotowość służby – cytując za Vanier’em – „jest darem, który jedna osoba może przekazywać drugiej, niczym ogień miłości dający życie wspólnotcie”¹⁷⁹. Dar ten dopiero umożliwi przejście większej odpowiedzialności za wspólnotę. Vanier podkreśla, że „najważniejsze dla każdego odpowiedzialnego jest to, by zanim jeszcze zostanie doskonałym szefem, potrafił być sługą”¹⁸⁰. Oczywiście nie są to wszystkie czynniki, które określają moment graniczny. Jednakże są na pewno tymi elementami, które dobitnie o tym świadczą.

4. Zakończenie

Jean Vanier napisał kiedyś takie oto słowa: „Przyszedłeś do wspólnoty, by znaleźć w niej szczęście, a pozostałeś po to, by innych uczynić szczęśliwymi”¹⁸¹. To jest cel, który według założyciela „Arki” stoi u fundamentu prawdziwej wspólnoty – pozwolić być sobie i innym szczęśliwym. Przechodząc od postawy egoizmu do aktu miłości bezinteresownej pokonuje się różne trudności. Ostatecznie jednak osiągnięcie celu jest możliwe, gdyż są osoby, które potrzebują i czekają na taki odważny wybór.

¹⁷⁵ J. Vanier, *Serce Arki. Duchowość na każdy dzień...*, dz. cyt., s. 66–67.

¹⁷⁶ J. Vanier, *Tajemnica Jezusa. Czytanie Ewangelii według św. Jana...*, dz. cyt., s. 464.

¹⁷⁷ J. Vanier, *Zranione ciało...*, dz. cyt., s. 155.

¹⁷⁸ Zob. J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia...*, dz. cyt., s. 396.

¹⁷⁹ Tamże, s. 349.

¹⁸⁰ Tamże, s. 285.

¹⁸¹ Tamże, s. 109.

Współczesne społeczeństwo jest „świadectwem” zapomnienia o tym, co tworzy prawdziwą wspólnotę. Rodzina, Kościół, naród należą do grupy tych pojęć, które coraz mniej kojarzą się z relacjami międzyludzkimi opartymi na trwałych wartościach. Jean Vanier jest jednym z tych przedstawicieli personalizmu, który stara się wskazać, iż prawdziwa wspólnota jest możliwa. Nie tworzy się jej sztucznie na potrzeby chwili, ale jest wynikiem miłości do Boga i drugiego człowieka. Wspólnota jest tą przestrzenią, która pozwala na realizowanie potrzeby przynależności. To miejsce, które pozwala patrzeć na siebie w prawdzie, a prawda ta motywuje do dalszej pracy nad sobą. Rozwój osoby sprawia rozwój całej wspólnoty. Prawdziwa wspólnota ze swej natury jest nastawiona na zmiany nie pomijając wartości, które stanowią jej fundament. Codziennność pozwala natomiast na dostrzeżenie darów, które posiadają pozostali członkowie wspólnoty. Ostatecznie dzięki byciu otwartym na innego, poprzez pełne zaangażowanie i zrozumienie, na czym polega służba w miłości bezinteresownej osoba odkrywa radość z bycia we wspólnocie. Radość ta wynika z dojrzałego przejścia od relacji „ja we wspólnocie”, „wspólnota dla mnie” do relacji „ja dla wspólnoty”.

Podsumowując należy stwierdzić, że w obrazie wspólnoty kreowanym przez Jeana Vaniera nie ma miejsca na wyrażenie „wspólnota idealna”, czy „wspólnota doskonała”. Operuje on stwierdzeniem „wspólnota prawdziwa”, której źródłem są relacje oparte na miłości i przyjaźni.

Bibliografia

Źródła internetowe:

- <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wspolnota;3998410.html> [dostęp: 20 XII 2017 r.].
<http://www.larche.org.pl/> [dostęp: 20 XII 2017 r.].
<http://www.larche.org.pl/biografia-2/> [dostęp: 25 IV 2016 r.].
<http://www.larche.org.pl/zostan-asystentem/> [dostęp: 20 XII 2017 r.].
<https://ekai.pl/jean-vanier-z-nagroda-templetona/> [dostęp: 20 XII 2017 r.].

Opracowania:

- Adamik J., *L'Arche. Wspólnota dla poszukujących*, Kraków 2011.
 Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949.
 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
 Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Kraków 1964.
 Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, [w:] Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, Warszawa 1979.
Historia myśli ustrojowej i społecznej, red. Barwicka-Tylek, J. Malczewski, M. Jaskólski, Warszawa 2009.
 Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, [w:] Boecjusz, „Traktaty Teologiczne”, opr. A. Kijewska, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001.
 Bonowicz W., Tischner Ł., *Slabość Boga*, [w:] Vanier J., *Kochać aż do końca. Skandal umywania nóg*, tłum. K. i P. Wierchoślawscy, Kraków 2002, s. 93–109.
 Burgos J. M., *Personalizm*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Warszawa 2010.

- Cholewa M., *Podstawy psychologii*, Kraków 2012.
- Constant A. S., *Jean Vanier. Biografia*, tłum. K. i P. Wierchosławscy, Kraków 2015.
- Crosby J. F., *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2007.
- Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 2005.
- Grzybowski J., *Boecjusz, czyli posłannictwo filozofii. Analiza przemiany i duchowej drogi ku dobru na podstawie De consolatione philosophiae*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20 (2007), s. 95–115.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Kopciuch L., *Idee filozofii społecznej Thomasa Hobbesa w późniejszych koncepcjach filozofii dziejów*, „Roczniki Filozoficzne” 2015, nr 1, s. 29–47.
- Kosiewicz J., *Sokrates wobec wiedzy i moralności: konsekwencje antropologiczne i agnostyczne*, w: „Idō – Ruch dla Kultury: Rocznik Naukowy [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja]”, (2001), nr 2, s. 73–86.
- Koszalko M., *Indywidualizm, a osoba. Rozważania Boecjusza, Ryszarda ze św. Wiktora i Jana Dunsza Szkota*, „Filo-Sofija” 2013, nr 23, s. 73–88.
- Koszalko M., *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej – Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne” 2015, nr 2, s. 157–186.
- Kowalczyk S., *Człowiek, a społeczność*, Lublin 1994.
- Kowalczyk S., *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992.
- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Krapiec M. A., *Ja-człowiek*, t. 9, Lublin 1991.
- Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995.
- Malmon M., *Arystotelesowa poszukiwania idealnego ustroju państwowego*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 2, s. 9–19.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.
- Mathieu M. H., Vanier J., *Nigdy więcej sami. Przygoda Wiary i Światła*, tłum. B. Breiter, E. Centarowska, A. Federwisch, K. i P. Wierchosławscy, Kraków 2014.
- Nowakowski D., *Św. Augustyn, a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2010, nr 23, s. 61–88.
- Pazgan J., *Przyjaźń w refleksji filozoficznej*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2003, nr 1, s. 159–173.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2007.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 1, Lublin 2000.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, t. 2, Lublin 2000.
- Rudnicki Z. B., *Kryzys w Unii Europejskiej a tożsamość europejska*, „Przegląd Europejski” 2016, nr 2, s. 110–137.
- Sadowski A., *Czy Europa pluralistyczna stanie się społeczeństwem (-ami) wielokulturowym (-ymi)?*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 15 (2015), s. 41–61.
- Sienkiewicz E., *Człowiek w myśli św. Augustyna*, „Teologia w Polsce” 2011, nr 2, s. 259–272.
- Spink K., *Cud, przesłanie i historia. Jean Vanier i Arka*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2008.
- Stępkowski A., *Umowa społeczna Lock’a – spojrzenie z perspektywy prawnej*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2014, nr 1, s. 153–163.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.
- Ślipko T., *Historia etyki w zarysie*, Kraków 2010.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2005.

- Śliwiński A., *Metaforyczne ujęcie dobra państwa w politycznej teorii Platona*, „Hybris” 2012, nr 17, s. 121–160.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1–3, Warszawa 2009.
- Vanier J., *Każda osoba jest historią świętą*, tłum. K. i P. Wierzchosławscy, Poznań 1999.
- Vanier J., *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2010.
- Vanier J., *Odkryć nasze człowieczeństwo*, tłum. K. i P. Wierzchosławscy, Kraków 2001.
- Vanier J., *Serce Arki. Duchowość na każdy dzień*, tłum. E. Osiecki, Warszawa 1996.
- Vanier J., *Tajemnica Jezusa. Czytanie Ewangelii według św. Jana*, tłum. A. Frej, Warszawa 2008.
- Vanier J., *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011.
- Vanier J., *Wspólnota. Wybór pism*, opr. J. Krupska, M. Przeciszewski, tłum. M. Przeciszewski, Warszawa 1985.
- Vanier J., *Zranione ciało*, tłum. W. Łaszewski, Warszawa 1993.
- Zarych M., *Cel czy tylko środek? O relacjach międzyludzkich w filozofii św. Augustyna*, „Logos i Ethos” 2013, nr 1, s. 7–29.

Streszczenie

Spór na gruncie filozofii społecznej i politycznej o rozumienie wspólnoty głównie opiera się o trzy klasyczne stanowiska: indywidualizm, kolektywizm i wizja personalistyczna. Wydaje się, że określenie relacji między osobą a wspólnotą są zależne od tego, jakie jest źródło antropologii i etyki. W artykule przedstawia się wizję wspólnoty obecnie mieszkającego we Francji filozofa i teologa Jeana Vaniera. W jego osobie zauważa się łączenie wiedzy z doświadczeniem, teorię z praktyką. Owocem tych „łączeń” jest istniejąca do dzisiaj wspólnota *L'Arche*.

Słowa kluczowe: osoba, wspólnota, filozofia społeczna, społeczeństwo, indywidualizm, kolektywizm, personalizm

Between Individualism and Collectivism – The Philosophy of the Community of Jaen Vanier. Selected Aspects and Anthropological and Ethical problems

Summary

The dispute on the basis of social and political philosophy for understanding the community is mainly based on three classical positions: individualism, collectivism and personalistic vision. It seems that determining the relationship between a person and a community depends on the source of anthropology and ethics. The article presents a vision of the community of the contemporary French philosopher and theologian Jean Vanier. The combination of knowledge and experience, theory with practice is noted in his person. The fruit of these “combinations” is the existing *L'Arche* community.

Key words: person, community, social philosophy, society, individualism, collectivism, personalism

MATERIAŁY

WALDEMAR FIRLEJ
Staropolska Szkoła Wyższa, Kielce

BIBLIOGRAFIA PIŚMIENICTWA PROFESORÓW SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU

(KS. JAN KRUPIŃSKI, KS. WAWRZYNIEC KUKLIŃSKI)

JAN Z DUKLI KRUPIŃSKI (1814–1874) – profesor i regens Seminarium Sandomierskiego, profesor Akademii Duchownej w Warszawie, wieloletni proboszcz infułat w Klimontowie



Ur. 10 lipca 1814 r. w Ulanowie n. Sanem na Rzeszowszczyźnie w rodzinie mieszczańskiej, jako syn Marcina i Jadwigi z Łabędzkich (Łabęckich). Szkołę średnią ukończył w Sandomierzu. Podobnie jak starszy brat – Marcin, postanowił wstąpić do stanu duchownego i w 1833 r. został alumnem sandomierskiego Seminarium. Od 1835 r. studiował w Seminarium Głównym w Warszawie, a następnie w Warszawskiej Akademii Duchownej, uzyskując tam w 1839 r. tytuł kandydata teologii. W lipcu tego samego roku przyjął święcenia kapłańskie i rozpoczął pracę duszpasterską jako wikariusz w Klimontowie. Pod pozorem odbycia kuracji zdrowotnej w austriackim Baden, w latach 1842–1843 studiował w Wiedniu specjalizując się w naukach biblijnych. Jako cudzoziemiec nie mógł jednak ubiegać się tam o uzyskanie stopnia doktora. Podczas pobytu w Austrii udał się do Tyrolu aby osobiście poznać dwie mistyczki: Marię de Moerl z Kaldern i Dominikę Lazzari żyjącą w wiosce Kapriana, zafascynowany ich duchowością. Swoje wrażenia z wyjazdu i odbytych tam spotkań zawarł w osobnej publikacji. Po powrocie do kraju w 1845 r. wykładał Stary Testament w Warszawskiej Akademii Duchownej. Za podejrzenie o działalność patriotyczną (tajną korespondencję z przebywającą za granicą hr. Marią Ledóchowską) został pozbawiony katedry profesorskiej i uwięziony w cytadeli warszawskiej, a następnie przebywał pod nadzorem policyjnym w Rajgrodzie k. Augustowa. W 1846 r. powrócił do diecezji sandomierskiej i objął stanowisko wikariusza przy katedrze sandomierskiej. Na

prośbę hr. Seweryna i Amelii Łubieńskich w 1848 r. został kapelanem i wychowawcą w należącym do nich majątku Kolano na Podlasiu.

Będąc pod dużym wrażeniem pobożności miejscowej ludności, opracował *Godzinki o Niepokalanem Poczęciu Najświętszej Marii Panny*, opatrzone stosownym komentarzem i wyjaśnieniami. Pracę tę zadedykował swojemu starszemu bratu, który również był sandomierskim duszpasterzem diecezjalnym (m.in. w Samborcu i Tczowie). Od 1851 r. ponownie przebywał na terenie diecezji sandomierskiej i został mianowany proboszczem infułatem w Klimontowie. Nie przyjął propozycji ponownego objęcia katedry profesorskiej w Warszawskiej Akademii Duchownej. W 1858 r. otrzymał pozwolenie na wyjazd do Rzymu, pozostając tam przez kilka miesięcy. Uzyskał wtedy m.in. zgodę Stolicy Apostolskiej na odpust dla kościoła św. Michała w Sandomierzu w uroczystość św. Anny. Zachowując probostwo w Klimontowie, w 1866 r. otrzymał nominację na stanowisko



profesora i rektora Seminarium Duchownego w Sandomierzu, gdzie wykładał nauki biblijne (egzegezę, hermeneutykę, introdukcję i archeologię), teologię pastoralną i śpiew. Jeden z wychowanków seminaryjnych tak wspominał dawnego wykładowcę:

„Teologię pasterską wykładał w sposób praktyczny, popierając jej teorią doświadczeniem z życia swojego wziętym, a doświadczenie jego było wielkie, bo człowiek ten w życiu swoim dużo przechodził i wiele cierpiał, tak od swoich jak również obcych. (...) W alumnach nie lubił blagi, brzydził się obłudą, fanfaronady nie znosił, a czubów na głowie, lub też dróg przez nią przeprowadzonych, był wielkim nieprzyjacielem. Znawca doskonały natury ludzkiej, nie jednemu z alumnów przyszłość przepowiedział, a przepowiednie jego, w całości się sprawdziły! Mimo to wszystko był niezmiernie wyrozumiały”¹.

Z kolei z informacji zgromadzonych przez ks. Jana Wiśniewskiego w początkach XX stulecia dowiedzieć się można, że:

„...był to mąż Boży, ojciec i wychowawca alumnów. Z rozrzewnieniem wspominają go dotąd najstarsi w diecezji kapłani, jego uczniowie. Ujmował wszystkich nie tylko wielką erudycją, ale wielką prostotą, sercem, wyrozumiałością”².

Od 1859 r. był kanonikiem gremialnym, a od 1865 r. prałatem scholastykiem Kapituły Sandomierskiej. Pełnił również funkcję wizytatora klasztorów w diecezji sandomierskiej i sędziego surogata w Konsystorzu diecezjalnym. Wybuch Powstania styczniowego przyjął z niezadowolaniem, nie wierząc w powodzenie zrywu

¹ W. Kukliński, *Opis historyczny kościołów klimontowskich*, KDS 3 (1910), nr 5, s. 198.

² J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 tudzież sesje Kapituły Sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1928, s. 168.

narodowego. Doznał z tego powodu wielu przykrości. Jak pisał ks. Wawrzyniec Kukliński, wspominając postać ks. Krupińskiego:

„On jeden był z tych, co w czasach gorących i pełnych nie rozwagi, trzeźwiej patrzyli w przyszłość i miał odwagę swoich zapatrywań nie taić, a to już wystarczyło do uznania go za człowieka innych pojęć i dążeń, zmusiło go w końcu do tego, że piechotą, o kiju w ręku, bo mu nawet nikt furmanki wynająć nie chciał, szedł z Sandomierza trzy mile do Klimontowa, powtarzając słowa Zbawiciela „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą co czynią”³.

Zmarł 14 września 1874 r. w Sandomierzu i został pochowany na cmentarzu parafialnym w Klimontowie. Dawni seminaryjni wychowankowie ks. Krupińskiego, z okazji 25. rocznicy swoich święceń kapłańskich przypadających w 1900 r., umieścili w kościele klimontowskim pomnik z portretem zmarłego⁴.

BIBLIOGRAFIA: M. Buliński, *Monografia miasta Sandomierza*, Warszawa 1879, s. 280, 407–408; Ks. A. B. [A. Bułakowski], *Ks. Jan Krupiński, prałat katedry sandomierskiej. (Wspomnienie pozgonne)*, PKat. 14 (1876), nr 22, s. 344–347; nr 23, s. 360–363; K. Estreicher, *Bibliografia polska XIX stulecia*, t. 2, Kraków 1874, s. 497; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przygotowała do druku H. Szumił, Sandomierz 2010, s. 244–245; W. Kukliński, *Opis historyczny kościołów klimontowskich*, KDS 3 (1910), nr 5, s. 194–199; nr 6, s. 243, 246; tenże, *Miasto prywatne Klimontów i jego kościoły. Na podstawie źródeł miejscowych opracował ks. Wawrzyniec Kukliński Kanonik katedralny sandomierski, Proboszcz – Infułat klimontowski*, Sandomierz 1910, s. 98–103; F. Stopniak, *Krupiński Jan*, w: SPTK, t. 2, s. 447–448; J. Wiśniewski, *Dekanat sandomierski*, Radom 1915, s. 58–60, 188; tenże, *Seminarjum Duchowne Rzym.-Katol. w Sandomierzu 1820–1920 oraz stuletni katalog duchowieństwa świeckiego diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 1926, [b. s.]; tenże, *Katalog prałatów*, dz. cyt., s. 165–169; R. Żmuda, *Działalność dydaktyczna i pisarska profesorów i wychowawców warszawskiej Akademii Duchownej 1837–1867*, Warszawa 1979, s. 162–163.

Fotografia ks. J. Krupińskiego pochodzi z książki J. Wiśniewskiego, *Seminarium Duchowne*, dz. cyt., [b. s.].

1844

Wiadomość o sukni Zbawiciela, znajdującej się w Trewirze, przez ks. Jana Krupińskiego, „Pamiętnik Religijno-Moralny” 4 (1844), t. 7, z. 6, s. 548–556; 5 (1845), t. 8, nr 3, s. 266–277; nr 4, s. 355–375; nr 5, s. 397–414; nr 6, s. 481–497.

³ W. Kukliński, *Miasto prywatne...*, dz. cyt., s. 102.

⁴ Na pomniku tym umieszczono następujący napis: „Joannes Krupiński Prael. Cath. Sand. Inf. Eccl. Klimont. Rect. Semin. Dioec. † 14 – XI 1874 an. Prudenti et colendo superiori Alumni Eius post emensos XXV sui sacerdotii annos monumentum posuerunt”. Do wzniesienia tego postumentu przyczynili się zwłaszcza dwaj dawni wychowankowie ks. Krupińskiego: kanonik sandomierski ks. Władysław Zalewski i proboszcz w Olbierzowicach ks. Albin Chojko. Widnieje tu data śmierci: 14 XI 1874 r., co potwierdzały również przekaz pozostawiony przez ks. Jana Wiśniewskiego w *Katalogu prałatów i kanoników sandomierskich*, s. 168). Z kolei Alfons Bułakowski pisząc wspomnienie pośmiertne o ks. Krupińskim stwierdził jednoznacznie: „zasnął w Panu 14 września 1874 r. o godzinie 5 wieczorem”. Ks. A. B., *Ks. Jan Krupiński...*, dz. cyt., s. 363.

1845

Marya Merl i Dominika Lazzari dwie bogobojne, znamionami ran Zbawiciela nacechowane, dotąd w Tyrolu żyjące panny przez X. Jana Krupińskiego zastępcę profesora w Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej Warszawskiej, Warszawa 1845, ss. nlb. 2, 170, 16°, Druk. XX. Pijarów.

Dwie niespodzianki. Zdarzenia prawdziwe, „Biblioteka Warszawska” 5 (1845), t. 3, s. 403–405.

1851

Godzinki o Niepokalanem Poczęciu Najświętszej Maryi Panny na użytek ludu wiernego Pismem Świętym objaśnił X. Jan Krupiński, Warszawa 1851, ss. 167, nlb. 4, 12°, Druk. XX. Misjonarzy.

1853

Kazanie ks. Jana Krupińskiego, w czasie jego instalacji na probostwo infułackie w Klimontowie, miane dnia 15 października 1852 r. na świętą Teresę, z ewangelii o 10 pannach, „Pamiętnik Religijno-Moralny” 12 (1853), t. 24, nr 2, s. 181–196.

1865

[List ks. J. Krupińskiego do biskupa sandomierskiego J. M. Juszyńskiego z 1865 r. dotyczący otrzymania nominacji na prałaturę], w: W. Kukliński, *Opis historyczny kościołów klimontowskich. Infulaci klimontowscy*, KDS 3 (1910), nr 5, s. 195–196.

WAWRZYNIEC KUKLIŃSKI (1848–1915), profesor Seminarium Duchownego w Sandomierzu, krypt.: Ks. W. K.

Ur. 10 sierpnia 1848 r.⁵ w Rytwianach koło Staszowa w rodzinie włościańskiej, był synem Tomasza (miejscowego kowala) oraz Franciszki z Prostacków. Uczęszczał do pięcioklasowej szkoły powiatowej w Sandomierzu. W 1865 r. wstąpił do sandomierskiego Seminarium Duchownego, a od 1870 r. kontynuował studia w Akademii Duchownej w Petersburgu, uzyskując tam w 1874 r. tytuł magistra

⁵ W aktach parafii Staszów z 1848 r. do której należały Rytwiany odnotowano datę urodzin ks. W. Kuklińskiego na dzień 4 sierpnia. W nekrologu zamieszczonym w „Kronice Diecezji Sandomierskiej” w 1915 r. podano natomiast datę: 10 sierpnia. Jeśli przyjąć, że data z akt parafialnych została określona wg kalendarza juliańskiego (jak to było w zwyczaju w zaborze rosyjskim), zaś data z „Kroniki...” z wprowadzanego od 1915 r. na ziemiach polskich tego zaboru kalendarza gregoriańskiego, to także pojawia się nieścisłość, gdyż różnica powinna wynosić 12 dni, a nie 6. Sam ks. Kukliński pisząc swoją autobiografię w pracy poświęconej infułatom klimontowskim nie wymienia dokładnej daty urodzin, podając tylko rok. Zob. *Nekrologia* [ks. Wawrzyniec Kukliński], KDS 8 (1915), s. 101; W. Kukliński, *Opis historyczny...*, dz. cyt., s. 207.

teologii. Po otrzymaniu święceń kapłańskich (1874) został profesorem prawa kanonicznego i homiletyki w Seminarium Duchownym w Sandomierzu i równocześnie objął funkcję wikariusza przy kościele katedralnym.

W 1875 r. otrzymał nominację na stanowisko prefekta męskiego i żeńskiego progimnazjum w Sandomierzu. Za odmowę nauki religii w jęz. rosyjskim, w grudniu 1877 r. został zwolniony z funkcji prefekta i ponownie został profesorem w diecezjalnym Seminarium Duchownym, gdzie po śmierci ks. M. Bulińskiego wy-



kładał historię Kościoła i historię powszechną. Funkcję tę sprawował do 5 X 1880 roku. W latach 1880–1903 powtórnie pełnił funkcję prefekta szkół sandomierskich. W tym czasie „za wysługę lat przy szkołach nagrodzony zostaje krzyżem złotym na piersi”⁶. Za odprawienie nabożeństwa dla uczniów z okazji 25. rocznicy wyboru papieża Leona XIII na Stolicę Apostolską bez stosownej zgody władz carskich 17 maja 1903 r. został dyscyplinarnie zwolniony ze szkoły⁷ i przeniósł się do Klimontowa, gdzie już wcześniej

– w 1893 r. otrzymał stanowisko proboszcza infulata.

Jeden z wychowanków sandomierskiego progimnazjum wspominając dawnych profesorów: nauczyciela matematyki Jana Kauna i ks. prefekta W. Kuklińskiego, pisał:

„Ci dwaj nauczyciele mieli ogromny autorytet wśród całej młodzieży szkolnej. Oni dwaj dbali o porządek, i to nie tylko w murach szkolnych, ale i poza ich obrębem. Oni to wywierali przemożny wpływ na całe nasze życie szkolne i domowe, ciesząc się u uczniów największym poważaniem i szacunkiem. Baliśmy się ich, ale zarazem kochaliśmy ich całym sercem.

(...) X. prefekt znał znakomicie nie tylko swój przedmiot wykładu, lecz i historię i literaturę polską; z zamiłowaniem poświęcał się studiom na naszą przeszłość, miał zasobną bibliotekę.

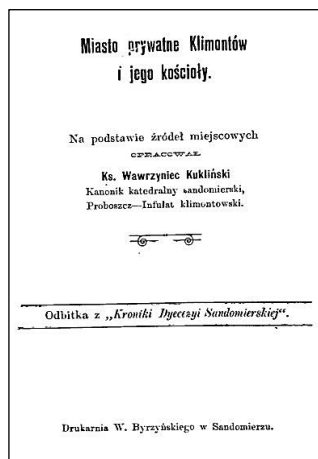
(...) X. prefekt Kukliński miał złą opinię u władz rosyjskich i stale był szpiegowany i pilnowany⁸”.

⁶ Tamże.

⁷ Wydaje się, że był to tylko pretekst w sytuacji narastającego buntu młodzieży szkolnej wobec rusyfikacji i walki o prawo do nauki (w tym religii) w języku polskim, o czym mogą świadczyć wspomnienia uczestników tych wydarzeń. Zob. np.: M. Laskowski, J. Madey, *Ruch wolnościowy młodzieży szkolnej w Sandomierzu (1899–1906)*, [w:] *Pamiętnik Koła Sandomierzan 1925–1935*, red. A. Patkowski, W. Burek, A. Ojrzyński, Warszawa–Sandomierz 1936, s. 139–151.

⁸ G. Woyzbun-Paszkiwicz, *Wspomnienia z lat szkolnych 1883–1888*, [w:] *Pamiętnik Koła Sandomierzan 1925–1935*, red. A. Patkowski, W. Burek, A. Ojrzyński, Warszawa–Sandomierz 1936, s. 119–120.

Przez rok (1907–1908) był delegatem Sandomierskiej Kapituły Katedralnej w Kolegium Duchownym w Petersburgu. Ze względu na pogarszający się stan zdrowia w 1912 r. zrezygnował z probostwa klimontowskiego i przeniósł się do Sandomierza.



W 1898 r. otrzymał Order św. Stanisława III klasy oraz medal srebrny na wstędze wybity na pamiątkę panowania cara Aleksandra III. W 1899 r. został odznaczony godnością kanonika gremialnego Sandomierskiej Kapituły Katedralnej.

W czasie procesji podczas oktawy Bożego Ciała w 1915 r. został sparaliżowany, utracił mowę i częściowo świadomość. Zmarł w szpitalu św. Ducha w Sandomierzu 8 sierpnia 1915 r. i pochowany został w grobowcu kapitulnym.

Cieszył się zaufaniem i przyjaźnią ks. M. Bulińskiego, który powierzył mu wydanie rękopisu swojej *Monografii miasta Sandomierza*. Praca została przez ks. Kuklińskiego opublikowana w 1879 r. i opatrzona stosowną przedmową i obszernym życiorysem zmarłego mentora. Publikacji na łamach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej” (częściowo w osobnej książce) doczekały się również skrupulatnie gromadzone przez ks. Kuklińskiego materiały historyczne o przeszłości Klimontowa.

BIBLIOGRAFIA: AP w Sandomierzu, Akta USC par. Staszów z 1848 r., sygn. 41, poz. 50; *Nekrologia* [ks. Wawrzyniec Kukliński], KDS 8 (1915), s. 101–102; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu...*, dz. cyt., s. 290; W. Kukliński, *Opis historyczny kościołów klimontowskich*, KDS 3 (1910), nr 5, s. 207; J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich...*, dz. cyt., s. 172–173; H. E. Wyczawski, *Kukliński Wawrzyniec*, w: SPTK, t. 2, s. 470–471.

Fotografia ks. W. Kuklińskiego pochodzi z książki J. Wiśniewskiego, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich...*, dz. cyt., s. 172.

1879

Wyd.: *Monografija miasta Sandomierza przez Ks. M. Bulińskiego, K. Ś. T., b. Professora b. Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej Warszawskiej, Prałata Katedry Sandomierskiej. Z portretem autora, z widokiem miasta Sandomierza podczas wojny szwedzkiej w roku 1656, według rysunku w dziele Puffendorfa, oraz z 18 innymi drzeworytami*, wyd. pośmiertne ks. Wawrzyńca Kulkińskiego, Warszawa 1879, ss. 448; reprint: Sandomierz 2005.

Przedmowa w: *Monografija miasta Sandomierza przez Ks. M. Bulińskiego*, dz. cyt., Warszawa 1879, s. VII–VIII.

Wspomnienie pośmiertne o ś. p. Prałacie Melchiorze Bulińskim. Napisane przez ks. Wawrzyńca Kuklińskiego, Professora Historii Kościelnej w Seminarium Sandomierskiem, [w:] *Monografija miasta Sandomierza przez Ks. M. Bulińskiego*, dz. cyt., s. IX–XXIV.

1909–1910

Opis historyczny kościołów klimontowskich, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 2 (1909), nr 8, s. 273–288; nr 9, s. 321–336; nr 10, s. 369–384; nr 11 s. 417–432; 3 (1910), nr 2, s. 65–80; nr 4, s. 145–160; nr 5, s. 193–208; nr 6, s. 241–256; nr 7, s. 337–352 [błędne paginowanie, powinno być: 289–304; nr 8, s. 337–352; nr 9, s. 385–400; nr 10, s. 433–448; nr 11, s. 481–496.

[1909, nr 8: Kościół pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela i Jana Apostoła i Ewangelisty; nr 8, 9, 10, 11: Kościół farny infulacki pod tytułem św. Józefa; nr 11: Proboszczowie klimontowscy: ks. Paweł Rzczycki; Infulaci klimontowscy: ks. Jan Różycki, ks. Stefan Plewkiewicz; 1910, nr 2: Infulaci klimontowscy: ks. Stefan Plewkiewicz c.d., ks. Karol Ciechanowiecki Miernikiewicz, ks. Tomasz Józef Marczewski, ks. Andrzej Wilamowicz, ks. Andrzej Błażejowski, ks. Walenty Boxa Radoszewski, ks. Ignacy Sołtyk, ks. Józef Michalski, ks. Jan Karski, ks. Wojciech Boxa Radoszewski; nr 4: Infulaci klimontowscy: ks. Wojciech Boxa Radoszewski c.d., ks. Jan Nepomucen Piaskowski, ks. Stanisław Prolewicz, ks. Piotr Łęski, ks. Stanisław Jastrzembski; nr 5: Infulaci klimontowscy: ks. Stanisław Jastrzembski c.d., ks. Jan z Dukli Krupiński, ks. Filip Drewniakowski, ks. Teodor Targowski, ks. Wawrzyniec Kukliński; Nagrobki kościelne; nr 6: Nagrobki kościelne c.d.; Pomniki; Groby kościelne i cmentarze; Cmentarz stary; Cmentarz najnowszy; Prebenda i Bractwo św. Józefa; nr 7: Prebenda i Bractwo św. Józefa c.d.; Spór o infulację przy kościele klimontowskim; nr 8: Spór o infulację przy kościele klimontowskim c.d.; Kościół z klasztorem Księży Dominikanów pod tytułem św. Jacka; nr 9: Kościół z klasztorem Księży Dominikanów pod tytułem św. Jacka c.d.; nr 10: Kościół z klasztorem Księży Dominikanów pod tytułem św. Jacka c.d.; nr 11: Kościół z klasztorem Księży Dominikanów pod tytułem św. Jacka c.d.; Bractwo Różańca świętego].

1911

Miasto prywatne Klimontów i jego kościoły. Na podstawie źródeł miejscowych opracował ks. Wawrzyniec Kukliński Kanonik katedralny sandomierski, Proboszcz – Infulat klimontowski, Sandomierz [1911], ss. 208, [odbitka z „Kroniki Diecezji Sandomierskiej” z 1911 r., dodatki do nr 1–4 (cz. 1) oraz z 1909, nr 8–11 i 1910, nr 2–11 (cz. 2)].

Miasto prywatne Klimontów i jego dziedzice, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 4 (1911), dodatek do: nr 1, s. I–XVI; nr 2, s. XVII–XXXII; nr 3, s. XXXII–XLVIII; nr 4, s. XLIX–LXII.

WYKAZ SKRÓTÓW

Kontynuując prezentację bibliografii piśmiennictwa profesorów Seminarium Duchownego w Sandomierzu, zamieszczam wykaz skrótów zastosowanych w obecnym tomie *Studiów Sandomierskich*. Zgodnie z przyjętymi wcześniej założeniami, katalog publikacji księży ma układ chronologiczny, przy czym na początku wykazu z danego roku zamieszczono najpierw prace zwarte, a następnie artykuły w czasopiśmie. Starano się uwzględnić pełne opisy bibliograficzne poszczególnych publikacji, zachowując oryginalną pisownię

tytułów (nie zawsze zgodną z obecnie obowiązującymi normami ortograficznymi i gramatycznymi jęz. polskiego). Przy nazwiskach księży podano kryptonimy, którymi często podpisywali oni swoje artykuły. Charakterystykę każdej postaci kończy zestawienie obejmujące wykorzystane źródła i opracowania.

AP	Archiwum Państwowe
KDS	„Kronika Diecezji Sandomierskiej”
PKat.	„Przegląd Katolicki”
SPTK	<i>Słownik polskich teologów katolickich</i> , t. 2, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1982
R. Żmuda, <i>Działalność dydaktyczna i pisarska...</i>	R. Żmuda, <i>Działalność dydaktyczna i pisarska profesorów i wychowawców warszawskiej Akademii Duchownej 1837–1867</i> , Warszawa 1979

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu:

Akta USC parafii Staszów, sygn. 41.

Opracowania:

Buliński M., *Monografia miasta Sandomierza*, Warszawa 1879.

Estreicher K., *Bibliografia polska XIX stulecia*, t. 2, Kraków 1874.

Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, opracowała i przygotowała do druku H. Szumił, Sandomierz 2010.

Ks. A. B., *Ks. Jan Krupiński, prałat katedry sandomierskiej. (Wspomnienie pozgonne)*, Przewodnik Katolicki 14 (1876), nr 23.

Kukliński W., *Miasto prywatne Klimontów i jego kościoły*, Sandomierz 1910.

Kukliński W., *Opis historyczny kościołów klimontowskich*, KDS 3 (1910), nr 5.

Kukliński W., *Opis historyczny kościołów klimontowskich*, KDS 3 (1910), nr 6.

Laskowski M., Madey J., *Ruch wolnościowy młodzieży szkolnej w Sandomierzu (1899–1906)*, [w:] *Pamiętnik Koła Sandomierzan 1925–1935*, red. A. Patkowski, W. Burek, A. Ojrzyński, Warszawa-Sandomierz 1936.

Nekrologia [ks. Wawrzyniec Kukliński], KDS 8 (1915).

Stopniak F., *Krupiński Jan*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, s. 447–448.

Wiśniewski J., *Dekanat sandomierski*, Radom 1915.

Wiśniewski J., *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje Kapituły Sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1928.

Wiśniewski J., *Seminarjum Duchowne Rzym.-Katol. w Sandomierzu 1820–1920 oraz studni katalog duchowieństwa świeckiego diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 1926.

Woyzbun-Paszkiwicz G., *Wspomnienia z lat szkolnych 1883–1888*, [w:] *Pamiętnik Koła Sandomierzan 1925–1935*, red. A. Patkowski, W. Burek, A. Ojrzyński, Warszawa-Sandomierz 1936.

Wyczawski H. E., *Kukliński Wawrzyniec*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2.
Żmuda R., *Działalność dydaktyczna i pisarska profesorów i wychowawców warszawskiej
Akademii Duchownej 1837–1867*, Warszawa 1979.

Streszczenie

Zamieszczone materiały są kontynuacją cyklu rozpoczętego w 2011 r. prezentującego życiorysy i bibliografię publikacji 48 profesorów Seminarium Duchownego w Sandomierzu z XIX i XX wieku. Katalog publikacji ma układ chronologiczny i zawiera oryginalną pisownię tytułów, nie zawsze zgodną z obecnie obowiązującymi normami językowymi. Przy nazwiskach księży podano kryptonimy i pseudonimy, którymi podpisywali swoje prace. Materiały zamieszczone w obecnym tomie poświęcone są księżom: Janowi Krupińskiemu i Wawrzyńcowi Kuklińskiemu.

Słowa kluczowe: diecezja sandomierska, ks. Jan Krupiński, ks. Wawrzyniec Kukliński

The bibliography of the letters of Sandomierz Seminary professors (Jan Krupiński, Wawrzyniec Kukliński)

Summary

The materials included are the continuation of the cycle started in 2011 which presents biographies and publication bibliographies of 48 professors from Ecclesiastical Seminary in Sandomierz (nineteenth and twentieth century). The catalogue of the publications has chronological order and contains the original spelling of the titles, which is no longer in accordance with the modern linguistic norms. Codenames and pen names were added to the surnames of some priests who used them to sign their works. The materials presented in the current issue are dedicated to priests: Jan Krupiński, Wawrzyniec Kukliński.

Key words: Diocese of Sandomierz, fr. Jan Krupiński, fr. Wawrzyniec Kukliński

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU W ROKU AKADEMICKIM 2017/2018

Rok akademicki 2017/2018 wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu przeżywała w łączności z Kościołem lokalnym obchodzącym jubileusz 200-lecia utworzenia diecezji sandomierskiej. Ponadto ważnym aspektem tego roku był obchodzony w Kościele polskim Rok św. Stanisława Kostki, który jest patronem naszego seminarium. W omawianym roku akademickim studia w seminarium podjęło 6 nowych adeptów do kapłaństwa, którzy swoją formację rozpoczęli w dniu 1 września 2017 r., poprzez tzw. okres propedeutyczny. 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, 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 Kobiąłka. Funkcję dyrektora administracyjnego pełnił ks. mgr Dominik Bucki. Ojców Duchownych w sprawowaniu Sakramentu Pokuty i Pojednania wspierali swoją posługą: ks. mgr Ryszard Nowakowski oraz ks. mgr Marek Kuliński.

Wykładowcami byli: ks. dr Jan Biedroń, ks. mgr Leszek Chamerski, ks. dr Tomasz Cuber, ks. dr Jerzy Dąbek, mgr Jacek Kruk, 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 Kobiąłka, s. dr Maria Konopka, ks. dr Marek Kozera, ks. dr Bartłomiej Krzos, 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, mgr Agnieszka Piechrzała, ks. mgr Mariusz Piotrowski, ks. dr Witold Płaza, p. mgr Zbigniew Powęska, ks. dr Dariusz Sidor, ks. dr hab. Leon Siwecki,

prof. KUL, ks. dr Kazimierz Skawiński, dr Beata Skrzydlewska, ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek, ks. dr Piotr Tylec, dr Michał Wyrostkiewicz. Profesorowie prowadzili liczne zajęcia dydaktyczne również poza seminarium, m.in. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie oraz jego filiach, czy Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie. Podejmowali także działalność na rzecz Kurii Biskupiej w Sandomierzu, miejscowego Sądu Biskupiego oraz na licznych odcinkach działalności duszpasterskiej w diecezji sandomierskiej.

Na początku roku sprawozdawczego do kapłaństwa przygotowywało się 44 alumnów. Pierwszy rocznik zasililo 6 nowych adeptów, na roku drugim studiowało 10 alumnów, na roku trzecim – 11, na czwartym – 4, na piątym – 6 oraz na szóstym roczniku było 7 studentów, co łącznie dało liczbę 44 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 sympozyjach, spotkaniach, zawodach sportowych i innych tym podobnych wydarzeniach.

b) Formacja duchowa

Podstawą tej formacji były codzienne ćwiczenia duchowe w kaplicy seminaryjnej skoncentrowane wokół Eucharystii oraz indywidualna praca z ojcami duchownymi. W budowaniu duchowości pomagała regularna spowiedź, adoracja Najświętszego Sakramentu, medytacja, lektura duchowa, modlitwa różańcowa czy Koronka do Bożego Miłosierdzia.

W roku akademickim 2017/2018 odbywały się również dni skupienia, które prowadzili: ks. Marek Kuliński, ks. Michał Grochowina, ks. Grzegorz Jeż, ks. Bartłomiej Krzos oraz ks. Jacek Beksiński. Szczególnym czasem dla alumnów były rekolekcje. Jesiennym ćwiczeniom rekolekcyjnym, trwającym od 23 do 27 października 2017 r., przewodniczył ks. Wojciech Węgrzyniak. Po tych rekolekcjach ks. bp. dr Edward Frankowski poświęcił strój duchowny 11 alumnom z trzeciego kursu oraz przyjął do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu 6 alumnów z kursu piątego.

Rekolekcje wielkopostne, które odbyły się w dniach od 18 do 22 lutego 2018 r., wygłosił ks. dr Łukasz Białk. Oddzielne rekolekcje przeżywali alumni roku piątego przed przyjęciem święceń diakonatu oraz diakoni roku szóstego przed święceniami prezbiteratu. Prowadzili je ojcowie duchowni odpowiedzialni za dany rocznik. Święcenia diakonatu miały miejsce w kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Nisku w dniu 1 czerwca. Sześciu alumnów otrzymało je z rąk ks. bp. dra Edwarda Frankowskiego. Natomiast 19 czerwca święceń kapłańskich w sandomierskiej katedrze udzielił siedmiu 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 27 września odbyła się pielgrzymka do Kalwarii Zebrzydowskiej. Na zakończenie roku akademickiego 2017/2018 nasza wspólnota udała się do Sanktuarium św. Wojciecha w Bielinach. Poza tym alumni z zarządem seminaryjnym udali się w dniu 18 kwietnia 2018 r. na V Pielgrzymkę Wyższych Seminarium Duchownych na Jasną Górę.

Formacji duchowej służył alumnom udział w niektórych celebracjach liturgicznych w sandomierskiej katedrze, m. in.: inauguracja Roku Jubileuszowego 200-lecia utworzenia diecezji sandomierskiej (8 października 2017 r.), uroczystości pogrzebowe zmarłego w dniu 7 października bpa seniora diecezji sandomierskiej ks. prof. dr hab. Wacława Świerzawskiego (16 października), Msza Święta za zmarłych biskupów, kapłanów i osoby konsekrowane (2 listopada), Msza Święta w 99. rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości (11 listopada), Msza Święta Krzyżma w Wielki Czwartek (29 marca 2018 r.), uroczystość Jubileuszu 200-lecia Diecezji Sandomierskiej (16 czerwca).

Miejszem 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 2017 r.), Msza Święta inauguracyjna 198. rok akademicki (2 października), poświęcenie stroju duchownego alumnom trzeciego rocznika (29 października), obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu (28 stycznia 2018 r.). W uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny 8 grudnia 2017 r. wspólnota seminaryjna obchodziła swoje doroczne święto patronalne. Do tego wydarzenia alumni przygotowywali się przez nowennę oraz triduum. Tego samego dnia miały miejsce święcenia kapłańskie dk. Michała Zasowskiego w kościele pw. św. Zofii i św. Stanisława Kostki w Bodzechowie. W dniu 22 stycznia 2018 r. w kościele seminaryjnym alumni wraz z księżmi pracującymi w Kurii i dekanacie sandomierskim modlili się o jedność chrześcijan. Natomiast 21 maja w teże świątyni odbyła się uroczystość koronacji obrazu Matki Boskiej z Dzieciątkiem.

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. Dnia 5 czerwca 2018 r., siedmiu 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. 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 pracowali 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 od 1 do 3 grudnia 2017 r. 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 cmentarnej (1 listopada 2017 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.

Alumni przygotowywali liczne akademie i przedstawienia, które prezentowali dla szerszego grona odbiorców, m. in. klerycy z rocznika drugiego przygotowali przedstawienie z okazji dnia św. Mikołaja (6 grudnia 2017 r.), a alumni z roku trzeciego przygotowali „Quiz” z okazji Święta Niepodległości. Natomiast klerycy z roku piątego w humorystyczny sposób zaprezentowali sylwetki diakonów, którzy opuszczali mury naszego seminarium.

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 Księży 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 alumnow 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 bramy naszej *Alma Mater* zostały otwarte dla przyjaciół i sympatyków Seminarium. Wyjątkowo spotkanie to odbyło się w ramach Zakończenia Jubileuszu Młodych, który miał miejsce w dniach 29 kwietnia – 1 maja 2018 r. Nasze seminarium odwiedziło wówczas kilka tysięcy osób. Takie spotkania były dla alumnow doskonałą okazją do sprawdzenia w praktyce swoich umiejętności nawiązywania kontaktu z wiernymi oraz lekcją organizacji tego typu inicjatyw w przyszłości.

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 5 czerwca 2018**

1. Damian Blacha, *Życie religijne mieszkańców parafii Matki Bożej Częstochowskiej w Dzwoli. Studium teologiczno-pastoralne*, promotor: ks. dr Bartłomiej Krzos, ss. 131.
2. Łukasz Chmiel, *Eklezjalny wymiar sensus fidei w świetle dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz teologii współczesnej*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 115.
3. Konrad Durma, *Prawno-duszpasterskie założenia przygotowania do małżeństwa w diecezji sandomierskiej*, promotor: ks. dr Roman Janiec, ss. 112.
4. Patryk Gładkowski, *Współczesne zagrożenia życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle publikacji wybranych teologów polskich*, promotor: ks. dr Roman Janiec, ss. 109.
5. Mateusz Machniak, *Współczesne formy wykluczenia w świetle encykliki papieża Franciszka Laudato Si'*, promotor: ks. dr Bartłomiej Krzos, ss. 119.
6. Piotr Artur Söldyga, *Sakramentalny wymiar małżeństwa w świetle teologii posoborowej*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 124.
7. Grzegorz Wasąg, *Rola kierownika duchowego w życiu kapłańskim i małżeńskim w świetle publikacji Ojca Józefa Augustyna*, promotor: ks. dr Roman Janiec, ss. 120.

CONTENTS

History

Wojciech Kęder, <i>Nuncio Archbishop Antonio Eugenio Visconti of Vienna and Poland during the Time of the First Partition</i>	5
Fr. Adam Szot, <i>Stefan Aleksander Zwierowicz – Bishop of Vilus (1897-1902)</i>	17
Fr. Tomasz Moskal, <i>Bishop Stefan Zwierowicz as the ordinary of diocese of Sandomierz</i>	31
Katarzyna Matyja, <i>The Dominican novitiate in Krakow and its activity during World War II</i>	47
Fr. Tomasz Moskal, <i>The activity of Rev. Franciszek Jop and the Period of his Episcopal service in Sandomierz</i>	67
Adrian Matuła, <i>From Anschluss to Munich. Polish conservative press towards Germany in 1938</i>	85
Fr. Grzegorz Słodkowski, <i>Functionings of the security service in Starachowice towards the Roman Catholic Church in 1945-1956 years (priesthood and secularization of social life)</i>	103
Kinga Próchniak, <i>Romanesque Sculpture of Mary and Child from Goźlice – historical and stylistic outline</i>	155

Theology

Halina Irena Szumił, <i>The life values of the truths of faith in the view of the servant of God, Fr. Vincent Granat</i>	183
Rev. Fr. Donatus Eze, <i>In search of the ethical significance of human work in the contemporary nigerian scio-economic situation</i>	193
Rev. Fr. Nyaming, <i>Toward a full harmony between God, man and nature. The theological significance of the Beduruk wisdom tradition (Medang, West Kalimantan, Indonesia)</i>	211
Fr. Rafał Kusiak, <i>The Evangelizing role of the Media According to the Inter Mirifica Document</i>	227
Fr. Witold Jedynek, <i>The Universal and Global Character of the Religious and Social Activity of the Catholic Church</i>	245

Philosophy

Fr. Grzegorz Hołub, <i>Is a post-human personalism possible?</i>	261
Michał Stachurski, <i>Between Individualism and Collectivism - The Philosophy of the Community of Jaen Vanier. Selected Aspects and Anthropological and Ethical problems</i>	271

Materials

Waldemar Firlej, <i>The bibliography of the letters of Sandomierz Seminary professors (Jan Krupiński, Wawrzyniec Kukliński)</i>	293
Fr. Rafał Kułaga, <i>Report from the Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2017/2018</i>	303
<i>The Register of the Master's Theses Defended by Deacons of the Seminary in Sandomierz at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2018</i>	308

SPIS TREŚCI

Historia

- Wojciech Kęder, *Nuncjusz w Wiedniu arcybiskup Antonio Eugenio Visconti a Polska w dobie pierwszego rozbioru* 5
- Ks. Adam Szot, *Stefan Aleksander Zwierowicz – biskup wileński (1897-1902)*..... 17
- Ks. Tomasz Moskał, *Bp Stefan Zwierowicz jako ordynariusz diecezji sandomierskiej*..... 31
- Katarzyna Matyja, *Nowicjat dominikański w Krakowie i jego działalność w czasie II wojny światowej* 47
- Ks. Tomasz Moskał, Ks. Franciszek Jop (1897-1976) *Biskup Pomocniczy w Sandomierzu (1946-1956)* 67
- Adrian Mutuła, *Od Anschlussu do Monachium. Polska prasa konserwatywna wobec Niemiec w 1938 roku* 85
- Ks. Grzegorz Słodkowski, *Działania aparatu bezpieczeństwa w Starachowicach wobec kościoła rzymskokatolickiego w latach 1945-1956. (Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego)* 103
- Kinga Próchniak, *Romańska rzeźba Marii z Dzieciątkiem z Goźlic – zarys historyczno-stylistyczny* 155

Teologia

- Halina Irena Szumił, *Wartości życiowe prawd wiary w ujęciu służi Bożego ks. Wincentego Granata*..... 183
- Ks. Donatus Eze, *In search of the ethical significance of human work in the contemporary nigerian scio-economic situation*..... 193
- Ks. Nyaming, *Toward a full harmony between God, man and nature. The theological significance of the Beduruk wisdom tradition (Medang, West Kalimantan, Indonesia)* 211
- Ks. Rafał Kusiak, *Ewangelizacyjna rola mediów według dokumentu Inter mirifica*..... 227
- Ks. Witold Jedynek, *Uniwersalny i globalny charakter aktywności religijno-społecznej Kościoła katolickiego*..... 245

Filozofia

- Ks. Grzegorz Hołub, *Is a opst-human personalism possible?* 261
- Michał Stachurski, *Między indywidualizmem, a kolektywizmem – o filozofii wspólnoty Jaena Vaniera. Wybrane aspekty i problemy antropologiczno-etyczne*..... 271

Materialy

- Waldemar Firlej, *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium Duchownego w Sandomierzu (Ks. Jan Krupiński, Ks. Wawrzyniec Kukliński)* 293
- Ks. Rafał Kułaga, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2017/2018* 303
- Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w 2018 roku* 308