

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXVI

2019



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

# **STUDIA SANDOMIERSKIE**

**TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA**

**TOM XXVI**

**2019**



Wydawnictwo Diecezjalne  
i Drukarnia w Sandomierzu 2019

Na okładce:

Dworek kapelana przy kościele pw. św. Michała Archanioła w Sandomierzu. Wybudowany w latach 1769–1771 wg projektu ks. Józefa Karśnickiego. Do 1903 r. służył jako rezydencja kapelana (spowiednika) miejscowych benedyktynek. W latach 1919–2000 znajdowała się w nim drukarnia diecezjalna. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu w 2019 r. przeżywało jubileusz 100-lecia swojego istnienia. Fot. ks. Piotr Tylec.

Kolegium redakcyjne:

ks. Bogdan Stanaszek (UPJP2, 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: Jadwiga Borowska SNMPN  
język angielski (native speaker): Sydney Sadowski  
język włoski (native speaker): s. dr hab. Susi Ferfaglia

Redakcja techniczna:

Jan Kunysz

Recenzenci tomu:

ks. dr Adam Kopeć, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Paweł Lasek, 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. Piotr Szczur, prof. KUL, dr hab. Anna Szylar, prof. PUZ, ks. dr hab. Kazimierz Talarek, ks. dr Krzysztof Tyburowski, ks. dr Albert Warso, 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 2019

Wersją podstawową czasopisma jest wersja papierowa

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 2019

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz, [studia@wds.com.pl](mailto:studia@wds.com.pl),  
[zamowienia@wds.com.pl](mailto:zamowienia@wds.com.pl), <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/studiasandomierskie>

---

Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu  
ul. Żeromskiego 4, 27-600 Sandomierz, tel. 15 64 99 700, [www.wds.pl](http://www.wds.pl)

**SZKOŁA PARAFIALNA W KRAŚNIKU W OKRESIE STAROPOLSKIM**

Badacze sądzą, że początków królewskiego miasta Kraśnik, lokowanego na prawie polskim, przy trakcie biegnącym z Opatowa na Ruś, należy doszukiwać się na przełomie XIII i XIV w. We władaniu władców miasto pozostawało do czasu panowania króla Ludwika Węgierskiego. Wystawił on 26 lipca 1377 r. dokument nadający miasto Kraśnik wraz z 3 wsiami (Stróżą, Wyżnicą i połową Rzeczycy) oraz zamkiem i ośmioma osadami wiejskimi braciom Dymitrowi (podskarbiemu Królestwa) i Iwanowi, dziedzicom wsi Klecie koło Biecza. Równocześnie tymże aktem włączył nadane miasteczko, wsie i osady pod prawo niemieckie<sup>1</sup>.

Najprawdopodobniej pierwszy kościół w Kraśniku powstał na początku XIV w. Wcześniej mieszkańcy mogli korzystać z kościoła parafialnego pw. NMP w Stróży, bądź z kościoła filialnego w Grębienicy<sup>2</sup>. Pierwsza informacja o funkcjonowaniu parafii pochodzi z 1403 r. Wówczas Beata, wdowa po Dymitrze z Goraja, nadała kościołowi pw. św. Pawła wieś Rzeczycę. Plebanem kraśnickim był Marcin s. Klosmana. W połowie XV w. sytuacja parafii zarządzanej przez duchowieństwo diecezjalne musiała być na tyle ustabilizowana prawnie i finansowo, że ok. 1448 r. Tęczyńscy nie tylko rozpoczęli budowę murowanego kościoła, ale do czasu przybycia zakonników dwukrotnie przebudowywali wznoszony budynek, z zamiarem jego powiększenia i upiększenia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> H. Grocholski, *Wokół początków Kraśnika*, w: *Z dziejów powiatu kraśnickiego*, pod red. K. Myślińskiego i J. J. Szaflika, Lublin 1963, s. 28; F. Kiryk, *Z badań nad urbanizacją Lubelszczyzny w dobie jagiellońskiej*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny. Prace Historyczne” 1972, z. 43, s. 106, 137–138; J. Chachaj, *Zarys dziejów parafii Popkowice do początków XVII w.*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (dalej: ABMK) 110 (2018), s. 96–97.

<sup>2</sup> F. Kiryk, *Z badań nad...*, art. cyt., s. 137–138.

<sup>3</sup> S. Kuraś, *Słownik historyczno-geograficzny województwa lubelskiego w średniowieczu*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 3, pod red. M. Wawrzyniaka, Warszawa 1983, s. 114; H. Landecka, *Kościół parafialny pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kraśniku – nowe ustalenia badawcze po I etapie badań – 2008–2009*, „Budownictwo i Architektura” 7 (2010), s. 53–66.

Kanoników regularnych z Krakowa sprowadził do Kraśnika kasztelan wiślicki i starosta sandomierski Jan z Rabsztyna Tęczyński. Dokument fundacyjny prepozytury przeznaczonej dla kanoników wystawił on 18 maja 1468 r. Fundację zatwierdził 13 marca 1469 r. biskup krakowski Jan Lutkowiec z Brzezia, a 9 kwietnia 1487 r. papież Innocenty VIII<sup>4</sup>. Dokument fundacyjny oraz biskupi dyplom zatwierdzający fundację określały wzajemne relacje pomiędzy macierzystym klasztorem w Kazimierzu k. Krakowa a klasztorem filialnym w Kraśniku, które podkreślały konieczność zachowania w nowym klasztorze statutów obowiązujących w Krakowie i zwyczajów życia zakonnego tamże wypracowanych, w tym form życia liturgicznego<sup>5</sup>.

Ważne miejsce w posłudze duszpasterskiej kanoników regularnych zajmowała troska o kształcenie, bowiem nauczanie i wychowanie było nieodłączną częścią zadań podejmowanych przez wspólnoty kanonickie<sup>6</sup>. Przy każdym zakładanym klasztorze prowadzili oni szkołę i bibliotekę<sup>7</sup>. Wiemy, że pod koniec XV w. nie było w Polsce od tej zasady odstępstwa. Szkoły były we wszystkich klasztorach kanonickich: Kłobucku, Kazimierzu, Kraśniku, Kurozwękach i Mstowie<sup>8</sup>. Skoro w dokumentach fundacyjnych mocno wyartykułowano zasadę, że dyscyplina klasztorna i duszpasterstwo miały się we wszystkim wzorować na zasadach obowiązujących w kazimierskim klasztorze, należy domniemywać, że dotyczyło to również kwestii prowadzenia przez kanoników szkoły parafialnej<sup>9</sup>. Krótko jej dzieje omówił ks. prof.

<sup>4</sup> W. Bielak, *Okoliczności fundacji klasztoru kanoników regularnych w Kraśniku*, ABMK 108 (2017), s. 17–27; T. Graff, *Klasztor w Kraśniku w dziełach Jana Długosza*, ABMK 108 (2017), s. 99–110.

<sup>5</sup> E. Zielińska, *Fidelia Fideis. Klasztor Kanoników Regularnych w Kraśniku a klasztor Kanoników Regularnych w Kazimierzu w drugiej połowie XV i pierwszej połowie XVI wieku*, w: *Klasztor Bożego Ciała Kanoników Regularnych Laterańskich w Krakowie w okresie przedtrydenckim. Ludzie – wydarzenia – budowle – kultura*, red. K. Łatak, Łomianki 2012, s. 369–370.

<sup>6</sup> H. D. Wojtyńska, *Duchowość Kanoników Regularnych*, „Saeculum Christianum” 3 (1996), nr 1, s. 129.

<sup>7</sup> Ł. Kapera, *Nauczanie parafialne w Mstowie w czasach staropolskich i podczas zaborów*, w: *Mstów. Miasto – klasztor – parafia na przestrzeni wieków*, red. K. Łatak, Łomianki 2013, s. 37; K. Łatak, *Kongregacja krakowska kanoników regularnych laterańskich na przestrzeni dziejów*, Kraków 2002, s. 80; K. Łatak, S. Nalbach, *Ze studiów nad kulturą umysłową kanoników regularnych krakowskiej prepozytury Bożego Ciała w XV i XVI wieku*, Kraków 2009, s. 157–158; K. Łatak, *Szkoły parafialne kanoników regularnych laterańskich w Małopolsce w czasach staropolskich*, „Nasza Przeszłość” 117 (2012), s. 360–361.

<sup>8</sup> K. Łatak, *Szkoły parafialne...*, art. cyt., s. 361, 368–369, 371, 376–377; I. Podedworny, *Nauczanie w klasztorze kanoników regularnych w Mstowie na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*, w: *Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. Łatak, I. Makarczyk, Kraków 2008, s. 453–455.

<sup>9</sup> K. Łatak, *Prepozyci prepozytury kraśnickiej kanoników regularnych laterańskich od fundacji do reformy w 1628 roku*, „Saeculum Christianum” 24 (2014), s. 139–140.

Kazimierza Łataka CRL w artykule prezentującym szkoły parafialne prowadzone przez kanoników w Małopolsce (Kazimierz, Kłobuck, Kraśnik, Wolbrom, Kurozwęki, Sucha Beskidzka)<sup>10</sup>.

### Źródła do dziejów szkoły parafialnej w Kraśniku

Badania dotyczące szkolnictwa parafialnego w okresie staropolskim nie należą do łatwych, z powodu niewielkiej bazy źródłowej i lakoniczności istniejących zapisów. Jak pisał wspomniany wyżej ks. prof. Kazimierz Łatak CRL: „Szkoły parafialne nie pozostawiły bowiem własnych archiwaliów, a jeśli na szczątki takich natrafia się tu i ówdzie, to sięgają one dopiero XVIII w. Bazę źródłową do dziejów szkół parafialnych w czasach staropolskich trzeba więc było tworzyć w szeroko zakrojonych kwerendach, obejmujących różnorodny i rozdrobniony materiał, jak chociażby akta konsystorskie, wizytacje biskupie, akta rektorskie Almae Matris Cracoviensis [Uniwersytet Jagielloński], akta grodzkie, księgi miejskie, kroniki, zapisy testamentowe, rękopisy i druki szkolne, etc.”<sup>11</sup>.

Niewątpliwie do najważniejszych źródeł do dziejów szkoły kraśnickiej należą protokoły wizytacji biskupich archidiaconatu zawichojskiego, do którego wchodził dekanat urzędowski, z parafią w Kraśniku. Do dyspozycji badaczy w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie jest osiem wizytacji, a w Archiwum Archidiecezji Lubelskiej – jedna. W Krakowie przechowywane są następujące akta wizytacji: (1.) akta wizytacji archidiaconatu zawichojskiego przeprowadzonej w 1592 r. przez Andrzeja z Żarnowca, wikariusza kolegiaty sandomierskiej, z polecenia archidiacona zawichojskiego Marcina Szyszkowskiego (ordynariuszem krakowskim był wówczas kard. Jerzy Radziwiłł)<sup>12</sup>; (2.) akta wizytacji archidiaconatu zawichojskiego przeprowadzonej w 1598 r. z polecenia kard. Jerzego Radziwiłła (archidiaconem zawichojskim był wówczas Marcin Szyszkowski)<sup>13</sup>; (3.) akta wizytacji archidiaconatu zawichojskiego przeprowadzonej w 1617 r. przez Jakuba Piaseckiego, dziekana kieleckiego i kanonika poznańskiego z polecenia bp. Marcina Szyszkowskiego<sup>14</sup>; (4.) akta wizytacji archidiaconatu zawichojskiego przeprowadzonej w 1637 r.

<sup>10</sup> K. Łatak, *Szkoły parafialne...*, s. 351–380. Istnieją również prace o szkołach parafialnych w Kazimierzu, Kłobucku, Truskolasach i Mstowie. K. Łatak, S. Nalbach, *Ze studiów nad kulturą umysłową...*, dz. cyt., s. 157–174; Ł. S. Kapera, *Nauczanie parafialne w Mstowie...*, art. cyt., s. 31–58; Ł. S. Kapera, *Szkolnictwo i opieka społeczna u Kanoników Regularnych Laterańskich obediencji kłobuckiej*, „Veritati et Caritati” 5 (2015), s. 269–281; I. Podedworny, *Nauczanie w klasztorze kanoników regularnych w Mstowie na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*, w: *Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. Łatak, I. Makarczyk, Kraków 2008, s. 451–464.

<sup>11</sup> K. Łatak, *Szkoły parafialne...*, art. cyt., s. 353.

<sup>12</sup> Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKMKr), sygn. AV 1, k. 33–36v.

<sup>13</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 12, k. 10–12.

<sup>14</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 12–15v.

z polecenia bp. Jakuba Zadzika, przez Aleksandra Jana Brzeskiego, archidiacona zawichojskiego, dziekana włocławskiego, kanonika krakowskiego i scholastyka sandomierskiego<sup>15</sup>; (5.) akta wizytacji archidiaconatu zawichojskiego przeprowadzonej w 1682 r. z polecenia bp. Jana Małachowskiego<sup>16</sup>; (6.) akta wizytacji archidiaconatu zawichojskiego przeprowadzonej w 1689 r. przez Krzysztofa Dębickiego, archidiacona i oficjała sandomierskiego oraz prepozyta Stopnickiego, z polecenia bp. Jana Małachowskiego<sup>17</sup>; (7.) akta wizytacji archidiaconatu zawichojskiego przeprowadzonej w latach 1718 i 1719 przez Mikołaja Złotnickiego, kanonika lwowskiego oraz archidiacona i oficjała sandomierskiego, z polecenia bp. Kazimierza Łubieńskiego<sup>18</sup>; (8.) akta wizytacji archidiaconatu zawichojskiego przeprowadzonej w 1748 r. przez Cypriana Józefa Langiego, archidiacona zawichojskiego, kanonika sandomierskiego i prepozyta Rakowskiego, z polecenia bp. Andrzeja Stanisława Załuskiego<sup>19</sup>. W Lublinie znajdują się akta wizytacji dekanatów chodelskiego, urzędowskiego i kazimierskiego z 1781 r. przeprowadzonej przez Franciszka Dunin Kozickiego, dziekana kolegiaty pilickiej, z polecenia bp. Kajetana Ignacego Sołtyka<sup>20</sup>.

Pozyskując z nich i interpretując informacje, trzeba jednak pamiętać o specyfice tego typu źródeł. Najważniejszą ich cechą jest brak jednolitych zasad w sporządzaniu protokołu wizytacyjnego. Nawet jeżeli wizytator był zaopatrzony w instrukcję i kwestionariusz pytań, nie zawsze ściśle stosował się do nich. Często informacje zawarte w wizytacjach, szczególnie w tych najstarszych, są schematyczne. Pomijano w nich zagadnienia uznane za mało ważne. Bywa, że w obrębie tego samego tomu, zawierającego protokoły z wizytacji przeprowadzonej w jednym czasie i przez jednego wizytatora, brakuje jednorodności, a pomijane informacje dotyczą zasadniczych kwestii. Działo się tak, jak wszystko wskazuje, ponieważ powszechną praktyką było, że wizytator w protokole nic nie zapisywał, jeśli pleban pytany był o sprawę lub rzecz nieistniejącą w jego parafii.

Szczególnie uwidacznia się to w informacjach dotyczących szkolnictwa. Do rzadkości należą protokoły, gdzie znajdziemy komplet wiadomości na temat budynku szkolnego, nauczyciela, uczniów, programów nauczania. Nie zawsze oznacza to złą kondycję instytucji. Zazwyczaj jest to efekt traktowania szkoły jako zagadnienia mało istotnego dla życia parafii. Ważniejszym dla wizytatora był stan kościoła i zabudowań plebańskich, dbałość o majątek funduszowy, dochody parafii, zakres duszpasterstwa zwyczajnego, kondycja moralna duchowieństwa niż istnienie szkoły oraz poziom jej prowadzenia. Lakoniczność zapisów o szkole uniemożliwia rozstrzygnięcie wielu kwestii. Czy notatka o złym stanie budynku szkolnego jest różnoznaczna z tym, że w parafii był zatrudniony nauczyciel i w miarę regularnie odbywa-

<sup>15</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 44, s. 32–39.

<sup>16</sup> AKMKr, sygn. AV 12, k. 91–95.

<sup>17</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 66, k. 48–54.

<sup>18</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, s. 51–53.

<sup>19</sup> AKMKr, sygn. AV 45, k. 182v–186.

<sup>20</sup> Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie (dalej: AAL), sygn. Rep. A 105, k. 670–689.



ły się lekcje? Czy nakaz uporządkowania lub budowy nowego budynku szkolnego świadczy o tym, że szkoła nie funkcjonowała? Przecież nauka szkolna mogła się odbywać w chylącym się ku upadkowi budynku lub w szpitalu, wikarówce lub w samych zabudowaniach klasztornych.

Ważną część informacji o klasztorze kraśnickim oraz szkole parafialnej, nauczycielach i uczniach pozyskano ze źródeł proveniencji zakonnej<sup>21</sup>. W materiałach przechowywanych w archiwum klasztoru Bożego Ciała w Krakowie przydatne do napisania tego tekstu dane odnaleziono w nekrologach, w których poza informacjami o zmarłych kanonikach klasztorów krakowskiej kongregacji, odnotowano wiadomości dotyczące klasztoru i miasta Kraśnika<sup>22</sup>. Pomocą do nakreślenia dziejów konwentu kraśnickiego były również wiadomości zawarte w aktach kapituł generalnych<sup>23</sup> i protokołach wizytacji zakonnych<sup>24</sup>. W archiwum parafii farnej w Kraśniku pomocą w opisanu dziejów miasta w drugiej połowie XVIII w. były notatki znajdujące się w księdze ochrzczonych<sup>25</sup>, a do ustalenia nazwisk nauczycieli wpisy do księgi bractwa różańcowego<sup>26</sup>.

W najstarszych aktach konsystorza lubelskiego, zdeponowanych w Archiwum Archidiecezjalnym w Lublinie, odszukano nazwiska nauczycieli szkoły kraśnickiej. Zapisy te są najstarszymi wzmiankami potwierdzającymi funkcjonowanie szkoły w mieście<sup>27</sup>.

W zasobach Archiwum Państwowego w Lublinie znajdują się akta miasta Kraśnika. W XVI i XVII w. w księgach miejskich odnaleziono także nazwiska nauczycieli szkoły parafialnej<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Kwerendę w archiwach zakonnych przeprowadził ks. prof. Kazimierz Łatak CRL, inspirowany napisaniem tego tekstu. Serdecznie dziękuję mu za przekazanie tych materiałów i za zgodę na wykorzystanie ich w tekście.

<sup>22</sup> Archiwum Klasztoru Bożego Ciała Kanoników Regularnych Laterańskich w Krakowie (dalej: ABC), *Memoriale fratrum et benefactorum defunctorum Congregationis Canonicorum Regularium Lateranensium*, b. sygn.; ABC, *Cathalogus fratrum defunctorum Canonicorum Regularium Lateranensium Congregationis Cracoviensis ab introductione Cracoviam scilicet ab anno 1405 conscriptus cui accedit*, b. sygn.

<sup>23</sup> ABC, *Acta Capituli Generalis Conventus Sacratissimi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonicorum Regularium Sancti Augustini (1628–1779)*, b. sygn.

<sup>24</sup> ABC, *Liber visitationum conventuum (1692–1697)*, b. sygn.

<sup>25</sup> Archiwum Parafii Farnej w Kraśniku (dalej: APKr), sygn. U 1629–1670, *Metrica baptisatorum ecclesiae collegiatae Conventus Crasnicensis Canonicorum Regularium Lateranensium post deflagrationem eiusdem ecclesiae 1735*, 3 junii,

<sup>26</sup> APKr, *Księga Archikonfraterni Różańca Najświętszej Maryi Panny w kościele kraśnickim Canonicorum Regularium Lateranensium erygowanej pod tytułem Wniebowzięcia tejże Królowej po zgorzeniu pomniennego kościoła sporządzona a dla pomnożenia chwały Boskiej, honoru Maryi i pożytku żywych i umarłych*. Otworzona roku 1736, dnia 27 maja, b. sygn.

<sup>27</sup> AAL, sygn. Off. Lub. 2, *Acta consistorii foranei Lublinensis dioecesis Cracoviensis (1452–1466)*; AAL, sygn. Off. Lub. 4, *Acta consistorii foranei Lublinensis dioecesis Cracoviensis (1465–1480)*. Informacje te zawdzięczam również ks. prof. Kazimierzowi Łatakowi.

<sup>28</sup> Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), *Akta miasta Kraśnika (dalej: AMK)*,

### Początki szkoły parafialnej w Kraśniku

Pierwsze znane nam informacje o szkole parafialnej w Kraśniku, zapisano krótko po osiedleniu się w niej kanoników regularnych, znajdujemy w *Liber beneficiorum* Jan Długosza<sup>29</sup>. W *Liber beneficiorum* diecezji krakowskiej napisał: „Item est in eodem oppido schola, cuius rectorem praepositus coenobii de Crasznik pro tempore constituit, et solariat eundem anno quolibet quinque marcis”<sup>30</sup>. W czasie redagowania tego zapisu prepozytem w Kraśniku był Jan z Piekar (1473/1474–1497). Zgodnie z zapisem Długosza wypłacał on nauczycielowi miejscowej szkoły 5 grzywien rocznie<sup>31</sup>. „Magistrem” szkoły był wówczas Michał, którego imię odnotowano w aktach konsystorza foralnego w Lublinie z powodu toczzonego przez niego sporu z proboszczem ostrowskim Leonardem (zapis z 1 września 1473 r.) oraz Janem, klerykiem z Kraśnika (zapis 7 października 1473 r.)<sup>32</sup>. Te lakoniczne wzmianki nie pozwalają jednak rozstrzygnąć czasu powstania szkoły.

Pośrednim potwierdzeniem funkcjonowania szkoły w połowie XV w., przed przejściem parafii przez kanoników laterańskich, jest wzmianka w aktach konsystorza lubelskiego zapisana 7 sierpnia 1453 r. o procesie, jaki wytoczył wikariusz kraśnicki Piotr notariuszowi miejskiemu o tymże samym imieniu. Notariusz Piotr otrzymał od wikariusza suknię z czarnego sukna za przepisanie księgi. Ponieważ pracę wykonał niestarannie, został pozwany przez ks. Piotra przed sąd oficjała lubelskiego. Być może pozwany notariusz miejski był również rektorem szkoły, na co wskazuje późniejsza praktyka łączenia obu tych funkcji<sup>33</sup>.

Na to, że w Kraśniku kanonicy, przejmując parafię, zastali już szkołę, wskazuje również powszechność istnienia w drugiej połowie XV w. szkół w miastach, a także we wsiach kościelnych Małopolski, Wielkopolski, Mazowsza i Prus Królewskich. Funkcjonowanie szkół w miastach i we wsiach kościelnych nie było wyjątkiem,

---

sygn. 2, [Księga wójtowsko-ławnicza i burmistrzowsko-radziecka] (1558–1748); APL, AMK, sygn. 7, Acta controversiarum officii advocatialis et scabinalis (1606–1611); APL, AMK, sygn. 8, [Księga wieczysta wójtowsko-ławnicza], 1608–1647. Akta miasta Kraśnika z lat 1550–1807 w formie cyfrowej zostały upublicznione w Internecie: <https://szukajwarchiwach.pl/35/40/0/1#tabZespol> [dostęp: 16 XII 2019 r.].

<sup>29</sup> E. Zielińska, *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469–1563*, Lublin 2002, s. 44–46; A. Karbowski, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich*, t. 2, Petersburg 1903, s. 55; T. Gliński, *Kanonicy regularni (bożeciolki) w opinii Długosza*, w: *Studia z dziejów Kościoła Bożego Ciała w Krakowie*, red. Z. Jakubowski, Kraków 1977, s. 201; S. Kot, *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce XVI–XVIII w.*, Lwów 1912, s. 230.

<sup>30</sup> *Joannis Dlugossii senioris canonici Cracoviensis Opera omnia*, t. 9, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis nunc primum e codice autographo editus*, t. 3, *Monasteria*, opr. A. Przeździecki, Kraków 1864, s. 174.

<sup>31</sup> K. Łatak, *Prepozyci prepozytury...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>32</sup> AAL, sygn. Off. Lub. 4, k. 211, 217, 221; K. Łatak, *Prepozyci prepozytury...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>33</sup> AAL, sygn. Off. Lub. 2, k. 56v.

lecz regułą<sup>34</sup>. Było to efektem znanego w całej Europie procesu rozwoju szkolnictwa. „Przyczyny tego zjawiska – jak pisał Stanisław Litak – były różnorodne: religijno-kulturalne, ekonomiczne, a nawet polityczne. Najogólniej mówiąc, można wskazać na dwie: zmiany w Kościele oraz umocnienie się państwa. Ważna była zwłaszcza ta pierwsza. Wzrost wystawności liturgicznej w Kościele, stanowiącej środek przybliżenia religii szerokim masom ludności, pociągał za sobą zapotrzebowanie na świecką służbę pomocniczą. Od XV w., a zwłaszcza od XVI w. datuje się zwyczaj angażowania chłopców, jako ministrantów (do tego czasu funkcję sprawowali duchowni) i wykonawców śpiewu kościelnego, co wymagało jakiegoś przynajmniej elementarnego kształcenia. Stało się to jedną z ważnych przyczyn rozwoju szkolnictwa parafialnego”<sup>35</sup>. Znane i szeroko komentowane prace mówiące o polskim szkolnictwie parafialnym w XV i pierwszej połowie XVI w. Antoniego Karbowiaka<sup>36</sup>, Eugeniusza Wiśniowskiego<sup>37</sup>, Józefa Nowackiego<sup>38</sup> nie pozostawiają wątpliwości, że prawie przy każdej polskiej parafii przed reformacją istniała szkoła. W archidiecezji lubelskiej w drugiej połowie XV w., zgodnie z ustaleniami Władysława Frocha, szkoły funkcjonowały w 34, a może i w 40 parafiach z 59 istniejących (ok. od 58% do 68%). Szkoły były w pobliskim Urzędowie, Batorzu i Wilkołazie<sup>39</sup>. Trudno przypuścić, że nie było jej w Kraśniku, którym zarządzali, podobnie jak Batorzem, Tęczynscy<sup>40</sup>.

W metryce Uniwersytetu Krakowskiego pierwszego studenta z Kraśnika, nie licząc proboszcza tejże parafii ks. Marcina z Lublina<sup>41</sup>, odnajdujemy dopiero w semestrze zimowym 1477 r. Był nim Piotr, syn Mikołaja (de Crasnyk), późniejszy lektor teologii przy kościele Bożego Ciała w Krakowie<sup>42</sup>. Do 1508 r. na studiach w Krakowie pojawiło się jeszcze dwóch studentów pochodzących z Kraśnika: w 1486 r.

<sup>34</sup> S. Litak, *Sieć szkół parafialnych w Rzeczypospolitej w XVI i pierwszej połowie XVII w. Próba posumowania*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 37 (1996), s. 21–22; E. Wiśniowski, *Parafia w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004, s. 279–281.

<sup>35</sup> S. Litak, *Edukacja początkowa w polskich szkołach w XIII–XVIII wieku*, Lublin 2010, s. 47.

<sup>36</sup> A. Karbowiak, *Dzieje wychowania...*, dz. cyt.

<sup>37</sup> E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, *Średniowiecze*, red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1966, s. 333–346; E. Wiśniowski, *Sieć szkół parafialnych w Wielkopolsce i Małopolsce w początkach XVI w.*, „Roczniki Humanistyczne” 15 (1967), z. 2, s. 87–105.

<sup>38</sup> J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej rozwój*, Poznań 1964.

<sup>39</sup> W. Froch, *Dzieje szkoły lubelskiej przy kościele parafialnym św. Michała w XV–XVIII w.*, Lublin 1999, s. 13–14.

<sup>40</sup> S. Kuraś, *Słownik historyczno-geograficzny...*, dz. cyt., s. 25, 114–115.

<sup>41</sup> Marcin z Lublina, syn Klosmana, rector ecclesie in Crasnyk, wpisał się do metryki uniwersyteckiej w 1402 r. *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508*, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska przy współpr. R. Grzesika, t. 1–2, Kraków 2004, s. 50, nr [02/071].

<sup>42</sup> *Metryka Uniwersytetu...*, dz. cyt., s. 394, nr [77h/151].

Mikołaj, syna Grzegorza (de Krasszynek)<sup>43</sup>, a w 1505 r. Andrzej, syna Stanisława<sup>44</sup>. Powszechną praktyką w okresie staropolskim (do końca XVIII w.) było uzyskiwanie wykształcenia elementarnego w pobliżu miejsca zamieszkania lub indywidualnie w domu rodzinnym. W podróż w poszukiwaniu wykształcenia i wiedzy udawano się zazwyczaj po zakończeniu elementarnej nauki<sup>45</sup>.

Żadnego natomiast studenta z Kraśnika nie odnotowano w metryce uniwersyteckiej z lat 1509–1551. Jak sądzi ks. prof. K. Łatak, świadczy to o tym, że „albo szkoła funkcjonowała słabo, albo mieszczan nie stać było na dalsze kształcenie synów”<sup>46</sup>. W pierwszej połowie XVI w. szkoła jednak istniała, co potwierdza powizytacyjne zalecenie bp. Jana Konarskiego oraz zapis w księdze beneficjów z 1529 r. W trakcie wizytacji biskup nakazał, by kanonicy z Kraśnika ograniczyli liczbę służących z dwóch do jednego. Od przełomu XIV i XV w. przepisy zakonne umożliwiały posiadanie przez profesów służących, rekrutujących się spośród uczniów szkół prowadzonych przy klasztorach. Zwyczaj ten na trwałe zagościł w klasztorze kraśnickim, skoro w trakcie wizytacji w 1598 r. przeprowadzonej z mandatu kard. Jerzego Radziwiłła, wizytator zezwolił na posiadanie przez każdego kanonika po jednym służącym rekrutującym się z uczniów<sup>47</sup>. W opisie beneficjów diecezji krakowskiej z 1529 r. odnotowano, że rektor szkoły za swoją pracę pobierał od prepozyta 6 grzywn<sup>48</sup>.

### Szkoła w okresie potrydenckim

Za czasów prepozyta Jana Pomorzańskiego (1561–1580) szkoła w mieście działała. Jej absolwentami mogli być pochodzący z Kraśnika kandydaci do święceń kapłańskich: Wojciech, s. Leonarda (prezbiterat 2 kwietnia 1575)<sup>49</sup>, Marcin, s. Wojciecha (prezbiterat 26 maja 1584)<sup>50</sup>, Jan Orłowic CRL, s. Jana (prezbiterat 7 kwietnia 1601)<sup>51</sup>, Adam CRL, s. Wojciecha (prezbiterat 17 marca 1601)<sup>52</sup>, Zygmunt CRL,

<sup>43</sup> *Metryka Uniwersytetu...*, dz. cyt., s. 459, nr [86h/262].

<sup>44</sup> *Metryka Uniwersytetu...*, dz. cyt., s. 618, nr [1505h/175].

<sup>45</sup> J. Szczepaniak, *Duchowieństwo diecezji krakowskiej w XVIII w. Studium prozopograficzne*, Kraków 2010, s. 172–174.

<sup>46</sup> *Metryka czyli album Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1509–1551*, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, przy współpr. R. Grzesika, Warszawa 2010; K. Łatak, *Szkoły parafialne...*, art. cyt., s. 372.

<sup>47</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 12, k. 11

<sup>48</sup> *Księga dochodów beneficjów diecezji krakowskiej z roku 1529* (tzw. „*Liber Retaxationum*”), wyd. Z. Leszczyńska-Skrętowa, Kraków 1968, s. 455–456; K. Łatak, *Prepozyci prepozytury...*, dz. cyt., s. 150.

<sup>49</sup> AKMKr, sygn. Eo 1, k. 45v; *Księgi egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej z lat 1573–1614*, opr. i wst. opatrzył Z. Pietrzyk, Kraków 1991, s. 89, nr [399].

<sup>50</sup> AKMKr, sygn. Eo 1, k. 156; *Księgi egzaminów...*, dz. cyt., s. 298, nr [3313].

<sup>51</sup> AKMKr, sygn. Eo 3, k. 152; *Księgi egzaminów...*, dz. cyt., s. 245, nr [2589].

<sup>52</sup> AKMKr, sygn. Eo 3, k. 143; *Księgi egzaminów...*, dz. cyt., s. 62, nr [19].

s. Mikołaja (diakonat 29 marca 1608)<sup>53</sup> i Mikołaj OFMObs., s. Szymona (akolitat 18 września 1609)<sup>54</sup>.

Pierwsza większa wzmianka mówiąca o szkole pochodzi z 19 czerwca 1592 r. W tymże dniu, na zlecenie archidiacona zawichojskiego Marcina Szyszkwowskiego, odbyła się wizytacja klasztoru i parafii. Szkoła parafialna działała, jej budynek był murowany. Wizytujący zwrócił jednak uwagę, że szkoła pokryta była starym dachem. Rektor ze stopniem bakałarza artium miał wielu uczniów, a uczył ich pobożności, obyczajów oraz sztuk wyzwolonych. Spośród książek używanych w szkole wizytator wymienił *Colloquia* Erazma z Rotterdamu<sup>55</sup>.

Dach musiano rychło po wizytacji naprawić, skoro w protokole po wizytacji przeprowadzonej w 1598 r. odnotowano, że budynek szkolny był dobrze utrzymany. Szkoła była znaczna i zapewne dobrze działała, ponieważ nauczyciel pobierał 24 floreny, a klasztor zapewniał mu codzienne utrzymanie<sup>56</sup>.

Pośrednim dowodem na funkcjonowanie szkoły w Kraśniku na przełomie XVI i XVII stulecia są uczący się w Akademii Zamojskiej kraśniccy mieszczanie. W pierwszej ćwierci XVII w. w gronie zamojskich studentów odnajdujemy pochodzących z tego miasta Andrzeja Zakościelnego, s. Józefa, Jana Kempkowica, s. Wojciecha i Wojciecha Kucharskiego, s. Jana. Pierwszy z nich zapisał się na studia w 1605 r. Zapewne nauki początkowe odbyli oni w szkole kanoników w rodzinnej miejscowości. Liczba kraśniczan uczących się w Zamościu zapewne była większa, ale z zasady w albumie studentów, przy osobach pochodzenia plebejskiego, nie zapisywano miejscowości pochodzenia<sup>57</sup>.

W 1617 r. w protokole wizytacyjnym potwierdzono istnienie murowanego i dobrze utrzymanego budynku szkolnego, zawierającego dwie izby z trzema komorami. Jedna z nich służy dla kierownika szkoły, druga dla uczenia młodzieży<sup>58</sup>.

Dziesięć lat później, w trakcie prepozytury Alberta Sowińskiego z Tarnowa, sytuacja w szkole nie uległa zmianie, skoro po wizytacji klasztoru, kościoła i szkoły w aktach Kapituły Generalnej nie odnotowano żadnej uwagi<sup>59</sup>.

Wczesną wiosną w 1637 r. odbyła się kolejna wizytacja kanoniczna, zarządzona przez bp. Jakuba Zadzika. W dekanacie urzędowskim przeprowadził ją Jan Karol Nerwicz, *promotor fiscalis* w kancelarii zadwornej ordynariusza oraz proboszcz w Dobrowodzie. Po kilkudziesięciu latach od wybudowania szkoła nie zrobiła na

<sup>53</sup> AKMKr, sygn. Eo 3, k. 316; *Księgi egzaminów...*, dz. cyt., s. 390, nr [4571].

<sup>54</sup> AKMKr, sygn. Eo 3, k. 341; *Księgi egzaminów...*, dz. cyt., s. 351, nr [4023].

<sup>55</sup> AKMKr, sygn. AV 1, k. 33–36v.

<sup>56</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 12, k. 11.

<sup>57</sup> H. Gmitek, *Album studentów Akademii Zamojskiej 1595–1781*, Warszawa 1994, s. 52, 182; H. Gmitek, *Młodzież z woj. lubelskiego Akademii Zamojskiej (1595–1781). Próba ujęcia statystycznego*, „Res Historica” 17 (2004), s. 147–149.

<sup>58</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 34; S. Kot, *Szkolnictwo parafialne...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>59</sup> ABC, Acta Capituli Generalis Conventus Sacratissimi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonicorum Regularium Sancti Augustini (1628–1779), b. sygn., k. 3v.



wizytatorze korzystnego wrażenia. Uznał, że nie jest dostatecznie uporządkowana. Ówczesny prepozyt ks. Jan Chrzyciel Małanowski obiecał, że w krótkim czasie budynek zostanie odnowiony<sup>60</sup>. Była to jedyna krytyczna uwaga wizytatora. W uwagach końcowych sprawozdania wizytacyjnego napisał: „Widać, że dzięki wyjątkowej trosce i działaniom Wielebnego Jana Małanowskiego, aktualnego prepozyta, zarówno służba, jak i wyposażenie kościoła, obowiązki i dyscyplina zakonna widoczne są na każdym miejscu. Pozostaje tylko powierzyć trosce prowizorów, bardziej zalecając niż rozkazując, by szkoła została zorganizowana w lepiej przystosowanym ku takim działaniom budynku”<sup>61</sup>.

Szkolnictwo parafialne w Polsce w okresie reformy potrydenckiej przeżywało okres świetności. Przyczyniła się do tego poreformacyjne zainteresowanie sprawami wiary oraz potrzeba umocnienia tożsamości katolickiej w kontekście istnienia wielkich i mocnych intelektualnie wspólnot różnowierczych. Troska o wychowanie i nauczanie młodzieży w czasach panowania Stefana Batorego, Zygmunta III Wazy i Władysława IV Wazy uwidaczniała się w dekretach synodów oraz innych aktach kościelnych<sup>62</sup>. W diecezji krakowskiej wielki wpływ na ożywienie życia religijnego i wychowanie młodzieży miały opublikowane w 1601 r. *List pasterski* bp. Bernarda Maciejowskiego, opracowana w 1612 r. przez wykładowców Akademii Krakowskiej, na zlecenie bp. Piotra Tylickiego i zaakceptowana przez synod, ustawa szkolna oraz postanowienia synodów krakowskich: bp. B. Maciejowskiego (23 maja 1601 r.), bp. P. Tylickiego (3 maja 1612 r.) i bp. M. Szyszkowskiego (10 lutego 1621 r.).

Statuty synodu z 1601 r. zostały ogłoszone przez bp. P. Tylickiego. W sprawach nauczania i wychowania dokument zobowiązywał plebanów i prepozytów do głoszenia w kościele parafialnym kazań w niedziele i święta, a także przy każdej nadarzającej się okazji kazań katechetycznych o modlitwie oraz przykazaniach Bożych i kościelnych. Zachęcał rządców parafii do wizyt domowych w okresie Bożego Narodzenia oraz kontrolowania uczęszczania do szkół dzieci oraz katechezy szkolnej i domowej<sup>63</sup>.

Drugi synod za rządów bp. P. Tylickiego (1612) sprawy nauczania i wychowania dzieci i młodzieży poruszył w drugim statucie. Poza dbałością o sprawy religijne polecał troszczyć się o nauki świeckie, „aby zaniedbane a tak pożyteczne dla Kościoła nauki jak: muzyka, arytmetyka i inne sztuki wyzwolone na powrót do szkoły wróciły i młodzież należycie mogła być chowana”<sup>64</sup>. Dołączone do statutów wspomniane wyżej ustawy szkolne zwracały uwagę, że szkoła parafialna będzie dobrze funkcjonowała, jeżeli zaistnieją do tego trzy czynniki, zgodnie ze sobą współ-

<sup>60</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 44, k. 33.

<sup>61</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 44, k. 38–39.

<sup>62</sup> J. Krukowski, *Z dziejów szkolnictwa parafialnego Krakowa w okresie Odrodzenia*, Kraków 1986, s. 102–105.

<sup>63</sup> B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do 1795*, t. 2, Kraków 1999, s. 148; S. Nasiorowski, „*List pasterski*” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992.

<sup>64</sup> Cyt. za: S. Kot, *Szkolnictwo parafialne...*, dz. cyt., s. 39.

pracujące: pobożność, kierownictwo i sposób uczenia. Pobożności mieli się uczyć uczniowie na katechezie, podczas kazań, biorąc czynny udział w liturgii niedzielnej i świątecznej. Praktykować ją mieli przez codzienną modlitwę i rachunek sumienia, częstą spowiedź i przystępowanie do Komunii św. Pomocą w rozwoju wiary miało być nauczanie się na pamięć małego katechizmu i częste zachęty do dobrego życia. Wśród koniecznych zasad kierownictwa podkreślano, że młodzież musi być uczona w różnych grupach, w zależności od posiadanych zdolności i pojętności. Przy stosowane do wieku uczniów lekcje i ćwiczenia, powinny prowadzić do postępu w pozyskanej wiedzy. Sprawdzianem pilności uczniowskiej i pracy nauczycielskiej miały być cosobotnie dysputy uczniowskie obejmujące poznany w ciągu ostatnich dni materiał. Zwracano uwagę, że kary za opieszałość w nauce i złe zachowanie powinny być stosowane z umiarem, by nie obrzydzić uczniom nauki na całe życie. Co do sposobów uczenia profesorowie wszechnicy krakowskiej dawali szczegółowy plan zajęć oraz polecieli do każdego przedmiotu odpowiednie podręczniki<sup>65</sup>.

Owoce synodu bp. M. Szyszkowskiego było wydanie *Reformationes generales*, zawierającego całościowy plan przystosowania procedur administracyjnych i duszpasterstwa w diecezji krakowskiej do postanowień Soboru Trydenckiego. Sprawom szkolnym poświęcony był obszerny statut 13<sup>66</sup>.

W diecezji krakowskiej na przełomie XVI i XVII stulecia 92% parafii posiadało szkołę. Badacze uznają tę liczbę za minimalną, biorąc pod uwagę, że dla części parafii brakuje źródeł<sup>67</sup>. W rozległej diecezji nie wszędzie było tak dobrze. W podgórskich i wschodnich dekanatach odsetek parafii, gdzie funkcjonowały szkoły był mniejszy. Zdaniem E. Wiśniowskiego w pierwszej połowie XVI w. na terenie archidiaconatu lubelskiego szkoły były w 75% parafii. Wspomniane wyżej działania promujące szkołę przyniosły jednak rezultat. W trakcie wizytacji w 1603 r. w na tym samym obszarze odnotowano istnienie szkoły w 88% parafiach<sup>68</sup>. W 1637 r. w dekanacie urzędowskim szkoły nie było tylko w 2 lub 3 parafiach (z 21 istniejących). W Radzięcinie i Wysokich kościoł był zajęty przez kalwinów, a wizytacja w Targowiskach nie miała miejsca lub nie zachował się z niej protokół<sup>69</sup>.

W drugiej połowie XVII w. działalność edukacyjna w Kraśniku była mocno utrudniona z powodu wojen, pożarów i epidemii. Serię nieszczęść rozpoczął wielki pożar miasta, który 9 czerwca 1637 r. całkowicie strawił drewniane miasto i murywany kościół z klasztorem<sup>70</sup>. Ledwie zdołano usunąć zniszczenia<sup>71</sup>, w trakcie buntu

<sup>65</sup> S. Kot, *Szkolnictwo parafialne...*, dz. cyt., s. 52–56.

<sup>66</sup> B. Kumor, *Dzieje diecezji...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>67</sup> S. Kot, *Szkolnictwo parafialne...*, dz. cyt., s. 123–389; S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 60–61.

<sup>68</sup> S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>69</sup> AKMKr, sygn. AV Cap 44, k. 19, 24v, 33, 47, 49, 51, 53, 55, 567, 60v, 64v, 69, 76v, 85, 86v, 87, 88v, 94v.

<sup>70</sup> APKr, sygn. U 1629–1670, k. 40.

<sup>71</sup> Powstałe wówczas wyposażenie opisała A. S. Czyż, *Program ikonograficzny wystroju*

Chmielnickiego, 20 listopada 1648 r. miasto zostało po raz wtóry obrócone w perzynę. Kozacy zrabowali kościół i zabudowania klasztorne, spalili ok. 70 domów i zabili ok. 300 mieszkańców<sup>72</sup>. Cztery lata później mieszkańców dziesiątkowało morowe powietrze<sup>73</sup>. W czasie „potopu” szwedzkiego miasto całkowicie się wyludniło. Klasztor i kościół zostały obrabowane. Kozacy i Szwedzi spalili dach nad kościołem, w wyniku czego zawalił się również jeden z szczytów świątyni. Kanonicy schronili się wówczas w twierdzy zamojskiej<sup>74</sup>. Po zakończeniu działań wojennych miasto zostało odbudowane. Spokój nie trwał jednak długo. Po raz czwarty miasto całkowicie się spaliło 24 grudnia 1677 r. Pożar zniszczył także kościół i zabudowania klasztorne<sup>75</sup>.

Podnoszenie z ruin kościoła i klasztoru nie było łatwe. Bieda po wojnach kozackich, szwedzkich i moskiewskich była powszechna. Do 1689 r. kanonicy nie zdołali odbudować kościoła. W tymże roku wizytator biskupi upomniął prepozyta Jerzego Grzegorza Górskiego, by dokończył renowacji świątyni. Na nic zdały się ponaglenia, skoro osiem lat później, w 1697 r., trzeci z kolei prepozyt Possydoniusz Fiołko Gryglewicz zrezygnował z urzędu, uzasadniając władzom zakonu swoją decyzję trudnościami materialnymi klasztoru<sup>76</sup>.

Nie wiemy, czy za każdym razem odbudowa miasta i klasztoru automatycznie pociągała za sobą renowację starego lub wzniesienie nowego budynku szkolnego. Pewne jest, że reaktywowano zajęcia szkolne. Świadczą o tym nieliczne zapisy źródłowe. W nekrologu kanoników i dobroczyńców znajdujemy wzmiankę, że zmarły w 1706 r. Paweł Pajęcki uczęszczał do szkoły w Kraśniku. Musiało to być w połowie lat 70. XVII stulecia, skoro w tym roku wstąpił do tutejszego klasztoru<sup>77</sup>.

W latach 80. siedemnastego stulecia, mimo wspomnianych trudności ekonomicznych klasztor prowadził szkołę<sup>78</sup>. Istniał wówczas osobny dom dla nauczyciela. W protokołach z poprzedniej wizytacji w 1682 r. zapisano polecenie dokończenia jego budowy<sup>79</sup>.

Wiek XVIII przyniósł miastu nowe kłęski. W czasie wojny północnej mieszkańcy Kraśnika zmuszeni byli ponosić koszty utrzymania stacjonujących w mieście

---

wnętrza kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Augustyna w Kraśniku (wiek XVII i XVIII), ABMK 108 (2017), s. 63–98.

<sup>72</sup> I. Makarczyk, *Kraśnik – klasztor, miasto i parafia w kronikach Stefana Renatowicza oraz Benedykta Samotulskiego*, „Echa Przeszłości” 16 (2015), s. 83–84.

<sup>73</sup> APKr, sygn. U 1629–1670, k. 113.

<sup>74</sup> ABC, Acta Capituli Generalis Conventus Sacratissimi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonicorum Regularium Sancti Augustini (1628–1779), b. sygn.

<sup>75</sup> I. Makarczyk, *Kraśnik – klasztor...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>76</sup> ABC, Acta Capituli Generalis Conventus Sacratissimi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonicorum Regularium Sancti Augustini (1628–1779), b. sygn.

<sup>77</sup> ABC, Memoriale Fratrum et Benefactorum defunctorum Congregationis Canonicorum Regularium Lateranensium, b. sygn.

<sup>78</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 66, k. 53.

<sup>79</sup> AKMKr, sygn. AV 12, k. 95.



wojsk rosyjskich<sup>80</sup>. W 1717 r. wojska saskie zniszczyły miasto, zabijając przy tym brata zakonnego Macieja Wodzickiego<sup>81</sup>. Tym razem niszczenie miasta nie pociągnęło za sobą zniszczenia szkoły i domu dla nauczyciela. W 1718 r. wizytator biskupi zastaje obydwie budynki w dobrym stanie<sup>82</sup>. Szkoła wówczas funkcjonowała, skoro wizytator zaznaczył, że ówczesny bakałarz Antoni Wilgocki uczył w niej od dwóch lat<sup>83</sup>.

Sytuacja radykalnie się zmieniła po kolejnym pożarze miasta, który wybuchł 1 czerwca 1735 r. Ogień zniszczył miasto, kościół i wszystkie zabudowania klasztorne<sup>84</sup>. Ówczesny prepozyt Andrzej Kordacki niewiele zrobił dla odbudowy kościoła i klasztoru z braku pieniędzy, wyludnienia miasta (brak rąk do pracy) i głodu. Za brak postępów w odbudowie prepozyt został złożony z urzędu<sup>85</sup>. Brak funduszy na odbudowę był tak dotkliwy, że kolejny prepozyt Tomasz Banaszewski wykorzystał w tym celu pieniądze bractwa przykościelnego, które z tego powodu w 1746 r. wniosło przeciw niemu oskarżenie<sup>86</sup>. Kościół i klasztor zostały odbudowane za rządów następnego prepozyta Jakuba Melaniasza Małaczyńskiego. Prowadzone przez niego prace, rozpoczęte w 1746 r., zostały zakończone dopiero w 1758 r.<sup>87</sup>

W tym okresie szkoła już nie działała. Wizytacja przeprowadzona w 1748 r. wykazała, że przy parafii nie prowadzono szkoły. Odbudowa, zdaniem wizytatora, nie była łatwa, skoro wyznaczył prepozytowi dwa lata na otwarcie szkoły<sup>88</sup>.

W tymże czasie brak szkoły w Kraśniku nie był czymś wyjątkowym. Dzięki Tabelom Załuskiego, sporządzonym w latach 1747–1749 (uzupełnionym o inne źródła dla 2 dekanatów krakowskich i 4 dekanatów wiejskich), wiemy, że w diecezji krakowskiej szkoły funkcjonowały w 273 z 765 parafii, dla których posiadamy źródła (ok. 36%). W archidiakonacie lubelskim (5 dekanatów: Chodel, Kazimierz, Łuków, Parczew, Solec) było 25 szkół na 78 parafii (32%), a w archidiakonacie zawichoj-skim (3 dekanaty: Opatów, Urzędów, Zawichost) – 12 szkół na 41 parafii (29%)<sup>89</sup>.

<sup>80</sup> APL, AMK, sygn. 28, k. 12v.

<sup>81</sup> ABC, Memoriale Fratrum et Benefactorum defunctorum Congregationis Canonicorum Regularium Lateranensium, b. sygn.

<sup>82</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 48.

<sup>83</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 51.

<sup>84</sup> ABC, Memoriale Fratrum et Benefactorum defunctorum Congregationis Canonicorum Regularium Lateranensium, b. sygn., s. 152

<sup>85</sup> ABC, Acta Capituli Generalis Conventus Sacratissimi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonicorum Regularium Sancti Augustini (1628–1779), b. sygn.

<sup>86</sup> Tamże.

<sup>87</sup> ABC, Memoriale Fratrum et benefactorum defunctorum Congregationis Canonicorum Regularium Lateranensium, b. sygn.; ABC, Acta Capituli Generalis Conventus Sacratissimi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonicorum Regularium Sancti Augustini (1628–1779); ABC, Liber visitationum Conventuum (1692–1697), b. sygn.

<sup>88</sup> AKMKr, sygn. AV 45, k. 185v.

<sup>89</sup> S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 103–106; S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1970, s. 388–390.

W dekanacie urzędowskim szkoły funkcjonowały w 3 parafiach miejskich i 3 wiejskich z 21 parafii wchodzących w skład dekanatu (28,5%). Szkoły były w: Białej, Borowie, Goraju, Rachowie (Annopolu), Urzędowie i Zaklikowie<sup>90</sup>.

Brak szkoły w 1748 r. był przejściowy i uzasadniony raczej zniszczeniem zabudowy klasztornej i trudną sytuacją finansową wspólnoty zakonnej starającej się odbudować klasztor. Widoczna wówczas zapaść w szkolnictwie parafialnym mogła być usprawiedliwieniem dla nie dość gorliwych starań o otwarcie szkoły. O okresowym jedynie braku szkoły świadczy to, że w 1765 r. w księdze brackiej występuje nauczyciel szkoły Stanisław Wierzbicki, który pełnił także obowiązki organisty i pisarza brackiego<sup>91</sup>.

Upadek szkolnictwa parafialnego rozpoczął się po drugiej wojnie północnej (1655–1660). Pogłębił się jeszcze po wielkiej wojnie północnej (1700–1721). Przyczynę takiego stanu upatruje się w zniszczeniach wojennych, znacznym zmniejszeniu liczby mieszkańców – ofiar wojny, zaraz i głodu oraz upadku gospodarczym państwa. Kryzys finansowy, związany ze spadkiem wartości pieniądza, spowodował obniżenie dochodów majątków szlacheckich i kościelnych. Zubożenie społeczeństwa, szczególnie plebanów i kolatorów kościołów, w wielu przypadkach utrudniało dbałość o budynki szkole i uniemożliwiało zatrudnienie wykwalifikowanych nauczycieli<sup>92</sup>. Rację ma ks. Andrzej Zapart twierdząc, że zmniejszenie funduszy kościelnych i powszechna bieda zmusiła plebanów do wyboru, czy łożyć na szkołę parafialną, czy dbać o przytułki dla ubogich. Wybór nie był trudny, tym bardziej, że szlachta coraz bardziej nie widziała potrzeby utrzymywania szkółek dla dzieci chłopskich i mieszczzańskich, własne posyłając do szkół zakonnych<sup>93</sup>. Chłopi również nie naciskali na plebanów i właścicieli wsi, by utrzymywali szkoły. Sami przestali widzieć potrzebę posyłania swoich dzieci do szkół. Zwiększone powinności pańszczyźniane oraz bieda skłaniała raczej do wykorzystania każdej pary rąk do pracy, niż popierania nauki wła-

<sup>90</sup> AKMKr, [Tabellae ecclesiarum.] Decanatus: Opatoviensis, Urzędoviensis, Zawichostensis, archidiaconatus Zawichostensis (dalej: Tabele Załuskiego 2), k. 8–26.

<sup>91</sup> APKr, Księga Archikonfraterni Różańca Najświętszej Maryi Panny w Kościele Krańskim Canonorum Regularium Lateranensium erygowanej pod tytułem Wniebowzięcia tejże Królowej po zgorzeniu pomnienionego Kościoła sporządzona a dla pomnożenia chwały Boskiej, honoru Maryi i pożytku żywych i umarłych. Otworzona Roku 1736 dnia 27 maja, b. sygn., (zapis z 13 X 1765 r.).

<sup>92</sup> H. Błażkiewicz, *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1603–1757 w świetle wizytacji biskupich*, „Nasza Przeszłość” 46 (1976), s. 166–169; H. Karbowski, *Szkolnictwo elementarne na terenie archidiakonatu warszawskiego w przedrozbiorowej Polsce*, „Studia Płockie” 21 (1993), s. 128–129; S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 69–70, 79, 131–132; J. Ryś, *z dziejów szkoły parafialnej w Myślenicach*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” 21 (2004), z. 3, *Księga jubileuszowa Profesora Feliksa Kiryka*, s. 455–456; P. Ziółkowski, *Dzieje szkolnictwa na polskiej wsi na przestrzeni wieków*, „Ukraińska Polonistyka” 17 (2014), s. 163.

<sup>93</sup> A. Zapart, *Szkolnictwo parafialne w archidiakonacie krakowskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983, s. 99–102.

snych dzieci, i tak pozbawionych możliwości awansu społecznego<sup>94</sup>. Tak nakreśloną sytuację potwierdzają protokoły powizytacyjne. Na 21 parafii w dekanacie urzędowym szpitale były w 18. Brakowało ich jedynie w Prawnie, Radomyślu i Radzięcinie. Utrzymywano w nich 120 ubogich<sup>95</sup>. Szkołki utrzymywane były jedynie w 6 parafiach, jak wyżej wspomniano, a liczba uczniów była wielokrotnie niższa. Taka sytuacja przetrwała aż do pierwszego rozbioru Rzeczypospolitej.

Znaczniejsze reformy szkolnictwa parafialnego zaplanowali i starali się wdrożyć w życie dopiero działacze Komisji Edukacji Narodowej, choć już wcześniej znaleźli się duchowni i pedagodzy, którzy widzieli konieczność edukacji stanów niższych<sup>96</sup>. Wielu z nich w sprawie nauczania dzieci i młodzieży wszystkich stanów podzielało poglądy bp. Michała Jerzego Poniatowskiego, ówczesnego ordynariusza płockiego. Pisał on: „cóż może być świętszego i pożyteczniejszego tak dla Kościoła, jako dla kraju nad ćwiczenie młodzi zaraz od ich dzieciństwa, nie tylko w katechizmie i w rzeczach tyczących się religii i obyczajów, ale też dla każdej kondycji ludzi przez cały przeciąg życia najpotrzebniejszych, jakie są umieć czytać, pisać, rachować, i pospolitsze reguły wymiaru?”<sup>97</sup>.

Szkoły parafialne miały być najniższym szczeblem szkolnictwa narodowego. W podstawowym dokumencie organizacyjnym szkolnictwa polskiego tzw. „Ustawach Komisji Edukacji Narodowej dla stanu akademickiego” czytamy: „Szkołki po miasteczkach i wsiach, bądź bliskie kościołów parafialnych, bądź dalekie od nich, pod imieniem szkół parafialnych zawierają się. Jedne z nich, zwłaszcza w miasteczkach, mogą być większe, to jest więcej nauk zamykające, inne, w których mniej nauk będzie, mniejszymi nazwane”<sup>98</sup>.

Choć prowadzenie ich zostawiono w rękach duchowieństwa, było jasne, że szkoły te nie będą kształcić dzieci i młodzieży wyłącznie na potrzeby Kościoła. Więcej nawet, zdawano sobie sprawę, że większość absolwentów nie wybierze drogi do kapłaństwa lub życia zakonnego. Chciano polskie szkoły parafialne upodobnić do pruskiego nowoczesnego szkolnictwa powszechnego, kształcącego mieszkańców miast i wsi na wykwalifikowanych pracowników w rzemiośle, handlu i rolnictwie.

<sup>94</sup> H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Warszawa 1905, s. 68–69; M. Krupa, *Szkoła parafialna Komisji Edukacji Narodowej a szkoła ludowa w Prusach i Austrii*, „Rocznik Lubelski” 15 (1972), s. 58–61; S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 132; T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773–1794*, Kraków 1921, s. 17–19; M. Przedpełski, *Oświata w powiecie sierpeckim w XV do XX w.*, „Rocznik Mazowiecki” 4 (1972), s. 301–302.

<sup>95</sup> AKMKr, sygn. AV 45, k. 68, 70, 72, 74v, 76, 79–79v, 82, 85, 89, 91–91v, 93v, 98v, 100v, 103, 105v–106, 108, 109v, 111v, 113v, 115v; AKMKr, Tabele Żałoskiego 2, k. 8–26.

<sup>96</sup> T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne...*, dz. cyt., s. 9–11.

<sup>97</sup> *Rozrządzenia y pisma pasterskie za rządów J.O. Xięcia JMCI Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego etc., etc., do diecezji płockiej wydane*, t. 1, Warszawa 1785, s. 480–481.

<sup>98</sup> *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla Stanu Akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane w Warszawie roku 1783, z przedmową prof. Władysława Kucharzkiego*, Lwów 1923, s. 116.

„Ustawy” wyraziły to w następujący sposób: „Oświecenie ludu około religii, około powinności stanu jego, około robót i przemysłu w tymże stanie, celem jest takowych szkótek. Każdy chętniej i dokładniej wykona obowiązki swoje, każdy lepiej odprawi robotę i rzemiosła, kiedy jako człowiek rozumny, prowadzony w nich będzie, kiedy go nauczą, jak i dla czego podległym mu być należy, jako dla pospolitego i swojego dobra ma używać władz duszy i ciała, które od Stwórcy odebrał”<sup>99</sup>.

Mimo zaangażowania wielu osób nie udało się stworzyć trwałej sieci szkół parafialnych. Według badaczy w latach 1773–1794 w województwach koronnych otwarto 374 szkoły, ale większość funkcjonowała przez krótki okres. Zaledwie 50 z tych szkół było czynnych przez cały okres funkcjonowania Komisji Edukacji Narodowej<sup>100</sup>. Wśród powołanych wówczas do istnienia szkół parafialnych musiała być szkoła w Kraśniku, skoro w aktach Kapituły Generalnej z 10 grudnia 1798 r. znajdujemy informację, że w Kraśniku do szkoły uczęszczali ojcowie Melaniusz Józefski i Augustyn Pawlikowski<sup>101</sup>. Wizytowali tę szkołę prefekci lubelscy KEN w 1784, 1786, 1787 r., ale żadnej o niej nie pozostawili informacji<sup>102</sup>. Jedyne szczegółowe informacje pochodzą z wizytacji przeprowadzonej w 1781 r. przez ks. Franciszka Dunina Kozickiego, dziekana pilickiego, z polecenia bp. Kajetana Ignacego Sołtyka. Wówczas szkoła była utrzymywana w całości przez miasto. Z polecenia ordynata zamojskiego Andrzeja Hieronima Zamojskiego, dyrektor szkoły otrzymywał z kasy miasta 200 zł polskich. Bezpośredni nadzór nad szkołą i procesem edukacyjnym i wychowawczym należał do miejscowego prepozyta<sup>103</sup>.

Ważne i trwałe zmiany w istnieniu i funkcjonowaniu szkół parafialnych pojawiły się dopiero pod koniec 1798 r. Powołane przez sejm, wojewódzkie, ziemskie i powiatowe Komisje porządkowe cywilno-wojskowe miały się zająć nadzorem nad szkolnictwem parafialnym. Obowiązkiem zakładania i prowadzenia szkół zostali obarczeni proboszczowie. Pod groźbą kary finansowej mieli oni obowiązek przesyłania do Komisji corocznego sprawozdania o stanie szkoły, programie, ilości uczniów i ich postępach w nauce<sup>104</sup>. Proboszcz w Kraśniku miał przysyłać takowe sprawozdanie do Komisji rezydującej w Lublinie<sup>105</sup>.

<sup>99</sup> *Ustawy Komisji...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>100</sup> S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>101</sup> ABC, Acta Capituli Generalis Conventus Sacratissimi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonicorum Regularium Sancti Augustini (1628–1779), b. sygn.

<sup>102</sup> T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>103</sup> AAL, sygn. Rep. A 105, k. 682.

<sup>104</sup> *Kommissye porządkowe cywilno-wojskowe, województw, ziem i powiatów w Koronie*, w: *Volumina legum*, t. 9, Kraków 1889, s. 156; P. Jędrzejewski, *Szkolnictwo parafialne województwa krakowskiego w dobie Sejmu Wielkiego (1788–1792)*, w: *Komisja Edukacji Narodowej kontekst historyczno-pedagogiczny*, t. 3, red. K. Dormus, B. Popiołek, A. Chłosty-Sikorskiej, R. Ślęczki, Kraków 2014, s. 254–255; T. Mizia, *Komisje porządkowe cywilno-wojskowe a szkolnictwo parafialne w okresie Sejmu Czteroletniego*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 6 (1963), s. 40, 47.

<sup>105</sup> *Kommissye porządkowe cywilno-wojskowe...*, dz. cyt., s. 147.

### Budynek szkolny i nauczyciele

Budynki szkole w okresie staropolskim zazwyczaj spełniały potrójną rolę. Były miejscem pobierania nauki, mieszkaniem dla nauczyciela a czasami również tymczasową „bursą” dla dzieci pochodzących z odległych miejscowości<sup>106</sup>. Zdarzało się, że zabudowania szkolne składały się z dwóch domów. W jednym mieściła się właściwa szkoła, a w drugim mieszkał nauczyciel. W większości przypadków zabudowania były drewniane, pokryte strzechą lub gontem. Do rzadkości, nawet w miastach, należały budynki murowane<sup>107</sup>.

Na temat budynków szkolnych w Kraśniku w wizytacjach znajdujemy niewiele wzmianek. W wizytacji radziwiłłowskiej z 1592 r. zaznaczono, że szkoła była pokryta starym dachem<sup>108</sup>. Kolejna wizytacja, przeprowadzona w 1617 r. za rządów bp. M. Szyszkowskiego, dostarcza nieco więcej informacji. Budynek szkolny był murowany. Składał się z sieni, dwóch izb i trzech komór. Jedno z większych pomieszczeń zajmował kierownik szkoły, drugie było pomieszczeniem klasowym. Dach musiał zostać naprawiony, bo wizytator stwierdził, że szkoła była dobrze utrzymana<sup>109</sup>. Kolejne pożary zniszczyły ten budynek, skoro w wizytacjach z końca XVII stulecia jest mowa o drewnianej szkole. Odbudowana w połowie XVII stulecia szkoła nie była gmachem solidnym, ponieważ w 1689 r. wizytator postulował wzniesienie nowego budynku. Stary nie nadawał się do reparacji<sup>110</sup>. Kolejne przekazy milczą, czy kanonicy wywiązali się z zaleceń wizytującego.

W 1617 r. budynek szkoły w Kraśniku był najokazalszy w dekanacie. Dziekan kielecki Jakub Piasecki, wizytujący parafie dekanatu urzędowskiego, opisał wszystkie budynki szkolne. Tylko w Zaklikowie szkoła składała się z dwóch izb i dwóch komór (o jedną komorę mniej niż w Kraśniku)<sup>111</sup>. Szkoły w: Batorzu<sup>112</sup>, Białej<sup>113</sup>, Borowie<sup>114</sup>, Dzierzkowicach<sup>115</sup>, Goraju<sup>116</sup>, Gościeradowie<sup>117</sup>, Modliborzycach<sup>118</sup>, Pniowie<sup>119</sup>, Potoku<sup>120</sup>, Popkowicach<sup>121</sup>, Świeciechowie<sup>122</sup>, Urzędo-

<sup>106</sup> S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>107</sup> S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>108</sup> AKMKr, sygn. AV 1, k. 33v.

<sup>109</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 14.

<sup>110</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 66, s. 51, 53.

<sup>111</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 27v.

<sup>112</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 6.

<sup>113</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 8.

<sup>114</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 33v.

<sup>115</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 22v.

<sup>116</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 25v.

<sup>117</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 24.

<sup>118</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 9v.

<sup>119</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 30v.

<sup>120</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 11v.

<sup>121</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 16v.

<sup>122</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 35.



wie<sup>123</sup>, Wrzawach<sup>124</sup> i Zdziechowicach<sup>125</sup> składały się z sieni, komory i jednej izby. Najmniejszą była szkoła w Targowiskach. Do pomieszczenia klasowego prowadziła sięń<sup>126</sup>.

Jeszcze mniej informacji mamy o osobach zatrudnionych do nauczania dzieci. Wizytacje z lata 1598 i 1689 wspominają, że w szkole uczył jeden nauczyciel, nie podając ich nazwisk. W aktach miasta Kraśnika w pierwszej połowie XVII w. pojawiają się imiona i nazwiska bakałarzy. W 1607 r. był nim Jakub Golemowski, szczytający się tytułem kantora szkoły kraśnickiej<sup>127</sup>; w 1618 r. – Łukasz Kownacki, bakałarz<sup>128</sup>; w 1629 r. – Andrzej Bobrowski, pisarz miejski i rektor szkoły<sup>129</sup>; w latach 1630–1631 pochodzący z Kraśnika Marek Rybułkowicz, s. Wincentego, bakałarz gimnazjum kraśnickiego (baccalaureus Gimnazii Crasnicensis)<sup>130</sup>.

W 1638 r. rektorem szkoły był Franciszek Kwaterski, którego nazwisko znanym dzięki zapisowi sporządzonemu w 1638 r. w kraśnickiej księdze Archikonfraterni Różańca NMP<sup>131</sup>. Trzy lata później w tejsze księdze odnotowano, że nauczycielem był Dominik Frankowicz, organista i pisarz bracki, występujący w tym charakterze w zapisach członków bractwa do 1659 r.<sup>132</sup>

Protokół z 1718 r. wizytacji przez archidiacona sandomierskiego Mikołaja Żłotnickiego zawiera nazwiska dwóch nauczycieli: bakałarza Antoniego Wilgockiego i kantora Jakuba Gizińskiego<sup>133</sup>. Z innych zapisów tejsze wizytacji można wnosić, że kantor kraśnicki uczył również w szkole. Przed upowszechnieniem organów w wielu parafiach byli kantorzy. Pełnili oni zazwyczaj rolę kierowników szkół lub tylko nauczycieli śpiewu<sup>134</sup>. W dekanacie urzędowskim w 1718 r. w czterech parafiach kantorzy byli równocześnie kierownikami szkoły. W Modli-

<sup>123</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 19v.

<sup>124</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 32.

<sup>125</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 2v.

<sup>126</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 34, k. 4.

<sup>127</sup> APL, AMK, sygn. 7, k. 47.

<sup>128</sup> APL, AMK, sygn. 2, k. 238.

<sup>129</sup> APL, AMK, sygn. 2, k. 356v.

<sup>130</sup> APL, AMK, sygn. 8, k. 367v–368.

<sup>131</sup> APKr, Księga Archikonfraterni Różańca Najświętszej Maryi Panny w Kościele Kraśnickim Canonorum Regularium Lateranensium erygowanej pod tytułem Wniebowzięcia tejsze Królowej po zgorzeniu pomnienionego Kościoła sporządzona a dla pomnożenia chwały Boskiej, honoru Maryi i pożytku żywych i umarłych. Otworzona Roku 1736 dnia 27 maja, b. sygn., k. 4.

<sup>132</sup> APKr, Księga Archikonfraterni Różańca Najświętszej Maryi Panny w Kościele Kraśnickim Canonorum Regularium Lateranensium erygowanej pod tytułem Wniebowzięcia tejsze Królowej po zgorzeniu pomnienionego Kościoła sporządzona a dla pomnożenia chwały Boskiej, honoru Maryi i pożytku żywych i umarłych. Otworzona Roku 1736 dnia 27 maja, b. sygn., k. 4, zapis z 4 VII 1741.

<sup>133</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 51; S. Kot, *Szkolnictwo parafialne...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>134</sup> S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 162.

borzycach funkcje te łączył Józef Wolakiewicz<sup>135</sup>, w Urzędowie – Wojciech Kliaszowski<sup>136</sup>, a w Zaklikowie – Szymon Rokicki<sup>137</sup>. W czterech parafiach byli tylko kierownicy szkół: we Wrzawach – bakałarz Jan Narolski<sup>138</sup>, Świeciechowie – Józef Kuderski<sup>139</sup>, Rybitwach – Paweł Lubecki<sup>140</sup> i Dzierzkowicach – Szymon Sułakowski<sup>141</sup>. W pozostałych parafiach byli organiści, ale przy żadnym z nich nie zapisano, że pełnili funkcję nauczycieli. Ponieważ w parafiach tych nie było najmniejszej wzmianki o szkole należy domniemywać z dużym prawdopodobieństwem, że szkoły w nich nie funkcjonowały.

W 1738 r. rektorem szkoły był organista Stanisław Lareciński<sup>142</sup>. W 1765 r. w księdze brackiej występuje nauczyciel szkoły Stanisław Wierzbicki, który pełnił także obowiązki organisty i pisarza brackiego<sup>143</sup>.

Dzięki informacjom z wizytacji radziwiłłowskiej z 1598 r. i wizytacji bp. Łubieńskiego z 1718 r. wiemy, że kierownik szkoły w Kraśniku otrzymywał od prepozyta wynagrodzenie w wysokości 24 florenów (złotych polskich) rocznie<sup>144</sup>. Ponadto na początku XVIII w. oprócz pensji miał od chłopów ordynację w zbożu i akcydensy z kościoła. Był to niski zarobek, świadczący o tym, że rektorat szkoły miejskiej nie był szczególnie intratnym zajęciem. Taka suma, nawet po zapewnieniu całodziennego wyżywienia i dachu nad głową, była mniejsza od zarobków urzędników miejskich w pobliskim Lublinie, w którym pisarz i szafarz (urzędnik zarządzający skarbem) pobierali kwartalnie 240 gr pensji, co w ciągu roku dawało im zarobek rzędu 32 złp<sup>145</sup>. Pensja taka świadczy ponadto, że kanonicy z jakichś powodów nie wynagradzali hojnie nauczyciela. Wówczas kantor w Kraśniku i kierownik szkoły w Świeciechowie otrzymywali 15 złp kwartalnie (bez dodatkowych akcydensów)<sup>146</sup>, a nauczyciel we Wrzawach wynagradzany był 17 złp kwartalnie i takimi samymi dodatkami, jak kierownik szkoły w Kraśniku<sup>147</sup>. Większą pensją niż kierownik szko-

<sup>135</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 17.

<sup>136</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 59.

<sup>137</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 12.

<sup>138</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 67.

<sup>139</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 77.

<sup>140</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 74.

<sup>141</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 65.

<sup>142</sup> APKr, *Metrica baptisatorum ecclesiae collegiatae Conventus Crasnicensis Canonorum Regularium Lateranensium post deflagrationem eiusdem ecclesiae 1735 3 junii, b. sygn., k. 4.*

<sup>143</sup> APKr, *Księga Archikonfraterni Różańca Najświętszej Maryi Panny w Kościele Krańskim Canonorum Regularium Lateranensium erygowanej pod tytułem Wniebowzięcia tejże Królowej po zgorzeniu pomnienionego Kościoła sporządzona a dla pomnożenia chwały Boskiej, honoru Maryi i pożytku żywych i umarłych. Otworzona Roku 1736 dnia 27 maja (zapis z 13 X 1765 r.).*

<sup>144</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 12, k. 11; AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 51.

<sup>145</sup> W. Adamczyk, *Ceny w Lublinie od XVI do końca XVIII wieku*, Lwów 1935, s. 104.

<sup>146</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 51, 77.

<sup>147</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 67.

ły w Kraśniku miał również w dekanacie urzędowskim kantor i kierownik szkoły w Zaklikowie. Kwartalnie otrzymywał 12 złp i 15 gr<sup>148</sup>. Nie były to na ówczesne czasy sumy wielkie. Niemniej mieli stałe utrzymanie, na które nie wszyscy nauczyciele mogli liczyć. W tym samym dekanacie, w Białej, kierownikiem szkoły był pomocnik organisty w śpiewie Andrzej Tomolski. Utrzymywał się on z akcydensów i sam musiał zadbać o swoje ubranie<sup>149</sup>.

Generalnie zarobki pedagogów nie były wówczas wielkie. Możemy ocenić jego siłę nabywczą w porównaniu do zarobków i kosztów utrzymania w pobliskim Lublinie. Najwyższy poziom płac w Lublinie był na początku XVII w. W latach 1661–1670 płace pedagogów spadły o przeszło 50%. Następnie powoli wzrastały aż do lat 1740–1750. Po tym okresie wzrostu, płace malały aż do końca Rzeczypospolitej<sup>150</sup>. Koszty utrzymania po „potopie” szwedzkim rosły aż do upadki Rzeczypospolitej. Najniższa siła kupna płac przypadała na trzy pierwsze dziesięciolecia XVIII w<sup>151</sup>. Badania kosztów utrzymania prowadzone przez międzywojennych historyków pokazały, że koszty utrzymania w okresie staropolskim rozkładały się w następujący sposób: 65% – żywność, 18% – odzież, 12% mieszkanie, 5% światło i opał<sup>152</sup>. Największym obciążeniem budżetu rodzinnego było pożywienie i ubranie. Pochłaniały one aż 83% zarobionych pieniędzy. Ceny żywności nieustannie wzrastały w dwóch pierwszych dziesięcioleciach XVIII w. Indeks żywnościowy wzrastał w okresie wojny. Drożyzna z powodu drugiej wojny północnej utrzymywała się jeszcze do 1720 r. Po krótkim okresie obniżenia cen i stabilizacji w latach 1741–1750, ceny żywności osiągnęły maksymalny pułap ok. 1780 r.<sup>153</sup> Takim samy mechanizmom podlegał wzrost cen odzieży. Najwięcej płacono za ubranie w latach 1711–1720 oraz 1780–1795. Ceny sukna i skór spadły tylko w latach 1730–1740<sup>154</sup>.

### Program nauki

Tworzący szkoły parafialne i dbający o nie dobrze wówczas rozumieli, że były one podstawową pomocą w procesie nauczania i wychowania młodego pokolenia. Uczący się w nich, mieli otrzymywać podstawowe narzędzi poznawcze kształtujące rozum i ducha: umiejętności czytania, pisania i rachowania oraz wskazanie zasad chrześcijańskiej moralności i dobrych obyczajów, opartych na pobożności i wiedzy religijnej. Cel ten starano się realizować przez odpowiedni program naukowy i wychowawczy, w którym istotnym elementem było poznanie prawd wiary, wprowa-

<sup>148</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 12.

<sup>149</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 58, k. 27.

<sup>150</sup> W. Adameczyk, *Ceny w Lublinie...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>151</sup> W. Adameczyk, *Ceny w Lublinie...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>152</sup> W. Adameczyk, *Ceny w Lublinie...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>153</sup> W. Adameczyk, *Ceny w Lublinie...*, dz. cyt., s. 33–34, 48.

<sup>154</sup> W. Adameczyk, *Ceny w Lublinie...*, dz. cyt., s. 35.



dzenie w życie liturgiczne Kościoła oraz ćwiczenie pobożności (nauka katechizmu, czynne uczestnictwo w liturgii Kościoła przez posługę ministrancką i śpiew oraz formowanie sumienia przez sakramenty)<sup>155</sup>.

Historycy oświaty i szkolnictwa nie są zgodni, jak faktycznie wyglądała nauka w szkołach parafialnych. Jedni byli zdania, że uczono wyłącznie katechizmu, czytania oraz początków łaciny, a niekiedy pisania oraz rachunków. Inni utrzymywali, że uczono, poza katechizmem, czytania i pisania w języku ojczystym<sup>156</sup>. Łukasz Kurdybacha sądził, że w miejskich szkołach przerabiano program czterech niższych klas szkół jezuickich, a w szkołach wiejskich uczono czytania, pisania, gramatyki, śpiewu kościelnego, ministrantury, kalendarza kościelnego i elementów rachunków. Był jednak przekonany, że program był tak komponowany, by przygotować do „spełniania pomocniczej roli w nabożeństwach”<sup>157</sup>. S. Litak, podsumowując badania nad szkolnictwem parafialnym, był zdania, że pod koniec średniowiecza w Polsce, podobnie jak w Europie Zachodniej, uczniowie pamięciowo opanowywali podstawowe modlitwy i prawdy wiary, uczyli się włączać w liturgię przez poznanie ministrantury i śpiewu kościelnego oraz otrzymywali wykształcenie ogólne w zakresie czytania lub czytania i pisania. W okresie odrodzenia w ośrodkach miejskich, poza nauką katechizmu, program obejmował niepełne *trivium*, czasami poszerzanego o elementy *quadrivium* (arytmetykę, muzykę i naukę o kalendarzu), na wsiach ograniczano się do nauki czytania i pisania<sup>158</sup>.

Program w szkole kraśnickiej opierał się na *trivium*, podobnie jak w szkole parafialnej w przy klasztorze macierzystym w Kazimierzu i klasztorze w Kłodzku, z którego wywodzili się kanonicy kazimierscy. Minimum trzyletnie nauczanie obejmowało więc gramatykę, retorykę i dialektykę. Absolwenci tych szkół umieli czytać i pisać po łacinie oraz przyswoili sobie podstawową wiedzę z arytmetyki, geografii, historii, liturgii, muzyki i śpiewu kościelnego. W szkole dbano również o formację duchową uczniów, między innymi przez czynne uczestnictwo w liturgii i nabożeństwach sprawowanych w kościele klasztornym (śpiew w czasie nabożeństw i uczestnictwo w procesjach). Od 1612 r. program szkół w diecezji kra-kowskiej był zgodny z instrukcją *Modus instituendae iuventutis* bp. P. Tylickiego, przygotowanej przez profesorów uniwersyteckich na wniosek uczestników synodu diecezjalnego. W szkołach kanonickich program nauczania obejmował naukę gramatyki (kurs łaciny w oparciu o utwory Cycerona, Wergiliusza i Owidiusza),

<sup>155</sup> S. Litak, *Struktura i funkcje parafii...*, dz. cyt., s. 415; M. Różański, *Szkoły parafialne w XVI–XVIII w. w archidiecezji łódzkiej*, Łódź 2013, s. 203–209.

<sup>156</sup> S. Kot, *Szkolnictwo parafialne...*, dz. cyt., s. 102; K. Kubik, *Rozwój szkolnictwa wiejskiego do końca XVIII w.*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918 r.*, t. 1, red. S. Michalski, Warszawa 1982, s. 54–55; M. Różański, *Szkoły parafialne...*, dz. cyt., s. 209–211.

<sup>157</sup> Ł. Kurdybacha, *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII w.*, Warszawa 1949, s. 161–162.

<sup>158</sup> S. Litak, *Edukacja początkowa...*, dz. cyt., s. 201–208.

retoryki, kaligrafii i stylistyki, śpiewu kościelnego, liturgii, katechizmu katolickiego (na podstawie katechizmów polskich Bellarmina lub Ledesmy), arytmetyki, historii powszechnej, historii ojczystej oraz innych. Nauka zapewne trwała, zgodnie z instrukcją bp. P. Tylickiego 8 godzin, 4 godziny przed południem i 4 godziny po południu. Tak jak w poprzednich wiekach uczniowie uczestniczyli ponadto w liturgii sprawowanej w kościele (Msza święta, Nieszpory, suplikacje, procesje, pogrzeby), a także organizowali misteria, które nazywano dialogami<sup>159</sup>.

W zachowanych źródłach o programie nauczania w szkole kanonickiej w Krańniku jedyne informacje o programie, jakie posiadamy, zapisane są w aktach wizytacyjnych z lat 1589<sup>160</sup>, 1637<sup>161</sup>, 1682<sup>162</sup> i 1689<sup>163</sup>. Dowiadujemy się z nich, że w szkole uczniowie uczyli się śpiewu i poznawali doktrynę. W wizytacji z 1682 r. sprecyzowano, że kształcenie naukowe dotyczyło poznania „podstaw wiary i nauki”<sup>164</sup>. Wskazuje to, że zasadniczym elementem programu, poza nauką śpiewu kościelnego, było poznanie katechizmu i ministrantury oraz nauka czytania i pisania wraz z początkami łaciny. Poziom nauki nie był wysoki, skoro sześć lat później wizytator nakazuje prepozytowi przyjąć „jak najszybciej” „odpowiedniego” bakałarza<sup>165</sup>.

W okresie Komisji Edukacji Narodowej program szkół parafialnych był niezwykle ambitny. Polecano uczyć, prócz katechizmu i „nauki obyczajów”, czytania, pisania, jednostek metrycznych i monetarnych, higieny, podstawowych wiadomości z rolnictwa, ogrodnictwa i leczenia zwierząt oraz handlu<sup>166</sup>. Był on trudny do wprowadzenia, ze względu na niechęć do zmian starego programu oraz brak wykwalifikowanej kardy nauczycielskiej. Stąd w rozporządzeniu sejmowym o obowiązku prowadzenia szkół przez prepozytów i plebanów postawiono w tym względzie niższe wymagania. Poleca się, by „plebani, dla oświecenia uboższej szlachty i ciemnej prostoty przy parafii kościelnej chowali bakałarza, dla dania przynajmniej początkowej nauki młodzieży w nauczaniu ich czytać, pisać i rachunków”<sup>167</sup>.

<sup>159</sup> S. Kot., *Szkolnictwo parafialne...*, dz. cyt., s. 39; J. Krukowski, *Z dziejów szkolnictwa...*, dz. cyt., s. 103–104; Z. Kuźniewska, *Z dziejów szkół katolickich w Płocku i Polsce do XVII w.*, „Notatki Płockie” 2019, nr 2 (259), s. 5; K. Łatak, S. Nalbach, *Ze studiów nad kulturą umysłową...*, dz. cyt., s. 163–164; M. Różański, *Szkoły parafialne...*, dz. cyt., s. 209, 218, 228.

<sup>160</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 66, k. 49.

<sup>161</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 44, k. 33.

<sup>162</sup> AKMKr, sygn. AV 12, k. 95.

<sup>163</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 55, k. 51.

<sup>164</sup> AKMKr, sygn. AV 12, k. 95.

<sup>165</sup> AKMKr, sygn. AVCap. 55, k. 51.

<sup>166</sup> *Ustawy Komisji...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>167</sup> *Kommissye porządkowe...*, dz. cyt., s. 156.

### Podsumowanie

Historia szkoły parafialnej w Kraśniku w okresie staropolskim jest kolejnym potwierdzeniem, że elity państwowe, miejskie i kościelne generalnie widziały konieczność organizowania i utrzymywania szkół elementarnych przy parafiach, choć zbyt często zwalniały się z tego obowiązku ze względu na trudności<sup>168</sup>. A tych nie brakowało, szczególnie w XVII i XVIII stuleciu. Miasto było kilkakrotnie niszczone przez pożary i pustoszone przez obce wojska. Do tego dokładały się związane z tym trudności ekonomiczne oraz klęski głodu i zarazy. W takich okolicznościach dbałość o funkcjonowanie szkoły i zapewnienie godziwych warunków nauki i pracy dla uczniów i nauczycieli przegrywały z innymi ważnymi potrzebami. Dowodów na to nie brakuje nawet w tak niewielkim, zachowanym materiale źródłowym dotyczącym szkoły (brak źródeł do dziejów szkolnictwa polskiego do początków XIX w. jest regułą, a nie wyjątkiem). Istniejące wówczas w Rzeczypospolitej szkoły parafialne nie były duże. Jednorazowo w miejskich szkołach parafialnych uczyło się najwyżej dwie lub trzy dziesiątki uczniów, w różnym wieku. Zajęcia odbywały się do południa i po południu. Najwyżej trzyletni okres nauki był szerszy, niż w przypadku wiejskich szkół parafialnych. Było to związane z przyjęciem w szkołach prowadzonych przez kanoników regularnych zasady, że kształcenie obejmuje program *trivium*. Uczono więc gramatyki, retoryki, kaligrafii i stylistyki, śpiewu kościelnego, liturgii, katechizmu katolickiego i arytmetyki. Posyłanie dzieci do szkoły nie było czymś oczywistym, o czym świadczą kraśnickie księgi miejskie, w których odnajdujemy dokumenty sygnowane przez mieszczan i wiejskich mieszkańców przedmieść znakiem krzyża. Ten brak dbałości o edukację wśród mieszczan kraśnickich, pospólstwa miejskiego i chłopstwa zamieszkującego wieś parafii kraśnickiej zapewne potwierdziłyby kraśnickie księgi miejskie, przebadanie pod kątem umiejętności pisania mieszkańców Kraśnika i okolicy, zgodnie z metodologią wypracowaną przez Wacława Urbana<sup>169</sup>.

<sup>168</sup> Zob. J. Kracik, *Nielatwe początki seminarium duchownego w Krakowie (w 375 rocznicę założenia)*, ABMK 35 (1983), s. 231–246.

<sup>169</sup> W. Urban, *Umiejętność pisania na Lubelszczyźnie w XVII w.*, w: *Problemy historii i archiwistyki*, red. T. Mencil, Lublin 1986, s. 57–68; W. Urban, *Umiejętność pisania w Małopolsce w drugiej połowie XVI wieku*, „Przegląd Historyczny” 68 (1977), t. 2, s. 231–257; W. Urban, *Sztuka pisania w województwie krakowskim w XVII i XVIII wieku*, „Przegląd Historyczny” 75 (1984), t. 1, s. 39–82; W. Urban, *Tragedia kulturalna Polski. Umiejętność pisania i czytania od połowy XVI do połowy XIX wieku*, „Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie” 46 (2001), s. 165–174.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła archiwalne:

#### Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie:

sygn. Off. Lub. 2, Acta consistorii foranei Lublinensis dioecesis Cracoviensis (1452–1466).

sygn. Off. Lub. 4, Acta consistorii foranei Lublinensis dioecesis Cracoviensis (1465–1480).

sygn. Rep. A 105, Akta wizyty generalney w trzech dekanatach: chodelskim, urzędowskim y kazimirskim z woli y rozkazu Jaśnie Oświeconego Imci x. Kajetana Ignacego Sołtyka, biskupa krakowskiego, xiążęcia siewierskiego przez x. Franciszka Dunina Kozickiego, kollegiaty pileckiey dziekana od dnia 15 maja w roku 1781 poczętey, a w roku 1782 dniach ostatnich miesiąca stycznia odprawioney i dokończoney spisane.

#### Archiwum Klasztoru Bożego Ciała Kanoników Regularnych Laterańskich w Krakowie:

Acta Capituli Generalis Conventus Sacratissimi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonice Regularium Sancti Augustini (1628–1779).

Catalogus fratrum defunctorum Canonice Regularium Lateranensium Congregationis Cracoviensis ab introductione Cracoviam scilicet ab anno 1405 conscriptus cui accedit.

Liber visitationum conventuum (1692–1697).

Memoriale fratrum et benefactorum defunctorum Congregationis Canonice Regularium Lateranensium.

#### Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie:

sygn. AV 1, Wizyta w archidyakonacie zawichojskim Andrzeja z Żarnowca, wik[ariusza] kolleg[iaty] sandomierskiej z r. 1592.

sygn. AV 12, Acta visitationum archidiaconatus Zavichostensis, id est decanatus Zavichostensis, Opatoviensis et Urzędoviensis, 1682.

sygn. AV 45, Archidiaconatus Zavichostensis, tres decanatus, videlicet: Urzędoviensem, Opatoviensem et Zavichostensem, in quibus ecclesiae parochiales numerant[ur] 45, complectens, sub felici regimine et auspiciis Celsissimi principis Ill[ust]r[iss]imi et R[everendiss]imi D[omin]i, D[omin]i Andrea Załuski, episcopi Cracoviensis, ducis Severiae, generali visitatione lustratus, per Cyprianum Josephum Langi UID in ecclesiae Cathedrali Cracoviensi, arcidiaconum Zawichostensem, canonicum Sandomirien[sem], praep[osi]tum Rakovien[sem], anno quo visitavit nos oriens ex alto 1748.

sygn. AVCap 12, Visitatio ecclesiarum in archidiaconatu Zavichostensi anno D[omi]ni 1598.

sygn. AVCap. 34, Acta visitation[um] exteriorum archidiaconatus Zawichosten[is] opera commissaria R[evere]ndi D[omi]ni Jacobi Piaseczki decani Kielczen[is], can[onici] Poznaniens[is] in anno D[omi]ni millesimo sexcen[tesimo] decimo septimo diebus junii et julii confecta. Cuius archidiaconatus ius visitandi iurisdictio archidiaconalis Sacris Canonibus inscripta in tribus decanatibus Urzędowien[si], Zawichosten[si] et Opatowien[si] si primaeva sua pot[est]ae et eredit[at]e ad ip[su]m archidiaconu[m] Zawichosten[sem] p[ro] t[em]p[or]e spectare et p[er]inere dignoscit. decanat[um] sive sup[ra] nominati ordinem et numerum infra 1617.

sygn. AVCap 44, [Acta visitationum decanatum: Urzędowiensis, Zawichostensis et Opatoviensis ad archidiaconatum Zawichostensem pertinentium auctoritate Reverendi Domini Jacobi Zadzik, episcopi Cracoviensis, anno Domini 1637 peracta].

sygn. AVCap. 55, Visitatio externa archidiaconatus Zavichostensis anno Domini millesimo sexcentissimo octuagesimo nono.

sygn. AVCap 58, Visitatio interna et externa archidiaconatu[s] Zawichosten[is] tres Urzędowien[sem], Zawichosten[sem], Opatowien[sem] decanatus in se continentis per Perillustrem et Ad[mo]dum R[evere]ndum Nicolaum a Złotniki Złotnicki Leopoliens[em] can[on]icum, archidiaconum et officialem Sandomir[iensem] et Malice et Obrazow parochum, S[ac]rae Sacrae R[egiae] M[ajestatis] S[er]cr[etari]um et vigore commissionis inferius contentae visitatorem commissarium in anno 1718vo mensibus 9bri et 10bri inchoata ac in anno sequenti 1719no feliciter continuata.

sygn. AVCap. 66, Visitatio externa archidiaconatus Zavichostensis, decanatum: Urzędowien[is], Zawichosten[is], et Opatowien[is], anno Domini millesimo sexcentesimo octogesimo nono in octobrem, novembrem, decembrem expedita in qua iura ecclesiarum, proventus parochorum una cum descriptionibus ecclesiarum et aedificiorum, noviter et ante extractorum, connotata demonstratur, per Perillustrem at Ad[mod]um R[evere]ndum Christophorum de Dębica Dębicki, juris utriusque licentiatum, canonicum et officialem Sandomiriensem, praepositum Stobnicen[sem], S[ac]rae Sacrae R[egiae] M[ajestatis] secretarium expedita per me vero Albertum Carolum Mrowczynski publicum Sacrae Auctoritatis Apostolicae consistorii Sandomiriensis notarium, visitatoris commissarii secretarium fideliter conscripta.

sygn. EO 1, In ecclesia cathedrali Cracoviensi tempore archidiaconatus R[evere]ndi Stanislai Crasinski, Cracoviensis archidiaconi examinis ordinandorum pars prima 1573–1589.

sygn. EO 3, In ecclesia cathedrali Cracoviensi tempore archidiaconatus R[evere]ndi Stanislai Crasinski, Cracoviensis archidiaconi examinis ordinandorum pars tertia 1597–1614.

[Tabellae ecclesiarum.] Decanatus: Opatoviensis, Urzędowiensis, Zawichostensis, archidiaconatus Zawichostensis (Tabele Załuskiego 2).

### **Archiwum Parafii Farnej w Kraśniku:**

sygn. U 1629–1670, *Metrica baptisatorum ecclesiae collegiatae Conventus Crasnicensis Canonorum Regularium Lateranensium post deflagrationem eiusdem ecclesiae 1735*, 3 junii.

Księga Archikonfraterni Różańca Najświętszej Maryi Panny w kościele kraśnickim Canonorum Regularium Lateranensium erygowanej pod tytułem Wniebowzięcia tejże Królowej po zgorzeniu pomnionego kościoła sporządzona a dla pomnożenia chwały Boskiej, honoru Maryi i pożytku żywych i umarłych. Otworzona roku 1736, dnia 27 maja.

### **Archiwum Państwowe w Lublinie:**

#### **Akta miasta Kraśnika:**

sygn. 2, [Księga wójtowsko-ławnicza i burmistrzowsko-radziecka] (1558–1748).

sygn. 7, *Acta controversiarum officii advocatialis et scabinalis* (1606–1611).

sygn. 8, [Księga wieczysta wójtowsko-ławnicza] (1608–1647).

sygn. 28, *Liber electionum miasta Kraśnika* (1708–1768).

### **Źródła drukowane:**

*Joannis Dlugossii senioris canonici Cracoviensis Opera omnia*, t. 9, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis nunc primum e codice autographo editus*, t. 3, *Monasteria*, opr. A. Przeździecki, Kraków 1864.

Kołątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Warszawa 1905.

*Kommissye porządkowe cywilno-woyskowe, województw, ziem i powiatów w Koronie*, w: *Volumina legum*, t. 9, Kraków 1889.

*Księga dochodów beneficjów diecezji krakowskiej z roku 1529* (tzw. „*Liber Retaxationum*”), wyd. Z. Leszczyńska-Skrętowa, Wrocław–Warszawa 1968.

*Księgi egzaminów do święceń w diecezji krakowskiej z lat 1573–1614*, opr. i wst. opatrzył Z. Pietrzyk, Kraków 1991.

*Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508*, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska przy współpr. R. Grzesika, t. 1–2, Kraków 2004.

*Metryka czyli album Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1509–1551*, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, przy współpr. R. Grzesika, Warszawa 2010.

*Rozrządzenia y pisma pasterskie za rządów J.O. Xięcia JMCI Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa plockiego etc., ect., do diecezji plockiej wydane*, t. 1, Warszawa 1785.

*Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla Stanu Akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane w Warszawie roku 1783, z przedmową prof. Władysława Kucharskiego*, Lwów 1923.



**Opracowania:**

- Adamczyk W., *Ceny w Lublinie od XVI do końca XVIII wieku*, Lwów 1935.
- Bielak W., *Okoliczności fundacji klasztoru kanoników regularnych w Kraśniku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 108 (2017), s. 17–27.
- Błażkiewicz H., *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1603–1757 w świetle wizytacji biskupich*, „Nasza Przeszłość” 46 (1976), s. 153–206.
- Chachaj J., *Zarys dziejów parafii Popkowice do początków XVII w.*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 110 (2018), s. 93–118.
- Czyż A. S., *Program ikonograficzny wystroju wnętrza kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Augustyna w Kraśniku (wiek XVII I XVIII)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 108 (2017), s. 63–98.
- Froch W., *Dzieje szkoły lubelskiej przy kościele parafialnym św. Michała w XV–XVIII w.*, Lublin 1999, s. 13–14.
- Gliński T., *Kanonicy regularni (bożeciolki) w opinii Długosza*, w: *Studia z dziejów Kościoła Bożego Ciała w Krakowie*, red. Z. Jakubowski, Kraków 1977, s. 201, s. 189–204.
- Gmitek H., *Album studentów Akademii Zamojskiej 1595–1781*, Warszawa 1994.
- Gmitek H., *Młodzież z woj. lubelskiego Akademii Zamojskiej (1595–1781). Próba ujęcia statystycznego*, „Res Historica” 17 (2004), s. 147–149.
- Graff T., *Klasztor w Kraśniku w dziełach Jana Długosza*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 108 (2017), s. 99–110.
- Grocholski H., *Wokół początków Kraśnika*, w: *Z dziejów powiatu kraśnickiego*, red. K. Myśliński, J. J. Szaflik, Lublin 1963, s. 28–32.
- Jędrzejewski P., *Szkolnictwo parafialne województwa krakowskiego w dobie Sejmu Wielkiego (1788–1792)*, w: *Komisja Edukacji Narodowej kontekst historyczno-pedagogiczny*, red. K. Dormus, B. Popiołek, A. Chłosta-Sikorska, R. Ślęczka, t. 3, Kraków 2014, s. 251–278.
- Karbowiak A., *Dzieje wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich*, t. 2, Petersburg 1903.
- Karbowiak H., *Szkolnictwo elementarne na terenie archidiaconatu warszawskiego w przedrozbiorowej Polsce*, „Studia Płockie” 21 (1993), s. 127–136.
- Kiryk F., *Z badań nad urbanizacją Lubelszczyzny w dobie jagiellońskiej*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny. Prace Historyczne” 1972, z. 43, s. 93–167.
- Kopera Ł. S., *Nauczanie parafialne w Mstowie w czasach staropolskich i podczas zaborów*, w: *Mstów. Miasto – klasztor – parafia na przestrzeni wieków*, red. K. Łatak, Łomianki 2013, s. 31–58.
- Kopera Ł. S., *Szkolnictwo i opieka społeczna u Kanoników Regularnych Laterańskich obediencji kłobuckiej*, „Veritati et Caritati” 5 (2015), s. 261–286.
- Kot S., *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce XVI–XVIII w.*, Lwów 1912.

- Krukowski J., *Z dziejów szkolnictwa parafialnego Krakowa w okresie Odrodzenia*, Kraków 1986.
- Krupa M., *Szkoła parafialna Komisji Edukacji Narodowej a szkoła ludowa w Prusach i Austrii*, „Rocznik Lubelski” 15 (1972), s. 57–78.
- Kubik K., *Rozwój szkolnictwa wiejskiego do końca XVIII w.*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918 r.*, red. S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982, s. 28–95.
- Kudrybacha Ł., *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII w.*, Warszawa 1949.
- Kumor B., *Dzieje diecezji krakowskiej do 1795*, t. 2, Kraków 1999, s. 148.
- Kuraś S., *Słownik historyczno-geograficzny województwa lubelskiego w średniowieczu*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 3, red. M. Wawrzyniak, Warszawa 1983.
- Kuźniewska Z., *Z dziejów szkół katolickich w Płocku i Polsce do XVII w.*, „Notatki Płockie” 2019, nr 2 (259), s. 7–10.
- Landecka H., *Kościół parafialny pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kraśniku – nowe ustalenia badawcze po I etapie badań – 2008–2009*, „Budownictwo i Architektura” 7 (2010), s. 53–66.
- Litak S., *Edukacja początkowa w polskich szkołach w XIII–XVIII wieku*, Lublin 2010.
- Litak S., *Sieć szkół parafialnych w Rzeczypospolitej w XVI i pierwszej połowie XVII w. Próba posumowania.*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 37 (1996), s. 21–35.
- Litak S., *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1970, s. 259–481.
- Łatak K., *Kongregacja krakowska kanoników regularnych laterańskich na przestrzeni dziejów*, Kraków 2002.
- Łatak K., Nalbach S., *Ze studiów nad kulturą umysłową kanoników regularnych krakowskiej prepozytury Bożego Ciała w XV i XVI wieku*, Kraków 2009.
- Łatak K., Pęgiel M., *Kronika Stefana Renatowicza. Studium historyczno-źródłoznawcze*, Łomianki 2017.
- Łatak K., *Prepozyci prepozytury kraśnickiej kanoników regularnych laterańskich od fundacji do reformy w 1628 roku*, „Saeculum Christianum” 24 (2014), s. 139–161.
- Łatak K., *Szkoły parafialne kanoników regularnych laterańskich w Małopolsce w czasach staropolskich*, „Nasza Przeszłość” 117 (2012), s. 351–380.
- Makarczyk Irena, *Kraśnik – klasztor, miasto i parafia w kronikach Stefana Renatowicza oraz Benedykta Samotulskiego*, „Echa Przeszłości” 16 (2015), s. 79–90.
- Mizia T., *Komisje porządkowe cywilno-wojskowe a szkolnictwo parafialne w okresie Sejmu Czteroletniego*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 6 (1963), s. 40–92.
- Nasiorowski S., „*List pasterski*” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992.
- Nowacki J., *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej rozwój*, Poznań 1964.



- Podedworny I., *Nauczanie w klasztorze kanoników regularnych w Mstowie na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*, w: *Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. Łatak, I. Makarczyk, Kraków 2008, s. 451–464.
- Przedpełski M., *Oświata w powiecie sierpeckim w XV do XX w.*, „Rocznik Mazowiecki” 4 (1972), s. 293–363.
- Różański M., *Szkoły parafialne w XVI–XVIII w. w archidiakonacie uniejowskim*, Łódź 2013.
- Ryś J., *Z dziejów szkoły parafialnej w Myślenicach*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” 21 (2004), z. 3, s. 453–458.
- Szczepaniak J., *Duchowieństwo diecezji krakowskiej w XVIII w. Studium prozopograficzne*, Kraków 2010.
- Wierzbowski T., *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773–1794*, Kraków 1921.
- Wiśniowski E., *Parafia w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004.
- Wiśniowski E., *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, *Średniowiecze*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 333–346.
- Wiśniowski E., *Sieć szkół parafialnych w Wielkopolsce i Małopolsce w początkach XVI w.*, „Roczniki Humanistyczne” 15 (1967), z. 2, s. 87–105.
- Wojtyska H. D., *Duchowość Kanoników Regularnych*, „Saeculum Christianum” 3 (1996), nr 1, s. 125–130.
- Zielińska E., *Fidelia Fideis. Klasztor Kanoników Regularnych w Kraśniku a klasztor Kanoników Regularnych w Kazimierzu w drugiej połowie XV i pierwszej połowie XVI wieku*, w: *Klasztor Bożego Ciała Kanoników Regularnych Laterańskich w Krakowie w okresie przedtrydenckim. Ludzie – wydarzenia – budowle – kultura*, red. K. Łatak, Łomianki 2012, s. 365–377.
- Zielińska E., *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469–1563*, Lublin 2002.
- Ziółkowski P., *Dzieje szkolnictwa na polskiej wsi na przestrzeni wieków*, „Ukraińska Polonistyka” 17 (2014), s. 159–177.
- Urban W., *Umiejętność pisania na Lubelszczyźnie w XVII w.*, w: *Problemy historii i archiwistyki*, red. T. Mencil, Lublin 1986, s. 57–68.
- Urban W., *Umiejętność pisania w Małopolsce w drugiej połowie XVI wieku*, „Przeгляд Historyczny” 68 (1977), t. 2, s. 231–257.
- Urban W., *Sztuka pisania w województwie krakowskim w XVII i XVIII wieku*, „Przeгляд Historyczny” 75 (1984), t. 1, s. 39–82.

Urban W., *Tragedia kulturalna Polski. Umiejętność pisania i czytania od połowy XVI do połowy XIX wieku*, „Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie” 46 (2001), s. 165–174.

### Streszczenie

Na przełomie XIV i XV w. Kraśnik, należący wówczas do Gorajskich a później Tęczyńskich, był znacznym ośrodkiem miejskim w niezbyt zaludnionym wschodnim obszarze woj. sandomierskiego (woj. lubelskie utworzono dopiero w 1474 r.). Istniała tam parafia pw. św. Piotra, a przy niej najprawdopodobniej szkoła parafialna. Po osadzeniu w mieście w 1468 r. kanoników regularnych laterańskich, z zasady dbających o prowadzenie szkół i organizowanie bibliotek, funkcjonowanie szkoły znajduje potwierdzenie w źródłach. Mimo licznych klęsk elementarnych rujnujących miasto (wojny, zarazy, głód), przynoszących zniszczenie zabudowy (z klasztorem i szkołą) oraz zastój gospodarczy i wyludnienie miasta szkoła nieprzerwanie działała, z wyjątkiem dwóch dziesięcioleci po wielkim pożarze miasta (1735 r.). Na początku XVII w. szkoła mieściła się w osobnym, murowanym budynku, który składał się z sieni, dwóch izb (klasa szkolna i mieszkanie nauczyciela) i trzech komór. Program w szkole kraśnickiej opierał się na *trivium*, podobnie jak w szkole parafialnej w przy klasztorze macierzystym w Kazimierzu i klasztorze w Kłodzku, z którego wywodzili się kanonicy kazimierscy. Minimum trzyletnie nauczanie obejmowało więc gramatykę, retorykę i dialektykę. Absolwenci tych szkół umieli czytać i pisać po łacinie oraz przyswajali sobie podstawową wiedzę z arytmetyki, geografii, historii, liturgii, muzyki i śpiewu kościelnego.

**Słowa kluczowe:** Kraśnik, kanonicy regularni laterańscy, szkoła parafialna

### *The Parish School in Kraśnik in the Old Polish Period*

#### Summary

At the turn of the fourteenth and fifteenth centuries Kraśnik, then belonging to the Gorajski and later to Tęczyński, was a significant urban center in the lightly populated eastern area of the province. Sandomierski (Lubelskie Voivodeship was not established until 1474). The parish of St. Peter and probably a parish school next to it were there. The Canons Regular of the Lateran settled in the city in 1468 and, in principle, took care of the running of schools and organizing libraries. The functioning of the school is confirmed by sources. Despite numerous elementary calamities (wars, pestilence, famine) which ruined the city causing the destruction of buildings (including the monastery and school) as well as economic stagnation and depopulation of the city, the school operated continuously, except for two decades after the

great fire of the city (1735). At the beginning of the 17th century, the school was located in a separate, brick building, which consisted of a hall, two rooms (school class and teacher's apartment) and three chambers. The program at the Kraśnik school was based on the trivium, like the parish school at the mother monastery in Kazimierz and the monastery in Kłodzko, from which Kazimierz canons came. At least three years of teaching included grammar, rhetoric and dialectics. Graduates of these schools were able to read and write in Latin and acquired basic knowledge of arithmetic, geography, history, liturgy, music and church singing.

**Key words:** Kraśnik, Canons Regular of the Lateran, parish school



## KARDYNAŁ GIOVANNI ANTONIO DAVIA (GIANANTONIO DE VIA) – NUNCJUSZ W RZECZYPOSPOLITEJ (1696–1700)

### Znaczenie nuncjatury warszawskiej wśród przedstawicielstw dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej

Do najważniejszych kwestii odnoszących się do polityki zagranicznej Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej, należały wzajemne relacje ze Stolicą Apostolską. Przez kilka stuleci uwagę polskich polityków na arenie międzynarodowej przyciągał przede wszystkim problem turecki. Zagrożenie, jakie dla Polski niesło Imperium Otomańskie, nakazywało szukać sojuszników na arenie międzynarodowej, a tutaj naturalnym sprzymierzeńcem była Stolica Apostolska, przez kilka stuleci zabiegająca o bezpieczeństwo Europy zagrożonej ekspansją islamu. Odmiernym problemem była rosnąca w siłę i coraz bardziej ekspansywna Rosja, posługująca się hasłem obrony prawosławia do ingerencji w sprawy wewnętrzne Polski. Inną kwestią związaną z polityką prawosławnej Rosji była sprawa Kościoła unickiego, do której Rzym przywiązywał bardzo dużą wagę, jak również wzajemne relacje pomiędzy katolikami a innowiercami, w tym zwłaszcza protestantami żyjącymi w Polsce.

Stąd też nie dziwi fakt, że stosunkowo wcześniej, bo już w połowie XVI w. utworzone zostało w Rzeczypospolitej stałe przedstawicielstwo Stolicy Apostolskiej – nuncjatura mająca za zadanie utrzymywanie stałych kontaktów z Polską<sup>1</sup>. Jakkolwiek w praktyce funkcjonowania dyplomacji papieskiej, nuncjatura warszawska była nuncjaturą drugiego stopnia (do pierwszego stopnia należały nuncjatury w stolicach mocarstw europejskich, po których nuncjusz kończąc swoją karierę dyplomatyczną otrzymywał kapelusz kardynalski – w Paryżu, Wiedniu, czy Madrycie), to na placówkę warszawską Rzym przysyłał dyplomatów z „najwyższej półki”.

Wynikało to z faktu, że z punktu widzenia papieskiego Sekretariatu Stanu odrębną specyfikę posiadały problemy polityczne w Europie Zachodniej, a odrębną, wymagającą innego przygotowania problemy Europy Wschodniej. Stąd też z biegiem czasu wytworzyła się w Sekretariacie Stanu praktyka, że papiescy dyplomaci obracający się w kręgu spraw Europy Wschodniej podążali wytyczonymi ścieżkami kariery. Swoją służbę dyplomatyczną zaczynali w Kolonii, która najogólniej mówiąc interesowała się niekatolickimi państwami niemieckiego obszaru językowego

<sup>1</sup> H. D. Wojtyśka, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 1, Romae 1990.

(pomijając Szwajcarię). Państwami katolickimi z tego obszaru interesowała się placówka wiedeńska<sup>2</sup>.

Nuncjusz na placówce w Kolonii wchodził w problematykę państw protestanckich szczególnie interesując się ich polityką wyznaniową i stosunkiem do Stolicy Apostolskiej. Po tym wejściu w zagadnienia wyznaniowe Europy Środkowo-Wschodniej dyplomacie papieskiego kierowano do Warszawy. W stolicy Rzeczypospolitej kumulowało się szereg zagadnień politycznych tego regionu Europy. Należała do nich, podobnie jak na placówce kolońskiej kwestia zamieszkujących ziemie polskie protestantów. Ale znacznie ważniejsze były inne problemy. Przede wszystkim zagrożenie tureckie, realne nie tylko do pokoju karłowickiego z 1699 r., lecz także później w XVIII w., gdyż Turcja ciągle myślała o odzyskaniu ziem będących kiedyś we władaniu wyznawców Mahometa, a z konieczności oddanych chrześcijanom w pokoju karłowickim.

Innym zagadnieniem absorbującym uwagę Stolicy Apostolskiej było prawosławie. Przez stulecia Rzym dążył do przełamania skutków schizmy wschodniej i osiągnięcia na powrót jedności, a zarazem wciągnięcia Rosji w orbitę świata zachodniego. Zarazem papieżowi zależało na czynnym udziale Rosji w wojnach z Imperium Otomańskim i imperium carów. Rzym traktował jako ważnego sojusznika w tym konflikcie. Ze względu jednak na wrogi stosunek Moskwy do papieża był to sojusznik niepewny, i skłonny do uczestnictwa w wojnach z Turcją za wysoką cenę, którą płacić miała zdaniem Rosji przede wszystkim Rzeczypospolita.

Z kwestią relacji z prawosławiem połączone było inne zagadnienie, do którego Stolica Apostolska przywiązywała ogromną wagę. Była to sprawa Kościoła unickiego, nierozzerwalnie związana z problematyką prawosławia, a odnosząca się do Rzeczypospolitej. Na sprawy Kościoła unickiego dyplomaci papiescy patrzyli nie tylko w relacji z prawosławiem, ale szerzej, na jego funkcjonowanie w wielowyznaniowej Rzeczypospolitej owych czasów.

Po wejściu w problematykę polityczną i religijną Europy Środkowo-Wschodniej w Warszawie nuncjusz, jeśli jego kariera przebiegała w sposób można powiedzieć klasyczny, kierowany był na prestiżową placówkę wiedeńską stanowiącą ukończenie jego kariery dyplomatycznej i zwyczajowo kończącej się powrotem do Rzymu i otrzymaniem kapelusza kardynalskiego. Wtedy to były nuncjusz zasiadając w różnych kongregacjach Kurii Rzymskiej służył Stolicy Apostolskiej swoją wiedzą i doświadczeniem.

Wiedeń, stolica Cesarstwa był miejscem, gdzie kumulowały się wszelkie sprawy środkowoeuropejskie i gdzie podejmowano kluczowe decyzje. Nuncjatura wiedeńska sprawowała też niejako merytoryczny nadzór nad innymi nuncjaturami w tym rejonie Europy, monitorując rozwój wydarzeń. Wcześniej taka rola przypadła nuncjaturze weneckiej, lecz w drugiej połowie XVII i XVIII w. rolę tę przejęła

<sup>2</sup> W. Kęder, *Rola nuncjatury wiedeńskiej w kształtowaniu polityki Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie pierwszego rozbioru*, w: *Veritati serviens. Księga pamiątkowa ojcowi profesorowi Januszowi Zbudniewkowi*, red. Jan Dziegielewski [i in.], Warszawa 2009, s. 119–130.

nuncjatura wiedeńska, zaś nuncjatura wenecka czuwała nad przebiegiem poczty dyplomatycznej, co było niezwykle ważnym zagadnieniem dla efektywności działań papieskich dyplomatów<sup>3</sup>.

### Początki kariery Giovanniego Antonio Davii

Giovanni Antonio Davia pochodził z zamożnej rodziny wywodzącej się z miasteczka Domodossola w prowincji Novara, która w połowie XVII w. przeniosła się do Bolonii<sup>4</sup>. Karierę rodzinie Davia zapewnił Pietro Antonio Davia, który dzięki zyskownym operacjom finansowym i handlowym znacznie wzbogacił ród. Jego pozycję wśród bolońskiego patrycjatu ugruntowały udane małżeństwa z członkami rodzin zaliczanych do patrycjatu bolońskiego, gdzie w niedługim czasie rodzina Daviów dostąpiła godności senatorskiej<sup>5</sup>.

Syn Pietro Antonio – Giovanni Battista kontynuował politykę rodu i poprzez małżeństwo z Porzią Ghisleri, ostatnią przedstawicielką możnej, senatorskiej rodziny w Bolonii, która od króla Jana III Sobieskiego otrzymała polski indygenat, znacznie wzmocnił pozycję rodu w Bolonii<sup>6</sup>. Giovanni Battista w małżeństwie z Porzią Ghisleri miał dwóch synów: pierwszym był Virgilio (1649–1703), zaś drugim późniejszy nuncjusz i kardynał Giovanni Antonio. Virgilio, dzięki poślubieniu w 1672 r. pochodzącej ze znakomitego rodu Vittorii Montecuccoli zapewnił rodowi Davia jeszcze wyższy status społeczny od dotychczasowego.

Ponieważ żona Virgilia znajdowała się w bliskim kręgu Marii Beatrice d'Este – żony angielskiego pretendenta, Jakuba II Stuarta (króla Anglii w latach 1685–1688, zmarłego w 1702 r.), ród Daviów miał bardzo dobre kontakty z tym królewskim rodem, czego dowodem było nadanie Virgiliowi przez Jakuba II Stuarta tytułu markiza i para Szkocji<sup>7</sup>. Jest wielce prawdopodobne, że te związki z rodem Stuartów zadecydowały w przyszłości o tym, że kardynał Giovanni Antonio Davia został kardynałem-protektorem Szkocji. Virgilio z małżeństwa z Vittorią miał dwóch synów: Giovanniego Battistę (1674–1704), który w życiu kardynała Davii odegra istotną rolę, oraz Francesco (1677–1753).

<sup>3</sup> W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, Opole 2006, s. 83–88.

<sup>4</sup> W artykule wykorzystano informacje zawarte w korespondencji nuncjusza Davii, znajdującej się w Archiwum Watykańskim, zarówno wydanej drukiem – *Acta Nuntiaturae Poloniae*, t. 37, *Giovanni Antonio Davia*, cz. 1–2, jak i z rękopisów: Archivio Segreto Vaticano [dalej: ASV], Segreteria di Stato-[dalej: Segr. Stato] Polonia 116–118, jak i literaturze przedmiotu.

<sup>5</sup> G. Brizzi, *Davia. Famiglia*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani* [dalej: DBI], vol. 33, Roma 1987, s. 124–125; *Acta Nuntiaturae Poloniae*, t. 37, *Giovanni Antonio Davia (1696–1700)*, vol. I (13 II 1696 – 28 XII 1696), ed. A(dalbertus) Kęder, s. VII–VIII; G. Brizzi, *Davia Giovanni Antonio*, w: DBI, vol. 33, s. 127–128.

<sup>6</sup> G. Brizzi, *Davia. Famiglia*, w: DBI, vol. 33, s. 124.

<sup>7</sup> G. Brizzi, *Davia. Famiglia...*, dz. cyt., s. 124.

Giovanni Antonio Davia (Gianantonio de Via), drugi po Virgiliu syn Giovanniego Battisty i Porzii, urodził się w Bolonii 13 października 1660 r. Inteligentny i bystry już w młodości wykazywał się zainteresowaniami naukowymi. Na uniwersytetach w Bolonii i Turynie odbył on studia humanistyczne, prawnicze i filozoficzne uwieńczone na uniwersytecie bolońskim doktoratem obojga praw, co otwierało przed nim perspektywy ewentualnej kariery kościelnej. Po ukończeniu studiów młody Giovanni Antonio działał jako prawnik w rodzinnej Boloni. W tym też okresie rozwijał swoje pasje naukowe szczególnie interesując się matematyką i astronomią, jak również prowadząc korespondencję z luminarzami naukowymi owej epoki, do których zaliczali się m.in. Marcello Malpighi, G. Montanari i Ugo Gozzadini<sup>8</sup>.

W 1681 r. Giovanni Antonio odbył podróż naukową do Londynu, biorąc także udział w obradach Royal Society<sup>9</sup>. Po powrocie do Italii w tym samym roku za namową Virgilia, który był senatorem w Bolonii, brał czynny udział w życiu politycznym miasta. W grudniu 1681 r. był już urzędnikiem miejskim, zaś w 1683 r. został mianowany zwierzchnikiem Castel San Pietro w okręgu bolońskim.

Niespokojny duch młodego Davii dał jednak o sobie znów znać i w 1684 r. wziął udział w wojnie, jaką Liga Święta toczyła z Imperium Otomańskim, wyprawiając się z wojskami tokańskimi wspierającymi armię wenecką jako „ingegnere volontario” na Moreę. Po wypłynięciu z Neapolu latem 1684 r. Giovanni Antonio Davia dotarł z oddziałami chrześcijańskimi do celu, biorąc udział w walkach z Turkami. Morea została zdobyta przez oddziały weneckie później, w 1687 r. Po kilkumiesięcznym epizodzie wojennym Davia powrócił do Italii, ale nie do Bolonii, lecz wyjechał do Rzymu, gdzie rozwijał swoje zainteresowania naukowe, prowadząc także korespondencję ze współczesnymi mu uczonymi, jak również kolekcjonując monety i medale, których zgromadził poważne zbiory.

W 1687 r. miało miejsce wydarzenie, które wywarło decydujący wpływ na jego dalsze losy: Giovanni Antonio został przedstawiony papieżowi Innocentemu XI, który zachęcił go do wstąpienia do stanu kapłańskiego i do papieskiej służby dyplomatycznej<sup>10</sup>. W życiorysach Davii o tym decydującym momencie pisze się jedynie, iż został przedstawiony papieżowi, z którego strony padła powyższa propozycja<sup>11</sup>. Ale niełatwo było naówczas dostać się do pałaców apostolskich i być przedstawionym samemu papieżowi. Również niełatwo było otrzymać możliwość robienia kariery w służbie dyplomatycznej uważanej powszechnie za bardzo atrakcyjną. Nuncjusz papieski otrzymując nominację zostawał arcybiskupem *in partibus infidelium*. Zarazem po skończeniu kariery dyplomatycznej, zazwyczaj kierowany był do pracy w Kurii rzymskiej, gdzie służył swoją wiedzą i doświadczeniem zdobytym na placówkach dyplomatycznych, a nierzadko zwieńczeniem kariery kurialnej był

<sup>8</sup> J. L. Heilbron, *The Sun in the Church: Catedrals as Solar Observatories*, Harvard 1999, s. 204–209, 216.

<sup>9</sup> T. Birch, *History of the Royal Society*, vol. 4, London 1757, s. 94.

<sup>10</sup> D. Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna*, Città del Vaticano 1998, s. 152.

<sup>11</sup> G. Brizzi, *Davia Giovanni Antonio*, w: DBI, vol. 33, s. 127.



kapeluszu kardynalskim. Musiała zatem zadziałać protekcja, umożliwiająca Davii tak szybką karierę.

Dlatego też można domniemywać, że za decyzją wyjazdu Davii do Rzymu kryły się skonkretyzowane już plany, lecz trudno jest znaleźć konkretne ślady wiodące do protektorów młodego Giovanniego Antonio. Najbardziej wiarygodne tropy mogłyby prowadzić do potężnego i wpływowego rodu Odescalchich, z którego wywodził się papież Innocenty XI (1676–1689), który w latach 1650–1656 był biskupem Novary, opodal której leżała rodzinna posiadłość Daviów w Domodossola i którzy przyjaźnili się z członkami tego książęcego rodu zaliczanego do czarnej arystokracji papieskiej.

Obojętnie jednak kto protegował Giovanniego Antonio, jego kariera dyplomatyczna zaczęła toczyć się szybko. Już 18 lipca 1687 r. Davia otrzymał nominację na internuncjaturę apostolską w Brukseli<sup>12</sup>. Jakkolwiek internuncjatura to placówka trzeciej rangi, to jednak internuncjatura w Brukseli miała bardzo istotne znaczenie obejmując swoim zainteresowaniem Anglię, Szkocję, Irlandię oraz Holandię. Być może o nominacji Davii akurat na tę placówkę przesądziły kontakty rodu Daviów ze Stuartami.

W Brukseli Davia spotkał się z sytuacją wymagającą umiejętności dyplomatycznego lawirowania, a związaną z konfliktami narosłymi wokół jansenizmu, który dla papieskich dyplomatów w owym czasie był wyjątkowo ciężkim problemem, z którym musieli się uporać z jednej, a skomplikowanymi stosunkami pomiędzy Stolicą Apostolską a Francją, rzutującymi także na sprawy belgijskie. Z okresem pobytu G. A. Davii na placówce brukselskiej łączyły się w późniejszym okresie plotki, oskarżające go o nadmierne sympatie do jansenistów<sup>13</sup>.

Podejrzenia Giovanniego Antonio Davii o sprzyjanie jansenistom, głównie w czasie, gdy przebywał w Brukseli ciągnęła się szereg lat komplikując karierę tego papieskiego dyplomaty. Po śmierci G. A. Davii znane pismo jansenistów, „Nouvelles Ecclésiastiques” ujawniło, iż Davia korespondował z jednym z najwybitniejszych przedstawicieli jansenistów, biskupem Montpellier, Colbertem de Croissy. Przeciwno tym informacjom energicznie protestował przyjaciel zarówno Giovanniego Antonio Davii, jak i jego rodziny, a pochodzący również z Bolonii jego ziomek – Prospero Lambertini, późniejszy papież Benedykt XIV<sup>14</sup>. W Brukseli Davia przebywał do 24 kwietnia 1690 r., lecz opinię musiał pomimo plotek zyskać pozytywną, gdyż skierowano go na kolejną placówkę w Kolonii.

<sup>12</sup> L. Cardella, *Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa scritte da ...*, t. 8, Roma 1744, s. 119–121.

<sup>13</sup> M. Pieroni Francini, *Da Clemente XI a Benedetto XIV; il caso Davia*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 37 (1983), s. 445.

<sup>14</sup> F. Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, vol. IV, Bruxelles 1866, s. 6, 71; L. Pastor, „*Storia dei papi dalla fine del medio evo*”, vol. XV „*Storia dei papi nel periodo dell' Assolutismo*”. Vol. XV „*Dall' elezione di Clemente XI sino alla morte di Clemente XII (1700–1740)*”, s. 652–654.

Desygnacja Davii na placówkę kolońską łączyła się, jak to zwyczajowo z nuncjuszami bywało z nominacją na arcybiskupa tytularnego. W dniu 21 czerwca 1690 r. Giovanni Antonio Davia otrzymał z rąk papieża Klemensa XI nominację na tytularnego arcybiskupa Teb z dyspensą, gdyż ani nie był w wieku kanonicznym, ani też nie miał święceń. W miesiąc później, w lipcu tego roku został skierowany jako nuncjusz papieski do Kolonii, na której to placówce przebywał przez sześć lat, do 24 kwietnia 1696 r.<sup>15</sup>

### Nuncjusz Davia a elekcja Augusta II Mocnego

Na początku 1696 r. Davia otrzymał nominację na nuncjusza w Rzeczypospolitej, a w Warszawie pojawił się latem tego roku. Jak pisał w biogramie Davii Julian Bartoszewski „Pierwsze wrażenie, jakie [Davia] sprawił na panach, ukazaniem się swoim było bardzo dla niego przychylnie”<sup>16</sup>. Cytował też Bartoszewski opinię Załuskiego: „Widziałem nuncjusza, pisze Jędrzej Chryzostom Załuski; jeżeli tyle pokaże szczerości, co zdolności i rozumu, mogę sobie wiele dobrego powinszować... Zgadza się zdaje się charakter nuncjusza Załuski, bo Davia miał tylko pozór dobroduszości, ale w rzeczy samej był to człowiek namiętny i chytry”<sup>17</sup>.

Jakkolwiek w trakcie czteroletniego pobytu Davii na placówce warszawskiej, nuncjusz stanął wobec wielu problemów zarówno natury wewnętrznej, jak i zagranicznej, to niewątpliwie sprawą najbardziej doniosłą, jak i tą, która odbiła się najgłośniejszym echem zarówno w kraju, jak i za granicą była kwestia ewentualnego zaangażowania nuncjusza w elekcję elektora Saksonii, Fryderyka Augusta Wettyna, późniejszego króla Augusta II Mocnego. Jego wybór przyniósł tragiczne następstwa dla Rzeczypospolitej związane zarówno z polityką wewnętrzną, która doprowadziła do zawiązania konfederacji tarnogrodzkiej, jak i polityką zagraniczną gdzie wejście króla w trzecią wojnę północną przyniosło dla Rzeczypospolitej opłakane skutki.

Po śmierci króla Jana III Sobieskiego o polską koronę rywalizowało wielu kandydatów, w tym przede wszystkim Ludwik Bourbon książę de Conti, skłóceniu ze sobą synowie króla Jana III, z których największe szanse miał Jakub Sobieski, Don Livio Odescalchi, Karol Neuburski, margrabia badeński Ludwik Wilhelm i inni. Kandydatura Wettyna pojawiła się bardzo późno i wzbudziła szereg kontrowersji i podejrzeń. Władca Saksonii był protestantem, a królem Rzeczypospolitej mógł zostać tylko katolik. Dodatkowo Fryderyk August Wettyn był władcą Saksonii – kolebki protestantyzmu i jego poddani z niedowierzaniem i niechęcią przyjęli informację o staraniach elektora o polską koronę, co połączone być musiało z jego konwersją na katolicyzm.

<sup>15</sup> *Acta Nuntiaturae Poloniae*, t. 37, *Giovanni Antonio Davia (1696–1700)*, vol. 1 (13 II 1696–28 XII 1696)..., dz. cyt., s. VIII–IX.

<sup>16</sup> Jul. B. [J. Bartoszewski], *Davia (Jan Antoni de Via)*, w: *Encyklopedia Powszechna*, t. 6, Warszawa 1861, s. 815.

<sup>17</sup> Jul. B. [J. Bartoszewski], *Davia (Jan Antoni de Via)*..., dz. cyt.

Wrogo na starania Wettyna, zapatrywali się francuscy dyplomaci reprezentujący interesy najpoważniejszego z kandydatów, księcia de Conti, forsowanego na tron polski przez króla Ludwika XIV, a podobnie reagowało stronnictwo francuskie. Również niechętnie widział nowego konkurenta wspierany w swoich staraniach o koronę książę Jakub Sobieski, a także inni kandydaci. Zwycięstwo w staraniach o koronę Wettyna, spowodowało dla francuskich dyplomatów łatwe do przewidzenia konsekwencje: Melhior de Polignac popadł w niełaskę i zesłany został w 1698 r. do opactwa w Bon-Port, którego Polignac był opatem komendatoryjnym.

W zaistniałej sytuacji nie tylko po elekcji, ale jeszcze w trakcie rywalizacji o koronę przeciwnicy Wettyna zaczęli winą za swoją spodziewaną klęskę obarczać papieskiego nuncjusza. Zarówno Polignac, jak i stojący na czele stronnictwa francuskiego kardynał Radziejowski, i przyczyn klęski Contiego dopatrywali się w m.in. działaniach nuncjusza Davii, który ich zdaniem zbyt pochopnie uwierzył w konwersję Fryderyka Augusta na katolicyzm w Baden z 2 VI 1697 r.<sup>18</sup> Zarazem francuscy dyplomaci i część polskich polityków wręcz oskarżała nuncjusza Davię o skłonienie Fryderyka Augusta Wettyna do kandydowania o polską koronę.

Skąd ich zdaniem miała wynikać przychyłność nuncjusza dla saskiego kandydata? Według nich wiązało się to z uwolnieniem z tureckiej niewoli bratanka nuncjusza, a syna Virgilia, Giovanniego Battisty. Nuncjusz Davia był bardzo żyty z tym starszym synem Virgilia, który towarzyszył wujowi na placówkach dyplomatycznych w Brukseli i Kolonii. Później, wykorzystując pokrewieństwo z cesarskim feldmarszałkiem Enea Silvio Caprara, Giovanni Battista brał udział w walkach z Turkami na terenie Węgier. W trakcie działań wojennych dostał się do tureckiej niewoli i zamknięty w zamku Siedmiu Baszt przebywał w niej przez trzy lata<sup>19</sup>.

Długotrwałe, a prowadzone różnymi kanałami dyplomatycznymi zabiegi rodziny Daviów o wydobycie go z tureckiej niewoli, przez dłuższy czas nie przynosiły rezultatów. Giovanni Antonio Davia w sprawie bratanka interweniował poprzez bratową, hrabinę d'Altamonte, która była damą honorową królowej angielskiej na dworze króla Francji Ludwika XIV. Król nakazał swojemu ambasadorowi w Polsce, Melhiorowi de Polignac zabiegać u Turków o uwolnienie młodego Davii z niewoli. Ponieważ Turcy odmówili wydania Giovanniego Battisty Davii, misja Polignaca zakończyła się jednak niepowodzeniem, przyczyniając się jednocześnie do ochłodzenia stosunków pomiędzy nuncjuszem a ambasadorem francuskim.

Sprawa uwolnienia z niewoli syna Virgilia przybrała raptem pomyślny obrót w chwili, gdy arcybiskup Davia dowiedział się, że elektor saski, a późniejszy król

<sup>18</sup> ASV, Segr. Stato, Polonia 118, f. 485r–485v, nuncjusz Giovanni Antonio Davia do kardynała Fabrizio Spasy, Varsavia 24 IX 1697. Zastosowane skróty według: „Indice dei Fondi relativi mezzi descrizione e di ricerca”, Città del Vaticano 2002; K. Piwarski, *Pierwsze stosunki Augusta II ze Stolicą Apostolską. Nieznana karta z dziejów dyplomacji polskiej*, Warszawa 1937, s. 8.

<sup>19</sup> ASV, Segr. Stato, Polonia 118, f. 360r–360v, nuncjusz Giovanni Antonio Davia do kardynała Fabrizio Spasy, Varsavia 11 VII 1697.

polski Fryderyk August prowadzący wówczas działania wojenne na Węgrzech, w walkach pod Temeszwarem wziął do niewoli znacznego tureckiego paszę. Nuncjusz prosił elektora, aby ten wyraził zgodę na wymianę jego jeńca na Giovanniego Battistę i dzięki zgodzie Fryderyka Augusta, młody Davia po trzech latach niewoli dzięki władcy Saksonii odzyskał wolność. Niewątpliwie, elektor saski, zyskał dzięki temu wdzięczność papieskiego nuncjusza w Polsce, co rywalom Wettyna dało okazję do pomawiania nuncjusza o stronniczość na polu elekcyjnym<sup>20</sup>.

Istotną jest odpowiedź na pytanie, czy oskarżenia te były słuszne, gdyż papieskie instrukcje przesłane nuncjuszowi na okoliczność elekcji nakazywały pilnowanie, aby kandydatem do korony był katolik i zachowanie neutralności<sup>21</sup>. Jakkolwiek sugestie takie pojawiają się w szeregu wystąpień dyplomatów francuskich, jak i ich polskich stronników z kardynałem Michałem Radziejowskim na czele, to nie ma jasnych dowodów, wskazujących na bezpośrednie zaangażowanie nuncjusza w elekcję Fryderyka Augusta<sup>22</sup>.

Jeśli mówimy o kandydowaniu przez Fryderyka Augusta Wettyna do korony polskiej i reakcji dyplomatów papieskich, i Stolicy Apostolskiej na tę kandydaturę, to należy wspomnieć tu o jednym, bardzo ważnym aspekcie tej sprawy w żaden sposób nie podnoszonym ani przez francuskich dyplomatów, ani przez kardynała Radziejowskiego, ani też innych polskich polityków wypowiadających się w tej sprawie. Mianowicie z punktu widzenia Rzymu kandydatura do tronu polskiego elektora saskiego była ze wszech miar pożądana i Stolica Apostolska zapatrywała się na nią bardzo przychylnie, gdyż wiązała się z koniecznością konwersji władcy Saksonii na katolicyzm. W Rzymie łączono z nią wielkie nadzieje na rekatolizację Saksonii, nie wspominając o propagandowym znaczeniu faktu, iż władca Saksonii – kolebki luteranizmu powraca na łono Kościoła katolickiego.

Dalszy bieg wypadków pokazał, że nadzieje te były nierealne. Jakkolwiek Fryderyk August dokonał w Baden konwersji na katolicyzm (z formalnymi błędami aby w razie niepowodzeń na polu elekcyjnym wycofać się), to jego żona Krystyna Eberhardyna z Hohenzollernów odmówiła przejścia na katolicyzm, nie była koronowana na królową, jak również nigdy do Polski nie przyjechała. Również w Saksonii, jakkolwiek poprawiono los katolików, nie było w większej skali konwersji poddanych elektora. Nie zmienia to w niczym faktu, że w Rzymie fakt konwersji na katolicyzm elektora przyjęto z zadowoleniem przychylnie traktując zarówno Augusta II Mocnego, jak i później jego syna, Augusta III Sasa.

<sup>20</sup> ASV, Segr. Stato, Polonia 117, f. 198r–201v, nuncjusz Giovanni Antonio Davia do kardynała Fabrizio Spasy, Varsavia 18 VII 1697.

<sup>21</sup> *Acta Nuntiaturae Poloniae*, t. 37, *Giovanni Antonio Davia (1696–1700)*, vol. 2 (23 VI 1696–18 V 1697), ed. A(dalbertus) Kęder, Cracoviae 2010, s. 312–313, kardynał sekretarz stanu Fabricius Spada do nuncjusza w Polsce, arcybiskupa Giovanniego Antonio Davii, Roma 9 III 1697.

<sup>22</sup> ASV, Segr. Stato, Polonia 117, f. 172r–174v, nuncjusz Giovanni Antonio Davia do kardynała Fabrizio Spady, Varsavia 4 VII 1697.

### Giovanni Antonio Davia na placówce warszawskiej

Czteroletni okres, na jaki przypadła misja nuncjusza Davii w Rzeczypospolitej był czasem niezwykle burzliwym, i to zarówno w sprawach wewnętrznych, jak i zagranicznych. Zjawiwszy się w Warszawie, zaraz po śmierci króla Jana III Sobieskiego, nuncjusz trafił od razu na apogeum sporów ze Stolicą Apostolską a związanymi z obsadą opactw komendatoryjnych, jak również uprawnieniami nuncjatury, a zwłaszcza sprawą trybunału nuncjatury, na uprawnienia którego niechętnie patrzyła nie tylko szlachta, lecz i dygnitarze duchowni, jak również kwestionowanymi przez nich uprawnieniami nuncjuszy apostolskich<sup>23</sup>.

W centrum zainteresowania Rzymu znajdowała się też rodzina Sobieskich – zwycięzcy spod Wiednia, którą papieństwo otaczało opieką. Stąd też Davia śledził losy skłóconych ze sobą i matką – królową Marysieńką, synów Jana III, jak również jednego z kandydatów do tronu, męża Kunegundy Sobieskiej, elektora bawarskiego Maksymiliana II Emanuela<sup>24</sup>. Oprócz sporów związanych z elekcją, ród Sobieskich trapiły też konflikty majątkowe, dotyczące wielkiego spadku po słynącym z dużej zapobiegliwości finansowej królu. Dlatego też nuncjusz drobiazgowo informował Sekretariat Stanu o stanie majątkowym rodu Sobieskich, jak również o kolejnych etapach konfliktu, w który zamieszani byli także najwięksi dygnitarze Rzeczypospolitej<sup>25</sup>. Wdzięczność i zainteresowanie Stolicy Apostolskiej dla rodziny zwycięzcy spod Wiednia towarzyszyć będzie rodowi Sobieskich także w późniejszych latach m.in. przy okazji pobytu wdowy po królu Janie III, królowej Marii Kazimiery w Rzymie, czy też przy sprawie konfliktu synów Jana III Sobieskiego z królem Augustem II Mocnym, gdzie członków rodu Sobieskich ciągle otaczała opieka papieskich dyplomatów<sup>26</sup>.

Do innych wydarzeń absorbujących uwagę nuncjusza podczas jego pobytu w Warszawie, należał konflikt Sapiechów zarówno z hierarchią kościelną na Litwie, w tym z biskupem wileńskim Kazimierzem Brzostowskim, a odnoszący się do bezprawnego obciążenia przez Sapiechów dóbr kościelnych na Litwie. Nuncjusz Davia po swoim przyjeździe do Polski podjął się misji mediacyjnej pomiędzy skonfliktowanymi stronami i mimo początkowych niepowodzeń, jakich doznał,

<sup>23</sup> ASV, Segr. Stato, Polonia 116, f. 326 r., Kopia listu Jana III Sobieskiego do nuncjusza G. A. Davii, Varsavia, V 1696; f. 326r–326v. Nuncjusz G. A. Davia do kardynała sekretarza stanu Fabrizio Spady, Roma 3 VII 1696; ASV, Segr. Stato, Polonia 112, f. 43v–44r. Kardynał sekretarz stanu Fabrizio Spada do nuncjusza G. A. Davii, Roma 30 VI 1696.

<sup>24</sup> Z. Libiszowska, *Ród Sobieskich w Europie po śmierci Jana III*, „Sobótka” 35 (1980), nr 2, s. 360; E. Jastrzębska, *Maria Kazimiera Sobieska wobec kandydatury syna Jakuba podczas bezkrólewia w świetle depesz ambasadora Polignaca (1696–1697)*, „Sobótka” 35 (1980), s. 351–354.

<sup>25</sup> Z. Libiszowska, *Ród Sobieskich...*, dz. cyt., s. 360; E. Jastrzębska, *Maria Kazimiera...*, dz. cyt., s. 351–354; S. Orszulik, *Polemika wokół kandydatury Sobieskich do korony w okresie bezkrólewia 1696/1697*, „Sobótka” 35 (1980), nr 2, s. 342–343.

<sup>26</sup> W. Kęder, *Jasna Góra wobec przemian politycznych w Rzeczypospolitej w latach 1661–1813*, „Studia Claromontana” 13 (1993), s. 106.

ostatecznie jego starania uwieńczone zostały powodzeniem. Innym wydarzeniem z zakresu polityki wewnętrznej, które przykuwało uwagę papieskiego dyplomaty w zasadzie przez cały czas pobytu w Rzeczypospolitej był konflikt rodu Sapiehów ze szlachtą i magnaterią litewską, w tym z rodem Kryszpinów, jak również hierarchią kościelną na Litwie, m.in. zakończony po kilku latach tragiczną bitwą pod Olkiennikami.

Poza wewnętrznymi sprawami Rzeczypospolitej uwagę nuncjusza z oczywistych względów przykuwała wojna z Turcją, zakończona pokojem karłowickim w 1699 r. Rzeczpospolita w tej wojnie odgrywała drugorzędną rolę, ale niezwykle istotne dla Rzeczypospolitej było odzyskanie ziem utraconych na rzecz Turcji w 1672 r. i w latach późniejszych. Z problematyką turecką ściśle wiązały się zagadnienia rosyjskie: ekspansja Rosji na arenie międzynarodowej, jak i koegzystencja z prawosławiem. Tutaj nuncjusz pilnował interesów i pozycji Kościoła katolickiego w Polsce, zwracając także uwagę na kondycję Kościoła unickiego.

### Kardynał Davia w Wiedniu i w Rzymie

Późną wiosną 1700 r. Giovanni Antonio Davia zakończył swoją misję dyplomatyczną w Rzeczypospolitej i skierowany został na prestiżową placówkę w stolicy Cesarstwa, w Wiedniu. Wcześniej, 10 maja 1698 r. Davia otrzymał personalną nominację na arcybiskupa Rimini. Nominację arcybiskup Davia otrzymał w trudnym momencie zaostżenia wzajemnych relacji pomiędzy Cesarstwem a Stolicą Apostolską. Spowodowane to było oprostowaniem w 1701 r. przez papieża Klemensa XI, koronacji elektora brandenburskiego na króla w Prusiech (Rzeczpospolita, której ta sprawa głównie dotyczyła nie zareagowała). Eskalacja napięcia nastąpiła w 1705 r., kiedy to w 1705 r. wynikły spory wokół obsady tronu hiszpańskiego. Po odmowie cesarza na przyjęcie nuncjusza nadzwyczajnego Horazio Filippo Spady, do opuszczenia Rzymu zmuszony został cesarski ambasador Leopold von Lamberg. W ramach retorsji nuncjusz Giovanni Antonio Davia, otrzymawszy trzy dni na wyjazd ze stolicy Austrii opuścił Wiedeń 15 lipca 1705 r.

Jak pisał o przyczynach wydalenia G. A. Davii Ludwig baron von Pastor „[Davia]Benchè uomo distinto, combattente prima con la spada contro i turchi ed entrato poi per consiglio di Innocenzo XI nella carriera ecclesiastica, egli cadde a Vienna in disgrazia, perchè secondo l'istruzione papale del 1705 non volle riconoscere l'arciduca Carlo come re di Spagna”<sup>27</sup>.

Po powrocie do Italii arcybiskup Davia objął w zarząd swoją diecezję w Rimini. W pamięci jej mieszkańców zapisał się jako sprawny administrator przeprowadzając m.in. dwa synody diecezjalne w 1711 i 1724<sup>28</sup>. W tym też czasie zarówno arcybisku-

<sup>27</sup> L. Pastor, „*Storia dei papi dalla fine del medio evo*”, vol. 15, „*Storia dei papi nel periodo dell'Assolutismo*”. Vol. XV „*Dall'elezione di Clemente XI sino alla morte di Clemente XII (1700–1740)*”, Roma 1932, s. 268.

<sup>28</sup> *Synodus dioecesis Ecclesiae Arminensis ab il. et rev. D. I. A. Devia... habita in Ecclesia*



powi Davii, jak i biskupowi Valenti Gonzadze, Rimini zawdzięczało w tym czasie znaczne ożywienie kulturalne<sup>29</sup>. Obowiązki ordynariusza diecezji Giovanni Antonio Davia łączył jak wcześniej ze swoimi zainteresowaniami naukowymi, współpracując z uczonymi zarówno w kraju, jak i za granicą, w tym m.in. z E. Manfredim oraz F. Bianchinim, z którymi wymieniał się rezultatami obserwacji astronomicznych i prowadzonych doświadczeń naukowych.

Davię łączyły w owym czasie węzły przyjaźni nie tylko z Manfredim i Bianchinim, lecz także z jednym z najbardziej błyskotliwych intelektualistów tej doby w Europie, jakim był Prospero Lambertini, późniejszy papież Benedykt XIV: „the astronomer Eustachio Manfredi, and cardinal Giovanantonio Davia, who was also a passionate scientific amateur, secret Copernican, and dangerously close to jansenist heresy”<sup>30</sup>.

W dniu 18 maja 1712 r. Giovanni Antonio Davia, został przez papieża Klemensa XI (1700–1721) mianowany kardynałem prezbiterem. W sierpniu 1715 otrzymał nominację na papieskiego legata w Urbino, zaś 12 kwietnia 1717 r. na legata w Romanii<sup>31</sup>. Dnia 7 grudnia 1726 r. kardynał Davia z powodu podagry zrezygnował z pełnienia swoich obowiązków administratora diecezji Rimini i powrócił do Rzymu. W trakcie pobytu w Rzymie, kardynał aktywnie pracował w kurii będąc członkiem szeregu Kongregacji (Sacra Congregazione del S. Offizio, Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, Sacra Congregazione della Immunità, Sacra Congregazione di Propaganda Fide). Był również kardynałem-protektorem Anglii i Polski reprezentując ich interesy wobec Stolicy Świętej. Również przy Stolicy Apostolskiej reprezentował interesy Bolonii oraz zakonu cystersów<sup>32</sup>.

Kardynał Davia brał udział aktywny udział w konklawe w 1721, 1724 i 1730 r. odgrywając na nich ważną rolę. Na konklawe w 1721 był wymienianym wśród cesarskich kandydatów na tron św. Piotra, na który wybrano papieża Innocentego XIII. Z kolei na konklawe w 1730 r. również Giovanni Antonio Davia znalazł się wśród kandydatów, lecz w tym wypadku istotną rolę odegrały plotki oskarżające go o sprzyjanie jansenistom<sup>33</sup>.

Kardynał Giovanni Antonio Davia zmarł 11 stycznia 1740 r. w Rzymie, w którym spędził ostatnie lata swojego życia. Pochowany został w swojej tytularnej bazylice San Lorenzo in Lucina przy Via del Corso w kaplicy błogosławionego Francisz-

---

*cathedrali... anno 1711, Rimini [1713]; Synodus dioeciesana Ecclesiae Arminensis ab Em. et Rev. S. R. E. Cardinali J. A. Davia, Rimini 1724.*

<sup>29</sup> La città di Rimini: <http://www.queen.it/citta/rimini/storia> [dostęp: 20 VI 2004 r.].

<sup>30</sup> *Benedict XIV and the Enlightenemt Art., Scince and Spirituality*, ed. R. Messbarger, Ch.M.S. Johns, P. Gavitt, Toronto, Buffalo, London 2016, s. 28–29.

<sup>31</sup> Ch. Weber, *Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550–1809)*, Roma 1994. *Publicazioni degli Archivi di Stato*, Sussidi 7, s. 370, 419, 613.

<sup>32</sup> L. Cardella, *Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa scritte da ...*, t. 8, Roma 1744, s. 121.

<sup>33</sup> G. Brizzi, *Davia Giovanni Antonio*, w: DBI, vol. 33, s. 127–128.



ka Carracciolo. Papież Benedykt XIV (Prospero Lambertini), przyjaciel kardynała Davii w drugim roku swojego pontyfikatu, w 1742 r. w tejże bazylice San Lorenzo in Lucina w przejściu prawej nawy prowadzącym do zakrystii bazyliki ufundował ku jego pamięci popiersie, pod którym umieszczona tablica sławi zasługi kardynała Giovanniego Antonio Davii związane z jego działalnością zarówno na niwie kościelnej, jak i politycznej, kładąc akcent na jego zdolności dyplomatyczne.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła archiwalne:

#### Archivio Segreto Vaticano:

Segreteria di Stato Polonia, sygn. 116–118.

### Źródła drukowane:

*Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 37, *Giovanni Antonio Davia (1696–1700)*, vol. 1 (13 II 1696–28 XII 1696) ed. A(dalbertus) Kęder, Cracoviae 2004.

*Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 37, *Giovanni Antonio Davia (1696–1700)*, vol. 2 (23 VI 1696–18V 1697) ed. A(dalbertus) Kęder, Cracoviae 2010.

### Opracowania:

*Benedict XIV and the Enlightenemt Art., Scince and Spirituality*, Ed. R. Messbarger, Ch. M. S. Johns, P. Gavitt, Toronto, Buffalo, London 2016.

Birch T., *History of the Royal Society*, vol. 4, London 1757.

Brizzi G., *Davia Giovanni Antonio*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 33, Roma 1987, s. 127–128.

Brizzi G., *Davia. Famiglia*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 33, Roma 1987, s. 124–125.

Cardella L., *Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa scritte da...*, t. 8, Roma 1744.

Heilbron J. L., *The Sun in the Church: Catedrals as Solar Observatories*, Harvard 1999.

Jastrzębska E., *Maria Kazimiera Sobieska wobec kandydatury syna Jakuba podczas bezkrólewia w świetle depez ambasadora Polignaca (1696–1697)*, „Sobótka” 35 (1980), s. 351–354.

Kęder W., *Jasna Góra wobec przemian politycznych w Rzeczypospolitej w latach 1661–1813*, „Studia Claromontana” 13 (1993), s. 5–206.

Kęder W., *Rola nuncjatury wiedeńskiej w kształtowaniu polityki Stolicy Apos-*

- tolskiej 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.
- Libiszowska Z., *Ród Sobieskich w Europie po śmierci Jana III*, „Sobótka” 35 (1980), s. 355–368.
- Orszulik S., *Polemika wokół kandydatury Sobieskich do korony w okresie bezkrólewia 1696/1697*, „Sobótka” 35 (1980), s. 341–350.
- Pastor L., „*Storia dei papi dalla fine del medio evo*”, vol. 15 „*Storia dei papi nel periodo dell’ Assolutismo*”. Vol. XV „*Dall’ elezione di Clemente XI sino alla morte di Clemente XII (1700–1740)*”, Roma 1932.
- Petrucelli della Gattina F., *Histoire diplomatique des conclaves*, vol. 4, Bruxelles 1866.
- Pironi Francini M., *Da Clemente XI a Benedetto XIV; il caso Davia*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 37 (1983), s. 438–471.
- Squicciarini D., *Nunzi apostolici a Vienna*, Città del Vaticano 1998.
- Weber Ch., *Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550–1809)*, Roma 1994. *Publicazioni degli Archivi di Stato*, Sussidi 7.
- Wojtyńska H. D., *Acta Nuntiaturae Poloniae*, t. 1, Romae 1990.

### Streszczenie

W latach 1696–1700 nuncjuszem w Rzeczypospolitej był Giovanni Antonio Davia, późniejszy kardynał. Na okres jego misji przypadło szereg skomplikowanych problemów wewnętrznych, jak i zewnętrznych, jakie trapiły Rzeczypospolitą: wojny tureckie, relacje katolików z innowiercami w Polsce, konflikty polityczne na Litwie, które zakończyły się wojną domową. Do bardzo interesujących należy wątek ewentualnego udziału Giovanniego Antonio Davii w elekcji na króla Polski Fryderyka Augusta Wettyna, którego panowanie miało tak fatalne skutki dla Rzeczypospolitej. Davia oskarżany był o sprzyjanie saskiej kandydaturze przez dyplomatów francuskich i ich stronników w Polsce, gdyż elektorowi saskiemu zawdzięczał uwolnienie bratanka Giovanniego Battisty z niewoli tureckiej, o co rodzina Daviów bardzo zabiegała. Nie ma bezpośrednich dowodów na złamanie przez nuncjusza Davię neutralności w elekcji, a pozostają jedynie oskarżenia przeciwników Wettyna.

**Słowa kluczowe:** kardynał Giovanni Antonio Davia, nuncjusz Giovanni Antonio Davia, kardynał Gianantonio de Via, dyplomacja Stolicy Apostolskiej

*Cardinal Giovanni Antonio Davia (Gianantonio De Via)*  
*– nuncio in the Commonwealth (1696-1700)*

**Summary**

In the years 1696–1700, the nuncio in the Commonwealth was Giovanni Antonio Davia, later a cardinal. During his mission there were a number of complicated internal and external problems that plagued the Commonwealth: Turkish wars, relations between Catholics and infidels in Poland, and the political conflicts in Lithuania that ended in civil war. One of the most interesting topics is that of the possible participation of Giovanni Antonio Davia in the election of King Frederic Augustus Wettyn of Poland, whose reign had such terrible consequences for the Commonwealth. Davia was accused of supporting the Saxon candidacy by French diplomats and their supporters in Poland, because he owed the Saxon elector for the release of his nephew Giovanni Battista from Turkish captivity, which the Davia family sought. There is no direct evidence of the nuncio breaking the neutrality of the election, and only the accusations of Wettyn's opponents remain.

**Key words:** Cardinal Giovanni Antonio Davia, Nuncio Giovanni Antonio Davia, Cardinal Gianantonio de Via, diplomacy of the Holy See

## LOSY POLSKICH ŻOŁNIERZY ERY NAPOLEOŃSKIEJ W ŚWIELE KAZAŃ I MÓW OKOLICZNOŚCIOWYCH Z OKRESU KSIĘSTWA WARSZAWSKIEGO I KRÓLESTWA POLSKIEGO

W drugiej połowie XVIII w. agresywnie nastawieni sąsiedzi Rzeczypospolitej (Rosja, Prusy i Austria) zdecydowali o jej losie. Zgodnie z ówczesną polityczną praktyką, podzielili się ziemiami i mieszkańcami ogarniętego kryzysem państwa, wymazując go z mapy Europy. Aby je odzyskać, Polacy musieli więc chwycić za broń i walczyć o niezależność. Im dłużej to czynili, walka ta w znacznej mierze determinowała ich losy.

Temu determinizmowi sprzyjał nowoczesny świat, tworzący się w rewolucyjnych i insurekcyjnych wstrząsach końca XVIII w. i pierwszej połowy XIX stulecia, przyciągający wiele osób gotowych poświęcić samych siebie. Wtedy to, jak pisał w *Świętym Szaleństwie* Adam Zamoyski: „Liczni młodzi ludzie, napędzani prężną chęcią zbawienia ludzkości i siebie samych, walczyli i ginęli jako uczestnicy niby-krucjaty, w której miejsce Jerozolimy zajmował wyidealizowany obraz Naszego Pana Ludzkości, czyli narodu – wierzyli przy tym, że śmierć w służbie owego ideału zapewni im status męczenników i życie wieczne”<sup>1</sup>. Wśród nich nie zabrakło Polaków, m.in. toczących boje w wojnach epoki napoleońskiej, których „święte szaleństwo”, zbiegające się z katastrofą utraty państwa, miało nieść wolność innym narodom, a zarazem służyć odzyskaniu własnej.

O tym „szaleństwie” dowiedzieć się można było z kazań i mów okolicznościowych czasów Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego. Te bowiem wygłaszane przez duchownych na pogrzebach, przed rozpoczęciem obrad sejmu, na nabożeństwach z udziałem wojska oraz uroczystościach organizowanych ku czci panujących, obok treści *stricte* religijnej zawierały aktualną problematykę społeczno-polityczną, w tym informacje na temat walczących o odzyskanie kraju Polaków<sup>2</sup>. Informacje, dzięki którym można podjąć próbę odtworzenia ich losów.

<sup>1</sup> A. Zamoyski, *Święte szaleństwo. Romantycy, patrioci, rewolucjoniści 1776–1871*, tłum. M. Ronikier, Kraków 2015, s. 11.

<sup>2</sup> Por. J. Związek, *Rzeczywistość historyczna w kazaniach*, Częstochowa 2009, s. 23–34; J. S. Pasierb, *Kaznodziejstwo w religijnej i narodowej strukturze polskiego tysiąclecia*, „Collectanea Theologica” 38 (1968), f. 2, s. 105.

Sama próba nie jest niczym nowym, bo kazania pochodzące z podanych w temacie periodów rodzimych dziejów w swoich pracach wykorzystywali, traktując jako źródła historyczne, Monika Hamanowa<sup>3</sup>, Ewa Ziółek<sup>4</sup>, czy Kazimierz Panuś<sup>5</sup>. Nowością jednak jest skupienie się w niniejszym artykule na wiadomościach zawartych w kaznodziejskich wystąpieniach, o wojennych doświadczeniach pozbawionych w wyniku rozbiorów państwa Polaków. Przy czym, aby te wiadomości mogły być właściwie zinterpretowane, gdyż kazania nie stanowią zapisu kronikarskiego, ale zalicza się je do dzieł literackich, niezbędne stało się sięgnięcie po dotyczące tematu opracowania, m.in. Jana Pachonńskiego, Jerzego Skowronka, Ryszarda Przybylskiego.

Co do analizowanych kazań i mów, to wykorzystane zostały m.in. autorstwa wybitnego kościelnego mówcy, biskupa-poety Jana Pawła Woronicza<sup>6</sup>, biskupa płockiego Adama Michała Prażmowskiego<sup>7</sup>, prałata kapituły krakowskiej i archiprezbitera kościoła mariackiego Józefa Wincentego Łańcuckiego<sup>8</sup>, archidiakona wileńskiego Michała Dłuskiego<sup>9</sup>, nauczyciela i pioniera kształcenia dzieci głuchych ks. Jakuba Falkowskiego<sup>10</sup>, profesora Uniwersytetu Warszawskiego ks. Wojciecha Anzelma Szweykowskiego<sup>11</sup>, jak również akademika warszawskiego ks. Franciszka Ksawerego Szaniawskiego<sup>12</sup>.

Z nich to Szaniawski właśnie przypisywał stanowi żołnierskiemu najwyższe poświęcenie i szczególne umiejętności oraz predyspozycje duchowe. „Niezliczone są sposoby, przez które pomagamy ojczyźnie – wyjaśniał warszawski profesor – wszystkie stany w towarzystwie ludzkim przyczyniają się do jej dobra, lecz obrońcy kraju, wojskowe osoby, widoczniejsze i bezpośrednie ofiary, bo całych siebie,

<sup>3</sup> Zob. M. Hamanowa, *Treści społeczne w kazaniach z okresu Księstwa Warszawskiego*, w: *Historia, idee, polityka. Księga dedykowana Profesorowi Janowi Baszkiewiczowi*, red. F. Ryszka, Warszawa 1995, s. 201–209; M. Hamanowa, *Obraz śmierci w kazaniach z czasów Księstwa Warszawskiego*, „Napis” 5 (1999), s. 169–175.

<sup>4</sup> Zob. E. M. Ziółek, *O cnotliwym urzędniku i dobrym obywatelu. Kanonika Augustyna Lipińskiego filozofia sprawowania władzy (na kanwie kazania wygłoszonego 8 maja 1810 roku w Krakowie)*, „Roczniki Humanistyczne” 61 (2013), z. 2, s. 283–293.

<sup>5</sup> Zob. K. Panuś, *Uratować naród! Głos z ambony katedry wawelskiej okresu niewoli narodowej 1795–1918*, Kraków 1996, s. 159–220.

<sup>6</sup> Zob. Z. Rejman, *Jan Paweł Woronicz. Poeta i kapłan*, Chotomów 1992.

<sup>7</sup> Zob. B. Kumor, *Prażmowski Adam Michał*, w: *Słownik polskich teologów katolickich* [dalej: SPTK], t. 3, Warszawa 1982, s. 438–440.

<sup>8</sup> Zob. tenże, *Łańcucki Józef Wincenty*, w: SPTK, t. 2, Warszawa 1982, s. 549–550.

<sup>9</sup> Zob. M. Banaszak, *Michał Dłuski*, w: SPTK, t. 1, Warszawa 1981, s. 399–400.

<sup>10</sup> Zob. L. Grochowski, *Ksiądz Jakub Falkowski (1775–1848) – pionier nauczania dzieci głuchych na ziemiach polskich. Z dziejów dziedzictwa edukacyjnego ojców pijarów*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wieku*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa–Kraków 1993, s. 501–527.

<sup>11</sup> Zob. H. E. Wyczawski, *Szweykowski Wojciech Anzelm*, w: SPTK, t. 4, Warszawa 1983, s. 287–289.

<sup>12</sup> Zob. H. E. Wyczawski, *Szaniawski Franciszek Ksawery*, w: SPTK, t. 4, s. 248–250.

wszystkie swe siły życiowe nawet dla dobra kraju łożą. Szacowny stan wojskowy; trudne są jego obowiązki; wiele zdatności, nauki, doświadczenia, zwłaszcza w stopniach wyższych, a nade wszystko niewzruszonej stałości duszy wymaga, aby obfite pożytki ojczyźnie przynosił”<sup>13</sup>. Podkreślić jednak należy, że ta apoteoza wojskowego fachu, dokonana na nabożeństwie żałobnym za generała Jana Henryka Dąbrowskiego, korespondowała ściśle z tym, co z ambon konfratry ks. Szaniawskiego opowiadali o zbrojnym wysiłku polskich żołnierzy – o pokoleniowym doświadczeniu poniewierki i walki na obczyźnie, której przeznaczeniem finalnym miało być dobro ojczyzny. Bo, jak głosił o. Paweł Szulczewski, chociaż „zdrada potrafiła z rąk wojowników naszych oręż wytrącić, ale nie zdołała sercom odjąć męstwa”<sup>14</sup>.

Nim wykazali się ci, którzy według ks. Szweykowskiego, postanowili szukać ojczyzny tam, gdzie trwały zmagania o wolność: „Gdzie jest walka, mówią, za wolność, tam szukać będziemy ojczyzny! Tam bliźny odniesione, będą jeszcze dla niej ofiarą”<sup>15</sup>. W konsekwencji bojownikom tym przyszło zaznać tułaczego losu, o którym Szweykowski mówił w ten sposób: „Doświadczone męstwo Polaków zapędziło ich w różne części świata, zebrani daleko, jeszcze się dalej po lądzie i morzu rozproszyli”<sup>16</sup>. A uczynili to z pomocą zrewoltowanej Francji, a następnie cesarza Napoleona Bonapartego.

Przypominał o tym w trakcie warszawskiego pogrzebu księcia Józefa Poniatowskiego w 1814 r. ks. Woronicz. Wołał on wówczas: „Wzywam was tu z czterech końców szerokiego świata. I was, którzyście ziemię rodzinną Pompejuszów szukaniem zbrojnym wolności i niepodległości waszej lat tyle pocieszali. I was, którzyście po skalistych urwiskach Pirenejów zardzewioną sławę pobratnich naszych Wandalitów

<sup>13</sup> F. K. Szaniawski, *Mowa na nabożeństwie żałobnym za duszę śp. Jana Henryka Dąbrowskiego 17. czerwca roku 1818 w kościele Sgo Krzyża w Warszawie*, w: *Kazania*, t. 3, Warszawa 1820, s. 332–333.

<sup>14</sup> P. Szulczewski, *Kazanie pierwsze miane w czasie żałobnego nabożeństwa za poległych w sprawie ojczyzny braci naszych Polaków w kościele WW. OO. Bernardynów dnia 6 października roku 1808*, w: *Dwa kazania żałobne*, Rawicz 1809, s. 5.

<sup>15</sup> W. Szweykowski, *Kazanie do nowo zaciężnych obrońców ojczyzny, miane wśród uroczystości poprzedzającej przysięgę wojskową korpusu JW. Generała Woyczyńskiego, w kościele katedralnym plockim, dnia 8 marca roku 1807*, [b.m.r.], knlb. 6v.

<sup>16</sup> Tamże, knlb. 6v. W podobnym tonie przemawiał do posłów zgromadzonych na sejmie Księstwa Warszawskiego w 1809 r. ks. Jan Paweł Woronicz: „I czegoż przecie te niezagubne plemienniki wasze po lądach i morzach szukają? Ojczyzny!” (J. P. Woronicz, *Kazanie przy pierwszym otwarciu Sejmu Głównego Księstwa Warszawskiego miane w kościele katedralnym warszawskim, dnia 10. miesiąca marca roku 1809*, Warszawa 1809, s. 10). Także ks. Józef Wincenty Łańcucki w 1818 r. zgromadzonym na pogrzebie Tadeusza Kościuszki przypominał, że choć wymazano Polskę z mapy Europy, to przetrwał duch prawych Polaków, który „po całym świecie rozlany, wszędzie za świętym ojczyzny uganiał się cieniem” (J. W. Łańcucki, *Kazanie w czasie uroczystych obrzędów pogrzebu ciała śp. Tadeusza Kościuszki w kościele katedralnym krakowskim dnia 23 czerwca 1818*, Kraków [b.r.], s. 37).



świątym orężem odkopywali. I was, krain Sezostrysa orężni wędrowcy. I was na koniec, zabójczego wyspu Domingi smutne ofiary. Wzywam was tu – stańcie, otoczcie ten śmiertelnością tlejący majestat wodza waszego!”<sup>17</sup>. Woronicz w tym kazaniu, skrótowo lecz w pełnych wzniosłej poetyki określeniach, zaprezentował miejsca, gdzie bili się nieposiadający ojczyzny Polacy – we Włoszech, Hiszpanii, Egipcie, na San Domingo. Wspominał także wyprawę moskiewską oraz odwrót po przegranej, w czasie którego książe Poniatowski przez „miasta i gościńce krain germańskich [...] w karnym i porządnym szyku nie skalane niczym rotę swoje przewodził”<sup>18</sup>. Tym samym kościelny mówca przypominał swoim słuchaczom, iż Polacy po zdławieniu insurekcji kościuszkowskiej w 1794 r., nie zaprzestali walki.

Najistotniejszą z prób jej kontynuowania były Legiony Polskie sformowane we Włoszech w 1797 r. pod egidą Francji i walczące wraz z wojskiem francuskim i włoskim. Tak o tym braterstwie broni, o rodakach, którzy szli pod zwycięskie francuskie sztandary mówił o. Szulczewski: „Naród wolny, Naród waleczny, potrafił tę ich miłość swobód ojczystych, to ich męstwo docenić; podał im przyjacielską rękę, a w zapowiedniej nie jako dla ciemiężców zemście, osobne im pułki pod imieniem Legionów Polskich składać pozwolewszy, imię Polaka zachował”<sup>19</sup>. Wtórował mu ks. Szaniawski: „Nagle zmiany w innych Europy częściach błysnęły nadzieją Polakom, że mogą być jeszcze narodem udziałnym; chwytają się gorliwie, choć słabych i niepewnych środków; idą w dalekie kraje, niezłomne przebywają zapory, pełnią najwierniej ważne usługi dla narodu, który im zaręcza, że z wzajemnym od niego wsparciem odzyskają własną ojczyznę”<sup>20</sup>. Podobnie alians z Francuzami tłumaczył ks. Dłuski. W jego ocenie Polacy szli pod rozkazy Bonapartego, „ażebym męstwem i ofiarą krwi swojej zjednali pomoc i wielowładną opiekę uciśnionym swym ziomkom”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> J. P. Woronicz, *Kazanie na pogrzebie sprowadzonych do Warszawy zwłoków śp. J[asnie] O[święconego] księżęcia Józefa Poniatowskiego [1814]*, w: Jan Paweł Woronicz. *Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk, Z. Rejman, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 229. Siedem lat wcześniej, w 1807 r., przy uroczystym poświęceniu emblematów wojska Księstwa Warszawskiego, Woronicz odtwarzał szlak bojowy polskiego wojska walczącego w cudzoziemskich stronach pod przewodnictwem Napoleona. „Któreż was lądy i morza nie znają? – pytał kaznodzieja – Które narody i języki imion waszych ze czcią i politowaniem nie wymawiają? Nadbrzeża Tybru, Padu, Rodanu, Sekwany, Renu, Dunaju i owe równice świata, żywego Nilu piramidy, i owe ogorzałe skwarem arabskie Izmaela pustynie! Zgoła, gdzie tylko dosięgnął oręż i sława Napoleona, tam i was niezbędna miłość ojczyzny za nim wlokła i potyrała”. J. P. Woronicz, *Kazanie przy uroczystym poświęceniu orłów i chorągwi polskich wojsku narodowemu nadanych [1807]*, w: Jan Paweł Woronicz. *Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk, Z. Rejman, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 194–195.

<sup>18</sup> Tenże, *Kazanie na pogrzebie... Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 227.

<sup>19</sup> P. Szulczewski, *Kazanie pierwsze...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>20</sup> F. K. Szaniawski, *Mowa na nabożeństwie żalobnym za duszę śp. Jana Henryka Dąbrowskiego...*, dz. cyt., s. 328.

<sup>21</sup> M. Dłuski, *Kazanie w dzień uroczystego obchodu imienin Najjaśniejszego i Najpotężniejszego*



Rzeczywiście, poprzez czyn zbrojny, Legiony przypominały o dążnościach Polaków, o nieakceptowaniu przez nich rozbiorów. Uczyły ich demokracji, republikanizmu, współodpowiedzialności za rozwój Polski, umożliwiły nawiązanie kontaktów międzynarodowych – dyplomatycznych, wojskowych, ideowych i kulturalnych<sup>22</sup>. Dlatego zaciągający się w szeregi Legionów – emigranci, dezertrzy z armii zaborczych (Polacy przymusowo do nich wcieleni<sup>23</sup>), ochotnicy z francuskich obozów jeńciew<sup>24</sup> – przelewali krew we wszystkich tych obcych miejscach, o których mówił Woronicz. Tęsknili jednak za ojczyzną i domem rodzinnym. Wierzyli, że niebawem wrócą w rodzinne strony<sup>25</sup>.

A przewodził im, co podkreślał ks. Szaniawski, generał Dąbrowski, biorąc udział w licznych bojach na obczyźnie<sup>26</sup>. On i jego żołnierze w zmaganiach tych wykazali się niebywałą walecznością, stając się wzorem dla najdalszych pokoleń<sup>27</sup>. Tak

---

*szego Napoleona Wielkiego Cesarza Francuzów, króla włoskiego, protektora Ligi Reńskiej, oswobodziciela Polski miane w kościele katedralnym wileńskim dnia 15 augusta 1812 roku, Wilno [b.r.], s. 12.*

<sup>22</sup> Zob. J. Pachoński, *Legiony polskie. Prawda i legenda 1794–1807*, t. 1, *Działalność niepodległościowa i początki legionów 1794–1797*, Warszawa 1969, s. 6–7; S. Herbert, *Żołnierze niepodległości*, w: *Polska w epoce oświecenia. Państwo-społeczeństwo-kultura*, red. B. Leśnodorski, Warszawa 1971, s. 407–409; T. Łepkowski, *Polska – narodziny nowoczesnego narodu 1764–1870*, Warszawa 1967, s. 253–254.

<sup>23</sup> Jeszcze za czasów Księstwa Warszawskiego ks. Jakub Falkowski wspominał o rodakach przymusowo wcielanych do zaborczych wojsk, którzy w zaistniałej sytuacji zamierzali złączyć się z obywatelami Księstwa, a daną im do zabijania współziomków broń skierować, „na odparcie przemocy najeźdźców naszych”. J. Falkowski, *Mowa do ludu w czasie obchodu uroczystości dziękczynienia Bogu za zwycięstwo W. Napoleona otrzymane pod Rohr, miane dnia 8 maja 1809 w Szczucinie*, [b.m.r.], s. 10.

<sup>24</sup> Zob. J. Pachoński, *Legiony polskie. Prawda i legenda 1794–1807*, t. 4, „Z ziemi włoskiej do Polski” 1800–1807, Warszawa 1979, s. 618–621.

<sup>25</sup> Na dowód tego badacz historii Legionów Polskich, Jan Pachoński, powoływał się na końcowy okres ich istnienia. Pomimo obietnic awansów i nagród w razie pozostania w Królestwie Neapolu, oficerowie polscy w zdecydowanej większości żądali powrotu do ojczyzny (zob. J. Pachoński, *Oficerowie Legionów Polskich 1796–1807*, t. 1, *Korpus oficerski Legionów Polskich 1796–1807*, Kraków 1999, s. 191–193). Odmienne przekonanie miało panować w kraju. Z kazania ks. Szweykowskiego wynikało, że wśród Polaków nie było nadziei na powrót legionistów (zob. W. Szweykowski, *Kazanie do nowo zaciężnych...*, dz. cyt., knlb. 6v).

<sup>26</sup> Zob. F. K. Szaniawski, *Mowa na nabożeństwie żałobnym za duszę śp. Jana Henryka Dąbrowskiego...*, dz. cyt., s. 329.

<sup>27</sup> Ks. Feliks Jaroński waleczność przypisywał w ogóle wszystkim polskim żołnierzom doby napoleońskiej: „Cudami waleczności ciągle i w różnych świata częściach świeżo okazywanymi zadziwili świat cały w zdumienie nieprzyjaciół wprowadzili i zasłużyli być wzorem dla najodleglejszych następców”. F. Jaroński, *Mowa na dzień obchodu imienin Najjaśniejszego Fryderyka Augusta króla saskiego, księcia warszawskiego, dnia 3go sierpnia 1810 roku w kościele katedralnym krakowskim miana*, Kraków [b.r.], knlb. 5v.

też o tym mówił, wyliczając szczegółowiej zasługi militarne Polaków będących pod dowództwem Dąbrowskiego, Hiacynt Zakrzewski: „Mężnych Polaków hufce pod walecznym Twem zawiązane dowództwem, od Dunaju do Tybru, od Sekwany do Dniepru upadłego narodu odświeżyły sławę. Wtenczas Polak w jednej części południa, trudne do przebycia wojsku obcemu pod Somna-Siera otwiera wąwozy, i przy nurtach Tagu wstawiony opiera oręż, w drugiej stronie z licznych wojsk pierwszy, objąwszy posadę stolicy niegdy całego świata, wstępuje z uszanowaniem na Kamillów, Katonów, Scypionów, Pompejów groby, wspomnieniem ich wielkich dzieł rozżarzał w swem sercu, wrodzonej miłości do własnej ojczyzny zapal”<sup>28</sup>.

Ale pokój z Lunéville (1801 r.) między Republiką Francuską a Austrią, oznaczający rozpad II koalicji antyfrancuskiej, niweczył wiarę legionistów w rychły powrót do kraju. Francuzi bowiem postanowili rozwiązać Legiony, a ich żołnierzy wcielić do swojej armii, tworząc z nich półbrygady cudzoziemskie. Ostateczny kres Legionom przyniosło powstanie w 1807 r. Księstwa Warszawskiego. Wówczas to do kraju powrócili nieliczni z kilkudziesięciu tysięcy, którzy przeszli przez te formacje. Wracali jako polityczni bankruci, przepojeni urazami i kompleksami, nie wierzący w pomoc jakiegokolwiek mocarstwa zachodniego. Pomimo tego włączyli się w nurt życia społecznego<sup>29</sup>, a od 2 do 3 tysięcy zdymisjonowanych w różnych okresach legionistów zgłosiło się na wezwanie Dąbrowskiego<sup>30</sup> do nowo tworzonej armii Księstwa (by następnie wpływać na kształt wojska w Królestwie Polskim). Dodatkowo tysiąc legionistów stanowiło kadry Legii Nadwiślańskiej. „Mimo nie-nawiści, a nawet pogardy dla Napoleona – zauważał Ryszard Przybylski – powróciło ono (pokolenie legionistów – R. S.) ponownie pod jego sztandary, skoro tylko zaświtała nadzieja restytucji państwa polskiego”<sup>31</sup>. Służąc doświadczeniem organizacyjnym i bojowym, posiadając postępowe poglądy, kontynuowali niegdysiejsi legioniści rozpoczętą co dopiero tradycję walki o wolność i niezależność, a zarazem współtworzyli wzorce nowoczesnego wojska, które okazały się przydatne również w późniejszych okresach zmagania o niepodległość Polski<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> H. Zakrzewski, *Mowa na obchodzie pogrzebowym za duszę śp. Jana Henryka Dąbrowskiego, generała jazdy, senatora, wojewody Królestwa Polskiego w kościele katedralnym poznańskim dnia 26 czerwca 1818 miana*, Poznań [b.r.], knlb. 3.

<sup>29</sup> Zob. S. Kieniewicz, *Dramat trzeźwych entuzjastów. O ludziach pracy organicznej*, Warszawa 1969, s. 25.

<sup>30</sup> Ks. Łańcucki generałowi Dąbrowskiemu przypisał pierwszeństwo wśród powracających do ojczyzny legionistów: „Ciebie pierwszego na czele powracających dziełek wskrzeszona ujrzała ojczyzna. Tyś pierwszy laurami swemi skronie jej uwieńczył”. J. W. Łańcucki, *Kazanie w czasie... pogrzebu ciała śp. Tadeusza Kościuszki...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>31</sup> Przybylski podkreślał, że kiedy znowu przyszedł czas ofiar, w tym pokoleniu na powrót do głosu doszły cnoty obywatelskie, które sprawiały, iż „Cyncynat rzucał pług, rodzinę, dom i zgłaszał się do wojska. Niemal wszyscy skupili się pod sztandarami księcia Józefa Poniatowskiego. Wielu z nich walczyło jeszcze w powstaniu listopadowym”. R. Przybylski, *Klasycyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983, s. 251.

<sup>32</sup> Zob. J. Pachoński, *Koniec Legionów 1806–1807*, w: *Sprawozdania z posiedzeń Komisji*

Najważniejsze jednak w tym momencie narodowych dziejów było to, że wracali szczęśliwie „na ziemię, która ich wydała i wykarmiła”<sup>33</sup>. To ich heroizm, zdaniem ks. Dłuskiego, wykazany w walkach w różnych częściach świata, pobudził Boga do działania – zesłania Napoleona, by ten wyrwał Polaków ze zniewolenia<sup>34</sup>. Pobudził także ich współrodaków, którzy wcześniej z podziwem patrzyli na tych, co „sławę oręża i imienia polskiego nad Tybrem, Padem, Renem, Dunajem zachowali, jak je, aż w murzyńskie Ameryki kraje, aż na żyzne Nilu brzegi, aż na rozpalone pustyni arabskich piaski zanieśli”. W efekcie, kiedy Napoleon stawał się nadzieją dla Polaków na odzyskanie utraconej wolności „młodzi łącznie ze starszymi walecznością swoją nad Wisłą, Bugiem, Narwią i Pregłą, wielkich chwały Bolesławów, Jagiełłów, Zygmuntów, Batorych i Sobieskich wznowili”<sup>35</sup>.

Pośród tych starszych był generał Jan Konopka, o którym ks. Franciszek Godlewski mówił, iż przez 24 lata „służył z honorem i sławą oręża polskiego i z dobrem ojczyzny”<sup>36</sup>. A służył w armii francuskiej, w Legionach generała Dąbrowskiego, w wojsku Księstwa Warszawskiego. Walczył we Włoszech, w kampanii pruskiej,

---

*Oddziału PAN w Krakowie*, Kraków 1960, s. 112; A. Zamoyski, *Święte szaleństwo...*, dz. cyt., s. 188–189. S. Herbert, *Żołnierze niepodległości...*, dz. cyt., s. 409–411. Ludwik Łętowski, późniejszy biskup krakowski, lubujący się w przekazywaniu plotkarskich informacji, we wspomnieniach pisał o wojsku Księstwa Warszawskiego, że zasilone zostało przez starzejących się niegdysiejszych legionistów Dąbrowskiego, a pułkownikami zostawali ludzie bez bojowego doświadczenia. „Generałów dobrych było więcej – przyznawał Łętowski – ale bódł ich wódz naczelny książę Poniatowski. Dąbrowski go unikał, a Zajączek nie lubił. Lecz to dobro służby nie tamowało”. L. Łętowski, *Wspomnienia pamiętnikarskie*, oprac. H. Barycz, Wrocław 1956, s. 110.

<sup>33</sup> Walczący na obczyźnie legionieści, jak podkreślał w kazaniu do nowych polskich rekrutów ks. Szweykowski, powracali do kraju „za temi, którym byli pomocą; powracają i znajdują was nowo uzbrojeni, młodzi synowie Ojczyzny!”. W. Szweykowski, *Kazanie do nowo zaciężnych...*, dz. cyt., knlb. 6v.

<sup>34</sup> „Pola niemieckie, włoskie, hiszpańskie, egipskie i wyspy Ameryki skropione są krwią Polską – perorował ks. Dłuski – ale też za to obfity teraz dla ojczyzny naszej przyniosły owoc, cieszymy się już skutkiem ich heroicznej ofiary, wejrzał Bóg na uciski nasze, zesłał nam Anioła, który nas wyrwał z rąk nieprzyjaciół”. M. Dłuski, *Kazanie w dzień uroczystego obchodu...*, dz. cyt., s. 12–13.

<sup>35</sup> P. Szulczewski, *Kazanie pierwsze...*, dz. cyt., s. 6. Kajetan Koźmian, charakteryzując atmosferę panującą w Księstwie Warszawskim, wspominał entuzjazm i zapał młodzieży do walki: „Młodzi, wychodzący ze szkół, mniej się cisnęli do biur, do urzędów, najczęściej prosto z ławek szkolnych przesiadali się na konia, w miejsce porzuconych piór, brali szablę do ręki; ten był duch Księstwa, ta żądza znaczenia”. K. Koźmian, *Pamiętniki*, t. 6, Warszawa 1907, s. 53–54.

<sup>36</sup> F. Godlewski, *Kazanie na pogrzebie JW. Jana Konopki generała brygady wojski polskich, barona państwa francuskiego, komandora krzyża Legii Honorowej i kawalera Krzyża Polskiego roku 1814 miesiąca Xbra dnia 29 miane w Zdzięciole*, w: *Kazania przygodne ks. Franciszka Godlewskiego*, t. 4, Wilno 1820, s. 66–67.

w Hiszpanii, w wojnie z Rosją 1812 r.<sup>37</sup>. W Hiszpanii, o czym wspominał ks. Łańcucki, bił się także rówieśnik Konopki, Feliks Potocki, pułkownik 4-go pułku piechoty Księstwa Warszawskiego<sup>38</sup>. Natomiast do tych młodszych zaliczali się, przywoływani przez ks. Józefa Hipolita Nowowieyskiego w mowie wypowiedzianej w czasie nabożeństwa żałobnego za Katarzynę Małachowską, Ludwik Małachowski szef gwardii cesarza Francuzów oraz jego brat Onufry, odznaczony za waleczność oficer<sup>39</sup>. Należeli do nich również synowie Tekli Łubieńskiej, którzy byli „usługą Wybawcy naszego zajęci”, a co skutkowało tym, że nie zdążyli na pogrzeb matki. Przemawiający na nim ks. Woronicz, martwił się czy w ogóle wieść o zgonie Łubieńskiej dotarła do jej synów nad brzegi Sekwany<sup>40</sup>. Grono to współtworzył Michał Konopka, syn Józefa, byłego łowczego sanockiego, który służył we Włoszech u boku sprzymierzonych wojsk francuskich<sup>41</sup>.

To oni wraz z innymi polskimi żołnierzami czasów napoleońskich, skazanymi na tułaczą dolę, posyłanymi na pola bitew, będą nie tylko reprezentowali swoją ojczyznę, ale staną się przedstawicielami Europy unoszonymi wielką legendą i napędzanymi przekonaniem o potędze ludzkiej woli przemieniającej świat<sup>42</sup>. Kiedy jednak nastanie kres Bonapartego, „boga wojny”, żołnierze ci zostaną osamotnieni, z doświadczeniem życia obozowego, ale bez umiejętności funkcjonowania w warunkach pokojowych. Zauważał to Julian Ursyn Niemcewicz, który oceniając walczących kiedyś pod wodzą cesarza Francuzów, Polaków, pisał: „przyzwyczajeni do

<sup>37</sup> Konopka w Rzeczypospolitej służył w 8 brygadzie kawalerii nadwornej Stanisława Mokronowskiego. Dzielnie walczył w wojnie z Rosją w 1792 r. Brał udział w insurekcji kościuszkowskiej. Przygoda napoleońska skończyła się dla niego w 1812 r., kiedy w Słoniemie Rosjanie wzięli go do niewoli i internowali w Chersoniu. Zob. J. Pachoński, *Konopka Jan, w: Polski słownik biograficzny* [dalej: PSB], t. 13, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967–1968, s. 565–567.

<sup>38</sup> Zob. J. W. Łańcucki, *Kazanie na pogrzebie zwłoków J.W. Włodzimierza na Złotym Potoku hrabi Potockiego, pułkownika artylerii konnej wojska polskiego, kawalera Krzyża Wojskowego, Legii Honorowej, i innych. Miane w kościele katedralnym krakowskim dnia 11 kwietnia 1812*, Kraków [b.r.], s. 20–21.

<sup>39</sup> Zob. J. Nowowieyski, *Mowa w czasie obrządku pogrzebowego Jaśnie Wielmożnej Jejmości Pani hrabiny Katarzyny z hrabiów Działyńskich Małachowskiej, wojewodziny mazowieckiej, Orderu Krzyża Gwiazdźistego damy, ostrołęckiej i wąwolnickiej starościny w Borkowicach dnia 12 grudnia 1814 miane*, [b.m.r.], s. 22–23.

<sup>40</sup> Biblioteka Jagiellońska, rkps 2809, J. P. Woronicz, *Na pogrzebie JW z hrabiów Potockich hrabiny Łubieńskiej*, t. 5, k. 91v.

<sup>41</sup> Zob. J. Męciński, *Kazanie o nauce życia i śmierci, tudzież o długach należących się zmarłym od żyjących w czasie pogrzebu śp. Józefa Konopki, łowczego sanockiego bywszego, w kościele modlnickim, d. 27 września 1811 roku*, Kraków 1811, s. 9.

<sup>42</sup> Maria Janion i Maria Żmigrodzka podkreślały, że era napoleońska zbudowała tak mocne u współczesnych przekonanie o ludzkiej możliwości przetwarzania świata, że późniejsze próby zanegowania go nigdy się całkowicie nie udały. Zob. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 218.

boju i życia obozowego już nie wiele zdadzą się do rolnictwa i pracy, bodajby inaczej ojczyźnie mogli być pożyteczni!”<sup>43</sup>. I mogli być, bo powstałe z woli Aleksandra I, w ramach przywracania na starym kontynencie dawnego porządku, Królestwo Polskie dawało im taką szansę – służyć w armii Królestwa<sup>44</sup>.

Jednym z tych, którzy z niej skorzystali był wspomniany wyżej Jan Konopka. Zwolniony z rosyjskiej niewoli otrzymał dowództwo 1. brygady ułanów. Mówił o tym z patosem ks. Godlewski: „Już dusza jego zatopiła się w słodczy tej nadziei, iż wskrzeszoną i do pierwszego stopnia chwały przywróconą ujrzy ojczyznę, iż nieodrodny od innych współtowarzyszów broni dobrze myślących, wypłaci się jej z należnego długu chociażby ofiarą życia, iż okaże w całej działalności wierność swoją, iż odpowie skutecznie dobroczynnym zamiarom wielkiego Monarchy i jego położonemu w sobie zaufaniu, iż na resztę unikczemni wszelkie (jeśli mogły być jakie) powątpiewania o jego nieskażonej miłości ojczyzny”<sup>45</sup>. Czas jednak pokaże, że to nie służba w wojsku Królestwa Polskiego zapewniała Konopce i jemu podobnym miano miłośników ojczyzny, ale właśnie walka pod wodzą Napoleona. Jej uczestnicy bowiem dawali swym rodakom, poranionym klęskami, zniewolonym, poczucie wielkości. Dlatego też ich bohaterskie dokonania, odpowiadając na zapotrzebowanie społeczne, staną się własnością ogółu. Ten zaś dostrzeże w żołnierzach doby napoleońskiej dziedziców staropolskiego męstwa i bojowników narodowej sprawy, których wzorcowym reprezentantem, promowanym również przez kaznodziejów, stanie się książę Józef Poniatowski.

W ocenie Jerzego Skowronka, książę Józef, przez swe bohaterstwo, determinację i ofiarę z życia, „symbolizował dramatyczną epokę polskich ofiarnych dążeń i polskich katastrof, a zarazem w jakiejś mierze *podniósł swoim imieniem i opromienił naród*, któremu u schyłku XVIII stulecia brakło, w tragicznej narodowej sytuacji, wśród polityków ludzi z wielkim charakterem”<sup>46</sup>. Zanim jednak do tego doszło, bratanek ostatniego króla szlacheckiej Rzeczypospolitej, adiutant cesarza Józefa II, generał broniący dzieła Sejmu Czteroletniego, insurgent kościuszkowski, po ostatnim rozbiórce Polski wiódł życie niezapowiadające, że w przyszłości stanie się symbolem narodowym. Księżu Pepi, reprezentantowi wybornie bawiącej się młodzieży w warszawskim Pałacu Pod Blachą, już wcześniej zarzu-

<sup>43</sup> J. U. Niemcewicz, *Pamiętniki (1809–1820)*, t. 2, (1813–1820), Poznań 1871, s. 123.

<sup>44</sup> O trudnej sytuacji, bojowych nastrojach i męznym duchu żołnierzy uformowanej armii Królestwa Polskiego wspominał, w specyficznym dla siebie stylu, Ludwik Łętowski: „Wojsko tak zwane Królestwa Polskiego był to żołnierz polski, ale nie wojsko polskie. Wymusztrowane jak lalka tańcowało po saskim dziedzińcu, oddane na zabawę człowiekowi (Wielkiemu Księżu Konstantemu – R.S.), co ze zniewagi jego robił sobie zasługę i sławę. [...] Wszystko co z dołu wołało bić się i bić tylko, i biło się, i byłoby pobiło, lecz nie umiał temu kto przewodzić, co byłoby na równi z tym duchem, co ożywia naszego żołnierza”. L. Łętowski, *Wspomnienia...*, dz. cyt., s. 111–112.

<sup>45</sup> F. Godlewski, *Kazanie na pogrzebie JW. Jana Konopki...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>46</sup> J. Skowronek, *Książę Józef Poniatowski*, Wrocław 1984, s. 261.



cano zdradę, obwiniano o uleganie wujowi, sprawcy nieszczęść ojczyzny – królowi Stanisławowi Augustowi, oskarżano o kierowanie się interesem rodzinnym i korzyścią swojej warstwy społecznej. Teraz, tj. w okresie pruskiego panowania w Warszawie, wytykano mu uleganie cudzoziemszczyźnie i obojętność na sprawy krajowe. Tak wspominał ten czas w życiu księcia, bez tajenia czegokolwiek, hrabia Fryderyk Skarbek: „Mało się troszczył o losy kraju, nie dbając o popularność i dobre imię u szlachty, przejęty sposobem widzenia cudzoziemskim i nie myśląc nawet o potrzebie utrzymania ducha narodowego, prowadził ksiądz Józef życie nieczynne, rozkoszom i zabawom wyłącznie poświęcone, a to jeszcze pod wpływem skapryszonej Francuski, wraz z mężem przy niedym kochanku swoim mieszkającej”<sup>47</sup>.

Przemiana w postawie Poniatowskiego nastąpiła w dobie Księstwa Warszawskiego. Jego ówczesne zaangażowanie – objęcie urzędu ministra wojny i stanowiska naczelnego wodza Wojsk Polskich oraz pomyślne dowodzenie w wojnie z Austrią 1809 r. sprawiły, iż współcześni zaczęli dostrzegać w nim prawość charakteru, bezinteresowność, wysokie poczucie osobistej godności, kontynuatora i wskrzesiciela dawnych polskich tradycji wojskowych, znajdując ostatecznie potwierdzenie swojej obserwacji w wiernym trwaniu księcia przy Napoleonie, aż do tragicznego finału w nurtach Elstery<sup>48</sup>. Wśród tych współczesnych był Kajetan Koźmian, który zostawił następującą charakterystykę Poniatowskiego: „Był w nim prawdziwy ideał rycerza z wszystkimi wdziękami, z całym urokiem zachości, szlachetności, uprzejmości, męstwa, dobroci, a zarazem godności, które się w jego wejrzeniu, w jego twarzy, w jego każdym ruchu malowały. Nie dziw więc, że w młodości był psuty przez kobiety, a w męskim wieku miał szacunek, miłość i uwielbienie współziomków, bo na nie zarobić umiał. Jako minister wojny nie był na swoim miejscu, do pracy umysłowej i mozolnej nie był zdolny, dla niego koń, szabla, plac boju, lub przynajmniej obrotu wojska były najulubieńszem zatrudnieniem, tego się uczył za młodu w szkole rycerskiej, do tego w służbie austriackiej w młodzieńczym wieku nawykł”<sup>49</sup>. To zaś

<sup>47</sup> *Pamiętniki Fryderyka hrabiego Skarbka*, oprac. P. Mysłakowski, Warszawa 2009, s. 69.

<sup>48</sup> Zob. J. Skowronek, *Poniatowski Józef Antoni*, w: PSB, t. 27, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983, s. 428–436. Zdaniem Jerzego Skowronka pozostanie księcia Józefa przy Bonapartym, pomimo oferty przejścia na stronę cara Aleksandra I, było efektem dojrzewania w nim poczucia odpowiedzialności politycznej za losy kraju i narodu. Odrzucenie propozycji cara nie było motywowane irracjonalnym wewnętrznym przymusem zachowania honoru, ani też osobistym przyłgnięciem do cesarza Francuzów. Jego decyzja dowodziła za to „zrozumienia tragizmu położenia sprawy polskiej – podsumowywał Skowronek – i w pełni uzasadnionego politycznie i etycznie wyboru między pełną kapitulacją, a rozpaczliwym acz usprawiedliwionym szukaniem u boku Napoleona jeszcze jednej, ostatniej szansy dla sprawy polskiej”. J. Skowronek, *Honor czy jedyna szansa? Polityczne dylematy Józefa Poniatowskiego w 1813 r.*, w: *Francja-Polska XVIII–XIX w. Studia z dziejów kultury i polityki poświęcone Profesorowi Andrzejowi Zahorskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1983, s. 138–141.

<sup>49</sup> K. Koźmian, *Pamiętniki*, t. 4, Warszawa 1907, s. 72–73.

odmienione od wcześniejszego postrzeganie księcia Józefa było tylko wstępem do tego, co się wydarzyło po jego śmierci.

Ginąc w „bitwie narodów” pod Lipskiem w 1813 r., królewski bratanek w powszechnym odbiorze społecznym uznany zostanie za bohatera; narodowego herosa, którego postać należało utrwalić w pozytywnej legendzie. Dlatego też jego chwalebny zgon zacznie być traktowany jako symbol śmierci ojczyzny, a on sam uznany zostanie za spadkobiercę jej minionej wielkości i trwałości niepodległego bytu; za ucieleśnienie najwznioślejszych cnót żołnierskich; obrońcę narodowego honoru, będącego konsekwencją rycerskiej powinności; za kwintesencję polskości; ideał poświęcenia się dobru powszechnemu i krajowemu; uosobienie najszczytniejszych wartości moralnych narodu; przykład umiłowania ojczyzny i rodaków; reprezentanta nowej duchowej ojczyzny, której zaborcy nie zdołają zniweczyć; wzór skromności i szlachetności. Ubierana w te przymioty postać księcia Józefa miała za zadanie łączyć polskie społeczeństwo, pomagać byłym zwolennikom Napoleona odnajdywać się w nowej rzeczywistości politycznej, przekonywać, że służba zbiorowości może zaowocować moralnym odrodzeniem<sup>50</sup>. Rezultatem zaś tego zabiegu była sakralizacja bohatera spod Lipska i jego legendy, w której istotną rolę odegrały nabożeństwa żałobne. Cała ich seria rozłożona w czasie, organizowanych we wszystkich trzech zaborach, w większych i mniejszych miastach, w świątyniach różnych wyznań, włącznie z lożą masońską *Braci Zjednoczonych*, której poległy książę był honorowym członkiem, zapoczątkowały kultu Poniatowskiego. W jego ramach doczesne szczątki księcia Józefa nabierały cech relikwii narodowej. W kulcie tym równocześnie cześć składano wszystkim żołnierzom walczącym o wolność narodu. Dokonywano podsumowania niepodległościowych dążeń pierwszych dwóch dziesięcioleci rozbiorowych.

Pierwotnie zwłoki napoleońskiego marszałka złożono w krypcie kościoła św. Jana w Lipsku (26 listopada 1813 r.). Następnie po uzyskaniu zgody Aleksandra I zostały przeniesione do kościoła Świętego Krzyża w Warszawie (9–10 września 1814 r.), by ostatecznie 23 lipca 1817 r. spocząć w katedrze wawelskiej. W organizowanych wtenczas uroczystościach brali udział reprezentanci wszystkich warstw społecznych (osoba księcia, miała łączyć wszystkich obywateli z trzech zaborów, niezależnie od wyznania i pochodzenia), a także przedstawiciele władz rosyjskich i wojsko (zaborcom zależało na nadaniu rodzącemu się kultowi charakteru państwowego, a nie narodowego). Fundusze na ich organizację pochodziły przede wszystkim ze zbiorów (tak jak na budowę pomnika), co niewątpliwie powstający mit księ-

<sup>50</sup> Zob. I. Węgrzyn, *Książę Józef Poniatowski. Polskość w pułapce honoru*, w: *Książę Józef Poniatowski w kulturze i edukacji*, red. Z. Budrewicz, T. Budrewicz, M. Chrobak, Kraków 2014, s. 31–44; J. Cieślowski, *Książę Józef Poniatowski. Stereotypowy obraz bohatera*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Literackie” 11–12 (1970), nr 131, s. 215–259; J. Paluszewski, *Legenda literacka Księcia Józefa Poniatowskiego*, Pruszków 2006, s. 7–8, 33–53, 61–65, 75; M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm...*, dz. cyt., s. 274–286, 291–292.



cia Józefa mocniej zakorzeniła w świadomości społecznej<sup>51</sup>, której kształt nadawali również kaznodzieje przemawiający w trakcie tych żałobnych uroczystości.

W ich wystąpieniach Poniatowski lśnił wszelakimi cnotami, prezentował nowy typ bohatera narodowego, zdobywającego rycerską sławę i poważanie ogółu poprzez osobiste zasługi, a nie rodzinne koneksje, oddającego życie w akcie ekspiacji za grzechy zbiorowości. Takim był książę w kazaniu ks. Adama Prażmowskiego, wówczas prepozyta kolegiaty warszawskiej, wygłoszonym 19 listopada 1813 r. w kościele Świętego Krzyża w Warszawie. Kaznodzieja przypisywał zmarłemu niepospolite męstwo, rzadko spotykaną roztropność i ujmującą łagodność. Z tym, że męstwo to nie było bezmyślną brawurą, narażaniem się na niepotrzebną śmierć, ale umiejętnością jej unikania, kiedy zachodziła taka potrzeba. „Takim się zawsze okazywał w wielorakich bitwach Książę Poniatowski. Widzieli mieszkańcy tej stolicy – nawiązywał Prażmowski do wydarzeń z 1809 r. – gdy siedem razy liczniejszego od murów jej odpierał nieprzyjaciela, a po kilkunastogodzinnej walce zwycięstwo uczyniwszy wątpliwym, u wspaniałego przeciwnika sobie dozgonny szacunek, wojsku zaszczyt, miastu korzystne uzyskał warunki”<sup>52</sup>. Roztropność z kolei polegała na umiejętnym dowodzeniu wojskiem. Stojąc bowiem na czele niezaprawionego w bojach żołnierza, a mając przed sobą kilkakrotnie silniejszego i bardziej doświadczonego w walce przeciwnika, okazał dowódczy kunszt – „Usuwa się, ale bez trwogi, odpiera natarczywość bez popędliwości, zaprawia swoich do bitew bez wystawiania na zgubę, uprowadza wreszcie mil kilkadziesiąt bez szwanku”<sup>53</sup>. Odnośnie do łagodności, to miało ją wyrażać pogodne usposobienie księcia, bezpośredniość w obcowaniu z podwładnymi, troska o cierpiących. Dlatego też, kiedy po zajęciu Krakowa w 1809 r. jego żołnierzy dziesiątkowała zaraza, narażając własne życie, odwiedzał chorych, pocieszał ich, „o wygodę troskliwie się pytał, roznoszeniu pokarmów sam był przytomny”<sup>54</sup>. To wszystko oczywiście znamionowało cnotliwego wodza, którego Prażmowski równocześnie prezentował jako rzetelnego obywatela, wyróżniającego się miłością do ojczyzny i niezachwianą dla niej wiernością. Objasniając to ostatnie kaznodzieja dokonał nie lada wyczynu

<sup>51</sup> Zob. M. Żbikowska, *Nabożeństwo żałobne po śmierci Józefa Poniatowskiego. Rytuał a mit, w: Francja-Polska...*, dz. cyt., s. 178–182; G. P. Bąbiak, *Funeralia narodowe. Pogrzeby patriotyczne Polaków w czasach niewoli*, Warszawa 2016, s. 63–70.

<sup>52</sup> A. Prażmowski, *Kazanie na obchodzie żałobnej pamięci J.O. Książęcia Józefa Poniatowskiego ministra wojny i naczelnego wodza wojska Księstwa Warszawskiego miane w kościele warszawskim S. Krzyża dnia 19 listopada 1813*, Warszawa 1813, s. 8. Prażmowski swoje kazanie wygłaszał w obecności rosyjskiej generalicji, m.in. generała-gubernatora Wasyla Łanskoja oraz zastępcy przewodniczącego Rady Najwyższej Tymczasowej Księstwa Warszawskiego Nikołaja Nowosilcowa. Zob. H. Mościcki, *Pozgonna cześć dla Książęcia Józefa. Pogrzeb – pomniki – pieśni i legenda*, Warszawa [b.r.], s. 10–11.

<sup>53</sup> A. Prażmowski, *Kazanie na obchodzie żałobnej pamięci J.O. Książęcia Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>54</sup> A. Prażmowski, *Kazanie na obchodzie żałobnej pamięci J.O. Książęcia Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 12.

– połączył posłuszeństwo i uszanowanie obcej władzy w okresie beztroskiego życia w Pałacu pod Błachą z przygotowywaniem wojska na wyprawę moskiewską i trwaniem aż do końca przy Napoleonie<sup>55</sup>. A na koniec, prepozyt kolegiaty warszawskiej, uczynił ze zmarłego księcia wzorowego syna Kościoła: „widzieliśmy go obecnego świętym wiary naszej tajemnicom z przykładną skromnością, szanującego jej obrzędy. Nie skaził ust jego mniej przystojne szyderstwa, ani wymierzone przeciw religii pociski”<sup>56</sup>.

Ten hagiograficzny wizerunek Józefa Poniatowskiego został wzmocniony 9–10 września 1814 r. Wtedy to przewiezione z Lipska ciało księcia uroczysto złożono w podziemiach kościoła Świętego Krzyża w Warszawie. Program uroczystości opracował naczelny wódz wojsk rosyjskich, feldmarszałek Michaił Barclay de Tolly wraz z polskimi generałami. Mszę żałobną sprawował bp Franciszek Zambrzycki, a kazanie wygłosił ks. Woronicz, podówczas dziekan kapituły warszawskiej<sup>57</sup>. W nim ten wytrawny kaznodzieja przypominał o pokrewieństwie honorowanego zmarłego z Jagiellonami, wskazywał na posiadane cnoty narodowe, zachęcając odbiorców swojego kazania do kultuwowania tychże cnót. Rozprowiał więc Woronicz o zaprzysiężonej władcom (w tym Napoleonowi) i ojczyźnie wierności, która brała się z nieskalanością księcia Józefa. „Przywieďte na pamięć ową jego czystą i szlachetną otwartość duszy – wzywał kaznodzieja uczestników nabożeństwa – w której wszystko, jako w przezroczystej krynicy, przejrzeć i rozpatrzeć można było. Nie cierpiał on tej półgębnej zawiści, niewolniczym służebnikom ulubionej, którą ci zwodziciele ufności podług powiewu obłudy szafują. Nie uląkł się w zbiegu osobistej wdzięczności dać pierwszeństwa długowi ojczyzny. Dusza jego zawsze jasna jak słońce, z żadnym ustroniem pokątnym, z żadną kryjówką ciemności zgodzić się nie mogła”<sup>58</sup>. W tej też nieskalaności swoje źródło miała mieć dobroć, którą książę okazywał ubogim mieszkańcom Warszawy oraz cierpiącym niedostatek, rannym i okaleczonym żołnierzom, wspierając ich materialnie. Poza tym Woronicz zrównywał Poniatowskiego z niegdysiejszymi rodzimymi hetmanami i wojownikami, przypisywał zasługę odrodzenia wojska polskiego, ukazywał wielkość jego wojennych czynów, przypominał o przestrzeganiu etosu rycerskiego<sup>59</sup>, czynił obroń-

<sup>55</sup> A. Prażmowski, *Kazanie na obchodzie żałobnej pamięci J.O. Książęcia Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 15–16.

<sup>56</sup> A. Prażmowski, *Kazanie na obchodzie żałobnej pamięci J.O. Książęcia Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>57</sup> Kazimierz Brodziński pisał o tym, iż Woronicz doprowadził słuchaczy do łez: „Płakało na tem kazaniu rycerstwo, lud i panowie” (zob. H. Mościcki, *Pozgonna cześć dla Książęcia Józefa...*, dz. cyt., s. 50). Kazanie to w odbitkach sprzedawano po 2 zł. Dochód ze sprzedaży przeznaczono na „wsparcie ubogich, sierot i wdów wojskowych” (zob. G. P. Bąbiak, *Funeralia narodowe...*, dz. cyt., s. 67).

<sup>58</sup> J. P. Woronicz, *Kazanie na pogrzebie... Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 225; zob. A. Jougan, *Ks. prymas Woronicz*, cz. 1, Lwów 1908, s. 155–156; cz. 2, Lwów 1908, s. 143–149.

<sup>59</sup> Woronicz nawiązywał do rozkazu jaki wydał swoim żołnierzom książę Józef, zakazujące-

cą bezbronnych ludów, a zarazem zaznaczał, że wraz z jego śmiercią zawiedzione zostały nadzieje Polaków na odzyskanie ojczyzny. Zawód ten kaznodzieja zawarł w dramatycznych pytaniach: „Takież ja tobie przeznaczenie przed lat ośmiu zapowiadał, kiedyś odkopane orły ojczyste pierwszy do nowych turniejów świadomą ręką podnosił? I więc, że cała twoja wielkość, świetność i zasługa w tej się garstce rozsypanych popiołów zamyka?”<sup>60</sup>. Na tej przejmującej interrogacji Woronicz jednak nie poprzestał. Natychmiast bowiem wznawiał w dawnych podkomendnych księcia nową nadzieję, przekonując o owocności ofiary ich wodza. Ta w ostatecznym rachunku miała ich zwrócić ku Bogu, ugruntować w pewności co do stałości jego panowania i opieki oraz utwierdzić w poczuciu przeznaczenia do niebieskiej nagrody. „Wzniescie się za wodzem waszym wyżej tych gwiazd i słońców gorejących – wzywał żalobników Woronicz – a poznajcie tam wiekiutego Pana ojców waszych, który się jeden z tronem swoim nigdy nie zachwieje. On jeden każdą kroplę znoju waszego na szali swojej przeważył. On sam chmury świszczących śmierci między wami rozprowadzał i każdej kuli przykazał, kogo z was pominąć miała. On was po zgruchotanym okręcie zawiedzionych obietnic jeszcze na tej chwiejącej się łódce z powiewną banderą nadziei na łono nasze powraca. Mało na tym, On w księgach swoich wasze imiona, zasługi, a nawet i same chęci dobrego wiernie i po bożemu do zgody zapisał. On wam poczesne sadowiska obok tronu swojego porozstawiał”<sup>61</sup>. On też, o co w zakończeniu kazania prosił kościelny mówca, miał wejrzeć na ofiarę poległego w bitwie księcia i umieścić na zawsze w jego grobie wszystkie dotychczasowe nieszczęścia Polaków. „Niech ten dzisiejszy pogrzeb – zwracał się z błaganiami do Boga kaznodzieja – w dziejach naszych pamiętny, będzie razem wszystkich naszych łez i ucisków nigdy nie odwalonym grobowiskiem”<sup>62</sup>. Prośba ta nie została jednak wysłuchana, ponieważ po trzech latach od warszawskiego pogrzebu księcia Józefa, urządzono kolejny, tym razem na Wawelu. Powróciło więc wspomnienie „łez i ucisków”, ale co istotne, przenosiny do Krakowa jeszcze bardziej przyczyniły się do wzmocnienia legendy Poniatowskiego, jako przykładowego narodowego bohatera.

Kiedy w lipcu 1817 r. Warszawa żegnała doczesne szczątki Józefa Poniatowskiego, ks. Szaniawski w przemowie wygłoszonej z tej okazji podkreślał z dumą, iż zmarły, krewniak „ukochanego naszego króla Stanisława Augusta”, „ozdoba narodu”, spocznie wśród władców Polski, powiększając wawelski zbiór „starożytnej wielkości naszej”. Równocześnie Szaniawski dziękował carowi Aleksandrowi I za pozwolenie sprowadzenia zwłok najpierw do Warszawy, a następnie przeniesienia do Krakowa, „smutnego siedliska ojców naszej ojczyzny”<sup>63</sup>. Tym samym przez miej-

---

go im udziału w grabieży Moskwy w 1812 r. oraz do karnego przemarszu wojsk polskich pod dowództwem Poniatowskiego przez Saksonię w 1813 r. J. P. Woronicz, *Kazanie na pogrzebie... Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 227.

<sup>60</sup> J. P. Woronicz, *Kazanie na pogrzebie... Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 229.

<sup>61</sup> J. P. Woronicz, *Kazanie na pogrzebie... Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>62</sup> J. P. Woronicz, *Kazanie na pogrzebie... Józefa Poniatowskiego...*, dz. cyt., s. 233.

<sup>63</sup> Zob. F. K. Szaniawski, *Przemowa przy wyprowadzeniu zwłok Księcia Józefa Poniatow-*

sce ostatecznego pochówku książę Józef stawał się równy królom, a Wawel mauzoleum narodowym, przestrzenią dla Polaków świętą<sup>64</sup>.

W katedrze wawelskiej trumnę ze zwłokami księcia złożono 23 lipca 1817 r. w grobie, który przygotował dla siebie król Stanisław August. Znowu, tak jak to było w Warszawie, narodowego bohatera uhonorował Jan Paweł Woronicz. Będąc już wtedy biskupem krakowskim sprawował Mszę żałobną. Płomienne kazanie wygłosił ks. Łańcucki. Trumnę do grobu znieśli oficerowie. Przed otwartym grobowcem zatrzymał ich bp Woronicz, by pobłogosławić grzebane szczątki<sup>65</sup>.

W swoim wystąpieniu Łańcucki zrównywał zasługi Poniatowskiego dla ojczyzny z godnością królewską. W taki oto sposób tłumaczył ulokowanie księcia wśród władców Polski: „godnym stał się współnictwa z wami, w tem miejscu, gdzie blask tronu, blasku zasługi umniejszać nie może”<sup>66</sup>. Następnie kaznodzieja wspominał o babce księcia Józefa, skoliigaconej z Jagiellonami, dziadku Stanisławie współpracowniku Karola XII oraz ojcu Jędrzejowi służącym w wojsku austriackim, by ostatecznie skupić się na osobie zmarłego. Czyniąc to, archiprezbiter mariacki odtworzył przebiegł życia Poniatowskiego – od wstąpienia za przykładem ojca w szeregi armii rakuskiej, aż po śmierć w nurtach Elstery, podkreślając jednocześnie jego znaczenie dla ojczyzny. Ukazywał go przy tym jako wytrawnego wodza, przezornego w prowadzeniu bitew, dbałego o żołnierzy (którego za cnoty i wysiłek włożony w ocalenie narodu docenił rosyjski imperator<sup>67</sup>), miłośnika ojczyzny. „Jej tylko nieprzyjaciół orężem swym ścigał, swoich albo nie miał, albo ich dobrocią i łaskami pokonywał. Taki człowiek, taki bohater – zastanawiał się Łańcucki – nie powinien że był bydyż wyjętym z kolei losów ludzkich, które pocieszać i zasmucać, raz łączy radości i pociechy, drugi raz żalu i rozpaczycy wyciskać zwykły!”<sup>68</sup>. To jednak, że ten idealny bohater nie został wyłączony spod praw zmiennych ludzkich losów, nie oznaczało kresu

---

*skiego z kościoła Świętego Krzyża w Warszawie, do grobu w Krakowie 17. lipca r. 1817, w: Kazania..., dz. cyt., s. 252–253, 254. Decyzja Aleksandra I miała na celu wzmocnienie prorosyjskich sympatii w polskim społeczeństwie, a zarazem szerzej otworzyła podwoje wawelskiej katedry. Odtąd, oprócz grobów królewskich, miejsce wiecznego spoczynku znajdują w niej osoby ważne w życiu narodu – bohaterowie i wieszczowie. Zob. G. P. Bąbiak, *Funeralia narodowe...*, dz. cyt., s. 68.*

<sup>64</sup> Zob. G. P. Bąbiak, *Funeralia narodowe...*, dz. cyt., s. 69–70; M. Sadlik, *Tu nie mowy lecz malarzkiego trzeba pędzla (...) – wokół dwóch krakowskich pogrzebów: księcia Józefa Poniatowskiego i Jana Pawła Woronicza*, w: *Narodziny Rzeczypospolitej Krakowskiej. Relacje – obrazy – wspomnienia*, red. M. Stankiewicz-Kopeć, T. Budrewicz, Kraków 2016, s. 123–128.

<sup>65</sup> Zob. H. Mościcki, *Pozgonna cześć dla Księcia Józefa...*, dz. cyt., s. 52–62.

<sup>66</sup> J. W. Łańcucki, *Kazanie podczas religijnych obrzędów przy złożeniu w grobie królów polskich zwłoków Józefa Księcia Poniatowskiego naczelnego wodza wojsk polskich, ministra wojny, marszałka państwa francuskiego, wielu orderów kawalera. W kościele katedralnym krakowskim, dnia 23 lipca 1817 roku miane*, [b.m.r.], s. 7.

<sup>67</sup> Zob. J. W. Łańcucki, *Kazanie...*, dz. cyt., s. 15–16.

<sup>68</sup> J. W. Łańcucki, *Kazanie...*, dz. cyt., s. 23.

jego sławy. Wręcz przeciwnie, krakowski mówca słusznie przewidywał, iż czas tylko będzie utwierdzał ową sławę. Dla przyszłych pokoleń grób księcia Józefa, jak głosił z niezachwianym przekonaniem krakowski mówca, „zacznie bydz świątynią, gdzie popioły jego nauczać będą długie pokolenia Polaków cnoty i miłości ojczyzny; grób! gdzie wszystko śmiertelności grozi, a jemu nieśmiertelność zaręcza”<sup>69</sup>.

Słowa te się ziściły. Postać i losy księcia Józefa Poniatowskiego, obrosły legendą czasów napoleońskich oraz sławą pierwszego męczennika w walce o narodową niepodległość, uosabiając całe, walczące o niepodległość pokolenie. Stały się też inspiracją dla następnych generacji walczących o wolność Polski, zwłaszcza dla powstańców listopadowych. A to oznaczało, iż kolejne zmagania o własne, niezależne od nikogo państwo, były kontynuacją walk „za wolność naszą i waszą”. Były zarazem potwierdzeniem, że odmiana narodowego losu, o co bili się zapatrzni w przykład Bonapartego Polacy, nie dokonała się ani prosto, ani szybko, za to niezmiennie od bojowników wymagała militarnego wysiłku i daniny krwi.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła rękopiśmienne:

#### Biblioteka Jagiellońska:

Rkps 2809, Woronicz J.P., *Na pogrzebie JW z hrabiów Potockich hrabiny Łubieńskiej*, t. 5.

### Źródła drukowane:

Dłuski M., *Kazanie w dzień uroczystego obchodu imienin Najjaśniejszego i Najpotężniejszego Napoleona Wielkiego Cesarza Francuzów, króla włoskiego, protektora Ligi Reńskiej, oswobodziciela Polski miane w kościele katedralnym wileńskim dnia 15 augusta 1812 roku*, Wilno [b.r.].

Falkowski J., *Mowa do ludu w czasie obchodu uroczystości dziękczynienia Bogu za zwycięstwo W. Napoleona otrzymane pod Rohr, miane dnia 8 maja 1809 w Szczuście*, [b.m.r.].

Godlewski F., *Kazanie na pogrzebie JW. Jana Konopki generała brygady wojski polskich, barona państwa francuskiego, komandora krzyża Legii Honorowej i kawalera Krzyża Polskiego roku 1814 miesiąca Xbra dnia 29 miane w Zdzięciole*, w: *Kazania przygodne ks. Franciszka Godlewskiego*, t. 4, Wilno 1820, s. 60–85.

Jaroński F., *Mowa na dzień obchodu imienin Najjaśniejszego Fryderyka Augusta króla saskiego, księżęcia warszawskiego, dnia 3go sierpnia 1810 roku w kościele katedralnym krakowskim miana*, Kraków [b.r.].

<sup>69</sup> J. W. Łańcucki, *Kazanie...*, dz. cyt., s. 29–30.



Koźmian K., *Pamiętniki*, t. 4, Warszawa 1907.

Koźmian K., *Pamiętniki*, t. 6, Warszawa 1907.

Łańcucki J. W., *Kazanie na pogrzebie zwłoków J.W. Włodzimierza na Złotym Potoku hrabi Potockiego, pułkownika artylerii konnej wojska polskiego, kawalera Krzyża Wojskowego, Legii Honorowej, i innych. Miane w kościele katedralnym krakowskim dnia 11 kwietnia 1812*, Kraków [b. r.].

Łańcucki J. W., *Kazanie podczas religijnych obrzędów przy złożeniu w grobie królów polskich zwłoków Józefa Księcia Poniatowskiego naczelnego wodza wojsk polskich, ministra wojny, marszałka państwa francuskiego, wielu orderów kawalera. W kościele katedralnym krakowskim, dnia 23 lipca 1817 roku miane*, [b.m.r.].

Łańcucki J. W., *Kazanie w czasie uroczystych obrzędów pogrzebu ciała śp. Tadeusza Kościuszki w kościele katedralnym krakowskim dnia 23 czerwca 1818*, Kraków [b.r.].

Łętowski L., *Wspomnienia pamiętnikarskie*, oprac. H. Barycz, Wrocław 1956.

Męciński J., *Kazanie o nauce życia i śmierci, tudzież o długach należących się zmarłym od żyjących w czasie pogrzebu śp. Józefa Konopki, łowczego sanockiego bywszego, w kościele modlnickim, d. 27 września 1811 roku*, Kraków 1811.

Niemcewicz J.U., *Pamiętniki (1809–1820)*, t. 2, (1813–1820), Poznań 1871.

Nowowieyski J., *Mowa w czasie obrządku pogrzebowego Jaśnie Wielmożnej Jejmości Pani hrabiny Katarzyny z hrabiów Działyńskich Małachowskiej, wojewodziny mazowieckiej, Orderu Krzyża Gwiazdzystego damy, ostrołęckiej i wąwolnickiej starościny w Borkowicach dnia 12 grudnia 1814 miane*, [b.m.r.].

*Pamiętniki Fryderyka hrabiego Skarbka*, oprac. P. Mysłakowski, Warszawa 2009.

Prażmowski A., *Kazanie na obchodzie żałobnej pamięci J.O. Księżęcia Józefa Poniatowskiego ministra wojny i naczelnego wodza wojska Księstwa Warszawskiego miane w kościele warszawskim S. Krzyża dnia 19 listopada 1813*, Warszawa 1813.

Szaniawski F. K., *Mowa na nabożeństwie żałobnym za duszę śp. Jana Henryka Dąbrowskiego 17. czerwca roku 1818 w kościele Sgo Krzyża w Warszawie*, w: *Kazania*, t. 3, Warszawa 1820, s. 323–337.

Szaniawski F. K., *Przemowa przy wyprowadzeniu zwłok Księcia Józefa Poniatowskiego z kościoła Świętego Krzyża w Warszawie, do grobu w Krakowie 17. lipca r. 1817*, w: *Kazania*, t. 3, Warszawa 1820, s. 251–255.

Szulczewski P., *Kazanie pierwsze miane w czasie żałobnego nabożeństwa za poległych w sprawie ojczyzny braci naszych Polaków w kościele WW. OO. Bernardynów dnia 6 października roku 1808*, w: *Dwa kazania żałobne*, Rawicz 1809, s. 3–16.

Szweykowski W., *Kazanie do nowo zaciężnych obrońców ojczyzny, miane wśród czy wśród? uroczystości poprzedzającej przysięgę wojskową korpusu JW. Generała Woyczyńskiego, w kościele katedralnym plockim, dnia 8 marca roku 1807*, [b.m.r.].

Woronicz J. P., *Kazanie na pogrzebie sprowadzonych do Warszawy zwłoków śp. J[asnie] O[świeconego] księcia Józefa Poniatowskiego [1814]*, w: *Jan Paweł*

*Woronicz. Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk, Z. Rejman, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 216–233.

Woronicz J. P., *Kazanie przy pierwszym otwarciu Sejmu Głównego Księstwa Warszawskiego miane w kościele katedralnym warszawskim, dnia 10. miesiąca marca roku 1809*, Warszawa 1809.

Woronicz J. P., *Kazanie przy uroczystym poświęceniu orłów i chorągwi polskich wojsku narodowemu nadanych [1807]*, w: *Jan Paweł Woronicz. Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk, Z. Rejman, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 175–197.

Zakrzewski H., *Mowa na obchodzie pogrzebowym za duszę śp. Jana Henryka Dąbrowskiego, generała jazdy, senatora, wojewody Królestwa Polskiego w kościele katedralnym poznańskim dnia 26 czerwca 1818 miana*, Poznań [b.r.].

### **Opracowania:**

Banaszak M., *Michał Dłuski*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 399–400.

Bąbiak G. P., *Funeralia narodowe. Pogrzeby patriotyczne Polaków w czasach niewoli*, Warszawa 2016.

Cieślakowski J., *Ksiądz Józef Poniatowski. Stereotypowy obraz bohatera*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Literackie” 11–12 (1970), nr 131, s. 215–259.

Grochowski L., *Ksiądz Jakub Falkowski (1775–1848) – pionier nauczania dzieci głuchych na ziemiach polskich. Z dziejów dziedzictwa edukacyjnego ojców pijarów*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wieku*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa–Kraków 1993, s. 501–527.

Hamanowa M., *Obraz śmierci w kazaniach z czasów Księstwa Warszawskiego*, „Napis” 5 (1999), s. 169–175.

Hamanowa M., *Treści społeczne w kazaniach z okresu Księstwa Warszawskiego*, w: *Historia, idee, polityka. Księga dedykowana Profesorowi Janowi Baszkiewiczowi*, red. F. Ryszka, Warszawa 1995, s. 201–209.

Herbert S., *Żołnierze niepodległości*, w: *Polska w epoce oświecenia. Państwo-społeczeństwo-kultura*, red. B. Leśnodorski, Warszawa 1971, s. 392–411.

Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

Jougan A., *Ks. prymas Woronicz*, cz. 1, Lwów 1908.

Jougan A., *Ks. prymas Woronicz*, cz. 2, Lwów 1908.

Kieniewicz S., *Dramat trzeźwych entuzjastów. O ludziach pracy organicznej*, Warszawa 1969.

Kumor B., *Łańcucki Józef Wincenty*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, Warszawa 1982, s. 549–550.

Kumor B., *Prażmowski Adam Michał*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, Warszawa 1982, s. 438–440.



- Łepkowski T., *Polska – narodziny nowoczesnego narodu 1764–1870*, Warszawa 1967.
- Mościcki H., *Pozgonna cześć dla Księcia Józefa. Pogrzeb – pomniki – pieśni i legenda*, Warszawa [b.r.].
- Pachoński J., *Koniec Legionów 1806–1807*, w: *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Oddziału PAN w Krakowie*, Kraków 1960, s. 107–112.
- Pachoński J., *Konopka Jan*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 13, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967–1968, s. 565–567.
- Pachoński J., *Legiony polskie. Prawda i legenda 1794–1807*, t. 1, *Działalność niepodległościowa i początki legionów 1794–1797*, Warszawa 1969.
- Pachoński J., *Legiony polskie. Prawda i legenda 1794–1807*, t. 4, „Z ziemi włoskiej do Polski” 1800–1807, Warszawa 1979.
- Pachoński J., *Oficerowie Legionów Polskich 1796–1807*, t. 1, *Korpus oficerski Legionów Polskich 1796–1807*, Kraków 1999.
- Paluszewski J., *Legenda literacka Księcia Józefa Poniatowskiego*, Pruszków 2006.
- Pasierb J. S., *Kaznodziejstwo w religijnej i narodowej strukturze polskiego tysiąclecia*, „Collectanea Theologica” 38 (1968), f. 2, s. 103–114.
- Panuś K., *Uratować naród! Głos z ambony katedry wawelskiej okresu niewoli narodowej 1795–1918*, Kraków 1996.
- Przybylski R., *Klasycyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983.
- Rejman Z., *Jan Paweł Woronicz. Poeta i kapłan*, Chotomów 1992.
- Sadlik M., *Tu nie mowy lecz malarskiego trzeba pędzla (...) – wokół dwóch krakowskich pogrzebów: księcia Józefa Poniatowskiego i Jana Pawła Woronicza*, w: *Narodziny Rzeczypospolitej Krakowskiej. Relacje – obrazy – wspomnienia*, red. M. Stankiewicz-Kopec, T. Budrewicz, Kraków 2016, s. 123–136.
- Skowronek J., *Honor czy jedyna szansa? Polityczne dylematy Józefa Poniatowskiego w 1813 r.*, w: *Francja-Polska XVIII–XIX w. Studia z dziejów kultury i polityki poświęcone Profesorowi Andrzejowi Zahorskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1983, s. 130–141.
- Skowronek J., *Książę Józef Poniatowski*, Wrocław 1984.
- Skowronek J., *Poniatowski Józef Antoni*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 27, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983, s. 428–436.
- Węgrzyn I., *Książę Józef Poniatowski. Polskość w pułapce honoru*, w: *Książę Józef Poniatowski w kulturze i edukacji*, red. Z. Budrewicz, T. Budrewicz, M. Chrobak, Kraków 2014, s. 31–44.
- Wyczawski H. E., *Szaniawski Franciszek Ksawery*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, s. 248–250.
- Wyczawski H. E., *Szweykowski Wojciech Anzelm*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, s. 287–289.

Zamoyski A., *Święte Szaleństwo. Romantycy, patrioci, rewolucjoniści 1776–1871*, tłum. M. Ronikier, Kraków 2015.

Ziółek E. M., *O cnotliwym urzędniku i dobrym obywatelu. Kanonika Augustyna Lipińskiego, filozofia sprawowania władzy (na kanwie kazania wygłoszonego 8 maja 1810 roku w Krakowie)*, „Roczniki Humanistyczne” 61 (2013), z. 2, s. 283–293.

Związek J., *Rzeczywistość historyczna w kazaniach*, Częstochowa 2009.

Żbikowska M., *Nabożeństwo żałobne po śmierci Józefa Poniatowskiego. Rytuał a mit*, w: *Francja-Polska XVIII–XIX w. Studia z dziejów kultury i polityki poświęcone Profesorowi Andrzejowi Zahorskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1983, s. 173–182.

### Streszczenie

Po 1795 r., po upadku państwa, Polacy, aby je odzyskać, musieli chwycić za broń i walczyć o niepodległość. O tej walce dowiedzieć się można było również z kazań i mów okolicznościowych czasów Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, wygłaszanych na pogrzebach, przed rozpoczęciem obrad sejmu, na nabożeństwach z udziałem wojska oraz na uroczystościach organizowanych ku czci panujących. Ich autorzy, duchowni, opowiadali o doświadczeniu polskiego żołnierza, jakim była bohaterska walka w różnych częściach świata pod przewodnictwem Napoleona Bonaparte, a która to walka miała doprowadzić do wskrzeszenia Polski. Zarazem kaznodzieje przedstawiali rodzimych żołnierzy doby napoleońskiej, jako dziedziców staropolskiego męstwa i bojowników narodowej sprawy, których wzorcowym reprezentantem stawał się książę Józef Poniatowski. Postać zaś i losy księcia, jak i jego współtowarzyszy broni, utrwalone przez legendę napoleońską, będą inspirowały następne pokolenia walczące o wolność Polski.

**Słowa klucze:** kazania, żołnierze polscy, Napoleon, Józef Poniatowski

### *The Fate of Polish Soldiers During the Napoleonic Era in Light of Sermons and Speeches from the Period of the Duchy of Warsaw and the Kingdom of Poland*

#### Summary

After the collapse of the state in 1795, Poles had to take up arms and fight in order to regain independence. During the time of the Duchy of Warsaw and the Kingdom of Poland, this struggle was mentioned in sermons and speeches delivered at funerals, before the start of the parliamentary debate, at services with the army and during ceremonies organized in honor of the rulers. Their authors of these speeches, clergymen, spoke about the experiences of Polish soldiers in Napoleon's army and in their heroic fight in various parts of the world, which was to lead to the resurrection

of Poland. At the same time, the preachers portrayed native Napoleonic soldiers as heirs to old Polish bravery and fighters of the national cause, whose prime representative was Prince Józef Poniatowski. The figure and fate of the prince, as well as his brothers in arms, perpetuated by the Napoleonic legend, would inspire the next generations fighting for Poland's freedom.

**Key words:** sermons, Polish soldiers, Napoleon, Józef Poniatowski



## ODZYSKANIE STATUSU UCZELNI WYŻSZEJ PRZEZ AKADEMIE SZTUK PIĘKNYCH W KRAKOWIE W EPOCE „DEKADY ARCHITEKTÓW”

W dwustuletnich dziejach Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie wyraźnie zaznacza się okres, gdy na jej czele stali kolejno Józef Gałęzowski i Adolf Szyszko-Bohusz. Ich liczne łącznie rektorskie rządy (1919–1929)<sup>1</sup> zyskały w dziejach ASP miano „dekady architektów”. Dziesięciolecie to miało dla krakowskiej uczelni plastycznej znaczenie równie ważne, jak dawniej czasy Jana Matejki i Juliana Fałata. Wśród zasług rektorów-architektów odzyskanie statusu uczelni wyższej przez ASP u zarania II Rzeczypospolitej zajmuje poczesne miejsce.

Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie, powołana w 1818 r. w ramach Uniwersytetu Jagiellońskiego, w 1900 r. uzyskała status uczelni wyższej. Odbudowa Rzeczypospolitej w 1918 r. powinna spowodować umocnienie pozycji uczelni artystycznej tak zasłużonej dla narodowej kultury i tym samym dla odzyskania niepodległości. Jednak droga do uzyskania statusu akademickiego przez krakowską ASP w II Rzeczypospolitej okazała się długa i pełna przeszkód. Omówienie pokonania tych przeszkód przez uczelnię wraz z pełnym udokumentowaniem tego zagadnienia jest celem niniejszego artykułu<sup>2</sup>.

W artykule wykorzystano głównie dokumenty znajdujące się w Archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Archiwum Narodowym w Krakowie, Archiwum Politechniki Krakowskiej, Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz artykuły prasowe z „Czasu” i „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”.

Ujednoczenie struktur państwowych ponad rozbiorowymi granicami oznaczało także reorganizację szkolnictwa wyższego i weryfikację statusu zakładów edukacyj-

<sup>1</sup> W roku akademickim 1927/1928 rektorem był Teodor Axentowicz, jednak Adolf Szyszko-Bohusz jako prorektor zastępował chorego Axentowicza, więc praktycznie w tym czasie także kierował uczelnią.

<sup>2</sup> W dotychczasowych opracowaniach dotyczących dziejów ASP zagadnienie odzyskania statusu akademickiego przez uczelnię po 1918 r. jest wspomniane w sposób niepełny pod względem faktograficznym: J. E. Dutkiewicz, J. Jeleniewska-Ślesińska, W. Ślesiński, *Materiały do dziejów Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie 1895–1939*, Wrocław 1969; *175 lat nauczania malarstwa, rzeźby i grafiki w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych*, red. J. L. Ząbkowski, Kraków 1994; *Wobec przyszłości. Materiały nadesłane i wygłoszone na sesji naukowej z okazji 185-lecia działalności Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. 12.12.2003–15.12.2003*, red. J. Krupiński, P. Taranczewski, Kraków 2004.

no-naukowych. Chcąc sprostać nowej sytuacji, krakowska ASP bez zwłoki podjęła intensywne działania zmierzające do uregulowania swego statusu uczelni wyższej<sup>3</sup>. Po raz pierwszy grono profesorów ASP w Krakowie omawiało sprawy związane z akademizacją na posiedzeniu 30 listopada 1918 r.<sup>4</sup> Kwestia zatwierdzenia akademickiego charakteru krakowskiej ASP, łączyła się z potrzebą opracowania nowego statutu uczelni. Stąd drugi punkt obrad kolejnego posiedzenia grona profesorskiego już z grudnia 1918 r. brzmiał: „Dalsze rozpatrzenie zmiany statutu i regulaminu nauk tutejszego Zakładu”<sup>5</sup>. Niecałe trzy miesiące później projekt statutu był już opracowany. Dowiadujemy się o tym z protokołu posiedzenia z 20 lutego 1919 r. Z tego samego protokołu wynika, że sprawami Akademii zajmowały się dwa ministerstwa: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP) oraz Ministerstwo Sztuki i Kultury<sup>6</sup>. Profesorowie krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych wyłonili ze swego grona delegację mającą pojechać do Warszawy „dla popierania spraw Akademii w ministerstwach”<sup>7</sup>. W Warszawie w tym czasie byli też przedstawiciele innych uczelni, którzy również zabiegali o interesy reprezentowanych przez siebie szkół wyższych. O ile jednak sytuacja innych zakładów naukowych, aspirujących do uznania ich statusu akademickiego przez państwo polskie, była klarowna, o tyle położenie, w jakim znalazła się Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie, było bardziej skomplikowane. Zakładano, że Sejm uchwali ustawę o szkołach wyższych, na podstawie której MWRiOP będzie zatwierdzać statuty i regulaminy szkół akademickich. Stosownie do tego oczekiwania uczelnie typu uniwersyteckiego i politechnicznego sprawnie przygotowywały nowe statuty. Jednak krakowska ASP była uczelnią artystyczną. Ta specyfika skłoniła władze centralne z Warszawy do podporządkowania jej Ministerstwu Sztuki i Kultury, zapewniając, że ASP może bez dalszych zabiegów kontynuować swą działalność jako szkoła wyższa. Wkrótce okazało się, że to uprzywilejowanie Akademii było pozorne i spowodowało wiele trudności.

Na posiedzeniu grona profesorów krakowskiej ASP z 13 czerwca 1919 r. dokonano wyboru nowego rektora<sup>8</sup>. Po raz pierwszy na czele uczelni stanął architekt, Józef Gałęzowski<sup>9</sup>, co zainicjowało w dziejach ASP wspomnianą we wstępie „de-

<sup>3</sup> Nadanie lub potwierdzenie takiego statusu nazywano ówczesnie „akademizacją” – i tego terminu autor będzie często używać.

<sup>4</sup> Archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie [dalej: AASP], Protokoły Posiedzeń Grona Profesorów [dalej: PPGP], sygn. A 5, Protokół z 30 XI 1918 r. z „nadzwyczajnego posiedzenia Grona Profesorów Akademii Sztuk Pięknych w sprawie organizacji szkół artystycznych w Państwie Polskim”.

<sup>5</sup> AASP, PPGP, sygn. A 5, Protokół z 7 XII 1918 r.

<sup>6</sup> J. Pollakówna, *Ministerstwo Sztuki i Kultury*, w: *Polskie życie artystyczne w latach 1915–1939*, red. A. Wojciechowski, Wrocław 1974, s. 546–550.

<sup>7</sup> AASP, PPGP, sygn. A 1, Protokół z 20 II 1919 r.

<sup>8</sup> AASP, PPGP, sygn. A1, Protokół z 13 VI 1919 r.

<sup>9</sup> AASP, Akta osobowe Józefa Gałęzowskiego, sygn. 1019/23, Teczka zatytułowana: *Józef Gałęzowski, 1911–1961* (co wskazuje, że Gałęzowski przepracował w krakowskiej uczel-



kadę architektów”. Gałęzowski przedstawił profesorom „Projekt ustawy o ustroju najwyższych szkół Państwa Polskiego”<sup>10</sup> i zachęcił kolegów do dyskusji. Józef Mehofffer zauważył, że „tutejsza Akademia jest obecnie jedynym wyższym zakładem naukowym w całej Polsce<sup>11</sup> i należy szczególniejszą zwrócić uwagę, aby interesy Akademii jako najwyższej uczelni należycie w projekcie ustawy zostały uwzględnione”<sup>12</sup>. Na postawę grona profesorskiego ASP, domagającego się specjalnych względów dla swojej uczelni, wpływał fakt, że podporządkowano ją Ministerstwu Sztuki i Kultury. Profesorowie nie rozumieli, że ministerstwo to nie jest urzędem artystów, lecz urzędem państwowym, który ma swoje formalne wymogi<sup>13</sup>.

Trzy tygodnie po tym posiedzeniu rektor Józef Gałęzowski powiadomił profesorów krakowskiej ASP, że w Warszawie popierał sprawy Akademii w „dotyczących Ministerstwach”<sup>14</sup>. W Ministerstwie Skarbu uzyskał przyrzeczenie przychylnego załatwienia postulatu „kreowania dwóch katedr a mianowicie konserwacji zabytków oraz pejzażu”<sup>15</sup>. Wybrano kandydatów na wskazane katedry: Stanisława Kamockiego na katedrę pejzażu a Adolfa Szyszko-Bohusza na katedrę konserwacji<sup>16</sup>.

Adolf Szyszko-Bohusz posiadał szczególne predyspozycje do objęcia profesorskiej posady, co potwierdzały jego publikacje teoretyczne<sup>17</sup>, osiągnięcia w pracy na Wawelu<sup>18</sup> i dla Komisji Historii Sztuki Akademii Umiejętności<sup>19</sup>, ale także w Szkole

---

ni plastycznej 50 lat); AASP, Akta osobowe Józefa Gałęzowskiego, sygn. 1019/23, Wyjaśnienie w sprawie studiów politechnicznych z 10 V 1948 r.; AASP, Akta osobowe Józefa Gałęzowskiego, sygn. 1019/23, Życiorys z 31 VIII 1950 r., Życiorys z 15 I 1951 r., Ankieta personalna z 15 I 1951 r., Ankieta z 10 VI 1953 r.

<sup>10</sup> AASP, PPGP, sygn. A 1, Protokół z 21 XI 1919 r.

<sup>11</sup> Jedynym jako samodzielna uczelnia artystyczna o tradycjach akademickich.

<sup>12</sup> AASP, PPGP, sygn. A 1, Protokół z 21 XI 1919 r.

<sup>13</sup> J. Skotnicki, *Przy sztalugach i przy biurku*, Warszawa 1957, s. 188.

<sup>14</sup> Ministerstwa „dotyczące” ówczesnie spraw ASP w Krakowie to Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Ministerstwo Sztuki i Kultury oraz Ministerstwo Skarbu.

<sup>15</sup> AASP, PPGP, sygn. A1, Protokół z 10 XII 1919 r.

<sup>16</sup> AASP, PPGP, sygn. A1, Protokół z 10 XII 1919 r.

<sup>17</sup> M.in. A. Szyszko-Bohusz, *W kwestii restaurowania zabytków architektury*, „Architekt” 1910, nr 9, s. 130–131; A. Szyszko-Bohusz, *O znaczeniu tradycji w architekturze dzisiejszej*, „Architekt” 1911, nr 4–5, s. 53–55; A. Szyszko-Bohusz, *Zadania polskiej architektury nowoczesnej*, „Czasopismo Techniczne” 1913, nr 2, s. 14–18.

<sup>18</sup> F. Fuchs, *Z historii odnowienia wawelskiego zamku 1905–1939*, Kraków 1962; P. Gacek, *Wawelskie życie Adolfa Szyszko-Bohusza*, „Życie Literackie” 1986, nr 23, s. 1, 10–11; A. Szyszko-Bohusz, *Rotunda świętych Feliksa i Adaukta (NPMarii) na Wawelu*, „Rocznik Krakowski” 18 (1919), s. 51–80; P. Dettloff, *Lata 1916–1939*, w: *Zamek królewski na Wawelu. Sto lat odnowy (1905–2005)*, Kraków 2005, s. 53–83.

<sup>19</sup> Adolf Szyszko-Bohusz brał bardzo ożywiony udział w działaniach Komisji Historii Sztuki AU od 1905 r. przynajmniej do końca swej pracy na ASP, o czym świadczą protokoły z zebrań tej Komisji. Archiwum Nauki Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, Protokoły posiedzeń Komisji Historii Sztuki, sygn. PAU WI

Politechnicznej we Lwowie<sup>20</sup>. Trudno jednak było łączyć pracę w Krakowie i we Lwowie, a Adolf Szyszko-Bohusz czynił tak od 1916 r., gdy objął posadę dyrektora Kierownictwa Odnowienia Zamku Królewskiego na Wawelu<sup>21</sup>. W 1920 r. mijały już cztery lata takiego wysiłku i cierpliwego znoszenia napomnień ze strony przełożonych, którzy nie byli zadowoleni z tego, że kierownik prac na Wawelu dzieli swą aktywność między dwa odległe miasta<sup>22</sup>. Mogli zaakceptować podział między dwie instytucje w jednym mieście, gdyż znając pracowitość i doskonałą samoorganizację Adolfa Szyszko-Bohusza można było założyć, że podoła on podwójnym obowiązkom bez uszczerbku dla królewskiej rezydencji. Z tego powodu dyrektor Odnowienia Zamku na Wawelu chętnie przyjął ofertę z ASP. Rektor Józef Gałęzowski liczył na to, że w krakowskiej ASP Adolf Szyszko-Bohusz zademonstruje swe zdolności podobnie efektywnie jak w Szkole Politechnicznej we Lwowie<sup>23</sup>.

10 lutego 1920 r. nadeszła z Warszawy decyzja o powołaniu Adolfa Szyszko-Bohusza na katedrę nadzwyczajną konserwacji zabytków. W piśmie stwierdzono, że by „umożliwić panu Bohuszowi przyjęcie katedry na warunkach odpowiadających jego uzdolnieniu i dotychczasowym wynikom jego pracy zawodowej”, MWRiOP podjęło starania o podniesienie katedry konserwacji zabytków w krakowskiej ASP do rangi katedry zwyczajnej. Pismo kończyło się zaleceniem: „do wniosku o nominację dr. Bohusza należy dołączyć program przyszłej jego pracy profesorskiej i treściwe ujęcie obowiązków służbowych celem uwzględnienia tych danych w dekrete nominacyjnym”<sup>24</sup>.

W piśmie MWRiOP z 6 kwietnia 1920 r. do rektoratu ASP w Krakowie stwierdzono, że „Naczelnik Państwa zamianował postanowieniem z dnia 27 marca b.r. dr. Adolfa Szyszko-Bohusza profesorem nadzwyczajnym konserwacji zabytków

---

– 24 (lata 1897–1914), sygn. PAU WI – 25 (lata 1915–1924), sygn. PAU WI – 26 (lata 1924–1927).

<sup>20</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie [dalej: AAN], Zespół Akt Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego 1917–1939 [dalej: MWRiOP], Akta osobowe: Szyszko-Bohusz Adolf, sygn. 6142, Reskrypt wiedeńskiego Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświaty z 31 I 1913 r., odpis niniejszego reskryptu sporządzony w rektoracie Szkoły Politechnicznej we Lwowie 31 III 1915 r.; „Czasopismo Techniczne” 1913, nr 3, s. 35; „Architekt” 1912, nr 11–12, s. 126.

<sup>21</sup> Archiwum Narodowe w Krakowie [dalej: ANK], Spuścizna prof. Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 246, Pismo Wydziału Krajowego z 4 V 1916 r.

<sup>22</sup> W czasach autonomii galicyjskiej instytucją nadzorującą konserwację Zamku Królewskiego na Wawelu było Namiestnictwo we Lwowie, a w odrodzonej Polsce Ministerstwo Robót Publicznych w Warszawie.

<sup>23</sup> S.F., *Rocznik Architektoniczny*, „Czasopismo Techniczne” 1913, nr 21, s. 252; *Rocznik Architektoniczny. Prace uczeni prof. Szyszko-Bohusza w Szkole Politechnicznej Lwowskiej*, Lwów 1912–1913.

<sup>24</sup> AASP, Akta osobowe Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 1029/93, Pismo z 10 II 1920 r. Sekcji Nauki i Szkół Wyższych MWRiOP do rektoratu Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie.

w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie z ważnością od dnia 1 marca 1920 roku”<sup>25</sup>. 3 października 1921 r. Adolf Szyszko-Bohusz został mianowany profesorem zwyczajnym<sup>26</sup>.

Przejęcie Adolfa Szyszko-Bohusza ze Szkoły Politechnicznej we Lwowie do Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie okazało się dla Akademii bardzo korzystne. W latach 20. XX w. pozycja artystyczna i naukowa Adolfa Szyszko-Bohusza była już ugruntowana<sup>27</sup>. Nowy profesor ASP stawiał sobie wysokie wymagania. W swych rozważaniach na temat stanu II Rzeczypospolitej zapisał: „Chciałbym być dumny z mojej ojczyzny, chciałbym, by ojczyzna ze mnie była dumna. Chciałbym być wszędzie i zawsze rzecznikiem dzielności, honoru i sprawiedliwości”<sup>28</sup>.

Wiosną 1920 r. wydawało się, że tak Akademia, jak i cała Rzeczpospolita, wychodzą na prostą. Jednak Polskę czekała obrona niepodległości, a Akademię – dalsze zmagania o status szkoły wyższej. Nadzór nad krakowską uczelnią artystyczną przekazano z Ministerstwa Sztuki i Kultury<sup>29</sup> w ręce Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Uczelnie od początku podlegające MWRiOP już finalizowały prace dostosowujące je do wymogów projektowanej ustawy porządkującej szkolnictwo wyższe w Polsce. Krakowska uczelnia artystyczna nagle utraciła swe rzekome przywileje. To, co inne uczelnie przygotowywały od końca 1918 r., Akademia musiała zrobić w ciągu dwóch letnich miesięcy 1920 r.

<sup>25</sup> AASP, Akta osobowe Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 1029/93, Pismo Sekcji Nauki i Szkół Wyższych MWRiOP do rektoratu Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie z 6 IV 1920 r. w sprawie mianowania Adolfa Szyszko-Bohusza profesorem ASP w Krakowie. Analogiczne pismo nominacyjne otrzymał sam zainteresowany: Archiwum Politechniki Krakowskiej [dalej: APK], Wydziały Politechniczne AG, Akta Osobowe: Adolf Szyszko-Bohusz, sygn. 204/302, Pismo z 6 IV 1920 r.

<sup>26</sup> AASP, Akta osobowe Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 1029/93, Pismo MWRiOP z 13 X 1921 r. do Adolfa Szyszko-Bohusza w sprawie mianowania go profesorem zwyczajnym.

<sup>27</sup> AAN, Zespół Akt MWRiOP, Akta osobowe Szyszko-Bohusz Adolf, sygn. 6142, Życiorys zatytułowany *Curriculum vitae*; Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego [dalej: AUJ], Spuścizna rodziny Szyszko-Bohusz, sygn. 229, *Curriculum vitae do 1920 roku*; AASP, Akta osobowe Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 1029/93, Życiorys z 1920 r.; ANK, Spuścizna prof. Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 245, Życiorys z 1947 r.; ANK, Spuścizna prof. Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 245, Życiorys z 1948 r.; ANK, Spuścizna prof. Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 245, Życiorys niedatowany (z początku lat 30. XX w.); APK, Wydziały Politechniczne AG, Akta Osobowe: Adolf Szyszko-Bohusz, sygn. 204/302, Życiorys Adolfa Szyszko-Bohusza z 1947 r.; H. Jasiński, *Adolf Szyszko-Bohusz jako pedagog*, w: *Wystawa jubileuszowa Adolfa Szyszko-Bohusza w Pałacu Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie. Grudzień 1946 – styczeń 1947*, Kraków 1946, s. 19–21; T. Barucki, J. Daranowska-Lukaszewska, *Szyszko-Bohusz Adolf Ludwik*, w: *Polski słownik biograficzny* [dalej: PSB], t. 50, Warszawa 2015, s. 376–381.

<sup>28</sup> ANK, Spuścizna prof. Adolfa Szyszko-Bohusza, sygn. 243, s. 7; A. Szyszko-Bohusz, *Abecadło powodzenia narodu naszego*, Kraków 1938, mps.

<sup>29</sup> W 1922 r. Ministerstwo Sztuki i Kultury przekształcono w Departament Sztuki MWRiOP.

Nadzwyczajne posiedzenie grona profesorów z 28 maja 1920 r. podjęło temat akademizacji<sup>30</sup>. W przeciągu tygodnia profesorowie krakowskiej ASP zredagowali pismo do MWRiOP, w którym zawarli swoje uwagi do projektu ustawy o szkołach akademickich. Uwagi te zmierzały do takiego sformułowania statutu ramowego uczelni wyższej, by mógł się w nim zmieścić także statut uczelni artystycznej. Niestety było zbyt późno na negocjacje z MWRiOP. 13 lipca 1920 r. ustawa o szkołach akademickich została uchwalona. Nie objęła ona Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie<sup>31</sup>.

Rektor Józef Gałęzowski nie przyjął do wiadomości faktu, że oto najstarsza polska uczelnia artystyczna staje się szkołą średnią. Szczególnie Adolf Szyszko-Bohusz musiał boleśnie odczuwać tę sytuację: przechodząc do ASP ze Szkoły Politechnicznej we Lwowie tak jakby pozbawił się prawa nauczania na poziomie akademickim. Sytuację polepszał fakt, że już 5 sierpnia 1920 r. rząd wydał rozporządzenie, które zrównało krakowską Akademię Sztuk Pięknych w prawach z uniwersytetami i politechnikami, a świadectwom, które otrzymywali absolwenci Akademii, nadało rangę dyplomów uniwersyteckich. W Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej z 14 sierpnia 1920 r. znajdujemy *Rozporządzenie Rady Ministrów o dodatkach za wysługę lat, względnie trzechiecie, studia wyższe i dodatku drożyznianego do płacy zasadniczej funkcjonariuszów państwowych*<sup>32</sup>. Tytuł rozporządzenia nie tylko, że jest niejasno i wręcz niegramatycznie sformułowany, to ponadto w najmniejszym stopniu nie sugeruje, że rozporządzenie ma coś wspólnego z uznaniem akademickiego statusu ASP w Krakowie. Niemniej jednak w tymże Dzienniku Ustaw znajduje się załącznik 4 zatytułowany: *Wykaz uniwersytetów i szkół wyższych równorzędnych uniwersytetowi tudzież udzielanych przez nie świadectw (dyplomów)*. Załącznik ten na wstępie wylicza szkoły wyższe, nieakademickie w myśl ustawy z 13 lipca 1920 r., których pracownicy mieli być wynagradzani tak, jak pełnoprawna kadra akademicka, a świadectwa miały być uważane za dyplomy potwierdzające wykształcenie wyższe. I tu wymieniona jest Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie. Życiowe konkrety ten akt prawny rozwiązywał (pensje dla uczących, dyplomy dla studiujących), ale nie spełniał aspiracji krakowskiej uczelni<sup>33</sup>.

Opracowanie statutu, zgodnego z wymogami ustawy o szkołach akademickich z 13 lipca 1920 r., było sprawą kluczową w dalszych staraniach o odzyskanie przez ASP pełnej rangi szkoły wyższej. 16 października 1920 r. w czasie posiedzenia grona profesorów przyjęto poprawioną wersję statutu. Projekt oddano MWRiOP „do za-

<sup>30</sup> AASP, PPGP, sygn. A 1, Protokół z 28 V 1920 r.

<sup>31</sup> „Dziennik Ustaw RP” 1920, nr 72 z 10 VIII 1920 r., poz. 494.

<sup>32</sup> „Dziennik Ustaw RP” 1920, nr 77 z 14 VIII 1920 r., poz. 521; Rozporządzenie Rady Ministrów z 5 VIII 1920 r.

<sup>33</sup> Nt. omawianego tu rozporządzenia także: AASP, Protokoły Posiedzeń Grona Profesorów, sygn. A 151, Protokół z 21 III 1923 r.; także wspomina o tym rozporządzeniu: J. Gałęzowski, *Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie jest uczelnią akademicką*, „Ilustrowany Kuryer Codzienny” 1921, nr 329 z 3 XII, s. 5.

twierdzenia w całej osnowie”<sup>34</sup>. Widocznie ta „osnowa” nie przekonała Ministerstwa, gdyż przez następny rok w sprawie akademizacji nic się nie zmieniło. ASP działała na podstawie rozporządzenia z 5 sierpnia 1920 r. Stan taki miał jednak znamiona tymczasowości. Aby go zmienić 6 listopada 1921 r. zorganizowano spotkanie z premierem Antonim Ponikowskim<sup>35</sup>. Premiera powitał rektor Józef Gałęzowski na czele grona profesorów. Zebrani prosili premiera o otaczanie Akademii opieką<sup>36</sup>. Profesorowie ASP wiele sobie po tym spotkaniu obiecywali, ponieważ premier Ponikowski stał we własnym gabinecie ministrów także na czele MWRiOP. Poza tym cieszył się opinią jedyne go premiera II Rzeczypospolitej, który (obok Ignacego Jana Paderewskiego) interesował się sztuką<sup>37</sup>.

Nie wszyscy podwładni Antoniego Ponikowskiego w MWRiOP odnosili się do Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie życzliwie. Naczelnik wydziału akademickich szkół technicznych dr Marian Borowski w czasie swego pobytu w Krakowie w niecałe dwa tygodnie po wizycie premiera Ponikowskiego na łamach „Głosu Narodu” podzielił się swoimi przemyśleniami na temat szkolnictwa wyższego w Polsce. Negatywnej oceny doczekały się nie tylko szkoły techniczne, na temat których mógł się kompetentnie wypowiadać, ale i uczelnie artystyczne. Gość z Warszawy zauważył: „Daleko nam również do należytego postawienia akademickich szkół sztuk pięknych. Zadaniem ich byłoby wypracować charakter kultury polskiej, nadać jej wyraz i możliwość oddziaływania. Jest to zadanie pierwszorzędnej wagi dla Polski jako narodu i państwa. Atoli Akademia krakowska znajduje się w stadium reorganizacji i nie jest dotychczas formalnie uznana za uczelnię akademicką”<sup>38</sup>.

Wkrótce „Ilustrowany Kuryer Codzienny”, „Czas” i inne gazety zamieściły artykuł polemiczny napisany przez Józefa Gałęzowskiego. Rektor ASP wyjaśnił w nim, że jego uczelnia nie pozostaje bynajmniej w „stadium reorganizacji”. Marian Borowski wprowadził również opinię publiczną w błąd twierdząc, że w polskich szkołach akademickich nie powstają nowe katedry. W krakowskiej ASP nowe katedry akurat powstawały, np. katedra konserwacji zabytków kierowana przez Adolfa Szyzsko-Bohusza<sup>39</sup>.

23 lutego 1922 r. na posiedzeniu Rady Profesorów rektor Józef Gałęzowski przedstawił kolejny projekt statutu. Poddano go pod dyskusję, po czym postanowiono przesłać do MWRiOP<sup>40</sup>. Statut przekazano Ministerstwu 6 marca 1922 r.<sup>41</sup>

Zainteresowanie losami nowego statutu ASP przejawiali także studenci. W marcu 1922 r. złożyli oni w rektoracie memoriał, w którym domagali się „uznania Aka-

<sup>34</sup> AASP, PPGP, sygn. A 1, Protokół z 16 X 1920 r.

<sup>35</sup> S. Konarski, *Ponikowski Antoni*, w: PSB, t. 27, Wrocław 1983, s. 498–501.

<sup>36</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 6 XI 1921 r.

<sup>37</sup> J. Skotnicki, *Przy sztalugach...*, dz. cyt., s. 279–280.

<sup>38</sup> *Wyższe szkolnictwo techniczne*, „Głos Narodu” 1921, nr 263 z 18 XI, s. 2.

<sup>39</sup> J. Gałęzowski, *Akademia Sztuk Pięknych...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>40</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 23 II 1922 r.

<sup>41</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 III 1923 r.



demii Sztuk Pięknych w Krakowie za uczelnię akademicką w drodze aktu ustawodawczego<sup>42</sup>. Wiara w moc sprawczą instytucji demokratycznych miała w Polsce ulec erozji, co w 1926 r. skończyło się przewrotem majowym, ale u zarania niepodległości była jeszcze bardzo silna. Studenci uważali za pełną akademizację tylko taką, która zostanie uzyskana z postanowienia reprezentantów narodu, czyli posłów i senatorów. Rektor Józef Gałęzowski przedłożył memoriał w MWRiOP<sup>43</sup>.

Pod koniec marca 1922 r. MWRiOP przekazało Akademii reskrypt zawierający projekt nowelizacji ustawy o szkołach akademickich<sup>44</sup>. „Projekt ustawy o rozciągnięciu ustawy o szkołach akademickich na Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie” przygotowany przez MWRiOP już w tytule oraz w pierwszym artykule przewidywał, że ustawa z 13 lipca 1920 r. ma także dotyczyć krakowskiej ASP. Artykuł drugi precyzował zadania krakowskiej uczelni artystycznej: „Celem Akademii Sztuk Pięknych jest kształcenie w zakresie sztuk plastycznych, w technice i w umiejętnościach z tymi sztukami związanych tudzież pielęgnowanie i krzewienie powyższych gałęzi sztuk i umiejętności<sup>45</sup>”. Artykuł trzeci odnosił się do szczegółowych zapisów nowego statutu krakowskiej ASP, których egzekwowanie pozostaje w gestii ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Zgodnie z artykułem czwartym szef MWRiOP został wskazany jako wykonawca ustawy. Ostatni, piąty artykuł informował, że ustawa wchodzi w życie z dniem jej ogłoszenia. W uzasadnieniu ustawodawca podał motywy, jakie kierowały nim przy redagowaniu nowelizacji ustawy. W uzasadnieniu stwierdzono, że obecny ustrój Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, jej autonomia naukowa, administracyjna i finansowa oraz sposób wykonywania nad nią władzy zwierzchniej przez MWRiOP odpowiadają w zasadzie stanowisku szkół akademickich, wymienionych w art. 111 ustawy o szkołach akademickich. Z tego powodu wskazane jest formalne zaliczenie krakowskiej ASP do rzędu szkół akademickich drogą ustawy, jak tego wymaga ostatni ustęp 3 artykułu ustawy z 13 lipca 1920 r. „Specjalne zadania jednak tej uczelni wymagają zmiany brzmienia kilku artykułów wspomnianej ustawy, jako mającej na względzie tylko uczelnie wyższe o celach czysto naukowych<sup>46</sup>”. Ostatnie zdanie uzasadnienia przypomina piętno „nienaukowości”, które utrudniało ASP uzyskanie statusu akademickiego.

Okres urzędowania Józefa Gałęzowskiego jako rektora Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie dobiegał końca. Z perspektywy czasu widać, że jedną z najważniejszych decyzji ustępującego rektora było zatrudnienie w Akademii Adolfa Szyszko-Bohusza – jak się wkrótce okazało kolejnego rektora-architekta. 6 czerwca 1922 r. rektorem na rok akademicki 1922/1923 wybrano Adolfa Szyszko-Bohusza. Prorektorem został dotychczasowy rektor Józef Gałęzowski<sup>47</sup>. Profesorowie elektro-

<sup>42</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 III 1922 r.

<sup>43</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 III 1922 r.

<sup>44</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 31 III 1922 r.

<sup>45</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 III 1923 r.

<sup>46</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 III 1923 r.

<sup>47</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 6 VI 1922 r.



rzy dokonując wyboru liczyli na to, że dyrektor Kierownictwa Odnowienia Zamku Królewskiego na Wawelu skutecznie zajmie się sprawami rozpoczętymi przez swego poprzednika. Istotnie, Adolf Szyszko-Bohusz zakończenie procedury akademizacji i zatwierdzania statutu potraktował priorytetowo. W tym sensie można uznać nowego przełożonego ASP za rektora kontynuacji.

W końcu października 1922 r. na posiedzeniu grona profesorów wybrano dziekanów dwóch przewidzianych statutem wydziałów Akademii. Przewodniczący obradom rektor Adolf Szyszko-Bohusz stwierdził, że wprawdzie projekt statutu nie jest przez MWRiOP zatwierdzony, więc sam statut formalnie jeszcze nie obowiązuje, „jednakże dla ulżenia w sprawowaniu urzędu rektora ustanowienie dwóch dziekanów jest konieczne”<sup>48</sup>. Pierwszym dziekanem Wydziału Architektury został Józef Gałęzowski. Na czele Wydziału Malarstwa i Rzeźby stanął Władysław Jarocki<sup>49</sup>. Adolf Szyszko-Bohusz obawiał się, że MWRiOP przyjmie nominacje jako próbę stawiania resortu przed faktami dokonanymi, stąd określanie dziekanów mianem przewodniczących Rad Wydziałowych, którzy kierują pracami doraźnie wyodrębnionych struktur w teoretycznie jednowydziałowej uczelni<sup>50</sup>.

Projekt nowelizacji ustawy z 13 lipca 1920 r., wielokrotnie analizowany przez grono profesorskie jeszcze pod koniec kadencji rektora Józefa Gałęzowskiego<sup>51</sup>, wciąż nie był przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uchwalony. Sprawami Akademii zajmowała się wówczas Zofia Sokolnicka, która zasiadała w Komisji Oświatowej Sejmu<sup>52</sup>. We wrześniu 1922 r. przejęła ona nadzór nad zaopiniowaniem projektu statutu ASP przekazanego MWRiOP 6 marca tego r.<sup>53</sup> 22 grudnia 1922 r. MWRiOP przesłało do łaski marszałkowskiej projekt poprawek do ustawy o szkolnictwie wyższym, przewidujący rozciągnięcie uprawnień akademickich na ASP w Krakowie<sup>54</sup>. Ministerialny postulat nowelizacji nabrał rangi projektu ustawy z inicjatywy rządowej. Do marszałka Sejmu Macieja Rataja<sup>55</sup> trafił więc projekt nowelizacji wraz ze statutem ASP. Posłowie zajęli się projektem podczas obrad plenarnych w dniu 20 stycznia 1923 r. Po pierwszym czytaniu, bez dyskusji, odesłano projekt do Komisji Oświatowej<sup>56</sup>. Projekt wrócił pod obrady Sejmu

<sup>48</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 30 X 1922 r.

<sup>49</sup> AASP, Akta osobowe Władysława Jarockiego, sygn. 1029/32; Z. Weiss, K. Łomnicka, *Władysław Jarocki*, Kraków 2015; Z. Porada, *Olimpijczycy z krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych*, Kraków 2014, s. 57–59.

<sup>50</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 30 X 1922 r.

<sup>51</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokoły z 23 II 1922 r., 21 III 1922 r. oraz 31 III 1922 r.

<sup>52</sup> Z. Kaczmarek, *Sokolnicka Zofia*, w: PSB, t. 40, Warszawa 2000, s. 57–58.

<sup>53</sup> Por. Z. Kaczmarek, *Sokolnicka Zofia...*, dz. cyt., s. 57–58.

<sup>54</sup> AASP, Statut i pisma w sprawie Statutu, sygn. A 182, Pismo MWRiOP do marszałka sejmu z 22 XII 1922 r.

<sup>55</sup> S. Konarski, *Rataj Maciej*, w: PSB, t. 30, Wrocław 1987, s. 619–624.

<sup>56</sup> „Sprawozdanie stenograficzne z 8 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej z dnia 20 stycznia 1923 roku”, w porządku dziennym posiedzenia: „Nowela o rozciągnięciu ustawy o szkołach akademickich na Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie”.

9 marca 1923 r. Zofia Sokolnicka referująca wnioski Komisji stwierdziła, że ASP w Krakowie posiada już charakter, znaczenie i poziom szkoły akademickiej. Wobec braku kolejnych poprawek marszałek Sejmu Maciej Rataj zarządził od razu drugie i trzecie czytanie (potwierdzone przez akklamację) i uznał ustawę za uchwaloną<sup>57</sup>.

Uchwalony przez Sejm projekt przekazano do rozpatrzenia Senatowi<sup>58</sup>. 16 marca 1923 r. Senat nowelizację odrzucił<sup>59</sup>. Senator Stanisław Kalinowski<sup>60</sup>, sprawozdawca projektu, uzasadnił odrzucenie nowelizacji brakiem właściwej dokumentacji. Senatorowie po otrzymaniu rządowego projektu ustawy wystąpili z wnioskiem o zorganizowanie posiedzenia, na którym MWRiOP przedstawiłby członkom izby wyższej parlamentu racje przemawiające za objęciem krakowskiej ASP ustawą o szkołach akademickich. Senatorowie zwrócili się także do szefa MWRiOP z prośbą o przesłanie statutu Akademii. Niestety posiedzenie senackiej Komisji Oświaty z winy MWRiOP nie doszło do skutku. Natomiast statut ASP został tejże komisji przesłany. Nie był to jednak aktualny statut, lecz dawny statut cesarsko-królewskiej Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. W tej sytuacji Senat odrzucił projekt ustawy. Wyglądało na to, że MWRiOP utrudniało ASP odzyskanie statusu akademickiego. Jak bowiem inaczej zinterpretować niestawienie się ministerialnych urzędników na posiedzeniu, mającym na celu zapoznanie senatorów z problematyką akademizacji krakowskiej ASP, i przesłanie do Senatu wersji statutu z czasu zaborów?<sup>61</sup>

Ustawa została odrzucona przez Senat *a limine*. Marszałek Senatu Wojciech Trąmpczyński<sup>62</sup> twierdził, że weto Senatu wyrażone *a limine* powoduje, że ustawa

<sup>57</sup> „Sprawozdanie stenograficzne z 22 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej z dnia 9 marca 1923 roku”, w porządku dziennym posiedzenia: „Ustawa o rozciągnięciu ustawy o szkołach akademickich na Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie”. Przy okazji uchwalenia ustawy Sejm poparł rezolucję Komisji Oświatowej wzywającą rząd do większej troski o krakowską ASP.

<sup>58</sup> *Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. RP nr 44, poz. 267], art. 35*, w: *Dokumenty naszej tradycji. Konstytucja marcowa 1921*, red. A. Burda, Lublin 1983, s. 75.

<sup>59</sup> Sprawozdawca krakowskiego „Czasu” podaje, że uchwałę tę Senat podjął 15 marca 1923 r.: *O statut Akademii Sztuk Pięknych*, „Czas” 1923, nr 67 z 24 III, s. 2. Z kolei dokument sejmowy podaje datę 16 marca: AAN, Zespół Akt Biura Sejmu RP, Wydział Prac Parlamentarnych, sygn. 142, „Porządek obrad Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 marca 1923 roku” (punkt 3 przewidywał „Sprawozdanie Komisji Oświaty o rozciągnięciu ustawy o szkołach wyższych na Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie – sprawozdawca senator [Stanisław] Kalinowski”); „Sprawozdanie stenograficzne z 35 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej z dnia 23 kwietnia 1923 roku”, doniesienie marszałka o odrzuceniu przez Senat ustawy o rozciągnięciu ustawy o szkołach akademickich na Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie.

<sup>60</sup> S. Konarski, *Kalinowski Stanisław*, w: PSB, t. 11, Wrocław 1964, s. 467–471; *Kalinowski Stanisław*, w: *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. J. Majchrowski, Warszawa 1994, s. 518.

<sup>61</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 III 1923 r.

<sup>62</sup> *Trąmpczyński Wojciech*, w: *Kto był kim...*, dz. cyt., s. 555.

musi być przygotowywana od początku. Zdaniem marszałka Sejmu Macieja Rataja odrzucona ustawa wracała pod obrady izby niższej i mogła być powtórnie przedstawiona Senatowi<sup>63</sup>.

21 marca 1923 r. grono profesorskie ASP podsumowało dotychczasowe starania o odzyskanie akademickiego statusu przez swą uczelnię. Odpis protokołu z tego posiedzenia, datowany na dzień następny, przedłożono MWRiOP<sup>64</sup>. To podsumowanie było wstępem do poczynań znacznie bardziej stanowczych. Przyczyną intensyfikacji działań w kierunku odzyskania statusu akademickiego, podjętych wiosną 1923 r., było przekonanie, że okres przejściowy po odzyskaniu niepodległości dobiegł końca. Tydzień przed posiedzeniem z 21 marca 1923 r. rektor Adolf Szyszko-Bohusz wraz z gronem profesorów ASP uczestniczył w nabożeństwie dziękczynnym za ostateczne ustalenie granic Rzeczypospolitej<sup>65</sup>.

Podczas obrad grona profesorów krakowskiej ASP 21 marca 1923 r. rektor Adolf Szyszko-Bohusz, występując w roli sprawozdawcy referującego problem akademizacji, stwierdził, że „uważa za zbyteczne powtarzać, jak pilną i ważną jest sprawa statutu dla Akademii, której nie załatwienie lub przewlekanie może sprawić, że rezultaty dłużejtrwającej pracy dla rozwoju sztuki tej jedynej polskiej wyższej uczelni artystycznej mogą obecnie we własnym Państwie być poważnie zagrożone”<sup>66</sup>. Nuta rozgoryczenia była jak najbardziej uzasadniona. Państwo polskie, o które z bronią w rękę walczył Adolf Szyszko-Bohusz w liczonym towarzystwie ochotników związanych z Akademią<sup>67</sup>, nie potrafiło w pierwszych latach swego istnienia postawić Akademii na poziomie, który krakowska uczelnia artystyczna miała w czasach autonomii galicyjskiej<sup>68</sup>.

Adolf Szyszko-Bohusz kontynuował: „Nie mogąc w sprawie tej zapewnić (...) korzystnego i szybkiego rozwiązania wobec wzburzenia, jakie od zeszłego roku

<sup>63</sup> Artykuł 35 Konstytucji marcowej nie reguluje tej sprawy precyzyjnie. Przy okazji zauważmy, że Maciej Rataj wywodził się z Polskiego Stronnictwa Ludowego „Piast”, a Wojciech Trąmpczyński reprezentował Narodową Demokrację. Ich odmienne opinie mogły mieć źródło nie tylko w dbałości o prestiż Izb parlamentarnych, którym przewodniczyli, ale także w trosce o pozycję swego stronnictwa politycznego; A. Ajnenkiel, *Od rządów ludowych do przewrotu majowego. Zarys dziejów politycznych Polski 1918–1926*, Warszawa 1978, s. 297–308.

<sup>64</sup> AASP, PPGP, sygn. A151, Protokół z 21 III 1923 r.

<sup>65</sup> 15 marca 1923 r. Rada Ambasadorów uchwaliła uznanie granic RP. *Kalendarium dziejów Polski. Od prehistorii do 1998*, red. A. Chwalba, Kraków 1999, s. 236; AASP, PPGP, sygn. A151, Protokół z 16 III 1923 r.

<sup>66</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 III 1923 r.

<sup>67</sup> *Wychowankowie i pedagodzy krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych w Legionach*, red. J. Szancenbach, I. Trybowski, J. Górską-Czarnecka, Kraków 1988; M. Pilikowski, *Artystów z Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie walka o wolność*, w: *Dotyk wolności*, red. Z. Bajek, Kraków 2018, s. 245–249; M. Pilikowski, *Piękna historia. Krakowska Akademia Sztuk Pięknych w latach 1818–1939*, Kraków 2018, s. 218–237; M. Pilikowski, *Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie i jej wychowankowie w czasie I wojny światowej*, w: *200 lat Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie 1818–2018*, t. 1, Kraków 2019, s. 162–171.

<sup>68</sup> M. Pilikowski, *Piękna historia...*, dz. cyt., s. 132–217.

wśród uczniów i profesorów panuje i wobec zaniedbań ze strony MWRiOP powołanego w pierwszym rządzie do opieki nad interesami Akademii, sprawozdawca widzi się zmuszonym do złożenia godności rektora w ręce grona profesorów i zaznacza, że równocześnie przesyła na ręce Pana Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej swą rezygnację z profesury w Akademii<sup>69</sup>. Także pozostali profesorowie postanowili złożyć rezygnację *in corpore* z zajmowanych stanowisk profesorskich i zawiadomić o tym Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej i inne „odnośne Władze i Czynniki rządowe”<sup>70</sup>.

Było to wydarzenie bez precedensu w dziejach krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych, a zapewne w ogóle w dziejach polskiego szkolnictwa wyższego. Oto rektor w poczuciu odpowiedzialności za kierowaną przez siebie placówkę edukacyjną zrezygnował nie tylko z zajmowanego stanowiska, ale i z profesury. Także pozostali profesorowie Akademii<sup>71</sup> podjęli decyzję o zaprzestaniu działalności pedagogicznej<sup>72</sup>.

Do walki włączyli się studenci. 22 marca 1923 r. zorganizowali wiec, podczas którego zredagowali memoriał wspierający rektora i profesorów oraz proklamowali strajk<sup>73</sup>. Wyłonili także delegację, która 23 marca 1923 r. pojechała do Warszawy, by wręczyć rezolucję władzom ministerialnym<sup>74</sup>.

Także opinia publiczna na bieżąco poznawała kolejne fakty i wpływała na bieg wydarzeń. Następnego dnia po wyjeździe delegacji strajkujących studentów do Warszawy, a na trzeci dzień po dymisji grona pedagogicznego ASP, „Czas” syntetycznie zaprezentował swoim czytelnikom przebieg walki o przywrócenie statusu akademickiego krakowskiej uczelni plastycznej. W artykule czytamy: „Senat Rzeczypospolitej uchwałą z dnia 15 marca 1923 r. odrzucił *a limine* uchwalony poprzednio przez Sejm projekt ustawy o rozciągnięciu ustawy z dnia 13 lipca 1920 r. na Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie. Wskutek konfliktu kompetencyjnego, jaki wyniknął na tym tle pomiędzy Senatem a Sejmem, sprawa zalegalizowania stanowiska prawnego Akademii oraz jej charakteru jako wyższej uczelni uległa zwłoce na czas nieokreślony”. Dalej autor artykułu przypomina, że wymagany projekt statutu Akademia złożyła już 6 marca 1922 r. Co najważniejsze: Akademia była wyższą uczelnią od 1900 r. „i jako taka została przejęta przez polski rząd”. Czyżby rząd polski o tym nie pamiętał?<sup>75</sup>

<sup>69</sup> AASP, PPGP, sygn. A151, Protokół z 21 III 1923 r.

<sup>70</sup> AASP, PPGP, sygn. A151, Protokół z 21 III 1923 r.

<sup>71</sup> Teodor Axentowicz, Stanisław Dębicki, Xawery Dunikowski, Tadeusz Estreicher, Józef Gałęzowski, Władysław Jarocki, Henryk Kunzek, Józef Mehoffer, Konstanty Laszczka, Józef Pankiewicz, Ignacy Pieńkowski, Franciszek Krzywda-Polkowski i Wojciech Weiss.

<sup>72</sup> AASP, PPGP, sygn. A151, Protokół z 21 III 1923 r.

<sup>73</sup> „Czas” 1923, nr 67 z 24 III, s. 2.

<sup>74</sup> „Czas” 1923, nr 68 z 25 III, s. 2; „Ilustrowany Kuryer Codzienny” 1923, nr 59 z 25 III, s. 6.

<sup>75</sup> „Czas” 1923, nr 67 z 24 III, s. 2.

Ten sam temat podjął także „Ilustrowany Kuryer Codzienny” publikując 24 marca 1923 r. artykuł zatytułowany *Los Akademii Sztuk Pięknych zagrożony!* Tytuł uzupełniony był przez wyróżnioną większą czcionką wstęp do artykułu: „Fatalne skutki pomyłki Ministerstwa Oświaty. Konflikt między Sejmem a Senatem – Dymisja profesorów Akademii i strajk demonstracyjny uczniów”. Dalej autor artykułu informował, że „onegdaj” (z kontekstu wynika, że między 16 a 23 marca 1923 r.) delegaci ASP w osobach rektora Adolfa Szyszko-Bohusza i profesora Władysława Jarockiego przybyli do Warszawy „celem poinformowania się o przyczynach odrzucenia przez Senat rządowego projektu”. Marszałek Senatu Wojciech Trąmpczyński wyjaśnił, że „uchwała Senatu odrzucająca projekt ustawy nie zwracała się przeciw meritum sprawy [przeciw postulatowi nadania ASP statusu szkoły akademickiej], ale przeciw formie, w jakiej rząd rzecz tę załatwić pragnął”<sup>76</sup>.

Dziennikarze dowiedzieli się o tym, że Senat oceniał statut ASP mając do dyspozycji dokument z austriackich czasów! Jakim sposobem MWRiOP mogło nie zauważyć, że nie jest to projekt nowego statutu? Jak szef MWRiOP, Józef Mikułowski-Pomorski<sup>77</sup>, w tej sytuacji ocenia pracę swoich urzędników? Niestaranność, żeby nie powiedzieć głupota, czy zła wola? Nie wiadomo, co bardziej kompromituje centralny organ władzy, do którego obywatele powinni mieć zaufanie. A senator Stanisław Kalinowski, przewodniczący senackiej Komisji Oświaty, bez refleksji analizował dokument z zupełnie innych czasów? Czyżby założył, że grono profesorskie Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, choć złożone z artystów niedoceniających spraw formalnych, mogło mniemać, że w odrodzonej Rzeczypospolitej uczelnia może pracować na podstawie statutu zatwierdzonego niegdyś przez cesarza Franciszka Józefa? Te pytania stawiane przed dziennikarzy spowodowały, że w tydzień po ogłoszeniu strajku na ASP minister Józef Mikułowski-Pomorski poczuł się zmuszony ogłosić list do senatora Stanisława Kalinowskiego z wyjaśnieniem pomyłki ministerstwa<sup>78</sup>.

Minister Józef Mikułowski-Pomorski i senator Stanisław Kalinowski odsuwali od siebie odpowiedzialność, a opinia publiczna patrzyła na całą sprawę z coraz większym niepokojem. Profesorowie znajdowali się w stanie zawieszenia, a studenci strajkowali już od ponad dwóch tygodni, gdy wreszcie MWRiOP ogłosiło, że nie przyjmuje dymisji profesorów. Dziennikarze „Czasu” podali tę wiadomość 6 kwietnia 1923 r.<sup>79</sup>, a na ASP dotarła ona oficjalnie 7 kwietnia 1923 r. Ministerstwo

<sup>76</sup> „Ilustrowany Kuryer Codzienny” 1923, nr 58 z 24 III, s. 5. Spór kompetencyjny między Sejmem a Senatem, wywołany przez odrzucenie ustawy dotyczącej statusu krakowskiej ASP, do dziś jest wspominany przez konstytucjonalistów jako przykład interesującego powikłania na polu interpretacji konstytucji. *Ustawa z dnia 17 marca...*, dz. cyt., s. 56–57.

<sup>77</sup> A. Żabko-Potopowicz, *Mikułowski Pomorski Józef Karol*, w: PSB, t. 21, Wrocław 1976, s. 187–190.

<sup>78</sup> „Czas” 1923, nr 74 z 1 IV, s. 2.

<sup>79</sup> „Czas” 1923, nr 76 z 6 IV, s. 2.



poinformowało, że „zgłoszenie rezygnacji profesorów nie uwalnia ich od pełnienia obowiązków, jak długo rezygnacja nie zostanie przyjęta”<sup>80</sup>. Profesorowie po upływie kolejnego tygodnia podjęli decyzję o powrocie do pracy. Zazaczyli jednak, że ich stanowisko zajęte w dniu 21 marca w sprawie statutu nie uległo zmianie. Termin wznowienia nauki wyznaczono na dzień 17 kwietnia 1923 r.<sup>81</sup>

„Ilustrowany Kuryer Codzienny” poczynaniom protestujących adeptów sztuk plastycznych poświęcił więcej uwagi niż „Czas”. Wydanie „Kuryera” z 24 marca 1923 r. oprócz merytorycznie ważkiej informacji o konferencji rektora Adolfa Szyszko-Bohusza z marszałkiem Senatu Wojciechem Trąmpczyńskim przyniosło także opis poczynañ studentów ASP. Redaktor „Kuryera” podaje do wiadomości, że „Mieszkańcy Krakowa byli wczoraj [z kontekstu wynika, że 22 marca] świadkami osobliwego pochodu demonstracyjnego”. Oto w południe z gmachu ASP przy placu Matejki wyruszył orszak młodych plastyków ze sztalugami i kasetami farb – „w pełnym rynsztunku malarskim”. Aby wyjaśnić krakowianom przyczynę pochodu, niesiono wielką tablicę z napisem: „Strajk uczniów Akademii Sztuk Pięknych”<sup>82</sup>.

W artykule zatytułowanym *Strajk uczniów ASP w Krakowie* redaktor „Kuryera” informował, że na wiecu w dniu 22 marca studenci stwierdzili: „Jest nam niewymownie przykro, że zmuszeni jesteśmy sięgać we własnym państwie po taką broń [jak strajk] i porzucić ukochaną pracę, lecz musimy jak najostrzej zareagować na ciężką krzywdę, jaka nas spotyka”<sup>83</sup>. Na końcu rezolucja wyrażała głęboką wdzięczność rektorowi Adolfowi Szyszko-Bohuszowi i gronu profesorów za nieugięte stanowisko w obronie praw Akademii. W artykule tu referowanym znajduje się także informacja, że studenci architektury Politechniki Lwowskiej na wieść o walce swojego dawnego profesora z warszawską biurokracją ogłosili „sympatyzujący strajk”. Kolejna część omawianego tu artykułu, opatrzona podtytułem *Adepci nie przerwali pracy artystycznej*, informuje, że „grupy sympatycznych «strajkowiczów» spotkałyśmy na Wawelu ze sztalugami i kasetami malarskimi pracujących z rozmachem i werwą”. Warto zauważyć, że przerwawszy zajęcia w gmachu przy placu Matejki studenci ASP udali się na Wawel, by doskonalić swe umiejętności pod okiem swego rektora<sup>84</sup>.

Tymczasem kwestia przywrócenia krakowskiej ASP statusu uczelni wyższej stała się przyczyną debaty na temat wykładni konstytucji na forum ogólnopolskim<sup>85</sup>. Profesor Władysław Leopold Jaworski twierdził, że spór konstytucyjny można rozpatrywać na polu politycznym i prawnym. Na polu politycznym decyduje realna siła decyzyjna, do której prawo musi się dostosować. Tu silniejsza jest wola Sejmu,

<sup>80</sup> AASP, PPGP, sygn. A151, Protokół z 14 IV 1923 r.

<sup>81</sup> AASP, PPGP, sygn. A151, Protokół z 14 IV 1923 r.

<sup>82</sup> „Ilustrowany Kuryer Codzienny” 1923, nr 58 z 24 III, s. 5.

<sup>83</sup> „Ilustrowany Kuryer Codzienny” 1923, nr 59 z 25 III, s. 6.

<sup>84</sup> „Ilustrowany Kuryer Codzienny” 1923, nr 59 z 25 III, s. 6.

<sup>85</sup> M. Rostworowski, *W sprawie grożącego konfliktu między Sejmem a Senatem*, „Czas” 1923, nr 84 z 16 IV, s. 1.



może więc ta Izba większością głosów odrzucić oddalenie projektu ustawy przez Senat. Jednak z prawnego punktu widzenia odrzucenie przez Senat projektu w całości nie jest zgłoszeniem poprawki, którą Sejm może w głosowaniu oddalić. Jest to wola Izby wyższej, którą Sejm powinien uszanować i rozpocząć procedowanie od początku<sup>86</sup>. 25 kwietnia 1923 r. u marszałka Sejmu Macieja Rataja odbyła się narada na temat interpretacji spornego artykułu 35 Konstytucji. Reprezentanci obu Izb zdecydowali, że rozstrzygnie zdanie profesorów konstytucjonalistów<sup>87</sup>.

Termin wznowienia nauki na Akademii, wyznaczony na 17 kwietnia, został przekroczony już o pięć dni, a studenci wciąż strajkowali i chyba nie wierzyli, że uczeni znawcy prawa konstytucyjnego rozstrzygną problem w dającej się przewidzieć przyszłości. Jeszcze przed naradą u marszałka Rataja, 21 kwietnia 1923 r., uchwalili rezolucję do krakowskich posłów i senatorów z apelem o poparcie postulatów Akademii w obu Izbach<sup>88</sup>. Według oficjalnych danych strajk studentów został zakończony 18 kwietnia<sup>89</sup>. Jednak krakowski „Czas” prawie dwa tygodnie po oficjalnym zakończeniu strajku informował, że „wobec przyrzeczeń MWRiOP i przyrzeczeń marszałków obu Izb” studenci postanowili „podjąć z powrotem pracę szkolną”<sup>90</sup>.

Na początku maja 1923 r. Akademia Sztuk Pięknych pracowała już bez zakłóceń. O tym, że groźba dymisji ze strony profesorów i strajk studentów odniosły zamierzony skutek, przekonuje relacja Adolfa Szyszko-Bohusza, którą złożył na posiedzeniu grona profesorów 9 maja 1923 r. Sprawozdanie to dotyczyło wizyty rektora w Warszawie, do której został „wezwany telegraficznie przez p. Ministra”<sup>91</sup>. Ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego był wówczas wspominany już Józef Mikułowski-Pomorski. To z nim Szyszko-Bohusz „odbył dłuższą wyjaśniającą konferencję w sprawie zatwierdzenia projektu ustawy uznającej Akademię za wyższą uczelnię”<sup>92</sup>.

Pierwszy punkt protokołu z posiedzenia grona profesorów z 30 maja 1923 r. dotyczy informacji, jaką przedłożył rektor Adolf Szyszko-Bohusz po kolejnych rozmowach w Warszawie. W MWRiOP ponownie przypomniał sprawę przyspieszenia zatwierdzenia statutu Akademii. Otrzymał obietnicę, że „wkrótce Sejm ma powziąć ponowną uchwałę przypuszczalnie zatwierdzającą odrzucony i zwrócony wniosek do Sejmu”<sup>93</sup>.

Rektor Adolf Szyszko-Bohusz oraz cała społeczność Akademii wsparcia w sprawie nadania ASP statusu akademickiego drogą ustawy spodziewali się uzyskać od

<sup>86</sup> W.L. Jaworski, *Konflikt między Sejmem a Senatem*, „Czas” 1923, nr 88 z 15 IV, s. 1.

<sup>87</sup> „Czas” 1923, nr 92 z 26 IV, s. 1.

<sup>88</sup> „Czas” 1923, nr 89 z 22 IV, s. 2.

<sup>89</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 9 V 1923 r.

<sup>90</sup> „Czas” 1923, nr 96 z 30 IV, s. 2.

<sup>91</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 9 V 1923 r.

<sup>92</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 9 V 1923 r.

<sup>93</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 30 V 1923 r.

prezydenta RP Stanisława Wojciechowskiego<sup>94</sup>. Prezydent właśnie wybierał się z wizytą do Krakowa. Miał przyjechać 15 czerwca 1923 r. pociągami, w związku z czym Adolf Szyszko-Bohusz zaprosił wszystkich profesorów „do wzięcia udziału w gremialnym powitaniu Pana Prezydenta na dworcu kolejowym”<sup>95</sup>. Następnego dnia, 16 czerwca, przewidziano wizytę prezydenta w Akademii. Prezydent miał zapoznać się z problemami uczelni, z kwestią statusu akademickiego na czele<sup>96</sup>. Ostatecznie prezydent Stanisław Wojciechowski odwiedził Akademię 17 czerwca. Zaczął jednak od wizyty na Wawelu. Jak podał krakowski „Czas”, prezydenta przy Bramie Herbowej powitał rektor Adolf Szyszko-Bohusz w towarzystwie prorektora Józefa Gałęzowskiego. Rektor wprowadził dostojnego gościa na dziedziniec Wawelu oraz asystował mu podczas zwiedzania zamku. Warto zauważyć, że autor sprawozdania tytułował Adolfa Szyszko-Bohusza „rektorem” nawet wtedy, gdy występował on w roli dyrektora Kierownictwa Odnowienia Zamku Królewskiego na Wawelu<sup>97</sup>.

Następnie Stanisław Wojciechowski przybył do siedziby ASP. Rektor Adolf Szyszko-Bohusz witając prezydenta „W przemówieniu swoim wskazał, że jedynym marzeniem Akademii, jedyną ambicją było wysoko nieść sztandar sztuki polskiej, uświetnić imię Polski”<sup>98</sup>. Dzięki działalności profesorów i wychowanków ASP cały świat mógł się przekonać, że Polska mimo rozbiorów żyła nadal dzięki swej kulturze i sztuce. Osiągnięto to ciężką pracą w trudnych warunkach narodowej niewoli. „Ale dziś dość mamy walk szarpiących nerwy – kontynuował rektor – walk o słuszne prawa szkoły, o liche dotacje, dość mamy niepewności jutra. Chcemy mieć pewność, że to, co z takim trudem wywalczyliśmy dla Polski i w imię Polski, zostanie przez rząd polski przyjęte i pomnożone. I niech Twoje odwiedziny, Panie Prezydencie, będą zapowiedzią lepszego jutra dla naszej sztuki w myśl tradycji najświetlejszych naszych królów od Kazimierza Wielkiego do Stanisława Augusta, którzy rozumieli, że mocarstwowe stanowisko Polski wymaga rozwoju sztuki w Polsce”<sup>99</sup>.

Wizyta prezydenta Stanisława Wojciechowskiego w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych była ukoronowaniem pierwszej kadencji rektorskiej Adolfa Szyszko-Bohusza. Grono profesorskie przedłużyło jego rektorski mandat. Na posiedzeniu 22 czerwca 1923 r. zdecydowano, że stanowisko rektora na rok akademicki 1923/1924 ponownie obejmie Adolf Szyszko-Bohusz. Prorektorem pozostał Józef Gałęzowski<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Z. Pawluczuk, *Konspirator i prezydent. Rzecz o Stanisławie Wojciechowskim*, Lublin 1993.

<sup>95</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 12 VI 1923 r.

<sup>96</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 12 VI 1923 r.

<sup>97</sup> „Czas” 1923, nr 133 z 18 VI, s. 1.

<sup>98</sup> „Czas” 1923, nr 133 z 18 VI, s. 2.

<sup>99</sup> Tamże. Warto pamiętać, że do ostatniego króla przedrozbiorowej Polski nie nawiązywano w II Rzeczypospolitej w pozytywnym kontekście – co wskazuje na to, że Adolf Szyszko-Bohusz nie kierował się gustem politycznych decydentów, lecz mówił to, co uważał za stosowne.

<sup>100</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 22 VI 1923 r.

Wieloletnie starania Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie o uznanie jej za szkołę wyższą mogły zostać z sukcesem zakończone już w czasie wakacji w 1923 r. 4 sierpnia tego roku Sejm ponownie uchwalił projekt ustawy o rozciągnięciu ustawy o szkołach akademickich na krakowską ASP<sup>101</sup>. Zatwierdzony przez Sejm projekt nie został jednak poddany pod głosowanie w Senacie<sup>102</sup>. Przeszkodziło temu Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Stojący na jego czele Stanisław Głabiński<sup>103</sup> zablokował dalsze procedowanie ustawy<sup>104</sup> i podjął decyzję o opracowaniu bardziej kompleksowej nowelizacji ustawy o szkołach akademickich w zastosowaniu do szkół artystycznych<sup>105</sup>.

Adolf Szyszko-Bohusz składając na posiedzeniu grona profesorów z 27 listopada 1923 r. sprawozdanie ze swego wyjazdu do Warszawy powiadomił zebranych, iż statut Akademii od czerwca 1923 r. leży w prezydium Rady Ministrów<sup>106</sup>. Częstotliwość wizyt Adolfa Szyszko-Bohusza w gabinetach ministerialnych wskazuje na wysiłek, jaki wkładał w promowanie interesów Akademii w stolicy. Rektorowi obiecano spotkanie z marszałkiem Sejmu Maciejem Ratajem i ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego Stanisławem Grabskim<sup>107</sup>.

Jesień 1923 r. to nie był dobry czas dla spraw ważnych dla krakowskiej ASP. Rząd Wincentego Witosa musiał stawić czoła dramatycznym przeciwnościom, przy których blakły takie problemy, jak status artystycznej uczelni. Uliczne zamieszki w Krakowie w dniu 6 listopada 1923 r., można było ujrzeć z okien rektorskiego gabinetu, w gmachu usytuowanym na rogu ulicy Basztowej i placu Matejki<sup>108</sup>.

Na posiedzeniu grona profesorów 13 lutego 1924 r. zredagowano memoriał do Sejmu dotyczący przewlekania ustawowego załatwienia sprawy statusu ASP. Żądania zawarte w memoriale miał prezentować rektor Adolf Szyszko-Bohusz, który

<sup>101</sup> „Sprawozdanie stenograficzne z 65 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej z dnia 4 sierpnia 1923 roku”; AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 II 1924 r.

<sup>102</sup> Ponieważ procedura ustawodawcza nie została zakończona, projekt pomimo zatwierdzenia przez Sejm nie został opublikowany w Dzienniku Ustaw.

<sup>103</sup> Był on nie tylko szefem MWRiOP (od maja do września 1923 r.), ale także wicepremierem w gabinecie Wincentego Witosa. A. Galos, *Głabiński Stanisław*, w: PSB, t. 8, Wrocław 1960, s. 102–105.

<sup>104</sup> Formalnie MWRiOP mogło co najwyżej zasugerować marszałkowi Sejmu nie przekazanie ustawy do Senatu. Sugestia Ministerstwa okazała się skuteczna, choć była niezgodna z art. 35 Konstytucji.

<sup>105</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 II 1924 r.

<sup>106</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 27 XI 1923 r.

<sup>107</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 27 XI 1923 r. H. Wereszycki, *Grabski Stanisław*, w: PSB, t. 8, s. 519–524.

<sup>108</sup> O. Terlecki, *Z dziejów Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 1985, s. 174; R. Kaczmarek, *Historia Polski 1914–1989*, Warszawa 2014, s. 182–186; C. Brzoza, *Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej (1918–1945)*, Kraków 2001, s. 119–120; A. Ajnenkiel, *Od rządów ludowych...*, dz. cyt., s. 323–332; M. Frančić, *Kalendarz dziejów Krakowa*, Kraków 1964, s. 169–170.

został przez swych kolegów upoważniony do „poczynienia odpowiednich kroków w Warszawie u ministra [szefa MWRiOP] i marszałka Sejmu”<sup>109</sup>. Już tydzień później, 21 lutego 1924 r., na posiedzeniu grona profesorów Adolf Szyszko-Bohusz złożył sprawozdanie z rozmów z ministrem Bolesławem Miklaszewskim<sup>110</sup> i marszałkiem Sejmu Maciejem Ratajem. Marszałek zamierzał interweniować „tak w kancelarii cywilnej, jak w ministerstwie, w kierunku jak najszybszego wprowadzenia w życie uchwalonej przez Sejm ustawy”<sup>111</sup>. W połowie maja 1924 r. na posiedzeniu grona profesorów rektor Adolf Szyszko-Bohusz odczytał pismo z MWRiOP, w którym zawarto poprawki „konieczne do przeprowadzenia w projekcie Statutu”<sup>112</sup>.

4 czerwca 1924 r. dokonano wyboru rektora uczelni na rok akademicki 1924/1925. Po raz trzeci rektorem wybrany został Adolf Szyszko-Bohusz. Został wybrany jednogłośnie<sup>113</sup>.

Kolejne sprawozdanie z obrad w połowie czerwca 1924 r. wskazuje na dalsze wysiłki rektora, mające doprowadzić do uznania ASP za szkołę akademicką. We wstępnym oświadczeniu Adolf Szyszko-Bohusz zwrócił uwagę na trudności, jakie następczą częste zmiany kadrowe w MWRiOP. Szybkie załatwianie spraw jest niemożliwe ze względu na niekompetencję osób podejmujących decyzje w Ministerstwie. Przy każdej zmianie ministra następuje zmiana dyrektora Wydziału Szkół Wyższych, co pociąga za sobą „zagubienie jakiegokolwiek ciągłości w polityce Ministerstwa odnośnie Akademii”. Obecnie po raz piąty rektor musiał od początku objaśniać ustrój i program Akademii, „spotykając na każdym kroku dowody zupełnej dezorientacji w najważniejszych zagadnieniach”<sup>114</sup>.

16 lipca 1924 r. wieloletnia walka o uznanie Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie za uczelnię wyższą wreszcie dobiegła końca. Senat Rzeczypospolitej Polskiej zatwierdził ustawę, która zmieniła brzmienie niektórych zapisów ustawy o szkołach akademickich z 13 lipca 1920 r. Artykuł 1 poszerzono o zagadnienia związane z kształceniem artystycznym. W tekście nowelizacji czytamy: „Na wydziałach artystycznych [wykładowcami mogą być] również artyści, którzy zaznaczyli się pracą twórczą w dziedzinie sztuki”<sup>115</sup>. Całe grono ówczesnej ASP w Krakowie spełniało ten warunek z nadatkiem. W zakończeniu artykułu 1 nowelizacji napisano: „W artykule 111 [ustawy z 13 lipca 1920 r.] po punkcie 10 dodaje się nowy punkt treści następującej: 11) Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie”<sup>116</sup>.

<sup>109</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 13 II 1924 r.

<sup>110</sup> S. Konarski, *Miklaszewski Bolesław*, w: PSB, t. 21, s. 58–61.

<sup>111</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 21 II 1924 r. W obietnicy marszałka Sejmu Macieja Rataja „ministerstwo” to MWRiOP a „kancelaria cywilna” to kancelaria prezydenta.

<sup>112</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 15 V 1924 r.

<sup>113</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 4 VI 1924 r.

<sup>114</sup> AASP, PPGP sygn. A 151, Protokół z 17 VI 1924 r. z posiedzenia odbytego w dniach 16 i 17 VI 1924 r.; J. Skotnicki, *Przy sztalugach...*, dz. cyt., s. 292.

<sup>115</sup> „Ustawa z dnia 16 VII 1924 r. o zmianie niektórych przepisów ustawy z dnia 13 VII 1920 roku o szkołach akademickich (Dz. U. R P nr 72 poz. 494)”, „Dziennik Ustaw RP” 1925, nr 2, poz. 10.

<sup>116</sup> Krakowska ASP stała się jedenastą szkołą wyższą w spisie uczelni zawartym w ustawie z 13 lipca 1920 r.

Adolf Szyszko-Bohusz oficjalnie ogłosił zamknięcie sprawy na posiedzeniu grona profesorów 28 stycznia 1925 r.: „Przed przystąpieniem do porządku dziennego przewodniczący zawiadamia o ogłoszeniu Noweli do Ustawy o szkołach akademickich z dnia 13 lipca 1920 r. Tym samym Ustawa ta została rozciągnięta na Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie”<sup>117</sup>. Jednak rektor ogłosił ukończenie procesu akademizacji dopiero pod koniec stycznia 1925 r., ponad pół roku po uchwaleniu odpowiedniego aktu prawnego. Zapewne uczynił tak dlatego, że nowelizacja ustawy o szkołach wyższych została ogłoszona w Dzienniku Ustaw RP datowanym na 14 stycznia 1925 r.<sup>118</sup> Ponieważ ustawa obowiązuje od chwili ogłoszenia w Dzienniku Ustaw, rektor wolał doczekać do momentu, gdy wszelkie formalności będą dopełnione. Poza tym po 16 lipca 1924 r. pomimo korzystnej ustawy wciąż była otwarta sprawa zatwierdzenia statutu. Artykuł 2 tej ustawy miał treść następującą: „Wykonanie ustawy zleca się MWRiOP”<sup>119</sup>. Formalnego zatwierdzenia statutu Ministerstwo nigdy nie dokonało, lecz statut był w praktyce stosowany bez kwestionowania go przez władze państwowe<sup>120</sup>.

Uzyskanie przez Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie statusu uczelni wyższej z pełnymi prawami akademickimi było wielkim osiągnięciem całej społeczności ASP kierowanej przez rektorów Józefa Gałęzowskiego i Adolfa Szyszko-Bohusza. Prawie pięćdziesiąt lat po tych wydarzeniach Józef Dutkiewicz, kontynuator dzieła Adolfa Szyszko-Bohusza w dziedzinie konserwacji dzieł sztuki<sup>121</sup>, podsumowując dzieje ASP do 1939 r., stwierdził: „W latach 1919–1929, w czasie rektoratów J. Gałęzowskiego i A. Szyszko-Bohusza, kierunek rozwojowi ASP nadawali architekci”<sup>122</sup>. Zdecydowanie wpłynęli na kształtowanie się problematyki rozwojowej szkoły. Wcześniej jednak musieli przywrócić status instytucjonalny, którym uczelnia cieszyła się od początku XX w.

Opisane w tym artykule starania o przywrócenie krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych pełnych praw akademickich, podejmowane w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, wpisywały się w proces odbudowy

<sup>117</sup> AASP, PPGP, sygn. A 151, Protokół z 28 I 1925 r.

<sup>118</sup> „Dziennik Ustaw RP” 1925, nr 2 opublikowano 14 I 1925 r. Pod publikacją ustawy widnieją podpisy prezydenta Stanisława Wojciechowskiego i premiera Władysława Grabskiego.

<sup>119</sup> „Dziennik Ustaw RP” 1925, nr 2, poz. 10.

<sup>120</sup> AASP, Statut i pisma w sprawie Statutu, sygn. A 182, *Statut Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*.

<sup>121</sup> M. Dayczak-Domasiewicz, *Józef E. Dutkiewicz (1903–1968) – twórca krakowskiej szkoły konserwacji dzieł sztuki*, w: *Drogi współczesnej konserwacji. Aranżacja – Ekspozycja – Rekonstrukcja. Profesorowi Józefowi E. Dutkiewiczowi w 30 rocznicę śmierci*, red. M. Ostaszewska, „Studia i Materiały Wydziału Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie” 9/1 (1999), s. 19–26.

<sup>122</sup> J. E. Dutkiewicz, J. Jeleniewska-Ślesińska, W. Ślesiński, *Materiały do dziejów...*, dz. cyt., s. 33.

państwa po rozbiorach. Okazało się, że prawne zawikłania związane z walką o nadanie ASP statusu akademickiego drogą ustawodawczą stały się okazją do dyskusji dotyczącej pozycji i wzajemnego stosunku do siebie Sejmu i Senatu. Dyskusja wzbogaciła dorobek polskiego prawa konstytucyjnego. Autor ma także nadzieję, że dokonane w niniejszym artykule udokumentowanie zagadnienia ponownej akademizacji ASP i uzupełnienie luk faktograficznych w tej kwestii znajdzie odbicie w nowych opracowaniach dotyczących organizacji szkolnictwa wyższego w odrodzonej Polsce, w kolejnych prezentacjach dziejów ASP i w przyszłych notach biograficznych Józefa Gałęzowskiego i Adolfa Szyszko-Bohusza.

## BIBLIOGRAFIA

### **Źródła archiwalne:**

#### **Archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie:**

sygn. 1029/lp., Akta Osobowe Profesorów.

sygn. A 5, A 1, A 151, Protokoły Posiedzeń Grona Profesorów.

sygn. A 49, Korespondencja.

sygn. A 182, *Statut Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie* oraz pisma związane z procedurą nadania ASP rangi akademickiej i zatwierdzeniem statutu,

#### **Archiwum Narodowe w Krakowie:**

sygn. 243–245, Spuścizna prof. Adolfa Szyszko-Bohusza.

#### **Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego:**

sygn. 229, Spuścizna rodziny Szyszko-Bohusz.

#### **Archiwum Politechniki Krakowskiej:**

sygn. 204/302, Akta osobowe: Adolf Szyszko-Bohusz.

#### **Archiwum Akt Nowych w Warszawie:**

#### **Biurowisko RP 1915–1939:**

sygn. 141, Wnioski i rezolucje zgłoszone przez Komisje Senackie.

#### **Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego 1917–1939:**

sygn. 6142, Akta osobowe Adolfa Szyszko-Bohusza.

sygn. 7054, Korespondencja.



## **Archiwum Nauki Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie:**

sygn. PAU WI – 24–27, Protokoły Komisji Historii Sztuki Akademii Umiejętności.

### **Źródła drukowane:**

#### **Akty prawne, dokumenty:**

*Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. RP nr 44, poz. 267], w: Dokumenty naszej tradycji: Konstytucja marcowa 1921, opracował A. Burda, Lublin 1983, s. 67–97.*

*Ustawa o szkołach akademickich z dnia 13 VII 1920 r., „Dziennik Ustaw RP” 1920, nr 72, poz. 494.*

*Rozporządzenie Rady Ministrów o dodatkach za wysługę lat względnie trzechnie, studia wyższe i dodatku drożyznianego do płacy zasadniczej funkcjonariuszów państwowych z 5 VIII 1920 r., „Dziennik Ustaw RP” 1920, nr 77, poz. 521 (załącznik 4).*

*Ustawa z dnia 16 VII 1924 r. o zmianie niektórych przepisów ustawy z dnia 13 VII 1920 r. o szkołach akademickich (Dziennik Ustaw R P nr 72 poz. 494), „Dziennik Ustaw RP” 1925, nr 2, poz. 10.*

*Sprawozdania Stenograficzne z Posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej 1923.*

#### **Relacje, wypowiedzi publicystyczne:**

Gałęzowski J., *Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie jest uczelnią akademicką, „Ilustrowany Kuryer Codzienny” 1921, nr 329, s. 5.*

Jasiński H., *Adolf Szyszko Bohusz jako pedagog, w: Wystawa jubileuszowa Adolfa Szyszko-Bohusza w Pałacu Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie. Grudzień 1946 – styczeń 1947, Kraków 1946, s. 19–21.*

Jaworski W. L., *Konflikt między Sejmem a Senatem, „Czas” 1923, nr 88 z 15 kwietnia, s. 1.*

*O statut Akademii Sztuk Pięknych, „Czas” 1923, nr 67 z 24 marca, s. 2.*

Szyszko-Bohusz A., *Stosunek sztuki współczesnej do konserwacji zabytków, w: Rocznik Architektoniczny. Prace uczeni prof. Szyszko-Bohusza w Szkole Politechnicznej Lwowskiej, Lwów 1912–1913.*

Rostworowski M., *W sprawie grożącego konfliktu między Sejmem a Senatem, „Czas” 1923, nr 88 z 15 IV, s. 1.*

S. F., *Rocznik Architektoniczny, „Czasopismo Techniczne” 1913, nr 21, s. 252.*

Skotnicki J., *Przy sztalugach i przy biurku. Wspomnienia, Warszawa 1957.*

Szyszko-Bohusz A., *W kwestii restaurowania zabytków architektury, „Architekt” 1910, nr 9, s. 130–131.*

Szyszko-Bohusz A., *O znaczeniu tradycji w architekturze dzisiejszej, „Architekt” 1911, nr 4–5, s. 53–55.*

Szyszek-Bohusz A., *Zadania polskiej architektury nowoczesnej*, „Czasopismo Techniczne” 1913, nr 2, s. 14–18.

Szyszek-Bohusz A., *Rotunda świętych Feliksa i Adaukta (NPMarii) na Wawelu*, „Rocznik Krakowski” 18 (1919), s. 51–80.

*Wyższe szkolnictwo techniczne*, „Głos Narodu” 1921, nr 263, s. 2.

### **Prasa:**

„Architekt” 1910, 1911

„Czas” 1923

„Czasopismo Techniczne” 1913

„Głos Narodu” 1921

„Ilustrowany Kuryer Codzienny” 1921, 1923

„Rocznik Architektoniczny” 1913

„Rocznik Krakowski” 1919

„Studia i Materiały Wydziału Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie” 1999

„Życie Literackie” 1986

### **Opracowania:**

Ajnenkiel A., *Od rządów ludowych do przewrotu majowego. Zarys dziejów politycznych Polski 1918–1926*, Warszawa 1978.

Barucki T., Daranowska-Lukaszewska J., *Szyszek-Bohusz Adolf Ludwik*, w: PSB, t. 50, Warszawa 2015, s. 376–381.

Brzoza C., *Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej (1918–1945)*, Kraków 2001.

Dayczak-Domasiewicz M., *Józef E. Dutkiewicz (1903–1968) – twórca krakowskiej szkoły konserwacji dzieł sztuki*, w: *Drogi współczesnej konserwacji. Aranżacja – Ekspozycja – Rekonstrukcja*, red. M. Ostaszewska, „Studia i Materiały Wydziału Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie” 9/1 (1999), s. 19–26.

Dettloff P., *Lata 1916–1939*, w: *Zamek królewski na Wawelu. Sto lat odnowy (1905–2005)*, Kraków 2005, s. 53–83.

Dutkiewicz J.E., Jeleniewska-Ślesieńska J., Ślesieński W., *Materiały do dziejów Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie 1895–1939*, Wrocław 1969.

Frančić M., *Kalendarz dziejów Krakowa*, Kraków 1964.

Fuchs F., *Z historii odnowienia wawelskiego zamku 1905–1939*, Kraków 1962.

Gacek P., *Wawelskie życie Adolfa Szyszek-Bohusza*, „Życie Literackie” 1986, nr 23, s. 1, 10–11.

Galos A., *Głubiński Stanisław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 8, Wrocław 1960, s. 102–105.

- Kaczmarek R., *Historia Polski 1914–1989*, Warszawa 2014.
- Kaczmarek Z., *Sokolnicka Zofia*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 40, Warszawa 2000, s. 57–58.
- Kalendarium dziejów Polski. Od prahistorii do 1998*, red. A. Chwalba, Kraków 1999.
- Konarski S., *Kalinowski Stanisław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 11, Wrocław 1964, s. 467–471.
- Konarski S., *Miklaszewski Bolesław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 21, Wrocław 1976, s. 58–61.
- Konarski S., *Ponikowski Antoni*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 27, Wrocław 1983, s. 498–501.
- Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. J. Majchrowski, Warszawa 1994.
- Pawluczuk Z., *Konspirator i prezydent. Rzecz o Stanisławie Wojciechowskim*, Lublin 1993.
- Pilikowski M., *Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie i jej wychowankowie w czasie I wojny światowej*, w: *200 lat Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie 1818–2018*, t. 1, Kraków 2019, s. 162–171.
- Pilikowski M., *Artystów z Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie walka o wolność*, w: *Dotyk wolności*, red. Z. Bajek, Kraków 2018, s. 235–257.
- Pilikowski M., *Piękna historia. Krakowska Akademia Sztuk Pięknych w latach 1818–1939*, Kraków 2018.
- Pollakówna J., *Ministerstwo Sztuki i Kultury*, w: *Polskie życie artystyczne w latach 1915–1939*, red. A. Wojciechowski, Wrocław 1974, s. 546–550.
- Porada Z., *Olimpijczycy z krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych*, Kraków 2014.
- Terlecki O., *Z dziejów Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 1985.
- Weiss Z., Łomnicka K., *Władysław Jarocki*, Kraków 2015.
- Wobec przyszłości. Materiały nadesłane i wygłoszone na sesji naukowej z okazji 185-lecia działalności Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. 12.12.2003–15.12.2003*, red. J. Krupiński, P. Taranczewski, Kraków 2004.
- Wychowankowie i pedagodzy krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych w Legionach. Kraków*, red. J. Szancebach, I. Trybowski, J. Górską-Czarnecka, Kraków 1988.
- 175 lat nauczania malarstwa, rzeźby i grafiki w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych*, red. J.L. Ząbkowski, Kraków 1994.

### Streszczenie

W pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 r. w dziejach Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie szczególne miejsce zajęły starania o utrzymanie przez krakowską uczelnię artystyczną statusu szkoły wyższej. Staraniom tym przewodzili rektorzy-architekci, Józef Gałęzowski i Adolf Szyszko-Bohusz, którzy stali na czele ASP w latach 1919–1929. Aspiracje uczelni spotkały się z niezrozumieniem ze strony Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Kolejne projekty statutu były ignorowane, a korzystna dla ASP nowelizacja odpowiednich ustaw odkładana w czasie. Walka o status akademicki krakowskiej ASP nabrała wymiaru ogólnopolskiego sporu prawników o kompetencje izb parlamentarnych i o interpretację konstytucji. Zakończyła się 16 lipca 1924 r. przyjęciem nowelizacji do ustawy o szkołach wyższych polegającej na dopisaniu krakowskiej ASP do grona uczelni o pełnym statusie akademickim.

Prezentowane zagadnienie zostało opracowane na podstawie dokumentów znajdujących się w wielu archiwach polskich oraz artykułów prasowych z epoki.

Artykuł, przedstawiający odcinek dziejów Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie w jednym z jej najbardziej burzliwych okresów, stanowi przyczynek do biografii dwóch wybitnych architektów, Józefa Gałęzowskiego i Adolfa Szyszko-Bohusza.

**Słowa kluczowe:** Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie, Adolf Szyszko-Bohusz, Józef Gałęzowski, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego

### *The Regaining of the Academic Status by the Academy of Fine Arts in Krakow in the time of the “Decade of Architects”*

#### Summary

In the first years after Poland regained independence in 1918, a special place in the history of the Academy of Fine Arts in Krakow was taken as a result of the efforts to maintain the status of a university by the Academy of Fine Arts in Krakow. These efforts were led by rectors-architects, Józef Gałęzowski and Adolf Szyszko-Bohusz, who headed the Academy of Fine Arts from 1919–1929. The Academy’s aspirations encountered obstacles raised by the Ministry of Religious Denominations and Public Enlightenment. Subsequent drafts of the statute were ignored, and the amendments to the relevant laws favorable for the Academy of Fine Arts were postponed. The battle for the award of the academic status to the Academy of Fine Arts in Krakow became a nation-wide legal dispute concerning the competences of the parliament and the interpretation of the constitution. The whole affair was completed on 16 July 1924 when the educational act concerning tertiary education was properly amended (the Academy of Fine Arts in Krakow was attached to the list of schools with full academic status).

The problem considered in this article was based on source materials obtained from various polish archives and press reports from discussed period.

The article, which presents a fragment of the history of the Academy of Fine Arts in Krakow during one of the most turbulent periods in Poland, may be treated as a contribution to the biographies of the outstanding architects Józef Gałęzowski and Adolf Szyszko-Bohusz.

**Key words:** Academy of Fine Arts in Krakow, Adolf Szyszko-Bohusz, Józef Gałęzowski, Ministry of Religious Denominations and Public Enlightenment





## MARIAWITYZM NA ŁAMACH „KRONIKI DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ” W LATACH 1908–1915

### Wstęp

Historia mariawityzmu została dosyć szczegółowo opracowana. Temat ten podejmuje w swoich badaniach Artur Górecki. Jego *Mariawici i mariawityzm – pierwsze lata istnienia* to jedna z najnowszych pozycji w tej dziedzinie, która podejmuje całokształt rozwoju wspólnoty<sup>1</sup>. Do tego posiada bardzo bogatą bazę źródłową, którą tworzą użyte archiwalia, szczególnie cenne pozyskane z Rosji, oraz ówczesne artykuły prasowe. Do obowiązkowych pozycji należą również monografie Edwarda Warchoła<sup>2</sup>. Te zawierają materiały z archiwów polskich oraz z Archiwum Kongregacji Nauki Wiary. Dzięki tym archiwaliom można prześledzić starania mariawitów o zatwierdzenie własnego Zgromadzenia oraz główne pole konfliktu z biskupami oraz Rzymem. Nieodczowna jest też wydana w 2014 r. praca księdza Henryka Seweryniaka *Święte Oficjum a mariawici*<sup>3</sup>. Autor również korzystał ze zbiorów z Archiwum Kongregacji Nauki Wiary. Ponadto w swojej publikacji załączył źródła mariawickie oraz jakże ważne kalendarium z początku tworzenia się Związku Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublągania<sup>4</sup>. Autor zawarł w pracy różnice w nauce mariawitów i Kościoła Katolickiego. Cenne są również pierwsze monografie o tematyce mariawityzmu, tj. *Mariawityzm w Polsce*, Krzysztofa Mazura<sup>5</sup> oraz *Mariawityzm. Studium Historyczne*, Stanisława Rybaka<sup>6</sup>. Zwrócić też należy uwagę na pozycję z ówczesnego okresu tj.: *Mariawity, rosyjskiego senatora Nikołaja Rejnkego*.

<sup>1</sup> A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia*, Warszawa 2014.

<sup>2</sup> E. Warchoła, *Proces wydzielenia się Związku Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublągania z doktrynalnych i organizacyjnych ram Kościoła rzymskokatolickiego*, Radom 2006; E. Warchoła, *Reakcja biskupa Jerzego Szembeka na formowanie się ideologii religijnej i kształtowanie struktury organizacyjnej mariawityzmu*, Radom 2006; E. Warchoła, *Zachwyty i upojenie, rozczarowanie i bunt – przyczynek do historii mariawityzmu*, Radom 2008.

<sup>3</sup> H. Seweryniak, *Święte Oficjum a mariawici*, Płock 2014.

<sup>4</sup> Oficjalna nazwa mariawitów. Na Związek składały się: Zgromadzenie Kapłanów, Zgromadzenie Sióstr, Tercjarze oraz Bractwa. Patrz: S. Rybak, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992, s. 15. W tekście używane jest słowo Zgromadzenie, gdyż jest ono bardziej precyzyjne i oddaje to, że konflikt skupiał się głównie wokół kapłanów.

<sup>5</sup> K. Mazur, *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991.

<sup>6</sup> S. Rybak, *Mariawityzm...*, dz. cyt.

Przedstawia on stanowisko strony rosyjskiej, czyli tej posądzanej o przychyłność względem mariawitów<sup>7</sup>.

Wyjątkiem w powyższych badaniach jest ograniczony udział w nich prasy Królestwa. Jedynie A. Górecki zawarł w swojej monografii rozdział o odbiorze mariawityzmu w ówczesnych gazetach i broszurach. Jednak uznać można to tylko jako przyczynek do rozwoju tematu oraz dodatek. Historia wciąż czeka na szerokie opracowanie tego tematu.

Ze względu na powyższe artykuł ma na celu przybliżenie recepcji mariawityzmu w prasie, w półoficjalnych czynnikach kościelnych<sup>8</sup>. Takim właśnie była „Kronika Diecezji Sandomierskiej”. Artykuł obejmuje lata 1908–1915. Rok 1908 to początek ukazywania się „Kroniki”. W 1915 r. tereny Królestwa zostały zajęte przez Niemcy i Austro-Węgry podczas I wojny światowej. Wtedy to sytuacja polityczna mariawitów uległa zmianie. Nie było już administracji rosyjskiej, która była im zdecydowanie bliższa, zarówno pod względem prawnym, jak i samej sympatii.

### Początek i rozwój ideologii mariawickiej

Kwestia mariawicka powstała w XIX w., natomiast do szerokiej opinii społecznej trafiła w 1906 r. Stało się to za sprawą m.in. dekretu Kongregacji Świętego Oficjum oraz krwawych konfliktów religijnych. Mariawici powstałi, aby odnowić życie religijne w Królestwie Polskim. Uważali, że duchowni katolicycy sprzeniewierali się swojemu powołaniu i nie wypełniali należycie obowiązków duszpasterskich. Własnym zachowaniem mieli dopuszczać się ciężkich grzechów i deprawować wiernych<sup>9</sup>.

Na czele mariawitów stała, początkowo formalnie, a później nieoficjalnie, Feliksa Maria Franciszka Kozłowska<sup>10</sup>. Wywodziła z się tajnych niehabitowych zgromadzeń, zwanych również honorackimi<sup>11</sup>. Nazywana była przez swoich popleczników Mateczką.

<sup>7</sup> N. Rejnke, *Mariavity*, Petersburg 1910.

<sup>8</sup> Ówczesne prawo prasowe nie zezwalało na wydawanie i redagowanie prasy przez instytucje. Stąd parały się tym osoby prywatne. W tym przypadku „Kronikę” redagował i wydawał ks. Gajkowski, za zezwoleniem władzy diecezjalnej. Informacja o takim zezwoleniu podana została na stronie tytułowej. Trzeba też zwrócić uwagę, że „Kronika” rozpoczęła swoją działalność po liberalizacji przepisów prasowych. Wcześniej wymagane było zezwolenie na założenie czasopisma. Od 1905 r. konieczne było tylko zgłoszenie. Ponadto nie obowiązywała już cenzura prewencyjna, a jedynie następcza. Kary nakładały sądy, a nie instytucje cenzury. Patrz: H. Bałabuch, *Nie tylko cenzura. Prasa prowincjonalna Królestwa Polskiego w rosyjskim systemie prasowym w latach 1865–1915*, Lublin 2001, s. 79–81; Z. Kmieciak, *Prasa polska w rewolucji 1905–1907*, Warszawa 1980, s. 22–23.

<sup>9</sup> E. Warchoń, *Proces...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>10</sup> Maria Franciszka to imiona zakonne.

<sup>11</sup> S. Rybak, *Mariawityzm...*, dz. cyt., s. 7.

Celem mariawitów stało się naśladowanie życia Maryi<sup>12</sup>. W szczególności kultywowali adorację Najświętszego Sakramentu, obraz Matki Boskiej Nieustającej Pomocy oraz modlitwę różańcową<sup>13</sup>. Oskarżanie stanu duchownego o nienależyte prowadzenie się, jak też wprowadzanie do swoich parafii wspomnianych wyżej praktyk powodowały konflikty z proboszczami oraz hierarchią.

Już w 1904 r. Kongregacja Świętego Oficjum dekretem wskazała kierunek swojej polityki względem mariawitów. Ich Zgromadzenie miało być rozwiązane, a kontakty kapłanów z Kozłowską zakazane. Założycielka miała otrzymać spowiednika, który by wyleczył ją z urojeń<sup>14</sup>. Mariawici nie podporządkowali się tym decyzjom. W 1906 r. wypowiedzieli posłuszeństwo biskupom. Tym razem papież wydał encyklikę *Tribus circiter*, potępiającą mariawitów oraz utrzymującą postanowienia dekretu z 1904 r. Sprawę mariawitów nagłośniły jednak głównie walki z katolikami, w których były ofiary. Chodzi o wydarzenia m.in. w Lesznie, Czerwoncu, czy Strykowie<sup>15</sup>. W końcu 1906 r. na mariawitów została nałożona ekskomunika<sup>16</sup>.

Mariawici nie podporządkowali się decyzjom hierarchii katolickiej w Królestwie Polskim. Wierzyli, w potępione przez Kościół, widzenia Marii Franciszki Kozłowskiej<sup>17</sup>. Szczególnym błędem dogmatycznym było porównywanie się do Maryi przez Kozłowską. Na dodatek kapłani byli jej oddani i posłuszni w sensie mistycznym oraz hierarchicznym, co było nie do zaakceptowania dla polskich biskupów oraz Stolicy Apostolskiej<sup>18</sup>. Upór mariawitów przerodził się w długi okres wzajemnych oskarżeń i niechęci. Spór doprowadził do uznania przez rząd rosyjski mariawitów jako sekty w listopadzie 1906 r. Z kolei w 1912 r. stali się z mocy prawa wyznaniem religijnym.

<sup>12</sup> Nazwa mariawici wywodzi się od łacińskich słów *Mariae Vitam (imitans)*, czyli Marii Życie (naśladowający).

<sup>13</sup> S. Rybak, *Mariawityzm...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>14</sup> *Dekret Świętego Oficjum w sprawie Maryawitów przesłany J.E. biskupowi plockiemu Jerzemu Szembekowi*, „Słowo” 1906, nr 54, s. 1.

<sup>15</sup> A. Górecki, *Mariawici...*, dz. cyt., s. 128–131.

<sup>16</sup> Ekskomunikę nałożono za sprawą Kongregacji Świętego Oficjum 5 XII 1906 r. Natomiast w diecezjach polskich ogłoszono ją 30 XII tegoż roku. Jej adresatami byli: M. F. Kozłowska oraz późniejszy arcybiskup mariawitów Jan Maria Kowalski. Pozostali kapłani dostali 20 dni na odejście od wspólnoty, następnie ich również objęto ekskomuniką.

<sup>17</sup> Objawienia Marii Franciszki Kozłowskiej nazwane zostały Dziełem Wielkiego Miłosierdzia. Przesłuchanie Kozłowskiej; w sprawie tych objawień zostało dokonane w maju 1903 r. przed biskupem Jerzym Szembekiem i dokładnie opisane w prasie. Zob. *Panna Felicja Kozłowska i jej objawienia według niej samej i według pseudomariawitów*, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 1906, nr 3, s. 81–101.

<sup>18</sup> Wszystkie błędy natury dogmatycznej, prawnej i ascetycznej przywołuje, powołując się m.in. na źródła watykańskie, H. Seweryniak. Zob. H. Seweryniak, *Święte Oficjum...*, dz. cyt., s. 140–156.

### „Kronika Diecezji Sandomierskiej” a mariawityzm

„Kronika Diecezji Sandomierskiej” była autorskim projektem jej pierwszego redaktora i wydawcy księdza Jana Kantego Gajkowskiego. Ksiądz ten niestrudzenie kierował periodykiem do 1919, kiedy to zmarł na tyfus plamisty<sup>19</sup>. Powstanie gazety uzasadniał tak: „Nie dla zysków materialnych podjęliśmy się wydawania w trudnych niezmiernie warunkach miesięcznika diecezjalnego: pobudziło nas do tego jedynie gorące pragnienie służenia najświętszym interesom Religii i Kościoła, wielkim ideałom narodowym i tej ukochanej ziemi sandomierskiej, zroszonej i przepojonej krwią i potem przodków naszych”<sup>20</sup>. Podtytuł gazety „Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, naukowym i społecznym” rozszerzał pole zainteresowania pisma o dodatkowe dziedziny. W związku z czym nie zamykał się jedynie na kwestie religijne. Na jego łamach publikowali głównie księża. Zamieszczano tam dłuższe, merytoryczne artykuły. Jedynie na końcu znajdowały się krótkie Odpowiedzi Redakcji, czy opisy innych, polecanych egzemplarzy gazet. Koszt „Kroniki” to 30 kopiejek, a w prenumeracie 3 ruble rocznie. Ze względu na to, że był to miesięcznik, nie była to kwota wygórowana<sup>21</sup>.

Należy zadać też pytanie, czy powstanie gazety było jedynie chęcią rozszerzenia idei katolickiej w regionie, czy jednak przyczynili się do tego mariawici<sup>22</sup>. W momencie ostatecznego rozłamu, po ekskomunie, przy mariawityzmie pozostało kilkadziesiąt tysięcy ludzi. Były to według Zbigniewa Paska 22 parafie i około 40–60 tysięcy wiernych<sup>23</sup>. Miejsca rozwoju mariawityzmu umiejscowione były na terenie całego Królestwa Polskiego. Jednak ziemia sandomierska nie była głównym ośrodkiem jego rozkwitu<sup>24</sup>. Nie mniej jednak i tam musiały pojawić się osoby związane z tym wyznaniem. Kuria mogła uznać, że wpływy te można zatrzymać właśnie przez nowe wydawnictwo. W tym właśnie celu w Płocku, w 1906 r., powołano do życia pismo „Mazur”, pod redakcją księdza Adama Pęskiego<sup>25</sup>. Stąd nasuwa się prosta analogia z „Kroniką”. Biorąc pod uwagę powyższe można wywnioskować, że

<sup>19</sup> J. Krasieński, „Kronika” jako dzieło redaktorów, w: *Stulecie periodyku diecezjalnego „Kronika Diecezji Sandomierskiej”*: pokłosie sesji naukowej z 15–16 listopada 2007 r., red. J. Krasieński, Sandomierz 2009, s. 30.

<sup>20</sup> J. Gajkowski, *Od redakcji*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” [dalej: KDS] 1 (1908), nr 1, s. 1.

<sup>21</sup> Dla porównania, wychodzący w Płocku tygodnik „Mazur” kosztował 1 rubla i 40 kopiejek. Zob. P. Zieliński, *Mariawici i mariawityzm na łamach „Mazura” w latach 1906–1915*, „Notatki Płockie” 2016, nr 1, s. 4.

<sup>22</sup> Na ziemi płockiej w celu walki m.in. z ideami mariawickimi powstał, wspomniany w przypisie wyżej, „Mazur”. Zob. P. Zieliński, *Mariawici...*, dz. cyt., nr 1, s. 3.

<sup>23</sup> Z. Pasek, *Geneza mariawityzmu i przyczyny jego podziału*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze” 24 (1991), s. 49.

<sup>24</sup> K. Mazur, *Mariawityzm...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>25</sup> A. Rojewski, „Mazur” – popularny religijno–społeczny tygodnik diecezji płockiej (1906–1918), „Studia Płockie” 19–20 (1991–1992), s. 267; P. Zieliński, *Mariawici...*, dz. cyt., s. 4.

taki właśnie miał być zakładany cel nowego pisma. Należy również podkreślić to, że „Kronika” była bardziej wysublimowanym pismem, aniżeli „Mazur”. Pierwsza z gazet była skierowana do wykształconego czytelnika, czy wprost duchowieństwa. Druga do szerokiego grona odbiorców, a przede wszystkim do włościan.

Drugą odpowiedzią na to pytanie była motywacja redaktora „Kroniki”. Był on znanym krytykiem mariawityzmu, do tego stopnia, że wydał na jego temat dwie krytyczne broszury. W 1909 r. *Gdzie dyabeł nie może, tam babę pośle*, a w 1914 r. *Mariavitensekte*<sup>26</sup>. Jeśli chodzi o drugi tekst, to Gajkowski był na tyle zdeterminowany, aby uświadomić niemieckojęzycznym wiernym błędy mariawitów, że rozprawę tą napisał nie znając dobrze języka niemieckiego<sup>27</sup>. Na dodatek często formułował swoje opinie nie konfrontując ich ze źródłami<sup>28</sup>. Biorąc pod uwagę oba te czynniki, czyli rozpowszechnianie się mariawityzmu oraz niechęć Gajkowskiego do tegoż, nie należy wykluczać przynajmniej pośredniej motywacji redaktora do założenia takiego pisma.

Redaktor „Kroniki” miał problemy prawne z powodu wydania broszury *Gdzie dyabeł nie może, tam babę pośle*. Został oskarżony o zachęcanie do bojkotu mariawitów, występowanie przeciwko rządowi, Cerkwi oraz świadczenie o nich fałszywych informacji<sup>29</sup>. W „Kronice” opisano proces apelacyjny przed Senatem rosyjskim, już po skazaniu redaktora na 3 tygodnie więzienia<sup>30</sup>. Gajkowski świadczył, że napisał tą broszurę, gdyż: „to odpowiedź na napaści maryawickie, to protest przeciwko kłamstwom, oszczerstwom, podburzaniu ludu przez Maryawitów”<sup>31</sup>. Nie godził się z zarzutami postawionymi mu przez prokuratora. Wymieniał jednocześnie, na swoją obronę, zachowania mariawitów m.in.: kłamstwa, agresję, gwałty, podburzanie ludu oraz werbalne ataki na Kościół<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> K. Gajkowski, *Gdzie dyabeł nie może, tam babę pośle. Prawda o kozłowitach albo Maniackach ku przestrodze tym, którzy jeszcze rozumu i wiary nie stracili*, Sandomierz 1909; tenże, *Mariavitensekte*, Kraków 1911.

<sup>27</sup> J. Krasieński, *Ks. Jan Gajkowski – założyciel i redaktor „Kroniki Diecezji Sandomierskiej” oraz polemista religijny*, w: *Ks. Jan Gajkowski (1866–1919). Kapłan – pisarz – społecznik. Materiały z sesji*, Sandomierz, 22 października 1999 r., red. K. Burek, Sandomierz 2000, s. 50; W. Firlej, *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium sandomierskiego (ks. Jan Kanty Gajkowski, ks. Władysław Gąsiorowski)*, „Studia Sandomierskie” 20 (2013), nr 1, s. 251.

<sup>28</sup> D. Bruncz, *Antymariawicka propaganda po niemiecku, czyli „Mariavitensekte” x. Gajkowskiego*, <http://www.ekumenizm.pl/specjalne/mariawityzm/historia/antymariawicka-propaganda-niemiecku-czyli-mariavitensekte-x-gajkowskiego/> [dostęp: 8 IV 2019 r.].

<sup>29</sup> *Sprawa ks. J. Gajkowskiego, redaktora „Kroniki”, o broszurę przeciw Maryawitom*, KDS 3 (1910), nr 4, s. 136.

<sup>30</sup> *Sprawa ks. J. Gajkowskiego...*, dz. cyt., s. 136.

<sup>31</sup> *Sprawa ks. J. Gajkowskiego...*, dz. cyt., s. 140.

<sup>32</sup> Pozostałe dwa oskarżenia zostały wycofane. Gajkowski też o to zabiegał i tłumaczył, że wobec rządu i Cerkwi; wcale nie występował. W jego broszurze odnośnie prawosławia można jedynie zacytować fragment tj.: „Opiekuje się też Kozłowitami prawosławne

Jak zauważono wcześniej, ziemia sandomierska nie była tak narażona na rozwój mariawityzmu, jak inne ośrodki w Królestwie Polskim. Jednakże i tam pojawiło się Zgromadzenie. W Iłży mariawityzm poparło parę rodzin, a przewodził im kapłan Stanisław Szokalski<sup>33</sup>. Artykuł na ten temat ukazał się we wrześniu 1908 r. Znaczyło to, że do tego czasu ziemia sandomierska była *de facto* wolna od skupisk mariawityzmu. W przeciwnym wypadku taka aktywność została by zauważona przez miejscową prasę. Powstanie tej sytuacji w drugiej połowie 1908 r. uwidaczniało też to, że mariawici nie byli zainteresowani w szerzeniu swego wyznania na tych terenach, albo trafiali na skuteczniejszy opór niż w innych częściach Królestwa. Nie należy też nie doceniać faktu, że w tym czasie mariawityzm wciąż się rozwijał jako samodzielne wyznanie i był jeszcze w fazie swojego „złotego wieku”<sup>34</sup>.

Gajkowski po raz kolejny nie krył się z niechęcią wobec mariawitów. Określał ruch ten jako „zarazę”. Jednocześnie obawiał się jego rozszerzania na okoliczne tereny. Mariawici mieli wykorzystywać w tym celu naiwność i brak wykształcenia u lokalnych mieszkańców, głównie chłopów i robotników. Autor pisał: „Czy mamy się propagandy maryawickiej w naszej dyecezyi obawiać? Naturalnie; gdyby lud nasz był więcej oświecony, to i sprytniej Kozłowskiej i jej spółnikowi Kowalskiemu i całej zacnej kompanii maryawickiej nie uwierzyłyby, lecz że jest ciemny, to i tępy,

---

bractwo w Chełmie guberni lubelskiej, które tak nienawidzi Polaków katolików, żeby ich w łyżce wody utopiło”. (Zob. K. Gajkowski, *Gdzie...*, dz. cyt., s. 12. <https://drive.google.com/file/d/0B4FGqyti-Bu0TUxIbmpUWk5aVjA/view> [dostęp: 8 IV 2019 r.]. Komentarz dosyć mocny, ale jednak nie odnoszący się do Cerkwi jako instytucji tylko do konkretnego ośrodka prawosławia. Ponadto redaktor wskazywał gazety rosyjskojęzyczne szkalujące Polaków katolików oraz konkretny przykład, gdzie protorejerej bractwa nazwał papieża błaznem. Te argumenty zostały uwzględnione i uwolniono Gajkowskiego od tych zarzutów. Jednak wobec nawoływania do bojkotu mariawitów, Senat wyrok zatwierdził, z tym, że zamiast więzienia skazał Gajkowskiego na 3 tygodnie pobytu w klasztorze. Tym miejscem odosobnienia był klasztor jasnogórski. Na zakończenie warto przyjrzeć się jeszcze inteligentnej próbie obrony redaktora. Wskazywał on, że w prawie rosyjskim cywilnym i karnym przewidywało się karę ekskomuniki. Osoby nią dotknięte z mocy prawa nie mogły składać zeznań w sądzie, a co ważniejsze, nakazywało się ich unikać. Jednak adwokat przyznany z urzędu i reprezentujący Gajkowskiego przed Senatem nie podjął tego wątku. Mogło to świadczyć o nieuczciwości procesu, w którym nie wykazano wszystkich dowodów. Zob. *Sprawa...*, dz. cyt., s. 141, 142.

<sup>33</sup> J. Gajkowski, *Pierwsze gniazdo kozłowieckie w dyecezyi Sandomierskiej*, KDS 1 (1908), nr 9, s. 263; Autorstwo artykułów Gajkowskiego stwierdzono na podstawie: W. Firlej, *Bibliografia...*, dz. cyt., s. 258–259.

<sup>34</sup> „Złoty wiek” w historii mariawityzmu to okres od 1907 do 1921 bądź 1914 r. Wtedy to mariawityzm był już samodzielnym wyznaniem i znajdował się w fazie rozwoju zarówno pod względem budownictwa, jak i demograficznym. Patrz: K. Lewalski, *Mariawityzm – „jedyna polska herezja poparta przez carat”?*, w: *Narrata de fontibus hausta. Studia nad problematyką kościelną, polityczną i archiwistyczną ofiarowane Janowi Skarbkowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Barańska, W. Matwiejczyk, Lublin 2010, s. 638.



jak wiadomo, ks. Szokalski może go oszukiwać”<sup>35</sup>. Tezy o braku wykształcenia wśród ludności Królestwa były w ówczesnym czasie często przywoływane w prasie. To właśnie wśród takiej części społeczeństwa, zdaniem ówczesnych redakcji, swoich wiernych znajdowali mariawici. Teza ta była w znacznej mierze słuszna. W Królestwie Polskim odczuwało się brak szerokiej dostępności do oświaty. Znaczna część, bo aż 604 osoby na tysiąc mieszkańców, była analfabetami<sup>36</sup>. Radykalne hasła w takich warunkach miały podstawy do rozwoju.

W artykule pojawiło się również odwołanie do protekcji jakie mieli mariawici u części Rosjan i duchowieństwa prawosławnego. Nie lekceważono również posiadanych przez Zgromadzenie środków pieniężnych, które miały być spożytkowane na propagandę<sup>37</sup>. Te dwa czynniki powodowały jeszcze większe zaniepokojenie wśród redaktora „Kroniki”. Mimo częstego pojawiania się tych wątków w innych gazetach, Gajkowski nie podjął się ich szerszej oceny, czy komentarza.

Lider mariawitów na ziemi sandomierskiej, kapłan Szokalski, stał się osobą, na którą redaktor „Kroniki” zwrócił szczególną uwagę. Jako uczeń, mariawita ten powtarzał trzy razy klasy w gimnazjum, a w seminarium „odznaczał się tępym umysłem”<sup>38</sup>. Gajkowski wymienił też ironicznie jedyną cnotę jaką posiadał – cichość<sup>39</sup>. W swojej parafii przyczynił się do śmierci prałata Bagińskiego. Ten, chory na serce ksiądz, miał nie wytrzymać zachowania Szokalskiego, który opuścił swoją parafię i udał się do mariawitów. Parafia ta była duża, liczyła prawie 10 tys. wiernych<sup>40</sup>. Redaktor wskazywał też na kłamstwa mariawitów, którzy twierdzili, że Szokalski, wezwany przez władze kościelne, solidaryzował się z nimi. W rzeczywistości kapłan ten wzywany był, przez ową władzę do Sandomierza, dwa razy. Za pierwszym razem wyrzekł się mariawityzmu, a drugim bez sprzeciwu wysłuchał napomnienia<sup>41</sup>. Autor artykułu wyraźnie okazywał swoją niechęć odnośnie Szokalskiego.

Zagrożenie, które pojawiło się na horyzoncie, poskutkowało serią polemik wewnątrz czasopisma. Motywem przewodnim była chęć powstrzymania tego nowego ruchu religijnego. Pierwszą odpowiedzią redakcji na to zdarzenie była chęć propagowania oświaty wśród ludu i praca nad jego umoralnieniem. Ważniejsze jednak były cechy księży tj.: bezinteresowność oraz świętość. Pisano, że: „kapłan, który zamiast tych cnót, lud by wyzyskiwał, obowiązki swoje niedbale spychał, a może i życiem swoim gorszył, któryby nie taktem, nie miłością, lecz terrorem pasterzował, kapłan taki będzie najlepszym sprzymierzeńcem kozłowityzmu”<sup>42</sup>. Wypowiedź ta była

<sup>35</sup> J. Gajkowski, *Pierwsze...*, dz. cyt., s. 263.

<sup>36</sup> Dane za 1911 rok. Patrz: E. Romer, *Rocznik Polski. Tablice statystyczne*, Kraków 1917, s. 30.

<sup>37</sup> J. Gajkowski, *Pierwsze...*, dz. cyt., s. 263.

<sup>38</sup> J. Gajkowski, *Dyrektor Maryawitów diecezji sandomierskiej*, KDS 2 (1909), nr 6, s. 206.

<sup>39</sup> J. Gajkowski, *Dyrektor...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>40</sup> J. Gajkowski, *Dyrektor...*, dz. cyt., s. 206–207.

<sup>41</sup> J. Gajkowski, *Dyrektor...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>42</sup> J. Gajkowski, *Pierwsze...*, dz. cyt., s. 264.

przykładem na merytoryczną chęć rozwiązania sprawy mariawityzmu. W przeciwieństwie do większości prasy konserwatywno – religijnej zaczęto dostrzegać winy własnego środowiska.

Temat ten rozwinął Adam Ćwikliński<sup>43</sup>. Dostrzegał zagrożenie jakie niósł dla Kościoła mariawityzm. Zwracał uwagę, że duchowieństwo podeszło do niego obojętnie, bez troski. Nie przedsięwzięło środków do ograniczenia rozwoju sekty. A ta się szybko rozprzestrzeniała<sup>44</sup>. Według niego rola księdza w społeczeństwie malała, a groźby i klątwy nie były już dostatecznymi narzędziami. W związku z tym postulował, aby: „dać z siebie przykład [...] pobożności i ubóstwa, wyrzeczenia się zbytku, poprzestania na pensji skromnej, na mszalnych stypendyach, urzędzenia jura stolae tak, aby nas nie posądzano o zdzierstwo, aby nam w pismach publicznych nie wytykano, że kosztownymi rzemieślnikami jesteśmy...”<sup>45</sup>. W tej wypowiedzi autor zawarł zarzuty czynione przez mariawitów duchowieństwu katolickiemu. Chodziło też przede wszystkim o kwestie finansowe. Mariawici nie pobierali opłat za usługi religijne i tym m.in. przyciągali wiernych. Interesującym faktem było to, że redakcja nie zgadzała się we wszystkim z Ćwiklińskim, jednak tekst ten zaaprobowała<sup>46</sup>. Niewątpliwie była to sytuacja niecodzienna, ale pod względem merytorycznej dyskusji, na temat kwestii mariawickiej, bezcenna.

Z autorem nie zgadzał się ksiądz Ignacy Kłopotowski, redaktor m.in. „Polaka – Katolika”. Ten zwracał on uwagę, że nie należy przypisywać, tych wspomnianych, negatywnych cech całemu środowisku duszpasterskiemu. Skrytykował też Ćwiklińskiego za zbyt uogólnianie tematu i sprowadzenie kwestii mariawickiej do złego stanu kapłaństwa katolickiego. Zamiast tego postulował, aby kler skupił się na oświacie ludu. Wszystkie problemy związane z rozwojem mariawityzmu widział w niedostatecznym uświadomieniu religijnym. Konkretnie to ludzie nie rozumieli hierarchicznej władzy w Kościele, czyli zależności Jezus – papież – biskup – proboszcz. Kłopotowski był pewien, że jeśli nauczanie religijne poszło w tym kierunku to lud: „wtedy kapłanom odszczepionym od władzy prawowitej, nie dawałby żadnego posłuchu, choćby go przyciągali do siebie pełnieniem posług

<sup>43</sup> Ćwikliński Adam (1836–1915) – ksiądz diecezji sandomierskiej. Zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A-G, Sandomierz 2014, s. 153.

<sup>44</sup> Za przykład służyła Iłża, jedyna parafia w ziemi sandomierskiej, w której część wiernych była mariawitami. Ona to graniczyła z parafią Ćwiklińskiego. Stąd raczej dobrze poinformowany ksiądz na końcu 1908 r. zwracał uwagę, że wyznających mariawityzm było znacznie więcej niż w roku ubiegłym. Kiedy Gajkowski pisał o kilkunastu osobach, to zdaniem Ćwiklińskiego było już ich około 260. Zob. A. Ćwikliński, *Odpowiedź Ks. Kłopotowskiemu Redaktorowi „Polaka Katolika” w sprawie przeciwdziałania mankietnictwu*, KDS 2 (1909), nr 1, s. 24.

<sup>45</sup> A. Ćwikliński, *Głos w sprawie walki z kozłowityzmem*, KDS 1 (1908), nr 11, s. 301.

<sup>46</sup> Redakcja pisała, że: „Głos ten drukujemy, zaznaczamy jednak, iż nie we wszystkim zgadzamy się z szanownym Autorem”. Zob. A. Ćwikliński, *Głos...*, dz. cyt., s. 300.

za darmo”<sup>47</sup>. Dodatkowym narzędziem w rękach księży miała być prasa. Byłaby to odpowiedź na pisma postępowe oraz mariawickiego „Maryawitę”<sup>48</sup>.

Ćwikliński nie widział w radach Kłopotowskiego rozwiązania sprawy mariawickiej. Negował to, że lud nie zna zasad religijnych. Wciąż przywiązywał uwagę do spraw materialnych. Na koniec wzajemnego dialogu dwóch księży należy zacytować Ćwiklińskiego i jego ostateczne spojrzenie na tą kwestię. Kapłan ten pisał, że: „Więc nie dosyć jest konfesyonał, ambona, katechizacya. Jeżeli kapłan nie będzie miał miłości dla ludu, jeżeli więcej dbać będzie o materyalne korzyści, o dobijanie się honorów i karyery, – jeżeli takie będzie miał poziome ideały – pracować będzie nie dla ludu, tylko dla siebie – i mENERZY mankietnictwa, – socjalizmu i różnych innych partyi, wychodzących z kuźni Hefestosa – per fas et nefas – nie ustępując w robocie, przyniosą nam niezawodnie ostateczną zgubę!”<sup>49</sup>.

Zapatrywania Ćwiklińskiego podzielał ks. Józef Rokoszny<sup>50</sup>. Podkreślał, że w walce z mariawityzmem potrzeba u kapłanów miłości względem wiernych. Dzięki swojemu oddaniu duchowieństwo wiązało ze sobą lud. Wskazywał przy tym przykłady z Sandomierza, kiedy delegacje przyjeżdżały do biskupa, aby nie przenosił ich ukochanego kapłana. Autor ten zdawał też sobie sprawę z tego, że księża byli jak ludzie, jedni oddawali całego siebie dla pracy, a inni niekoniecznie. Ówczesną charakterystykę duchowieństwa autor opisywał za pomocą cytatu pewnego chłopca: „Ksiądz do parafii, to nikiej chłop do roli. Jest chłop taki, co tę rolę całym sercem kocha, co mu do niej zawždy tęskno, a jak do niej wyjdzie rano rać czy siał, toby się z kochania rzucił na tę świętą skibę i ściszał i całował jak kolana matuli. A jest inszy, co to robi w polu, no, bo trza robić, bo od tego on chłop i do tego rola, ale go do niej nie ciągnie i nic mu tam nie lubuje. A są i inne, co to idą do tej roli ino dlatego, że trza coś do gęby włożyć. Tak i nasi proboszczowie: jeden taki, a inszy inaki”<sup>51</sup>. W związku z takim przedstawieniem natury duchowieństwa, nie mogło dziwić, że mariawici mieli okazję do zdobycia gdzieś szerszego poparcia.

Każdy z księży widział przyczyny i rozwiązanie kwestii mariawickiej w inny sposób. Jednak zdawać się mogło, że Kłopotowski nie zauważał błędów własnego środowiska. Te mogły być głównym katalizatorem do rozwoju mariawitów. Brak oświaty również był istotnym czynnikiem, ale nie wydawał się być tym decydującym. Wersję o błędach kapłanów w stosunkach z ludem i podejściem do swojego powołania uwiarygadniają badania Franciszka Stopniaka. Wskazuje on wiele man-

<sup>47</sup> I. Kłopotowski, *Nowy głos w sprawie walki z kozłowityzmem*, KDS 1 (1908), nr 11, s. 328.

<sup>48</sup> I. Kłopotowski, *Nowy głos...*, dz. cyt., s. 329.

<sup>49</sup> A. Ćwikliński, *Odpowiedź...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>50</sup> Józef Rokoszny (1870–1931) – ksiądz, społecznik, dyrektor Seminarium Nauczycielskiego w Radomiu. Jak również muzealnik, kolekcjoner oraz urzędnik. Patrz: S. Konarski, *Rokoszny Józef Paweł*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 31, z. 131, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 541–543.

<sup>51</sup> J. Rokoszny, *Maryawici i potrzeba pracy społecznej ze strony duchowieństwa*, KDS 2 (1909), nr 1, s. 48.

kamentów jakie popełniali księża wobec ludności, jak i wobec siebie<sup>52</sup>. Przykładowo można wymienić wyniosłość, chciwość, wulgarność, czy wątpliwą moralność. Niejednokrotnie prowadziło to do rozgoryczenia wiernych i poczucia braku wsparcia od swoich przewodników duchowych.

Mariawitom pomagała też ich praca społeczna. W początkowej fazie istnienia tego ruchu była ona dosyć rozbudowana. Powstawały szkoły, ochrony, warsztaty, domy ludowe itp.<sup>53</sup>. Dodatkowo ich praca nagłaśniana była przez gazety o proweniencji postępowej np. „Dzień”, czy „Nowa Gazeta”. Rokoszny widział w tej sprawie pewną niekonsekwencję publicystyki i opinii. Kiedy księżom wytykano braki w pracy społecznej, ci odpowiedzieli powstaniem Związku Katolickiego. Jednak po jego powstaniu sytuacja się odwróciła i rozpoczęto w pewnych środowiskach agitację o to, aby księża znów wrócili do zakrystii. Straszono ludzi klerykalizmem<sup>54</sup>. W tym momencie chwalono mariawitów za to czym chcieli zajmować się księża.

Ponadto Rokoszny zalecał cierpliwość względem działań mariawickich. Każda sekta początkowo bywała bardzo „ożywiona”. Szczególnie ta, która nie martwiła się o finanse i miała przychylność władzy, co sugerował autor<sup>55</sup>. Jednakże nie można było mariawitów ignorować, czy też lekceważyć. Bezpardonowe ataki na nich z ambony też mogły z czasem przynieść więcej złego niż dobrego. Zauważać to zaczęli sami ludzie, którzy zaczynali podejrzewać, że księża mogą coś ukrywać. Stąd jedynym rozwiązaniem dla Rokosznego była sumienna i serdeczna praca pasterska<sup>56</sup>.

W „Kronice” zwracano jeszcze uwagę na osobę Aureliusza Harrisa Mathewa. Był to Anglik, jeden z starokatolickich konsekраторów Jana Marii Kowalskiego na biskupa mariawitów. Celem ukazania jego sylwetki była kompromitacja środowiska starokatolickiego. Mathew został wyświęcony na biskupa wbrew regułom, ponieważ był żonaty, a biskupi nie mogli posiadać małżonki. Następnym argumentem przeciw Anglikowi była jego działalność w ojczyźnie, gdzie na siłę próbował stworzyć nową wspólnotę wiernych. Ostatecznie powołał gminę starokatolicką, jednak wbrew prawu kanonicznemu. Ponadto wyświęcił dwóch nowych biskupów, którzy uprzednio zerwali z Kościołem Katolickim. Jednak po czasie uznali to za błąd i ślali listy do papieża z zapewnieniem, że do schizmy należeć nie chcą. Za te przewinienia został odsunięty od struktur starokatolicyzmu<sup>57</sup>. Krótki biogram biskupa miał za zadanie pokazać, że biskup Kowalski oraz wyświęceni również, w kolejnym roku, Leon Gołębiowski oraz Roman Próchniewski otrzymali sakry z naruszeniem pra-

<sup>52</sup> F. Stopniak, *Kościół na Lubelszczyźnie i Podlasiu na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1975, s. 391–414.

<sup>53</sup> O budownictwie mariawickim, zob. A. Górecki, *Mariawici...*, dz. cyt., s. 343–359.

<sup>54</sup> J. Rokoszny, *Maryawici...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>55</sup> J. Rokoszny, *Maryawici...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>56</sup> J. Rokoszny, *Maryawici...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>57</sup> *Jak to Aureliusz Harris Mathew, przyjaciel Kozłowitów i konsekратор Kowalskiego, został starokatolickim biskupem Anglii i Irlandyi i jak sobie na tem stanowisku poczyna*, KDS 4 (1911), nr 1, s. 23–24.

wa starokatolików<sup>58</sup>. Przecież, jak to argumentował autor artykułu, starokatolicy nie wierzyli w widzenia Kozłowskiej. A na nich to właśnie oparta była doktryna mariawicka<sup>59</sup>. Dodatkowo pokazywali kościół starokatolicki jako organizację niepoważną i niespójną. To pośrednio uderzało właśnie w mariawitów.

Redakcja poruszyła jeszcze na łamach swojego periodyku dwie sprawy. Pierwsza to problem z lokalizacją mariawickich cmentarzy. Wynikła ona z żądań mariawitów odnośnie własnego miejsca grzebalnego na cmentarzu katolickim. Stanowisko „Kuriera” było temu przeciwne. Powoływano się tu na prawo, w którym uregulowano tę kwestię. Mariawici, tak jak inni chrześcijanie niekatolicy, mogli być chowani, razem z ostatnimi, w osobnej kwaterze na cmentarzu katolickim, tylko kiedy było ich niewielu. Jeśli zaś liczba ta była większa to powinni zorganizować swoje własne miejsce pochówku<sup>60</sup>.

Drugim tematem była powieść Artura Gruszeckiego *Maryawita*<sup>61</sup>. Opowiada ona o historii wikarego oraz proboszcza. Pierwszy uosabiał wszystkie pozytywne cechy kapłana, drugi był jego zaprzeczeniem. Wikary podjął się starania zmiany tego stanu rzeczy i to doprowadziło go do konfliktu z proboszczem. Jednak nie tylko on widział potrzebę zmian w Kościele. Spotkawszy pozostałych reformatorów utworzyli Zgromadzenie Mariawitów. W „Kronice” stwierdzono, że powieść ta zawiera wiele nieprawdziwych twierdzeń odnośnie Kościoła, a szczególnie jeśli chodzi o pobierane od ludzi opłaty. Zdaniem autora artykułu ks. Wacława Kosińskiego<sup>62</sup> dzieło to nazbyt wychwalało mariawitów, jak i krytykowało duchowieństwo katolickie. Stronniczość autora była bardzo widoczna. Ponadto pod względem literackim również nie należało do wybitnych<sup>63</sup>.

W następnych latach nie zajmowano się już mariawitami na łamach „Kroniki”. Tematy skupiły się wokół spraw diecezjalnych. Dodatkowo część z nich poświęcono trwającej wojnie. Związek Mariawitów NAU również nie podejmował w tym czasie szerszej aktywności.

<sup>58</sup> Kowalski wyświęcony na biskupa został w 1909 r. Próchniewski oraz Gołębiowski w roku 1910.

<sup>59</sup> *Jak to Aureliusz...*, dz. cyt., s. 24–25.

<sup>60</sup> *Maryawici a cmentarze*, KDS 6 (1913), nr 1, s. 20–22. Tekst ten był przedrukiem z „Miesięcznika Pasterskiego Płockiego” z 1912 r., organu wydawanego za zgodą Diecezji Płockiej.

<sup>61</sup> A. Gruszecki, *Maryawita*, Kraków 1912.

<sup>62</sup> Kosiński Wacław (1882–1953) – profesor Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Był proboszczem w Skaryszewie, a następnie proboszczem i dziekanem w Radomiu. W latach 1919–1930 redaktor „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”. Zob. *Kosiński Wacław Mateusz*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 157.

<sup>63</sup> W. Kosiński, *Maryawityzm i katolicyzm w powieści Artura Gruszeckiego*, KDS 6 (1913), nr 5, s. 141–144; Autorstwo artykułu stwierdzono na podstawie: D. Krześniak–Firlej, *Biłbiografia piśmiennictwa profesorów Seminarium sandomierskiego (ks. Apolinary Knothe, ks. Wacław Kosiński, ks. Władysław Krawczyk)*, „Studia Sandomierskie” 23 (2016), s. 272.

### Zakończenie

„Kronika Diecezji Sandomierskiej” była skierowana przede wszystkim do księży. Stąd nie podejmowano w niej wszystkich spraw dotyczących mariawitów, a oddziaływujących na społeczeństwo. Ponadto „Kronika” zaczęła wychodzić w 1908 r., czyli już po okresie wzmożonej aktywności publicystycznej odnośnie mariawitów. Przeszłością były też krwawe walki, jakie toczyli wierni mariawicy i katolicy, o kościoły. Wszystko to wpływało na ówczesną linię redakcyjną pisma. Była ona ograniczona głównie do chęci powstrzymania rozwoju i zasięgu działalności mariawitów. W tym zadaniu mieściły się komentarze dotyczące aktualnych ruchów tych ostatnich na ziemi sandomierskiej oraz te, które rozpoczynały debatę o stanie polskiego duchowieństwa. Można też wyraźnie zauważyć granicę dzielącą te opinie. Z jednej strony merytoryczna dyskusja o błędach kapłańskich, z drugiej negatywne i złośliwe wypowiedzi o Zgromadzeniu.

W szczególności artykuły redaktora Gajkowskiego, były krytyczne w stosunku do mariawityzmu. Książ ten osobiście nie darzył sympatią tego ruchu religijnego. Nie mógł jednak zapewne zawrzeć w periodyku wszystkich swoich przemyśleń ze względu na carską cenzurę<sup>64</sup>. O jej możliwościach przekonał się przecież osobiście. Jednak jego redakcja dopuszczała polemikę wokół tematu. Było to nader rzadkie podejście wśród ówczesnej polskiej prasy, która często szukała sensacji, bez rzetelnego osądu. „Kronika” spełniała swoje zadanie, czyli obronę katolicyzmu w Królestwie Polskim. Kształciła i wpływała na opinię duchowieństwa, równocześnie zaznając je z mariawityzmem.

### BIBLIOGRAFIA

#### Źródła drukowane:

- Ćwikliński A., *Głos w sprawie walki z kozłowityzmem*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1 (1908), nr 11, s. 301.
- Ćwikliński A., *Odpowiedź Ks. Kłopotowskiemu Redaktorowi „Polaka Katolika” w sprawie przeciwdziałania mankietnictwu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 2 (1909), nr 1, s. 24.
- Dekret Świętego Oficjum w sprawie Maryawitów przesłany J. E. biskupowi plockiemu Jerzemu Szembekowi*, „Słowo” 1906, nr 54, s. 1.
- Gajkowski J., *Dyrektor Maryawitów diecezji sandomierskiej*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 2 (1909), nr 6, s. 206.

<sup>64</sup> Należy też zauważyć, że carska cenzura bacznie przyglądała się krytyce mariawityzmu. Za przekroczenie pewnych jej granic wymierzano kary. Zob. Z. Kmieciak, *Prasa warszawska w latach 1908–1910*, Warszawa 1981, s. 41–42.



- Gajkowski J., *Od redakcji*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1 (1908), nr 1, s. 1.
- Gajkowski J., *Pierwsze gniazdo kozłowickie w diecezji Sandomierskiej*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1 (1908), nr 9, s. 263
- Jak to Aureliusz Harris Mathew, przyjaciel Kozłowitów i konsekратор Kowalskiego, został starokatolickim biskupem Anglii i Irlandyi i jak sobie na tem stanowisku poczyna*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 4 (1911), nr 1, s. 23–24.
- Kłopotowski I., *Nowy głos w sprawie walki z kozłowityzmem*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1 (1908), nr 11, s. 328.
- Kosiński W., *Maryawityzm i katolicyzm w powieści Artura Gruszeckiego*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 6 (1913), nr 5, s. 141–144.
- Maryawici a cmentarze*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 6 (1913), nr 1, s. 20–22.
- Rokoszny J., *Maryawici i potrzeba pracy społecznej ze strony duchowieństwa*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 2 (1909), nr 1, s. 48.
- Romer E., *Rocznik Polski. Tablice Statystyczne*, Kraków 1917.
- Sprawa ks. J. Gajkowskiego, redaktora „Kroniki”, o broszurę przeciw Maryawitom*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 3 (1910), nr 4, s. 136.

### **Źródła internetowe:**

<http://www.ekumenizm.pl/specjalne/mariawityzm/historia/antymariawicka-propaganda-niemiecku-czyli-mariavitensekte-x-gajkowskiego/> [dostęp: 8 IV 2019 r.].

### **Opracowania:**

- Bałabuch H., *Nie tylko cenzura. Prasa prowincjonalna Królestwa Polskiego w rosyjskim systemie prasowym w latach 1865–1915*, Lublin 2001.
- Brunzc D., *Antymariawicka propaganda po niemiecku, czyli „Mariavitensekte” x. Gajkowskiego*,
- Firlej W., *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium sandomierskiego (ks. Jan Kanty Gajkowski, ks. Władysław Gąsiorowski)*, „Studia Sandomierskie” 20 (2013), nr 1, s. 245–271.
- Gajkowski J., *Gdzie dyabeł nie może, tam babę pośle. Prawda o kozłowitach albo Mankietnikach ku przestrodze tym, którzy jeszcze rozumu i wiary nie stracili*, Sandomierz 1909.
- Gajkowski J., *Mariavitensekte*, Kraków 1911.
- Górecki A., *Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia*, Warszawa 2014.
- Gruszecki A., *Maryawita*, Kraków 1912.
- Kmieciak Z., *Prasa polska w rewolucji 1905–1907*, Warszawa 1980.
- Kmieciak Z., *Prasa warszawska w latach 1908–1910*, Warszawa 1981.
- Konarski S., *Rokoszny Józef Paweł*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 31, z. 131, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 541–543.

- Kosiński Wacław Mateusz, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 157.
- Kraśniński J., „*Kronika*” jako dzieło redaktorów, w: *Stulecie periodyku diecezjalnego „Kronika Diecezji Sandomierskiej”: pokłosie sesji naukowej z 15–16 listopada 2007 r.*, red. J. Kraśniński, Sandomierz 2009, s. 27–30.
- Kraśniński J., Ks. Jan Gajkowski – założyciel i redaktor „*Kroniki Diecezji Sandomierskiej*” oraz polemista religijny, w: *Ks. Jan Gajkowski (1866–1919). Kapłan – pisarz – społecznik. Materiały z sesji. Sandomierz, 22 października 1999 r.*, red. K. Burek, Sandomierz 2000, s. 28–50.
- „*Kronika Diecezji Sandomierskiej*” 1909–1915.
- Krześniak–Firlej D., *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium sandomierskiego (ks. Apolinary Knothe, ks. Wacław Kosiński, ks. Władysław Krawczyk)*, „*Studia Sandomierskie*” 23 (2016), s. 265–296.
- Lewalski K., *Mariawityzm – „jedyna polska herezja poparta przez carat”?*, w: *Narrata de fontibus hausta. Studia nad problematyką kościelną, polityczną i archiwalistyczną ofiarowane Janowi Skarbkowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Barańska, W. Matwiejczyk, Lublin 2010, s. 635–653.
- Mazur K., *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991.
- Panna Felicja Kozłowska i jej objawienia według niej samej i według pseudomariawitów, „*Miesięcznik Pasternski Płocki*” 3 (1906), s. 81–101.
- Pasek Z., *Geneza mariawityzmu i przyczyny jego podziału*, „*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze*” 24 (1991), s. 41–61.
- Rejnke N., *Mariawityzm*, Petersburg 1910.
- Rojewski A., „*Mazur*” – popularny religijno–społeczny tygodnik diecezji płockiej (1906–1918), „*Studia Płockie*” 19–20 (1991–1992), s. 267.
- Rybak S., *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992.
- Seweryniak H., *Święte Oficjum a mariawici*, Płock 2014.
- B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014.
- Stopniak F., *Kościół na Lubelszczyźnie i Podlasiu na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1975.
- Warchoń E., *Proces wydzielenia się Związku Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublągania z doktrynalnych i organizacyjnych ram Kościoła rzymskokatolickiego*, Radom 2006.
- Warchoń E., *Reakcja biskupa Jerzego Szembeka na formowanie się ideologii religijnej i kształtowanie struktury organizacyjnej mariawityzmu*, Radom 2006.
- Warchoń E., *Zachwyty i upojenie, rozczarowanie i bunt – przyczynek do historii mariawityzmu*, Radom 2008.
- Zieliński P., *Mariawici i mariawityzm na łamach „Mazura” w latach 1906–1915*, „*Notatki Płockie*” 1 (2016), s. 3–9.

### Streszczenie

W 1906 r. mariawici zostali wykluczeni z Kościoła. Stało się to z powodu błędów doktrynalnych oraz niesubordynacji w stosunku do biskupów. Konflikt między katolikami a mariawitami rozpoczął się. Sekta uzyskała siłę i stała się niebezpieczna dla duchowieństwa i konserwatywnej opinii w Królestwie Polskim. W 1908 r. mariawici dotarli do Diecezji Sandomierskiej. W tym samym roku zostało założone miesięczne czasopismo „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, redagowany przez Jana Gajkowskiego. Były tam publikowane artykuły krytykujące ten nowy ruch religijny. Autorzy polemizowali też o kondycji katolickiego duchowieństwa. Niektórzy z nich widzieli błędy w ich własnym środowisku. Te błędy były wykorzystywane przez mariawitów. Aczkolwiek w następnych latach, sekta zaczęła tracić siłę. W 1914 i 1915 nie było artykułów na jej temat. W tym czasie więcej artykułów było przeznaczone wojnie i innym problemom społecznym.

**Słowa kluczowe:** Mariawici, „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, „Kronika”, Gajkowski, Zgromadzenie, redaktor, Kościół

### *Mariavitism in the “Chronicles of the Sandomierz Diocese” from 1908–1915*

#### Summary

In 1906, the Mariavites were expelled from the Church. It happened because of doctrinal errors and insubordination towards bishops. The conflict between Catholics and Mariavites began. The sect gained strength and became dangerous for the clergy and conservative opinion in the Polish Kingdom. In 1908, the Mariavites reached the Diocese of Sandomierz. In the same year, the monthly magazine the „Chronicle of the Sandomierz Diocese” was founded, edited by Jan Gajkowski. Articles criticizing this new religious movement were published there. The authors also argued about the condition of the Catholic clergy. Some of them saw the errors in their own environment. These mistakes were used by Mariavites. However, in the years that followed, the sect began to lose strength. In 1914 and 1915 there were no articles about it. At that time, more articles were written about the war and other social problems.

**Key words:** Mariavites, „Chronicle of the Sandomierz Diocese”, „Chronicle”, Gajkowski, Assembly, editor, Church



## ZWIĄZKI KS. JÓZEFA PASTUSZKI Z AKADEMIA DUCHOWNĄ W PETERSBURGU I KATOLICKIM UNIWERSYTYETEM LUBELSKIM

### Wstęp

Niniejsze opracowanie zostało przygotowane z okazji 100-lecia istnienia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W Uniwersytecie pracowało wiele osób, niektóre były z nim związane od samego początku jego działalności. Do nich m.in. należy kapłan diecezji sandomierskiej ks. prof. dr hab. Józef Pastuszka, którego życie przypadło na okres ogromnych przemian, jakie zachodziły w Europie i w dziejach narodu polskiego.

Urodził się, kiedy Polski nie było na mapie Europy, naukę w szkole rozpoczął w języku rosyjskim, był tułaczem w czasie pierwszej wojny światowej i później w 1917 r. w Petersburgu wraz z innymi Polakami przeżył rewolucję październikową. W listopadzie 1918 r. cieszył się z odrodzenia Polski po dziesięcioleciach niewoli. Z kolei w roku 1939 i w latach okupacji doświadczał skutków drugiej wojny światowej, poszukiwany przez gestapo musiał się ukrywać. Wojna się zakończyła, ale przyszły lata represji wobec społeczeństwa i Kościoła. W latach pięćdziesiątych represje te dotknęły ks. Józefa Pastuszkę. W 1952 r. został usunięty z uczelni, gdzie po kilku latach w 1956 r. powrócił do pracy. Zmarł w Sandomierzu na początku roku 1989, w którym nastąpiły nowe okoliczności społeczno-polityczne. Tak realizowało się aktywne życie ks. Józefa Pastuszki. Warto więc bliżej poznać jego osobę i działalność oraz prześledzić jego związki z Akademią Duchowną w Petersburgu i z powstałym w 1918 r. Uniwersytetem Lubelskim.

### Rys biograficzny

Józef Adam Pastuszka urodził się 28 lutego 1897 r. we wsi Rzeczniołek, gmina i parafia Rzeczniołów koło Łży (w ówczesnej guberni radomskiej pod zaborem rosyjskim), w rodzinie rolniczej Franciszka i Tekli z Wróblewskich. Otrzymał staranne wychowanie w duchu katolickim i patriotycznym. Przez całe życie łączyły go więzy z rodzicami, rodzeństwem, jak również miłość do Ojczyzny<sup>1</sup>. Od siódmego

<sup>1</sup> Zob. J. P[astuszka], *Z życia parafialnego. Sandomierz. Święto narodowe*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” [dalej: KDS] 18 (1925), s. 130–132; J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, Lublin 1961, s. 268 (punkt h).

roku życia uczęszczał do miejscowej czteroklasowej szkoły początkowej<sup>2</sup>, po jej ukończeniu do 6-klasowego państwowego progimnazjum męskiego w Sandomierzu z zaliczeniem dwóch klas niższych. W swoich wspomnieniach odnotował, że językiem wykładanym był język rosyjski, tylko język polski i religia w wymiarze dwóch godzin tygodniowo były prowadzone po polsku<sup>3</sup>.

Przyszły profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. Józef Adam Pastuszka, w 1912 r. rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i realizował je do pierwszej wojny światowej, która w następstwie działań wojennych w 1915 r. wraz z rodzicami i rodzeństwem zaprowadziła go na Wschód w okolice Brześcia. Kiedy udało mu się przedostać do Petersburga, podjął przez dwa lata kontynuację studiów w tamtejszym seminarium duchownym. Rektorem Akademii Duchownej był wówczas ks. Idzi Radziszewski. Tam też w Wielką Sobotę 1917 r., jako alumn diecezji sandomierskiej, otrzymał święcenia subdiakonatu z rąk bpa Edwarda Roppa. Przez rok 1917/1918 był studentem Akademii w Petersburgu<sup>4</sup>.

W lipcu 1918 r. subdiakon Józef Adam Pastuszka wrócił do kraju. Mając ukończony pierwszy rok studiów w Petersburgu<sup>5</sup> został przez sandomierską władzę diecezjalną skierowany na studia do Innsbrucka (Austria) na wydział teologiczny, z zamiarem studiowania teologii dogmatycznej.

W okresie studiów, 15 sierpnia 1919 r., w katedrze w Sandomierzu przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa pomocniczego Pawła Kubickiego. Po ukończeniu studiów ks. Józef Pastuszka przedstawił rozprawę doktorską (*De privilegio canonis*) i zdał egzaminy po czym pod koniec października 1920 r. otrzymał dyplom doktorski<sup>6</sup>. Następnie zapisał się na Wyższy Instytut Filozofii Scholastycznej w Innsbrucku, gdzie w 1921 r. uzyskał tytuł licencjata filozofii. Przed rozpoczęciem nowego roku otrzymał od września nominację na profesora filozofii (wykładał psychologię, etykę i teodyceę) i prefekta alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu<sup>7</sup> a także był lektorem języka niemieckiego w niższym seminarium. Jednocześnie kontynuował przerwane studia filozoficzne dojeżdżając do Innsbrucka. Napisał pracę: *De origine potestatis civilis iuxta R. Bellarminum* i w 1925 r. uzyskał doktorat z filozofii.

<sup>2</sup> Dnia 18 września 2005 roku Zespół Szkół w Rzeczniowie za patrona placówki obrał swego Rodaka ks. prof. dr. hab. Józefa Pastuszkę (zob. Aneks).

<sup>3</sup> J. Pastuszka, *Sandomierskie wspomnienia szkolne z lat 1908-1912*, do druku przygotował J. M. Małecki, „Studia Historyczne” 29 (1965), s. 595-619.

<sup>4</sup> B. Ussas, *Akademia Duchowna w Petersburgu*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, *A i Ω – Babtyści*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszczyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 213-214.

<sup>5</sup> Na świadectwie ukończenia pierwszego roku studiów widnieje podpis ks. Idziego Radziszewskiego Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Akta personalne ks. Józefa Pastuszki (1919-1989) [dalej: Ap JP].

<sup>6</sup> Z czasem dyplom doktorski został nostryfikowany przez Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie.

<sup>7</sup> ADS, Ap JP, Nominacja z dnia 20 VIII 1921 r.



W maju 1930 r. przeprowadził colloquium habilitacyjne na wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie na podstawie rozprawy: *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna* i uzyskał tytuł docenta filozofii, który zatwierdziło Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego R. P. już pod koniec maja tego roku. Po czym został zastępcą profesora na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego.

Ksiądz Profesor od 1938 r. był tajnym szambelanem papieskim, od 1964 prałatem honorowym papieża, od 1951 r. kanonikiem gremialnym Kapituły Sandomierskiej, od 1974 r. prałatem teże Kapituły. Za swoją działalność w 1938 r. został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi i w 1978 r. Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski<sup>8</sup>.

Ksiądz Profesor zmarł 13 stycznia 1989 r. w Sandomierzu<sup>9</sup>, 17 stycznia w katedrze sandomierskiej odbyły się uroczystości pogrzebowe emerytowanego pracownika naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wykładowcy filozofii i psychologii.

W czasie uroczystości m.in. głos zabrał Kazimierz Przybyłko, Sekretarz Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Psychologicznego i uczeń zmarłego Profesora. „Żegnamy dziś człowieka – powiedział – o niezwykłych cechach charakteru i dobroci, śp. księdza Profesora Dr. Hab. Józefa Pastuszkę, nestora polskich psychologów, szczególnie zasłużonego dla ośrodka lubelskiego i Katolickiego Uniwersytetu. Mimo wielu innych propozycji pracy (Lwów, Warszawa) wybrał ten Uniwersytet i tu od okresu międzywojennego pracował, organizował Wydział Filozofii, i tu tworzył swoje prace naukowe. Tu też zaskarbił sobie wielki szacunek, uznanie najbliższych współpracowników i wielką miłość ze strony studentów. Był ich wielkim rzecznikiem, przewodnikiem i życzliwym doradcą – opiekunem, żeby nie powiedzieć – ojcem.

Każde jego pojawienie się w różnych miejscach Uniwersytetu – było okazją do życzliwych rozmów, uśmiechów, porad w różnych trudnych wówczas sytuacjach, w tym również – materialnych. Dla każdego znalazł chwilę czasu, uśmiech i życzliwą radę – choćby nawet w drodze na wykład. Cieszył się ogromną sympatią wśród studentów. Był dla nas mistrzem słowa i czynu. Był dla nas niekłamany autorytetem choć ten autorytet nie paraliżował studentów, a zmuszał do intelektualnego wysiłku. Był też dla mnie pierwszym egzaminatorem na pierwszym roku studiów, którego z szacunkiem wspominam. Jego cechy osobowości wpływały stymulująco na rozwój i poczucie bezpieczeństwa studentów.

Ksiądz Profesor pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji uniwersyteckich – kierownika Sekcji Psychologii, dziekana Wydziałów Nauk Humanistycznych i Filozo-

<sup>8</sup> Okres pracy księdza profesora w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim szczegółowo będzie omówione w następnym punkcie.

<sup>9</sup> (c. b.), *Zmarł ks. prof. prałat Józef Adam Pastuszka*, „Słowo Powszechne” 42 (1989), nr 12, z dnia 17 I 1989 r., s. 6; J. Lewiński, *Kronika – z życia diecezji*, KDS, 82 (1989), nr 3-4, s. 87-88.

fii, a przez pewien okres pełnił funkcję rektora KUL-u w okresie wyjątkowo trudnym, bo stalinowskim.

Mimo licznych prac i obowiązków znajdował czas na rozmowy i dyskusje z psychologami praktykami – zauważał problemy i podsuwał sposoby ich rozwiązań, starannie je analizując. Był współtwórcą i organizatorem Oddziału Lubelskiego – Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Pragnę też jako przedstawiciel tegoż Towarzystwa pożegnać śp. księdza Profesora – w zadumie i modlitwie – jako człowieka wielkiego serca i dobroci. *Non omnis moriar* – bo Twoje dzieła i Twoja dobroć – żyć będą we wdzięcznej pamięci Twych uczniów, wychowanków i studentów. Zostanie w naszej pamięci jako *homo Bonus, homo Sapiens et homo Dei*. Profesor Pastuszka był człowiekiem głębokiej wiary, nadziei i dobroci. Człowiekiem nauki, serdeczności i życzliwości dla bliźnich. Te cechy osobowościowe wyróżniały go od innych<sup>10</sup>.

Dnia 21 stycznia 1989 r. śp. ks. Józef Adam Pastuszka został pochowany w rodzinnej parafii w Rzeczniowie. Z kolei 26 stycznia społeczność akademicka KUL uczestniczyła we Mszy świętej w intencji śp. ks. Józefa Adama Pastuszki, zasłużonego wychowawcy wielu pokoleń studentów.

Papież Jan Paweł II przesłał do biskupa sandomierskiego Edwarda Materskiego telegram z okazji pogrzebu profesora w Sandomierzu: „Wraz z całą wspólnotą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego uczestniczę duchowo w pogrzebie księdza profesora Józefa Pastuszki, gorliwego kapłana diecezji sandomiersko-radomskiej, który wychował całe pokolenie swoich uczniów i trwale zapisał się w historii katolickiej uczelni. Modlę się gorąco, aby Miłosierny Bóg przyjął go do swojej chwały i obdarzył pokojem. Wieczny odpoczynek racz mu dać Panie. Wszystkim uczestnikom liturgii pogrzebowej i całej wspólnoty diecezjalnej z serca błogosławię: W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego – Jan Paweł II, papież”<sup>11</sup>.

Na koniec warto przytoczyć fragment życiorysu własnego księdza profesora: „W moim życiu połączyłem dwa powołania – kapłaństwo i profesurę. Było to powiązanie szczęśliwe, które wypełniło mi życie. Moje kapłaństwo połączyłem z pracą intelektualną, naukową. Obie te funkcje, a właściwie oba powołania, nie były dowolnie wybrane, lecz jakby narzucone przeze mnie samego, gdyż obie były wyrazem mojej osobowości, obie się uzupełniały. Nigdy nie żałowałem, że zostałem kapłanem i profesorem. Swą profesurę uważałem za jedną formę mojej misji kapłańskiej, a moje prace filozoficzne czy psychologiczne były w jakiejś formie religijne (Sandomierz, 6 XII 1978)”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> P. K. Kuty, I. Ziemiński, *Diariusz wydarzeń uniwersyteckich, styczeń-grudzień 1989*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 32 (1989), nr 1-4, s. 131-132.

<sup>11</sup> Zob. (Ias), *Uroczystości pogrzebowe śp. ks. prof. J. A. Pastuszki*, „Słowo Powszechne”, 42 (1989), nr 15, z dnia 20 I 1989 r., s. 1, 6.

<sup>12</sup> ADS, Ap JP, k. 12.

### Student Akademii Duchownej w Petersburgu i profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Przyszły profesor, jak już wspomniano, w 1912 r. rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i realizował je do pierwszej wojny światowej, która w następstwie działań wojennych w 1915 r. zaprowadziła go na Wschód. Kiedy udało mu się przedostać do Petersburga, podjął przez dwa lata kontynuację studiów w seminarium duchownym.

Następnie przez rok 1917/1918 był studentem Akademii Duchownej w Petersburgu<sup>13</sup>, gdzie swój początek, niejako „prehistorię” miała uczelnia katolicka<sup>14</sup>. Ówczesny rektor ks. Idzi Radziszewski<sup>15</sup> podjął organizację Uniwersytetu Lubelskiego mimo niezrozumienia przez wielu samej idei uniwersytetu katolickiego<sup>16</sup>. Tam zostały zapoczątkowane „prace organizacyjne nad przyszłym uniwersytetem katolickim w Polsce, o czym my studenci byliśmy informowani choćby dlatego, że uważano nas za przyszłych studentów nowej uczelni<sup>17</sup>. Twórca KUL-u był wtedy rektorem Akademii w Petersburgu, a grono profesorów, którzy później stanowili pierwszą kadrę naukową KUL-u, to ówczesni profesorowie tej Akademii. Kiedy w marcu 1918 r. został zawarty pokój pomiędzy ówczesną Rosją a Niemcami<sup>18</sup>, tworzącą u siebie nowe formy życia społecznego i państwowego, otwały się perspektywy powrotu do Ojczyzny przed Polakami, których zawierucha wojenna wypędziła z kraju. Liczono się również z tym, że w nowych warunkach państwowych Akademia Duchowna w Petersburgu będzie istniała tylko do końca roku akademickiego 1918”<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> B. Ussas, *Akademia Duchowna...*, dz. cyt., kol. 213–214.

<sup>14</sup> „Moje pierwsze kontakty z KUL-em były przygodne i odległe, przypominające rolę widza, który z dalszych rzędów obserwuje akcję na scenie, nie bierze jednak w niej udziału, tylko ubocznie styka się z jej czołowymi uczestnikami, ma wgląd w jej przebieg. Nie jest przy tym widzem biernym, ale uczuciowo zaangażowanym. Kontakty te nawiązują do „prehistorii” KUL-u, a pierwsze z nich dotyczą spraw na ogół nieznanych albo tylko ogólnie wzmiankowanych”. J. Pastuszka, *Akademia Duchowna w Petersburgu 1917-1918. Kontakty z Uniwersytetem Lubelskim 1918-1923*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918-1925*, wstęp i red. G. Karolewicz, Lublin 1978, s. 47.

<sup>15</sup> W latach 1914-1918 rektorem Akademii Duchownej w Petersburgu był ks. Idzi Radziszewski.

<sup>16</sup> O braku zrozumienia dla tej idei pisał I. Radziszewski: *Uniwersytet katolicki w Polsce*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego” 1 (1923), z. 1, s. 9-24 oraz J. Pastuszka, *Ks. Idzi Radziszewski w r. 1917/18. Wspomnienia*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 5 (1962), nr 2 (18), s. 130.

<sup>17</sup> Liczono się z możliwością zamknięcia Akademii z powodu wybuchu rewolucji październikowej.

<sup>18</sup> Chodzi tu o traktat pokojowy w Brześciu z 3 III 1918 r. między Rosją Radziecką a Niemcami, Austro-Węgrami oraz Bułgarią i Turcją.

<sup>19</sup> J. Pastuszka, *Akademia Duchowna...*, dz. cyt., s. 47-48.

Trzeba było myśleć o powrocie do kraju i tworzeniu nowej uczelni, aby zastąpić dotychczasową Akademię, w innych tylko wymiarach dostosowanych do potrzeb kraju katolickiego. Powstał wówczas Komitet Organizacyjny przyszłego uniwersytetu katolickiego mimo, że jego tworzenie było połączone z wieloma niewiadomy mi, wynik wojny był także trudny do przewidzenia.

„W Polsce od dawna odczuwano potrzebę uniwersytetu katolickiego – czytamy we wspomnieniach świadka wydarzeń ks. Józefa Pastuszki – ale w okresie rozbiorów pragnienia te nie mogły być urzeczywistnione. Ich realizatorem, stał się ks. Idzi Radziszewski, rektor Akademii Duchownej w Petersburgu, dawny wychowanek Uniwersytetu Katolickiego w Lowanium. Z jego inicjatywy powstał w lutym 1918 r. komitet organizacyjny przyszłego uniwersytetu, grupujący szereg polskich uczonych i działaczy. Na czele stanął Karol Jaroszyński, bogaty przemysłowiec, właściciel dużych majątków i kopalni w Rosji. Ten przyrzekł sfinansować założenie uniwersytetu, przeznaczając 300 000 rubli na jego utrzymanie w pierwszym roku 1918/1919, a jeden milion na budowę budynków uniwersyteckich. W lipcu 1918 r. wrócił do kraju ks. Idzi Radziszewski i projekt utworzenia uniwersytetu katolickiego przedstawił na Konferencji Biskupów Polskich, jaka się odbyła w dniu 27 lipca [1918 r.] pod przewodnictwem ks. Achillesa Ratti, wizytatora apostolskiego w Polsce, późniejszego papieża Piusa XI. Księża biskupi przyjęli projekt i uchwalili założenie «Uniwersytetu Lubelskiego» w Lublinie<sup>20</sup>, pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusowego i pod hasłem «Deo et Patriae», a rektorem mianowali ks. I. Radziszewskiego. Ówczesne polskie, ale jeszcze okupacyjne, Ministerstwo Oświaty udzieliło prawnego zezwolenia na jego otwarcie.

W końcu września ogłoszono zapisy na uniwersytet. Wykłady rozpoczęto 10 grudnia [1918 r.] w gmachu Seminarium Duchownego w Lublinie, a 9 grudnia odbyła się inauguracja pierwszego roku akademickiego i immatrykulacja ok. 300 studentów, do których należał również ks. Piotr Kałwa, późniejszy biskup lubelski i Wielki Kanclerz KUL. Uruchomiono od razu cztery Wydziały: Teologiczny, Prawa Kanonicznego i Nauk Moralnych, Prawa i Nauk Ekonomiczno-Społecznych oraz Nauk Humanistycznych, z którym złączony został Instytut Pedagogiczny<sup>21</sup>.

Dnia 9 grudnia 1918 r. Naczelnik Państwa Józef Piłsudski przesłał depezę na uroczystość otwarcia Uniwersytetu Lubelskiego<sup>22</sup>. Przy organizacji uniwersytetu ob-

<sup>20</sup> O wyborze Lublina na siedzibę uniwersytetu wspomina P. Kremer, *Ks. Rektor Idzi Radziszewski († 22 lutego 1922 r.)*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego” 1 (1923), z. 1, s. 38-40. W zlokalizowaniu uczelni w Lublinie pomógł ks. Idziem Radziszewskiemu bp Marian Leon Fulman, były jego profesor z Włocławka. Zob. P. Kremer, *Śp. ks. dr Idzi Radziszewski, założyciel i pierwszy rektor Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 16 (1922), s. 502-503.

<sup>21</sup> J. Pastuszka, *Powstanie, rozwój i stan obecny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1918-1968*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. 50 lat istnienia i działalności*, Lublin 1968, s. 8-9.

<sup>22</sup> Zob. J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, t. 5, wstęp i red. K. Świtalski, Warszawa 1937, s. 35-36.

sadzenie kadrami profesorską wydziałów sprawiały wiele trudności, w kraju istniały przed wojną tylko dwa polskie uniwersytety, a ta w ogromnym stopniu przyczyniła się do zmniejszenia kadry naukowej. „Dużą pomoc – wspomina ks. Józef Pastuszka – okazali profesorowie czynnych wtedy uniwersytetów państwowych, zwłaszcza ze Lwowa, którzy dojeżdżali na wykłady i przeprowadzali egzaminy. Na wydziałach kościelnych główną obsadę stanowili dawni profesorowie katolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu”<sup>23</sup>.

W czasie swych studiów w Akademii Józef Pastuszka poznał bliżej ks. Idziego Radziszewskiego<sup>24</sup>, był jego uczniem, z tego czasu zachował o nim żywe wspo-

---

W Archiwum Uniwersyteckim KUL znajduje się oryginał depeszy Józefa Piłsudskiego: „Dnia 11 stycznia 1920 r. Naczelnik Państwa Józef Piłsudski w drodze powrotnej z Wołynia zatrzymał się Lublinie i przybył do Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie spotkał się z ks. rektorem Idzimek Radziszewskim, profesorami i studentami. Najpierw podczas spotkania zabrał głos Ksiądz Rektor Uniwersytetu Lubelskiego: „Zawsze każdy z nas Polaków pragnął, aby Polska była wielką i potężną. Ale czyż jeszcze przed kilku dziesięciu laty myśleliśmy, że będzie tak potężną, jaką się obecnie zarysowuje. Czyż przed kilku laty mogliśmy przypuszczać, iż polski Naczelnik Państwa będzie zwiędzał uniwersytet polski w tym mieście prześladowanym przez moskali? Fakty te są tak wielkie i radosne, iż przekroczyły marzenia. Korne za to dzięki Opatrzności [Bożej], a Ciebie witamy z wdzięcznością, na jaką tylko zdobyć się możemy, jaką nam okazałeś do nas przebywając [...]. Jeśli Polska chce być silną, oprzeć się zasadom wyrotnym i fali bolszewizmu musi dbać o wyższe uczelnie, jako środowiska kultury i cywilizacji. W tej myśli złożona została wszechnica lubelska. Działa ona pod hasłem: «Z Bogiem praca dla Ojczyzny». Z Bogiem, bo to hasło ma wielkie, doniosłe znaczenie w dniach budowy Polski. Dla Ojczyzny pracujemy, bo ją całą duszą miłujemy”. Po wystąpieniu ks. Idziego Radziszewskiego przemówił przedstawiciel młodzieży akademickiej p. Franciszek Franczak. Po czym zabrał głos Naczelnik Państwa Józef Piłsudski: „Jego Magnificencja dotknął tej mojej słabostki, że pewne rzeczy kocham bardziej [Rektor wspominał o miłości Piłsudskiego do Wilna], niż inne, z czego jednakże nie należy wyciągać wniosku, abym miał waszą wszechnicę otaczać mniejszą czcią i miłością, niż inne. Albowiem rozumiem, że, jako Naczelnik Państwa, nie mogę być naczelnikiem żadnej grupy lub stronnictwa, ani też jakiegokolwiek miasta: jestem naczelnikiem całego narodu i wszystkich jego warstw. W dzieciństwie moim ciągle mi szeptano w uszy tzn. mądre przysłowia: «Nie dmuchaj pod wiatr!», «Głową muru nie przebijesz!», «Nie porywaj się z motyką na słońce!». Doszedłem później do tego, że silna wola, energia i zapał mogą te właśnie zasady załamać. I obecnie, kiedy stoimy wobec wielkich zadań dalszej budowy państwa polskiego, właśnie potrzeba nam ludzi, którzy potrafią tej starej mądrości przysłów się przeciwstawić...”, J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe...*, dz. cyt., s. 133-134. Zob. *Naczelnik Państwa w Lublinie*, „Ziemia Lubelska” 15 (1920), nr 17 z dnia 13 I 1920 r., s. 1.

<sup>23</sup> J. Pastuszka, *Powstanie, rozwój...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>24</sup> Por. m.in. opracowania: P. Kremer, *Śp. ks. dr Idzimek Radziszewski...*, art. cyt., s. 111, 123-127, 327-328, 382-390, 441-446, 499-506; A. Pastuszka, *X. Rektor Idzimek Radziszewski*, „Prąd” 16 (1929), s. 159-184; A. Wojtkowski, *Ks. Idzimek Radziszewski (1871-1922)*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1948), s. 228-249; G. Karolewicz, *Ksiądz Idzimek Radziszewski w oczach pierwszo-*



mnienia i opisał je w czterdzieści lat po jego śmierci<sup>25</sup>. W swoich spostrzeżeniach zachowanych w pamięci wyraził przekonanie, że zaistniały związki pomiędzy Akademią Duchowną w Petersburgu, która po rewolucji październikowej przestała istnieć, a powołanym do życia w 1918 r. Uniwersytetem Lubelskim. Związki te opierały się na tym, że „arcybiskup mohylowski, rezydujący w Petersburgu, a będący zwierzchnią władzą duchowną Akademii wystawił dokument, w którym przełał prawa i przywileje Akademii na Uniwersytet Lubelski. Na tej podstawie mógł pisać ks. Idzi Radziszewski do Ministerstwa, że przepisy egzaminacyjne Akademii będą nadal stosowane w Uniwersytecie Lubelskim, a dwa wydziały kościelne są jak gdyby przedłużeniem dawnej Akademii”<sup>26</sup>.

Nadto odnotował, że w Akademii Duchownej „powstał w roku 1917/1918 plan założenia uniwersytetu katolickiego w Polsce, tam tworzyły się zręby jego organizacji, tam angażowano pierwszych profesorów świeckich, wykładających na uczelniach rosyjskich, a księża profesorowie Akademii przeszli gremialnie do Lublina i tworzyli trzon późniejszego grona profesorskiego na wydziałach kościelnych<sup>27</sup> Uniwersytetu Lubelskiego”<sup>28</sup>.

### Profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

W 1934 r. ks. Józef Pastuszka podjął obowiązki profesora nadzwyczajnego na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego<sup>29</sup> wiążąc się z uczelnią na stałe<sup>30</sup>. W okresie przedwojennym wyjeżdżał kilkakrotnie za granicę (Innsbruck, Paryż, Wiedeń, Monachium) oraz reprezentował Uniwersytet na międzynarodowych zjazdach w Salzburgu (1925 r. zastąpił ówczesnego rektora Antoniego Szymańskiego) i w 1937 r. w Paryżu. W 1935 r. został czynnym członkiem Towarzystwa Naukowego KUL, z czasem współpracownikiem Akademii Umiejętności w Krakowie. W 1938 r. obrano go dziekanem Nauk Humanistycznych i funkcję tę pełnił formalnie do 1947. Z chwilą wybuchu wojny w 1939 r. Uniwersytet

---

*szych studentów KUL*, „Biuletyn Informacyjny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2 (1973), nr 1, s. 5-15.

<sup>25</sup> Zob. J. Pastuszka, *Ks. Idzi Radziszewski...*, dz. cyt., s. 126-131.

<sup>26</sup> J. Pastuszka, *Ks. Idzi Radziszewski...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>27</sup> J. Pastuszka, *Ks. Idzi Radziszewski...*, dz. cyt., s. 127.

<sup>28</sup> Zob. G. Karolewicz, *Katolicki Uniwersytet Lubelski, I. Dzieje*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, *Język – Kino*, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 1169-1175; J. Ziółek, *Katolicki Uniwersytet Lubelski. II. Organizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, *Język – Kino*, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 1175-1178.

<sup>29</sup> Na Uniwersytecie Lubelskim pracował jego brat Antoni, był jednym ze studentów z pierwszego rocznika w 1918 r. oraz brat Władysław i Bolesław, którzy ukończyli studia prawnicze i ekonomiczne na KUL-u.

<sup>30</sup> Nie przyjął propozycji objęcia katedry na uniwersytecie wileńskim i lwowskim. Dwukrotnie jego działalność była przerwana na kilka lat. Pierwszy raz przez wojnę i okupację (1939-1945), drugi na skutek represji władzy komunistycznej (1952-1956).



Lubelski przerwał działalność, nastąpiły aresztowania i wywożenia profesorów. Ks. Józef Pastuszka, którego gestapo poszukiwało w Lublinie wyjechał w swe rodzinne strony. Tam jako kapelan siostr szarytek w Lipowej koło Opatowa, przeżył czas okupacji, pełniąc obowiązki duszpasterskie, uczestniczył także w tajnych kompletach nauczania. Jego książki władze niemieckie kazały usunąć z bibliotek za zwalczanie ideologii rasizmu.

Pod koniec wojny, w połowie kwietnia 1945 r., profesor powrócił do Lublina i objął dawną katedrę psychologii ogólnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W styczniu 1946 r. Ministerstwo Oświaty i Nauki Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej zatwierdziło jego nominację na profesora zwyczajnego psychologii i filozofii. W tym także roku na KUL-u został otwarty nowy Wydział Filozofii Chrześcijańskiej<sup>31</sup>. Senat Akademicki jego organizację zlecił ks. Józefowi Pastuszce, którego mianował pierwszym dziekanem nowego wydziału przy spełnianiu jeszcze przez rok obowiązków dziekana Wydziału Humanistycznego. Obowiązki profesora psychologii ogólnej i dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ks. Józef Pastuszka pełnił do września 1952 r. W październiku 1951 r. ks. Antoni Słomkowski zrezygnował z funkcji rektora, wtedy obowiązki rektora podjął ks. Józef Pastuszka i wykonywał przez trzy miesiące. We wrześniu 1952 r. Urząd Bezpieczeństwa usunął go z Uczelni i przez dwa lata prowadził wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Zwolniony pod presją Urzędu Bezpieczeństwa z pracy w seminarium duchownym w Sandomierzu w latach 1954-1956 pracował w Sądzie Diecezjalnym.

W 1956 ks. Józef Pastuszka powrócił do Lublina na KUL, gdzie zorganizował studium psychologii i w latach 1957-1969 był przewodniczącym Specjalizacji Filozoficzno-Psychologicznej<sup>32</sup>. Nadto w ramach Towarzystwa Naukowego KUL utworzono Komisję Psychologiczną, której objął kierownictwo od 29 IV 1964 r. i sprawował do 11 czerwca 1970<sup>33</sup>. Jednocześnie do 1966 r. został kuratorem Studenckiego Koła Psychologów. W tym okresie (1961, 1965) podjął trud przygotowania konferencji naukowych dla wykładowców filozofii chrześcijańskiej.

Praca dydaktyczna księdza profesora na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej od 1957 r. obejmowała wykłady każdego roku z psychologii ogólnej, a okresowo wykłady z dziedziny charakterologii i psychologii społecznej oraz wykład monograficzny

<sup>31</sup> J. Pastuszka, *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jego potrzeba, stan obecny i zadania*, „Ateneum Kapłańskie” 39 (1947), t. 47, s. 82-87; J. Pastuszka, *Początki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL, Z okazji XX-lecia Wydziału (1946-1966)*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 10 (1967), nr 2, s. 77-79.

<sup>32</sup> J. Pastuszka, *Specjalizacja Filozoficzno-Psychologiczna na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965), z. 4, s. 155-162.

<sup>33</sup> Z. Sułowski, D. Noskowska, *Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 674.

historii psychologii. Nadto prowadził seminarium dla magistrantów (2 godz. tygodniowo) i doktorantów (1 godz.). Jego zainteresowania naukowe skupiały się wokół psychologii filozoficznej. Prowadził także wykłady z psychologii duszpasterskiej i na Wydziale Nauk Humanistycznych, etykę na tle współczesnych kierunków umysłowych.

Ksiądz profesor obok bogatego dorobku pisarskiego, pozostawił pamięć wybitnego uczonego-profesora, wychowawcy wielu pokoleń młodzieży, dla której umiał być również przyjacielem. W czerwcu 1969 r. Senat Akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dowód uznania zasług ks. Józefa Pastuszki nadał mu tytuł profesora honorowego.

### Emerytowany profesor

W lipcu 1969 r. przeszedł na emeryturę, przez wiele lat mieszkał nadal w konwiktie księży przy KUL-u. Dnia 15 sierpnia 1969 r., ksiądz profesor obchodził złoty jubileusz kapłaństwa, 35 lat profesury na KUL-u i 48 lat profesury łącznie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Uniwersytecie Warszawskim i trzech wyższych seminariach duchownych (Sandomierz, Warszawa, Lublin). Z tej okazji poświęcono mu numer 4 „Roczników Filozoficznych” z dedykacją:

Twórcy i Kierownikowi  
Specjalizacji Filozoficzno-Psychologicznej,  
Kierownikowi Katedry Psychologii Ogólnej  
Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL,  
Przewodniczącemu Komisji Psychologicznej TN KUL,  
Redaktorowi Naczelnemu Działu Psychologii  
„Roczników Filozoficznych”,  
Nauczycielowi oraz Wychowawcy,  
Profesorowi Doktorowi Józefowi Pastuszce  
z okazji 35-lecia profesury  
na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim  
oraz 50-lecia kapłaństwa  
prace swe dedykują  
współpracownicy i uczniowie

Dnia 13 kwietnia 1970 r. kard. Stefan Wyszyński pisał do ówczesnego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. Wincentego Granata: „Ksiądz Profesor Józef Pastuszka należy do tych wyjątkowych ludzi, którzy dochowali wierności Uczelni do końca. Śmiało można go postawić obok ks. rektora Radziszewskiego, ks. rektora Kruszyńskiego, ks. rektora Słomkowskiego, profesora Ignacego Czumy i innych, którzy kochali Uczelnię i życie jej poświęcili. A wiadomo, że Katolicki Uniwersytet Lubelski to nie jest tylko sprawa posady i pracy. To jest osobisty stosunek, który jest twórczy i ofiarny”<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Archiwum Uniwersyteckie [dalej: AU] KUL, sygn. A-299, Referat Personalny, Akta osobowe ks. Józefa Pastuszki, Pismo Prymasa Polski N. 700/70/P.

W 1978 r. Katolicki Uniwersytet Lubelski odchodził 60-lecie swego istnienia. Z tej okazji Wydział Filozofii Chrześcijańskiej zorganizował 28 czerwca 1978 r. dyskusję nad swym dorobkiem<sup>35</sup>. Celem dyskusji była refleksja nad pracą środowiska. Próbowano przypomnieć sobie funkcje i zadania w zakresie organizacyjno-dydaktyczno-naukowym na Wydziale jako całości i na czterech specjalizacjach: filozofii teoretycznej, społecznej, filozoficzno-psychologicznej i filozofii przyrody. Pod koniec dyskusji przemówił ks. Józef Pastuszka, który był u początków Wydziału: „Zawsze czułem się bliski, związany z Uniwersytetem, a zwłaszcza z Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej, a szczególnie z psychologią. Ponieważ niedługo, za tydzień, opuszczam w ogóle Lublin i KUL, pozwolę sobie więc tu, ponieważ do pewnego stopnia zebrani są przedstawiciele wszystkich sekcji, wszystkich specjalizacji, są szczyty Uniwersytetu w osobie Księdza Rektora, pozwolę sobie złożyć podziękowanie wszystkim za współpracę przez wiele, wiele lat, a tak samo składam jak najlepsze życzenia rozwoju dla Wydziału, nowych sukcesów, nowych zdobyczy, żeby ten Wydział, który rzeczywiście z tak małego ziarenka wyrastał, żeby się jeszcze bardziej rozrósł i żeby coraz bardziej oddziaływał na życie kulturalne Polski, a szczególnie na naukę katolicką. Niech mi wolno będzie złożyć życzenia na ręce Księdza Rektora – wszystkiego najlepszego. I wszystkich Państwa żegnam, a tym samym i Wydział. Chciałbym, ażeby moja wypowiedź była traktowana w pewnym stopniu jako symboliczne pożegnanie całego Wydziału”<sup>36</sup>.

Profesor w 1978 r. opuścił Lublin i zamieszkał w domu kapitulnym w Sandomierzu. Dnia 23 maja 1984 r. podczas publicznego zebrania Towarzystwa Naukowego KUL, z okazji 50. rocznicy jego powstania, wręczono ks. Józefowi Pastuszce, wieloletniemu dziekanowi Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej i profesorowi Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Nagrodę im. Księdza Idziego Radziszewskiego, założyciela KUL-u, przyznaną przez Zarząd Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego „za wybitne osiągnięcia naukowe w duchu humanizmu chrześcijańskiego”. Laudację przedstawił ks. doc. dr Władysław Prężyna, który w swej wypowiedzi mówił o całokształcie jego pracy uniwersyteckiej wyodrębniając trzy płaszczyzny: myśli naukowej, udziału w organizacji nauki i aktywności w udostępnianiu zdobytej wiedzy innym<sup>37</sup>. Następnie Laureat wygłosił wykład: „Trzy typy egzystencjalistycznej koncepcji człowieka: S. Kierkegaard, M. Heidegger i J. P. Sartre”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Zob. S. Majdański, *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia Uczelni*, „Życie i Myśl” 28 (1978), nr 11, s. 21-72.

<sup>36</sup> S. Majdański, *W kręgu...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>37</sup> Zob. „Biuletyn Informacyjny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 13 (1984), nr 1-2 (25-26), s. 83-92.

<sup>38</sup> J. Cieszkowski, *Diariusz wydarzeń uniwersyteckich, kwiecień-czerwiec 1984*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 27 (1984), nr 2 (106), s. 80.

## Zakończenie

Po prezentacji osoby ks. Józefa Pastuszki przedstawione zostały jego relacje z Akademią Duchowną w Petersburgu i z tworzącym się w 1918 r. Uniwersytetem Lubelskim. Był on ostatnim z absolwentów Akademii Duchownej w Petersburgu i uczniów założyciela i pierwszego rektora katolickiej uczelni w Lublinie ks. Idziego Radziszewskiego.

Z czasem po skończeniu studiów w Innsbrucku i pracy na Uniwersytecie Warszawskim profesor zwyczajny filozofii i psychologii ks. Józef Pastuszka podjął wieloletnią pracę profesorską na katolickiej uczelni i dobrze jej się przysłużył; zaliczany jest do grona zasłużonych reprezentantów polskiej filozofii chrześcijańskiej okresu międzywojennego i powojennego. W jego nekrologu napisano: „Był wielkim przyjacielem młodzieży i znakomitym wychowawcą wielu jej pokoleń; człowiek i kapłan niezwykle zasłużony dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z którym czynną pracą naukową i dydaktyczną związany był od 1932 do 1978 r. Współtwórca Wydziału Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej po II wojnie światowej i jego dziekan w latach 1947–1952, a wcześniej dziekan Wydziału Nauk Humanistycznych 1938–1947 (z przerwą na lata okupacji). Po aresztowaniu w 1951 r. ks. rektora Antoniego Słomkowskiego przez 3 miesiące pełnił funkcję rektora KUL, dopóki sam nie został poddany represjom. W osobie ks. profesora Józefa Pastuszki Katolicki Uniwersytet Lubelski traci jednego z najbardziej zasłużonych swoich pracowników [...]. – Rektor, Senat Akademicki, Rada Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, Rada Wydziału Nauk Społecznych, młodzież akademicka i pracownicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”<sup>39</sup>.

## Aneks

List Dyrekcji Zespołu Szkół im. ks. Józefa Pastuszki w Rzeczniowie do Haliny Irenej Szumił z dnia 5 kwietnia 2019 r.

Dnia 18 września 2005 r. Zespół Szkół w Rzeczniowie obrał za patrona placówki swego Rodaka ks. prof. dr. hab. Józefa Pastuszkę. Corocznie obchodzi jego święto oraz gromadzi wielu znakomych gości – jego uczniów, przyjaciół oraz rodzinę, stając się okazją do wspomnień o wielkim człowieku i wybitnym duszpasterzu. Swoją obecnością uświetniają uroczystość przedstawiciele KUL-u, WSD w Sandomierzu i Radomiu, Urzędu Marszałkowskiego Województwa Mazowieckiego, Delegatury Kuratorium Oświaty w Radomiu oraz lokalnych władz, urzędów i instytucji. Rodzina ks. prof. dr. hab. Józefa Pastuszki jest fundatorem nagród w organizowanych konkursach wiedzy o patronie, które przybliżają dzieciom i młodzieży sylwetkę znakomitego rzecznioiwianina. Stałym elementem obchodów jest sprawowana tego dnia Msza święta z udziałem przedstawicieli najwyższych władz kościelnych oraz występ artystyczny w wykonaniu uczniów szkoły. Dyrekcja placówki we współpra-

<sup>39</sup> AU KUL, sygn. A-299, Referat Personalny, Akta osobowe ks. Józefa Pastuszki. Nekrolog.

cy z władzami samorządowymi dbają o należyłą oprawę uroczystości, która buduje poczucie dumy i przynależności do społeczności małej ojczyzny. Przesłanie płynące z przekonania patrona o znaczeniu wychowania młodego człowieka jednoznacznie utożsamianego z okazywaną mu pomocą zawiera tablica upamiętniająca sylwetkę kapłana umieszczona przy wejściu do budynku szkoły. Zgromadzone na szkolnej stałej wystawie pamiątki po ks. prof. Józefie Pastuszcze każdego dnia przypominają o jego osobie, naukowym dorobku i zwykłym życiu duchownego, który za oręż miał różaniec i skromną komżę.

Postać ks. prof. Józefa Pastuszki dla społeczności szkolnej Zespołu Szkół im. ks. Józefa Pastuszki w Rzeczniowie jest nietuzinkowa. Duchowny z pasją, skromny syn wychowany w domu wrażliwych, mądrych ludzi, pedagog, wykładowca, przewodnik młodzieży szukającej Boga – oto najkrótszy opis patrona rzeczniowskiej szkoły. Z czego wynika wyjątkowość tego człowieka? Przede wszystkim z faktu, że niczym biblijny Józef – człowiek zawierzenia, który z pokorą przyjmuje swoje powołanie, w milczeniu realizował Boży plan. Nie rzucał się w oczy, nie krzyczał, nie nawoływał, ale z miłością wypełniał życiowe zadania. Ujmujące są cierpliwość i wierność wartościom Księdza Profesora, który mimo wielu trudności i wbrew wojennej zawierusze kształcił się, dając tym samym przykład młodym ludziom, że warto dbać o własny rozwój. Namacalnym dowodem na to są naukowe dokonania ks. Józefa Pastuszki – jego publikacje stanowiące dziś wykładnię pracy kolejnych pokoleń studentów. Kapłan urodzony w małej wsi udowodnił, że można być wielkim, będąc jednocześnie zwyczajnym. W każdym człowieku dostrzegał Boga, szukał drogi do niego, wielokrotnie powtarzając, że „jest wielką głębią”. To z takich właśnie powodów zyskał miano autorytetu i od czternastu już lat patronuje uczniom Zespołu Szkół w Rzeczniowie. Dnia 18 września 2005 roku została odprawiona Msza święta pod przewodnictwem ks. infułata Józefa Wójcika, który dokonał poświęcenia sztandaru szkoły. Był to niezwykle wzruszający moment ze względu na rangę celebransa – proboszcza parafii św. Andrzeja Apostoła w Suchedniowie, duchownego więzionego w czasach PRL-u za obronę krzyży usuwanych ze szkół, który w 1972 r. wstawił się uwolnieniem kopii obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej więzionej na skutek decyzji komunistycznych władz od 1966 r.

W swym życiorysie Ksiądz Profesor napisał: „W moim życiu połączyłem dwa powołania – kapłaństwo i profesurę. Było to powiązanie szczęśliwe, które wypełniło mi życie. Moje kapłaństwo połączyłem z pracą intelektualną, naukową. Obie te funkcje nie były dowolnie wybrane, ale jakby narzucone przeze mnie samego, gdyż obie były wyrazem mojej osobowości, obie się uzupełniały. Nigdy nie żałowałem, że zostałem kapłanem i profesorem, bo wiem komu uwierzyłem”<sup>40</sup>. Słowa te świadczą o prawdzie człowieka spełnionym i szczęśliwym, mówią o człowieku mającym

<sup>40</sup> Cyt. za H. I. Szumił, *W służbie nauki. Ksiądz Józef Pastuszka (1897-1989)*, Sandomierz 2018, s. 30.

jasno określone zasady moralne, zakorzenionym w tradycji swoich pradziadów. Jedynie tacy ludzie mogą stanowić drogowskaz, kształtując nowe pokolenia.

Dyrekcja Zespołu Szkół im. ks. Józefa Pastuszki

Rzeczniów, 5 kwietnia 2019 r.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła archiwalne:

#### Archiwum Diecezji Sandomierskiej:

Akta personalne ks. Józefa Pastuszki (1897–1989).

#### Archiwum Uniwersyteckie KUL:

sygn. A-299, Akta osobowe ks. Józefa Pastuszki (1897–1989).

### Źródła drukowane:

Cieszkowski J., *Diariusz wydarzeń uniwersyteckich, kwiecień-czerwiec 1984*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 27 (1984), nr 2 (106), s. 80.

(las), *Uroczystości pogrzebowe śp. ks. prof. J. A. Pastuszki*, „Słowo Powszechne” 42 (1989), nr 15, z dnia 20 I 1989 r., s. 1, 6.

Lewiński J., *Kronika – z życia diecezji*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 82 (1989), nr 3-4, s. 87-88.

Pastuszka J., *Ks. Idzi Radziszewski w r. 1917/18. Wspomnienia*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 5 (1962), nr 2, s. 129-130.

Pastuszka J., *Sandomierskie wspomnienia szkolne z lat 1908-1912*, do druku przygotował J. M. Małecki, „Studia Historyczne” 29 (1965), s. 595-619.

Piłsudski J., *Pisma zbiorowe*, t. 5, wstęp i red. K. Świtalski, Warszawa 1937.

### Opracowania:

(c. b.), *Zmarł ks. prof. prałat Józef Adam Pastuszka*, „Słowo Powszechne” 42 (1989), nr 12, z dnia 17 I 1989 r., s. 6.

Karolewicz G., *Ksiądz Idzi Radziszewski w oczach pierwszych studentów KUL*, „Biuletyn Informacyjny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2 (1973), nr 1, s. 5-15.

Karolewicz G., *Katolicki Uniwersytet Lubelski, I. Dzieje*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, *Język – Kino*, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 1169-1175.



- Kremer P., *Ks. Rektor Idzi Radziszewski († 22 lutego 1922 r.)*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego” 1 (1923), z. 1, s. 38-40.
- Kremer P., *Śp. ks. dr Idzi Radziszewski, założyciel i pierwszy rektor Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 16 (1922), s. 502-503.
- Kuty P. K., Ziemiński I., *Diariusz wydarzeń uniwersyteckich, styczeń-grudzień 1989*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 32 (1989), nr 1-4, s. 131-132.
- Majdański S., *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia Uczelni*, „Życie i Myśl” 28 (1978), nr 11, s. 21-72.
- Pastuszka A., *X. Rektor Idzi Radziszewski*, „Prąd” 16 (1929), s. 159-184.
- Pastuszka J., *Akademia Duchowna w Petersburgu 1917-1918. Kontakty z Uniwersytetem Lubelskim 1918-1923*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918-1925*, wstęp i red. G. Karolewicz, Lublin 1978, s. 47-53.
- Pastuszka J., *Początki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL, Z okazji XX-lecia Wydziału (1946-1966)*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 10 (1967), nr 2, s. 77-79.
- Pastuszka J., *Powstanie, rozwój i stan obecny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1918-1968*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. 50 lat istnienia i działalności*, Lublin 1968, s. 7-36.
- Pastuszka J., *Psychologia ogólna*, Lublin 1961.
- Pastuszka J., *Specjalizacja Filozoficzno-Psychologiczna na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965), z. 4, s. 155-162.
- Pastuszka J., *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jego potrzeba, stan obecny i zadania*, „Ateneum Kapłańskie” 39 (1947), t. 47, s. 82-87.
- P[astuszka] J., *Z życia parafialnego. Sandomierz. Święto narodowe*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 18 (1925), s. 130-132.
- Radziszewski I., *Uniwersytet katolicki w Polsce*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego” 1 (1923), z. 1, s. 9-24.
- Sułowski Z., Noskowska D., *Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 665-675.
- Szumił H. I., *W służbie nauki. Ksiądz Józef Pastuszka (1897-1989)*, Sandomierz 2018.
- Ussas B., *Akademia Duchowna w Petersburgu*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1,

*A i Ω – Babtyści*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszczyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 213-214.

Wojtkowski A., *Ks. Idzi Radziszewski (1871-1922)*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1948), s. 228-249.

Ziółek J., *Katolicki Uniwersytet Lubelski. II. Organizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, *Język – Kino*, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 1175-1178.

### Streszczenie

Przyszły profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. Józef Adam Pastuszka, w 1912 r. rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i realizował je do pierwszej wojny światowej, która w następstwie działań wojennych w 1915 r. wraz z rodzicami i rodzeństwem zaprowadziła go na Wschód w okolice Brześcia. Kiedy udało mu się przedostać do Petersburga, podjął przez dwa lata kontynuację studiów w tamtejszym seminarium duchownym. Po czym przez rok 1917/1918 był studentem Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie miała swój początek, niejako „prehistorię” uczelnia lubelska. Rektorem Akademii był wówczas ks. Idzi Radziszewski.

W roku 1917/1918 ówczesny rektor Akademii w Petersburgu podjął organizację Uniwersytetu Lubelskiego. W swoich wspomnieniach ks. Józef Pastuszka wyraził przekonanie, że zaistniały związki pomiędzy Akademią Duchowną w Petersburgu, która po rewolucji październikowej przestała istnieć, a powołanym do życia w 1918 r. Uniwersytetem Lubelskim. Związki te opierały się na tym, że rezydujący w Petersburgu arcybiskup mohylowski, jako zwierzchnia władza Akademii, przełał prawa i przywileje Akademii na Uniwersytet Lubelski.

W lipcu 1918 r. jako subdiakon Józef Adam Pastuszka wrócił do kraju. Mając ukończony pierwszy rok studiów w Petersburgu został przez sandomierską władzę diecezjalną skierowany na studia do Innsbrucka (Austria). Pod koniec października 1920 r. otrzymał dyplom doktorski, a 1930 przeprowadził colloquium habilitacyjne na Uniwersytecie Jagiellońskim i uzyskał tytuł docenta filozofii i podjął pracę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. W 1934 r. został zatrudniony na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z chwilą wybuchu wojny w 1939 r. Uniwersytet Lubelski przerwał działalność. W połowie kwietnia 1945 r. Profesor powrócił do Lublina i objął dawną katedrę psychologii ogólnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. We wrześniu 1952 r. został usunięty z Uczelni. W 1956 ks. Józef Pastuszka znów powrócił do pracy na KUL.

W lipcu 1969 r. przeszedł na emeryturę, w 1978 r., opuścił Lublin i zamieszkał w domu kapitulnym w Sandomierzu. Zmarł 13 stycznia 1989 r. w Sandomierzu, 17 stycznia w katedrze sandomierskiej odbyły się uroczystości pogrzebowe, 21 stycznia 1989 r. został pochowany w rodzinnej parafii Rzecznowie.

**Słowa kluczowe:** ks. Józef Pastuszka, ks. Idzi Radziszewski, Akademia Duchowna w Petersburgu, Katolicki Uniwersytet Lubelski

*The Relationship Between Fr. Józef Pastuszka, the Spiritual Academy of St. Petersburg, and the Catholic University of Lublin*

**Summary**

The future Professor of the Catholic University of Lublin, Fr. Józef Adam Pastuszka, in 1912, began studies at the Theological Seminary in Sandomierz and continued them until the First World War. It was then, after the hostilities of 1915, that he was, together with his parents and siblings, moved to the East near Brest. When he managed to get to St. Petersburg, he continued his studies at the local seminary for two years. During the year 1917–1918, he was a student at the Spiritual Academy of St. Petersburg, where the University of Lublin had its beginning, a kind of “prehistory.” Fr. Idzi Radziszewski was the Academy’s rector.

In 1917–1918, the rector of the Academy of St. Petersburg undertook the organization of the University of Lublin. In his memories, Fr. Józef Pastuszka expressed his conviction that there existed connections between the Spiritual Academy of St. Petersburg, which ceased to exist after the October Revolution, and the Catholic University of Lublin, established in 1918. These relations were based on the fact that the Archbishop of Mohilev, residing in St. Petersburg as the superior authority of the Academy, transferred the rights and privileges of the Academy to the University of Lublin.

In July 1918, as a subdeacon, Józef Adam Pastuszka returned to Poland. Having completed his first year of study in St. Petersburg, he was directed by the diocesan authorities in Sandomierz to study in Innsbruck (Austria). At the end of October 1920, he received a doctoral degree, and in 1930 he conducted a post-doctoral colloquium at the Jagiellonian University, obtained the title of Associate Professor of Philosophy, and took a job at the Faculty of Theology of the University of Warsaw. In 1934, he was employed at the Faculty of Humanities at the Catholic University of Lublin. When the war broke out in 1939, the University of Lublin was closed. In mid-April 1945, the professor returned to Lublin and took up the former chair of general psychology at the Catholic University of Lublin. In September 1952, he was removed from the University. In 1956, Józef Pastuszka returned to work at the Catholic University of Lublin again.

In July 1969 he retired, while in 1978 he left Lublin to live in the chapter house in Sandomierz. He died on January 13, 1989 in Sandomierz, and on January 17, funeral ceremonies took place in the Cathedral of Sandomierz. On January 21, 1989 he was buried in the home Parish of Rzecznów.

**Key words:** Fr. Józef Pastuszka, Fr. Idzi Radziszewski, the Spiritual Academy of St. Petersburg, the Catholic University



## KOŚCIÓŁ W OPATOWIE W WARUNKACH KOMUNIZMU (1945–1966)

### Wstęp

Artykuł ma na celu przedstawienie niektórych elementów świadczących o kondycji Kościoła rzymskokatolickiego w Opatowie w pierwszych dwóch dekadach ustroju komunistycznego w Polsce. Przyjęte cezury wynikają z kilku powodów. Wydarzenia z 1945 r. i 1966 r. stanowią przełomowe momenty dla władz państwowych oraz kościelnych, zarówno w ich odrębnych dziejach jak i wzajemnych relacjach. Zakończenie II wojny światowej dało początek zmianom systemu politycznego w Polsce i spowodowało, że Kościół katolicki w Polsce znalazł się w nowych, bardzo trudnych warunkach. Dwadzieścia lat uprawiania z różnym natężeniem polityki antykościelnej władz komunistycznych i obrony wolności religii przez Kościół zaowocowało swoistym apogeum napięcia tj. konfrontacją w roku Milenium Chrztu Polski<sup>1</sup>. Przyjęcie zamykającej cezury w 1966 r. jest uzasadnione chęcią zachowania większej odległości czasowej do opisywanych faktów. Wydaje się, że dystans prawie pół wieku przekonuje przeciwników prowadzenia badań historycznych wobec współczesności. Argumentem jest też ograniczona możliwość dostępu do części najnowszych materiałów archiwalnych. W tekście wykorzystano zasadniczo archiwalia proveniencji kościelnej oraz dokumentację państwowej administracji do spraw wyznań. Informacje zawarte w aktach aparatu bezpieczeństwa zaczerpnięto głównie z tekstu Roksany Szczypta-Szczęch<sup>2</sup> oraz dwutomowej monografii ks. Bogdana Stanaszka<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Warto w tym miejscu skierować uwagę Czytelników na dostępne syntezы dotyczące najnowszych dziejów Kościoła katolickiego w Polsce oraz relacji między państwem a Kościołem w czasach PRL. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

<sup>2</sup> R. Szczypta-Szczęch, *Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego Opatów z siedzibą w Ostrowcu Świętokrzyskim wobec Kościoła katolickiego w latach 1945–1955*, w: *Aparat represji wobec Kościoła w latach 1944–1956, terytorium obecnej diecezji sandomierskiej*, red. M. Krzysztofiński, ks. J. Marecki, ks. B. Stanaszek, Kraków 2012, s. 49–140.

<sup>3</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006.

### Kościelny stan posiadania

Od zakończenia II wojny światowej do połowy lat sześćdziesiątych miasto Opatów przeżywało demograficzną stagnację. Wymordowanie Żydów przez Niemców podczas wojny spowodowało ujednoczenie wyznaniowe i jednocześnie spadek liczby mieszkańców z niemal 10 tys. w 1931 r. do około 5,5 tys. w 1946 r. Następnie w 1950 r. regres sięgnął dna – czyli liczby 4,5 tys. mieszkańców. W 1960 r. ludność miasta wzrosła do 5,7 tys., a w 1965 r. do nieco ponad 5,8 tys. Ta sytuacja związana była z brakiem przemysłu w mieście i rolniczym charakterem powiatu opatowskiego (wzrost z 12 do 31 osób zatrudnionych w przemyśle na 1000 mieszkańców)<sup>4</sup>. Sytuacja ta miała swe przełożenie na liczbę wiernych w dekanacie opatowskim. Ujemny bilans migracji spowodował jej obniżenie z 37,6 tys. w 1946 r. do 31,3 tys. w 1964 r.<sup>5</sup> W opatowskiej parafii św. Marcina Biskupa liczba wiernych zachowała pewne *status quo* i wahała się wokół 8 tysięcy ludzi (od 8010 w 1945 r. do 7957 osób w 1958 r.)<sup>6</sup>. Spadek liczby wiernych w parafii w Opatowie w 1958 r. związany był z erygowaniem nowej – dwunastej parafii w dekanacie opatowskim. Była to parafia Biskupice, która objęła swym zasięgiem kilka miejscowości wchodzących wcześniej do parafii w Opatowie (Bełcz, Biskupice, Bukowiany, Czekań, Łężyce Michałów i Niemienice)<sup>7</sup>. Liczba katolików w wiejskich parafiach dekanatu opatowskiego zmalała w jeszcze większym zakresie niż w Opatowie. Podane w rocznikach diecezji sandomierskiej wielkości (tab. 1) należy postrzegać jako szacunkowe, ale wystarczające do ukazania występującego wyraźnie trendu spadkowego.

<sup>4</sup> „Województwo kieleckie w liczbach 1961–1965”, 5 (1966), s. 11, 127–128; K. Fedorowski, *Reprezje Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1944–1956 – problematyka personalno-organizacyjna*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 1, s. 8.

<sup>5</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 78.

<sup>6</sup> *Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1944–1945 r.*, Sandomierz 1945, s. 41; *Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1946 r.*, Sandomierz 1946, s. 49; *Rocznik diecezji sandomierskiej 1948 r.*, Sandomierz 1948, s. 60–64; *Rocznik diecezji sandomierskiej 1952/53 r.*, Sandomierz 1953, s. 55–58; *Rocznik diecezji sandomierskiej 1958 r.*, Sandomierz 1958, s. 65–70. Dane z lat 1945 i 1946 nie są miarodajne. W porównaniu z przedwojenną edycją tego źródła widzimy, że nie zaktualizowano liczby parafian. Spis z 1939 roku także podawał liczbę 8010 katolików. Różnica występuje tylko w przypadku parafii Ptkanów, ale najprawdopodobniej jest to błąd w druku. Słowem dane z pierwszych powojennych lat nie były aktualizowane w stosunku do schyłku okresu międzywojennego. *Spis... 1946 r.*, dz. cyt., s. 49; por: *Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1939*, Sandomierz 1939, s. 102.

<sup>7</sup> *Spis... 1939*, dz. cyt., s. 102; *Rocznik... 1958 r.*, dz. cyt., s. 65.



**Tabela 1.** Katolicy w parafiach dekanatu opatowskiego w latach 1945–1958

Lp.	Lata	1945	1948	1952	1958
	Parafie				
1.	Biskupice <sup>8</sup>				1435
2.	Gierczyce	1309	1234	1230	1210
3.	Iwaniska	6174	5667	6000	6007
4.	Malice	3972	3451	3632	3200
5.	Modliborzyce	2515	1864	1825	2021
6.	Mydłów	3083	2788	2450	2445
7.	<b>Opatów</b>	<b>8010</b>	<b>8278</b>	<b>8150</b>	<b>7957</b>
8.	Ptkanów	2830	2900	2260	2021
9.	Ruszków	1917	1773	1650	1600
10.	Strzyżowice	2421	1570	1500	1515
11.	Włostów	3009	1701	1651	1680
12.	Wszehświęte	2400	2200	1981	1939
	<b>R a z e m</b>	<b>39640</b>	<b>33435</b>	<b>32329</b>	<b>33000</b>

*Źródło: Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1944–1945 r.*, Sandomierz 1945, s. 40–43; *Rocznik diecezji sandomierskiej 1948 r.*, Sandomierz 1948, s. 60–64; *Rocznik diecezji sandomierskiej 1952/53 r.*, Sandomierz 1953, s. 55–58; *Rocznik diecezji sandomierskiej 1958 r.*, Sandomierz 1958, s. 65–70.

W przedstawianym okresie liczba parafii w Opatowie nie zmieniła się<sup>9</sup>. Do jedynej parafii św. Marcina należały oprócz Opatowa okoliczne wioski: Adamów, Bełcz, Biskupice, Bukowiany, Czekań, Czerników, Jałowęsy, Jurkowice, Karsy, Łężyce, Łyzka, Marcinkowice, Michałów, Niemienice, Oficjałów, Okalina, Opatów, Pobroszyn, Porudzie, Tomaszów, Wąworków, Wrzos, Zochcin<sup>10</sup>. Po reorganizacji dekanatu opatowskiego w 1957 r. parafia św. Marcina obejmowała oprócz Opatowa następujące miejscowości: Adamów, Czerników, Jałowęsy, Jurkowice, Karsy, Marcinkowice, Oficjałów, Okalina, Pobroszyn, Tomaszów, Wąworków, Zochcin Kolonia i Zochcin Wieś. Miejscowości te oddalone były od kościoła parafialnego od 2 do 5 km<sup>11</sup>. Oznacza to, że sytuacja duszpasterska była tu bardzo dobra. Parafia św. Marcina należała do diecezji sandomierskiej, która obejmowała w 1945 r. 240 parafii (12 kościołów filialnych), zaś w 1960 r. 266 parafii (4 ekspozytury)<sup>12</sup>.

Po zakończeniu II wojny światowej funkcje proboszczów w parafii św. Marcina w Opatowie spełniali kolejno trzej duchowni: ks. Andrzej Glibowski<sup>13</sup> w latach

<sup>8</sup> Parafia Biskupice została erygowana w 1957 r.

<sup>9</sup> Przy kościele pw. Wniebowzięcia NMP erygowano parafię w 1990 r., wydzielając ją z parafii św. Marcina. Nowa parafia liczyła wtedy 2500 mieszkańców. *Jubileuszowy Rocznik diecezji sandomierskiej 2000*, Sandomierz 2001, s. 256–257.

<sup>10</sup> *Spis... 1939*, dz. cyt., s. 102, 103.

<sup>11</sup> *Rocznik... 1958 r.*, dz. cyt., s. 67–68.

<sup>12</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 74–75.

<sup>13</sup> Ks. Andrzej Glibowski (1881–1957) ur. 14 listopada 1881 r. w Iwaniskach. Syn Pio-

1945–1957, ks. Stanisław Szczepaniak<sup>14</sup> od 1957 do 1962 r. i ks. Tomasz Zadęcki<sup>15</sup>

tra i Józefy z d. Nowakowska. W latach 1892–1897 był uczniem Gimnazjum w Sandomierzu. W Seminarium Duchownym w Sandomierzu studiował od 1897 do 1903 r. Wyświęcony na kapłana 15 maja 1904 r. przez biskupa Stefana Zwierowicza. Był wikariuszem w parafii Sieciechów, a następnie parafii katedralnej w Sandomierzu oraz archiwistą Kurii Diecezjalnej. Po administrowaniu parafią Smogorzów i Włostów ponownie wikariusz, tym razem w parafii pw. św. Katarzyny w Radomiu. Obowiązki proboszcza spełniał w parafii Wyśmierzyce (1912–1917), Niekrasów (1917–1920), Mirzec (1920) i Waśniów (1920–1945). Krótko pełnił funkcję wicekanclerza i kanclerza Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1917–1920). W 1919 r. został kanonikiem honorowym Kapituły Sandomierskiej, a w 1942 r. kanonikiem gremialnym Kapituły Opatowskiej. Od 1944 r. proboszcz konsultor diecezji sandomierskiej i Sędzia Prosynodalny. Będąc proboszczem w Opatowie był jednocześnie dziekanem tamtejszego dekanatu. Zmarł 16 stycznia 1957 r. i pięć dni potem został pochowany na miejscowym cmentarzu parafialnym. Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Akta personalne [dalej: AP] ks. Andrzeja Glibowskiego, Karta z danymi osobowymi; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny diecezji sandomierskiej XIX–XX w*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014, s. 229. Zob. „Kronika Diecezji Sandomierskiej” [dalej: KDS] 50 (1957), s. 59–62.

<sup>14</sup> Ks. Stanisław Szczepaniak (1894–1962) ur. 3 września 1894 r. w Goryniu. Syn Marcina i Apolonii z d. Drela. Po ukończeniu Szkoły Powszechnej w Jedlińsku i Gimnazjum Męskiego w Chełmie studiował w Seminarium Duchownym w Sandomierzu (1913–1919). Wyświęcony na kapłana 29 maja 1919 r. przez biskupa Mariana Ryxa. Pracę duszpasterską wykonywał jako wikariusz parafii Białaczów (1919–1921), św. Mikołaja w Końskich (1920–1929), proboszcz parafii Miedziera (1929–1946) i wicedziekan dekanatu radoszyckiego (1934–1946), proboszcz parafii Łoniów (1946–1957) i wicedziekan, a od 1954 r. dziekan dekanatu koprzywnickiego. W latach 1957–1962 był proboszczem w Opatowie i dziekanem dekanatu opatowskiego. W 1957 r. obdarzony został godnością kanonika gremialnego Kapituły Opatowskiej, a w 1961 r. mianowany proboszczem konsultorem diecezji sandomierskiej i Sędzią Prosynodalnym Sądu Biskupiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Zmarł w Opatowie 7 listopada 1962 r. i trzy dni potem został pochowany na miejscowym cmentarzu parafialnym. ADS, AP ks. Stanisława Szczepaniaka, Karta z danymi osobowymi. Zob. KDS 56 (1963), s. 30–31.

<sup>15</sup> Ks. Tomasz Zadęcki (1895–1980) ur. 13 grudnia 1895 r. w Głowaczowie. Syn Wojciecha i Marianny z d. Gutowska. Był uczniem Szkoły Powszechnej w Głowaczowie, Gimnazjum Męskiego w Radomiu i alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk biskupa Mariana Ryxa 21 lipca 1918 r. Był wikariuszem parafii Błotnica, Solec nad Wisłą i Żarnów. Następnie proboszczem w parafiach Kostrzyń, Bliżyn, Krzyżanowice, Wsola, Gielniów, Klimontów. Będąc wreszcie proboszczem w Pionkach (1950–1963) zajmował też stanowisko dziekana dekanatu pionkowskiego (1958–1963). Z kolei jako proboszcz parafii św. Marcina w Opatowie (1963–1970) był jednocześnie dziekanem dekanatu opatowskiego. Godność kanonika honorowego Kapituły Sandomierskiej uzyskał w 1961 r., a dwa lata później kanonika honorowego i gremialnego Kapituły Opatowskiej. W latach 1964–1974 sprawował urząd konsultora diecezji sandomierskiej, a w latach 1968–1974 Sędziego Prosynodal-

w okresie od 1963 do 1970 r. Zapisali się oni zapewne w pamięci starszego pokolenia mieszkańców miasta. Wszyscy ci duchowni, zanim przybyli do Opatowa, zdobyli ogromne doświadczenie w pracy duszpasterskiej. Piastowali różnorakie funkcje w parafiach i instytucjach kościelnych diecezji sandomierskiej. Byli jednocześnie obdarzeni licznymi tytułami i godnościami w hierarchii Kościoła katolickiego. Proboszczowie ci wywodzili się z rodzin wiejskich, ale swe powołanie spełniali uprzednio także w ośrodkach miejskich i środowiskach przemysłowych. W dokumentach personalnych nie znaleziono informacji, aby władze świeckie blokowały ich nominacje na stanowiska proboszczów czy dziekanów w Opatowie. Takie uprawnienia w stosunku do proboszczów wykorzystywano w okresie stalinowskim, zwłaszcza rygorystycznie w latach 1953–1956, kiedy obowiązywał dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych z 9 lutego 1953 r. Wówczas księża począwszy od wikariusza, a skończywszy na arcybiskupie, których uznawano za przeciwników ustroju komunistycznego, próbowano usuwać z zajmowanych stanowisk, a na ich miejsce awansować duchownych skłonnych do współpracy z władzami PRL. Proboszczowie opatowscy swą działalnością i postawą nie dali podstaw, ani do żądań usunięcia z piastowanego stanowiska, ani przeniesienia na bardziej intratną placówkę duszpasterską.

Bardziej złożony jest obraz księży wikariuszy pracujących w Opatowie w latach 1945–1966. Dla niektórych była to pierwsza parafia, a dla innych kolejna w kapłańskiej drodze. Również zróżnicowany był ich czas pobytu w Opatowie. Łącznie w parafii św. Marcina pracowało kilkunastu księży wikariuszy. W kolejności chronologicznej byli to księża: Walenty Krakowiak<sup>16</sup>, Czesław Florkiewicz<sup>17</sup>, Ignacy Marian Ziembicki<sup>18</sup>, Stanisław Turzyński, Józef Dziadowicz<sup>19</sup>, Stefan Gawroński<sup>20</sup>,

---

nego Sądu Biskupiego w Sandomierzu. Od 1968 r. prałat Kapituły Opatowskiej. W wieku emerytalnym był rezydentem w parafii Ćmielów (1970–1977) i w Domu Księża Emerytów w Sandomierzu (1977–1980). W tym ostatnim zmarł 29 września 1980 r., a 1 października został pochowany na cmentarzu parafialnym w Klimontowie. ADS, AP ks. Tomasza Zadęckiego, Karta z danymi osobowymi. Zob. KDS 76 (1983), s. 190–192.

<sup>16</sup> ADS, Akta kościoła kolegiaty i parafii w Opatowie (1866–1983) [dalej: AKO], Akt nominacji ks. Walentego Krakowiaka na wikariusza kooperatora w Opatowie, Sandomierz, 29 III 1945 r., s. 499; *Spis... 1944–1945 r.*, s. 41; *Spis... 1946 r.*, s. 48; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–Ł, Sandomierz 2015, s. 148.

<sup>17</sup> Ks. Czesław Florkiewicz (1915–1953). ADS, AP ks. Czesława Florkiewicza, Karta z danymi osobowymi. Zob. KDS 46 (1953), s. 90.

<sup>18</sup> Ks. Ignacy Marian Ziembicki (1920–2011). ADS, AP ks. Ignacego Ziembickiego, Karta z danymi osobowymi; ADS, AKO (1866–1983), s. 501. Zob. KDS 104 (2011), s. 772–797.

<sup>19</sup> *Rocznik... 1948 r.*, s. 62; *Rocznik... 1952/53 r.*, s. 56.

<sup>20</sup> *Rocznik... 1952/53 r.*, s. 56.

Władysław Wyrwał<sup>21</sup>, Wincenty Bień<sup>22</sup>, Czesław Tatar<sup>23</sup>, Józef Bil<sup>24</sup>, Marian Jaskólski<sup>25</sup>, Stanisław Bartoszewski<sup>26</sup>, Bogumił Orłowski<sup>27</sup>, Marian Lucima<sup>28</sup>, Jan Gogacz<sup>29</sup>, Stanisław Groszek<sup>30</sup>, Krzysztof Knez<sup>31</sup>.

W Opatowie istniała Kapituła Kolegiacka, która nie miała takiego znaczenia jak Kapituła Katedralna w Sandomierzu. Jednak godności związane z Opatowem miały znaczenie prestiżowe i były wyróżnieniem dla zasłużonych duchownych. Szczegółową obsadę personalną Kapituły Kolegiackiej w Opatowie zamieścił we wspomnianej już pracy ks. Bogdan Stanaszek. Obejmuje ona wykaz godności w grupie kanoników gremialnych i honorowych w latach 1945–1965<sup>32</sup>.

W Opatowie po II wojnie nadal przebywały zakonnice ze Zgromadzenia SS. Franciszkanek Rodziny Maryi. Dysponujemy danymi, że w 1945 r. prowadziły one w mieście ochronkę i szwalnię (od 1917 r.). Z kolei w 1952 r. cztery siostry pracowały w opatowskim przedszkolu z dwoma oddziałami. W następnych latach (1956 i 1960 r.) przebywały tu trzy siostry z tego zgromadzenia, pracujące na plebanii. Dane z 1958 r. informują, że siostry opiekowały się nadal przedszkolem<sup>33</sup>. W Opa-

<sup>21</sup> Archiwum Państwowe w Kielcach [dalej: APK], Urząd Wojewódzki w Kielcach [dalej: UW] Wydział do Spraw Wyznań [dalej: WdSW], sygn. 214, k. 1.

<sup>22</sup> *Rocznik... 1952 r.*, s. 56; APK, UW WdsW, sygn. 214, k. 1.

<sup>23</sup> Władze świeckie Wojewódzki Zespół Organizacji Masowych [dalej: WZOM] w Kielcach w grudniu 1955 r. zgodziły się na przeniesienie ks. Czesława Tatara ze stanowiska wikariusza w Opatowie na stanowisko administratora w Biskupicach. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, aneks 5; APK, UW WdsW, sygn. 214, k. 1.

<sup>24</sup> WZOM w Kielcach najpierw nie zaakceptował kandydatury wikariusza ze Skaryszewa na stanowisko wikariusza do Opatowa, a następnie po kilkunastu dniach, w lipcu 1955 r., odpowiedział pozytywnie na wniosek biskupa Jana Lorka. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, aneks 5.

<sup>25</sup> WZOM w Kielcach wyraził zgodę w lutym 1956 r. na objęcie przez absolwenta Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. Jana Jaskólskiego stanowiska wikariusza w Opatowie. Po upływie kilku miesięcy odmówiono staraniom biskupa sandomierskiego, który chciał przenieść ks. Jaskólskiego z Opatowa na wikariat do parafii NSJ w Radomiu. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, aneks 5; APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 1.

<sup>26</sup> Ks. Stanisław Bartoszewski (1921–1994). Wikariat w Opatowie objął na podstawie zgody kieleckiego WZOW w lipcu 1956 r.. ADS, Karta z danymi osobowymi ks. Stanisława Bartoszewskiego. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, aneks 5; APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 1. Zob. KDS 1994, nr 87, s. 278–283.

<sup>27</sup> *Rocznik... 1958 r.*, dz. cyt., s. 67.

<sup>28</sup> APK, UW WdsW, sygn. 214, k. 1.

<sup>29</sup> APK, UW WdsW, sygn. 214, k. 1.

<sup>30</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Protokół wizytacji pasterskiej odbytej w parafii Opatów przez J.E. Ks. Biskupa D-ra Piotra Gołębiowskiego 20 VI 1964 r.; APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 1.

<sup>31</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Protokół wizytacji, 20 VI 1964 r.

<sup>32</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 53, aneks 2.

<sup>33</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, aneks 6. Lakoniczne informacje

towie posługiwały też siostry ze Zgromadzenia SS. Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, które pracowały w Szpitalu św. Leona. Pełniły tam m.in. funkcje pielęgniarek oddziałowych. Z danych do 1960 r. wynika, że znajdowało tam zatrudnienie sześć siostr szarytek. Potem liczbę tę stopniowo redukowano. W 1963 r. przełożona zgromadzenia s. Eugenia Gontarek w Szpitalu Powiatowym w Opatowie przepracowała ponad 25 lat. Szarytki mieszkaly w bardzo skromnych warunkach, trzyizbowym budynku obok szpitala, który był własnością służby zdrowia<sup>34</sup>.

W Opatowie mieli swą placówkę ojcowie bernardyni. O nich informują m.in. teczki sporządzone przez pracowników państwowej administracji do spraw wyznaniowych – „wyznaniowców”, o których będzie mowa niżej. Sporządzona na początku lutego 1950 r. kartoteka podaje, że w klasztorze OO. Bernardynów w Opatowie przebywało pięciu zakonników (Franciszek Kaczor, Marcei Sykuła, Teodor Rączka, Ludwik Kopiel i Władysław Świadek)<sup>35</sup>. Zarządzali oni zabytkowym kościołem, nie stanowiącym parafii, który mógł pomieścić około tysiąc osób. Zakonnicy mieszkali w zabytkowym klasztorze, wymagającym remontu. Na mieszkańców wywierali – jak pisano – „przemozny wpływ”. Zasadniczo utrzymywali się z prowadzenia rekolekcji i misji w różnych parafiach oraz nauczania religii w szkołach. W tym czasie posiadali nieruchomość gruntową o powierzchni 3,93 ha, ogród owocowy o powierzchni 0,56 ha, niewykorzystane trzy stawy rybne, stodołę i stajnię<sup>36</sup>.

W czasach trudnych pod względem politycznym i duszpasterskim władzom kościelnym bardzo zależało na dyscyplinie podległego im kleru. Władze diecezjalne w Sandomierzu zabiegały więc o należytą frekwencję księży na konferencjach dekanalnych. Niektórych w tej kwestii upominano. Tak było podczas konferencji w Opatowie 28 lutego 1949 r., kiedy zebrani księża sformułowali „swoje głębokie niezadowolenie” wobec uchylania się konfratrów od udziału w kongregacji dekanalnej<sup>37</sup>. W opatowskiej parafii wizytacje kanoniczne przeprowadził biskup sandomierski Jan Kanty Lorek 4 czerwca 1949 r.<sup>38</sup>, 7 i 8 czerwca 1958 r.<sup>39</sup> oraz 20 czerwca

---

o działalności siostr posiadał m.in. WdSW w Kielcach. W kartotece odnotowywano ich dane personalne i charakterystyki. W jednej z notatek napisano: „Do Polski Ludowej ustosunkowane są biernie”. APK, UW WdSW, sygn. 416, k. 2.

<sup>34</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Uwierzytelniony odpis protokołu wizytacji pasterskiej przeprowadzonej 7 VI 1958 r. w parafii Opatów, Opatów, 8 VI 1958 r.; APK, UW WdSW, sygn. 415, s. 1 i nn; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, aneks 6.

<sup>35</sup> APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 1.

<sup>36</sup> APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 1.

<sup>37</sup> Cyt. za: B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 70.

<sup>38</sup> *Rocznik... 1958 r.*, s. 67; ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina w Opatowie, Opatów, 4 VI 1949 r.

<sup>39</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Uwierzytelniony odpis protokołu wizytacji pasterskiej przeprowadzonej 7 VI 1958 r. w parafii Opatów, Opatów, 8 VI 1958 r.



1964 r. – biskup sufragan Piotr Gołębiowski<sup>40</sup>. Z kolei misje parafialne zorganizowano w 1960 r.<sup>41</sup>.

Jeśli chodzi o warunki funkcjonowania parafii, to trzeba stwierdzić, że kościół św. Marcina z XII w. został częściowo uszkodzony podczas działań wojennych w 1944 r.<sup>42</sup> Ważne było usunięcie zniszczeń i podjęcie budowy zburzonej plebanii. W Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu planowano, że dotychczasowy wikariusz ks. Walenty Krakowiak, mający odpowiedni autorytet wśród parafian i pewne możliwości działania wobec nowych władz państwowych, będzie najlepszym wykonawcą tych zadań<sup>43</sup>. Potwierdza te oczekiwania decyzja Wydziału Kultury i Sztuki Urzędu Wojewódzkiego w Kielcach z 18 czerwca 1945 r. o przekazaniu symbolicznej kwoty 20 tys. zł „zasiłku na roboty konserwatorskie /zabezpieczenie/ tamtejszej zabytkowej kolegiaty”<sup>44</sup>. Z lektury kościelnych roczników wynika, że kolegiatę odrestaurowano w 1946 r., zaś w latach 50. poddano remontowi<sup>45</sup>. W protokole wizytacji kanonicznej z 4 czerwca 1949 r. zapisano: „Stan kościoła z powodu działań wojennych bardzo uszkodzony; wymaga dużego i kosztownego remontu”<sup>46</sup>, dlatego należy sądzić, że zaraz po wojnie naprawiono tylko uszkodzony od pocisków dach. Budynek plebanii został zburzony, a wikariat był „w stanie mniej niż średnim”. Z kolei zabudowania gospodarcze określono jako „w bardzo lichym stanie”. Nie można było liczyć na szybką poprawę sytuacji skoro ofiarność parafian była „mała”, pomimo przychylnego odnoszenia się wiernych do materialnych inicjatyw proboszcza<sup>47</sup>. Był to efekt słabej kondycji finansowej ówczesnego społeczeństwa. W 1958 r. wizytujący parafię biskup Lorek z uznaniem odniósł się do kontynuacji prac remontowych, przejętych „z pietyzmem” po zmarłym ks. Glibowskim przez ks. Szczepaniaka. Od roku trwał remont południowej wieży, do której zakupiono zegar. Zbudowano nowe betonowe schody,

<sup>40</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Protokół wizytacji pasterskiej odbytej w parafii Opatów przez J.E. Ks. Biskupa D-ra Piotra Gołębiowskiego 20 VI 1964 r.

<sup>41</sup> *Rocznik diecezji sandomierskiej 1972*, Sandomierz 1972, s. 73.

<sup>42</sup> *Spis... 1946 r.*, s. 49.

<sup>43</sup> ADS, AKO, k. 500.

<sup>44</sup> ADS, AKO, k. 502.

<sup>45</sup> *Rocznik... 1948 r.*, s. 62. Poprzednia renowacja świątyni odbyła się w 1632 r. *Spis... 1944–1945 r.*, s. 41. O remoncie kolegiaty informują kolejne roczniki diecezji sandomierskiej oraz korespondencja biskupa z władzami państwowymi. APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 2–4, 8–11; *Rocznik... 1952/53 r.*, s. 56; *Rocznik... 1958 r.*, s. 67.

<sup>46</sup> ADS, AKDS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina w Opatowie, Opatów, 4 VI 1949 r. W odpisie dodatku do tego protokołu mówiono o dachu podziurawionym pociskami.

<sup>47</sup> Tamże. Urzędnicy wyznaniowi w kartotece parafii Opatów na początku lat 50. stan obiektów kościelnych ujęli następująco: „dom drewniany parterowy w stanie lichym, wikariat murowany w stanie dobrym i schronisko dla starców przy cmentarzu w użytkowaniu ks. Glibowskiego”. Podano też wielkość mienia rolniczego: powierzchnia rolnicza 3,74 ha, ogród owocowy o powierzchni 0,4 ha, „stodoła zbudowana z materiału zużytkowanego”. APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 1.



prowadzące z cmentarza przykościelnego na ulicę Kościuszki i odnowiono bramę wejściową. Przeprowadzono remont wikariatu i mieszkania kościelnego. Zgromadzono cement i wapno przeznaczone do dalszych prac. Zakupiono też silnik do organów. Szereg ważnych działań oczekiwało realizacji, a wśród nich potrzeba budowy plebanii<sup>48</sup>. Kolejny proboszcz w Opatowie przeprowadził m.in. naprawę rynien na dachu kolegiaty od strony północnej, częściowe pomalowanie dachu nad boczną nawą, renowację trzech stron ogrodzenia, naprawę dachu na dzwonnicy z nadaniem mu pierwotnego wyglądu, instalację nagłośnienia wewnątrz świątyni<sup>49</sup>. Natomiast restauracji kościoła OO. Bernardynów z połowy XVIII w. dokonano w 1957 r. i kolejnych latach<sup>50</sup>.

### Władze świeckie zajmujące się polityką wyznaniową

Polityka państwa wobec Kościoła na poziomie powiatowego miasta Opatowa wynikała z koncepcji, instrukcji i poleceń służbowych płynących od partyjno-państwowego aparatu centralnego, przekazywanych za pośrednictwem wojewódzkich władz partyjnych w Kielcach (Komitet Wojewódzki Polskiej Partii Robotniczej do grudnia 1948 r. i następnie Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej). Aparat partyjno-państwowy do spraw wyznań był zorganizowany w trzech uzupełniających się wzajemnie pionach: partyjnym, administracyjnym i policyjnym. Bieżące działania w stosunku do Kościoła konstruowano w Komitecie Powiatowym Polskiej Partii Robotniczej (KP PPR), a od końca 1948 r. Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (KP PZPR). Partia komunistyczna koordynowała pracę podległych sobie struktur lokalnej administracji i aparatu bezpieczeństwa korzystając z tzw. „trójek powiatowych” czy później zespołów powiatowych. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że w latach 1950–1957 należeli do nich I sekretarz KP PZPR, szef Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (PUBP) i kierownik Referatu do Sprawy Wyznań (RdSW) przy Prezydium Powiatowej Rady Narodowej (PPRN). Dowodów istnienia tego układu można podać bezliku. Przykładem może być udokumentowana działalność Referatu Organizacji Masowych przy KW PZPR w Kielcach, który zajmował się organizacją walki z Kościołem katolickim na obszarze województwa kieleckiego. W kolejnych latach, zgodnie z poleceniem Egzekutywy KW PZPR w Kielcach doszło do znacznego zwiększenia składu osobowego powiatowych i miejskich zespołów do spraw kleru. Powiatowy zespół do spraw kleru w Opatowie w 1965 r. liczył aż 10 osób: I sekretarz KP PZPR, sekretarz propagandy, zastępca komendanta MO (czyli szef miejscowej Służby Bezpieczeństwa – SB), kierownik

<sup>48</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Uwierzytelniony odpis protokołu wizytacji pasterskiej przeprowadzonej 7 VI 1958 r. w parafii Opatów, Opatów, 8 VI 1958 r.

<sup>49</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Protokół wizytacji pasterskiej odbytej w parafii Opatów przez J.E. Ks. Biskupa D-ra Piotra Gołębiowskiego 20 VI 1964 r.

<sup>50</sup> *Rocznik... 1958 r.*, s. 67. Poprzednia restauracja kościoła OO. Bernardynów została przeprowadzona w 1902 r. *Spis... 1946 r.*, s. 49. Zob. APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 4–12.

Wydziału Spraw Wewnętrznych PPRN, kierownik Ośrodka Propagandy, przewodniczący PPRN, podinspektor, przewodniczący Zarządu Powiatowego Związku Młodzieży Socjalistycznej, prezes Towarzystwa Szkoły Świeckiej, prezes Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli. Przykładowo jesienią 1965 r. zespół ten opracował ogólny plan obchodów 1000-lecia państwa polskiego<sup>51</sup>. Mamy więc odpowiedź jaki był w latach 60. XX w. główny cel stymulowanych przez Warszawę przedsięwzięć logistycznych. Mówiąc w skrócie szło o pogłębienie laicyzacji, a właściwie ateizacji społeczeństwa i rywalizacji z kościelnym programem Wielkiej Nowenny Tysiąclecia jako duchowym przygotowaniem do obchodów Milenium Chrztu Polski.

W Opatowie miały swą siedzibę KP PPR/PZPR, Starostwo Powiatowe, zastąpione w 1950 r. przez Prezydium Powiatowej Rady Narodowej. Z kolei Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Opatowie miał swą siedzibę w Ostrowcu Świętokrzyskim (PUBP Opatów w Ostrowcu Świętokrzyskim). Charakterystykę większości jej funkcjonariuszy zajmujących się walką z Kościołem przeanalizowała Rokszana Szczypta-Szczęch<sup>52</sup>. Struktura Opatowskiego UB została przekształcona w końcu 1956 r. i podporządkowana Komendzie Powiatowej Milicji Obywatelskiej. Zastępca tegoż komendanta odpowiadał za powiatową SB. Jak wspomniano, w latach 1945–1950 Opatów był siedzibą Starostwa Powiatowego. Sprawami lokalnej polityki wobec Kościoła katolickiego zajmował się jego Referat Społeczno-Polityczny. Przykładowo w 1946 r. podlegały mu oprócz parafii w Opatowie także 43 inne jednostki podstawowe w administracji kościelnej z dekanatu opatowskiego, kunowskiego, słupskiego, staszowskiego i zawichojskiego<sup>53</sup>. Z kolei w latach 1950–1957 działał w Opatowie przy PPRN Referat do Spraw Wyznań<sup>54</sup>. Wytworzoną tam dokumentację – podobnie jak wszystkich powiatowych referatów w kraju – polecono spalić na początku 1957 r. Raportował o tym do Warszawy dyrektor Wydziału do Spraw Wyznań (WdSW) w Kielcach Stefan Jarosz. Ostała się jedynie część dokumentów, które trafiły w związku załatwianiem konkretnych spraw do kieleckiego WdSW lub Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie (UdSW). Na podstawie szczątkowo zachowanych materiałów archiwalnych wytworzonych w Opatowie wiemy, że funkcję kierownika opatowskiego RdSW pełnił m.in. Władysław Giezek<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...* dz. cyt., t. 1, 105.

<sup>52</sup> R. Szczypta-Szczęch, *Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego...*, dz. cyt., s. 50–51, 55–77.

<sup>53</sup> Łącznie teren ten obejmował prawie 160 tys. wiernych. R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 63.

<sup>54</sup> RdSW w Opatowie przestał działać 1 lutego 1957 r. W województwie kieleckim zlikwidowano wtedy 21 referatów, a miesiąc potem dalsze cztery. Archiwum Akt Nowych w Warszawie [dalej: AAN], Urząd do Spraw Wyznań [dalej: UdSW], sygn. 31/182, k. 16.

<sup>55</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 50. W Archiwum Państwowym w Kielcach w zespole Urząd Wojewódzki w Kielcach Wydział do Spraw Wyznań zachowała się jednostka archiwalna zawierająca 137 kart pt. Akta parafii rzym.-kat. pw. Św. Marcina w Opatowie 1957–1987. W kieleckiej kartotece „wyznaniówki” opatowska parafia miała nr 256/Kiel.

Praca opatowskich kierowników RdSW nie była dobrze oceniana. Zresztą podobnie jak większości referentów powiatowych do spraw wyznań<sup>56</sup>. Dlatego w wojewódzkim RdSW w Kielcach organizowano comiesięczne odprawy. W tym kontekście przełożony skrytykował postawę m.in. kierownika RdSW w Opatowie, wytykając mu zaniedbania jeśli idzie o frekwencję na tychże naradach roboczych<sup>57</sup>. Oceny pracowników wpłynęły na decyzję z połowy 1951 r. o zmianie obsady personalnej referatów w Opatowie i Starachowicach<sup>58</sup>. W kolejnych latach sytuacja nie uległa poprawie. Kierownik Wydziału Organizacji Masowych KW PZPR w Kielcach Władysław Skorek przeprowadził w końcu 1954 r. akcję sporządzenia charakterystyk kierowników Powiatowych i Miejskich RdSW. Wymiana kierownika RdSW m.in. w Opatowie rok wcześniej nic nie zmieniła. Wobec kolejnego referenta, chodzi o Bernarda Nowakowskiego, napisano, że był „pracowity”, lecz wyniki osiągał słabe. Mogło to być skutkiem notorycznego wykorzystywania tych pracowników do innych, pozawyznaniowych zadań oraz słabym nadzorem ze strony KP PZPR<sup>59</sup>.

Podobne kłopoty były też z pracownikami, którzy sprawami kościelnymi zajmowali się sporadycznie, gdyż ich kompetencje były zasadniczo inne. Jarosz miał problem np. z architektem powiatowym w Opatowie, który w 1959 r. wydał zezwolenie na budowę kaplic pod pretekstem domów mieszkalnych<sup>60</sup>. Nie dotyczyło to oczywiście Opatowa, gdzie nie było potrzeby wznoszenia nowego obiektu sakralnego. Wykorzystując metodę ekstrapolacji można stwierdzić, że mechanizm działania aparatu partyjno-państwowego był we wszystkich miastach powiatowych zbliżony do siebie. Ludzie aparatu partyjnego sterowali przedsięwzięciami, funkcjonariusze władz bezpieczeństwa prowadzili inwigilację i akcje specjalne, a urzędnicy państwowej administracji do spraw wyznań wdrażali otrzymywane polecenia. Zajmujący się zwalczaniem wpływów Kościoła Referat V PUBP w Opatowie (z siedzibą w Ostrowcu Świętokrzyskim) stosował takie same metody pracy operacyjnej jak inne jego odpowiedniki. Początkowo najistotniejsza była inwigilacja środowiska kościelnego, zarówno duchownych jak i tzw. aktywu klerykałnego spośród świeckich. W dekanatach kunowskim i opatowskim oraz częściowo słupeckim i staszowskim obejmujących ponad 40 parafii i ponad 120 duchownych, próbowano tworzyć sieć informatorów o różnym statusie<sup>61</sup>. Dzięki osobowym źródłom informacji można było prowadzić różnego rodzaju gry operacyjne z wykorzystaniem metod prowokacji, szantażu, zastraszania i korumpowania. Opatowski (ostrowiecki) PUBP, podobnie jak w innych powiatach, uaktywnił swe antykościelne działania w 1949 r.. Rozpoznaniu postaw duchowieństwa w stosunku do nowej rzeczywistości poli-

---

APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 1.

<sup>56</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 44–49.

<sup>57</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 134.

<sup>58</sup> AAN, UdSW, sygn. 7/5, Sprawozdanie RdSW PWRN w Kielcach za II kwartał 1951 r.

<sup>59</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 138–139.

<sup>60</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 145.

<sup>61</sup> R. Szczypta-Szczęch, *Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego...*, dz. cyt., s. 54–55.

tycznej, służyły organizowane przy różnych okazjach rozmowy, na które wzywano księży do RdSW lub PUBP. W ten sposób poszukiwano też nowych informatorów. „Perfidję ubeckich planów – jak napisał Bogdan Stanaszek – ukazują materiały wytworzone w tym czasie przez PUBP w Opatowie”. Wstępne rozmowy z księżmi z dekanatu opatowskiego, wg specjalnego planu, miały umożliwić poddanie wybranych duchownych dalszej presji. Efekty były jednak dość mocno ograniczone. Funkcjonariusze PUBP planowali dyskretnie skontaktować się z ks. Stanisławem Skurskim, proboszczem małej parafii Wszechświęte w pobliżu Opatowa i przy jego udziale „dokonać podziału i zidentyfikować księży, którzy stanowią element wrogi, bierny, pozytywny itd.”<sup>62</sup>. Narzędziem dla takiej segregacji było tworzenie teczek osobowych, w których zamieszczano m.in. charakterystyki wszystkich duchownych<sup>63</sup>. W następnych latach zasadą stało się posiadanie przynajmniej jednego tajnego współpracownika w każdym dekanacie<sup>64</sup>.

Do Okręgowej Komisji Księży przy ZBoWiD w Kielcach, czyli prorządowej formacji księży „patriotów”, należało początkowo pięciu księży. Wśród nich nie było żadnego kapłana z Opatowa<sup>65</sup>. Spośród opatowskich księży nie planowano też nikogo pozyskiwać do współpracy. Na temat duchownych z powiatu opatowskiego przychylnie odnoszących się do władz PRL informował UB współpracownik tych służb o pseudonimie „Zefir”. Kłopoty odnotowano też na polu organizacji zjazdów dla prorządowych księży. Na zjazd poprzedzający uchwalenie konstytucji PRL, który zorganizowano 15 lipca 1952 r. do Sandomierza przybyło czterech księży, a do Opatowa pięciu. W pozostałych powiatach duchowni zbojkotowali akcję<sup>66</sup>. W następnych latach sytuacja nie uległa poprawie. Świadczy o tym jeden z kolejnych zjazdów, tym razem w ramach struktury pod nazwą Komisja Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich, który zaplanowano w Opatowie 1 czerwca 1955 r. Z prawie siedemdziesięciu zaproszonych księży przybyło na zebranie zaledwie ośmiu, z czego ani jeden z Opatowa czy Ostrowca Świętokrzyskiego. Nie pomogło zaferowanie środków lokomocji i dodatkowych „atrakcji”, takich jak wycieczka do spółdzielni produkcyjnej w Przeuszynie i Gierczycach. Aktywista ks. Stanisław

<sup>62</sup> Cytaty za: B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 154–155. Ks. Stanisław Skurski był m.in. członkiem Stronnictwa Ludowego. Uczestniczył w Kongresie Jedności Ruchu Ludowego w listopadzie 1949 r., na którym zlikwidowano resztki opozycyjnego PSL i powołano Zjednoczone Stronnictwo Ludowe. R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>63</sup> Zob. APK, UW WdsW, sygn. 414, k. 4.

<sup>64</sup> R. Szczypta-Szczęch, *Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego...*, dz. cyt., s. 112–118.

<sup>65</sup> Na terenie powiatu opatowskiego posługiwali wtedy (1952 r.) następujący księża – członkowie OKK (księża „patrioci”): Eugeniusz Buczkowski z Rakowa, Walenty Krakowiak z Gierczyc, Waław Pośpieszyński z Ostrowca Świętokrzyskiego, Stanisław Skrok z Ćmielowa i Marian Wójcik z Malic. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 213.

<sup>66</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 213–214.

Skurski obciążał za ten stan biskupa Jana Lorka, który – jak twierdził duchowny – „terroryzuje księży”<sup>67</sup>.

Księży „postępowych” władze PRL starały się wykorzystać w różnych akcjach. Tak było z kampanią wyborczą do rad narodowych w końcu 1954 r. Kandydatem do Powiatowej Rady Narodowej w Opatowie został ks. Józef Jędrasik proboszcz z Lasocina<sup>68</sup> (dekanat zawichojski). To był jednak epizod, natomiast ks. Skurskiego wykorzystywano notorycznie. W swej notatce z 16 marca 1962 r. inspektor WdSW z Kielc Mieczysław Woś charakteryzował księdza pracującego w parafii Szydłowiec, gdzie proboszczem był ks. Skurski. Miał on odnosić sukcesy w temperowaniu wikariusza, który wcześniej pracował koło Opatowa w Iwaniskach. Tam sprzeciwiał się działaniom władz podczas tzw. akcji dekrucyfikacyjnej w 1959 r. Polegała ona na usuwaniu krzyży ze ścian w obiektach publicznych, zwłaszcza w szkołach. W rozmowie z przewodniczącym Prezydium Rady Narodowej w Opatowie ksiądz powiedział: „wystąpiliście do walki z krzyżami i wiarą, postępujecie jak Hitler i was spotka [to] co jego spotkało”<sup>69</sup>. Z powodu aktywności duszpasterskiej ks. Antoni Gnoiński – późniejszy proboszcz i dziekan w Opatowie – miał też m.in. problemy z nadmiernym opodatkowaniem w Szydłowcu, a następnie w Staszowie<sup>70</sup>. Generalnie jednak można stwierdzić, że powiat opatowski o ile chodzi o lata stalinowskie był słabo nasycony księżmi „patriotami” i silnie „wrogimi” duchownymi. Natomiast wzięwszy pod uwagę początek lat 60. XX w., kiedy odbudowywano prorządowe struktury w oparciu o tzw. księży caritasowców (nazwa od Kół Księży Caritas), w powiecie opatowskim, kielecki Wydział do Spraw Wyznań zaliczał do księży „umiarkowanych” 30 duchownych, do księży „wrogich” – 29, zaś do „pozytywnych” ledwie trzech<sup>71</sup>. Wniosek nasuwa się jeden: pomimo użycia ogromnych środków finansowych i organizacyjnych nie zdołano zdeintegrować środowiska duchownych. Na imiennej liście księży z diecezji sandomierskiej należących do Komisji Księży „Caritas” w Kielcach z 1965 r., obejmującej 100 księży, w tym z diecezji sandomierskiej 36, znalazł się o. Filip Lewandowski, bernardyn z Opatowa<sup>72</sup>.

Interesujące są informacje o księżach klasyfikowanych przez władze PRL na przeciwnym biegunie. W 1954 r. spośród 22 dziekanów w diecezji sandomierskiej czterech zaliczono do grona, które cechować miał „wrogi stosunek do Polski Ludowej”. Byli to Władysław Muszalski z Suchedniowa, Leonard Chojnacki z Potworowa, Andrzej Glibowski z Opatowa i Tomasz Zadęcki ze Zwolenia. O proboszczu i dziekanie z Opatowa ks. Andrzeju Glibowskiemu napisano w jego charakterystyce,

<sup>67</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 236–237.

<sup>68</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 232.

<sup>69</sup> APK, UW WdSW, sygn. 539, k. 21.

<sup>70</sup> APK, UW WdSW, sygn. 539, Korespondencja WdSW w Kielcach z UdSW w Warszawie, k. 22–26, 28–38.

<sup>71</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 256, 268.

<sup>72</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 279. Zob.: APK, UW WdSW, sygn. 414, k. 21.



że jest „(...) wrogo ustosunkowany do Polski Ludowej. Wobec przedstawicieli władz państwowych zajmuje dwulicową postawę starając siebie przedstawić w świetle dodatnim. Jest gorliwym wykonawcą zarządzeń bpa Lorka. Wobec księży surowy i wymagający, wpaja posłuszeństwo i oddanie dla hierarchii kościelnej”. W podobny sposób scharakteryzowano późniejszego proboszcza w Opatowie ks. Zadęckiego: „aktywnie organizuje prace duszpasterskie, usilnie zabiega o erygowanie nowych parafii i budowę kościołów. Prowadzi szeroką mobilizację wiernych i inspirowanie do interwencji u władz państwowych o zezwolenia. Posłuszny i oddany b[isku]powi Lorkowi, wrogo ustosunkowany do księży postępowych, których działalność stara się ograniczać i zwalczać”<sup>73</sup>.

Dla stanu kapłańskiego i parafian tacy księża byli wzorem. Z kolei władzom świeckim zupełnie nie odpowiadali. W przypadku ks. Glibowskiego zastanawiające jest dlaczego te nie domagały się jego usunięcia z funkcji w Opatowie. Być może wynikało to z podeszłego wieku kapłana. W odniesieniu do ks. Tomasza Zadęckiego kilka lat później, w 1962 r. jego kandydatura na proboszcza i dziekana w Opatowie została na krótko zablokowana na skutek kontaktów ze Służbą Bezpieczeństwa tajnego współpracownika o pseudonimie „Wąkop”<sup>74</sup>.

Władze PRL subiektywnie oceniały działalność opatowskich bernardynów. W jednej z opinii kierownika WdSW w Kielcach Stefana Jarosza z 8 grudnia 1959 r. czytamy: „Członkowie zgromadzenia przebywający w Opatowie do Polski Ludowej ustosunkowani są negatywnie – lecz wrogiej działalności nie prowadzą. Są natomiast bardzo aktywni na odcinku pobudzania fanatyzmu religijnego na terenie Opatowa i sąsiednich wiosek. W ubiegłym roku byli organizatorami wielkiej uroczystości kościelnej związanej z obchodami Millenium, a także byli cichymi inspiratorami cudownego odnowienia obrazu. Na pomoc Państwa [w remoncie klasztoru – R.G.] Zgromadzenie absolutnie nie zasługuje”<sup>75</sup>. Tak też się stało. Władze Funduszu Kościelnego w Warszawie nie przyznały subwencji dla wnioskodawcy i przełożonego zgromadzenia o. Jakundyndy Andrzeja Łaby<sup>76</sup>.

### Najważniejsze konflikty w relacjach państwo-Kościół

W pierwszych miesiącach po wojnie najważniejszą sprawą dla środowiska komunistycznej lewicy było utrwalenie, zdobycie władzy, utrwalenie systemu politycznego i unicestwienie oddziałów zbrojnego podziemia niepodległościowego, które swój rodowód wywodziło głównie ze środowisk Armii Krajowej (AK). Sporadycznie z takimi formacjami związani byli księża katoliccy. W okolicach Sienna

<sup>73</sup> Cyt. za: B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 320. Zob. R. Szczypta-Szczęch, *Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego...*, dz. cyt., s. 90–93, 97, 109, 122, 124, 125.

<sup>74</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 367.

<sup>75</sup> APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 10.

<sup>76</sup> APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 12.



i Opatowa działała m.in. grupa kierowana przez ks. Stanisława Domańskiego, który podczas wojny był kapłanem AK. Nie zdołał on uchronić swych współtowarzyszy przed represjami i wyprowadzić ich z Polski. Jego śmierć 10 marca 1946 r. z rąk funkcjonariuszy UB w Starachowicach, z pewnością odbiła się głośnym echem wśród duchownych i katolików w Opatowie. Został on pochowany na cmentarzu w rodzinnych Strzyżowicach<sup>77</sup>. Być może podobnie było z okrutną zbrodnią, której dokonano w parę dni potem – 14 marca – na księdzu Janie Trojnarze z parafii Pętkowice w dekanacie soleckim<sup>78</sup>.

Istotnym polem konfliktu między władzami państwowymi a kościelnymi było wprowadzenie świeckiego charakteru instytucji małżeństwa i powołanie Urzędów Stanu Cywilnego (USC). Po zerwaniu konkordatu (12 września 1945 r.) uchwalono dekret o nowym prawie małżeńskim (25 września 1945 r.), który wszedł w życie 1 stycznia 1946 r. W gminach powołano USC, które miały rejestrować urodzenia, małżeństwa i zgony. Odebrano moc prawną kościelnym zapisom w księgach metrykalnych. Sprawa odpisów tych ksiąg bądź przejęcia ich duplikatów trwała do 1948 r. Cała akcja spotkała się z oporem społeczeństwa i z trudem organa władzy na Kielecczyźnie wprowadzały w życie nowe regulacje. Podczas kwerendy archiwalnej nie spotkano tego typu informacji z terenu Opatowa<sup>79</sup>. Jednak o trudnościach w tworzeniu gminnych USC mówiono na zebraniu partyjnym jeszcze w 1958 r. Na posiedzeniu plenarnym PZPR w Opatowie jedna z dyskusantek powiedziała: „Warto by również zastanowić się nad urządzeniem [tak w tekście protokołu – R.G.] lokali GRN do pobierania ślubów cywilnych, gdyż są one w opłakanym stanie, co w dużej mierze odrzuca młodzież”<sup>80</sup>.

W okresie budowy nowego ustroju, komuniści ogromne znaczenie przykładali do akcji wyborów do parlamentu. Siłowe i propagandowe rozprawienie się z przeciwnikami politycznymi (zbrojnymi organizacjami niepodległościowymi i partiami opozycji politycznej) przed wyborami było rozwiązaniem priorytetowym. Stąd maksymalne odsunięcie wyborów w czasie, któremu służył pomysł poprzedzenia tego

<sup>77</sup> G. Sado, *O Polskę biało-czerwoną. Ksiądz Stanisław Domański ps. „Cezary” (1914–1946)*, Kielce 2009; R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 159–161.

<sup>78</sup> *Ksiądz Jan Trojnar*, film z serii „Z archiwum IPN”, TVP 2009. W poczet księży zamordowanych z pobudek politycznych lub przez ludzi związanych z obozem władzy był też ks. Stanisław Ziółkowski, który urodził się w Mierzanowicach w powiecie opatowskim. Zamordował go milicjant 23 września 1946 r. na kieleckiej Karczówce. Ks. Ziółkowskiego pochowano na cmentarzu w rodzinnej miejscowości. R. Gryz, *Ziółkowski Stanisław (1904–1946)*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więźni – wygnani*, red. J. Myszor przy współudziale J. Żurka, Warszawa 2003, s. 336–338.

<sup>79</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 108–114. Warto dodać, że parafia pw. św. Marcina Biskupa posiada księgi metrykalne: chrztów od 1615 r., zaślubionych od 1746 r. i zmarłych od 1696 r. *Jubileuszowy Rocznik...*, dz. cyt., s. 255.

<sup>80</sup> APK, Komitet Powiatowy Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej [dalej: KP PZPR] w Opatowie, sygn. 34 (65/II/10), k. 105.

aktu tzw. głosowaniem ludowym – referendum. Zorganizowano je 30 czerwca 1946 r. i odpowiednio „zabezpieczono”, propagując ideę głosowania „tak” na wszystkie trzy pytania dogodne dla dominujących komunistów. Monitorowaniem objęto także duchowieństwo, a zebrane dane objęły całe województwo kieleckie. Biskup Jan Lorek, aby uchronić duszpasterzy przed oskarżeniami o popieranie „reakcji”, polecił proboszczom skrócenie nabożeństw (podobnie uczynił tuż przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego w styczniu 1947 r.). Zachowanie duchowieństwa było zróżnicowane. Taka sytuacja sprzyjała polityce podziału środowiska na księży „pozytywnych” i „negatywnych”, a w konsekwencji zróżnicowania polityki. Ministerstwo Informacji i Propagandy w Warszawie otrzymało informację o pozytywnym dla władz zachowaniu duchowieństwa w powiecie opatowskim. Pochlebnie wyrażano się o zakonnikach w Opatowie. Natomiast wyeksponowano „wyczyn księdza z parafii Kunów, (...) który po skończonym nabożeństwie zebrał parafian, udając się pochodem do biura głosowania, głosując jawnie na «tak» i nakazując wiernym iść za swoim przykładem. Wobec tego, iż tamtejszy obwód prawie w 100% głosował pozytywnie, inspektor z ministerstwa zaproponował wyasygnowanie odpowiedniej kwoty jako ofiary na kościół w Kunowie lub coś w tym rodzaju”<sup>81</sup>. Postulat urzędnika dowodzi, że władzom państwowym zależało na rozbiciu jedności Kościoła przy użyciu różnych środków i metod, nie wyłączając materialnych zachęt.

Podczas kwerendy nie odnaleziono informacji szczegółowych dotyczących zachowania opatowskich duchownych w dniu wyborów do Sejmu Ustawodawczego 19 stycznia 1947 r. Przyjęli więc prawdopodobnie postawę neutralną, jak większość konfratrów. Nie zaangażowali się w „akcję wyborczą”, ani w „komitetach obywatelskich”, ani nie znaleźli się wśród piętnowanych za antyrządowe wystąpienia<sup>82</sup>.

W pierwszych miesiącach po zakończeniu II wojny światowej na Kielecczyźnie mnożyły się incydenty związane ze święceniem sztandarów partii politycznych oraz ich obecnością na nabożeństwach. Generalnie rzecz ujmując Kościół odnosił się przychylnie do poświęcania sztandarów opozycyjnego wobec komunistów Polskiego Stronnictwa Ludowego (PSL), a zwłaszcza chadeckiej partii Stronnictwo Pracy (SP). W końcu stycznia 1946 r. zalegalizowany został Zarząd Powiatowy SP w Opatowie, ale nie przejawiał on większej aktywności, a sama partia, po sfałszowanym referendum, została w całym kraju zawieszona<sup>83</sup>. Księża inaczej ustosunkowywali się do inicjatyw innych partii, zwłaszcza Polskiej Partii Robotniczej, która opierała się na ideologii marksistowskiego materializmu. Ks. Czesław Florkiewicz wikariusz

<sup>81</sup> A. Krawczyk, *Pierwsza próba indoktrynacji. Działalność Ministerstwa Informacji i Propagandy w latach 1944–1947*, Warszawa 1994, s. 90.

<sup>82</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 154–158.

<sup>83</sup> W województwie kieleckim najbardziej aktywni byli członkowie Stronnictwa Pracy w Częstochowie. W. Bujak, *Historia Stronnictwa Pracy: 1937, 1946, 1950*, Warszawa 1988, s. 150. R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 96–99. Zob. AAN, Komitet Centralny Polskiej Partii Robotniczej [dalej: KC PPR], sygn. 295/VII-259, k. 11.

z Opatowa nie wpuścił do kościoła sztandaru PPR. Właśnie z tego powodu w Powiatowym Oddziale Informacji i Propagandy w Opatowie sformułowano wniosek, aby tego prefekta pozbawić prawa nauczania religii<sup>84</sup>. Wobec wzrastającego napięcia władze kościelne dążyły do całkowitego wyeliminowania obecności partyjnych sztandarów na mszach, przypominając księżom stosowne zarządzenia w tej sprawie<sup>85</sup>. W ten sposób chciano uniknąć niebezpiecznych reperkusji.

Zlikwidowanie chadeckiego nurtu w SP w połowie 1946 r. i wyjazd z Polski lidera PSL Stanisława Mikołajczyka w październiku 1947 r. spowodowały, że na scenie politycznej głównym wrogiem dla PPR stał się Kościół katolicki. Dyrektor V Departamentu Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego (MBP) Julia Brystygierowa na specjalnej odprawie w ministerstwie wygłosiła wtedy referat zatytułowany „Ofensywa kleru a nasze zadania”. Przyszłość pokazała, że był to do końca PRL aktualny program walki z Kościołem. Szef WUBP w Kielcach Józef Pluta podał wykładnię tego projektu oznajmiając funkcjonariuszom: „Staje przed nami walka z klerem i my ją przyjmujemy, ale nie wolno nam tej walki przegrać, więc musimy poważnie się zastanowić nad jej formami. Towarzysze wypowiadając się na ten temat, żądali postawienia kropki nad i. Tak nie można. Naszym pierwszym zadaniem jest poznanie wroga, bo gdy go poznamy, przestanie być dla nas straszny. Trzeba mówić naszym towarzyszom co to jest kler. Należy szanować uczucia religijne wszystkich ludzi (...). Dziś polityka kleru zmierza do tego, żebyśmy my ich wyzwalali do walki, ale to byłaby woda na młyn rozpolitykowanego kleru. (...) Musimy dobić PSL, by mieć zaplecze oczyszczone. Gdy tego dokonamy i gdy nasze szeregi partyjne będą ideologicznie dobrze uzbrojone, będziemy mieli szansę wygrania walki z klerem”<sup>86</sup>.

W kolejnych latach polityka władz świeckich zmierzała do ograniczenia społecznych wpływów Kościoła. W szkołach promowano przynależność do prokomunistycznego Związku Walki Młodych, a od lipca 1948 r. Związku Młodzieży Polskiej. Jan Kozłowski, I sekretarz KW PZPR w Kielcach, zapowiadał otoczenie młodzieży „ojcowską opieką partyjną”<sup>87</sup>, a nieco później mówił o „wypychaniu ich [duchowieństwa] z mieszkań, ze szkół, ze szpitali itd.(...)”<sup>88</sup>. W 1949 r. przeprowadzono ostrą nagonkę propagandową na Kościół i dokonano zmian przepisów prawnych,

<sup>84</sup> APK, Wojewódzki Urząd Informacji i Propagandy, sygn. 36, k. 83; R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 153. Ks. Czesław Florckiewicz miał później problemy z nauczaniem religii także w Sandomierzu, gdzie był prefektem w Liceum Pedagogicznym i Szkole Ćwiczeń. W połowie 1950 r. znalazł się on w gronie sześciu etatowych księży nauczających religii, których władze oświatowe usunęły z pracy. W obronie prefektów wystąpił w czerwcu tego roku biskup sandomierski Jan Kanty Lorek w piśmie skierowanym do powołanego parę tygodni wcześniej w Warszawie Urzędu do Spraw Wyznań. AAN, UdSW, sygn. 5a/15, Pismo bp. J. Lorka do UdSW, Sandomierz, 22 VI 1950 r.

<sup>85</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>86</sup> AAN, KC PPR, sygn. 295/IX-149, k. 44.

<sup>87</sup> Cyt. za: R. Gryz, *Państwo a kościół...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>88</sup> Cyt. za: R. Gryz, *Państwo a kościół...*, dz. cyt., s. 184.

które uderzały w prawo do wolności sumienia i wyznania. Najpierw rząd wydał antykościelne oświadczenie z 14 marca 1949 r., w którym mówiono o poparciu dla duchownych lojalnych wobec władz i zwalczaniu przeciwnie ustosunkowanych. Informacje nagłaśniano na terenie całego kraju. Akcja zdawała się jednak przynosić odwrotne skutki od zamierzonych. W rejonie opatowskim przedstawiciel administracji państwowej obwiniał księży o rozpowszechnianie pogłosek, że „w krótkim czasie będą likwidowane kościoły i wiara chrześcijańska nie będzie miała uznania”<sup>89</sup>.

Bardzo ważnym polem konfliktu między władzami Polski „ludowej” a Kościołem była sprawa obecności religii w szkołach. Dotyczyła ona nie tylko nauczania tego przedmiotu, ale szerszej obecności wiary w edukacji młodego pokolenia<sup>90</sup>. Po wojnie religia była w szkołach polskich nadobowiązkowym przedmiotem nauczania. Korzystając z danych z 1949 r. można stwierdzić, że parafia w Opatowie objęła wtedy edukacją religijną 1800 dzieci i młodzieży z wszystkich 11 szkół. Tygodniowy wymiar godzin religii wynosił 130, z których 85 prowadzili księża prefekci<sup>91</sup>. Problemy z nauczaniem religii w Opatowie nie dotyczyły tylko ks. Czesława Florkiewicza, który zmienił parafię w 1946 r. Potem było coraz gorzej. Widoczne było to w trakcie propagandowej tzw. akcji pokojowej, służącej rozwinięciu szeregów duchownych przychylnych władzy państwowej oraz podczas reperkusji, którymi dotknięci zostali ci duchowni, którzy nie podpisali tzw. apelu sztokholmskiego<sup>92</sup>. Władze państwowe uznały, że kto nie podpisał dokumentu opowiada się nie za pokojem lecz za wojną i wobec tego ten nie może uczyć w szkole. W tej sytuacji represje dotknęły wówczas ks. Stanisława Turzyńskiego. Opatowskiego prefekta pozbawiono prawa nauczania religii w szkołach i zwolniono z pracy w oświacie w 1950 r.<sup>93</sup> RdSW przy PWRN w Kielcach doniósł UdSW w Warszawie, że księża z opatowskiego „nie przejawiali czynnego udziału w akcji zbierania podpisów”<sup>94</sup>. Okazało się, że w niektórych gromadach powiatu opatowskiego zdołano zebrać ledwie dwa, trzy podpisy<sup>95</sup>. Oznaczało to totalne fiasko propagandowej akcji w tym rejonie.

Pomimo poszukiwań nie odnaleziono dokumentów świadczących o próbach z końca lat 40. XX w. przekształcenia opatowskich szkół w placówki pod patronatem Towarzystwa Przyjaciół Dzieci. Nie mniej jednak w wyniku takich procedur zeświec-

<sup>89</sup> APK, Urząd Wojewódzki Kielecki II, sygn. 1385, k. 15.

<sup>90</sup> S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestoleciu Polski Ludowej*, Lublin 2011; H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944–1961)*, Białystok 1995.

<sup>91</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina w Opatowie, Opatów, 4 VI 1949 r.

<sup>92</sup> Apel sztokholmski – zob.: H. Konopka, A. Konopka, *Leksykon historii Polski po II wojnie światowej 1944–1997*, Warszawa 1999, s. 16–17.

<sup>93</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 196.

<sup>94</sup> AAN, UdSW, sygn. 5a/17, Pismo RdSW przy PWRN w Kielcach do UdSW z 6 IX 1950 r.

<sup>95</sup> APK, KW PZPR, sygn. 54/IV-9, Protokół nr 26/50 z posiedzenia Egzekutywy KW PZPR w Kielcach 1 VII 1950 r.

czono szereg szkół w województwie kieleckim. Proces polegał na zdejmowaniu krzyży ze ścian, usuwaniu nauki religii, zakazie modlitw w szkołach i udziału w rekolekcjach. Nie spotkano informacji źródłowych, które informowałyby o incydentach na tle nauczania religii w Liceum Ogólnokształcącym w Opatowie oraz w trzech szkołach powszechnych (siedmioklasowych)<sup>96</sup>. W okresie stalinowskim systematycznie spadała jednak liczba szkół publicznych z nauką religii oraz zatrudnionych katechetów. W roku szkolnym 1955/56 w województwie kieleckim nie nauczano tego przedmiotu w 65% placówek, zaś w powiecie opatowskim wskaźnik ten był nawet niższy i wyniósł 56%. Spadała też liczba księży prefektów. W powiecie opatowskim było ich jeszcze 37, co dawało temu powiatowi drugie miejsce po powiecie kieleckim (39). Rzecz interesująca, że w niektórych powiatach zachowały się tylko pojedyncze etaty (powiat Włoszczowa – 6, powiat Zwoleń – 1)<sup>97</sup>. W przypadku szkół średnich ogólnokształcących zarówno w Liceum Ogólnokształcącym w Opatowie jak i w Ostrowcu Świętokrzyskim nie nauczano w tym okresie religii<sup>98</sup>. Zjawisko to wymuszało na władzach kościelnych tworzenie punktów katechetycznych, które zwalczał m.in. WdSW w Kielcach. Także w powiecie opatowskim księża zaczęli uczyć religii w kościołach i kaplicach, ale w większości w prywatnych domach<sup>99</sup>.

Polski Październik '56 zaowocował liberalizacją polityki wyznaniowej i religia wróciła do niemal wszystkich szkół publicznych jako przedmiot nadobowiązkowy. W końcu następnego roku szkolnego, tj. w czerwcu 1958 r. religii w opatowskich szkołach uczyli obaj księża prefekci (ks. Stanisław Bartoszewski i ks. Bogumił Orłowski) oraz dwaj ojcowie bernardyni<sup>100</sup>. Wkrótce przeprowadzono jednak tzw. akcję dekrucyfikacyjną, której w roku szkolnym 1958/59 towarzyszyła laicyzacja szkół zawodowych i liceów pedagogicznych. Ograniczanie edukacji religijnej w szkołach polegało też na redukcjach etatów katechetów. Dotknęły one najpierw duchowieństwo zakonne. Z zestawienia na koniec roku szkolnego 1959/60 wynika, że w diecezji sandomierskiej wśród siedmiu zakonników-katechetów znalazł się bernardyn w Opatowie<sup>101</sup>. W notatce z września 1958 r. jeden z referentów WdSW w Kielcach napisał: „Szczególnie aktywną działalność (...) przejawiają zakonnicy ze zgromadzenia OO. Bernardynów w pracy z młodzieżą. Stosują oni różne atrakcyjne metody działania, jak np. wyświetlają filmy przeznaczone dla młodzieży, organizują różne ciekawe imprezy sportowe, w okresach uroczystych świąt kościelnych urządzają przedstawienia teatralne, w których dość pokaźny udział bierze młodzież. (...) Nie stwierdzono, aby zgromadzenie to prowadziło jakąkolwiek działalność po-

<sup>96</sup> *Rocznik... 1958 r.*, s. 68.

<sup>97</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 353, 356.

<sup>98</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 215.

<sup>99</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 357.

<sup>100</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Uwierzytelniony odpis protokołu wizytacji pasterskiej przeprowadzonej 7 VI 1958 r. w parafii Opatów, Opatów, 8 VI 1958 r.

<sup>101</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 227; APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 3.



lityczną, jego głównym zainteresowaniem jest praca dewocyjna zmierzająca do pobudzenia życia religijnego wśród miejscowego społeczeństwa i na tym odcinku ma ono osiągnięcia<sup>102</sup>.

Podczas wakacji w 1961 r. definitywnie usunięto religię ze szkół w Polsce w drodze ustawowej. Kościół powrócił do edukacji dzieci i młodzieży szkolnej w punktach katechetycznych. Z tego powodu władze zmierzały do roztoczenia nad nimi kontroli. Najpierw uwagę skupiono na punktach, które mieściły się w obiektach państwowych. Pojawiły się zachęty finansowe dla księży rejestrujących punkty katechetyczne. Takie umowy podpisywali głównie członkowie prorządowej grupy KK „Caritas”. Na początku 1963 r. powiat opatowski należał do tych, gdzie rejestracja objęła 100% tych miejsc. Księża ulegli więc presji. Równocześnie okazało się, że w tym rejonie diecezji była bardzo wysoka frekwencja uczniów na tych pozaszkolnych zajęciach<sup>103</sup>. Potwierdzają to wnioski z wizytacji w 1964 r., gdzie mowa o „dość dobrej” frekwencji dzieci, uczęszczających na religię w punktach katechetycznych przy wikariacie, w kościele OO. Bernardynów i w dwóch punktach poza miastem<sup>104</sup>.

Polityka antykościelna wymierzona była w szereg innych sfer działalności Kościoła. Należały do nich katolickie stowarzyszenia. W sierpniu 1949 r. wprowadzono dekret o stowarzyszeniach, który zobowiązywał do rejestracji katolickie stowarzyszenia. Kościół na to nie przystał z obawy przed inwigilacją stowarzyszonych. W Opatowie nie działało ich zbyt wielu, albo brak wiarygodnych informacji na ten temat. Z ewidencji zamieszczonej w Roczniku Diecezji Sandomierskiej za rok 1948 wymieniono jedynie Tercjarzy (71 osób), Straż Honorową i Żywy Różaniec<sup>105</sup>. Nie informowano o działalności organizacji dziecięcych czy młodzieżowych takich jak: Krucjata Eucharystyczna, Sodaliczka Mariańska, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, czy Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej. Dysponujemy jednak danymi z protokołu wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina z czerwca 1949 r., a w nim znajdują się brakujące informacje. Kół Żywego Różańca było 14 (w tym

<sup>102</sup> APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 3.

<sup>103</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 253, 257.

<sup>104</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Protokół wizytacji pasterskiej odbytej w parafii Opatów przez J.E. Ks. Biskupa D-ra Piotra Gołębiowskiego 20 VI 1964 r. Zob. APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 6–7. Początkowo starano się zastraszyć zakonników, aby nie prowadzili punktu katechetycznego. Okazało się to nieskuteczne, mimo przeprowadzenia państwowej wizytacji w klasztorze 19 września 1962 r. W protokole zapisano wtedy m.in.: „Zakonnicy posiadają dość duży wpływ na miejscowe społeczeństwo. Oddziaływanie mają oni ułatwione poprzez prowadzenie punktu katechetycznego w klasztorze oraz przez systematyczne duszpasterstwo. W ubiegłym roku Przewodniczący Prezydium PRN rozmawiał z przełożonym o. [Robertem Stanisławem] Markiem i zabronił mu prowadzenia punktu katechetycznego. Zakonnicy do tego nie zastosowali się i prowadzili nadal naukę religii. W roku bieżącym również rozpoczęli nauczanie. Decyzji na piśmie nie wydawano z tych względów, że realnie nie będą one wykonalne w tych warunkach”. APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 15.

<sup>105</sup> *Rocznik... 1948 r.*, s. 62.



jedno – ojców i 2 – panien), Trzeci Zakon obejmował 75 osób (w tym 2 mężczyzn), Krucjata Eucharystyczna gromadziła 70 członków, a Koło Ministrantów 22 chłopów. Przy kolegiacie istniał też parafialny oddział „Caritas”<sup>106</sup>.

Ten ostatni jednak przestał działać na początku 1950 r. Wtedy władze państwowe istotnie uszczupliły kościelny stan posiadania. Poprzez zabór instytucji i mienia Kościoła katolickiego planowano ograniczyć możliwości społecznych wpływów ideologicznego przeciwnika. Przyspieszenie tych działań zaczęło się od upaństwowienia Caritasu 23 stycznia 1950 r., kiedy utworzono Zarząd Przymusowy Zrzeszenia Caritasu. Zarząd Główny tej organizacji w dwa dni później utworzył w poszczególnych regionach kraju zarządy wojewódzkie. W skład Zarządu Wojewódzkiego Caritas w Kielcach weszły początkowo 23 osoby, w tym 10 księży. Tylko dwóch z nich pochodziło z diecezji sandomierskiej, a pozostali z kieleckiej. Funkcję prezesa objął wspomniany ks. Stanisław Skurski. Tegoż duchownego zwerbowano także do pracy w Zarządzie Głównym Caritasu<sup>107</sup>. Podczas dalszego prowadzenia „akcji Caritas” władzom państwowym nie udało się powstrzymać fali zamykania parafialnych oddziałów tej dobroczynnej organizacji. Tak też stało się w Opatowie, gdzie parafialny oddział Caritas dobrze się rozwijał<sup>108</sup>. W Przymusowym Zarządzie Diecezjalnym Caritas w Sandomierzu księża nie chcieli uczestniczyć. W skali diecezji zaledwie kilka zarządów parafialnych podjęło współpracę z państwem, stąd konieczny był stały nadzór służb nad ich działalnością. O zaistniałej sytuacji wierni mieli usłyszeć ze specjalnego listu pasterskiego Episkopatu, którego odczytanie nastąpiło 12 lutego 1950 r. Władze dążyły do zablokowania tego zamiaru. Ks. Andrzej Glibowski z Opatowa znalazł się w wąskiej grupie czterech proboszczów z powiatu opatowskiego, którzy kategorycznie oświadczyli, że list odczytają. Władze państwowe oceniły ich, że są „najbardziej uparci i wrodzy (...), w żadnej akcji z nimi nie można dojść do porozumienia”<sup>109</sup>. Opatowscy duchowni odmówili współpracy z upaństwowionym Caritasem.

Kolejnym z serii antykościelnych posunięć była konfiskata tzw. dóbr „martwej ręki”, czyli nieruchomości ziemskich należących do związków wyznaniowych i w rezultacie utworzenie Funduszu Kościelnego. W skali kraju majątki te obejmowały ponad 147 tys. ha, ale w województwie kieleckim zaledwie 2,2 tys. ha. Na początku marca 1950 r. państwowym nadzorem w województwie kieleckim objęto zaledwie trzy majątki. Dwa z nich znajdowały się w powiecie opatowskim (Kobylany 516 ha i Lipowa 181 ha), a należały do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego á Paulo. Ustawa o przejęciu tzw. dóbr „martwej ręki”, poręczeniu

<sup>106</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina w Opatowie, Opatów, 4 VI 1949 r.

<sup>107</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 246–247.

<sup>108</sup> Przykładowo w 1947 r. wysokie noty otrzymała organizacja kolonii letnich w Opatowie. *Rocznik... 1952/53 r.*, s. 56; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 316–317.

<sup>109</sup> Cyt. za: B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 322. Zob. R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 249.

proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu państwowego Funduszu Kościelnego, spowodowała upaństwowienie wszelkich nieruchomości ziemskich związków wyznaniowych. Była to próba znaczącego ograniczenia autonomii Kościoła przez pozbawienie go jednego ze źródeł finansowania. W dodatku utworzenie Funduszu Kościelnego otworzyło drogę do finansowego wsparcia formacji prorządowych księży. Wyłączone z ustawy były gospodarstwa rolne proboszczów o powierzchni do 50 ha, gospodarstwa zakonne do 5 ha oraz posiadłości biskupów ordynariuszy i seminariów duchownych do 50 ha. Praktyka polegała jednak na wielokrotnym naruszaniu wysokości tych norm<sup>110</sup>. Na Kielecczyźnie wdrożenie nowych regulacji wobec kilkunastu posiadłości odbyło się bez większych przeszkód. W dobrach klasztornych skonfiskowano nawet te po kilka ha. Tak było w Wąchocku u cystersów (2,2 ha) i w Opatowie u bernardynów, gdzie przejęto areał 2 ha<sup>111</sup>. Parafia św. Marcina zachowała ziemię o powierzchni 11 ha, z których prawie 4 ha zajmowały grunty rolne, 6,05 ha cmentarz i 0,95 ha pod budynkami<sup>112</sup>.

W kwietniu 1950 r. Episkopat Polski wraz z prymasem Stefanem Wyszyńskim zdecydował o podpisaniu z władzami państwowymi tzw. porozumienia. Pomimo to władze nadal dyskryminowały i zwalczały Kościół. W województwie kieleckim aresztowano kilkudziesięciu duchownych i położono podwaliny pod rozwój prorządowej formacji duchownych. Kolejne działania nie zniszczyły Kościoła, choć go osłabiły. W momencie apogeum stalinizmu w czerwcu 1953 r. w KC PZPR sformułowano następujący wniosek: „Sprawa przewyciężenia wierzeń religijnych wśród szerokich mas – to sprawa dziesięcioleci”<sup>113</sup>. Z walki nie rezygnowano, ale zdawano sobie sprawę, że proces ograniczania i eliminacji Kościoła z życia publicznego będzie bardzo długi. Jednym z punktów tzw. porozumienia było zobowiązanie strony kościelnej, że nie będzie sabotowała akcji kolektywizacji rolnictwa. O tym, że było to bardzo trudne przedsięwzięcie mówili na jednej z narad przedstawiciele lokalnych struktur PZPR i ZSL (Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego) w Opatowie 22 czerwca 1950 r. Wspominano o propagandzie antykołchozowej oraz przeciwnej zbieraniu podpisów pod Apelem Sztokholmskim<sup>114</sup>.

W roku słynnego pokazowego procesu biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarska i aresztowania prymasa Stefana Wyszyńskiego przystąpiono do realizacji projektu rozbicia kleru katolickiego przy użyciu wspomnianego już dekretu Rady Państwa z 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych. W związku z nim zmuszono wszystkich księży do złożenia w kilku turach ślubowania na wierność PRL<sup>115</sup>. W pierwszej turze nie dopuszczono do tego aktu m.in. ks. dziekana

<sup>110</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 250–251.

<sup>111</sup> AAN, Ministerstwo Administracji Publicznej, sygn. 671, k. 25–30.

<sup>112</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina w Opatowie, Opatów, 4 VI 1949 r.

<sup>113</sup> Cyt. za: R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 309.

<sup>114</sup> APK, KP PZPR w Opatowie, sygn. 26 (65/II/2), k. 10–12.

<sup>115</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 312–317.

Andrzeja Glibowskiego<sup>116</sup>. Przystąpiono też do akcji usuwania z różnych stanowisk księży, którzy zostali zakwalifikowani do grupy wrogów ustroju. Podczas kwerendy nie natrafiono w źródłach na informacje świadczące o wystosowaniu takich wniosków w następnych latach wobec opatowskich proboszczów, poza opóźnieniem proboszczowskiej nominacji ks. Tomasza Zadęckiego w 1962 r.

Ważnym instrumentem stymulowania postaw duchownych była polityka podatkowa. Najbardziej dotkliwe zmiany wprowadzono na przełomie 1958 i 1959 r. (zarządzenie Ministerstwa Finansów z 10 grudnia 1958 r. o podatku dochodowym od lokali i okólnik tegoż ministerstwa z 25 lutego 1959 r. w sprawie podatku dochodowego od wydatków na cele inne niż kultu religijnego). Miały one spowodować niewypłacalność parafii. Proboszczów „pozytywnych” objęto systemem ulg. W świetle nowych zasad fiskalnych ks. Stanisław Szczepaniak z Opatowa, który w 1958 r. zapłacił 3960 zł podatku dochodowego, w następnym roku musiał uiścić 8488 zł należności. Ponadto otrzymał domiar podatkowy wyrównania do sumy 16000 zł<sup>117</sup>. W następnych latach nastąpiły kolejne odsłony wojny podatkowej, jako element zwalczania, jak mówiono w propagandzie „ofensywy wojującego klerykalizmu”, którym to mianem określono prymasowski program Wielkiej Nowenny Tysiąclecia<sup>118</sup>. Temu służyć miały także państwowe wizytacje w domach zakonnych. Przełożony opatowskich bernardynów o. Stanisław Marek zgodził się na taką lustrację 29 września 1962 r. Przeprowadziła ją komisja w składzie: Mieczysław Woś z WdSW w Kielcach, Władysław Kabała – kierownik Wydziału Spraw Wewnętrznych PPRN w Opatowie i Józef Zawisza – kierownik referatu wymiaru podatków i opłat w Wydziale Finansowym PPRN w Opatowie<sup>119</sup>. Pomimo wizytacji, wicedyrektor UdSW w Warszawie Jan Bohdan zalecał przeprowadzenie dalszych kontroli, gdyż jego zdaniem należało skorygować „w górę” wykazany dochód w księgach kasowych i ustalić hipoteczną własność nieruchomości klasztornych<sup>120</sup>. Przeprowadzona została nowa kalkulacja przychodów zgromadzenia, które dotychczas nie było opodatkowane. Za 1963 r. dochód z nieruchomości gruntowych (2,59 ha) wyliczono na 14180 zł, przychodu z lokali na 3100 zł, przychodu z tacy na rzecz parafii na 14210 zł, z intencji mszalnych na 15000 zł, z misji i rekolekcji na 8400 zł. Łącznie dało to sumę 54890 zł przychodów. Podatku albo nie naliczono w ogóle, albo był on minimalny, gdyż łączna suma wydatków klasztoru wyniosła 52098 zł<sup>121</sup>. Zysk wynosił więc 2792 zł.

W tym miejscu warto nawiązać do istniejącego wówczas problemu laicyzacji służby zdrowia w PRL. Obecność kapelanów i osób zakonnych w szpitalach oraz istnienie kaplic w tych obiektach doskwierało władzom państwowym i partyjnym przez kolejne lata. W 1960 r. wzmogła się presja na redukcje wpływów Kościoła w tych

<sup>116</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, aneks 4.

<sup>117</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 403–404.

<sup>118</sup> Zob. APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 12–13.

<sup>119</sup> APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 13–16.

<sup>120</sup> APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 30.

<sup>121</sup> APK, UW WdSW, sygn. 413, k. 32–35.

placówkach opieki medycznej. W województwie kieleckim w 15 szpitalach zatrudnionych było 101 siostr zakonnych. W Szpitalu Powiatowym w Opatowie pracowało pięć siostr – szarytek. Aparatczycy partyjni zarzucali im organizowanie głośnych, zbiorowych modlitw w kaplicy i salach szpitalnych<sup>122</sup>. W następnych latach władze ograniczały zaangażowanie Kościoła w jego odpłatną usługę w szpitalach. W latach sześćdziesiątych trwało systematyczne zwalnianie siostr z pracy w Szpitalu Powiatowym w Opatowie. Wszystkie zakonnice, bez względu na to czy pracowały jednocześnie w szpitalu czy nie, utrzymywały się z pensji siostr tam zatrudnionych lub rent społecznych. W sprawozdaniu z kontroli zgromadzenia, jaką przedstawiciele władz państwowych przeprowadzili 8 marca 1963 r., stwierdzono m.in.: „Zakonnice cieszą się dużym autorytetem pracowników administracji szpitalnej oraz wśród pozostałego personelu lekarskiego. (...) Dyrektor szpitala ocenia pracę pielęgniarek zakonnych jako nadzwyczaj ofiarną. Uważa on, że personel świecki nie jest w stanie pracować tak ofiarnie mimo najszczerzych chęci. O siostrze [Eugenii] Gontarek wyraził wiele słów uznania. Podkreślił, że jest ona pod względem fachowym niezastąpiona. Bierze udział w każdej poważniejszej operacji. Ma duże doświadczenie i zrezygnowanie z niej przyniosłoby wiele szkody w pracy szpitala. (...) Zwolnione siostry użalały się, że mija blisko rok czasu i nie otrzymują renty mimo, że wszystkie dokumenty zostały przesłane do ZUS w Kielcach. (...) Ograniczenie oddziaływania siostr zakonnych na szpital będzie można spowodować tylko przez ich dalsze zwalnianie z pracy i zatrudnianie na ich miejscu personelu świeckiego”<sup>123</sup>. Tak też się działo w następnych latach.

### Z życia religijnego w Opatowie

Obraz życia religijnego zależał od aktywności duchowieństwa, stosunku do obowiązków religijnych samych wiernych oraz polityki władz państwowych, które wobec społeczeństwa nie przyjęły zasady neutralności światopoglądowej. Z protokołu wizytacji kanonicznej z 4 czerwca 1949 r. wynika, że w niedziele i święta jak też w dni powszednie w kolegiacie św. Marcina w Opatowie odprawiano po trzy Msze św. W dni świąteczne do udziału w nich zobowiązanych było około 6 tys. osób. Frekwencja wynosiła około 4,5 tys. osób, czyli swój obowiązek spełniało aż 75% wiernych. W poprzednim roku parafianie zamówili 632 Msze św.<sup>124</sup>, co oznaczało, że prawie każdego dnia odprawiano nabożeństwa w dwóch intencjach. W 1949 r. w parafii było około 10 dzieci bez sakramentu chrztu. W poprzednim roku do sakramentu eucharystii przystąpiło 175 dzieci. Wysoki był wskaźnik osób korzystających z sakramentu pokuty. Na około 6 tys. osób zobowiązanych przynajmniej w okresie Wielkanocy przystąpiło do spowiedzi, zaledwie około 500 osób nie

<sup>122</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 341.

<sup>123</sup> APK, UW WdSW, sygn. 415, k. 3–4. Sprawozdanie to trafiło do KW PZPR w Kielcach oraz Wydziału IV Służby Bezpieczeństwa w Kielcach. APK, UW WdSW, sygn. 415, k. 5.

<sup>124</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina w Opatowie, Opatów, 4 VI 1949 r.

wypełniło tego obowiązku (8%). Łącznie w całym 1948 r. rozdano około 24 tys. komunii św. Podczas wizytacji kanonicznej do sakramentu bierzmowania przystąpiło aż 1500 osób, głównie młodzieży. Interesujące dane określające poziom religijności w parafii Opatów w końcu lat czterdziestych XX w., dotyczą także udziału w najbardziej popularnych nabożeństwach dodatkowych. Były to zarówno nabożeństwa majowe jak i październikowe (różańcowe), w których uczestniczyło około 600 osób. Drogę Krzyżową przy udziale 300 osób odprawiano w kolegiacie w każdą niedzielę Wielkiego Postu, zaś w klasztorze w każdy piątek. W pierwsze piątki miesiąca do komunii przystępowało 100 osób, w tym 10 mężczyzn<sup>125</sup>.

Dysponujemy także charakterystyką parafii w Opatowie z początku lat 50. XX w., którą opracowali urzędnicy pionu wyznaniowego w Kielcach. W kartotece parafii zawarli dość lakoniczny zapis: „Ludność parafii ustosunkowana do kleru w 90% pozytywnie, a 10% obojętnie, natomiast młodzież z różnych szkół ustosunkowana do kleru w 100% pozytywnie. W przeorganizowanym „Caritasie” księża udziału nie biorą, ludność w 75% rolnicza, w 25% robotnicza, opodatkowania żadnego nie ma, są dobrowolne ofiary, odpusty odbywają się co roku 11-go listopada”<sup>126</sup>. Podane wskaźniki są szacunkowe. Niemniej jednak ten opis przede wszystkim potwierdza ogromne wpływy duchowe Kościoła katolickiego wśród społeczeństwa Opatowa.

W okresie stalinowskim władze partyjno-państwowe próbowały metodami administracyjnymi ograniczać zasięg praktyk religijnych (procesje, pielgrzymki). Skutki takiej polityki bywały odwrotne od zamierzonych. Pielgrzymka z Opatowa na odpust w Sulisławicach<sup>127</sup> w dniu 8 września 1954 r. objęła kilkaset osób. Prawdopodobnie dlatego we wrześniu następnego roku decydenci odmówili parafianom z Opatowa zgody na pielgrzymkę do Sulisławic<sup>128</sup>. Podobnie postąpiono w stosunku do Modliborzyc w powiecie opatowskim. Tamtejsi parafianie jednak wyruszyli na pątniczy szlak wbrew tej decyzji. Do Wojewódzkiego Urzędu do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Kielcach dotarła informacja, że pielgrzymi idąc przez kolejne wioski śpiewali pieśń *My chcemy Boga*<sup>129</sup>. Ograniczenia w wydawaniu pozwoleń powodowały, że pielgrzymki przybierały postać antysystemowych manifestacji, ale do niektórych pielgrzymek w ogóle nie doszło. W Opatowie w 1963 r. zdołano np. nie dopuścić do zorganizowanych i grupowych wyjazdów pielęgniarek i lekarzy w ramach pielgrzymek pracowników służby zdrowia na Jasną Górę<sup>130</sup>.

<sup>125</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina w Opatowie, Opatów, 4 VI 1949 r.

<sup>126</sup> APK, UW WdSW, sygn. 214, k. 1.

<sup>127</sup> Sanktuarium w Sulisławicach było szczególnym miejscem na pątniczym szlaku, cieszącym się bardzo dużą frekwencją. Funkcjonariusze UB obserwowali to miejsce i raportowali do WUBP w Kielcach o przebiegu uroczystości. Brali w nich udział także mieszkańcy Opatowa i powiatu opatowskiego. K. Fedorowski, *Represje...*, dz. cyt., s. 109, 126, 168, 172.

<sup>128</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 74–75.

<sup>129</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 365.

<sup>130</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 345.



Uroczystością otoczoną specjalną troską służb specjalnych i państwowej administracji do spraw wyznań były powitania biskupów podczas wizytacji kanonicznej parafii. Atmosfera była wtedy bardzo podniosła i wierni wraz z duchowieństwem uznawali tę okoliczność za specjalną. Przygotowywano bramy powitalne, banderierki, dekoracje miejscowości, przemówienia delegacji. Biskup Jan Lorek akcentował duchowy charakter wizytacji kanonicznych i nie zalecał budowy powitalnych bram, aczkolwiek były to dowody świadczące o przywiązaniu katolików do wiary i Kościoła. Jednocześnie – w odbiorze władz świeckich – potwierdzano bardzo ograniczone efekty prowadzonej przez kolejne lata indoktrynacji i ograniczania społecznego oddziaływania Kościoła. Argumentem dla tej tezy odnoszącym się do Opatowa jest wspomniana już wizytacja kanoniczna z 1949 r. „Chcąc odciągnąć pewną ilość ludzi – czytamy w uwierzytelnionym odpisie dodatku do protokołu z wizytacji – od wzięcia udziału w powitaniu biskupa, zarządziło Starostwo [Powiatowe w Opatowie – R.G.] szarwarkowe roboty na boisku. Mimo to była i banderka [tak w tekście – R.G.] i spora ilość wiernych, nie mogących pomieścić się w świątyni. Cały przebieg uroczystości wizytacyjnych odbył się godnie i tłumnie mimo tzw. Święta ludowego”<sup>131</sup>. Podczas uroczystości w Opatowie 25 czerwca 1955 r., przemawiający w imieniu dzieci i starszych „wykazywali przywiązanie do wiary w Boga, do kościoła [tak w tekście – R.G.], dawali przyrzeczenia, że od wiary w Boga nie odstąpią, prosząc biskupa o błogosławieństwo”<sup>132</sup>. Warto zacytować fragment protokołu z wizytacji kanonicznej z 1958 r., gdzie biskup Lorek relacjonował przebieg drugiego dnia wizytacji: „Dnia 8 czerwca 1958 r. o godzinie 8 rano przybyłem do Opatowa w celu dopełnienia wizytacji pasterskiej. Przy bramie cmentarza kościelnego zebrali się licznie wierni pod przewodnictwem kilkunastu kapłanów. Przedstawiciele parafian starszych, młodzieży i dzieci wygłosili przemówienia powitalne. W kościele serdecznie powitał mnie ks. kan. Stanisław Szczepaniak, pełniący obowiązki duszpasterskie przy Kolegiacie Opatowskiej od 1957 r. Odprawiłem Mszę św. i przemówiłem do licznie zebranej młodzieży, następnie udzieliłem Sakramentu Bierzmowania, do którego przystąpiło 279 osób”<sup>133</sup>.

Nowenna do św. Stanisława Kostki zorganizowana dla dzieci i młodzieży na początku listopada 1955 r. była także powodem niepokojów dla władz partyjno-państwowych. Duchowni apelowali w kazaniach, aby młodzież naśladowała swego patrona, który oddał całe swe życie dla chwały Boga. Referat Organizacji Masowych

<sup>131</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951, Uwierzytelniony odpis dodatku do protokołu z wizytacji kanonicznej parafii św. Marcina w Opatowie z 4 VI 1949 r. [data odpisu 12 XII 1950 r.]. Biskup Jan Lorek w czasie tej wizytacji wybrał się także do klasztoru OO Bernardynów, gdzie przebywało 3 zakonników i 2 braci. Mógł przekonać się o trwających tam pracach zabezpieczających budowlę przed zrujnowaniem. Odwiedził chorych w opatowskim szpitalu.

<sup>132</sup> Cyt. za: B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 179.

<sup>133</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Uwierzytelniony odpis protokołu wizytacji pasterskiej przeprowadzonej 7 VI 1958 r. w parafii Opatów, Opatów, 8 VI 1958 r.



przy KW PZPR w Kielcach otrzymał informację, że księża w Opatowie wykorzystywali obecność młodzieży na nabożeństwach w rekrutacji do kółek ministrantów<sup>134</sup>.

Rozwój życia religijnego władze państwowe wielokrotnie starały się deprecjonować poprzez nadawanie mu charakteru dewocyjnego i fanatycznego. Po zakończeniu centralnych uroczystości Roku Maryjnego na Jasnej Górze w Częstochowie (26 sierpnia 1956 r.), kieleckie władze bezpieczeństwa zanotowały w ciągu kilku dni 10 wypadków rzekomych cudów polegających na odnawianiu się obrazów Matki Boskiej Częstochowskiej. Spośród nich 7 przypadało na pow. kielecki, 2 opatowski i 1 starachowicki. Stwierdzano, że informacje o rzekomych cudach rozpowszechniane były głównie przez „małorolnych chłopów sfanatyzowanych na tle religii”. Kontrakcja polegała na bezpośrednim wyjaśnianiu, krytyce na łamach prasy, przeciwdziałaniu księży, którzy byli nakłaniani do tego przez powiatowe RdSW<sup>135</sup>.

Próby ograniczania religijności obywateli polegały także na piętnowaniu takich postaw wśród funkcjonariuszy aparatu partyjno-państwowego. W każdym okresie PRL partia przykładała do tego dużą uwagę. O ile „religianstwo” było tolerowane w przypadku szeregowych członków PZPR, o tyle pracownicy aparatu partyjnego lub Służby Bezpieczeństwa byli karani za takie postawy. Przykładem piętnowania tego rodzaju sytuacji niech będzie sprawa jednego z sekretarzy Komitetu Powiatowego PZPR w Opatowie, który w 1956 r. wziął nocą ślub w kościele poza miastem. Taką informacją dysponował KP PZPR w Sandomierzu, powołując się na tego typu działalność proboszcza z Włostowa w dekanacie opatowskim<sup>136</sup>. Ze względu na groteskowy charakter przedsięwzięcia przywołajmy w tym miejscu także pomysł ks. Władysława Rączkiewicza z Modliborzyc koło Opatowa, który zaangażował do odegrania roli diabła w parafialnych jasełkach sekretarza tamtejszej Podstawowej Organizacji Partyjnej (sic!)<sup>137</sup>. Pomińmy tutaj szerszy komentarz, gdyż nie można mieć pewności co do kwestii motywacji obu osób przy tym działaniu.

Podobnie rzecz się miała z kościelnymi inwestycjami budowlanymi. W sierpniu 1953 r. proboszcz z Piórkowa w powiecie opatowskim nie uzyskał pozwolenia na rozbudowę kościoła. Wojewódzki Zespół Organizacji Masowych (WZOM) przy KW PZPR w Kielcach uznał bowiem, że do parafii należą ledwie dwie gromady i planowane prace potraktowano jako niecelowe<sup>138</sup>. Pomimo to parafianie doprowadzili tam do powiększenia kościoła w 1955 r.<sup>139</sup> Z kolei w Biskupicach należących do parafii św. Marcina w Opatowie zatrzymano budowę kaplicy, a zgromadzone materiały budowlane posta-

<sup>134</sup> APK, KW PZPR, sygn. 3662, k. 133.

<sup>135</sup> Biuro Ewidencji i Archiwum Urzędu Ochrony Państwa, sygn. XXX/D/1, Informacja WUdSBP w Kielcach do Gabinetu Przewodniczącego KdSBP w Warszawie z 5 IX 1956 r.; Biuro Ewidencji i Archiwum Urzędu Ochrony Państwa, sygn. XXX/D/1, Sprawozdanie z pracy Wydziału VI WUdSBP w Kielcach za III kwartał 1956 r.

<sup>136</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 348.

<sup>137</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 350–351.

<sup>138</sup> R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 367.

<sup>139</sup> *Rocznik... 1958 r.*, s. 110.

nowiono przeznaczyć na budowę szkoły. Władze wojewódzkie z Kielc łącznie z władzami powiatu opatowskiego miały na miejscu uzgodnić takie ich przekazanie, „aby wniosek wyszedł oddolnie”<sup>140</sup>. Plany prawdopodobnie nie ziściły się, gdyż 23 grudnia 1955 r. Wojewódzki Zespół Organizacji Wydzielonych przy KW PZPR w Kielcach zaprobował wniosek biskupa Jana Lorka i stanowisko administratora w Biskupicach objął ks. Czesław Tatar. Pracę duszpasterską prowadził on wśród niemal 1500 wiernych w drewnianym kościele zbudowanym w 1954 r. Parafię erygowano tam – o czym już wspomniano – w 1957 r., ale jej faktyczne funkcjonowanie miało swój początek kilka lat wcześniej. Być może zdecydowało o tym stanowisko samego kierownika Wydziału Organizacji Masowych KC PZPR w Warszawie Stanisława Pawłaka (związanego wcześniej z KW PZPR w Kielcach), który w 1953 r. polecił wydać zezwolenie na budowę kaplicy. Sprawę wsparł też ks. Skurski. Ksiądz Bogdan Stanaszek podał w jednym ze swych artykułów informację, że zarówno pozwolenie na budowę kościoła w Biskupicach, jak i na erygowanie parafii w tej miejscowości wydano „ze względu na postawę” ks. Andrzeja Glibowskiego. Należy w tym momencie podkreślić, że był to jeden z nielicznych przypadków zbudowania nowego obiektu sakralnego w województwie kieleckim w latach 1950–1956 w oparciu o zgodę wymuszoną na władzach świeckich<sup>141</sup>.

Coroczna organizacja procesji Bożego Ciała przysparzała duchowieństwu parafialnemu wielu problemów. Władze świeckie próbowały ograniczać manifestacje wiary decyzjami administracyjnymi dotyczącymi przebiegu tras procesji ulicami danej miejscowości. W przypadku Opatowa pozostał ślad w dokumentach świadczący o tym, że w czerwcu 1958 r. tamtejszy proboszcz i dziekan ks. Stanisław Szczepaniak należał do grupy duchownych, którzy nie uzgodnili z władzami państwowymi trasy procesji. W związku z tym otrzymał on upomnienie na piśmie z WdSW w Kielcach, a o sprawie powiadomiony został nawet UdSW w Warszawie<sup>142</sup>. W 1963 r. ks. Tomasz Zadęcki stwierdził w kazaniu podczas uroczystości Bożego Ciała w Opatowie, że władze państwowe organizują młodzieży wycieczki, aby spowodować jej absencję na uroczystościach kościelnych<sup>143</sup>.

Istotnie, władze PRL przykładały wielką uwagę do kontroli działalności karnodziejskiej duchownych, która miała wybitny wpływ na rozwój życia religijnego. Bezpośrednią inwigilację kazań prowadzili funkcjonariusze bezpieki, milicji i pra-

<sup>140</sup> Cyt. za: R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 367.

<sup>141</sup> B. Stanaszek, *Budownictwo kościelne w diecezji sandomierskiej w latach 1945–1970*, „Studia Sandomierskie” 9 (2002), s. 415–416. Informacje o początkach parafii w Biskupicach zob.: APK, KW PZPR, sygn. 54/VIII-204, Protokół nr 8 z posiedzenia WZOW 23 XII 1955 r.; *Rocznik... 1958 r.*, s. 65; APK, KW PZPR, sygn. 54/VI-24, Wykaz obiektów sakralnych i kościelnych wzniesionych w woj. kieleckim w latach 1945–1956; *Dokument PZPR o działaniach wobec Kościoła katolickiego w województwie kieleckim w 1953 roku*, oprac. G. Miernik, „Studia Kieleckie”, seria historyczna, 1995, nr 1, s. 60; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 1, s. 514–516.

<sup>142</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 55.

<sup>143</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 61.

cownicy innych urzędów i instytucji państwowych od 1945 r. Wypowiedzi księży z ambony były klasyfikowane i wpływały na dalsze działania operacyjne. „Wrogie” kazania odnotowywano także wielokrotnie w Opatowie. Do wypowiadających je na początku lat sześćdziesiątych zaliczono gwardiana bernardynów w Opatowie o. Stanisława Marka. Sprawą jego wrogich wystąpień podczas kazań zajmowało się SB w Ostrowcu Świętokrzyskim (1962)<sup>144</sup>.

Programowi laicyzacji czy ateizacji przeciwdziałali duchowni. Biskup sandomierski oceniał skuteczność ich działań po kilkunastu latach od zakończenia wojny w następujących słowach: „Parafianie opatowscy są religijni, lecz niezbyt gorliwi. W 1957 r. na 7957 parafian rozdano w kolegiacie, w klasztorze i w kaplicy szpitala razem 37950 komunii św. Jest to liczba za mała. 22 pary żyją bez ślubu kościelnego w publicznym konkubinacie. Dwie rodziny zaniedbują chrzest dzieci. Pewna ilość mężczyzn, głównie z miasta Opatowa, z opieszałości nie przystępuje do Sakramentów św. Z wad do najbardziej rażących należy pijaństwo. Życie religijne parafian opatowskich potrzebuje bardzo starannej opieki. Trzeba budzić ducha apostołskiego wśród katolików gorliwych, rozwijać życie eucharystyczne przez krzewienie Komunii św. w pierwsze piątki i soboty miesiąca, otoczyć szczególną pieczę młodzież, dziatwę, zwłaszcza ministrantów i biel, gromadzić parafian na miesięcznych nabożeństwach stanowych, podtrzymywać zbawienną praktykę dobrze zorganizowanych rekolekcji dla starszych parafian, młodzieży i dzieci w oddzielnych grupach”<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 138, 140.

<sup>145</sup> ADS, Akta Wizytacji Pastorskiej 1962–1969, Uwierzytelniony odpis protokołu wizytacji pasterskiej przeprowadzonej 7 VI 1958 r. w parafii Opatów, Opatów, 8 VI 1958 r. Na jednym z zebrań plenarnych PZPR w Opatowie w połowie lipca 1958 r. jeden z dyskutantów piętnował niekorzystną sytuację, gdy „Kler posiada fundusze na zakup różnego rodzaju sprzętu sportowego dla młodzieży, pieniądze na zakup sprzętu pochodzą ze składek rodziców. (...) Zachodzi konieczność zajęcia się pracą wśród harcerstwa, gdyż do tej organizacji kler próbuje wsadzać swój nos, a przecież od wychowania harcerstwa zależy przyszła organizacja młodzieżowa. Musimy zorganizować na szczeblu powiatu aktyw do pracy z młodzieżą. Aby kler nie miał wpływu na młodzież zależy od wysiłku nas samych, od naszych członków partii”. APK, KP PZPR w Opatowie, sygn. 34 (65/II/10), k. 107. W podsumowaniu dyskusji stwierdzono: „Nie pozwolimy, aby kler walczył z władzą ludową, uważamy kler jako ośrodek reakcyjny, który liczy na obalenie naszego ustroju ~~kap~~ [przekreślenie w tekście – R.G.] socjalistycznego, są zalecenia odgórne, aby zwracać uwagę na działalność kleru, gdyż ten chce poprowadzić młodzież swoimi drogami”. APK, KP PZPR w Opatowie, sygn. 34 (65/II/10), k. 108. Dyskusję wywołał referat pt. „O sytuacji wśród młodzieży i zadaniach pracy partyjnej z młodzieżą”. Referujący ostro krytykował działalność duszpasterską duchowieństwa. M.in. stwierdził: „Nie można w żadnym razie hołdować hasła podnoszonego przez reakcję i kler, że jakoby cała młodzież była zła rzekomo według nich na skutek demoralizatorskiej roli socjalistycznego wychowania, jest to fałsz, obłuda. Takim krytykom socjalizmu i socjalistycznego wychowania trzeba dawać zdecydowaną odprawę. [...] Kler i reakcja próbują nam zarzucać, że socjalistyczne wychowanie deprawuje młodzież, powstaje wobec tego pytanie pod ich adresem dlaczego w tak katolickim kraju jak NRF, rządzonym przez partię z katolickim kanclerzem

Po upływie kilku lat, 20 czerwca 1964 r. odbyła się następną wizytacja kano-niczna. Biskup Piotr Gołębiowski udzielił wtedy sakramentu bierzmowania dla 1182 osób. Następnego dnia biskup odprawił Mszę św. dla dzieci i młodzieży oraz wygło-sił szereg kazań także na kolejnych mszach. Przed odjazdem na miejscowym cmen-tarzu poświęcił płytę nagrobną dla śp. ks. kan. Stanisława Szczepaniaka, zmarłego w 1962 r. oraz odwiedził klasztor. Ocena życia religijnego parafii Opatów wypadła dobrze. Liczba niedzielnych mszy wzrosła do sześciu. Ponadto odprawiano jedną w szpitalu i cztery w kościele bernardynów. Na ogólną liczbę parafian około 8 tys. w niedzielnych mszach uczestniczyło 4,5–5 tys. W 1963 r. rozdano ogółem w obu kościołach i szpitalnej kaplicy 36260 komunii, co biskup nadal uznawał za liczbę zbyt niską. Biskup zalecał więc odprawianie mszy wieczornej w niektóre dni po-wszednie oraz upowszechnienie praktyki przyjmowania komunii w pierwsze piątki miesiąca. Generalna ocena religijności brzmiała następująco: „Parafianie opatowscy są przywiązani do wiary św., ale nie odznaczają się większą gorliwością w służ-bie Bożej, ani ofiarnością na cele kościelne. (...) Coraz częściej rodzice zwlekają z ochrzczeniem dzieci, a co jest boleśniesz nagnminne stają się zabójstwa dzieci nienarodzonych. Pijaństwo jest dość częstym zjawiskiem, kilkadziesiąt par żyje bez ślubu kościelnego. Kilka rodzin należy do sekty «Świadkowie Jehowy»”<sup>146</sup>.

Największą była skala zaangażowania władz partyjno-państwowych w organi-zację uroczystości antymilenijnych. Zanim do nich doszło, realizowano dziewięcio-letni program Wielkiej Nowenny Tysiąclecia, mający przygotować duchowo wier-nych do godnego uczczenia tej ważnej rocznicy. W ramach corocznych inicjatyw Kościoła znalazł się zlot młodzieży w Opatowie 18 maja 1958 r. Zorganizowano go z myślą o zainauguowaniu obchodów Milenium Chrztu Polski. Frekwencja była bardzo dobra. W zjeździe wzięło udział około dwóch tysięcy osób z dekanatu. Mło-dzież przybyła furmankami lub pieszo przyjęli najpierw bernardyni, a w kolegiacie odprawiono dla niej sumę i popołudniowe nabożeństwo różańcowe. Władze UdSW w Warszawie zostały powiadomione o zorganizowaniu zlotu nawet bez złożenia wniosku o zezwolenie u dyrektora WdSW w Kielcach Stefana Jarosza<sup>147</sup>.

Plan „zabezpieczenia” uroczystości Milenium w Sandomierzu w dniach 1–3 lipca 1966 r. przyjął kryptonim „Wisła”<sup>148</sup>. Zalecał on m.in. organizowanie szeregu kon-kurencyjnych imprez (wyścig kolarski, pokazy wojskowe, akrobatykę motocyklową

---

na czele, rozmiary szerzącego się huligaństwa [tak w tekście – R.G.] i rozkładu moralnego są daleko większe niż u nas i w ogóle we wszystkich krajach kapitalistycznych, stopień roz-woju huligaństwa i rozkładu moralnego jest w stosunku do krajów socjalizmu, dość wysoki, wynika to z beznadziejności życia jaką niesie ze sobą ustrój kapitalistyczny”. APK, KP PZPR w Opatowie, sygn. 34 (65/II/10), k. 112.

<sup>146</sup> ADS, Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969, Protokół wizytacji pasterskiej odbytej w parafii Opatów przez J.E. Ks. Biskupa D-ra Piotra Gołębiowskiego 20 VI 1964 r.

<sup>147</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 309.

<sup>148</sup> B. Stanaszek, *Kryptonim „Wisła”*. *Służba Bezpieczeństwa wobec obchodów Milenium Chrztu Polski w Sandomierzu*, Lublin 2007.

itd.). Władze oczywiście znały plan najważniejszych uroczystości w Sandomierzu w niedzielę 3 lipca. Samochód z kopią obrazu MB Częstochowskiej – jak początkowo zakładano – miał przybyć z Warszawy 2 lipca o godz. 17. Po drodze około godziny 13. zaplanowany był przystanek w Opatowie, gdzie miało się odbyć krótkie nabożeństwo w kolegiacie. Jednak przebieg uroczystości w innych miastach Polski spowodował trudności w urzeczywistnieniu tego planu i uroczystości w Sandomierzu odbyły się bez peregrynacyjnego obrazu. Owacyjnie powitano natomiast prymasa Stefana Wyszyńskiego, a puste miejsce przeznaczone dla obrazu stało się symbolem krytycznie napiętych relacji państwa z Kościołem. Kontynuacją uroczystości były tzw. małe peregrynacje w poszczególnych miejscowościach. Władze zastosowały wtedy dotkliwe kary wymierzone przez kolegia karno-administracyjne za „nielegalne” przenoszenie dalszych kopii obrazu Czarnej Madonny. W związku z tym mieszkańcy powiatów Opoczno, Opatów i Szydłowiec należeli do najbardziej represjonowanych w województwie kieleckim<sup>149</sup>.

### **Zakończenie**

Reasumując można stwierdzić, że kondycja duchowa Kościoła w Opatowie w pierwszym dwudziestolecu po drugiej wojnie światowej wyglądała dość dobrze. Antykościelna polityka władz partyjno-państwowych nie odniosła większych skutków. Wstępne badania pozwalają stwierdzić, że opatowscy katolicy byli mocno związani z Kościołem, choć nie brakowało powierzchowności i niesystematyczności. Problematyka jakości życia religijnego wymaga dalszych badań z wykorzystaniem dokumentacji dotyczącej następnych lat istnienia PRL. Dopiero wtedy i przy odwołaniu się do porównawczych danych, uwzględniających inne środowiska parafialne, będzie można odważyć się na bardziej precyzyjne i pogłębione wnioski.

### **BIBLIOGRAFIA**

#### **Źródła archiwalne:**

#### **Archiwum Akt Nowych w Warszawie:**

#### **Komitet Centralny Polskiej Partii Robotniczej:**

sygn. 295/VII-259, Stronnictwo Pracy; Kopia pisma R. Zambrowskiego do KO PPR w Bydgoszczy w sprawie Z. Felczaka 12 II 1945; Informacje na temat zjazdu wojewódzkiego SP w Katowicach 24 II 1946 organizowania SP w Łodzi oraz układu sił w kierownictwie SP; Informacje MBP dotyczące sytuacji w SP.

<sup>149</sup> B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, dz. cyt., t. 2, s. 99–116.

**Ministerstwo Administracji Publicznej:**

sygn. 671.

**Urząd do Spraw Wyznań:**

sygn. 31/182.

**Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu:**

Akta kościoła kolegiaty i parafii w Opatowie (1866–1983).

Akta personalne ks. Andrzeja Glibowskiego.

Akta personalne ks. Stanisława Szczepaniaka.

Akta personalne ks. Tomasza Zadęckiego.

Akta Wizytacji Pasterskiej 1942–1951.

Akta Wizytacji Pasterskiej 1962–1969.

**Archiwum Państwowe w Kielcach:****Komitet Powiatowy Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Opatowie:**

sygn. 26 (65/II/2), Protokoły plenarnych posiedzeń KP z załącznikami z 13.02. – 22.06.1950.

sygn. 34 (65/II/10), Protokoły plenarnych posiedzeń KP z załącznikami z 12.03. – 05.11.1958.

**Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Kielcach:**

sygn. 54/IV-9, Protokoły z posiedzeń Egzekutywy KW PZPR w Kielcach (1950).

sygn. 54/VI-24, Wykaz obiektów sakralnych i kościelnych wzniesionych w woj. kieleckim w latach 1945–1956.

sygn. 54/VIII-204, Protokoły z posiedzeń WZOW (1955).

sygn. 3662, Wydział Ogólny [Bilans Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Kielcach za lata 1954–1955].

**Urząd Wojewódzki w Kielcach III Wydział do Spraw Wyznań:**

sygn. 214, Opatów – parafia rzymskokatolicka pod wezwaniem św. Marcina (1957–1987).

**Wojewódzki Urząd Informacji i Propagandy:**

Sygn. 36, Sprawozdania sytuacyjne i z działalności Powiatowego Oddziału Urzędu Informacji i Propagandy w Opatowie (1945).

**Urząd Wojewódzki Kielecki II:**

sygn. 1385, Sprawozdania sytuacyjne starostów za marzec 1949.



**Biuro Ewidencji i Archiwum Urzędu Ochrony Państwa w Warszawie:**

sygn. XXX/D/1.

**Źródła drukowane:**

*Dokument PZPR o działaniach wobec Kościoła katolickiego w województwie kieleckim w 1953 roku*, oprac. G. Miernik, „Studia Kieleckie”, seria historyczna, 1995, nr 1.

*Jubileuszowy Rocznik diecezji sandomierskiej 2000*, Sandomierz 2001.

*Rocznik diecezji sandomierskiej 1948 r.*, Sandomierz 1948.

*Rocznik diecezji sandomierskiej 1952/53 r.*, Sandomierz 1953.

*Rocznik diecezji sandomierskiej 1958 r.*, Sandomierz 1958.

*Rocznik diecezji sandomierskiej 1972*, Sandomierz 1972.

*Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1939*, Sandomierz 1939.

*Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1944–1945 r.*, Sandomierz 1945.

*Spis Duchowieństwa i parafij Diecezji Sandomierskiej 1946 r.*, Sandomierz 1946.

**Czasopisma:**

„Kronika Diecezji Sandomierskiej”.

**Filmy:**

*Ksiądz Jan Trojnar*, film z serii „Z archiwum IPN”, TVP 2009.

**Opracowania:**

*Aparat represji wobec Kościoła w latach 1944–1956, terytorium obecnej diecezji sandomierskiej*, red. M. Krzysztofiński, ks. J. Marecki, ks. B. Stanaszek, Kraków 2012.

Bober S., *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestoleciu Polski Ludowej*, Lublin 2011.

Bujak W., *Historia Stronnictwa Pracy: 1937, 1946, 1950*, Warszawa 1988.

Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006.

Fedorowski K., *Represje Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1944–1956 – problematyka personalno-organizacyjna*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 1, s. 5–180.

- Gryz R., *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999.
- Gryz R., *Ziółkowski Stanisław (1904–1946)*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więzieni – wygnani*, red. J. Myszor przy współudziale J. Żurka, Warszawa 2003.
- Konopka H., *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944–1961)*, Białystok 1995.
- Konopka H., Konopka A., *Leksykon historii Polski po II wojnie światowej 1944–1997*, Warszawa 1999.
- Krawczyk A., *Pierwsza próba indoktrynacji. Działalność Ministerstwa Informacji i Propagandy w latach 1944–1947*, Warszawa 1994.
- Sado G., *O Polskę biało-czerwoną. Ksiądz Stanisław Domański ps. „Cezary” (1914–1946)*, Kielce 2009.
- Stanaszek B., *Budownictwo kościelne w diecezji sandomierskiej w latach 1945–1970*, „*Studia Sandomierskie*” 9 (2002), s. 372–473.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Kryptonim „Wisła”. Służba Bezpieczeństwa wobec obchodów Millennium Chrztu Polski w Sandomierzu*, Lublin 2007.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny diecezji sandomierskiej XIX–XX w*, t. 1, *A-G*, Sandomierz 2014.
- Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny diecezji sandomierskiej XIX–XX w*, t. 2, *H-L*, Sandomierz 2015.
- Szczypta-Szczęch R., *Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego Opatów z siedzibą w Ostrowcu Świętokrzyskim wobec Kościoła katolickiego w latach 1945–1955*, w: *Aparat represji wobec Kościoła w latach 1944–1956, terytorium obecnej diecezji sandomierskiej*, red. M. Krzysztofiński, ks. J. Marecki, ks. B. Stanaszek, Kraków 2012, s. 49–140.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

### Streszczenie

Po drugiej wojnie światowej władze komunistyczne w Polsce (Polska Zjednoczona Partia Robotnicza – PZPR) realizowały program eliminacji Kościoła z życia publicznego. W mieście Opatów, należącym do diecezji sandomierskiej, jak

w zwierciadle widoczny był proces, który wystąpił w całym kraju. W artykule na przykładzie parafii Opatów zaprezentowano relacje między Kościołem katolickim a władzami państwowymi. Polityka laicyzacji i ateizacji społeczeństwa objęła parafię św. Marcina, zakony, szkoły i instytucje. Usunięto naukę religii ze szkół publicznych, zredukowano materialny stan posiadania Kościoła, zwalniano zakonnice z pracy w przedszkolach i szpitalach. Służby specjalne i państwowa administracja do spraw wyznań inwigilowały działalność religijną i duszpasterską. Dyskryminacyjnej polityki najbardziej doświadczyli księża, zakonnicy i zakonnice pracujące w parafii Opatów. Antykomunistyczny opór i aktywne życie religijne katolików w tym mieście i okolicznych wioskach spowodowały, że Kościół utrzymał wysoki autorytet moralny i pozycję społeczną.

**Słowa kluczowe:** parafia św. Marcina w Opatowie, klasztor OO. Bernardynów w Opatowie, relacje państwo-Kościół, komunizm, polityka antykościelna, laicyzacja

### *The Church in Opatów Under Communism (1945-1966)*

#### **Summary**

After the Second World War, the communist authorities in Poland (Polish United Workers' Party – PZPR) implemented a program to eliminate the Church from public life. In the city of Opatów, which belonged to the Sandomierz diocese, the process that was implemented mirrored what was occurring throughout the country. In this article, the interactions between the Catholic Church and state authorities is presented using the example of the Opatów parish. Policy of atheism and secularization of society took over the parish of St. Martin's religious orders, schools and institutions. Religious education was removed from public schools, the material possessions of the Church were reduced, and nuns were dismissed from work at kindergartens and hospitals. The secret services and state administration for religious denominations were instituted to oversee religious and pastoral activities. The most discriminatory policy was experienced by priests, monks and nuns working in the Opatów parish. Anti-communist resistance and active religious life of Catholics in this city and surrounding villages meant that the Church maintained a high moral authority and social position.

**Key words:** St. Martin's parish Opatów, Bernardine monastery in Opatów, state-church relations, communism, anti-church policy, secularization



## KOŚCIÓŁ KATOLICKI W NOWEJ HUCIE W OKRESIE GIERKOWSKIM. ROZWÓJ SIECI PARAFIALNEJ I BUDOWNICTWA SAKRALNEGO

### Wstęp

Nowa Huta w założeniach komunistycznych planistów miała być miastem nowym nie tylko w wymiarze architektoniczno-urbanistycznym, ale również socjologicznym. Opierając się na marksistowskiej teorii i stwarzając określone warunki życia zamierzano uformować nowego, postępowego człowieka. Ten nowoczesny mieszkaniec robotniczej aglomeracji miał być w pierwszym rzędzie pozbawiony – jak powtarzali zgodnie marksistowskie teoretycy – dostępu do wszelkich katalizatorów dawnej tradycji, zwyczajów – a przede wszystkim religii. Nie może zatem dziwić fakt, iż w pierwotnych planach Nowa Huta miała być obszarem całkowicie pozbawionym jakichkolwiek instytucjonalnych wpływów Kościoła katolickiego<sup>1</sup>.

Jak czas pokazał rewolucyjne plany postępowych inżynierów społecznych szybko okazały się zwyczajną utopią, ale mimo to władza nie zamierzała łatwo oddawać pola i wszelkimi sposobami utrudniała rozwój oraz funkcjonowanie instytucji kościelnych w dzielnicy. Celem tego artykułu jest ukazanie jak w powyższych okolicznościach w okresie gierkowskim prezentowała się sieć parafialna i budownictwo sakralne na terenie Nowej Huty.

W artykule wykorzystano przede wszystkim materiały zdeponowane w Archiwum Narodowym w Krakowie, a należące do zespołu akt Urzędu Dzielnicowego w Nowej Hucie. Ponadto bazowano na dokumentach Kurii Metropolitalnej w Krakowie oraz Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Wieliczce. Przy pisaniu pracy pomocne okazały się również źródła drukowane i opracowania. Uzupełniając korzystano z prasy i stron internetowych.

### Sieć parafialna

Okres gierkowski to czas wyraźnej, acz reglamentowanej normalizacji w stosunkach państwo-Kościół. Już w 1971 r. KC PZPR i Urząd ds. Wyznań opracowa-

---

<sup>1</sup> J. Purchla, *Nowa Huta jako problem badawczy*, w: *Narodziny Nowej Huty: materiały sesji naukowej odbytej 25 kwietnia 1998 roku*, red. J. M. Małecki, Kraków 1999, s. 7–14; J. Ridan, *Krzyż nowohucki. Dzieje walki o wiarę i wolność*, Krzeszowice 2006, s. 7, 90; T. Gołaszewski, *Kronika Nowej Huty*, Kraków 1955, s. 66–71; J. Anioła, *Huta im. Lenina*, Warszawa 1954, s. 138–145.

ły szereg ważnych dokumentów w duchu krytyki konfrontacyjnych metod polityki wyznaniowej, realizowanej w okresie rządów Gomułki. W ich konsekwencji odstąpiono m.in. od prowadzonej dotychczas w środkach masowego przekazu nachalnej antykościelnej propagandy, a zaczęto prezentować nowy wizerunek władzy gotowej do szczerego dialogu z Kościołem. Równocześnie jednak nowe otwarcie w stosunkach z episkopatem nie oznaczało bynajmniej rezygnacji z marksistowsko-leninowskich pryncypiów państwa, które ciągle nakazywały widzieć religię jako opium dla mas. Zmiana podejścia władz do Kościoła katolickiego miała zatem wymiar taktyczny, polegający na pozornym otwarciu przy rzeczywistym zachowaniu dotychczasowych celów, które nie uległy zmianie w czasach Gierka<sup>2</sup>.

Potwierdzenie tezy o pozornym odprężeniu w stosunkach państwo-Kościół możemy bez problemu znaleźć również w różnych typach korespondencji wymienianej pomiędzy lokalnymi organami władzy. Świetnym tego przykładem jest choćby okólnik Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 6 lutego 1976 r. dotyczący zasad uzgadniania z Wydziałem ds. Wyznań UMK spraw wyznaniowych. Ten poufny dokument powstał w konsekwencji pojawiających się na obszarze województwa miejskiego krakowskiego licznych przypadków nie przestrzegania procedur załatwiania spraw wyznaniowych. W piśmie skierowanym m.in. do naczelników dzielnic wyraźnie nakazuje się stosować zasady określone okólnikiem przez Prezesa Rady Ministrów jeszcze w 1960 r., dotyczące procedury postępowania terenowych organów administracji państwowej w sprawach wyznań. W tym kontekście upoważnionym do załatwiania spraw wyznaniowych w imieniu Prezydenta Miasta był lokalny Wydział ds. Wyznań, do którego obowiązków należały przede wszystkim nadzór nad merytorycznym rozstrzygnięciem spraw dotyczących kościołów i innych związków wyznaniowych, podejmowanie decyzji w sprawach unormowanych dekretem z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizacji i obsadzaniu stanowisk kościelnych, podejmowanie decyzji w sprawach uregulowanych ustawą z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo „dóbr martwej ręki”, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (wraz z późniejszymi zmianami), a także podejmowanie decyzji w odniesieniu do fundacji, których majątki służyły lub miały służyć celom kultu religijnego lub innej działalności kościelnej. Wszystkie pozostałe sprawy związane z kościołem, duchownymi i pracownikami kościelnymi oraz stowarzyszeniami katolickimi, prowadziły wydziały (jednostki równorzędne) UMK i naczelnicy dzielnic oraz gmin w ścisłej współpracy z macierzystym Wydziałem ds. Wyznań<sup>3</sup>.

Wbrew jednak oficjalnie głoszonej potrzebie dialogu przedstawiciele władzy państwowej z reprezentantami duchowieństwa w przytoczonym okólniku jasno stwierdzono, że „merytoryczne uzgadnianie decyzji z Wydziałem ds. Wyznań stanowi wyłącznie sprawę wewnętrzną organów administracji państwowej. Niedopuszczalnym

<sup>2</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006, s. 281–282; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 293.

<sup>3</sup> Archiwum Narodowe w Krakowie [dalej: ANKr], sygn. UD Kr-NH, 2026/531, Okólnik nr 1/76 Prezydenta Miasta Krakowa z dn. 6 II 1976 r., k. 3.



jest informowanie zainteresowanych [tj. przedstawicieli władz kościelnych] o obowiązku konsultacji, a tym bardziej kierowanie stron do Wydziału ds. Wyznań celem uzyskania jego zgody lub opinii”. Równocześnie nakazano wspomnianym jednostkom organizacyjnym UMK oraz organom administracji państwowej szczebla podstawowego uzyskanie merytorycznej opinii rzeczonoego wydziału, nawet jeśli dana problematyka tylko pośrednio związana była z państwową polityką wyznaniową<sup>4</sup>.

Tymczasem obowiązkiem konsultacji objęto szeroki wachlarz spraw, co tylko potwierdzało rzeczywistość, a polegający na potrzebie kompleksowej kontroli i wyraźnym ograniczeniu swobody działania, stosunek władzy ludowej do instytucji kościelnych. Konsultacji podlegały przede wszystkim wszelkie sprawy z zakresu szeroko rozumianego budownictwa sakralnego (np. budowa, przebudowa lub rozbudowa infrastruktury kościelnej), które objęte były szczególną klauzurą postępowania administracyjnego. Ponadto nakaz konsultacji obejmował sprawy wewnętrzne (np. kwestie powoływania duchownych do służby wojskowej), gospodarcze, podatkowe i finansowe, ochrony zdrowia i opieki społecznej. Potrzebę konsultacji wymuszono także w kwestiach nauki, kultury i wychowania oraz w zwyczajnych sprawach lokalowych<sup>5</sup>.

Tak więc, oficjalnie deklarowane „ocieplenie” relacji na linii państwo-Kościół na przestrzeni dekady lat 70. XX w. miało dość ograniczony zakres i nie dotyczyło wielu obszarów przestrzeni publicznej, jak również konkretnie umiejscowionych parafii. Jednym z miejsc na mapie kraju, gdzie skutki politycznego odprężenia były zdecydowanie mniejsze od oczekiwań duchowieństwa, a przede wszystkim lokalnej społeczności wiernych, była Nowa Huta<sup>6</sup>.

**Tabela 1.** Rozkład jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego w ujęciu terenowym. Stan na dzień 31 XII 1978 r.

L.p.	Jednostka administracji państwowej	Dekana-ty	Parafie	Wikariaty ekspono-wane	Rekto-raty	Ośrodki dusz.	Parafie z pom. dek
1.	Krowodrza	2	10	1	-	1	3
<b>2.</b>	<b>Nowa Huta</b>	<b>1</b>	<b>7</b>	-	-	<b>8</b>	<b>8</b>
3.	Podgórze	1	15	3	-	1	4
4.	Śródmieście	2	12	-	-	3	4
RAZEM:		6	44	4	-	13	19

**Źródło:** ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/532, Biuletyn Informacyjny o stanie kościołów i związków wyznaniowych w województwie miejskim krakowskim, stan na dn. 31 XII 1978 r., k. 41.

<sup>4</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/531, Okólnik nr 1/76 Prezydenta Miasta Krakowa z dn. 6 II 1976 r., k. 3–5.

<sup>5</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/531, Okólnik nr 1/76 Prezydenta Miasta Krakowa z dn. 6 II 1976 r., k. 3–5.

<sup>6</sup> J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża. Kościół katolicki w Nowej Hucie w latach 1949–1989*, Kraków 2004, s. 181.

W 1978 r. w samym mieście Krakowie istniało 6 dekanatów, 44 parafie, 4 wikariaty eksponowane, 13 ośrodków duszpasterskich i 19 parafii funkcjonujących z pominięciem dekanatu. Tymczasem w administracyjnych granicach Nowej Huty zlokalizowany był 1 dekanat, 7 parafii oraz 8 ośrodków duszpasterskich. Zatem już na pierwszy rzut oka widać dość skromną, jak na gęstość zaludnienia i rozległy obszar dzielnicy, liczbę nowohuckich parafii w stosunku do pozostałych rejonów miasta. Jeszcze gorzej sytuacja wyglądała jeśli porówna się w ujęciu terenowym dane dotyczące liczby kościołów, kaplic, punktów katechetycznych czy plebani. Przykładowo w 1979 r. na obszarze Nowej Huty znajdowało się jedynie 7 kościołów z ogólnej liczby 85 istniejących w Krakowie. Dla porównania w Śródmieściu zlokalizowanych było 45 takiego typu obiektów sakralnych, w Podgórzu 18, a w Krowodrzy 15. Równie słabo Nowa Huta wyglądała pod względem liczby istniejących kaplic. W jej granicach w rzeczonym roku znajdowało się raptem 16 obiektów tego typu, z czego 8 stanowiło własność prywatną, zaś pozostałe miały status publicznych lub półpublicznych. Tymczasem na obszarze całego miasta istniało wówczas 148 kaplic, przy czym najwięcej bo aż 61 odnotowano w Śródmieściu. Również pod względem ilości dostępnych punktów katechetycznych Nowa Huta zajmowała ostatnie miejsce wśród krakowskich dzielnic. Na ogólną liczbę 90 punktów istniejących w 1979 r. w Krakowie, 29 funkcjonowało w Śródmieściu, 25 w Podgórzu, 19 w Krowodrzy i tylko 17 w Nowej Hucie. Przy czym na łączną liczbę nowohuckich punktów katechetycznych przypadało 10 zlokalizowanych w obiektach sakralnych lub kościelnych i 7 w lokalach prywatnych. Nowohucka dzielnica zamykała także ranking ilości posiadanych plebani. Na 44 istniejące plebanie w Krakowie raptem 7 znajdowało się w Nowej Hucie. Niemniej należy odnotować fakt, iż licząc łącznie wszystkie budynki kościelne zarejestrowane w poszczególnych dzielnicach miasta okazuje się, że w nowohuckiej enklawie było ich w sumie 16, a więc o jeden więcej niż w ostatniej pod tym względem Krowodrzy<sup>7</sup>.

Nienajlepszy obraz statystyczny struktury Kościoła katolickiego na obszarze Nowej Huty dopełniają dane dotyczące liczby zgromadzeń zakonnych umiejscowionych w tej dzielnicy. Szczególnie niekorzystna sytuacja panowała w segmencie zakonów męskich. Spośród 27 zgromadzeń<sup>8</sup> istniejących w granicach Krakowa najwięcej, bo aż 16 funkcjonowało w Śródmieściu, a tylko jedno zlokalizowane było w nowohuckiej enklawie. Przy czym na ogólną liczbę 1047 krakowskich zakonników raptem 32 zameldowanych było w Nowej Hucie – a więc jedynie 3% ogółu.

<sup>7</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/532, Biuletyn Informacyjny..., stan na dn. 31 XII 1978 r., k. 42–45; P. Natanek, *Rozwój organizacji dekanalnej, parafialnej i katechetycznej w archidiecezji krakowskiej za rządów ks. kard. Karola Wojtyły (1962–1978)*, Kraków 1993, s. 169–170.

<sup>8</sup> Przedstawiona statystyka nie jest w pełni miarodajna, gdyż nie uwzględnia istnienia tych samych zgromadzeń w różnych jednostkach administracji państwowej, a została skonstruowana jedynie na potrzeby ujęcia terenowego omawianego zagadnienia jednostkowej liczby zakonów w poszczególnych dzielnicach miasta.

Nieco lepsze statystyki odnotowano w przypadku zgromadzeń żeńskich. Na łączną liczbę 50 zakonów zarejestrowanych w dzielnicowych zestawieniach 26 odnotowano w Śródmieściu, 12 w Podgórzu, 8 w Krowodrzy i 4 w enklawie nad Dłubnią. Większy był również odsetek zakonnice z nowohuckim meldunkiem. Na 1869 sióstr zakonnych zapisanych w administracyjnej ewidencji miasta Krakowa 238 zameldowanych było w Nowej Hucie – co stanowiło prawie 13% ogółu<sup>9</sup>.

Zdecydowanie lepiej pod względem statystycznym wyglądała sytuacja Kościoła katolickiego na obszarze Nowej Huty jeśli porówna się dane zbiorcze dotyczące liczby parafii, proboszczów i wikariuszów odnotowanych w kurialnej ewidencji przed i po okresie gierkowskim. Widać to na przykładzie szczegółowych statystyk z lat 1967, 1972, 1977 i 1983. Na podstawie analizy poniżej przedstawionej tabeli dostrzegalna jest tendencja wyraźnego wzrostu liczby parafii i proboszczów na przestrzeni 16 lat z 5 do 8 (tj. o 60% ogółu) oraz ilości wikariuszów z 18 do 37 (tj. 105%). Natomiast odwrotną tendencję zanotowano w kategorii ilości nominalnych duchownych katechetów – spadek o ponad połowę<sup>10</sup>. Trzeba jednak pamiętać, iż na tle szybko wzrastającej liczby mieszkańców dzielnicy omawiane wskaźniki nie prezentowały się już tak okazale, jak wyglądały na pierwszy rzut oka.

**Tabela 2.** Liczba parafii, proboszczów, wikariuszy i katechetów z obszaru nowohuckiego Dekanatu Kraków VI w latach 1967, 1972, 1977 i 1983

L. p.	Liczba parafii, proboszczów, wikariuszy i katechetów w latach:				Przyrost liczbowy / %
	1967	1972	1977	1983	
1. Parafie	5	6	7	8	3 / 60%
2. Proboszczowie	5	5	7	8	3 / 60%
3. Wikariusze	18	27	30	37	19 / 105%
4. Katecheci	13	8	7	6	- 7 / - 54%

*Źródło:* *Katalog kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Krakowskiej za rok 1967*, Kraków 1967, s. 77–84; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1972*, Kraków 1972, s. 95–102; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, Kraków 1977, s. 120–130; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1983*, Kraków 1983, s. 143–155.

W okresie gierkowskim na terenie Nowej Huty leżały zasadniczo parafie: Bieńczyce, Czyżyny, Mogiła, Pleszów i Ruszcza oraz erygowana w 1976 r. nowa parafia w Mistrzejowicach. W konsekwencji reorganizacji sieci dekanalnej przeprowadzo-

<sup>9</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/532, Biuletyn Informacyjny..., stan na dn. 31 XII 1978 r., k. 47.

<sup>10</sup> *Katalog kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Krakowskiej za rok 1967*, Kraków 1967, s. 77–84; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1972*, Kraków 1972, s. 95–102; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, Kraków 1977, s. 120–130; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1983*, Kraków 1983, s. 143–155.

nej w archidiecezji krakowskiej w lipcu 1971 r., obszar nowohuckiej enklawy po likwidacji dekanatu mogińskiego wszedł w skład dekanatu Kraków VI, który został poszerzony jeszcze o parafię w Raciborowicach. Dziekanem wspomnianego dekanatu został o. Jacek Stożek<sup>11</sup>.

Najstarszą parafią znajdującą się w granicach administracyjnych Nowej Huty była erygowana w 1222 r. parafia w Mogile. Na obszarze tej jednostki administracyjnej znajdował się konsekrowany w 1761 r. kościół parafialny pod wezwaniem św. Bartłomieja i kaplica parafialna Matki Boskiej Częstochowskiej. Oprócz nich, na terenie parafii zlokalizowane było Opactwo OO. Cystersów, gdzie mieścił się punkt katechetyczny. Nieopodal znajdowały się ponadto domy zakonne OO. Cystersów i SS. Józefitek, a także klasztor. To właśnie kościół klasztorny OO. Cystersów w marcu 1970 r. został wyróżniony przez papieża Pawła VI za swój zabytkowy charakter i istnienie żywego kultu Krzyża Świętego tytułem bazyliki mniejszej. Równocześnie warto pamiętać, że w latach 1925–1964 cała parafia Mogiła należała do dekanatu o tej samej nazwie, natomiast później znalazła się w składzie wspomnianego dekanatu Kraków VI. W 1977 r. mogilska parafia liczyła około 40 tys. mieszkańców, a w jej skład wchodziły osiedla: Centrum (od A do D), Handlowe (z wyjątkiem bloków 1–2), Hutnicze, Kępa, Lesisko, Młodości, Mogiła-Kopaniec, Mogiła pod Kopcem Wandy, Na Skarpie, Ogrodowe, Stalowe, Szkolne (bloki 1–5, 29–36), Szklane Domy, Wandy i Willowe. Do tej parafii należały również ulice: Bardosa, Bulwarowa, Daniłowskiego, Graby, Graniczna, Jagienki, Jeżynowa, M. Kasprzaka, Kępska, Klasztorna, Kmicica, K.K.P., Kopaniec, Na Niwach, Odmętowa, Orkana, Powiatowa, St. Samostrzelnika, Sieroszewskiego, Stare Wiśliko, Wojenna, Wołodziejowskiego, Zagłoby, Zakarnie, Zbyszka z Bogdańca, Ziarkowa, Z.M.P., Żagłowa, Żeromskiego oraz aleje Igołomska i Lenina<sup>12</sup>.

Trzeba jednak w tym miejscu nadmienić, iż wobec blokowania przez władze państwowe możliwości erygowania nowej parafii, która mogłaby być oficjalnie wyodrębniona z rozległego obszaru mogińskiej jednostki celem zapewnienia skuteczniejszej posługi duszpasterskiej nowohucjanom mieszkającym na tym obszarze, metropolita krakowski podjął z dniem 14 października 1977 r. decyzję o wewnętrznym podziale tej jednostki na 2 rejony. Nowy rejon duszpasterski objął osiedla leżące przy Placu Centralnym (Centrum A, B, C, D) oraz Handlowe i Szklane Domy. Zarządcą tego rejonu został o. Niward Karsznia<sup>13</sup>.

Wracając do zasygnalizowanego wcześniej tematu opactwa należy zaznaczyć, iż klasztor OO. Cystersów zlokalizowany był dokładnie w osiedlu Mogiła pod nr

<sup>11</sup> R. Bober, „Krzyże w mieście bez Boga”. *Organizacja parafialna w Nowej Hucie w okresie działalności kard. Karola Wojtyły w latach 1962–1978*, Kraków 2006, s. 52, 65.

<sup>12</sup> R. Bober, „Krzyże...”, dz. cyt., s. 65–66; J. Rażny, *Organizacja sieci parafialnej na terenie Nowej Huty w XX wieku*, w: *On tutaj był... Karol Wojtyła w Nowej Hucie*, oprac. red. R. Bober, W. Paduchowski, Kraków 2007, s. 25–29; A. Boniecki, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 2000, s. 325; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 124.

<sup>13</sup> J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 229–230.

226, a posiadał – jak wynika z materiałów archiwalnych Urzędu Dzielniczowego – 370 m<sup>2</sup> powierzchni użytkowej i 644 m<sup>2</sup> powierzchni mieszkalnej<sup>14</sup>. Tymczasem na podstawie innych dokumentów wiemy na pewno, że na dzień 15 czerwca 1974 r. zameldowanych było w jego murach ogółem 36 zakonników, z czego 29 na pobyt stały, a 7 na czasowy. Ponadto w urzędowym wykazie meldunkowym księży i zakonnic odnotowano, iż z samego miasta Krakowa pochodziło raptem 3 duchownych. Przy czym w grupie zameldowanych w klasztorze przeważały osoby w przedziale wiekowym od 35 do 45 lat – było to w sumie 22 zakonników. Co ciekawe jednak najstarszy duchowny miał 69 lat, a najmłodszy niespełna 20<sup>15</sup>. Przeorem zakonu, a równocześnie administratorem parafii w Mogile i całego dekanatu pozostawał wówczas wspomniany już o. Jacek Stożek<sup>16</sup>.

W tym samym czasie – a dokładnie w dniu 15 czerwca 1974 r. – na obszarze mogińskiej parafii w domu zakonnym Zgromadzenia Sióstr Józefitek w osiedlu Mogiła pod numerem 219 zameldowanych było 11 zakonnic, z czego 6 na pobyt stały, a 5 na czasowy. Ponadto na podstawie dostępnych danych administracyjnych wiemy, iż większość zakonnic (7 spośród 11) znajdowała się wówczas w przedziale wiekowym od 40 do 45 lat. Przy czym najmłodsza siostra zakonna miała ukończone 27 lat, zaś najstarsza była w wieku 48 lat<sup>17</sup>. W latach 1972–1977 przełożonymi w domu zakonnym były kolejno siostry: Lucjana (Maria Sikoń) i Archangela (Maria Myja)<sup>18</sup>. Warto w tym miejscu dodać, iż do dyspozycji Sióstr Józefitek pozostawało łącznie 91 m<sup>2</sup> przestrzeni lokalowej, na które składało się 77 m<sup>2</sup> powierzchni mieszkalnej i 14 m<sup>2</sup> powierzchni użytkowej<sup>19</sup>.

Druga w kolejność powstania na omawianym obszarze była erygowana w 1226 r. parafia w Pleszowie. Natomiast historia samego kościoła parafialnego sięga co najmniej wieku XIV – o czym zresztą wspomina w swoich kronikach Jan Długosz. Dopiero jednak po odbudowie, która miała miejsce na początku XIX w., kościół pod wezwaniem św. Wincentego Diakona Męczennika i Narodzenia NMP uzyskał współczesny kształt. W 1865 nastąpiła konsekracja tego obiektu sakralnego<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/528, Pismo UD Kr-NH do Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Krakowie z dn. 3 I 1974 r., k. 21–22.

<sup>15</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Wykaz księży i zakonnic zameldowanych na terenie dzielnicy Nowa Huta, k. 69–81.

<sup>16</sup> *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 125.

<sup>17</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Wykaz księży i zakonnic zameldowanych na terenie dzielnicy Nowa Huta, k. 80–81.

<sup>18</sup> *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1972*, dz. cyt., s. 407; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 513.

<sup>19</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/528, Pismo UD Kr-NH do Wydziału ds. Wyznań... z dn. 3 I 1974 r., k. 21–22.

<sup>20</sup> A. Gliksman, *Parafia i kościół św. Wincentego i Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Pleszowie*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy*, red. J. L. Franczyk, M. Lasota, J. Szczepaniak, Kraków 2009, s. 65–66; R. Bober, „Krzyże...”, dz. cyt., s. 66.

Parafia w Pleszowie od chwili powstania dekanatu mogińskiego wchodziła w jego skład. Niemniej dopiero reorganizacja dekanatów ogłoszona przez arcybiskupa Wojtyłę w 1964 r. umiejscowiła jej obszar w obrębie dekanatu Kraków VI, co kilka lat później potwierdzono kolejną kościelną reformą administracyjną. Na początku budowy Nowej Huty w 1949 r. rzeczona parafia liczyła 3702 wiernych. W 1971 r. liczba mieszkańców należących do tej jednostki administracyjnej osiągnęła już pułap około 20 tys. osób. Ten stan rzeczy utrzymał się zasadniczo do schyłku epoki gierkowskiej<sup>21</sup>.

Do parafii w Pleszowie w 1977 r. należały następujące miejscowości: Grębałów, Krzesławice, Lubocza – każde zamieszkiwane przez około 1000 osób, Pleszów (500 mieszkańców), Kujawy (400 mieszkańców), oraz dwa osiedla miejskie – Na Stoku i Wzgórza Krzesławickie, w których mieszkało łącznie około 16200 nowohucian. Dodatkowo pod zarządem pleszowskiej parafii znajdowały się: kaplica parafialna i kaplica w Zgromadzeniu Sióstr Norbertanek – obydwie zlokalizowane w Luboczy oraz kaplica u SS. Córek Bożej Miłości, a także kapliczka na cmentarzu w Pleszowie. Na terenie parafii funkcjonowało również wówczas kilka punktów katechetycznych. Były one umiejscowione przy kościele parafialnym w Pleszowie, przy kaplicy parafialnej na Wzgórzach Krzesławickich, przy kaplicy SS. Norbertanek w Luboczy oraz w miejscowościach Grębałów i Krzesławice. Proboszczem omawianej parafii przez cały okres lat 70. XX w. był ks. Jan Hyc<sup>22</sup>.

Kontynuując opis parafii w Pleszowie warto przyjrzeć się kwestii „kadry” duchownych sprawujących posługę kapłańską dla ludności w tej peryferyjnej enklawie miasta. Z dostępnego zestawienia tabelarycznego opracowanego na podstawie danych meldunkowych księży i zakonnic zgromadzonych przez nowohucki Urząd Dzielnicowy wiemy na przykład dokładnie, kto personalnie w czerwcu 1974 r. sprawował posługę na terenie wspomnianej parafii. Jak wynika z archiwalnych dokumentów w sumie prawo pobytu będące w ewidencji pleszowskiego ośrodka duszpasterskiego posiadało 9 duchownych – z czego aż 7 księży na czas określony, przy jedynie 2 zameldowanych na stałe w dzielnicy<sup>23</sup>. Natomiast z dokumentów proveniencji kościelnej dowiadujemy się, że trzy lata później oprócz proboszcza – obowiązki kapłańskie pełniło w Pleszowie 5 wikarych<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> P. Natanek, *Rozwój organizacji dekanalnej, parafialnej i katechetycznej...*, dz. cyt., s. 76–78; R. Bober, „Krzyże...”, dz. cyt., s. 66; J. Rażny, *Organizacja sieci parafialnej...*, dz. cyt., s. 27–28.

<sup>22</sup> R. Bober, „Krzyże w mieście bez Boga”. *Organizacja parafialna...*, dz. cyt., s. 66; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1972*, dz. cyt., s. 99; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 126–127; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1983*, dz. cyt., s. 153.

<sup>23</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Wykaz księży i zakonnic zameldowanych na terenie dzielnicy Nowa Huta, k. 69–81.

<sup>24</sup> *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 127.



Kolejnym ważnym miejscem duszpasterskiej posługi pełnionej dla ludności Nowej Huty i okolicznych wiosek przez osoby duchowne w rejonie parafii Pleszów był Zakład Opiekuńczy dla Dzieci „Caritas” prowadzony przez Zgromadzenie Zakonne Córek Bożej Miłości. Na dzień 15 czerwca 1974 r. ogółem zameldowanych było w tej placówce dobroczynnej 26 zakonnice, z czego 22 siostry posiadały mel-dunek stały w dzielnicy, zaś 4 czasowy. Wiek zakonnice był wyraźnie zróżnicowany, przy czym najstarsza z sióstr widniejąca wówczas w ewidencji miała prawie 68 lat, a najmłodsza niespełna 24 „wiosny”<sup>25</sup>. Przełożoną w tej placówce zakonnej była wówczas siostra Dominika (Agata Waleria)<sup>26</sup>. Przy czym budynek Zakładu „Caritas” posiadał łącznie 957 m<sup>2</sup> powierzchni, na którą składało się 817 m<sup>2</sup> powierzchni mieszkalnej i 140 m<sup>2</sup> użytkowej<sup>27</sup>.

Innym zakonem żeńskim mającym swoje przedstawicielstwo na terenie parafii Pleszów, a dokładniej w Luboczy, było Zgromadzenie Sióstr Norbertanek. W styczniu 1974 r. 3 zakonnice z tego zgromadzenia były zameldowane w budynku oznaczonym numerem 102, gdzie mieściło się wówczas przedszkole prowadzone przez Wydział Oświaty. Ogółem do dyspozycji sióstr pozostawało 166 m<sup>2</sup>, w tym 35 m<sup>2</sup> powierzchni mieszkalnej i 131 m<sup>2</sup> użytkowej<sup>28</sup>. Wiemy również, że we wspomnianym roku przeoryszą dla tej filialnej placówki prowadzonej przez norbertanki była siostra Immaculata (Maria Geisler)<sup>29</sup>.

Tymczasem najludniejszą jednostką w nowohuckim dekanacie były Bieńczyce. Parafię w Bieńczycach jako niezależną ekspozyturę erygował w dniu 15 czerwca 1952 r. arcybiskup Eugeniusz Baziak. Bieńczyckim kościołem parafialnym stała się wówczas istniejąca od 1893 r. w domu SS. Szarytek kaplica. Pierwszym proboszczem i zarazem administratorem został ks. Stanisław Kościelny. W chwili powołania do życia parafia liczyła około 3000 mieszkańców. Szybka rozbudowa nowohuckich osiedli mieszkaniowych we wspomnianej okolicy spowodowała, iż rzeczona parafia stała się w latach 70. XX w. największym pod względem ilości wiernych ośrodkiem duszpasterskim w diecezji krakowskiej. W 1977 r. liczyła już przeszło 72 tys. mieszkańców. W skład bieńczyckiej parafii zarządzanej w okresie gierkowskim przez ks. proboszcza Józefa Gorzelanego – oprócz wsi Bieńczyce – wchodziły następujące osiedla miejskie: Dąbrowszczaków, XX-lecia PRL, Górali, Jagiellońskie, Kalinowe,

<sup>25</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Wykaz księży i zakonnice zameldowanych na terenie dzielnicy Nowa Huta, k. 81–86.

<sup>26</sup> *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1972*, dz. cyt., s. 398–399; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 504.

<sup>27</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/528, Pismo UD Kr-NH do Wydziału ds. Wyznań... z dn. 3 I 1974 r., k. 21–22.

<sup>28</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/528, Pismo UD Kr-NH do Wydziału ds. Wyznań... z dn. 3 I 1974 r., k. 21–22.

<sup>29</sup> *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1972*, dz. cyt., s. 412; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 519–520.

Kazimierzowskie, Krakowiaków, Na Lotniku, Niepodległości, Słoneczne, Sportowe, Spółdzielcze, Strusia, Szkolne (bloki 6–17, 19, 22–24), Teatralne, Uroczę, Wysokie, Zgody i Zielone. Na terenie parafii mieścił się również dom zakonny Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Dębickich oraz punkt katechetyczny<sup>30</sup>.

Na podstawie materiałów archiwalnych Urzędu Dzielnicowego wiemy na pewno, iż w dniu 15 lipca 1975 r. wśród duchownych pełniących posługę w parafii Bieńczyce na terenie Nowej Huty zameldowanych było w sumie 11 duszpasterzy, z których tylko 4 posiadało stały meldunek, a aż 7 czasowy. Z dostępnych danych dowiadujemy się również, że większość księży (co najmniej 6 z 11) było w przedziale wiekowym od 30 do 40 lat. Przy czym najstarszy duszpasterz był w wieku 59 lat, a najmłodszy ukończył 30 „wiosen”. Warty odnotowania jest także symptomatyczny fakt, iż aż 10 księży zamieszkiwało w osiedlach miejskich tzw. starej części dzielnicy, a tylko jeden nominalnie mieszkał w osiedlu wiejskim Bieńczyce. Co ciekawe, co najmniej dwóch duchownych – w tym proboszcz Józef Gorzelany – pochodziło z Krakowa<sup>31</sup>.

Jak wspomniano w 1977 r. parafia w Bieńczycach liczyła blisko 100 tysięcy wiernych, co czyniło ją najliczniejszą tego typu jednostką administracji kościelnej w Europie. To powodowało obiektywne trudności w sprawowaniu przez księży pracujących na tym terenie, skutecznej posługi. Nic dziwnego zatem, że już w 1974 r. czyniono pierwsze przymiarki do przeprowadzenia rejonizacji. Niemniej ostateczna decyzja kardynała Wojtyły o podziale parafii na cztery rejonów duszpasterskie weszła w życie dopiero z dniem 20 sierpnia 1977 r. Reorganizacja spowodowała równocześnie, iż w poszczególnych rejonach duszpasterstwo miały sprawować zespoły duszpasterzy. W skład każdego zespołu wchodził duszpasterz rejonowy odpowiedzialny za dany rejon oraz 3 wikariuszów, którzy bezpośrednio i we wszystkim podlegali duszpasterzowi rejonowemu. W skład rejonu pierwszego weszły osiedla: Bieńczyce, Dąbrowszczaków, Górali, Jagiellońskie, Kazimierzowskie, Krakowiaków, Teatralne i Złota Jesień. Duszpasterzem tego rejonu został mianowany ks. Franciszek Skupień. Drugi rejon utworzyły osiedla: Słoneczne, Sportowe, Szkolne, Uroczę, Zgody i Zielone. Na czele tego obszaru stał ks. Janusz Bielański. W skład trzeciego rejonu zostały wcielone enklawy: XX-lecia PRL, Kościuszkowskie, Niepodległości oraz Spółdzielcze. W tym rejonie lokalnym zwierzchnikiem był ks. Jan Zając. Ostatni – IV rejon – tworzyły osiedla: Kalinowe, Na Lotniku, Strusia i Wysokie. Duszpasterzem rejonowym w tym przypadku był ks. Leon Baran. Wszystkie cztery rejonów reprezentował na zewnątrz

<sup>30</sup> R. Bober, „Krzyże...”, dz. cyt., s. 68; J. Raźny, *Organizacja sieci parafialnej...*, dz. cyt., s. 30–31; E. Baniak, *Kościół Matki Bożej Królowej Polski w Bieńczycach*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy...*, dz. cyt., s. 77–79; P. Natanek, *Rozwój organizacji dekanalnej, parafialnej i katechetycznej...*, dz. cyt., s. 101–103.

<sup>31</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Wykaz księży i zakonnic zameldowanych na terenie dzielnicy Nowa Huta, k. 69, 103–104.

proboszcz, którym pozostał do 1986 r. ks. Gorzelany<sup>32</sup>. Kościołem parafialnym Bieńczyc stała się konsekrowana w dniu 15 maja 1977 r. świątynia pw. Matki Bożej Królowej Polski zwana „Arką Pana”.

Wracając do kwestii zakonów działających w Nowej Hucie przypomnijmy, że w okresie gierkowskim na terenie omawianej parafii w Bieńczycach funkcjonowało Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Dębickich (Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej)<sup>33</sup>. Na podstawie zachowanej archiwalnej ewidencji Urzędu Dzielnicewego zaprezentowanej w ujęciu tabelarycznym wiemy personalnie, które zakonnice pełniły posługę dla nowohucian. W 1974 r. zameldowanych pod adresem domu zakonnego znajdującego się w Bieńczycach pod numerem 43 było ogółem 10 sióstr zakonnych, z czego prawie wszystkie z wyjątkiem jednej osoby posiadały stały meldunek w Nowej Hucie. Pod względem metrykalnym połowa zakonnice znajdowała się wówczas w przedziale wiekowym od 40 do 50 lat. Przy czym najstarsza z sióstr służebniczek była w wieku 65 lat, a najmłodsza miała lat 30<sup>34</sup>. Przełożonymi rzeczony placówki były w latach 1972–1983 kolejno siostry: Fidelisa (Zofia Noga), Maurylla (Łucja Cierniak) i Daria Janina Kozińska<sup>35</sup>.

Kolejną ważną jednostką w nowohuckiej sieci parafialnej – choć utworzoną formalnie dopiero w 1976 r. były Mistrzejowice. Najstarsze wzmianki o Mistrzejowicach pochodzą z 1270 r. Przez wieki ta niewielka wieś należała do parafii w Raciborowicach. W 1951 r. Mistrzejowice zostały włączone jako część Nowej Huty w obręb miasta Krakowa. Zanim jednak wieś zmieniła się w zaludnione osiedla miejskie musiało upłynąć prawie dwie dekady<sup>36</sup>. U schyłku okresu gomułkowskiego stało się jasne, iż na terenach Mistrzejowic powstanie czterdziestopięcioletni zespół nowych osiedli mieszkaniowych. W 1971 r. w osiedlu Tysiąclecia zamieszkiwało już 10 tys. osób, a budowane osiedle Złoty Wiek miało wkrótce zasiedlić dodatkowe 6 tys. lokatorów. Wobec braku własnego kościoła i parafii, część ludzi przypisana była do jednostki administracji kościelnej w Raciborowicach, a inni do pobliskich Bieńczyc. Natomiast pozostali w ogóle nie uczestniczyli w życiu religij-

<sup>32</sup> Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie [dalej: AKMKr], sygn. APA 443, Pismo metropolity krakowskiego z dn. 29 VIII 1974 r., k. 893; AKMKr, APA 443, Odpis ustalenia dla duszpasterstwa w parafii pw. NMP Królowej Polski w Nowej Hucie Bieńczycach z dn. 11 VI 1977 r., k. 958; F. Skupień, *Rejonizacja parafii NMP Królowej Polski w Nowej Hucie*, w: *On tutaj był...*, dz. cyt., s. 123–124; J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 228–229; E. Baniak, *Kościół Matki Bożej Królowej...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>33</sup> R. Bober, *„Krzyże...”, dz. cyt., s. 68.*

<sup>34</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Wykaz księży i zakonnice zameldowanych na terenie dzielnicy Nowa Huta, k. 83–84.

<sup>35</sup> *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1972*, dz. cyt., s. 419; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 528; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1983*, dz. cyt., s. 576.

<sup>36</sup> J. L. Franczyk, *Historia powstania parafii i kościoła w Mistrzejowicach*, w: *On tutaj był...*, dz. cyt., s. 55–56.

nym. Sytuacja zaczęła wymagać pilnych rozwiązań. Jak pisał w jednym ze swoich oficjalnych pism skierowanych do władz miasta kard. Wojtyła „potrzeba społeczna doprowadziła do trudnej, kontrowersyjnej i niezdrowej sytuacji, w rezultacie której powstał punkt katechetyczny, w którym prowadzona jest katechizacja już obecnie około 1000 dzieci”<sup>37</sup>.

Po kilku latach perturbacji, ostatecznie w dniu 20 września 1976 r. władze państwowe bez zastrzeżeń przyjęły pismo z Kurii o utworzeniu nowej parafii rzymskokatolickiej w Nowej Hucie. Finalny dekret w tej sprawie wydał kard. Wojtyła w dniu 4 października. Na jego podstawie w skład parafii pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego wyodrębnionej z terenów parafii Raciborowice weszły osiedla: Bohaterów Września, Piastów, Tysiąclecia, Złoty Wiek oraz wieś Mistrzejowice. Granice nowej jednostki określono pomiędzy zbiegiem ulic Ostapa Dłuskiego i Krzesławicką do mostu na rzece Dłubnia, wzdłuż rzeki Dłubnia do toru kolejowego Lubocza-Batowice, a następnie od stacji Batowice drogą do przystanku autobusowego i dalej tą drogą przez pola w linii prostej do ul. Reduta. Wreszcie ulicą Reduta i Krzesławicką do jej zbiegu z ulicą Dłuskiego<sup>38</sup>. Ogółem w nowo utworzonym ośrodku duszpasterskim znalazło się około 30 tys. nowohucian. Pierwszym proboszczem parafii został ks. Mikołaj Kuczkowski, który miał do pomocy 5 wikariuszy. Natomiast nowym kościołem parafialnym stała się wybudowana w latach 1975–1979 świątynia pw. św. Maksymiliana Kolbego. Równocześnie na terenie parafii swoją działalność zaczął prowadzić Dom Zakonny SS Służebniczek Starowiejskich. Przełożoną placówki od 1977 r. była siostra Helena Dec<sup>39</sup>.

Kończąc opis nowohuckiej sieci parafialnej w okresie gierkowskim nie wolno nam zapomnieć o pomniejszych, a leżących na peryferiach dzielnicy, kościelnych jednostkach administracyjnych. Do tego grona zaliczyć należy parafie w Czyżynach, Ruszczy i Raciborowicach.

Parafia w Czyżynach została erygowana 15 kwietnia 1951 r., a jej pierwszym administratorem został ks. Józef Zastawniak. Kościołem parafialnym stała się wówczas wybudowana jeszcze jesienią 1939 r. świątynia pod wezwaniem św. Judy Tadeusza. W 1954 r. parafia, w skład której wchodziły Czyżyny, Wieczysta i Łęg liczyła 4335 wiernych. Po reformach sieci dekanalnej zmianom uległy granice czyżyńskiej jednostki. W 1977 r. parafia obejmowała mieszkańców macierzystej enklawy wiejskiej Czyżyny oraz Łęg i dwa osiedla miejskie Kolorowe oraz część Handlowego (bloki nr 1 i 2). W sumie na jej obszarze zamieszkiwało we wspomnianym okresie

<sup>37</sup> J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 198.

<sup>38</sup> AKMKr, sygn. APA 458, Decyzja Prezydenta Miasta Krakowa z dn. 20 IX 1986 r.; J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 224–226; P. Natanek, *Rozwój organizacji dekanalnej, parafialnej i katechetycznej...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>39</sup> *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 123–124, 531; B. Frydel, K. Szumal, *Ks. kanonik Józef Kurzeja: „Pragnieniem moim jest wybudować kościół w Mistrzejowicach...”*, Kraków 1998, s. 90–91.

10400 wiernych, którzy mieli do swojej dyspozycji dwa punkty katechetyczne zlokalizowane w Czyżynach i w Łęgu<sup>40</sup>. W dniu 15 lipca 1975 r. posługę w tym rejonie pełniło 4 duchownych, w tym sprawujący funkcje proboszcza parafii w latach 1961–1986 ks. Stanisław Michałek. Wszyscy zamieszkiwali w pobliżu czyżyńskiego kościoła<sup>41</sup>.

Inną parafią, która znajdowała się na peryferiach nowohuckiej dzielnicy była erygowana jeszcze w 1312 r. jednostka administracyjna w Ruszczy. Rolę kościoła parafialnego, którego data konsekrowania nie jest dokładnie znana, pełniła świątynia pod wezwaniem św. Grzegorza Wielkiego papieża. Drugim patronem parafii była Matka Boża Różańcowa. W roku rozpoczęcia budowy Nowej Huty, parafia w Ruszczy bez miejscowości Dojazdów i Krzysztoforzyce liczyła 3280 mieszkańców. Prawie trzy dekady później – w 1977 r. – liczbę wiernych szacowano na 5400 osób. W granicach parafii znajdowały się wówczas osiedla wiejskie Ruszcza (387 mieszkańców), Branice i Stryjów (łącznie 616 osób), Chałupki i Holendry (łącznie 504 mieszkańców), Dojazdów (607 osób), Krzysztoforzyce (390 osób), Łuczanowice (478 osób), Przylasek Rusiecki (231 osób), Przylasek Wyciązki (323 osoby), Wadów (843 osób) oraz Wyciąże (1021 osób). Na terenie parafii funkcjonowało w omawianym okresie 5 punktów katechetycznych. Były one zorganizowane w Ruszczy przy „Organistowce”, w kaplicy w Łuczanowicach, a także w osiedlach Branice, Przylasek Rusiecki i Wyciąże. Proboszczem parafii był wówczas ks. Józef Karkuła, który miał do pomocy jednego wikariusza oraz księdza rezydenta<sup>42</sup>.

Ostatnią niewielką parafią, której kościelne granice częściowo nakładały się na administracyjny obszar dzielnicy Nowa Huta, była erygowana wedle zapisów Jana Długosza jeszcze w 1325 r. parafia w Raciborowicach. Lokalny kościół parafialny pod wezwaniem św. Małgorzaty został konsekrowany w 1473 r. W 1949 r. do parafii w Raciborowicach liczącej wówczas 2390 mieszkańców należały: Bieńczyce, Batowice, Kantorowice, Mistrzejowice, Ześlawice. Po dwóch reorganizacjach sieci dekanalnej przeprowadzonej w diecezji krakowskiej zmieniły się znacząco granice rzeczony parafii. W 1977 r. do tej jednostki administracyjnej należały następujące miejscowości: Raciborowice (374 osoby), Raciborowice-Prawda (103 osoby), Batowice (284 osób), Boleń (132 osoby), Bosutów (194 osoby), Dziekanowice (423 osoby), Kantorowice (359 osób), Kończyce (184 osoby), Prusy (574 osoby), Sulechów (293 osoby), Zastów (476 osób), Ześlawice Osiedle (400 osób), Ześlawice Wieś i Dłubnia (łącznie 190 osób). Liczba mieszkańców osiągnęła wtenczas dokładnie

<sup>40</sup> R. Bober, „Krzyże...”, dz. cyt., s. 68; J. Gwizdoń, *Kościół św. Judy Tadeusza w Czyżynach*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy...*, dz. cyt., s. 73–74; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 122–123.

<sup>41</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Wykaz księży i zakonnic zameldowanych na terenie dzielnicy Nowa Huta, k. 72, 103–104; J. Rażny, *Organizacja sieci parafialnej...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>42</sup> R. Bober, „Krzyże...”, dz. cyt., s. 66–67; J. Rażny, *Organizacja sieci parafialnej...*, dz. cyt., s. 28; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 128–129.



poziom 4086 osób. Na terenie parafii znajdowały się w omawianym okresie dwie kaplice – w Prusach i w Domu Rencisty w Batowicach. Ponadto odnotowano trzy punkty katechetyczne – w Prusach, w Kantorowicach i w Domu Katolickim w Raciborowicach. Funkcję proboszcza pełnił we wspomnianym roku ks. Stanisław Migas będący także notariuszem dekanatu. Na terenie parafii mieszkało oprócz niego jeszcze dwóch duchownych, z których jeden był rektorem kaplicy w Prusach<sup>43</sup>.

Konkludując, możemy śmiało odnotować, że w czasie dekady gierkowskiej na obszarze Nowej Huty nastąpiły znaczące przeobrażenia w istniejącej dotychczas sieci parafialnej. Szczególnie ważne wydaje się w tym kontekście wyodrębnienie w 1976 r. nowej jednostki administracji kościelnej w Mistrzejowicach. Niemniej istotne były również zmiany związane z powołaniem w 1977 r. w parafiach Bieńczyce i Mogiła nowych rejonów duszpasterskich. Mówiąc o sieci parafialnej nie wolno nam zapominać także o istniejących na terenie dekanatu Kraków VI zgromadzeniach zakonnych. W sumie w omawianym okresie na terenie dzielnicy funkcjonowało 6 zgromadzeń – 1 męskie (Cystersi) i 5 żeńskich (Córki Bożej Miłości, Józefitki, Norbertanki, Służebniczki Dębickie i Służebniczki Starowiejskie).

### Budownictwo sakralne

Niezwykle ważną z punktu widzenia szeroko rozumianych interesów Kościoła katolickiego – nie tylko w Nowej Hucie, ale na obszarze całego kraju – była kwestia budownictwa sakralnego. Komunistyczne władze doskonale zdawały sobie sprawę z powagi oczekiwań w tej mierze zarówno biskupów oraz niższego duchowieństwa, jak i samych wiernych. W okresie gierkowskim w kontekście „normalizacji” stosunków państwa z Kościołem, nastąpiło pewnego rodzaju taktyczne odprężenie, które doprowadziło do odczuwalnego zwiększenia liczby zezwoleń na budowy nowych świątyń względem lat 60. Systematycznie wzrastała liczba pozwoleń. Przykładowo w 1971 r. wydano w skali kraju 28 takich pozytywnych decyzji. W 1972 r. było ich 31, w 1973 r. już 58. Natomiast rok później pozwolono na 60 inwestycji sakralnych. W drugiej połowie dekady utrzymano dotychczasową tendencję, co spowodowało że w latach 1975–1979 aparat wyznaniowy wydał łącznie 228 zezwoleń na nowe kościoły i kaplice. Oczywiście pozwolenia stanowiły tylko część odpowiedzi na zgłaszane wnioski kurii diecezjalnych. Na ten przykład w województwie krakowskim w latach 1975–1980 na 183 wnioski dotyczące budownictwa sakralnego zgłoszone przez kurie do właściwych organów władzy państwowej pozytywnie rozpatrzone zaledwie 18 z nich – a więc niecałe 10% ogółu. Władza zwana ludową przez cały okres gierkowski stosowała taktykę możliwie długiego blokowania budowy świątyń w nowych miastach i osiedlach, tam gdzie istniały największe potrzeby społeczne. Natomiast celem rozładowania napięć zdecydowanie chętniej była

<sup>43</sup> R. Bober, „Krzyże...”, dz. cyt., s. 67; J. Rażny, *Organizacja sieci parafialnej...*, dz. cyt., s. 28; *Katalog kościołów i duchowieństwa... za rok 1977*, dz. cyt., s. 129–130.



skora wydawać koncesje na remonty, odbudowę czy rozbudowę już istniejących obiektów sakralnych<sup>44</sup>.

Tymczasem kwestia budownictwa sakralnego zdeterminowała w latach 70. działania zarówno duchownych, jak i wiernych z rejonu Nowej Huty. Trzeba pamiętać bowiem, że komunistyczni decydenci na tym terenie długo i skutecznie torpedowali wszelkie próby legalnej budowy pierwszego kościoła. Dopiero potężna presja społeczna wsparta staraniami przedstawicieli episkopatu, w której szczególną rolę odegrał metropolita krakowski kard. Wojtyła oraz administrator bieńczyckiej parafii ks. Gorzelany, jak również interwencje wysłanników papieża Pawła VI, przyczyniły się do zatwierdzenia w maju 1967 r. przez władze wstępnego projektu rozbudowy kaplicy w Bieńczykach. W końcu jesienią wspomnianego roku ruszyła długo wyczekiwana budowa słynnej nowohuckiej „Arki Pana”<sup>45</sup>.

Postacią bez której trudno sobie wyobrazić skuteczną finalizację budowy pierwszego kościoła na obszarze nowo wznoszonej dzielnicy był wspomniany wcześniej ksiądz proboszcz Józef Gorzelany. Już w grudniu 1970 r. Służba Bezpieczeństwa pisała o nim w poważnym tonie. „Wymieniony wprowadza w parafii coraz to nowe środki mające pobudzać wiernych do skupiania się wokół parafii, a przede wszystkim do składania ofiar na budowę kościoła”<sup>46</sup>. Wedle świadectwa samego zainteresowanego tylko w rzeczonym roku władze administracyjne i SB przeprowadziły 40 kontroli na kościelnym placu budowy, starając się maksymalnie utrudnić pracę robotnikom – zresztą wielu z nich dodatkowo szykanując w miejscu ich stałego zatrudnienia lub zamieszkania<sup>47</sup>.

Pomimo rozmaitych trudności – zarówno materiałowych, jak urzędniczych – na zakończenie 1970 r. stały już 3 z 4 monumentalnych ścian przyszłego obiektu. W czerwcu 1971 r. – nie bez kolejnych trudności – udało się zamontować składającą się z trzech części o wadze 30, 25 i 12 ton oraz łącznej długości 23 m podstawę krzyża-masztu. Dzięki temu można było stawiać ścianę tzw. żaglową i antresolę. W lipcu nadszedł z Linzu w Austrii kolejowy transport 12 ton stali nierdzewnej na okładzinę wspomnianego krzyża-masztu, a do końca jesieni udało się wybudować zbrojenie najtrudniejszej technicznie do wykonania ściany żaglowej. Równocześnie trwała nieprzerwanie akcja zbierania datków pieniężnych na budowę świątyni prowadzona w kraju i poza jego granicami. Tymczasem budowa postępowała w szybkim tempie. W 1972 r. postawiono ostatnią ścianę kościoła i rozpoczęto wznoszenie symbolicznego w swojej formie dachu w kształcie biblijnej łodzi. Równoległe z pracami bu-

<sup>44</sup> R. Gryz, *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971–1980*, Kielce 2007, s. 152, 159, 176–179.

<sup>45</sup> J. Gorzelany, *Gdy nadszedł czas budowy Arki. Dzieje budowy kościoła w Nowej Hucie*, Paryż 1988, s. 123–143; J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 170–180.

<sup>46</sup> Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Krakowie [dalej: IPN Kr], sygn. IPN Kr, 021/25, t. 2, Pismo ppłk. Władysława Żyły do Naczelnika Wydziału IV SB KW MO w Krakowie z dn. 1 XII 1970 r., k. 32.

<sup>47</sup> J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 182.

dowlanymi przy świątyni prowadzono budowę plebani. Władze jednak nie godziły się na rozbudowę zaplecza mieszkalnego dla siostr i księży wikariuszy pracujących w parafii oraz na dodatkowe salki katechetyczne. Zgoda dotyczyła jedynie wzniesienia kancelarii, mieszkania dla proboszcza i jednego wikarego oraz jednej osoby świeckiej, do tego można było dobudować pomieszczenia gospodarcze. Ksiądz Gorzelany miał jednak inną wizję i naniósł zmiany na projekt budowlany przy czym nie odbyło się to bez sporu z władzami samej Kurii Metropolitalnej. W końcu niejasności zostały wyjaśnione w wyniku osobistej rozmowy proboszcza Bieńczyc z kard. Wojtyłą. Pod koniec 1973 r. Zarząd Gospodarki Przestrzennej i Ochrony Środowiska przy Prezydium Rady Narodowej Miasta Krakowa wydał zgodę na użytkowanie części plebani<sup>48</sup>.

Kilka miesięcy później, a dokładnie w dniu 12 kwietnia 1974 r., władze wydały również oficjalną zgodę na użytkowanie pierwszej kaplicy w „Arce Pana”. W tym samym roku wewnątrz kościoła wykonano siedemnastometrową ścianę organową oraz antresolę o długości 60 m i szerokości 14 m, która stanowiła trzeci najwyższy poziom świątyni. Tymczasem 29 listopada rzonego roku miały miejsce dwa niepokojące wydarzenia. Z rana odkryto, że dolna Kaplica Pojednania została zalana wodą do wysokości 20 cm. Wiele wskazywało na działania operacyjne SB w tym względzie. Natomiast popołudniu tego samego dnia doszło do tragicznego w skutkach wypadku na budowie. Śmierć poniósł jeden z 4 cieśli, którzy spadli z 7-metrowego rusztowania. Na polecenie władz pracę na pewien czas wstrzymano, ale obyło się bez dalszych reperkusji. Prokuratura pół roku później umorzyła śledztwo. Rok 1975 upłynął tymczasem na pracach wykończeniowych. Natomiast w 1976 r. pilną potrzebę stanowiło uzyskanie od władz pozwolenia na zamontowanie wieńczącego budowlę krzyża na maszcie łodzi, który znacząco przekraczał dopuszczoną maksymalną wysokość kościoła ustaloną na 26 metrów. Zgodę udało się ostatecznie uzyskać, a w dniach 11–16 listopada ekipy robotników przy pomocy wypożyczonego z „Mostostalu” dźwigu w asyście rzeszy parafian i samego kardynała Wojtyły zamontowały symboliczny krzyż. Jego łączna wysokość mierzona od dolnej podstawy wyniosła 70 metrów i robiła iście piorunujące wrażenie. Równocześnie w latach 1976–1977 kontynuowano prace wykończeniowe związane z wystrojem wnętrza świątyni. W centralnym miejscu kościoła umieszczono ołtarz, a obok niego tabernakulum w kształcie kuli o porowatej powierzchni. Po drugiej stronie ołtarza ulokowano kopię obrazu Matki Boskiej Zbaraskiej. Wystrój ołtarza uzupełniła droga krzyżowa w formie płaskorzeźb w stali nierdzewnej. Natomiast na zewnątrz świątyni na długiej betonowej belce przylegającej do murów kościoła, zawieszono 8 dzwonów będących darem holenderskich katolików. Dzwony otrzymały imiona osób, które najbardziej przyczyniły się do wzniesienia tej budowli sakralnej<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> J. Gorzelany, *Gdy nadszedł czas budowy Arki...*, dz. cyt., s. 180–188; J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 181–190.

<sup>49</sup> J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 215–218; J. Gorzelany, *Gdy nadszedł czas budowy Arki...*, dz. cyt., s. 221–231.

W dniu 15 maja 1977 r. – po 10 latach od inauguracji prac budowlanych, a po 28 latach od rozpoczęcia budowy Nowej Huty – metropolita krakowski ks. kard. Karol Wojtyła konsekrował kościół pod wezwaniem Matki Bożej Królowej Polski potocznie zwany „Arką Pana”. Pomimo ulewnego deszczu blisko 70 tysięczny tłum wiernych, który przybył nie tylko z okolicznych nowohuckich parafii, ale także z innych dzielnic miasta, stron kraju, a nawet odległych zakątków świata, przeżywał wielkie chwile duchowego uniesienia. Wśród zaproszonych gości nie zabrakło wysokich hierarchów katolickiego duchowieństwa i przedstawicieli placówek dyplomatycznych. Obecni byli także reprezentanci środowisk polonijnych. Wydarzenie to odbiło się szerokim echem w przestrzeni medialnej, a gratulacje w formie listów i telegramów napływały niemal ze wszystkich kontynentów. Nowa Huta doczekała się w końcu swojej nowej świątyni<sup>50</sup>. Na marginesie tego wydarzenia warto wspomnieć, iż władze państwowe celem ograniczenia wpływu uroczystości konsekracji na mieszkańców dzielnicy wyznaczyły dokładnie na ten sam dzień propagandową akcję zwaną Niedzielą Czynu Partyjnego<sup>51</sup>.

Jeśli piszemy o kwestii budownictwa sakralnego w ramach zabiegania lokalnej ludności dzielnicy o własny kościół, to równie dużym determinizmem w staraniach co mieszkańcy Bieńczyc wykazali się parafianie z Pleszowa, zamieszkali w peryferyjnych osiedlach Wzgórza Krzesławickie, Na Stoku i Grębałów. Początek ubiegania się przez ludność tego rejonu miasta o zgodę na wzniesienie nowej placówki kościelnej datuje się na połowę lat 60. XX w. i związana jest z postacią ówczesnego administratora parafii ks. Jana Hycy, który – jak wynika z raportów SB – mocno dawał się we znaki władzom państwowym aranżując bez zezwolenia m.in. punkty modlitewno-katechetyczne<sup>52</sup>.

W kontekście omawianego zagadnienia trzeba mieć na uwadze, iż wskutek rozbudowy kombinatu metalurgicznego postępowała terytorialna dezintegracja pleszowskiej parafii, która składała się w zasadzie z trzech odrębnych części. Nowe osiedla miejskie zamieszkałe przez kilkanaście tysięcy osób, a powstałe na północnych rubieżach dzielnicy, znajdowały się bowiem w odległości około 7 km od starego kościoła parafialnego w Pleszowie. Również pobliskie Kujawy zostały fizycznie odcięte od macierzystej jednostki. To wszystko znacząco utrudniało posługę duszpasterską. Pewnego rodzaju wstępem do budowy kościoła u schyłku epoki Gomułki było wspomniane organizowanie punktów katechetycznych i początek funkcjonowania kapliczki w pomieszczeniach gospodarczych na tzw. Niebyle. Lata 70. upływały natomiast na żmudnych staraniach o pozwolenie na budowę nowego kościoła.

<sup>50</sup> J. Gorzelany, *Gdy nadszedł czas budowy Arki...*, dz. cyt., s. 226–227.

<sup>51</sup> AKMKr, sygn. APA 443, List metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły do Przewodniczącego Rady Narodowej WMK Wita Drapicha z dn. 12 V 1977 r., k. 925; *15 Maja – dniem ogólnopartyjnego czynu*, „Głos Nowej Huty” 1977, nr 1063, s. 1.

<sup>52</sup> IPN Kr sygn. IPN Kr 021/25, t. 2, Pismo ppłk. Władysława Żyły do Naczelnika Wydziału IV SB KW MO w Krakowie z dn. 1 XII 1970 r., k. 31–32; J. Głód, *Powstanie parafii i kościoła na Wzgórzach Krzesławickich*, w: *On tutaj był...*, dz. cyt., s. 77.

W styczniu 1972 r. grupa mieszkańców wspomnianych osiedli złożyła oficjalną petycję do DRN o zgodę na inwestycję sakralną. Podobne pisma na przestrzeni lat parafianie ślali do władz miejskich i rządowych. Starania mieszkańców niejednokrotnie wspierał z ambony, jak również interweniując pisemnie u świeckich decydentów, ówczesny kardynał Karol Wojtyła. Szczególnie zapadła tysiącom wiernym w pamięci wygłoszona przez niego homilia w grudniu 1977 r. na Pasterce odbytej właśnie na Wzgórzach Krzesławickich. Komunistyczne władze były jednak ciągle nieugięte piętząc celowo trudności administracyjne, a przy okazji szykanując mocno zaangażowanych w sprawę księży i parafian. Swoje zadania sumiennie realizowała w tym względzie SB. Nadszedł jednak w końcu długo wyczekiwany moment. W dniu 24 maja 1980 r. prezydent miasta Krakowa Edward Barszcz wydał pozwolenie na budowę kościoła na Wzgórzach Krzesławickich, który wkrótce przyjął patronat Miłosierdzia Bożego. Rok później ks. kard. Franciszek Macharski erygował w tym miejscu nową nowohucką parafię<sup>53</sup>. Natomiast sama świątynia została wybudowana dopiero w latach 1982–1987<sup>54</sup>.

Podobny deficyt kościelnych obiektów sakralnych oraz pomocniczych panował w szybko rozwijającym się, a sąsiadującym z Bieńczycami, rejonie Mistrzejowic. W tym przypadku duchownym, z którym bezsprzecznie należy wiązać początek starań o budowę nowego kościoła i powołanie pierwszego w Mistrzejowicach punktu katechetycznego był ks. Józef Kurzeja. Kapłan ten mianowany wikariuszem rozpoczął swoją posługę w parafii Raciborowice w 1968 r., i postanowił zrazu objąć opieką duszpasterską mieszkańców nowo powstającego blokowiska. Wobec niemożności znalezienia odpowiedniego lokum na salki katechetyczne – ani w blokach na os. Tysiąclecia, ani w domkach jednorodzinnych na Prądniku Czerwonym – ks. Kurzeja zdecydował się na postawienie w nocy z 26 na 27 sierpnia 1970 r. bez zezwolenia władz administracyjnych, drewnianego baraku zwanego później „zielona budka”. Kameralna budka o wymiarach 5x6 metrów stała w niewielkim zagajniku w odległości około 400 m na południowy zachód od osiedla Tysiąclecia, zaledwie kilkadziesiąt metrów od ul. Ostapa Dłuskiego, łączącej Nową Hutę z Krakowem. Dzięki pomalowanej na zielono „elewacji” obiekt zlewał się optycznie z otoczeniem. Wewnątrz budki ustawiono stół i ławki. Na ścianie zawisł natomiast krzyż oraz dwa święte obrazy – Matki Bożej Częstochowskiej i Ojca Maksymiliana Kolbego<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> AKMKr, sygn. APA 244, Wizytacja parafii Nowa Huta-Pleszów 1–2 II i 5–11 IV 1976 r.; J. Głód, *Powstanie parafii i kościoła na Wzgórzach Krzesławickich...*, dz. cyt., s. 77–82; <http://www.wzgorza.diecezja.krakow.pl/article.php/20100207143410786> [dostęp: 28 I 2019 r.].

<sup>54</sup> J. S. Wroński, *Kościół Miłosierdzia Bożego na Wzgórzach Krzesławickich*, w: *Budujemy kościół. Współczesna architektura sakralna w Nowej Hucie*, red. M. Niezabitowski i in., Kraków 2010, s. 52.

<sup>55</sup> AKMKr, sygn. APA 458, Wizytacja parafii Mistrzejowice – Nowa Huta 10–14 XI 1976 r.; B. Frydel, K. Szumal, *Ks. kanonik Józef Kurzeja...*, dz. cyt., s. 22–27.

Komunistycznym urzędnikom nie przypadł bynajmniej do gustu plan katechizacji mieszkańców pobliskich osiedli w „zielonej budce” toteż w każdy możliwy sposób utrudniali duszpasterską posługę księdzu Kurzei szykanując go dostępnymi metodami administracyjnymi. Tylko w samym 1971 r. aż 20-krotnie duchowny uczestniczył w wielogodzinnych przesłuchaniach, na które został wezwany przez SB. Dodatkowo w latach 1970–1972 władze wydawały kilkakrotnie poprzez Wydziały Budownictwa, Urbanistyki i Architektury dzielnicowej oraz miejskiej Rady Narodowej decyzje o rozbiórcze rzeczonyj „samowoli budowlanej”. Budowa kapliczki pociągała za sobą także kary finansowe orzekane przez miejscowe Kolegium Karno-Administracyjne dla osób duchownych i świeckich zaangażowanych w przedmiotową inicjatywę. W sytuacji pogłębiającego się kryzysu na linii mieszkańcy-władza, w dniu 24 grudnia 1971 r. do Mistrzejowic przyjechał na Pasterkę kardynał Karol Wojtyła i wsparł z ambony w swoim kazaniu starania o nową świątynię. Uczynił to także wykorzystując oficjalną drogę administracyjną<sup>56</sup>.

Dużym, acz pozytywnym, zaskoczeniem dla wiernych była decyzja kierownika Wydziału ds. wyznań PRN w Krakowie z dnia 8 lipca 1972 r. zezwalająca na „przeniesienie kościoła w Pleszowie w rejon osiedli Mistrzejowic”. Określenie „przeniesienie” było pewnego rodzaju fortelem dającym de facto zgodę na rozpoczęcie budowy nowej świątyni. W decyzji administracyjnej była ukryta jednak jeszcze jedna zagadka. Kuria Metropolitalna co prawda starała się od dłuższego czasu o „przeniesienie” kościoła z pochłanianej przez kombinat i skazanej na likwidację wsi Pleszów, ale na teren osiedla Wzgórza Krzesławickie – tymczasem zgoda dotyczyła Mistrzejowic. Pozytywną wiadomością było natomiast, że pozwolenie dotyczyło także budowy sal katechetycznych i mieszkań dla księży. Równocześnie skomplikowała się wówczas sytuacja ks. Kurzei, który wedle przepisów prawa wyznaniowego i budowlanego nie był upoważniony do budowy kościoła. Nie zważając jednak na te obostrzenia kapłan zaangażował się w planowanie zaplecza dla inwestycji kościelnej. W dniu 28 lutego 1973 r. władze wskazały oficjalnie miejsce na budowę świątyni, którym była północno-zachodnia część osiedla Tysiąclecia. Po drugiej stronie, na przeciwległym zbocz, około 300 m od placu budowy kościoła, znajdowało się os. Złotego Wieku<sup>57</sup>.

23 lipca 1973 r. rozpoczęto budowę punktu katechetycznego wraz z kaplicą, kuchnią i kancelarią. Szybkie tempo prac spowodowało, że budynki te były gotowe już po 4 miesiącach. W listopadzie rzeczonyj roku trzech krakowskich architektów opracowało konkursowe projekty nowej świątyni. Następnie Komisja ds. Budownictwa Sakralnego Kurii wybrała projekt autorstwa Józefa Dutkiewicza, który z drobnymi poprawkami został zatwierdzony przez władze miasta w dniu 21 października 1974 r. Ostateczna decyzja z planem realizacji kościoła w Mistrzejowicach została wydana przez Wydział Gospodarki Przestrzennej, Geodezji i Ochrony Środowiska w czerwcu 1975 r. Niemniej „pierwszą łopatę” na budowie wkopano

<sup>56</sup> B. Frydel, K. Szumal, *Ks. kanonik Józef Kurzeja...*, dz. cyt., s. 49–55.

<sup>57</sup> B. Frydel, K. Szumal, *Ks. kanonik Józef Kurzeja...*, dz. cyt., s. 56–59.



w ziemię podczas uroczystości poświęcenia inwestycji przez kard. Wojtyłę w dniu 14 maja 1975 r.<sup>58</sup>

Dokładny projekt Dutkiewicza wpisywał się w naturalne uwarunkowania terenu (pochyłe zbocze) i przywidywał wykorzystanie podziemia świątyni na kaplicę i sale katechetyczne. Całkowita kubatura budowli miała wynieść 4460 m<sup>2</sup>. Koszt inwestycji oszacowano w 1974 r. na około 50 mln zł. Wobec tego najpilniejszą potrzebą stawała się kwestia zgromadzenia potrzebnych środków finansowych – tym bardziej paląca, iż z szacunków księdza Kurzei wynikało, że parafianie mogą zebrać rocznie około 1 mln ówczesnych złotych. Rozpoczęto zatem poszukiwania dodatkowego wsparcia pieniężnego. Udało się w niedługim czasie przekonać do mecenatu nad budową członka Zakonu Kawalerów Maltańskich Andrzeja Ciechanowieckiego, który wkrótce stał się największym ofiarodawcom na rzecz kościoła<sup>59</sup>.

Średnio dziennie przy budowie kościoła pracowało społecznie około 50 osób. Szybkie tempo prac spowodowało, że już w czerwcu 1976 r. zaczęto wznosić mury świątyni. Finalizacji budowy, ani erygowania parafii w Mistrzejowicach nie doczekał ksiądz Kurzeja, który po kilku miesiącach zdrowotnych perypetii zmarł nieoczekiwanie w dniu 15 sierpnia<sup>60</sup>.

Tymczasem 14 listopada 1976 r. ukończono pierwszy etap budowy kościoła wieńcząc go wmurowaniem kamienia węgielnego. Latem 1977 r. wzniesiono dwie główne ściany świątyni. Rok później dokonano zabetonowania dachu obiektu. Natomiast we wrześniu 1979 r. zabetonowano wieżę kościoła, a w grudniu kontynuowano prace wykończeniowe w kaplicy i w salach katechetycznych. Wszystko to działo się pod czujnym okiem nowego proboszcza, kanclerza kurii krakowskiej, ks. prałata Mikołaja Kuczkowskiego. W dniu 23 grudnia wspomnianego roku kardynał Franciszek Macharski poświęcił tzw. dolną kaplicę o powierzchni 600 m<sup>2</sup> i 6 sal katechetycznych ulokowanych pod powierzchnią kościoła. Właśnie wówczas w tym obiekcie odbyła się pierwsza Msza Święta. Następnie od stycznia 1980 r. trwały na zewnątrz i wewnątrz świątyni prace wykończeniowe. W 1981 r. przystąpiono do tynkowania, które zakończono w kolejnym roku. Konsekracja świątyni miała miejsce w dniu 22 czerwca 1983 r. i dokonał jej będący wówczas z oficjalną wizytą w Polsce papież Jan Paweł II<sup>61</sup>.

Miejscem zmagąń duchownych i wiernych z komunistycznymi władzami w sprawach związanych z szeroko rozumianym budownictwem sakralnym był także ośrodek duszpasterski w Mogile. Na obszarze administrowanym przez mogiłą parafię,

<sup>58</sup> J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 220–224; B. Frydel, K. Szumał, *Ks. kanonik Józef Kurzeja...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>59</sup> J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 223.

<sup>60</sup> B. Frydel, K. Szumał, *Ks. kanonik Józef Kurzeja...*, dz. cyt., s. 90; J. L. Franczyk, *Na fundamencie Krzyża...*, dz. cyt., s. 224–226.

<sup>61</sup> J. Łuszczek, *Parafia pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Mistrzejowicach*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy...*, dz. cyt., s. 83–85; B. Frydel, K. Szumał, *Ks. kanonik Józef Kurzeja...*, dz. cyt., s. 90–92.



musimy w pierwszym rzędzie wspomnieć o działalności zakonników, dotyczącej rozbudowy infrastruktury religijnej oraz pomocniczej. Wielkie zasługi na tym polu położył ówczesny przeor klasztoru w Mogile o. Stożek, który nieustraszenie i często wbrew obowiązującemu prawu prowadził rozmaite inwestycje budowlane stając się obiektem szykan władz państwowych – przede wszystkim w okresie gomułkowskim, ale także w czasach Edwarda Gierka<sup>62</sup>. Z meldunku Referatu SB w Nowej Hucie do Naczelnika Wydziału IV SB KW MO w Krakowie opatrzonego klauzurą „tajne specjalnego znaczenia” dowiadujemy się dokładnie, jak groźny dla komunistów był o. Stożek. Jego postać wymieniana jest w raporcie jako posiadająca ogromny autorytet wśród zakonników. „Wymieniony jest znany jako pełny asceta i ideolog klasztoru przy tym nieustępliwy wobec władz państwowych”<sup>63</sup>.

W pierwszej połowie lat 70. XX w. szczególnie głośnym echem odbiła się sprawa ufundowania trzech symbolicznych dzwonów i wybudowania dzwonnicy w roku jubileuszowym 750-lecia przybycia cystersów do Mogiły. W listopadzie 1972 r. władze wydały decyzję o wstrzymaniu robót budowlanych, a równocześnie wezwały na rozmowę dyscyplinującą mogińskiego opata o. Bogumiła Salwińskiego. Dopiero przedłożenie odpowiedniego projektu budowlanego, wpłacenie 1200 zł na Fundusz Komitetu Budowy Pomnika Grunwaldzkiego, a dalej pozytywna opinia dotycząca dzwonnicy wydana przez miejskiego konserwatora zabytków, otworzyła drogę do pozwolenia na dokończenie inwestycji. Ostatnią instancją, która musiała jednak wyrazić zgodę na kontynuowanie budowy była tzw. nowohucka „trójka polityczna”. W skład tego kierowniczego gremium wchodził na ogół I sekretarz KD PZPR, Naczelnik Dzielnicy oraz dzielnicowy Komendant MO lub jego zastępca. Szczęśliwie dla cystersów w styczniu 1973 r. władze wydały pozwolenie na dokończenie wspomnianej inwestycji<sup>64</sup>.

Sporym problemem parafian z Mogiły – szczególnie tych zamieszkujących w rejonie Placu Centralnego – była potrzeba budowy nowej świątyni wynikająca z wysokiej gęstość zaludnienia, a także niemałej odległości do cysterskiego opactwa. Co ciekawe, miejscem planowanej przez wiernych inwestycji miał być punkt, gdzie wedle historycznych źródeł od 1880 r. stał przydrożny krzyż na trasie z Mogiły do Bieńczyc. Ten symboliczny obiekt sakralny – początkowo drewniany, a w 1938 r. zmodernizowany na żelbetonowy – będący niemym świadkiem wielu przemian, które dokonywały się w jego okolicy miał być kolejnym raz drogowskazem przeobrażeń. W dniu 6 czerwca 1977 r. delegacja parafian z Mogiły złożyła w Warszawie w kancelarii Rady Ministrów księgę prośb wraz z podpisami około 5 tys. wiernych ws. zezwolenia na budowę kościoła w centrum Nowej Huty. Po kilku tygodniach przyszła odmowna

<sup>62</sup> AKMKr, sygn. APA 203, Decyzja administracyjna PRN Wydział ds. Wyznań z dn. 5 IV 1971 r., k. 716–717; J. L. Franczyk, *Na fundamentie Krzyża...*, dz. cyt., s. 205–207.

<sup>63</sup> IPN Kr sygn. IPN Kr 021/25, t. 2, Pismo ppłk. Władysława Żyły do Naczelnika Wydziału IV SB KW MO w Krakowie z dn. 1 XII 1970 r., k. 28–33.

<sup>64</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Notatka z zebrania ds. kleru, k. 15; J. L. Franczyk, *Na fundamentie Krzyża...*, dz. cyt., s. 205–207.

odpowiedź od Dyrektora Urzędu ds. Wyznań. Władze argumentowały ją brakiem materiałów i potrzebą rozwiązywania pilniejszych problemów resortu. Wierni nie dawali bynajmniej za wygraną organizując przy wsparciu duchowieństwa cykliczne nabożeństwa w plenerze wśród okolicznych bloków w intencji budowy rzeczonoego kościoła. Dopiero jednak na kanwie wizyty Jana Pawła II w Mogile nastąpił przełom w sprawie. W dniu 5 marca 1981 r. Prezydent Miasta Krakowa wydał ostateczną decyzję zezwalającą na budowę kościoła i zaplecza duszpasterskiego w osiedlu Szklane Domy. W 1983 r. została erygowana w tym miejscu parafia pw. Matki Bożej Częstochowskiej<sup>65</sup>.

Przykłady zmagania nowohucian i lokalnego duchowieństwa z aparatem administracji państwowej o budowę nowych obiektów sakralnych oraz kościelnej infrastruktury pomocniczej z łatwością odnajdujemy również w segmencie pomniejszych peryferyjnych parafii. Jaskrawym dowodem na prowadzenie konsekwentnej administracyjnej polityki możliwie długiego blokowania planowanych przez Kościół inwestycji budowlanych była sprawa plebani w Czyżynach. Wobec jej braku księża sprawujący posługę w tym ośrodku duszpasterskim zmuszeni byli zamieszkiwać w okolicach kościoła, aczkolwiek nie w bezpośredniej jego bliskości. W związku z powyższym tymczasowa kancelaria parafii mieściła się w miejscu zameldowanie proboszcza – a więc w lokalu prywatnym. To przez wiele lat utrudniało zarówno pracę duchownym, jak i swobodny dostęp do czynności kancelaryjnych wiernym<sup>66</sup>. Nie może zatem dziwić fakt, iż najważniejszą kwestią dla właściwego funkcjonowania czyżyńskiej parafii była potrzeba wybudowania właśnie obiektu kościelnego o takiej charakterystyce. Władze państwowe czyniły jednak rozmaite trudności, aby możliwie długo blokować zezwolenie na rozpoczęcie rzeczonoj inwestycji. Widać to doskonale, czytając m.in. pismo skierowane przez zastępcę Naczelnika Dzielnicy do Wydziału ds. Wyznań z dnia 18 marca 1975 r., w ramach odpowiedzi do Kurii Metropolitalnej na prośbę wyrażenia pozytywnej opinii dotyczącej sprawy planowanej przez Kościół budowy plebanii. Państwowi urzędnicy wyraźnie odmawiają wydania wiążącej opinii pod pretekstem braku dostatecznej ilości danych na temat projektu inwestycji i programu użytkowania nowego obiektu<sup>67</sup>. Dopiero kilka lat później, a dokładnie w dniu 26 czerwca 1978 r. Wydział Gospodarki Przestrzennej i Administracji Urzędu Dzielnicowego wydał decyzję o pozwoleniu na budowę plebanii<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> N. S. Karsznia, *Powstanie parafii i budowa kościoła Matki Bożej Częstochowskiej w Nowej Hucie*, Kraków 1994, s. 51–56; N. S. Karsznia, *Kościół i klasztor Ojców Cystersów na os. Szklane Domy*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy...*, dz. cyt., s. 97; <http://www.szklanedomy.cystersi.pl/duszpasterstwo/historia/> [dostęp: 31 I 2019 r.].

<sup>66</sup> J. Gwizdoń, *Kościół św. Judy Tadeusza w Czyżynach...*, dz. cyt., s. 73.

<sup>67</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/529, Pismo zastępcy Naczelnika Dzielnicy do Wydziału ds. Wyznań UW w Krakowie z dn. 18 III 1975 r., k. 25.

<sup>68</sup> ANKr, sygn. UD Kr-NH, 2026/532, Notatka służbowa kierownika Wydziału z dn. 24 XI 1978 r., k. 77.

Reasumując, możemy stwierdzić, iż w okresie gierkowskim na obszarze Nowej Huty pomimo rozmaitych trudności czynionych ze strony władz państwowych odnotowano dzięki przemyślanym działaniom przedstawicieli duchowieństwa oraz uporowi wiernych wykwit budownictwa sakralnego. Konsekwentna polityka „małych kroków” i stawiania częstokroć władz przed faktem dokonanym przyczyniła się z upływem czasu do legalizacji wcześniej nieaprobowanych przez komunistów obiektów kościelnych. Szeroko zakrojona budowa punktów katechetycznych i świątyń w nowohuckich parafiach w latach 70. XX w. ugruntowała pozycje Kościoła katolickiego i przyczyniła się do możliwości zintensyfikowania oraz rozszerzenia działań duszpasterskich – szczególnie w nowo wybudowanych osiedlach mieszkaniowych.

## BIBLIOGRAFIA

### **Źródła archiwalne:**

#### **Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Krakowie:**

sygn. IPN Kr 021/25, t. 2, Korespondencja operacyjna Referatu SB KDMO w Krakowie Nowej Hucie z lat 1972–1975 dotycząca kontroli duchowieństwa na terenie dzielnicy Nowa Huta.

#### **Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie:**

sygn. AKMKr, APA 203, Parafia Mogiła (1970–1979).

sygn. AKMKr, APA 244, Parafia Pleszów.

sygn. AKMKr, APA 443, Parafia Bieńczyce.

sygn. AKMKr, APA 458, Parafia Mistrzejowice, cz. 1.

#### **Archiwum Narodowe w Krakowie:**

sygn. ANKr, UD Kr-NH, 2026/528, Sprawy wyznaniowe – dokumenty różne 1974.

sygn. ANKr, UD Kr-NH, 2026/529, Sprawy wyznaniowe – dokumenty różne 1975.

sygn. ANKr, UD Kr-NH, 2026/531, Sprawy wyznaniowe – dokumenty różne 1976.

sygn. ANKr, UD Kr-NH, 2026/532, Sprawy wyznaniowe – dokumenty różne 1977–1979.

### **Źródła drukowane:**

*Katalog kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Krakowskiej za rok 1967*, Kraków 1967.

*Katalog kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Krakowskiej za rok 1972*, Kraków 1972.

*Katalog kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Krakowskiej za rok 1977*, Kraków 1977.

*Katalog kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Krakowskiej za rok 1983*, Kraków 1983.

### **Źródła internetowe:**

<http://www.wzgorza.diecezja.krakow.pl/article.php/20100207143410786> [dostęp: 28 I 2019 r.].

<http://www.szklanedomy.cystersi.pl/duszpasterstwo/historia/> [dostęp: 31 I 2019 r.].

### **Prasa:**

„Głos Nowej Huty” za rok 1977.

### **Opracowania:**

Anioła J., *Huta im. Lenina*, Warszawa 1954.

Baniak E., *Kościół Matki Bożej Królowej Polski w Bieńczycach*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy*, red. J. L. Franczyk, M. Lasota, J. Szczepaniak, Kraków 2009.

Boniecki A., *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 2000.

Bober R., „*Krzyże w mieście bez Boga*”. *Organizacja parafialna w Nowej Hucie w okresie działalności kard. Karola Wojtyły w latach 1962–1978*, Kraków 2006.

Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006.

Franczyk J. L., *Historia powstania parafii i kościoła w Mistrzejowicach*, w: *On tutaj był... Karol Wojtyła w Nowej Hucie*, oprac. red. R. Bober, W. Paduchowski, Kraków 2007.

Franczyk J. L., *Na fundamencie Krzyża. Kościół katolicki w Nowej Hucie w latach 1949–1989*, Kraków 2004.

Frydel B., Szumal K., *Ks. kanonik Józef Kurzeja: „Pragnieniem moim jest wybudować kościół w Mistrzejowicach...”*, Kraków 1998.

Gliksman A., *Parafia i kościół św. Wincentego i Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Pleszowie*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy*, red. J.L. Franczyk, M. Lasota, J. Szczepaniak, Kraków 2009.

Głód J., *Powstanie parafii i kościoła na Wzgórzach Krzesławickich*, w: *On tutaj był... Karol Wojtyła w Nowej Hucie*, oprac. red. R. Bober, W. Paduchowski, Kraków 2007.

Gołaszewski T., *Kronika Nowej Huty*, Kraków 1955.

Gorzelański J., *Gdy nadszedł czas budowy Arki. Dzieje budowy kościoła w Nowej Hucie*, Paryż 1988.

Gryz R., *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971–1980*, Kielce 2007.

- Gwizdoń J., *Kościół św. Judy Tadeusza w Czyżynach*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy*, red. J. L. Franczyk, M. Lasota, J. Szczepaniak, Kraków 2009.
- Karsznia N.S., *Kościół i klasztor Ojców Cystersów na os. Szklane Domy*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy*, red. J. L. Franczyk, M. Lasota, J. Szczepaniak, Kraków 2009.
- Karsznia N.S., *Powstanie parafii i budowa kościoła Matki Bożej Częstochowskiej w Nowej Hucie*, Kraków 1994.
- Łuszczek J., *Parafia pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Mistrzejowicach*, w: *Nowa Huta – miasto krzyża i pracy*, red. J. L. Franczyk, M. Lasota, J. Szczepaniak, Kraków 2009.
- Natanek P., *Rozwój organizacji dekanalnej, parafialnej i katechetycznej w archidiecezji krakowskiej za rządów ks. kard. Karola Wojtyły (1962–1978)*, Kraków 1993.
- Purchla J., *Nowa Huta jako problem badawczy*, w: *Narodziny Nowej Huty: materiały sesji naukowej odbytej 25 kwietnia 1998 roku*, red. J. M. Małeckie, Kraków 1999.
- Raźny J., *Organizacja sieci parafialnej na terenie Nowej Huty w XX wieku*, w: *On tutaj był... Karol Wojtyła w Nowej Hucie*, oprac. red. R. Bober, W. Paduchowski, Kraków 2007.
- Ridan J., *Krzyż nowohucki. Dzieje walki o wiarę i wolność*, Krzeszowice 2006.
- Skupień F., *Rejonizacja parafii NMP Królowej Polski w Nowej Hucie*, w: *On tutaj był... Karol Wojtyła w Nowej Hucie*, oprac. red. R. Bober, W. Paduchowski, Kraków 2007.
- Wroński J. S., *Kościół Miłosierdzia Bożego na Wzgórzach Krzesławickich*, w: *Budujemy kościół. Współczesna architektura sakralna w Nowej Hucie*, pod red. Michał Niezabitowski i in., Kraków 2010.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

### Streszczenie

Artykuł naukowy składa się zasadniczo z dwóch autonomicznych części oraz krótkiego wstępu i zakończenia. Pierwsza część rozpoczyna się od wyjaśnienia rzeczywistych realacji panujących na linii Kościół katolicki – państwo polskie w latach 70. XX w. Dalsza część tego rozdziału została poświęcona na szczególne omówienie istniejących w rzeczonym okresie na obszarze nowohuckiego dekanatu parafii wraz ze stanem faktycznym kadry duchownych oraz znajdujących się tam wówczas zakonów męskich i żeńskich. Część druga pracy zawiera natomiast drobiazgowy opis rozbudowy, remontów i budowy obiektów sakralnych na terenie poszczególnych parafii w Nowej Hucie w kontekście prowadzonej przez władze komunistyczne urzędowej ateizacji przestrzeni publicznej. Opis zmagania duchowieństwa i wiernych z lokalnymi władzami administracyjnymi o możliwość budowy nowych kościołów, a także punktów katechetycznych, ukazano na wy-

branych przykładach z terenu parafii Bieńczyce, Pleszów, Mistrzejowice, Mogiła oraz Czyżyny.

**Słowa kluczowe:** Kościół katolicki, Nowa Huta, okres gierkowski, sieć parafialna, budownictwo sakralne

*The Catholic Church in Nowa Huta During the Gierek Period. The Development of the Parish Network and Religious Buildings*

**Summary**

This scientific article basically consists of two autonomous parts; a short introduction and an ending. The first part begins with an explanation of the prevailing realities between the Catholic Church and the Polish state in the 1970s. The first part of this chapter is devoted to a detailed discussion of the parishes in Nowa Huta which existed in that period, together with the actual state of the clergy and male and female religious orders located there. The second part of the work, however, contains a detailed description of the expansion, renovation and construction of sacred buildings in the area of individual parishes in Nowa Huta in the context of official atheisation of public space carried out by the communist authorities. The description of the struggle of the clergy and the faithful with local administrative authorities for the possibility of building new churches, as well as catechetical points, is shown by selected examples from the parishes of Bieńczyce, Pleszów, Mistrzejowice, Mogiła and Czyżyna.

**Key words:** Catholic church, Nowa Huta, the Gierek period, parish network, religious buildings



## **RELIGIJO-PATRIOTYCZNE OBCHODY 70. ROCZNICY ODZYSKANIA PRZEZ POLSKĘ NIEPODLEGŁOŚCI W KATEDRZE NA WAWELU (11 XI 1988 R.) W RELACJI ZDZISŁAWA CHŁOPKA**

Już od początku dwudziestolecia międzywojennego, każdego roku, obchodzono święto 11 listopada jako rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości, aczkolwiek oficjalnie 11 listopada jako Święto Niepodległości ustanowiono dopiero w roku 1937. W ustawie z 23 kwietnia 1937 r. czytamy: „dzień 11 listopada, jako rocznica odzyskania przez Naród Polski niepodległego bytu państwowego i jako dzień po wsze czasy związany z wielkim imieniem Józefa Piłsudskiego, zwycięskiego Wodza naczelnego w walkach o wolność Ojczyzny – jest uroczystym Świętem Niepodległości”. Ustawa wyraźnie związała święto z osobą I Marszałka.

### **Obchody Święta Niepodległości w latach poprzedzających wybuch II wojny światowej**

Najbliższy po ustanowieniu święta, dzień 11 listopada 1937 r. był już obchodzony jako Narodowe Święto Niepodległości. Stał się dniem odprawiania nabożeństw w intencji Ojczyzny, organizowania akademii, wieczornic oraz parad wojskowych. Litera i duch ustawy zapowiadały, że miejscem szczególnym obchodu święta 11 listopada będzie katedra na Wawelu, a w niej krypta marszałka Józefa Piłsudskiego, do której przeniesiono trumnę Marszałka w czerwcu tego roku. Podejmujemy więc próbę odpowiedzi na pytanie jak świętowano dzień 11 listopada w katedrze na Wawelu przez kolejne lata, zwłaszcza w kolejne dziesięciolecia, by się zatrzymać nad rokiem 1988, rokiem 70-lecia odzyskania niepodległości, który miał się okazać zupełnie szczególnym.

11 listopada 1937 r. biskup pomocniczy Archidiecezji Krakowskiej Stanisław Rospod, w katedrze wawelskiej odprawił Mszę św. w intencji Ojczyzny. Po jej zakończeniu uczestnicy liturgii zeszli do krypty Marszałka J. Piłsudskiego, w której odmówiono modlitwy. W roku następnym 11 listopada 1938 r. święto Niepodległości znowu obchodzono uroczystie. Tytułem do szczególnego dziękczynienia było 20-lecie odzyskania niepodległości. Na Mszy św. w intencji Ojczyzny obecni byli m.in. przedstawiciele władzy – wojewoda krakowski Józef Tymiński i generał Bernard Mond<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I. Fischer, *Obchody Święta Niepodległości w międzywojennym Krakowie*, „Sowiniec” 15 (1999), s. 42–47; P. Kajzar, *Mauzoleum marszałka Józefa Piłsudskiego na Wawelu w latach 1935–1989*, Kraków 2019, s. 244.

Uroczystość 11 listopada 1939 r. już się nie odbyła. Kilka dni wcześniej władze okupacyjne niemieckie zażądały kluczy do katedry. Wzgórze Wawelskie stało się zoną wojskową. Wszyscy duchowni i świeccy mieszkańcy Wawelu musieli opuścić Wzgórze. Na długich pięć lat okupacji katedrę zamknięto<sup>2</sup>.

W latach II wojny światowej pamięć o Święcie Niepodległości przechowywano jedynie w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie oraz w instytucjach państwa polskiego na wychodźstwie<sup>3</sup>.

### 11 listopada w katedrze na Wawelu w okresie PRL-u

Po zakończeniu II wojny światowej, nowe komunistyczne władze zniosły ustawą Krajowej Rady Narodowej z 22 lipca 1945 r. Narodowe Święto Niepodległości, wprowadzając nowe święto pod nazwą Narodowe Święto Odrodzenia Polski, obchodzone odtąd 22 lipca. Równocześnie komunistyczne władze nie pozwoliły na otwarcie i udostępnienie krypty J. Piłsudskiego w katedrze na Wawelu. Wejście do krypty zabito deskami. Świadectwem pamięci o J. Piłsudskim były kwiaty składane u progu krypty. Niektórzy przechodzący na wysokości krypty J. Piłsudskiego czynili znak Krzyża św. W takim stanie krypta pozostawała zamknięta aż do „politycznej odwilży” roku 1956. Dopiero wtedy komunistyczne władze wyraziły zgodę na otwarcie krypty. Kryptę należało doprowadzić do porządku po jej kilkunastoletnim zamknięciu (licząc lata okupacji i zimnej wojny)<sup>4</sup>.

Krypta znów stała się miejscem spotkań legionistów. Wszystkie terminy spotkań były związane z J. Piłsudskim. Było ich kilka w ciągu roku. To, przyjmując chronologię w ciągu roku: dzień imienin Marszałka (19 marca), dzień jego śmierci (12 maja), dzień wymarszu I Kadrowej (6 sierpnia), zniesione przez władze święto Niepodległości (11 listopada) i dzień urodzin Marszałka (5 grudnia)<sup>5</sup>.

Miejscem sprawowania Mszy św. w intencji Ojczyzny najczęściej był ołtarz Krzyża św. Jadwigi Królowej, a celebrazem był wówczas ks. kanonik Kazimierz Figlewicz, proboszcz katedry na Wawelu. W modlitwie uczestniczyli przede wszystkim legionisci wraz ze swoim poczem sztandarowym. Pamiętano, że kilka razy uczestniczył w niej Eugeniusz Kwiatkowski. Po Mszy św. do krypty schodzili przede

<sup>2</sup> J. Urban, *Katedra na Wawelu w relacji ks. Kazimierza Figlewicza w latach 1939–1945*, „Analecta Cracoviensia” 28 (1996), s. 569–580.

<sup>3</sup> Wprawdzie 11 listopada 1944 r. na ziemiach już wyzwolonych obchodzono Święto Niepodległości w Lublinie, gdzie ulokowały się Krajowa Rada Narodowa i Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego, ale była to uroczystość obliczona przede wszystkim na przypodobanie się społeczeństwu.

<sup>4</sup> Na kartach w/w książki P. Kajzara wszystkie te osoby i ich zasługi zostały szczegółowo omówione.

<sup>5</sup> Ks. M. Jagosz dla lat 1963–1978 wymienia przede wszystkim trzy: 19 marca, 6 sierpnia i 11 listopada. Zob. M. Jagosz, *Katedra wawelska za czasów pasterzowania arcybiskupa Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. Zawadzki, Kraków 1988, s. 139. Ich rozszerzenie do pięciu należy już do okresu po roku 1978.

wszystkim legionieści<sup>6</sup>. Po tym jak wszyscy zajęli miejsca, rozpoczynano ceremonię. Najpierw wygłaszano rocznicową inwokację w rodzaju: „zebraliśmy się tutaj aby świętować x rocznicę...”. Prowadzącymi ceremonię byli legionieści. Po wstępie, ks. K. Figlewicz (najczęściej on) odmawiał modlitwę. Była to modlitwa za marszałka J. Piłsudskiego i za jego żołnierzy. Po modlitwie wygłaszano przemówienie. W latach 1956–1974 przemówienia te wygłaszał dr Stanisław Korczyński, komendant naczelny Związku Legionistów Polskich, który to związek działał w konspiracji jako „Grupa Oleandry”. Dr S. Korczyński wypełniał to zaszczytne zadanie aż do końca życia w roku 1974<sup>7</sup>. Po przemówieniu następowało złożenie kwiatów, a na zakończenie śpiew „Pierwszej brygady”. O ile Msza św. przy Krzyżu św. królowej Jadwigi była odprawiana w intencji Ojczyzny, o tyle modlitwy w krypcie i przemówienia odnoszone były do marszałka J. Piłsudskiego i jego żołnierzy. Obchodzenie 11 listopada zapewne miało podobną formę jak i pozostałych w/w rocznic.

Zniesione przez władze Narodowe Święto Niepodległości można było obchodzić jedynie w kościołach. Zarówno ludzie przybyli na to nabożeństwo, jak i homilie wtedy wygłaszane, poddane były inwigilacji ze strony Służby Bezpieczeństwa. Władze konsekwentnie marginalizowały znaczenie 11 listopada. Wyjątek potwierdzający regułę to 11 listopada 1968 r., kiedy to obchodzono 50 lat odzyskania przez Polskę niepodległości<sup>8</sup>.

11 listopada 1968 to był poniedziałek. Wobec tego uroczystość przybrała charakter dwudniowy. Najpierw odprawiono je w niedzielę 10 listopada. Oddajmy głos ks. K. Figlewiczowi proboszczowi katedry na Wawelu i autorowi Kroniki katedralnej: „Obchodzono 50-lecie odzyskania wolności w roku 1918. O godz. 9.45 dzwonił „Zygmunt”; było powitanie ks. kardynała K. Wojtyły, który brał udział we Mszy św. odprawionej przez Hebdomadariusza (x. Figlewicz); zamiast kazania czytano list Episkopatu, po Sumie było wystawienie Najświętszego Sakramentu i X. Kardynał po odśpiewaniu Suplikacji, odmówił modlitwy, ułożone w tym celu przez X. Kardynała Prymasa i po „Te Deum” udzielił błogosławieństwa eucharystycznego; na zakończenie odśpiewano „Boże coś Polskę”. Natomiast 11 listopada o godz. 18, X.

<sup>6</sup> Jak wspomina Krystian Waksmundzki tylko legionieści mieli prawo wejść do krypty w maciejówkach. Z czasem legionieści zgodzili się, żeby w maciejówkach występował także poczet sztandarowy wystawiany przez Związek Legionistów Polskich. Zob. P. Kajzar, *Mauzoleum...*, dz. cyt., s. 304–309.

<sup>7</sup> P. Kajzar, *Mauzoleum...*, dz. cyt., s. 304.

<sup>8</sup> *Komunikat o nabożeństwie w katedrze na Wawelu w 50. rocznicę odzyskania niepodległości*, w: *Nauczyciel i Pasterz. Kardynał Karol Wojtyła*, red. M. Jagosz, Rzym 1987, s. 253. W niedzielę 10 listopada z ambon Archidiecezji krakowskiej, prócz krakowskiej odczytano komunikat ks. kard. K. Wojtyły następującej treści: „W związku z 50-leciem odzyskania przez Naród Polski w 1918 roku niepodległości, odprawię w Katedrze na Wawelu Mszę św. za tych wszystkich naszych Rodaków, którzy swym życiem i śmiercią przysłużyli się tej wielkiej sprawie. Msza św. zostanie odprawiona w dniu jutrzejszym, 11 listopada, o godzinie 18, na którą wiernych miasta Krakowa serdecznie zapraszam”.

Kardynał odprawił żałobną Mszę św. pontyfikalną za dusze Rodaków, którzy życiem lub śmiercią ofiarną przyczynili się do odzyskania tejże wolności; po Mszy św. X. Kardynał przemówił, a następnie odmówił modlitwy za w/w Rodaków przy grobie kardynała Sapięhy; wreszcie odśpiewano „Salve Regina” i „Anioł Pański”. Udział wiernych był znaczny, zwłaszcza siostr zakonnych i starszego pokolenia<sup>9</sup>.

Po zakończeniu uroczystości w katedrze uczestnicy zeszli do krypty Marszałka. Dla wielu zaskoczeniem była nowa płyta w krypcie z orłem z koroną w górnej części, z płaskorzeźbą Józefa Piłsudskiego, napisem „11 XI 1918 – 11 XI 1968” i z krzyżami Niepodległości w narożnikach, którą potajemnie zainstalowano w przeddzień uroczystości. Jej wykonawcą był dawny legionista i AK-owiec Wacław Szacoń. Prawdopodobnie było to, po II wojnie światowej, pierwsze miejsce w Polsce, w którym podobizna marszałka J. Piłsudskiego została wystawiona na widok publiczny<sup>10</sup>.

Były to lata, w których ważnym wsparciem dla legionistów stał się metropolita krakowski kard. Karol Wojtyła. Pamiętano mu m.in. wystąpienie na oplatku legionowym w Krakowie w klasztorze dominikanów, 25 stycznia 1975 r., na którym powiedział: „Dobrze, że się tu spotykacie, dobrze, że strzeżecie tych wszystkich śladów i tej rocznicy 6-sierpnia i tej drogiej sercu Polaka trumny Marszałka i tego postumentu na dawnej granicy pod Michałowicami, którą niegdyś przekraczały pierwsze oddziały wojska polskiego, zdecydowane by walczyć o niepodległość. Dobrze, że tego wszystkiego strzeżecie, pilnujecie, bo to są skarby narodu, to jest nasze wspólne dziedzictwo, należą do Wawelu, należą do skarbcza pamiątek narodu, tak jak wszystko co się w Krakowie, a zwłaszcza w tym królewskim Wawelu znajduje”<sup>11</sup>.

Tymczasem z każdym kolejnym rokiem topniały szeregi legionistów. Ich pogrzeby często prowadził ks. K. Figlewicz pełniący obowiązki kapelana legionistów. Pozostali przy życiu przyjmowali w szeregi nieformalnie istniejącego Związku Legionistów Polskich, ludzi wychowanych w tradycjach niepodległościowych, sprawdzonych, stale obecnych przy kolejnych rocznicach i uczestniczących w pracach Związku. W 1975 r. został nim m.in. Krystian Waksmundzki. To jemu po śmierci dr Korczyńskiego, przypadowało w udziale wygłaszać przemówienia w krypcie marszałka J. Piłsudskiego. Ustępował tego wyróżnienia, gdy wolę przemawiania wyrażali: generał Mieczysław Boruta-Spiechowicz, pułkownik Henryk Bezeg, major Józef Herzog, kapitan Kazimierz Martyniak, porucznicy Stanisław Leszczyk-Przywara i Jan Łobodziński, czy Jan Dębosz. Przypomnijmy fragment przemówienia gen. M. Boruty-Spiechowicza z 11 listopada 1977 r.

„Zawierucha ostatnia, która przeszła nad światem, nie minęła jeszcze, a pioruny nieprawości rażą i ranią serce Narodu i ducha starej wiary śmiertelnie, ale pamięć-

<sup>9</sup> K. Figlewicz, *Kronika katedry na Wawelu 1934–1982*, opr. J. Urban, E. Zych, Kraków 2014, s. 365.

<sup>10</sup> P. Kajzar, *Mauzoleum...*, dz. cyt., s. 168–169.

<sup>11</sup> *Przemówienie J.E. kardynała Karola Wojtyły na oplatku legionowym w Krakowie w dniu 25 I 1975 r.*, „Sowiniec” 6 (1986), s. 41.

tajcie i tę świadomość nieście w sobie do końca, że kto walczy o ogólne wartości i o powszechną sprawiedliwość, ten przyczynia się do obrony Narodu – wszystkich ludzi na świecie – od upodlenia. Nie z bałwochwalstwa zrodziła się nasza wiara, a z umiłowania celów jakie nam wskazałeś. Byłeś dla nas urzekającym wzorem i takim pozostaniesz dla pokoleń, które nadchodzą! Śpij spokojnie, Panie Marszałku! Stara wiara wierna do końca... nie zawiedzie”<sup>12</sup>.

Dzień 11 listopada 1978 r. oznaczał 60-lecie święta. Tymczasem władze jak co roku przygotowywały się do kolejnej rocznicy rewolucji październikowej. W trakcie ich przygotowania doszło do wyboru kard. Karola Wojtyłę na papieża. To właśnie wtedy Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela otrzymał silne wsparcie ze strony środowisk kombatanckich, niepodległościowych, studenckich, a także Kościoła katolickiego. Uroczystości odbyły się w Gdańsku, Krakowie, Lublinie, Łodzi i Warszawie. Wtedy też po raz pierwszy od zakończenia II wojny światowej kościelne obchody przemieniły się w manifestacje patriotyczne na ulicach wielkich polskich miast. W Krakowie w siłę rosła opozycja odwołująca się do tradycji piłsudczykowskich. Określała ją w dużym stopniu Konfederacja Polski Niepodległej. 9 listopada 1978 r. krypta J. Piłsudskiego w katedrze na Wawelu została udekorowana dwoma flagami białoczerwonymi, datami 1918–1978, orłem w koronie i emblematem Polski Walczącej. W sam dzień 11 listopada w godzinach przedpołudniowych katedrę wypełnili przede wszystkim młodzi ludzie, co warte podkreślenia. Przybyli także gen. M. Boruta-Spiechowicz i konsul Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. O godz. 9-ej ks. prałat K. Figlewicz odprawił Mszę św., po której przez dwie i pół godziny ludzie podchodzili do trumny Marszałka w jego krypcie, by oddać hołd jego ceniom. W południe ks. Franciszek Walancik, proboszcz katedry na Wawelu po ks. K. Figlewiczu, polecił rozkołysać dzwon z fundacji króla Zygmunta<sup>13</sup>.

Rok następny przyniósł pierwszą pielgrzymkę apostolską papieża Jana Pawła II do Ojczyzny w czerwcu 1979 r. Wywołała ona ogromny entuzjazm. Dała poczucie siły i jedności. 11 listopada 1979 r. znowu, przede wszystkim ludzie młodzi, przybyli do katedry. Po Mszy św. w katedrze i złożeniu hołdu w krypcie J. Piłsudskiego część ludzi młodych przybyłych na Mszę św. zorganizowała przejście z Wawelu drogą

<sup>12</sup> Archiwum Kapitulne na Wawelu [dalej: AKKK], b. sygn., Spuścizna M. Boruty-Spiechowicza, Przemówienie M. Spiechowicza u grobu J. Piłsudskiego, 11 XI 1977 r.

<sup>13</sup> Ks. K. Figlewicz w swojej kronice pod datą 11 XI 1978 r. pisał: „o godz. 9 była odprawiona Msza św. za duszę śp. Marszałka Józefa Piłsudskiego z okazji 60-lecia odzyskania niepodległości Polski w roku 1918; przyszło bardzo wiele ludzi, którzy zapełnili bazylikę i stali aż na stopniach wielkiej bramy; obecny był na Mszy św. gen. Boruta-Spiechowicz, 3 kapłanów rozdzielało Komunię św.; po Mszy św. zebrani wierni schodzili do Grobów Królewskich i oddawali hołd Marszałkowi”. Zob. K. Figlewicz, *Kronika katedry...*, dz. cyt., s. 489, Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Krakowie [dalej: IPN Kr], sygn. IPN Kr 010/9303/4, Informacja operacyjna [na temat nabożeństwa w katedrze 11 XI 1978]; W. Ziemiński, 11 listopada 1978, „Opinia. Pismo ROPCiO”, październik-listopad 1978, s. 12–15.



królewską na plac Matejki, przed Grób Nieznanego Żołnierza. Nieśli flagi i porporce. Jeden z przedstawieniem orła w koronie, a drugi z napisem „Konfederacja Polski Niepodległej”. Po przybyciu na miejsce odśpiewali hymn „Jeszcze Polska nie zginęła”. Chwilę później zostali zaatakowani przez Milicję Obywatelską. Kilkaście osób zostało zatrzymanych. Zostali oni ukarani przez Kolegium ds. Wykroczeń wysoką grzywną. Interwencja MO była w dotychczasowych dziejach obchodu 11 listopada zjawiskiem nowym<sup>14</sup>.

Tak nadszedł rok 1980, rok „Solidarności”. Od czerwca 1980 r. odpowiedzialność za organizację uroczystości w krypcie przejął Obywatelski Komitet Opieki nad Kopcem Józefa Piłsudskiego działający przy Towarzystwie Miłośników Historii i Zabytków Krakowa, w imieniu Związku Legionistów Polskich. We Mszy św. 11 listopada 1980 r. uczestniczyły już tłumy. W katedrze na Wawelu pojawiły się poczty sztandarowe „Solidarności” z różnych zakładów pracy, a zwłaszcza „Solidarność” Nowej Huty, a także młodzież szkolna, wśród niej młodzież z Gimnazjum Nowodworskiego. Mszy św. przewodniczył metropolita krakowski kard. Franciszek Macharski. Ogłoszono, że Msza św. odprawiana jest za Ojczyznę. Po Mszy św. gro- no legionistów poszerzyło się o działaczy „Solidarności”. Do krypty schodzili m.in. działacze NSZZ Solidarność: Mieczysław Gil, Stanisław Handzlik, Edward Nowak i sekretarz zarządu Regionu Solidarności Stanisław Kuś<sup>15</sup>. Obok poczty sztandarowego legionistów, poczet sztandarowy AK, konsulowie Stanów Zjednoczonych i Francji, delegacje z wieńcami i wiązkami kwiatów<sup>16</sup>.

Po zaprowadzeniu stanu wojennego katedra na Wawelu w dniu 11 listopada była miejscem, na które przychodziły tłumy ludzi liczone w tysiące. Organizatorzy dokładali starań, by ceremonie w krypcie marszałka J. Piłsudskiego nie zostały wykorzystane przez władze. Zdawano sobie sprawę, że wśród przybyłych do katedry byli także funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa. Obawiano się prowokacji. W przemówieniach wygłaszanych w krypcie podkreślano, że celem jest oddanie hołdu Marszałkowi i jego żołnierzom. Proszono i przestrzegano, by krypta nie stała się miejscem wykorzystanym dla polityki. Te apele były kierowane m.in. do najbardziej radykalnych członków Konfederacji Polski Niepodległej.

Od 11 listopada 1982 do 11 listopada 1987 r. scenariusz uroczystości był podobny. Najpierw o godzinie 17-ej miał miejsce hołd dla Marszałka w jego krypcie z udziałem ostatnich legionistów, delegacji z całej Polski i osób zaproszonych. Obecni byli legionieści, przedstawiciele córek Marszałka, przedstawiciele organizacji niepodległościowych, Bractwo Kurkowe, przedstawiciele harcerzy, przedstawiciele zdelegalizowanej „Solidarności”, konsulowie Stanów Zjednoczonych Ameryki Pół-

<sup>14</sup> *Opozycja Małopolska w dokumentach 1976–1980*, Kraków 2003, s. 963–964; *Dokumenty uczestników Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela 1977–1981*, Kraków 2005, s. 307–309.

<sup>15</sup> *Encyklopedia Solidarności. Opozycja w PRL 1976–1989*, t. 1., Warszawa 2010, s. 124–125; *Encyklopedia Solidarności...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>16</sup> IPN Kr, sygn. IPN Kr 010/9303/4, Meldunek operacyjny z 11 XI 1980 r.



nocnej i Francji<sup>17</sup>. Legioniści zaciągali wartę. Modlitwy prowadził ks. prałat Janusz Bielański, proboszcz katedry na Wawelu. W imieniu Komitetu przemawiał Krystian Waksmundzki, w imieniu Konfederacji Polski Niepodległej Leszek Moczulski, przemawiali także przedstawiciele społeczności związkowej Małopolski, m.in. Mieczysław Gil i Edward Nowak. Następnie o godz. 18-ej Msza św. w katedrze na Wawelu z kazaniem. Katedra każdego roku była przepelniona. Wielu musiało pozostać na dziedzińcu przed katedrą. Po Mszy św. zejście delegacji do krypty marszałka J. Piłsudskiego. Pożegnanie śpiewem „Pierwszej Brygady”. W tym czasie na zewnątrz katedry, na dziedzińcu, formowano demonstrację. Ze skandowanymi hasłami takimi jak: „Solidarność”, „Lech Wałęsa”, „Zbyszek Bujak”, schodzili z Wawelu. Pod Wawelem demonstranci byli każdego roku brutalnie rozpędzani przez ZOMO i MO, a najdzielniejsi aresztowani i skazywani na grzywny<sup>18</sup>.

W tym smutnym okresie naszych dziejów odchodzili ostatni już legioniści<sup>19</sup>. Rok 1985 był rokiem 50-lecia śmierci Józefa Piłsudskiego. W tym roku kolejno odchodzili jego żołnierze: generał Tadeusz Pełczyński (+3 I 1985), porucznik Stanisław Przywara (+5 I 1985), generał Tadeusz Alf-Tarczyński (+26 I 1985), generał Mieczysław Boruta-Spiechowicz (+13 X 1985), kapitan Kazimierz Martyniak, prezes Związku Legionistów Polskich w Krakowie (+27 X 1985)<sup>20</sup>. Po śmierci ks. K. Figlewicza, który był nieformalnym kapelanem legionistów nowym proboszczem katedry został ks. prałat Janusz Bielański, który jako gospodarz czuwał nad przebiegiem uroczystości w katedrze, natomiast miejsce ks. K. Figlewicza jako kaznodziei i tego, który odprowadza trumny kolejnych legionistów zajął ks. prałat Stanisław Małysiak, kanonik Kapituły Katedralnej na Wawelu, a w latach II wojny światowej członek Armii Krajowej. Do Mszy św. celebrans najczęściej używał ornatu z wizerunkiem *Virtuti Militari*.

W latach osiemdziesiątych XX w. odchodzili ostatni legioniści, ale też właśnie wtedy, liczniej niż w poprzednich latach, pojawili się harcerze. Krakowską młodzieżą harcerską zajął się dr Jerzy Bukowski. On też zajął się z młodzieżą w Komitecie Opieki nad Kopcem J. Piłsudskiego przy Towarzystwie Miłośników Historii i Zabytków Krakowa. To wtedy już wyraźnie w środowisku post-legionowym, ujawnił się widoczny podział w uroczystościach organizowanych w krypcie marszałka J. Piłsudskiego<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> M.in. w 1985 r. obecny był konsul Stanów Zjednoczonych Charles Smith Jr.

<sup>18</sup> *Kalendarium roku Marszałka Józefa Piłsudskiego w Krakowie*, opr. J. Giza, B. Kuras, W. Steciewicz, „Sowiniec”. *Materiały historyczne i dokumenty*, Kraków 1985, s. 6; J. Urban, *Katedra na Wawelu po 1918 r.*, Kraków 2008, s. 362; M. Lewandowski, M. Pawlikowski, *Gaz na ulicach*, Kraków 2011, t. 1, s. 577 (11 XI 1982 r.).

<sup>19</sup> Major Józef Herzog (1901–1983) zmarł 21 stycznia 1983 r., a 23 września 1983 r. zmarł kapelan legionistów ks. infułat Kazimierz Figlewicz (1903–1983).

<sup>20</sup> Legionista 6 pp III Brygady Legionów Polskich. Zob. J. Nowak, *Pamięci Pana Kazimierza Martyniaka*, „Sowiniec” 5 (1985), s. 33.

<sup>21</sup> Podział widać w Kronice katedry na Wawelu z 11 XI 1988 r. Oto o godz. 11-ej legioniści

Tak nadszedł rok 1988, który okazał się niezwykłym. W przeddzień 11 listopada kronikarz katedry na Wawelu zapisał: W południe, w obecności kompanii reprezentacyjnej „czerwonych beretów” i orkiestry tychże, przybyła delegacja rządu PRL z K. Barcikowskim – któremu towarzyszył J. Gozdowski – która złożyła wiązanki kwiatów na trumnie J. Piłsudskiego i sarkofagu dla W. Sikorskiego. Orkiestra odegrała hymn państwowy i marsz I Brygady. Była to chyba pierwsza w powojennej Polsce delegacja rządowa, która oficjalnie oddała hołd Naczelnikowi Państwa<sup>22</sup>.

Kazimierz Barcikowski w latach 1977–1980 był I sekretarzem KK PZPR w Krakowie. W 1980 r. wraz z kard. F. Macharskim był wiceprzewodniczącym Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu, a od 1985 r. wiceprzewodniczącym Rady Państwa. Obecność tego polityka przy trumnie marszałka J. Piłsudskiego 10 listopada 1988 r. zapowiadała zmianę kursu<sup>23</sup>.

To co się zdarzyło w krypcie J. Piłsudskiego 10 listopada 1988 r. wymaga cofnięcia się do roku 1985, do dojścia do władzy Michaiła Gorbaczowa w ZSSR i podjęcia przez niego próby reformy państwa sowieckiego określanej jako „pierestrojka”. Radziecka „pierestrojka”, dała asumpt do jeszcze większej aktywności opozycji w państwach sowieckiego bloku, w tym szczególnie w Polsce. Jest to także moment spotkania historii politycznej z historią Kościoła. W październiku 1986 r. Michaił Gorbaczow został przyjęty na Watykanie przez papieża Jana Pawła II. Niedługo potem został przyjęty Wojciech Jaruzelski, który zaprosił Jana Pawła II do Polski. Odtąd podjęto wspólne przygotowania do III pielgrzymki Papieża Polaka do Ojczyzny. Na posiedzeniach Komisji Wspólnej postanowiono o intensyfikacji prac nad statusem prawnym Kościoła katolickiego w Polsce oraz doprowadzeniem do końca sprawy przywrócenia stosunków dyplomatycznych z Watykanem. Pielgrzymka Jana Pawła II w czerwcu 1987 r. nie zakończyła się sukcesem władz. Gen. Czesław Kiszczak do członków Biura Politycznego 19 czerwca 1987 r. mówił, iż należy się spodziewać uaktywnienia kierowniczych gremiów opozycji, która została dowartościowana przez papieża. Zdaniem Kiszczaka opozycja będzie szukać protekcji Kościoła, dalej będzie dążyć do usankcjonowania pluralizmu politycznego i związkowego, zwiększając nacisk na uznanie prawa do związków zawodowych. Ponadto opozycja

---

osobno przybyli do krypty J. Piłsudskiego, po południu osobno harcerze, a o godz. 17-ej osobno „Solidarność” i opozycja. Zob. Archiwum Kapituły Katedralnej w Krakowie [dalej: AKKK], b. sygn. *Kronika katedry na Wawelu (1986–1997)*, k. 6.

<sup>22</sup> AKKK, b. sygn. *Kronika katedry na Wawelu (1986–1997)*, k. 6. Autorem relacji był piszący te słowa, podówczas podkustoszy katedry na Wawelu. Żołnierze 6 Pomorskiej Brygady Powietrzno-Desantowej zaciągnęli wartę honorową w krypcie marszałka J. Piłsudskiego. Harcerze utworzyli szpaler, pośród którego do Grobów Królewskich przeszły delegacje władz. Delegacja rządowa to: zastępca przewodniczącego Rady Państwa Kazimierz Barcikowski, wicemarszałek Sejmu Jerzy Ozdowski i minister szef Kancelarii Rady Państwa Jerzy Brekkopf. Władze wojskowe reprezentowali gen. Jerzy Skalski i gen. Józef Kuropieska, a władze Miasta Krakowa, prezydent Tadeusz Salwa, Józef Gajewicz i Apolinary Kozub.

<sup>23</sup> K. Barcikowski, jak mówił, od młodych lat był pod dużym wrażeniem J. Piłsudskiego.

będzie dążyć do „dalszych ustępstw w zakresie liberalizacji wewnętrznej, szczególnie w sferze tak zwanych praw człowieka, poprzez dyskredytowanie polityki porozumienia”. Władze komunistyczne w obawie o sojusz Kościoła z opozycją postanowiły go uniemożliwić podejmując decyzję o „odmrożeniu” relacji z Kościołem. Jednym ze zwolenników tego kierunku był Kazimierz Barcikowski, który stojącym na dotychczasowych antykościelnych pozycjach przypominał, że „jedne z pierwszych przejawów pierestrojki miały miejsce właśnie na odcinku wyznaniowym”<sup>24</sup>. W kręgach komunistycznych władz, przewagę zyskała koncepcja użycia Kościoła jako gwaranta „porozumienia narodowego”. W tym kierunku poszła decyzja podjęta w październiku 1987 r. na posiedzeniu Biura Politycznego. Powołano wtedy zespół do koordynacji przygotowań do uregulowania statusu Kościoła w Polsce. Na jego czele stanął Kazimierz Barcikowski, a członkami zostali Czesław Kiszczałak i Stanisław Ciosek<sup>25</sup>.

Pogarszająca się koniunktura, skłoniła władze na początku 1988 r. do ogłoszenia podwyżki artykułów żywnościowych (o ponad 25%), przemysłowych (o ok. 30%) i usług (o 40%). Najbardziej ucierpiała tzw. strefa budżetowa. Odpowiedzią była fala strajków najpierw w maju, a następnie w sierpniu. Obok postulatów ekonomicznych nieodmiennie obecne było żądanie legalizacji „Solidarności”. W ciągu 1988 r. ceny wzrosły o ok. 60%, a inflacja o 80%. Nadal obowiązywał centralny system reglamentacji.

Władze próbowały pozyskać Kościół, z jednej strony prowadząc rozmowy w Komisji Wspólnej o wypracowanie podstawy do trwałego uregulowania stosunków między państwem a Kościołem, a z drugiej sugerując by Episkopat rozważył możliwość powołania kościelnych organizacji społeczno-politycznych. Ponadto władze zachęcały do zaprowadzenia zmian w PRON-ie, by „stał się płaszczyzną porozumienia”, ale władze kościelne nie dały się sprowokować<sup>26</sup>. We wrześniu 1988 r. premiera Zbigniewa Messnera zastąpił Mieczysław Rakowski. Nowe władze zdecydowały się podjąć współpracę z umiarkowaną częścią opozycji. Do

<sup>24</sup> K. Barcikowski, *U szczytów władzy*, Warszawa 1998, s. 436.

<sup>25</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2000, s. 432.

<sup>26</sup> W komunikacie z 227 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 2–3 V 1988 r. czytamy: „Obywateli mających poczucie odpowiedzialności za losy kraju muszą napawać lękiem ostatnie niepokoje i strajki w niektórych ośrodkach przemysłowych. Biskupi mogą zrozumieć motywy i determinację robotników, którzy podjęli akcję protestacyjną. Starają się również rozeznaczyć przyczyny, które do niej doprowadziły. Bolesne doświadczenia ostatnich lat, a także troska o losy narodu, powinny skłonić do wspólnego poszukiwania nowych dróg prowadzących do spotkania i współdziałania władzy i społeczeństwa. Biskupi przypominają, że zgodnie ze społeczną nauką Kościoła, społeczeństwo ma prawo dochodzić własnej podmiotowości (...). Jedynym środkiem prowadzącym do przezwyciężenia kryzysu kraju jest dialog władz państwowych i reprezentatywnych grup społecznych. Według powszechnej opinii żaden rząd ani żaden obóz polityczny nie zdołają rozwiązać palących problemów naszego kraju bez szerokiego udziału społeczeństwa. Zob. *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, opr. J. Żaryn, Warszawa 2006, s. 333.

rozmów potrzebowały Kościoła. W Warszawie 31 sierpnia 1988 r. doszło do spotkania Czesława Kiszczaka z Lechem Wałęsą. Przyjmuje się, że było to spotkanie, które uruchomiło proces przygotowania do obrad Okrągłego Stołu. Dnia 15 września 1988 r. w Magdalence k. Warszawy doszło do kolejnego spotkania komunistycznych władz i „Solidarności”. Na to spotkanie został zaproszony ks. A. Orszulik, który odtąd będzie stałym obserwatorem<sup>27</sup>. Na uwagę zasługuje jeszcze jedno zdarzenie, mianowicie 16 października do Rzymu na uroczystości 10-lecia pontyfikatu Jana Pawła II udała się delegacja rządu PRL-u na czele z Kazimierzem Barcikowskim, wiceprzewodniczącym Rady Państwa. Delegacja zajęła honorowe miejsce w auli Pawła VI, a nazajutrz Jan Paweł II spotkał się z K. Barcikowskim najpierw razem z delegacją, a następnie osobno<sup>28</sup>. Niedługo później ciosem w proces zbliżenia rządu i społeczeństwa stała się decyzja rządu Rakowskiego podjęta 31 października 1988 r. o likwidacji Stoczni Gdańskiej. Oznaczała zawieszenie rozmów. Na szczęście po kilku dniach na propozycję abp. Bronisława Dąbrowskiego, obydwie strony przystały na kolejne spotkanie między Lechem Wałęsą a Czesławem Kiszczakiem na gruncie kościelnym. Ta propozycja została przyjęta 11 listopada 1988 r. doprowadzając do przełamania impasu i przywrócenia nadziei<sup>29</sup>.

### 11 listopada 1988 w katedrze na Wawelu w relacji Zdzisława Chłopka

Ten kontekst dziejowy jest nieodzowny do zrozumienia tego co się wydarzyło 10 listopada 1988 r. w katedrze na Wawelu, w przededniu 70. rocznicy odzyskania niepodległości. W różnych wystąpieniach daje się odczuć zmiana w wydarzeniach dnia następnego, 11 listopada. Znajduje ona swój wyraz i w Kronice katedry na Wawelu i w relacjach z ogólnopolskich i krakowskich uroczystości umieszczonych w „Sowińcu” i w prasie codziennej<sup>30</sup>. Pośród nich jest relacja Zdzisława Chłopka z Nowego Sącza. Relację Z. Chłopka zamieszczam w całości nie tylko dlatego, że zawiera szczególnie dużo nowych informacji, ale dlatego, że dobrze oddaje klimat tych dni.

Autor kopię swojej pracy ofiarował ks. prałatowi Januszowi Bielańskiemu. Zatytułował ją „11 Listopada 1988 r. na Wawelu. Relacja własna (nieocenzurowana)”. Jest to maszynopis, liczący 6 stron. Nie pierwsza odbliska, ale kolejna. Na

<sup>27</sup> J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 565–567.

<sup>28</sup> *Spotkanie papieża z Polakami w Rzymie*, „Dziennik Polski” 44 (1988), nr 244 z dnia 18 X 1988, s. 1–2.

<sup>29</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, dz. cyt., s. 426–435.

<sup>30</sup> AKKK, b. sygn. Kronika katedry na Wawelu (1986–1997), k. 6–7; Chylimy głowę przed Wami wszystkimi..., „Dziennik Polski” 44 (1988), nr 263 z dnia 11 XI 1988 r., s. 1–2; *Z uroczystości uczczenia 70. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości*, „Sowiniec” 8 (1989), s. 35; R. Hnatowicz, *Przemówienie w Katedrze Wawelskiej*, „Sowiniec” 8 (1989), s. 58–60; A. Fischer, *Sprawozdanie Komitetu Opieki nad Kopcem J. Piłsudskiego w roku 1988*, „Sowiniec” 8 (1989), s. 61–63.

odwrocie ostatniej szóstej strony dedykacja dla ks. J. Bielańskiego i adres autora relacji<sup>31</sup>.

### Edycja relacji

„Powiadomiony wcześniej o uroczystościach pojawiłem się przed katedrą po godz. 16. Na dziedzińcu vis a vis bramy wejściowej grupka starszych panów (zapewne delegaci do pocztów sztandarowych); stoją i półgłosem wymieniają swoje uwagi.

Nieopodal kilku KPN-wców w wieku ok. 25–30 lat. W odróżnieniu od tamtych, żywo i nader głośno rozmawiają o sprawach związanych z uroczystościami. Jeden z nich wyjmuje z teczki cały plik zdjęć ze wspólnego marszu w dniu 6. Sierpnia b.r. na trasie Kraków-Kielce szlakiem 1 Kompanii Kadrowej. Przywołują jakąś znajomą dziewczynę. Jest blada i niespokojna. Inny młody człowiek otwiera torbę, w której jest magnetofon. Jeszcze inny niesie paliki do transparentów.

Po chwili u jednego z przybyłych pojawiają się w rękę słabo powielane najświeższe pisemka KPN-u. Znikają momentalnie, ludzie żądni wiadomości z drugiego obiegu rozchwytyują je. Ktoś mruknął: Obserwują nas „S” („S” – to SB-ek). Inny dodał: On wie już o nas wszystko! Żołnierskim krokiem w mundurze z 39 roku (plutonowy) oraz hełmie nałożonym na głowę przechadza się sędziwy starzec z siwą brodą. Na chwilę przystaje przed wejściem do Katedry i żegna się trzykrotnie. Ktoś zauważył: To ten z prawosławia. Jakie 20 metrów dalej stoi młody, wysoki ksiądz i bacznie obserwuje całą sytuację.

Wodzę oczami za p. Jerzym. W jednej chwili przemknął w mundurze wśród stojących mężczyzn i zniknął w Katedrze. Podążyłem za nim do zakrystii, tam już tłoczno. Są delegaci do pocztów sztandarowych, harcerze i harcerki, młodzi adeptci (w wieku 15–17 lat) ze szkółki ułańskiej w galowych mundurach i długich butach z cholewami z obsadzonymi na nich ostrogami. Wszyscy uśmiechnięci i przejęci ważnością chwili, która ma nadejść. Jest wśród nich także ich dowódca (ma może 19 lat), trochę nietypowy jak na ową uroczystość – długie włosy, pochylona postawa, niezdatny krok, nogi wciśnięte w cholewy – jak nie jego własne, ale cóż? Widocznie tak wypadło! Jest nadzieja, że w przyszłości tak on, jak też jego podkomendni przejdą odpowiednią musztrę, nabiorą poluru i przypomną tych sprzed 50 lat.

Tymczasem w zakrystii panuje niebywały pośpiech w uzupełnianiu garderoby, formowaniu pocztów. Przepycham się i wpadam wprost na p. Andrzeja. Panie Zdzisławie! Woła ku mnie – czekamy na pana. Niech pan szybko przygotowuje się do pocztu! Nic mi nie jest wiadomo – odparłem. Jak to, skoro Jerzy już mnie powiadomił. Szybko w kącie zakrystii ściągam z siebie podróżną koszulę, zakładam świeżą, na nią krawat i oto jestem gotów. Nie zapominam też o „bibułce”, którą przezornie wkładam do rękawiczki. Wszystkie kłamoty pakuję do torby, którą

<sup>31</sup> AKKK, b. sygn., Spuścizna ks. inf. J. Bielańskiego. Relacja Z. Chłopka, 11 listopada 1988 r. na Wawelu, Relacja własna [nieocenzurowana], k. 1–6.



wsuwam głęboko pod ławkę. Pojawia się p. Jerzy, wręcza mi pospiesznie opaskę AK, przepasuje szarfą, wkładam furazerkę z orłem w koronie, białe rękawiczki i ustawiam się do pocztu. Na podaną komendę nad pocztami sztandarowymi – wygląda to trochę groteskowo! – razem z innymi pocztami sztandarowymi schodzimy jako pierwsi do Krypty Marszałka Józefa Piłsudskiego wśród szpaleru tłumu z załzawionymi tu i ówdzie oczami. Raz po raz błyskają kamery. I oto Krypta. Ustawiamy się u rogu trumny, tuż przy głowie Marszałka. Przed nami warta honorowa harcerzy. Podciągają inne poczty. Obok nas są hutnicy z „Solidarności” Nowa Huta, w ładnych białych kombinezonach, przypominających krojem dawny strój Poleszuków, a naprzeciw z prawej strony trumny poczty 2 Korpusu Armii gen. Andersa.

Następuje zmiana warty harcerzy. W odróżnieniu od adeptów-ułanów, ci robią to zgrabnie i szykownie. Tu znać musztrę! Zewnętrznie prezentują się niemal okazale.

Na moment przed rozpoczęciem uroczystości wchodzi jeden z ostatnich żyjących i poruszających się o własnych siłach 90 letni legun w starannie zachowanej maciejówce na głowie, w asyście swej może 30-letniej prawnuczki. Wszyscy witamy go sympatycznymi spojrzeniami. Chwila rozrzewnienia. Na moment wydaje mi się, jak gdyby coś poruszało się w trumnie, jakby sam Marszałek chciał mu wyjść na spotkanie.

Boże! Gdyby to było w wolnej, niepodległej Polsce, zerwałyby się burzliwe owacje, a tu jak w katakumbach. Pan Ch. jest jedynym spośród tych kilku mieszkających w Krakowie, który zaszczyca tego rodzaju uroczystości, gdyż pozostali złożeni niemocą prawie nie wychodzą z domu.

Godzina 17. Rozpoczyna się uroczystość. Krótkie powitanie p. P. z „Solidarność – Małopolska”, zapowiedź programowa, po czym następuje odśpiewanie hymnu narodowego. Po nim krótkie przemówienie p. P. z „Solidarności” nawiązujące do 70. rocznicy zmartwychwstania niepodległej Polski. Pan P. akcentuje: „Wczoraj odbyły się uroczystości rządowe, dziś naród składa hołd Wielkiemu Marszałkowi”. W przemówieniu są również ciepłe słowa dla stojącego wśród nas Leguna.

Następuje uroczystość składania wieńców przez kombatantów 2 wojny światowej, b. żołnierzy AK, „Solidarność”, KPN, Komitet Odbudowy Kopca J. Piłsudskiego, Górali z Zakopanego.

Duże poruszenie wywołuje złożenie wieńca przez konsula francuskiego z Krakowa od pana Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w Londynie oraz od przedstawicieli ziemkostwa polskiego na obczyźnie. Tę podniosłą uroczystość kończymy odśpiewaniem I Brygady. W trakcie śpiewania nachodzą mnie różne refleksje:

Drogi Marszałku! Od dzieciństwa kochałem Cię gorącym sercem! Już wtedy, gdy jako 9-letni chłopiec /rok 1938/ deklamowałem ze wzruszeniem wiersze legionowe na uroczystościach szkolnych, jak też w dalszych kolejach życiowych, aż po dziś dzień. Idea sprawiła, że już po raz drugi stoję u Twych stóp w tak zaszczytnej asyście. Jest to największe przeżycie w całym moim życiu!



Oddajemy salut i wychodzimy w pomieszany ordynku na zewnątrz ku ołtarzowi. Znowu szpaler dumą przepojonych serc i kropliste łzy spływające po niektórych twarzach.

Ustawiamy się z lewej strony ołtarza jako pierwsi. Pan Jerzy jako komendant pocztu dba o to! Pan Andrzej dzierżący sztandar w swych żołnierskich dłoniach jest obok p. Jerzego drugą centralną osobą, na którą zwrócone są oczy wszystkich. Obaj okazale wyglądają w swych akowskich mundurach. Moja skromna osoba stojąca z lewej strony pocztu w cywilnym ubraniu tyle, że przybranym w niektóre akcesoria nie wzbudza większego zainteresowania. Obok nas, jak w krypcie, hutnicy, za nimi Górale oraz delegacja kobiet w barwnych strojach regionalnych. Naprzeciwko kombatanci 2 Korpusu gen. Andersa w wojskowych mundurach i czarnych beretach, uczestnicy walk 39 roku, „Solidarność” – Małopolska, ludowcy AK, harcerze i adepci-ułani. W ławach z prawej strony ołtarza usadowili się w barwnych tradycyjnych strojach rajcy miejscy oraz członkowie Towarzystwa Bractwa Kurkowego.

Zbliża się godzina 18. I oto wspaniałą chór z Krakowa pod batutą [wolne miejsce], otwiera po raz któryś z rzędu w artystycznym przemieszaniu dźwięków niezabliźnione rany kainowskiej zbrodni, która każdorazowo wstrząsa z tą samą mocą posadami sumień. Jest to „Chorał” Kornela Ujejskiego. Przy słowach: „Patrz! My w nieszczęściu zawsze jednacy” napęczniałych patriotycznym bólem tak wymownie przetransponowanym na dzisiejszą rzeczywistość i z taką gorącą ufnością skierowanym ku Bogu (tak tylko umie wyśpiewać Kraków). Wychodzi Msza św. z Krzyżem Chrystusowym na czele, niesionym przez młodego prezbiteriana. Celebryje ją sam Kardynał Jego Eminencja ks. Franciszek Macharski. Asystuje mu trzech dostojnych biskupów oraz trzech infułatów. Pozostali infułaci z dostojnego orszaku zajmują miejsca w ławach. Atlasowy reprezentacyjny fotel przeznaczony dla Głowy państwa pozostanie pusty...

Pochylają się sztandary. Chwila niezwykle uroczysta i podniosła. Przywodzi mi na myśl: gdyby ci wszyscy SBecy, ci ZOMO-wcy, którzy tam za murami Katedry i w innych miejscach Polski rozprawiają się brutalnie w tej oto chwili ze skandującym i manifestującym tłumem prawych Polaków, znaleźli się tu blisko, wyrwani z mroków narzuconej tyranii, ślepo i posłusznie spełniający rozkazy swoich zwierzchników, chyba by też poczuli żywsze drgnienia w swoich sercach i rozkruszyliby się w miłości, która jedna bratnie serca. Boć to przecież też Polacy, tyle, że zniewoleni. A czy ich zwierzchnicy też są aż tak zatwardziali, że nie chcieliby stanąć blisko Stołu Pańskiego, by przeżywać pospołu ze wszystkimi, z całym narodem wierzącym tę piękną uroczystość? Żle się dzieje w naszym narodzie, że zamiast zbliżenia pogłębia się przepaść! Tymczasem chór zaintonował nową pieśń.

Następuje homilia Jego Eminencji. Przesycona swą głęboką a jakże mądrą treścią przykuwa uwagę. Koduje się w mojej pamięci jeden z cytatów: Czy historia może płynąć pod prąd? Co za wspaniałe słowa! Po homilii rozbrzmiewa chór kolejnymi pieśniami. Moment Podniesienia i Komunia święta.

Stoję niemal już dwie godziny w bezruchu i czuję nagle, że coś mi się słabo robi. Wiruje mi w głowie. Żeby tylko nie upaść, dopiero bym się zbłąźnił! Odruchowo kontroluję swoje kończyny, lekko poruszam korpusem, palcami u rąk i konstatuuję, że wszystko jest w porządku! Zresztą, przyszło mi na myśl, oddać ducha w tak zaszczytnym miejscu niejedyn by sobie zażyczył. Byłe nie w ciężkich grzechach, a tych na szczęście nie mam.

Z tych wewnętrznych wynurzeń podnoszę nagle wzrok i skierowuję na siedzącego na wprost mnie przemiłego staruszka proboszcza o niezwykle dobrotliwej i przemiłej twarzy. Utkwił on we mnie wzrok, jak gdyby chciał nim przeniknąć, ile ojczyźnianego serca mieści się pod tą zewnętrzną powłoką niepozornego członka poczty sztandarowego. Oj bardzo dużo, kochany księżu! – odpowiedziałem w niemym spojrzeniu zacnemu kapłanowi.

Msza dobiega końca. Śpiewamy na przemian z chórem: „Ciebie Boże wysławiamy”, oraz wspólnym mocnym głosem „Boże coś Polskę” z niezmiennym się już werselem: „Ojczyznę wolna racz nam zwrócić Panie”. Końcowe błogosławieństwo Kardynała. Pochylenie sztandarów, po czym dostojni Biskupi i Proboszczowie z Jego Eminencją odchodzą od ołtarza. Na ornacie Ks. Kardynała połyskują w blasku świateł trzy zdobione haftem napisy: Bóg, Ojczyzna, Honor.

Pogrążony w głębokiej zadumie przenikniętej bezbrzeżną troską o losy Ojczyzny i Kościoła, dostojny orszak włodarzy polskich serc i sumień opuszcza pod przewodem Krzyża Chrystusowego Święte Prezbiterium.

Niestrudzony, zawsze życzliwy, zawsze serdeczny i oddany sprawie proboszcz katedry ks. prałat Bielański pilnie dogląda, czy wszystko jest w porządku, a potem jako ten Dobry pasterz schodzi ze swymi owcami przybranymi w poczty sztandarowe ponownie do Krypty Marszałka.

Przepelniony tłum znowu odprowadza nas przyjaznymi spojrzeniami. Tam wszyscy składamy hołd pożegnalny ukochanemu Marszałkowi odśpiewaniem 1 Brygady, po czym szykujemy się ku wyjściu do zakrystii.

Tymczasem do uszu naszych dobiegają od zewnątrz skandowane okrzyki. Trudno je zrozumieć, ale zbity tłum wrze i huczy! To daje znać o sobie Polska! Patriotyczna młodzież i dorośli!

Atmosfera na zewnątrz nie nastraja optymistycznie. Czyżby nowe ofiary? Wieszcze słowa „Testamentu” J. Słowackiego zda się, odżywają na nowo: „A potem niechaj wszyscy idą po kolei – jak kamienie przez Boga rzucone na szaniec”.

W zakrystii każdy szybko „ucywila” się. Ks. Bielański jak gdyby w przeczuciu czegoś niedobrego rozpoczyna z nami odmawianie różańca. Po nim następuje krótka modlitwa, po czym całą trójką z naszego pocztu próbujemy wydostać się na zewnątrz. Pan Andrzej, który zna wszystkie zakamarki Zamku, wsparty laską, tajemnymi tylko sobie przejściami przeprowadza p. Jerzego i mnie przez jakoweś krużganki wprost na boczne wyjście. Z przeciwnej strony dochodzi nas przez megafon głos funkcjonariusza MO: „Ponawiamy rozkaz natychmiastowego rozejścia się”. Jakby w odpowiedzi tłum huczy dalej i skanduje okrzyki.

Jesteśmy już całą trójką na ulicy, wmieszani w tłum. Tym razem obeszło się bez starć z milicją. Zrelacjonował mgr Zdzisław Chłopek. Kraków, 11.11.1988 r.”

Narodowe Święto Niepodległości zostało przywrócone trzy miesiące później ustawą z 15 lutego 1989 r.<sup>32</sup> Odtąd katedra na Wawelu jest miejscem, na którym w sposób nieskrępowany każdego roku obchodzony jest 11 listopada jako Święto Niepodległości.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła archiwalne:

#### Archiwum Kapituły Katedralnej w Krakowie:

- b. sygn., Spuścizna ks. inf. J. Bielańskiego, Relacja Zdzisława Chłopka z uroczystości 11 XI 1988 r.
- b. sygn., Spuścizna M. Boruty-Spiechowicza, Przemówienie gen. Boruty-Spiechowicza z 11 XI 1977 r.
- b. sygn., Kronika katedry na Wawelu (1986–1997).

#### Instytut pamięci Narodowej Oddział w Krakowie:

sygn. IPN Kr 010/9303/4, Meldunki operacyjne z 11 XI 1980.

### Źródła drukowane:

Barcikowski K., *U szczytów władzy*, Warszawa 1998.

*Dokumenty uczestników Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela 1977–1981*, Kraków 2005.

„Dziennik Ustaw” 1989, nr 6, poz. 34.

*Kalendarium roku Marszałka J. Piłsudskiego w Krakowie*, opr. J. Giza, B. Kuras, W. Steckiewicz, Kraków 1985.

Figlewicz K., *Kronika katedry na Wawelu 1934–1982*, opr. J. Urban, E. Zych, Kraków 2014.

*Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, opr. J. Żaryn, Warszawa 2006.

*Nauczyciel i Pasterz. Ks. kard. Karol Wojtyła, Listy pasterskie – Komunikaty – Zarządzenia 1959–1978*, opr. M. Jagosz, Rzym 1987.

*Opozycja Małopolska w dokumentach 1976–1980*, Kraków 2003.

*Przemówienie J.E. kard. Karola Wojtyły na oplatku legionowym w Krakowie w dniu 25 stycznia 1975 r.*, „Sowiniec” 6 (1986), s. 41.

<sup>32</sup> „Dziennik Ustaw” 1989, nr 6, poz. 34.

## Opracowania:

- Encyklopedia Solidarności. Opozycja w PRL 1976–1989*, t. 1, Warszawa 2010.
- Chylimy głowę przed Wami wszystkimi...*, „Dziennik Polski” 44 (1988), nr 263 z dnia 11 XI 1988 r., s. 1–2.
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.
- Fischer A., *Sprawozdanie Komitetu Opieki nad Kopcem J. Piłsudskiego z działalności w roku 1988*, „Sowiniec” 8 (1989), s. 61–63.
- Fischer I., *Obchody Święta Niepodległości w międzywojennym Krakowie*, „Sowiniec” 15 (1999), s. 42–47.
- Hnatowicz R., *Przemówienie w Katedrze Wawelskiej*, „Sowiniec” 8 (1989), s. 58–60.
- Jagosz M., *Katedra wawelska za czasów pasterzowania arcybiskupa Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. Zawadzki, Kraków 1988, s. 135–155.
- Kajzar P., *Mauzoleum marszałka Józefa Piłsudskiego na Wawelu w latach 1935–1989*, Kraków 2018.
- Lewandowski M., Pawlikowski M., *Gaz na ulicach*, Kraków 2011.
- Nowak J., *Pamięci Pana Kazimierza Martyniaka*, „Sowiniec” 5 (1985), s. 33.
- Spotkanie papieża z Polakami w Rzymie*, „Dziennik Polski” 44 (1988), nr 244 z dnia 18 X 1988 r., s. 1–2.
- Urban J., *Katedra na Wawelu w relacji ks. K. Figlewicza w latach 1939–1945*, „Analecta Cracoviensia” 28 (1996), s. 569–580.
- Urban J., *Katedra na Wawelu po 1918 r.*, Kraków 2008.
- Z uroczystości uczczenia 70. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości*, „Sowiniec” 8 (1989), s. 35.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

## Streszczenie

Ustawą z 23 kwietnia 1937 r. dzień 11 listopada stał się w Polsce Świętem Niepodległości. Ustawa związała ten dzień z osobą Józefa Piłsudskiego. Autor podjął temat form świętowania 11 listopada w katedrze na Wawelu jako miejscu spoczynku trumny J. Piłsudskiego. Najpierw pokrótce omówił świętowanie 11 listopada w latach bezpośrednio poprzedzających wybuch II wojny światowej. Następnie omówił formy pielęgnowania 11 listopada przez legionistów i środowiska niepodległościowe po zaprowadzeniu przez władze komunistyczne nowego święta 22 lipca i ignorowaniu święta 11 listopada. W ostatniej części Autor edytuje relację z przebiegu uroczystości 11 listopada 1988 r., która była zapowiedzią zmian politycznych w Polsce, które trzy miesiące później doprowadziły

do ustawy z 15 lutego 1989 r. o przywróceniu 11 listopada jako Narodowego Dnia Niepodległości.

**Słowa kluczowe:** Józef Piłsudski, Zdzisław Chłopek, Związek Legionistów Polskich, Święto Niepodległości, katedra na Wawelu, Kraków

*Zdzisław Chłopek's Account of the Religious and Patriotic Celebrations of the 70th Anniversary of Polish Independence at Wawel Cathedral (11 November 1988)*

**Summary**

The Act of April 23, 1937 established November 11th as Poland's Independence Day. That same act bound that day with the person of Józef Piłsudski. The author depicts the form and type of the November 11th celebration in Wawel Cathedral, which is the resting place of J. Piłsudski. First, he briefly discusses the November 11th celebration in the years immediately preceding the outbreak of World War II, then discusses the forms of celebration by legionnaires and independent circles after communist authorities introduced an official ban on celebration. In the final part of the article, the author recounts the ceremony of November 11, 1988, which was a preview of political changes in Poland, and three months later led to the Act of February 15, 1989 which restored November 11 as National Independence Day in Poland.

**Key words:** Józef Piłsudski, Zdzisław Chłopek, Polish Legionnaires' Union, Independence Day, Wawel cathedral, Krakow





## ARGUMENTACJA SOBORU NICEJSKIEGO II ZA KULTEM IKON

O ikonach i ich kulcie napisano już wiele. Ostatnia dekada przyniosła jednak dodatkowy impuls do badania tych zagadnień, ponieważ pojawiło się krytyczne wydane akt Soboru Nicejskiego II. Składa się ono z trzech tomów i obejmuje w sumie ponad tysiąc stron tekstu<sup>1</sup>. Połowa jest zredagowana w języku greckim, a druga część stanowi tłumaczenie łacińskie, przy czym nie zawsze jest to tylko tłumaczenie z greki. W niektórych wypadkach tekst łaciński zawiera te partie tekstu, które bądź nie zachowały się po grecku, bądź też zostały na grekę przetłumaczone w sposób tendencyjny<sup>2</sup>.

Sobór Nicejski II (787) to najważniejszy w historii głos Kościoła na temat ikon i ich kultu. Chociaż nie był to jedyny punkt obrad, to jednak zajął on najwięcej miejsca w debatach. W czasie dyskusji wspomniano również na temat czci Biblii, krzyża czy relikwii, ale argumentacja za tworzeniem obrazów i oddawaniem im czci została przedstawiona w sposób najbardziej systematyczny. Było to związane z faktem, że przez ponad pięćdziesiąt lat (726–780) władcy Bizancjum zwalczali kult ikon. Stąd też ojcowie soborowi postanowili dać precyzyjną wykładnię na temat prawomocności tworzenia obrazów oraz ich roli i miejsca w Kościele.

<sup>1</sup> *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii actiones I – III*, edidit E. Lamberz, W. de Gruyter, Berolini – Novi Eboraci MMVIII; *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii actiones IV – V*, edidit E. Lamberz, W. de Gruyter, Berlin-Boston 2012; *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii actiones VI – VII*, [dalej: CUNS] edidit E. Lamberz, W. de Gruyter, Berlin-Boston 2016. Tomy posiadają paginację ciągłą. Przebieg pierwszych trzech sesji znajduje się w tomie pierwszym na stronach: 18–281, czwartej i piątej w tomie drugim na stronach: 282–599, szóstej i siódmej w tomie trzecim na stronach: 600–857.

<sup>2</sup> Chodzi na przykład o napisany po łacinie list papieża Hadriana do władców, który został na Soborze Nicejskim II odczytany w tłumaczeniu greckim. Odczytano go jednak w wersji niekompletnej i częściowo zmodyfikowanej. Fragmenty nawiązujące do Piotra apostoła podretuszowano w taki sposób, aby osłabić wydzwięk papieskiego prymatu. Por. CUNS, s. 118–171.

Sobór rozpoczął się od przyjęcia z powrotem do Kościoła nawróconych ikonoklastów i odczytania listów imperatorów (Ireny, Konstantyna VI), papieża Hadriana, patriarchy Tarazjusza oraz innych patriarchów (sesje I–III); następnie zaprezentowano pozytywny, oparty o Pismo Święte i Tradycję Kościoła, wykład na temat obrazów i możliwości ich kultu (sesje IV–V); kolejnym punktem obrad było zbieranie punkt po punkcie argumentów przeciwników kultu ikon (sesja VI); ostatnim akordem soboru było przyjęcie definicji dogmatycznej, po odczytaniu której miały miejsce zarówno krótkie akklamacje uczestników obrad, jak i rzucenie anatem na przeciwników kultu ikon (sesja VII).

Celem artykułu jest wydobyć z akt Soboru Nicejskiego II zawartych w nich argumentów przemawiających za kultem ikon<sup>3</sup>. Tak postawiony cel pozwoli znacząco poszerzyć przedstawianą w publikacjach naukowych argumentację za ich kultem. Okazuje się bowiem, że ojcowie soborowi przywołali o wiele więcej argumentów niż te najczęściej powtarzane w artykułach teologicznych bądź historycznych. W literaturze do najbardziej znanych argumentów za kultem ikon należą bowiem: argument z Pisma Świętego (teksty poświęcone cherubom, znajdującym się przy Arce Przymierza, które podważają absolutny charakter zakazu czynienia jakichkolwiek przedstawień), argument chrystologiczny (Niewidzialny, a zatem niemożliwy do przedstawienia obrazowego Bóg, stał się widzialny, czyli podatny na przedstawienie dzięki Wcieleniu; Jezus Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego, a zatem Bóg sam sobie uczynił obraz), argument z Tradycji (liczni ojcowie Kościoła sami czcili ikony i zachęcali innych do ich kultu) i argument z cudów (uzdrowienia za pośrednictwem ikon)<sup>4</sup>. Rzadziej przytaczane są ponadto argumenty: *ex pacifica possessione* oraz z analogii<sup>5</sup>. Pierwszy podkreśla, że przez wieki ikony były czczone i nikt tego nie podważał (jest więc w gruncie rzeczy elementem argumentu z Tradycji), drugi natomiast nawiązuje do samej teorii obrazu, który jest odpowiednikiem słowa, zapisanego w inny sposób (zamiast literami to kolorami).

Obecne przedłożenie będzie próbą przedstawienia wszystkich przywołanych w debatach soborowych argumentów. Jest ich jedenaście. Chodzi o następujące argumenty za tworzeniem ikon i ich kultem: z Biblii, z wcielenia, z Tradycji, z powszechności, z cudów, z intencji, z owoców duchowych, z analogii, z teorii obrazu, z istnienia obrazów nie ręką ludzką uczynionych. Ostatni argument ma charakter logicznej *reductio ad absurdum*.

<sup>3</sup> W artykule terminy „obraz” i „ikona” stosowane są jako synonimiczne. Jak wiadomo, oba pojęcia mają odmienne konotacje. Celem artykułu jest jednak przedstawienie argumentacji za możliwością tworzenia i oddawania czci jakimkolwiek przedstawieniom Boga, Maryi i świętych. To wydaje się upoważniać do takiego synonimicznego traktowania obu terminów.

<sup>4</sup> B. Tschiflianow, *The Iconoclastic Controversy – A Theological Perspective*, „The Greek Orthodox Theological Review” 38 (1993), s. 231–264.

<sup>5</sup> T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Częstochowa 1993, s. 73–88.

Na czym polega *novum* tego artykułu? Po pierwsze, na syntetycznym przedstawieniu argumentacji za kultem ikon, zawartej na kartach akt Soboru Nicejskiego II. Brak jest artykułu, który właśnie w oparciu o same akta referowałby tę kwestię. Po drugie, w licznych pozycjach podejmujących tematykę ikon przytacza się niekompletną argumentację za ich kultem. To prawda, że większość argumentów była przedmiotem zainteresowania badaczy. Te teksty są cytowane w publikacjach historycznych, teologicznych, a nawet z obszaru historii sztuki. Sama analiza akt Soboru Nicejskiego II zajmuje jednak niewiele miejsca w publikacjach naukowych. Chociaż Hans Georg Thümmel<sup>6</sup> referuje zagadnienia omawiane na poszczególnych sesjach niemal na 50 stronach (s. 133–180), to jednak aspekty teologiczne są przez niego potraktowane bardzo zdawkowo. Sesja VI, polemiczna wobec synodu z Hieria, jest omawiana na jednej stronie. Monografia Daniela Sahasa pt. *Icon and Logos. Sources in Eight-Century Iconoclasm*<sup>7</sup> zawiera krótkie omówienie argumentacji za kultem ikon, koncentrujące się przede wszystkim na konsekwencjach wcielenia. Autor opatruje krótkim komentarzem swój przekład na język angielski VI sesji Soboru Nicejskiego II. Inni autorzy (L. Brubaker<sup>8</sup>, L. Brubaker i J. Haldon<sup>9</sup>) przyjmują bardziej perspektywę historyczną aniżeli teologiczną. Prezentują szerokie tło sporów ikonoklastycznych, zdawkowo traktując dorobek samego Soboru Nicejskiego II. Chociaż L. Uspienski<sup>10</sup>, T. D. Łukaszuk<sup>11</sup>, Ch. Schönborn<sup>12</sup> koncentrują się na zagadnieniach teologicznych, to jednak ich analizy są niekompletne. Za najważniejszy tekst należałoby w tym temacie uznać pozycję A. Giakalisa<sup>13</sup>, ponieważ ma ona *sensu stricto* charakter teologicznego omówienia dorobku teologicznego Soboru Nicejskiego II. Ale i tam argumentacja nie jest kompletna. Brak jest w dotychczasowej literaturze przedmiotu przedstawienia argumentu z intencji, omówienia swoistej *reductio ad absurdum* tez ikonoklastów, a przede wszystkim brak jest pogłębienia argumentu z Tradycji, to znaczy faktycznego, a nie tylko hasłowego, zmierzenia się z powoływaniem się na Tradycję przez ikonoklastów.

<sup>6</sup> H.G. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. Und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005.

<sup>7</sup> D. J. Sahas, *Icon and Logos. Sources in Eight-Century Iconoclasm*, Toronto-Buffalo-London 1986.

<sup>8</sup> L. Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London 2012.

<sup>9</sup> L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850. A History*, Cambridge 2015.

<sup>10</sup> L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1983.

<sup>11</sup> T. D. Łukaszuk, *Obraz święty...*, dz. cyt.

<sup>12</sup> Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.

<sup>13</sup> A. Giakalis, *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Leiden 1994.

### Argument z Pisma Świętego

Czwarta sesja soboru rozpoczęła się od przedstawienia argumentacji na rzecz tworzenia ikon i ich kultu. Punktem wyjścia były dla ojców soborowych teksty Starego i Nowego Testamentu nawiązujące do Arki Przymierza. Przeczytano publicznie cztery fragmenty (Wj 25, 1.17–22; Lb 7,88–89; Ez 41,1.16–20; Hbr 9,1–5)<sup>14</sup>. W debacie nad nimi zwrócono uwagę, że jak kiedyś cheruby były przy Przebłagalni, osłaniając ją, tak samo i dziś ikony Jezusa i Maryi osłaniają ołtarz. Cheruby były dziełami sztuki i miały ludzką twarz<sup>15</sup>. Przytoczone biblijne fragmenty stanowiły dla ojców soborowych wystarczający dowód, że zawarty w Księdze Wyjścia (20,4) zakaz czynienia jakichkolwiek przedstawiń nie miał charakteru absolutnego, a zatem dopuszczał wyjątki, skoro sam Bóg nakazał wykonanie cherubów. W toku dyskusji odwołano się także do przykładu świętych, którzy mieli wizje aniołów ukazujących się im w ludzkiej postaci.

W dalszej debacie przytoczono te fragmenty biblijne, które nawiązywały do przedmiotów bądź to wykonanych dla Boga (stela Jakuba)<sup>16</sup>, bądź to będących przedmiotem czci (Jakub uczył wierzchołek laski Józefa)<sup>17</sup>. Biblia nie określała tych wytworów ludzkich rąk ani tych form czci mianem bałwochwalstwa. Tym bardziej, że jak zauważono w toku obrad soborowych, w Starym Testamencie znajdują się przykłady czci okazywanej grzesznikom: Abraham oddał pokłon do ziemi Chetytom, którzy sprzedali mu grób, aby mógł pochować Sarę (Rdz 23,7); Jakub pobłogosławił faraona (Rdz 47,7) i oddał pokłon swemu bratu Ezawowi (Rdz 33,3), Mojżesz oddał pokłon Jetrze (Wj 18,7). Żaden z tych wyrazów czci nie był bałwochwalstwem, ponieważ nie chodziło o traktowanie tych osób jako bóstw<sup>18</sup>.

Wielokrotnie przywoływane w czasie obrad soborowych teksty biblijne pozwoliły ukazać biblijny zakaz czynienia obrazów w jego właściwym kontekście. Choć i pełnił on ważną funkcję chroniącą naród wybrany przed bałwochwalstwem, to jednak nie miał on charakteru absolutnego.

### Argument z wcielenia

Prawda o wcieleniu Syna Bożego wielokrotnie wybrzmiewa w aktach soborowych. Co prawda, ani raz zwolennicy kultu ikon nie przywołali tekstu z Listu do Kolosan (1,15), wskazującego na Jezusa Chrystusa jako obraz Boga niewidzialnego. Było to spowodowane faktem, że do tego fragmentu nawiązywali ikonoklaści na

<sup>14</sup> CUNS, s. 284–288. Te same teksty były również cytowane nie tylko na wcześniejszych, ale i na późniejszych sesjach przy okazji lektury różnych pism. Por. CUNS, s. 130, 156, 366.

<sup>15</sup> Ten argument kilkakrotnie pojawia się w dokumentach soborowych. Por. CUNS, s. 288, 350.

<sup>16</sup> Rdz 28,13–18; CUNS, s. 130.

<sup>17</sup> Hbr 11,21; CUNS, s. 130, 356.

<sup>18</sup> CUNS, s. 356, 368. Akta odwołują się jeszcze do przykładu Daniela, który oddał pokłon Nabuchodonozorowi. Według Dn 2,46 chodziło jednak o sytuację odwrotną.

synodzie w Hieria<sup>19</sup>. Mimo to prawda o wcieleniu na różne sposoby wybrzmiewała w auli soborowej. Celem obrazów była obrona prawdy o rzeczywistym, a nie pozornym wcieleniu Syna Bożego. Dlatego też kilkakrotnie cytowano kanon 82. Soboru Piąto-Szóstego, który w trosce o wiarę we wcielenie Syna Bożego nakazywał przedstawiać Go nie jako Baranka, lecz w ludzkim kształcie. Podstawą możliwości czynienia ikon Jezusa Chrystusa jest fakt wcielenia. Nie chodzi bowiem o przedstawianie na obrazach boskiej natury Logosu, bo to jest niemożliwe. Skoro jednak był widziany w ludzkim kształcie, to w takiej postaci może również zostać namalowany<sup>20</sup>. W tym kontekście przywoływano szereg biblijnych fragmentów, świadczących o tym, że Jezus był widziany zarówno przed, jak i po zmartwychwstaniu<sup>21</sup>.

Sesja VI soboru była jednak świadkiem pogłębionej dyskusji nad prawdą o wcieleniu, ponieważ nie tylko ikonodule, ale i ikonoklaści opierali swoją argumentację na niej. Ci pierwsi widzieli w nim argument za możliwością tworzenia ikon, ci drudzy natomiast postrzegali ikonę, jako sprzeczny z orzeczeniami wcześniejszych soborów, przykład mieszania natur lub przekonania o istnieniu w Jezusie Chrystusie dwóch hipostaz<sup>22</sup>.

Wyjaśnienie prawdy o wcieleniu dokonało się przede wszystkim w oparciu o słowa i czyny samego Jezusa, które pozwalały widzieć we wcieleniu przykład przejścia od nieskończoności do skończoności. Dowodem miała być np. wypowiedź Jezusa w kontekście śmierci Łazarza, wyrażająca radość, że Go nie było przy zgonie przyjaciela (J 11,11.15). Te słowa są świadectwem na to, że Wszechobecny Bóg przyjął przez wcielenie ludzkie ograniczenia<sup>23</sup>. Jako argument przytoczono również problem malowania obrazów ludzi. Na takich przedstawieniach nie jest możliwe zaprezentowanie ludzkiej duszy, która jest niewidzialna<sup>24</sup>.

Związek ikony z chrystologią wydaje się być dwojaki. Argument chrystologiczny, prawda o Bogu, który stał się człowiekiem, stanowił dla ojców soborowych uzasadnienie dla możliwości czynienia obrazów Jezusa Chrystusa. Z drugiej jednak strony ikona pełniła funkcję apologetyczną, uzasadniającą prawdziwość i realność wcielenia.

### Argument z Tradycji

Termin „Tradycja” to jedno z najczęściej przywoływanych na soborze słów. Sobór przeszedł do historii jako ten, który dał jedno z najdobitniejszych stwierdzeń

<sup>19</sup> Odwołanie do Biblii pojawia się jako cytat z synodu w Hieria. Por. CUNS, s. 656. Ojcowie soborowi przywoływali natomiast fragment z Listu do Hebrajczyków (1,3) o Synu Bożym jako odbłasku i odbiciu hipostazy Ojca. Por. CUNS, s. 760, 870.

<sup>20</sup> CUNS, s. 446, 542, 578.

<sup>21</sup> CUNS, s. 742, 762.

<sup>22</sup> CUNS, s. 760–768.

<sup>23</sup> CUNS, s. 762. Przywołano także przykłady ukazywania się Jezusa po zmartwychwstaniu wraz z możliwością dotykania Go przez Tomasza.

<sup>24</sup> CUNS, s. 764.

magisterium Kościoła na temat Tradycji<sup>25</sup>. Argumentacja z Tradycji szła na soborze zasadniczo trzema torami: po pierwsze, były to stwierdzenia o charakterze ogólnym podkreślające, że kult obrazów Jezusa Chrystusa, Maryi, apostołów i świętych jest obecny w Kościele od początku, a więc nie jest to Tradycja nowa, lecz przekazana przez ojców<sup>26</sup>; po drugie, kilkakrotnie w czasie obrad soborowych cytowano postanowienia wcześniejszych orzeczeń Kościoła, a przede wszystkim tzw. Soboru Piąto-Szóstego, który w kanonie 82. zakazywał przedstawiania Jezusa Chrystusa jako Baranka, polecając malowanie Go na obrazach w ludzkim kształcie, aby patrzący, rozmyślając o ogromie poniżenia Bożego Słowa, przypominali sobie Jego życie w ciele, mękę, śmierć i odkupienie<sup>27</sup>; po trzecie, przytaczano wzmianki z pism pisarzy wczesnochrześcijańskich o czci należnej obrazom. Do najczęściej przywoływanych ojców broniących kultu ikon należał Bazyli Wielki<sup>28</sup>.

Argument z Tradycji napotkał na soborze na niespodziewaną przeszkodę, ponieważ także przeciwnicy tworzenia obrazów i ich kultu powoływali się na ojców Kościoła, cytując przede wszystkim pisma Epifaniusza z Salaminy<sup>29</sup>. Autorytet żyjącego w IV w. cypryjskiego biskupa był tak duży, że trzeba było wnikliwie przemyśleć tę kwestię i dlatego sporo miejsca poświęcono argumentowi z Tradycji jako takiemu. Kluczowym argumentem za tym, że opinia jednego z ojców Kościoła nie oznacza jeszcze pojawienia się Tradycji w Kościele, było odwołanie się do kategorii kontynuacji i recepcji. Uczniowie św. Epifaniusza, nie tylko bowiem nie podzieliли jego poglądów, lecz nawet zbudowali kościół pod jego wezwaniem i umieścili w nim ikony swojego mistrza<sup>30</sup>. Tak więc, w przekonaniu ojców soborowych, nie należy traktować jako Tradycji w Kościele odosobnionej opinii nawet największych autorytetów. Skoro uczniowie Epifaniusza z Salaminy nie byli kontynuatorami jego sposobu myślenia, a zatem nie doszło do recepcji jego poglądów, to znaczy, że nie wytworzyła się w Kościele Tradycja przeciwna kultowi obrazów.

Ikonoklaści powoływali się również na innych wczesnochrześcijańskich pisarzy, cytując ich teksty krytyczne wobec tworzenia ikon i ich kultu. Ojcowie soborowi w niektórych przypadkach podważyli autentyczność przytaczanych fragmentów

<sup>25</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, Poznań-Warszawa 2018, s. 84. W końcowej definicji wiary sobór zdefiniował Tradycję jako „nauczanie naszych świętych ojców”, dodając, że jest ona napełniona Bogiem i mieszka w niej Duch Święty. Analiza tych sformułowań znajduje się w: M. Gilski, M. Cholewa, *Język soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2018, s. 128–129.

<sup>26</sup> CUNS, s. 127. Wielokrotnie w aktach soborowych pojawia się krytyka wszelkiego rodzaju nowinkarstwa. Por. CUNS, s. 40, 48, 192, 260–262.

<sup>27</sup> CUNS, s. 176–178, 240, 344–346, 620–622.

<sup>28</sup> CUNS, s. 58, 68, 72, 138, 140, 400.

<sup>29</sup> Przyczyny negatywnej postawy Epifaniusza wobec obrazów referuje: O. Solovieva, *Epiphanius of Salamis and His Invention of Iconoclasm in the Fourth Century A.D.*, „Fides et Historia” 42 (2010), z. 1, s. 21–46.

<sup>30</sup> CUNS, s. 710–712.



(np. dzieła Teodota z Ancyry, niektóre teksty Epifaniusza z Salaminy)<sup>31</sup>, a w innych (np. teksty Euzebiusza z Cezarei)<sup>32</sup> zakwalifikowali ich autorów jako zwolenników herezji, a w jeszcze innych zakwestionowali interpretację jako wypaczającą ich rzeczywisty sens (np. cytaty z dzieł Grzegorza Teologa, Jana Chryzostoma, Atanazego Wielkiego)<sup>33</sup>.

Udało się zatem na soborze nie tylko pokazać istnienie pochodzącej już od czasów apostoelskich tradycji czynienia obrazów, lecz także dopracować rozumienie Tradycji w Kościele, podważając próby udowodnienia istnienia tradycji przeciwnej czci obrazów.

### Argument z powszechności

Argument z powszechności był na soborze przywoływany w dwóch kontekstach. Chodziło zarówno o cały świat chrześcijański, jak i o inne religie. Ojcowie soborowi zwrócili uwagę, że wszędzie tam, gdzie są chrześcijanie, są czczone ikony<sup>34</sup>. Inne religie natomiast, chociaż nie czczą ikon, to jednak czczą nie tylko Boga, ale i pewne przedmioty. Żydzi otaczają czcią tablice z przykazaniami<sup>35</sup>, Arkę, ołtarz, cheruby, Przebłagalnię, dzban z manną, Księgę Prawa, z szacunkiem i czcią potraktowali także kości Józefa, zabierając je z Egiptu (Wj 13,19)<sup>36</sup>.

Te przykłady posłużyły ojcom soborowym jako argument za kultem nie tylko ikon, ale i krzyża oraz relikwii. Argument z powszechności nie został na soborze szerzej rozwinięty.

### Argument taumaturgiczny

Argument taumaturgiczny wydaje się zajmować najwięcej miejsca w soborowej debacie. Przywołano wiele cudów, a opisy niektórych były nawet kilkakrotnie odczytywane, ponieważ znajdowały się w różnych dziełach.

W ramach cudów dokonanych za pośrednictwem ikon przytoczono przede wszystkim przykłady uzdrowień z chorób (trąd, bezpłodność, wrzody, ból, liczne bliżej nie sprecyzowane uleczenia), wypędzeń złych duchów, nawróceń ( prostytutka, mieszkańcy Bejrutu), ocaleń z niewoli barbarzyńców, a nawet otrzymania zdolności opanowania na pamięć całego Psalterza. Przywołano również przykłady cudów karzących, związanych z próbami bądź to znieważania ikon, bądź to ich zniszczenia<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> CUNS, s. 708, 728–730.

<sup>32</sup> CUNS, s. 732–736.

<sup>33</sup> CUNS, s. 712–716.

<sup>34</sup> CUNS, s. 128.

<sup>35</sup> CUNS, s. 160. Jako dowód powołano się na św. Hieronima.

<sup>36</sup> CUNS, s. 354, 364–366. Przy tej okazji wspomniano również o Namiocie Spotkania, efodzie, różdżce Mojżesza, skale z Meriba, z której wypłynęła woda, oraz krzewie gorejącym.

<sup>37</sup> Ponad połowa czwartej sesji była poświęcona odczytywaniu dzieł, które zawierały opis cudów dokonanych za pośrednictwem ikon. Por. CUNS, s. 316–334, 376–380, 386–392,

Przy tej okazji odwołano się również do opisanej w Księdze Liczb (21,8–9) historii o wężu miedzianym. Skoro wystarczyło na niego spojrzeć i to powodowało uzdrowienie, to o ileż bardziej przyniesie uleczenie z wszelkiej choroby spojrzenie na obraz Chrystusa czy świętych<sup>38</sup>.

Logika argumentacji była jasna. Za pośrednictwem ikon Bóg dokonuje cudów, a zatem ich tworzenie i oddawanie im czci jest legitymizowane przez Niego samego. Przywołane w auli soborowej opisy cudów dokonywały się za pośrednictwem zarówno ikon Jezusa Chrystusa, jak i ikon Bożej Rodzicielki oraz świętych.

### Argument z intencji

Kilkakrotnie w auli soborowej podkreślano znaczenie intencji, z jaką tworzone są obrazy. Wszelkie dzieło bowiem – jak stwierdził Stefan, biskup Bosry, mając na myśli ikony świętych – które zostało uczynione w imię Boże, jest dobre i święte<sup>39</sup>. Ten sam pogląd, choć w nieco innych słowach powracał jeszcze w czasie soborowych dyskusji, w nawiązaniu do Listu do Kolosan (3,17)<sup>40</sup>, w którym święty Paweł zachęca, aby czynić wszystko w imię Pańskie. To, co zostało poświęcone Bogu – podkreślili ojcowie soborowi – nie może być wynalazkiem diabła<sup>41</sup>.

Nie udało się znaleźć w aktach soborowych żadnych wzmianek na temat obrazów demonów, jakkolwiek wspominano o obrazach władców. Debaty dotyczyły jednak jedynie prawomocności tworzenia obrazów, które przedstawiały Jezusa Chrystusa, Maryję, aniołów lub świętych. Dlatego też argument tworzenia ikon w imię Boże nie wymagał dodatkowych uzasadnień.

### Argument z owoców duchowych

Istotnym argumentem za tworzeniem ikon, była także zdolność do wewnętrznej przemiany osób na nie patrzących. Niektóre ikony prowadziły do skrucy, do płaczu, a nawet wyzwały pragnienie świętości. Te łzy, rodzące się na widok obrazu, a nie pod wpływem słów, stanowiły dla ojców soborowych ważny argument za tworzeniem ikon. Przywołano przykład Grzegorza z Nyssy, który nie mógł powstrzymać łez na widok obrazu przedstawiającego Abrahama składającego w ofierze Izaaka<sup>42</sup>. Ikony świętych – jak to niejednokrotnie podkreślano – nie są tworzone po to, aby je czcić jak bogów, ale po to, żeby patrzących na nie pobudzić do współzawodnictwa<sup>43</sup>.

---

404–434, 476–478. W czasie drugiej sesji odwołano się do legendy o uzdrowieniu cesarza Konstantyna z trądu. Por. CUNS, s. 122–124.

<sup>38</sup> CUNS, s. 132.

<sup>39</sup> CUNS, s. 152–154.

<sup>40</sup> CUNS, s. 440.

<sup>41</sup> CUNS, s. 754.

<sup>42</sup> CUNS, s. 294. Por. CUNS, s. 136.

<sup>43</sup> CUNS, s. 578, 772.

Kilkakrotnie w soborowych aktach pojawia się termin *mimesis*<sup>44</sup> oznaczający naśladowanie<sup>45</sup>. Jedną z funkcji ikon jest bowiem wezwanie do naśladowania. To, co widzialne, ma bowiem porywać do kontemplowania tego, co niewidzialne, a następnie do działania<sup>46</sup>. Dowodem na takie działanie obrazów były nawrócenia spowodowane za ich pośrednictwem<sup>47</sup>. Soborowa doktryna na temat obrazów łączy w sobie dwie ważne kategorie: naśladowanie i współzawodnictwo. Ikony miały prowadzić najpierw do naśladowania przedstawionych na obrazach postaci świętych, a następnie do prób współzawodnictwa z nimi, aby osiągnąć większy niż oni stopień świętości.

W czasie szóstej sesji soboru pojawił się również temat owoców, które zrodziła postawa zwalczania ikon i ich kultu. Przywołano przykłady wywołanych przez ikonoklastów prześladowań, w czasie których miały miejsce: pozbawianie wolności, biczowania, oślepienia, obcinania nosów i języków, grabieże, przymusowe małżeństwa dziewic, profanacje świątyń, niszczenie naczyń liturgicznych, zamiany klasztorów w gospody, palenie ksiąg, morderstwa oraz wiele innych form represji wobec czcicieli obrazów<sup>48</sup>.

### Argument z analogii

W debatach soborowych odwołano się także do relacji między słowem a obrazem. W obu przypadkach mamy, w przekonaniu ojców soborowych, do czynienia z jakąś formą zapisu: bądź to przy pomocy liter, bądź to przy pomocy kolorów. Słowa są zapisywane w księgach, a kolory na drewnie<sup>49</sup>. Powołując się na takie autorytety jak Bazyl Wielki czy Atanazy Wielki, uznano prawomocność obu tych form przekazu ewangelicznego<sup>50</sup>. Odwołując się zaś do tekstów papieża Grzegorza Wielkiego, wspomniano o obrazach jako *Biblia pauperum*<sup>51</sup>.

### Argument z teorii obrazu

Papież Hadrian w swoim liście do imperatorów, odczytanym na II sesji soboru, zdefiniował ikonę Boga jako oblicze (*prosopon*) Boga<sup>52</sup>. Wielokrotnie na soborze podejmowano próbę opisanie relacji między obrazem a przedstawioną na nim osobą. Podkreślano przy tej okazji następujące kwestie: po pierwsze, cześć dla obrazu nie jest czią dla drewna lub kolorów, ale dla prototypu, czyli osoby, która na nim jest

<sup>44</sup> Nie zawsze w formie rzeczownika *mimesis*, lecz częściej w formie czasownika *mimeomai*.

<sup>45</sup> CUNS, s. 136, 140, 158, 306. Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, s. 871–872.

<sup>46</sup> CUNS, s. 128.

<sup>47</sup> CUNS, s. 302.

<sup>48</sup> CUNS, s. 752.

<sup>49</sup> O wartości zmysłów ludzkich w drodze ku Bogu: CUNS, s. 786.

<sup>50</sup> CUNS, s. 140, 148.

<sup>51</sup> CUNS, s. 126.

<sup>52</sup> CUNS, s. 134.

namalowana<sup>53</sup>; po drugie, obraz nie jest samodzielnym bytem, co oznacza, że jeśli np. władca ma obraz, to nie oznacza to istnienia dwóch władców<sup>54</sup>; po trzecie, obraz i osobę na nim przedstawioną łączy nazwa, a nie istota (*ousia*)<sup>55</sup>.

Każda z tych tez została w czasie soborowych debat opatrzona przykładem. Ściśle związek obrazu z osobą został ukazany przez odwołanie się do władzy świeckiej. Brak szacunku dla obrazu władcy, jest przecież jednoznacznie interpretowany jako brak szacunku dla samego władcy. I analogicznie cześć dla figury i obrazu władcy jest wciąż okazywaną jemu samemu. Przy tej okazji przypomniano o różnego rodzaju zwyczajach obnoszenia obrazów ludzi panujących po miastach<sup>56</sup>. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku Żydów czczących Księgę Prawa. Nie chodzi przecież o oddawanie czci skórze, na której jest spisana, lecz zawartemu w księdze Słowu Boga<sup>57</sup>. Z drugiej strony w odpowiedzi na zarzuty ikonoklastów o nestorianizm, odpowiadano, że obraz i osoba na nim przedstawiona nie są dwoma osobami<sup>58</sup>. Obrazy nie dzielą Chrystusa, ale przedstawiają Słowo, które stało się ciałem i zamieszkało między nami<sup>59</sup>. W polemice z ikonoklastami, utrzymującymi, że obraz musi być z tej samej materii co namalowana postać (takie kryterium spełniała jedynie Eucharystia)<sup>60</sup>, ojcowie soborowi podkreślali, że choć istnieje związek między ikoną a osobą, to jednak łączy te dwie rzeczywistości jedynie nazwa. Nigdy bowiem Ciało i Krew Jezusa nie były przez ojców Kościoła nazywane obrazami. Stąd teoria ikony prezentowana przez ikonoklastów nie ma żadnego oparcia w Tradycji<sup>61</sup>.

### Argument z istnienia obrazów nie ręką ludzką uczynionych

Dla potwierdzenia słuszności czynienia obrazów ojcowie soborowi odwołali się także do przykładu obrazów nie namalowanych przez ludzi. Zostały one określone bądź to jako „wykonane przez Boga”, bądź to jako „nie ręką ludzką uczynione”<sup>62</sup>. Chodziło przede wszystkim o obraz Jezusa Chrystusa przekazany, zgodnie z legendą, Abgarowi. W czasie V sesji soboru odczytano fragment czwartej księgi *Historii Kościoła* autorstwa Ewagriusza Scholastyka opisujący cud dokonany za pośrednictwem właśnie tego „całego świętego” i nie ręką ludzką uczynionego obrazu<sup>63</sup>. Dzięki

<sup>53</sup> CUNS, s. 130, 144, 398. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku krzyża. Por. CUNS, s. 352.

<sup>54</sup> CUNS, s. 150.

<sup>55</sup> CUNS, s. 664, 670, 682, 744.

<sup>56</sup> CUNS, s. 142–144, 394.

<sup>57</sup> CUNS, s. 354.

<sup>58</sup> CUNS, s. 398.

<sup>59</sup> Na temat zarzutu nestorianizmu i odpowiedzi soboru: CUNS, s. 648.

<sup>60</sup> CUNS, s. 670–672.

<sup>61</sup> CUNS, s. 672–676.

<sup>62</sup> CUNS, s. 582.

<sup>63</sup> Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, IV, 27, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, s. 197–199.

przyniesieniu tego wizerunku Jezusa udało się w sposób cudowny ocalić oblężoną Edesę<sup>64</sup>. Jeden z uczestników soboru dał osobiste świadectwo, że w czasie swojej wizyty w Syrii nie tylko widział ten święty obraz, ale i był świadkiem oddawanej mu czci<sup>65</sup>.

W auli soborowej przywołano również przykłady innych obrazów i napisów, które nie pochodziły od ludzi. Gdy pewien święty człowiek zamówił u rzemieślnika wykonanie krzyża, okazało się, że pojawiły się na krzyżu nie tylko napisy, ale i trzy obrazy. Napisy wskazywały, że chodziło o postacie Emmanuela, Gabriela i Michała. Rzemieślnik próbował je usunąć, ale nie był w stanie<sup>66</sup>.

W tę samą logikę wpisują się również odwołania do stworzenia Adama na obraz i podobieństwo Boga<sup>67</sup>. Chodzi o obraz nie ręką ludzką uczyniony.

Chociaż ojcowie soborowi nie omawiali szczegółowo kwestii ikon nie ręką ludzką uczynionych, a jedynie potwierdzali ich istnienie, to jednak tym samym wskazywali na boskie a nie ludzkie pochodzenie samej tradycji ich czynienia.

### *Reductio ad absurdum*

Ojcowie soborowi w odpowiedzi na zarzut, że oddawanie czci ikonom świętych jest bałwochwalstwem, zastosowali logiczny wywód pozwalający sprowadzić myślenie ikonoklastów do absurdu. Jak bowiem – pytali uczestnicy soboru – może być bałwochwalstwem kult męczenników, którzy niszczyli wszelkie formy bałwochwalstwa? Jak może być przejawem bałwochwalstwa oddanie czci kościom, prochom, krwi tych, którzy nie tylko nie składali czci bożkom, ale i walczyli z wszelkimi formami bałwochwalstwa? Gdyby kult ikon był kultem bożków, to jak byłoby możliwe, żeby za pośrednictwem ikon dochodziło do wyrzucania złych duchów?<sup>68</sup>. Te i inne głosy, padające w auli soborowej, miały charakter swoistego *reductio ad absurdum*. Ukazywały absurd myślenia ikonoklastów. W celu jeszcze dobitniejszego ukazania braku racjonalności w myśleniu ikonoklastów, przywołano historię pustelnika z Góry Oliwnej czczącego ikonę Maryi z Dzieciątkiem, nieustannie nękanego z tego powodu przez złego ducha. W pewnym momencie demon mu się ukazał, zachęcając go do zaniechania modlitwy przed obrazem, proponując, że w zamian zaprzestanie kuszenia go<sup>69</sup>. Każda ikona świętego jest w przekonaniu ojców soborowych, znakiem nie tylko jego walki przeciw diabłu, ale i odniesionego w tej konfronta-

<sup>64</sup> Akta soborowe nawiązują do dwóch różnych wizerunków Jezusa nie ręką ludzką uczynionych. Jeden z nich ocalił Edesę, obleganą dwukrotnie przez Persów w latach 542–544. Drugi natomiast był obnoszony wokół murów Konstantynopola w 626 r. i ocalił miasto przed atakiem perskim. Por. L. Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London 2012, s. 11.

<sup>65</sup> CUNS, s. 580–584.

<sup>66</sup> CUNS, s. 426.

<sup>67</sup> CUNS, s. 156, 362, 614, 786.

<sup>68</sup> CUNS, s. 358.

<sup>69</sup> CUNS, s. 380–382.

cji zwycięstwa<sup>70</sup>. Rola ikony polega przede wszystkim „na uwolnieniu od idolatrii i oszustwa demonów, a zwróceniu do światła, prawdy i miłości Boga”<sup>71</sup>.

### Podsumowanie

Akta Soboru Nicejskiego II to najważniejsze źródło dla odkrycia miejsca i roli ikon w Kościele. Żaden inny sobór nie poświęcił tyle miejsca obrazom i w tak systematyczny i całościowy sposób nie potraktował tego zagadnienia. Wypracowana przez ojców soborowych – w odpowiedzi na zarzuty ikonoklastów – argumentacja za tworzeniem ikon i oddawaniem im czci stanowi rzeczywiste kompendium wiedzy nie tylko o samych ikonach, ale i o źródłach i sposobach uzasadnienia głoszonej przez Kościół doktryny.

### BIBLIOGRAFIA

#### Źródła drukowane:

*Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii actiones I – III*, edidit Erich Lamberz, Walter de Gruyter, Berolini – Novi Eboraci MMVIII.

*Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii actiones IV – V*, edidit Erich Lamberz, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2012.

*Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii actiones VI – VII*, edidit Erich Lamberz, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2016.

#### Opracowania:

Brubaker L., *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London 2012.

Brubaker L., Haldon J., *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850. A History*, Cambridge 2015.

Congar Y., *Tradycja i tradycje*, Poznań-Warszawa 2018.

Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990.

Giakalis A., *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Leiden 1994.

Gilski M., Migdał M., *Problematyka złego ducha w debatach Soboru Nicejskiego II*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 17 (2016), s. 111–118.

Gilski M., Cholewa M., *Język soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2018.

Łukaszuk T. D., *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Częstochowa 1993.

<sup>70</sup> CUNS, s. 546.

<sup>71</sup> M. Gilski, M. Migdał, *Problematyka złego ducha w debatach Soboru Nicejskiego II*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 17 (2016), s. 117. Por. CUNS, s. 126.



- Sahas D. J., *Icon and Logos. Sources in Eight-Century Iconoclasm*, Toronto-Buffalo-London 1986.
- Schönborn Ch., *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.
- Solovieva O., *Epiphanius of Salamis and His Invention of Iconoclasm in the Fourth Century A.D.*, „Fides et Historia” 42 (2010), z. 1, s. 21–46.
- Thümmel H. G., *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. Und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2005.
- Tschiflianow B., *The Iconoclastic Controversy – A Theological Perspective*, „The Greek Orthodox Theological Review” 38 (1993), s. 231–264.
- Uspienski L., *Teologia ikony*, Poznań 1983.

### Streszczenie

Artykuł prezentuje argumentację za kultem ikon przedstawioną w czasie obrad Soboru Nicejskiego II. Argumenty mają charakter teologiczny, filozoficzny, socjologiczny i logiczny. Spośród jedenastu przytoczonych argumentów najwięcej miejsca w aktach soborowych zajmuje opis cudów dokonanych za pośrednictwem ikon.

**Słowa kluczowe:** ikona, argumentacja, Akta Soboru Nicejskiego II, Siódmy sobór ekumeniczny

### *Arguments of the Second Council of Nicaea for the Cult of Icons*

#### Summary

This article presents the arguments for the cult of icons presented during the Second Council of Nicaea. The arguments are theological, philosophical, sociological and logical. Of the eleven arguments cited, the largest part of the conciliar acts regard the depiction of the miracles performed through icons.

**Key words:** icon, argumentation, The Acts of the Second Council of Nicaea, The Seventh Ecumenical Council



## CONCERNING THE DIALECTICAL CRITICISM OF RELIGION

### Preliminary

It has long been known that the ground on which all religions that recognize the existence of a personal God can come to an agreement, is a kind of theodicy, which here, can be understood as a defense of the belief in the existence of God. In today's world atheists are louder and braver in proclaiming their criticism of all religion. For various reasons, which I will not mention here, atheism is identified with rationalism and the names of these two worldviews are used interchangeably. Everyone who believes that the number of gods that actually exist equals zero considers himself an atheist or a rationalist. In addition, it is known that contemporary atheists evaluate all religious views in this way: as the number of gods people believe in gets closer to zero, the more rationalistic this religious view is. It would seem, then, that for this very reason monotheism is recognized as the last "bastion" of religious views, and within it - Christianity. This is the last worldview that must be criticized and completely removed so that the times of enlightened rationalism can begin. Monotheism seems to demand even more of rationalistic criticism because atheists believe that this religious superstition is most deeply rooted in Christianity, and when Christianity is defeated only atheism is possible. That is why the Christian religion will never agree with rational and critical thinking according to atheists. In other words, the defence of Christian monotheism is something like "to be or not to be" for religious structures and organizations that bring a good number of temporal profits to many. I dare to conclude that the frequent criticism of Christian monotheism in vulgar, and thus colloquial. Religious criticism can be considered an argument that, in the eyes of rationalist atheists, conveys that Christian monotheism is the most rational of all known monotheisms, and is therefore, the "Trenches of the Holy Trinity", or the last bastion of religion, behind which only the horizon of atheism extends.

The essential meaning of atheism is therefore not only a simple negation of the existence of God (this type of atheism could be called a "world view"), but it is also, and perhaps above all, a break with religion which is somehow, according to atheists, imposed and sanctioned by society. It seems that the latter meaning of atheism is emphasized today. In view of the above, the purpose of this modest article is to show the genesis and methods of the criticism of Christian theology in the context of modern atheism.

In order to achieve what was intended, the path taken by atheistic thought from the negation of God's existence to aggressive criticism of religion, especially Christian, will be briefly outlined. Furthermore, the ways this criticism is expressed will be described along with its potential effects.

### From atheism to the rejection of religion

Atheism is a complex and multifaceted phenomenon. However, there are at least three possible forms of atheism present in the thoughts of its representatives. The first one is a theoretical atheism, in other words one that is doctrinal. This typically consists of a general rejection of a worldview containing the viewpoint that recognizes the existence of God, and adopting, in its place, another worldview that no longer contains a theistic supposition. Another sort of atheism is called practical or existential atheism, or a "religion of escape". This consists in a deliberate change of one's point of view to one that does not acknowledge God's existence because of a reluctance towards this particular thesis.<sup>72</sup> Finally, the third atheism is a view which objects entirely to theistic beliefs and is both focused and based on this opposition.<sup>73</sup> It should be noted that these atheistic views can be arranged from the weakest to the strongest according to the strength of their criticism towards religious views or religion itself. By pointing out that the ranking presented here does not coincide with the chronological order of various types of atheistic views in the history of religious criticism, one can, at least at this point, attempt to explain the individual forms of atheism.

It happens that theoretical atheism is a phenomenon secondary to philosophy. Instead of God the atheist usually proposes another explanation for reality, for example: a materialistic one, a sensual one, liberal one, etc. Supporters of atheism refer to rational interpretation. They announce that this new worldview is inspirational, and the rejection of the existence of God is secondary and only results from the adopted worldview. The most popular version of a theoretical atheism seems to be materialism. Practical atheism is an expression of the rejection of the existence of a personal God for pragmatic or personal reasons. Practical atheists also have an attitude of conformism towards religion, which allows them to treat religion in an instrumental way, without sharing its beliefs. A few years ago, in Polish academia, Piotr Gutowski noticed that today the so-called new atheism is promoted by Richard Dawkins - publicist and evolutionist, the late Christopher Hitshens, Sam Harris and Daniel Dennett - an outstanding representative of modern philosophy of mind.<sup>74</sup> An in-depth and intelligent study of this topic can be found in the book *Ateizm urojony* [Imaginary Atheism] by Sławomir Zatwardnicki.<sup>75</sup> Contemporary atheism, known as

<sup>72</sup> See: S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, p. 19-21.

<sup>73</sup> See: P. Gutowski, *Nauki filozoficzne a nowy ateizm*, [in:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, M. Słomka (ed.), Lublin 2012, p. 20.

<sup>74</sup> P. Gutowski, *Nauki filozoficzne a nowy ateizm*, p. 8.

<sup>75</sup> See S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony*, Kraków 2014.

the “new” atheism, is the most offensive in its criticism of religion and devotes most of its intellectual potential of the thinkers who maintain this view. One may say that the criticism of religion is the foundation of that kind of atheism.

It seems that a contemporary criticism of the Christian religion began at the beginning of the twentieth century, when religious studies emerged as part of materialism, a popular approach at that time. It was expressed in various forms, from factual and friendly criticism through explicit debate, to aggression against religion and its followers, including criminal sanctions, as was the case in at least a few places in the world.<sup>76</sup> Materialistic, and essentially atheistic, religious studies, by definition rejected God's existence, and therefore focused their attention on the criticism of religion. Michael Novak – the author of a book entitled *No One sees God*<sup>77</sup>, maintains that the “new atheism” is a set of allegations, not against God in whom atheists do not believe, but against all Christians. The new atheist, like every reasonable person, perceives injustice and innocent people suffering in the world. But the arguments of theodicy, that is, natural theology, do not convince him. He does not blame God for such a deplorable state of affairs, because he definitely rejects his existence. Rather, he blames every believer, that in the light of such overwhelming data about the world the believer is still trying to believe, or worse, to convey this faith to others. The responsibility for the evil of this world, which the old humanist atheists shifted to God's shoulders, the new atheist shifts to the Christian's shoulders.<sup>78</sup> And here is the proper moment to focus on some of the ways atheistic criticism towards religion is presented among atheists.

Many religious scholars as well as many atheists admit that there is no objective phenomenon of religion that could be studied as a real, formal, ideal or social being, and would not be, at the same time, any specific religion.<sup>79</sup> According to Andrzej Rusław Nowicki – one of the main representatives of Polish and Marxist Religious Studies – even the word “religion” is just an apparent name. Religion itself is simply part of culture, so its name seemingly defines some of the cultural activity of man. The dispute between atheism and religion is actually a dispute about values, because after all certain personal patterns are important in religion, which are personifications of values.<sup>80</sup> When we talk about religion, we are really talking about people. People think that some things are sacred. They create a kind of bond with them, through which interpersonal relations are formed. In the first place a distinction ap-

<sup>76</sup> See: M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy*, London 1985; T. Tindal-Robertson, *Fatima, Rosja i Jan Paweł II. W jaki sposób Maryja przyczyniła się do wyzwolenia Rosji spod marksistowskiego ateizmu 13 maja 1981 – 25 grudnia 1991*, Warsaw 1995; G. Górny, J. Rosikoń, *Tajemnice Fatimy. Największy sekret XX wieku*, Warsaw 2016, p. 144-157.

<sup>77</sup> See: M. Novak, *No One sees God. The Dark Night of Atheists and Believers*, New York 2008; S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony*, p. 26-30.

<sup>78</sup> See: S. Mirari, *How Dialogue is done? A Review of Michael Novak's No One sees God. The Dark Night of Atheists and Believers*, “National Catholic Register” 2 (2016), p. 1-2.

<sup>79</sup> P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, p. 37.

<sup>80</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warsaw 1986, p. 25.

pears between those who are “closer to the holy objects” and they use that relationship to impose their will on those who are “further”. There is, therefore, a division of the community, which over time develops into opposition in both groups. Of course, it cannot be assumed that this division is always developed consciously or intentionally. In the rich reality of religion, it appears as various principles. In uneducated people, religious ideas are more common and widespread. Among theologians and religious philosophers, we encounter systemic beliefs that are less common than imagined.<sup>81</sup> In addition, one must not forget that doctrine is only one of the elements of the multi-faceted phenomenon of religion. Atheists themselves, apart from feelings and beliefs, admit that there are still desires and resolutions.<sup>82</sup> Hegelian philosophy postulated that the more complex the reality, the more definitions it can define and the more it requires the use of a pluralism of methods in research. For this reason, atheists suggest that the method of studying religion is not so much chosen, but rather created by the integration of many different methods.<sup>83</sup> It is difficult to say that the atheist postulate has been honestly implemented in philosophy. Thinkers seeking the most appropriate method chose it rather than created it by integrating existing methods. Even Descartes did this at the critical stage of building his philosophical method.<sup>84</sup> For this reason, the question remains open as to whether the critics of religion really integrate all available methods or choose those that are compatible with their intellectual strategy, which is already a worldview rather than a scientific element.<sup>85</sup>

Even within Christian religious studies, it is believed that religion in general cannot be defined. This is because in the systematics of religion we are not dealing with divisions, but with a typology, in which the main type is one specific religion, regardless of whether it is professed or criticized.<sup>86</sup> An atheist critic of religion differs from a believing critic of religion in that the former fights all religions, and the latter - all but his own. Such an attitude would be a reduction of religion to a set of beliefs which, according to Nowicki, is not appropriate. As an example, a Polish atheist referred to Pomponantius, who claimed that either one religion is true or all of them are false. In contrast, Giordano Bruno, considered by Nowicki as a pioneer of rationalism, argued that every nation can have its own religion and every one of them will be true for that nation.<sup>87</sup> The multitude of views on the issue of religion is a reflection of the multi-faceted nature of this phenomenon, as maintained by the expert of logic and religion Józef Bocheński.<sup>88</sup> The multitude of views on religion, and therefore various

<sup>81</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 21.

<sup>82</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 19.

<sup>83</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 10-13.

<sup>84</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 2016, p. 16.

<sup>85</sup> J. Wojtysiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, p. 118.

<sup>86</sup> P. Moskal, *Religia i prawda*, p. 25, 37.

<sup>87</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 34.

<sup>88</sup> J. Bocheński, *Logika religii*, [in:] J. Bocheński, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, Kraków 1995, p. 40.



options for approaching this issue, may in fact be positive for science, including religious studies. Thus, atheists come to the conclusion that criticism of religion cannot really be homogeneous, if only because religion is understood in various ways. In view of the above, several strategies for criticizing religion can be distinguished. They are, for example, distinguishing religion from superstition, criticizing anthropomorphism, demonstrating the existence of a deity or deities while simultaneously criticizing religion, which is a characteristic approach even for followers of deism, skepticism and agnosticism, ignoring religious content in cosmology, practicing “secular” ethics, opposing the existence of a deity or deities while altering religious content (this can be found in Homer), and ridiculing religion, which is considered as an expression of courage and substantive criticism by atheists.<sup>89</sup> Documenting arguments against the existence of deities is also a form of religious criticism. A sort of criticism towards religion is collecting and archiving all the arguments against God’s existence. Nowicki himself describes this activity as practicing “atheography”. This term was allegedly adopted even in Christian environments.<sup>90</sup> Finally, an important kind of criticism of religion is “incontrology”, i.e. the description of the meeting of people or thoughts that have resulted in an intellectual development towards atheism.<sup>91</sup>

The atheistic criticism of religion begins with a critical look at the objects of worship, here called religious objects. As for the criticism of an object of religion, its existence may be either questionable (e.g. God), or impossible to be questioned (e.g. sun). Or, it can be an object that is completely created for religion (e.g. host, relic). Such an item should be called a religious artifact.<sup>92</sup> Looking critically at the objects of religion, the atheist may come to the conclusion that the object actually has no meaning of its own and is only a specific form of presenting an extra-religious meaning. If religious sentences are based on a premise about the existence of a supernatural world, they are either simply false or meaningless or allegorical at best, because they are really talking about the material world. Atheists recognize that the form of religion is only a secondary mystification of some non-religious content. Atheism would be a negation of this secondary form, i.e. the basic substantive condition for describing reality as a whole. According to atheists religion does not allow a description of the whole world, because putting some parts of it in religious “garments” is excluding them from the discussion and inhibiting their critical perspective.<sup>93</sup> It should be added that, according to Nowicki, the subject of religion does not differ in essence from the subject of art. Religion would consist not only in the fact that a person believes in the existence of this object, but that it connotes it in a religious way because he feels fear or fascination for it.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> A. R. Nowicki, *Współczesna filozofia włoska*, Warsaw 1977, p. 114.

<sup>90</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 56.

<sup>91</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 65

<sup>92</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p.15.

<sup>93</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 48-49.

<sup>94</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 16-17.

According to atheists, the source of religion is exclusively the human mind. That which is contained in religion is equal to that which is contained in fairy tales, that people universally believe in. Belief in the content of a fairy tale or story turns this reality into a myth. Hence, religion is not so much imagination but beliefs. Andrzej Nowicki states, in the words of Władysław Witwicki, that religion consists of suppositions that are “seemingly beliefs”, that are adopted despite contradictions with true beliefs. This is especially true for enlightened people whose true beliefs are incompatible with religious ones.<sup>95</sup> However, it turns out that according to atheists, showing the natural sources of religion does not exhaust its criticism. For example, Shakespeare’s writings have their natural sources and people still read and respect them.<sup>96</sup>

Yes, showing the natural genesis of religion is sufficient to offset its rejection by rationally thinking individuals, but it is not enough to annihilate it. The dialectical method should be used for this purpose.

### From rejection of religion to its destruction

Andrzej Nowicki noted that selecting the proper methods has its roots in the Renaissance. Giulio Cesare Vanini stated that science, through its study of the world using specific methods and description, is to serve the truth. However, there may be two situations in which this task is not fulfilled. These are, errors and lies. If there are irregularities in the field of cognition, or if for some reason one of the accepted methods fails, then we are dealing with an error. The reliable antidote to error is practicing science, i.e. researching, observing, experimenting, learning someone else’s views and arguments, comparing them with your own and assessing them. However, there is a second opposite to truth, which is a lie based on people’s interests and goals. Then there is no room for science, this is an area of politics. So, it would be the wise man’s duty not to search for the truth, but to unmask the frauds and detect their lies.<sup>97</sup> This reasoning was adopted by Marxists and applied to religion. Thus, an incorrect social order is proclaimed as a good, religion defends this good, so whoever violates religion, harms the good it defends. In this way religion surrounds itself with a lie that proclaims that her critics are striking at the good of the social order.<sup>98</sup> Such views in the spirit of Vanini need not only be rejected, but to be combated as harmful and destroyed as soon as possible.

To achieve this goal, one cannot emphasize an absolute contradiction between criticism and defense of religion. Sometimes honest criticism of some thesis can become its defense. As an example, Nowicki speaks in this way about the criticism of religion led by Gabriel Marcel or Jean de Lacroix. Dialectical criticism, which

<sup>95</sup> A. R. Nowicki, *Uczeń Twardowskiego Władysław Witwicki*, Katowice 1983, p. 34-38.

<sup>96</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 40

<sup>97</sup> A. R. Nowicki, *Vanini*, Warsaw 1987, p. 45.

<sup>98</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 43.

is to end with the annihilation of religion, must begin with the transfer of criticized content into other contexts, because the sense of a given content is determined by the context to which it belongs.<sup>99</sup> For religious content, these contexts should be, in principle, non-religious. Dialectical negation is not a simple rejection. Rather, it is a combination of affirmation and negation. Through this combination, what is affirmed is “absorbed” and is annihilated in its separate being, thus becoming part of the whole through which, it was absorbed.<sup>100</sup> It is worth looking at the genesis and operation of the dialectical method of the criticism of religion.

Its roots can be traced to nineteenth-century German idealism. One of its most prominent representatives was Georg Wilhelm Friedrich Hegel, who contributed most to the development and spread of idealism as such. Hegel maintained that the subject of knowledge in general, and the subject of Philosophy in particular, is a concept that appears as a perfect general object present in thoughts. And thus, it turns out that Philosophy is a reflection of human reason over itself. To objectify these reflections and make them possible to communicate and be understood by others, it was necessary to apply the dialectical method of using pure, logical negation of the thesis appearing in the mind of the thinking subject. This negation in some way also contains a negated thesis. Hegel believed that the logical negation symbolically written as “non-p” contains within it the proposition “p”, just as the statement “non-p” contains in itself the variable letter “p”. And so, the presence in one mind and in one time of both the thesis and the antithesis produces a certain kind "mental tension" allowing a creative synthesis to be achieved, which is a certain novelty and an added value in the thought process. In this way thought develops. Nowicki mentions this, citing Ugo Spirito: “Each word [...] is an explication of everything that is implicit in it. In the act of uttering the word, all my reality [...] lives in this word and only in it. So that the word, living whole [...] must be an absolute. Conversely, the same word, since it has been spoken, becomes the subject of new considerations which focus on the new word, in relation to which the first word becomes a peripheral element. Therefore, the word is always absolute and always relative.”<sup>101</sup> According to Hegel, philosophizing boiled down to the self-knowledge of the subject and ultimately was to lead to the development of the idea of the absolute in the knowing subject. For this reason, the philosophy of the Prussian thinker could be identified with a religion in which man believes in himself.<sup>102</sup>

What Hegel did in philosophy was then reformed by Feuerbach and Marx and successfully applied in politics. Marx stated that every ideology (including religion) is a “false consciousness” constantly deformed by historical and social class conditions. Hence the demand for a firm opposition to ideology, and above

<sup>99</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 51.

<sup>100</sup> A. R. Nowicki, *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*, „Studia filozoficzne” 1975, no. 12 (121), p. 77-90.

<sup>101</sup> A. R. Nowicki, *Współczesna filozofia włoska*, p. 205.

<sup>102</sup> S. Kamiński, *Jak filozofowano?*, [in:] S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, p. 39.

all, religion.<sup>103</sup> According to Nowicki, Federico Lombardi - an Italian materialist - aptly described the genesis of Marxist criticism of religion. Hegel believed that a concept that does not take into account all its reality, and therefore its historical development, does not really describe reality. That is why the concepts contained not only the content but also the history of all their dialectical development. For this reason, the Prussian philosopher recognized as real only that development which had already ended. In this way, Hegel announced the end of history, philosophy and religion. Marx opposed the actions of the proletariat with the thoughts of Hegel. He considered the present and future (and thus in a way the twentieth century) philosophy of materialism as a time in which many doctrines (including religions), which until now were considered dogmatic and absolute, would be exposed as ideologies, and thus false projections of the practical interests and human motives falsely elevated to a "philosophical heaven".<sup>104</sup> Louis Feuerbach and Karl Marx, included in the so-called "Hegelian left" introduced a new dialectical method by changing the Hegelian method. It would help in the inductive investigation of the development of the most general laws of the nature sciences, individual human thought and social thought. The change introduced by the two materialists mentioned above was, according to Nowicki, the funeral of "of what is 'dead' in Hegel's system, and therefore what is metaphysical, theological and theologizing."<sup>105</sup>

The dialectical method can be philosophically fascinating, because, as Henri Bergson wrote, "One can only know and understand to some extent that which can be discovered by oneself."<sup>106</sup> By applying the dialectical method consistently, even irrevocable truths are questioned. "On the one hand, if it is true that you cannot reveal the truth other than by interpreting and defining it, then it is also true that this interpretation and formulation is just a revelation of the truth, so it is not something other than the truth, but it is the truth itself as something possessed personally. [...] It is [truth - ed. B. K.] just possessing the truth and the more authentic it is, the more personal and manifold it is"<sup>107</sup> The whole idea of atheistic criticism of religion is based on the understanding that the concept of the dialectic criticism of a view is not synonymous with its simple negation. A simple negation would be a mere shift away, a rejection of the view in its entirety; leaving it alone and risking its "return" in a few years. Dialectic criticism of religion was ultimately meant to shatter it. This was to be done through the mental "absorption and annihilation" of criticized views.<sup>108</sup> This "absorption" in the Marxist nomenclature is called "dialectical affirmation". In the

<sup>103</sup> A. R. Nowicki, *Współczesna filozofia włoska*, p. 123.

<sup>104</sup> A. R. Nowicki, *Współczesna filozofia włoska*, p. 128-131.

<sup>105</sup> A. R. Nowicki, *Współczesna filozofia włoska*, p. 195.

<sup>106</sup> H. Bergson, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, Warsaw 1963, p. 94.

<sup>107</sup> L. Payerson, *Prawda a interpretacja. Nie mistycyzm niewyraźnego lecz ontologia niewyczerpalnego*, [in:] A. R. Nowicki, *Współczesna filozofia włoska*, Warsaw 1977, p. 205-206.

<sup>108</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 51.

case of religion, this consists in transforming religious content in such a way that it can be accepted by the mind of an atheist. An operation on religious views would be necessary. It would have to be an “amputation” or “extraction” of everything that is supernatural, thus, reducing religion to a natural or social phenomenon. Believers would have to assume that “primordial atheism” existed before primitive figures of religion such as magic and animism appeared, and consequently religion itself.<sup>109</sup>

And so, the criticism of religion begins with the very ideological mark that attempts to define it. When it comes to religion, it has not had any supernatural connotations since the very beginning. Ideologically indifferent definitions of religion are used as an argument by atheists in such a way that those compatible with atheism are treated as objective, while those containing references to the existence of God are rejected as indifferent and biased. Attaching labels is usually undesirable because most often they ignore some features and causes of a given defined phenomenon that become subjectively determined.<sup>110</sup>

Religion, according to atheists, did not have supernatural connotations at the beginning. The ancient Romans used the word religion to describe the diligent observance of required rites.<sup>111</sup> They derived the term from the Latin word meaning “to bind”.<sup>112</sup> Only Christian theologians, such as St. Thomas Aquinas, understood religion a little differently. Thomas treated it as part of the virtue of justice, consisting in worshiping God within the framework of justice defined as *sum cuique reddere*, that is, giving everyone what was owed to him.<sup>113</sup> Zofia Zdybicka, in the spirit of Christian philosophy, defined religion as “[t]he personal relationship of man to a personal God whom man considers to be the final source of his existence and the highest good that gives meaning to life.”<sup>114</sup> Schleiermacher, who had a positive attitude towards religion, saw in it a certain expression of feelings, especially the feeling of an absolute dependence on the Universe.<sup>115</sup> Atheists, for understandable reasons, tend to return to a naturalistic or sociological understanding of religion. Therefore, according to the definition of religion developed by Friedrich Engels, religion is “the fantastic reflection in human minds of those external forces which control their life, a reflection in which terrestrial forces assume the form of supernatural forces.”<sup>116</sup> The critic of religion should not focus on the topic of its natural origins. The dialectics which begin from the critical affirmation of religion by atheistic views is supposed to result in the dying out of religion. However, this process will not end with the com-

<sup>109</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 45.

<sup>110</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 34.

<sup>111</sup> Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warsaw 1960, p. 72; see: P. Moskal, *Religia i prawda*, p. 20.

<sup>112</sup> Re-ligere means to bind again.

<sup>113</sup> St. Thomas Aquinas, *Summ Theologica*, I-II, q. 81.

<sup>114</sup> Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006, p. 299.

<sup>115</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 18.

<sup>116</sup> F. Engels, *Anty-Dühring*, [in:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, Warsaw 1972, p. 352.

plete extinction of all religious activity. Although there are visions of a non-religious future of Europe, according to the spirit of dialectics and evolution, religion may take the form of quasi-religion as a “residual organ”. It could be, for example, a cult of reason or some other form of “spirituality without God”.<sup>117</sup>

### Summary

The purpose of this modest article was to show selected methods of the criticism of religion used by modern atheists. Contemporary atheism, called the “new” atheism, is one form of the negation of God's existence. It is based on criticism directed against the followers of various religions based on the assumption of the non-existence of God and focused on the final liquidation of all forms of religion. The multifaceted criticism of religion, especially Christian, is associated with the multifaceted phenomenon of religion itself and the multitude of possible points of view about it. This criticism focuses on the object of religion, which is usually the object to which the cult is directed. It consists mainly in using the integrated method to illuminate the natural or social foundation of religion. In this spirit it is understood as an element of culture that emphasizes a selected part of material reality and “consecrates” it with the help of a supernatural halo and a sacred conceptual apparatus. The reason for choosing the object of worship and its sanctification are the psychological mechanisms of fear and fascination, which most often surrounds this not fully understood part of reality. According to atheists, the use of the mechanism described here causes a change in social relations consisting of a division and mutual opposition of small groups of people being closely related to the object of religion and larger groups that are not bound so strongly with the object of worship. This mutual opposition becomes a “good” basis for manipulation and social engineering.

Atheists, however, come to the conclusion that the criticism of religion outlined above is not sufficient for its final destruction and displacement as a socially harmful phenomenon. In order to achieve that purpose, they propose applying the dialectical method created by Hegel and reformed by Feuerbach and Marx. This method is based on dialectical affirmation, or “absorbing” criticized ideology, and religion is recognized as such. This “absorption” consists in transferring religious doctrines and views from a supernatural and sacred context into a context free from this type of ideological baggage. Hence, the atheist adopts the concept of religion devoid of any spiritual element. It is thus critically negated. An example of a dialectical negation is Friedrich Engels’ theory of religion. Putting the concept of religion in an atheistic context will not cause its complete disappearance but will result in a post-religious synthesis in the form of new forms of worship and spirituality.

The modest size of this article does not allow for more attention to be given to this commonly used, dialectical critique of religion described above. I believe that

---

<sup>117</sup> A. R. Nowicki, *Zarys dziejów*, p. 47.



this is an issue that requires further research. It can and should therefore result in subsequent articles and studies of the issue raised here.

### BIBLIOGRAPHY

- Bergson H., *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, trans. K. Bleszyński, P. Beylin, Warsaw 1963.
- Bocheński J., *Logika religii*, tłum. autora, [in:] J. Bocheński, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Religia*, Kraków 1995, p. 23-122.
- Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 1, trans. W. Kornatowski, Warsaw 1960.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warsaw 2016.
- Engels F., *Anty-Dühring*, [in:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warsaw 1972, p. 303-393.
- Górny G., Rosikoń J., *Tajemnice Fatimy. Największy sekret XX wieku*, Warsaw 2016.
- Gutowski P., *Nauki filozoficzne a nowy ateizm*, [in:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, M. Słomka (ed.), Lublin 2012, p. 7-45.
- Heller M., Niekricz A., *Utopia u władzy*, trans. A. Miętkowski, London 1985.
- Kamiński S., *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 2001.
- Payerson L., *Prawda a interpretacja. Nie mistycyzm niewyraźnego lecz ontologia niewyczerpalnego*, trans. A. R. Nowicki, [in:] L. Payerson, *Współczesna filozofia włoska*, Warsaw 1977, p. 205-206.
- Tindal-Robertson T., *Fatima, Rosja i Jan Paweł II. W jaki sposób Maryja przyczyniła się do wyzwolenia Rosji spod marksistowskiego ateizmu 13 maja 1981 – 25 grudnia 1991*, trans. W. Łaszewski, Warsaw 1995.
- Mirari S., *How Dialogue is done? A Review of Michael Novak's No One sees God. The Dark Night of Atheists and Believers*, "National Catholic Register" 2 (2016), p. 1-2.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Nowicki A. R., *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*, „Studia filozoficzne” 1975, no 12 (121), p. 77-90.
- Nowicki A. R., *Uczeń Twardowskiego Władysław Witwicki*, Katowice 1983.
- Nowicki A. R., *Vanini*, Warsaw 1987.
- Nowicki A. R., *Współczesna filozofia włoska*, Warsaw 1977.
- Nowicki A. R., *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warsaw 1986.
- Novak M., *No One sees God. The Dark Night of Atheists and Believers*, New York 2008.
- Thomas Aquinas St., *Summa Theologica*, Trans. P. Belch i inn., London 1975-1998.

Wojtysiak J., *Filozofia i życie*, Kraków 2007.

Zatwardnicki S., *Ateizm urojony*, Kraków 2014.

Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 2006.

### Summary

A contemporary so-called „New Atheism” is one of the many ways the existence of God is denied. It is based on criticism directed against the followers of various religions. This criticism focuses on the object of religion to which the cult is directed. It is mainly about illuminating the natural or social foundation of religion. To annihilate religion, atheists postulate subjecting it to dialectical criticism developed by Karl Marx. This criticism of the concept of religion, although it will not make it disappear completely, will result in a post-religious synthesis which will appear in new forms of worship and spirituality.

**Key words:** atheism, religion, critics, dialectics, materialism

### *O ateistycznej krytyce religii*

#### Streszczenie

Współczesny ateizm nazywany „nowym” jest jedną z form negacji istnienia Boga. Polega on na krytyce kierowanej przeciwko wyznawcom różnych religii. Ta krytyka skupia się na przedmiocie religii, ku któremu skierowany jest kult. Polega ona w głównej mierze na tym, żeby naświetlić naturalny lub społeczny fundament religii. Aby doprowadzić do unicestwienia religii, ateści postulują poddanie jej krytyce dialektycznej opracowanej przez Karola Marksa. Ta krytyka pojęcia religii, chociaż nie sprawi jej całkowitego zaniku, ale zaowocuje post-religijną syntezą w postaci nowych form kultu i duchowości.

**Słowa kluczowe:** ateizm, religia, krytyka, dialektyka, materializm

## PASYJNE FENOMENY MISTYCZNE

### Wstęp

Bezspornym wydaje się być fakt, występowania w doświadczeniu świętych Kościoła zjawisk nadprzyrodzonych<sup>1</sup>. Teolodzy wskazują, że niektóre spośród nich, zachowując charakter prywatny, wewnętrzny, znane są jedynie tej duszy, której Bóg udzielił ich w formie widzeń umysłowych, wyobrazeniowych i umysłowych słów nadprzyrodzonych<sup>2</sup>. Oddzielną grupę fenomenów mistycznych tworzą charyzmaty Ducha Świętego „uwidoczniane na zewnątrz i obserwowane przez ludzi mających kontakt z osobami, które noszą tego znaki lub dają im w jakiś sposób wyraz”<sup>3</sup>. Są wśród nich m.in. aureola, wznoszenie się do góry, stany ekstatyczne, równoczesne przebywanie w dwóch odległych miejscach, promieniowanie świetlne, promieniowanie wonne, długie wstrzymywanie się od pokarmu także od snu, stygmatyzacja, dar łoż<sup>4</sup>; charyzmat wiary – czynienie cudów, czuwania czyli bezsenności, czytanie w sercach, fenomeny słuchowe, głosy zewnętrzne i wewnętrzne, mówienie językami; nadzwyczajna ciężkość, niebiańska muzyka, niepalność, niewidzialność, niewysłowioność; objawienia, odróżnianie świętych lub poświęconych przedmiotów, omdlenia; pocenie się krwią, pożar miłości, prorokowanie, przebicie serca, przemienienie, przenoszenie ciała w przestrzeni, rana miłości, rozkoszowanie się Bogiem; przesuwanie się przedmiotów, spoczynek w Duchu Świętym, subtelność, ukazywanie się istot pozaziemskich; ukoronowanie cierniem,

<sup>1</sup> U. Occhalini, *Przedmowa*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 10.

<sup>2</sup> A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 2003, t. 2, s. 511–513; U. Occhalini, *Przedmowa...*, dz. cyt., s. 10; R. Talmelli, *Lokucje*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 47–49; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 336–354. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 866–867, 869; S. Witek, *Teologia życia wewnętrznego*, Lublin 1986, 455–456; L. Borriello, *Słowa sukcesywne*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 114–116.

<sup>3</sup> U. Occhalini, *Przedmowa...*, dz. cyt. s. 10.

<sup>4</sup> J. Gogola, *Fenomeny doświadczeń mistycznych*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 12, Lublin 2008, 1292–1293; A. Tanquerey, *Zarys teologii...*, dz. cyt., s. 525–531; S. Urbański, *Teologia życia...*, dz. cyt., s. 337; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 875, 879; S. Witek, *Teologia życia...*, dz. cyt., 455–456.

woń duchowa, przepowiadanie przyszłych wydarzeń, wydłużenie ciała, zamiana serca, zaślubiny mistyczne<sup>5</sup>.

W niniejszym artykule, korzystając z badań katolickich teologów, zostanie podjęta próba opisu tych fenomenów mistycznych, które wiążą się ściśle z Misterium Męki Jezusa Chrystusa. Najpierw omówione będą dwa zjawiska ukryte przed światem zewnętrznym, które znane są samemu mistykowi. Są nimi transwerberacja i niewidzialne stygmaty. W drugiej kolejności zostanie poddany analizie charyzmat stygmatów widzialnych, wyrażający się w formie żywych ran odpowiadających miejscom zranień Jezusa Chrystusa, oraz zjawiska pochodne w stosunku do stygmatów żywych: ubiczowania, ukoronowania cierniem, krwawego potu i mistycznie namalowanych obrazów<sup>6</sup>. Po omówieniu każdego z wymienionych zjawisk mistycznych, podane zostaną przykłady aplikacji tychże w doświadczeniach religijnych wybranych mistyków Kościoła. Są wśród nich: św. Franciszek z Asyżu (1181–1226) św. Teresa z Avila (1515–1582), św. Weronica Giuliani (1660–1727), Anna Katarzyna Emmerlich (1774–1824), Gemma (1878–1903) św. Siostra Faustyna Kowalska (1905–1938), Luiza Picarreta (1865–1947), bł. Helena Aiello (1895–1961), Teresa Neumann (1898–1962), św. Ojciec Pio z Pietrelciny (1887–1968), Natuzza Etolo (1924–2009)<sup>7</sup>.

### Mistyczne przebicie serca (transwerberacja)

R. Di Muro wyjaśniając pojęcie transwerberacji stwierdza, że „termin ten oznacza przebicie epidermy i przeniknięcie zaostzonego przedmiotu – strzały, grotu, włóczni – do serca, dokonane przez samego Boga lub przez niebiańską istotę typu anielskiego”<sup>8</sup>. Jego zdaniem doświadczenie to wywołuje ogromny ból w piersiach i pojawienie się znaków w boku. Ból może mieć charakter moralny, a czasem i fizyczny. W niektórych przypadkach mistyk cierpi i duchowo i cieleśnie<sup>9</sup>.

R. Di Muro, podejmując zagadnienie mistycznego przebicia serca, wskazuje m.in. na św. Teresę z Avila i św. Ojca Pio jako na mistyków, których Bóg wyróżnił tym nadzwyczajnym przywilejem. Natomiast W. Rachwałik wskazał współczesną polską mistyczkę Alicję Lenczewską, jako na również wyróżnioną tym mistycznym fenomenem.

<sup>5</sup> *Chrześcijańskie fenomeny...*, dz. cyt., s. 24–26, 45, 47, 52, 54–55, 57, 60, 62–63, 70, 72–73, 80, 84–85, 92, 95, 98–99, 108, 111, 116, 125, 133–134, 142, 144, 147.

<sup>6</sup> K. Turowski, *Oblubienica Boga, rozmowa z ks. Walterem Rachwałikiem ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, Kraków 2019, s. 19.

<sup>7</sup> W 2016 r. zaistniała w świadomości Kościoła polska mistyczka Alicja Lenczewska (1934–2012), autorka książek *Świadectwo i Słowo pouczenia*; z jej pism wynika, że doświadczała licznych darów mistycznych, także związanych z Męką Zbawiciela: W. Rachwałik, *Pisma Alicji Lenczewskiej jako przykład literatury z zakresu mistyki*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 15 (2018), nr 1, s. 157. Z uwagi na fakt trwających nad jej pismami mistycznymi badań, w tym artykule ograniczamy się jedynie do krótkiej o niej informacji.

<sup>8</sup> R. Di Muro, *Przebicie serca (transwerberacja)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 95.

<sup>9</sup> R. Di Muro, *Przebicie serca...*, dz. cyt., s. 95.

L. Borriello analizując mistyczne doświadczenia św. Teresy z Avila, przywołał sporządzony przez nią opis okoliczności transwerberacji jej duszy. W pewnej chwili, jak czytamy w jej notatce, Teresie ukazał się anioł, który „nie był wysokiego wzrostu, raczej mały, a bardzo piękny. Z twarzy jego płonącej niebieskim zapałem znać było, że należy do najwyższego rzędu aniołów, całkiem jakby w ogień przemienionych. (...) Ujrzałam w rękę tego anioła długą złotą włócznię, a grot jej żelazny u samego końca był jakby z ognia. Tą włócznią kilka razy przebijał moje serce, zagłębiając ją aż do wnętrzości. Za każdym wyciągnięciem włóczni miałam to uczucie, jakby wraz z nią wnętrzości mi wyciągał. Tak mnie pozostawił, całą gorejącą wielkim zapałem miłości Bożej. Tak wielki był ból tego przebiccia, że wyrwał mi z piersi (...) jęki (...). Ale taką zarazem przewyższającą wszelki wyraz słodycz sprawia mi to niewypowiedziane męczeństwo, że najmniejszego nie czuję w sobie pragnienia, by ono się skończyło i w niczym innym dusza moja nie znajduje zadowolenia, tylko w samym Bogu. Nie jest to ból cielesny, ale duchowy, chociaż i ciało niejako, owszem, nawet znaczny ma w nim udział. Taka mu towarzyszy słodka między Bogiem a duszą wymiana oznak miłości, że opisać jej nie zdołam, tylko Boga proszę, aby w dobroci swojej dał zakosztować jej każdemu, kto by mnie nie uwierzył. Ile razy miałam to widzenie, chodziłam cały dzień jak nieprzytomna. Nie chciało mi się na nic patrzeć ani z nikim mówić, a tylko rozkoszować się swoją męką, którą uznawałam sobie za chwałę większą nad wszystko, cokolwiek było chwałą i wielkością w całym stworzeniu”<sup>10</sup>.

L. Peroni stwierdza, że św. Ojciec Pio otrzymał łaskę transwerberacji 5 sierpnia 1918 r.<sup>11</sup> W liście skierowanym 21 sierpnia 1918 r. do kierownika duchowego o. Benedetto, św. Ojciec Pio poinformował go o zaistniałym w pierwszych dniach sierpnia mistycznym zdarzeniu: „Spowiadałem właśnie naszych chłopców piątego wieczorem, kiedy nagle wypełniło mnie przerażenie na widok niebiańskiej istoty, która ukazała się mojej duszy. W rękę trzymała ona jakieś narzędzie, podobne do najdłuższej, żelaznej włóczni z dobrze zaostrzonym końcem, z którego jak się wydawało, buchał ogień. Patrzenie na to wszystko i doświadczenie, jak ta postać wbija z całą gwałtownością narzędzie w moją duszę, było jednym i tym samym. Z trudem krzyknąłem z bólu, czułem, że umieram. Powiedziałem chłopcu, żeby odszedł, gdyż czułem się źle i nie miałem już sił, aby kontynuować spowiedź. To męczeństwo trwało bez przerwy aż do poranka siódmego dnia sierpnia. Tego, jak bardzo cierpiałem w tym bolesnym okresie, nie umiem opisać. Widziałem nawet swoje wnętrzości wydzierane przez to narzędzie i wszystkie wydane na pastwę żelaza i ognia. Tego dnia zostałem śmiertelnie zraniony. W najgłębszej części mojej duszy czuję ranę, która będąc zawsze otwarta, sprawia, że doznaję nieustannych katuszy”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> L. Briello, *Teresa z Avila i transwerberacja*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 167.

<sup>11</sup> L. Peroni, *Ojciec Pio. Pełna biografia w 40. rocznicę śmierci*, Kraków 2008, t. 2, s. 283 ns.

<sup>12</sup> Tamże. Daru przebiccia serca Bóg udzielił również Alicji Lenczewskiej, o czym wspomniała w dzienniku duchowym pod datą 3 maja 1987 r.: „Był nietypowy ból w boku, w okolicach serca. Wielokrotne ukłucie jakby z zewnątrz”. A. Lenczewska, *Świadectwo*, Poznań 2016, s. 351.

### Stygmaty niewidzialne

Wśród łask udzielanych przez Boga duszom wybranym, ważne miejsce przypisuje się charyzmatycznym niewidzialnym stygmatom. Najczęściej są udzielane podczas zjawisk ekstatycznych o czym świadczą zachowane na piśmie zeznania wybranych mistyków: Luizy Piccarreti, św. Ojca Pio, św. Siostry Faustyny Kowalskiej.

Jak podaje M. R. Del Geno, w 1894 lub 1895 r., Luiza Piccarreta, włoska mistyczka, podczas jednej z licznych ekstaz, w Święto Podwyższenia Krzyża, znalazła się w Jerozolimie, gdzie w miejscach męki Jezusa Chrystusa przeżyła „zaślubiny mistyczne krzyża”<sup>13</sup>. Podczas zaślubin otrzymała stygmaty, „które jednak na jej zdecydowaną prośbę pozostały niewidzialne”<sup>14</sup>. W tej samej chwili Bóg udzielił jej daru poznania własnej grzeszności, co rodziło w jej duszy wielkie cierpienia<sup>15</sup>.

I. Burchacka podaje istotną wzmiankę związaną z Ojcem Pio. Otóż po przyjęciu dnia 10 sierpnia 1910 r. święceń kapłańskich, ze względów zdrowotnych zamieszkał on w Pietrelcinie. Wkrótce potem, dokładnie dnia 7 września, Ojciec modlił się w swojej małej pustelni, którą zbudował na polu swoich rodziców, na Piana Romana. W tej samej chwili ukazali mu się Chrystus i Matka Najświętsza i otrzymał stygmaty. Zdumiony udał się do proboszcza. Pokazując stygmaty, poprosił: „Wujku Tore, błagam, prosimy Chrystusa, by uwolnił mnie od tego znaku. Pragnę cierpieć, umrzeć z cierpienia, ale żeby to było w ukryciu”<sup>16</sup>. 8 września następnego roku Ojciec wysłał list do kierownika duchowego, z którego wynika, przez cały mijający rok dotkliwie odczuwał bóle w dłoniach i w stopach<sup>17</sup>. Aż do 20 września 1918 r. Ojciec cierpiał w tajemnicy przed światem, w znaku niewidzialnych stygmatów<sup>18</sup>. Gdy otrzymał stygmaty widzialne, oznajmił tym, którzy je zobaczyli: „Wy widzicie je teraz, ja widziałem je już w 1910 roku”<sup>19</sup>.

W. Rebeta, badając tajemnice cierpień, które za życia znosiła św. Siostra Faustyna Kowalska stwierdził, że wśród nich „doświadczyła przeżyć o nadzwyczajnym charakterze, których specyfika pozwala na zakwalifikowanie ich do typu cierpień stygmatycznych”<sup>20</sup>. Następnie przywołuje relację Siostry Faustyny, w której opisała okoliczności otrzymania stygmatów niewidzialnych. W *Dzienniczku* polskiej mistyczki czytamy: „(...) po ślubach rocznych, (...) w czasie modlitwy ujrzałam wielką jasność, a z tej jasności wyszły promienie, które mnie ogarnęły, i wtem uczułam

<sup>13</sup> M. R. Del Geno, *Luiza Piccarreta*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 174.

<sup>14</sup> M. R. Del Geno, *Luiza Piccarreta...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>15</sup> M. R. Del Geno, *Luiza Piccarreta...*, dz. cyt., s. 174

<sup>16</sup> I. Burchacka, *Ojciec Pio. Osobowość i posługa w relacjach współczesnych*, Warszawa 1988, s. 11.

<sup>17</sup> I. Burchacka, *Ojciec Pio...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>18</sup> I. Burchacka, *Ojciec Pio...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>19</sup> I. Burchacka, *Ojciec Pio...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>20</sup> W. Rebeta, *Misterium cierpienia świętej Faustyny*, Lublin 2014, s. 132.



straszny ból w rękach, nogach i boku, i ciernie korony cierniowej”<sup>21</sup>. Niewidzialnych cierpień stygmatycznych Faustyna doświadczała wielokrotnie, m.in. przy spotkaniach z osobami będącymi w stanie grzechu śmiertelnego<sup>22</sup>. W innych przypadkach otrzymywała cierpienia ran Zbawiciela jako ekspijację za grzechy konkretnych osób<sup>23</sup>. Z jej zapisków wynika, iż Bóg dopuszczał na nią stygmatyczną torturę podczas Mszy Świętej<sup>24</sup>, gdy odprawiała adorację Najświętszego Sakramentu<sup>25</sup>, lub gdy przebywała w szpitalu<sup>26</sup>. Zdarzało się, że odczuwała rany Pana w okresie Wielkiego Postu<sup>27</sup>.

### Mistyczne ubiczowanie

M. R. Del Geno, wyjaśniając zjawisko fenomenu mistycznego udziału w biczowaniu Chrystusa, najpierw przypomniał, w jaki sposób odbywało się faktyczne biczowanie. Tortura ta polegała na „zadaniu trzydziestu dziewięciu uderzeń biczem w plecy skazanego, który otrzymywał je, mając ręce przywiązane do kolumny na wysokości około jednego metra i wystawiając grzbiet biczującym. Bicz składał się z drewnianej rękojeści i dwóch skórzanych rzemieni z ostrymi końcówkami z metalu lub kości, powodującymi rozszarpywanie ciała”<sup>28</sup>. Jego zdaniem, Bóg udziela niektórym mistykom łaski współudziału w biczowaniu Zbawiciela. Część z nich doświadcza cierpień biczowanego Pana Jezusa na sposób wewnętrzny, duchowy. Inni zostali wybrani do udziału bardziej intensywnego, doświadczając również widzialnych oznak biczowania”<sup>29</sup>. W niektórych przypadkach Bóg udziela duszy podczas tych cierpień łaski doskonałego zjednoczenia się z Swoim Synem, „aż po utożsamienie się z Nim fizycznie”<sup>30</sup>.

Zanim pojawili się w Kościele mistycy, którym Bóg udzielił łaski doświadczania tortury biczowania Jezusa Chrystusa, najpierw świadkowie Zmartwychwstałego skazywani byli na rzeczywiste biczowanie. W Dziejach Apostolskich znajdujemy

<sup>21</sup> F. Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków 2001 [dalej: Dz], nr 759.

<sup>22</sup> Dz, nr 759. M. Piotrowski, odwołując się do dziennika duchowego mistyczki Alicji Lenczewskiej, stwierdza, że ona również otrzymała charyzmat niewidzialnych stygmatów: M. Piotrowski, *Świadek Zmartwychwstałego – Alicja Lenczewska (1934–2012)*, w: *Świadectwo*, Poznań 2016, s. 12; W. Rachwałik, badając jej pisma stwierdził, że odczuwała ona fizycznie niewidoczne na zewnątrz cierpienia rany Jezusa Chrystusa w dłoniach, oddzielnie w sercu, czasem wszystkie równocześnie: W. Rachwałik, *Pisma Alicji Lenczewskiej...*, art. cyt., s. 157.

<sup>23</sup> Dz, nr 348–349, 1468.

<sup>24</sup> Dz, nr 931, 942, 964–965, 976.

<sup>25</sup> Dz, nr 614.

<sup>26</sup> Dz, nr 808.

<sup>27</sup> Dz, nr 203.

<sup>28</sup> M. R. Del Geno, *Biczowanie*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 17.

<sup>29</sup> M. R. Del Geno, *Biczowanie...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>30</sup> M. R. Del Geno, *Biczowanie...*, dz. cyt., s. 18.

opisy takich wydarzeń. W pierwszym przypadku rzecz dotyczyła Apostołów Piotra i Jana. Zostali skazani na ubiczowanie w Jerozolimie przez Sanhedryn, ponieważ rozpowszechniali wśród wiernych naukę o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Kapłani żydowscy, jak czytamy, „kazali ich ubiczować” (Dz, 5,40). Podobny los spotkał w Filipii Apostołów Pawła i Sylasa. Tam, podczas zamieszek wywołanych przez Żydów, rzymscy pretorzy „kazali zedrzeć z nich szaty i siec ich różgami” (Dz 16,22). Potem zostali wtrąceni do więzienia, z którego zostali uwolnieni przez Boga. Jeszcze tej samej nocy strażnik więzienia zaprowadził ich do swojego domu, gdzie, jak czytamy, „obmył [im] rany” (Dz 16,33).

Włoski teolog M. R. Del Genio oświadczył, odwołując się do przeprowadzonych badań, że Bóg udzielił charyzmatu mistycznego udziału w torturze biczowania m.in. św. Weronice Giuliani (1660–1727), Annie Katarzynie Emmerlich (1774–1824), św. Gemmie Galgani (1878–1903), Teresie Neuman (1898–1962) i św. Ojcu Pio<sup>31</sup>.

### Stygmaty widzialne

Zdaniem R. Garrigou-Lagrange Bóg udzielając wybranym duszom łask nadzwyczajnych, ma w swoim zamiarze przyciągnięcie uwagi wiernych do wielkich tajemnic wiary. Wśród tych nadprzyrodzonych darów, spełniającym wspomniane zadanie, autor umieścił również stygmatyzację widzialną i niewidzialną<sup>32</sup>.

Natomiast zdaniem P. M. Marianeschi’ego z punktu widzenia medycznego stygmaty można określić „jako obrażenia skórne lub znaki krwi o różnym kształcie, różnej głębokości i różnym umiejscowieniu, krwawiące z różną intensywnością i częstotliwością”<sup>33</sup>.

Zdaniem L. Peroni’ego stygmatyzacja jest specjalną łaską, „którą Bóg, znacząc dłonie, stopy i klatkę piersiową, a czasami również plecy i głowę, obdarza osoby wybrane ranami Chrystusa. Dusza wybrańca staje się w ten sposób odbiciem duszy Chrystusa i doznaje, tak jak i On, przerażających cierpień. Stygmatyk, stając się żywym obrazem Jezusa, jest powołany do kontynuowania misji zbawienia świata w swoim cielesnym, dopełniając braki w Jego cierpieniach”(por. Kol 1,24)<sup>34</sup>.

A. Tanquerey umieścił stygmatyzację wśród zjawisk psychofizjologicznych<sup>35</sup>. Jego zdaniem „zjawisko to polega na pewnego rodzaju wyciśnięciu świętych ran Zbawiciela na stopach, rękach, na boku i na czole. Rany te pojawiają się samorzutnie, nie wywołane żadnym zewnętrznym skaleczeniem, i od czasu do czasu płynie z nich krew w stanie niezępsutym”<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> M. R. Del Genio, *Biczowanie...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>32</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 860, 878.

<sup>33</sup> P. M. Marianeschi, *Stygmaty*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 120 ns.

<sup>34</sup> L. Peroni, *Ojciec Pio...*, dz. cyt., s. 275.

<sup>35</sup> A. Tanquerey, *Zarys teologii...*, dz. cyt., s. 525.

<sup>36</sup> A. Tanquerey, *Zarys teologii...*, dz. cyt., s. 528.

Również S. Urbański charyzmat stygmatów widzialnych zaliczył do nadzwyczajnych zjawisk psychofizycznych<sup>37</sup>: „Słowo to pochodzi od greckiego wyrazu „sigma” oznaczającego piętno, znamię, bliznę, we właściwym znaczeniu określa ono odbicie ran Chrystusowych. Jest to więc uczestnictwo w męce Jezusa, polegające na otrzymaniu krwawiących blizn i odczuwaniu fizycznego bólu, podobnych do tych, których doznawał Zbawiciel podczas swojej bolesnej męki”<sup>38</sup>. S. Urbanowicz, za ks. Puchalikiem „podkreśla różnorodność stygmatów, czasu i sposobu ich pojawienia się. Występują one w formie zewnętrznej przez krótszy lub dłuższy czas, niekiedy okresowo. Nie u każdej stygmatyzowanej osoby znaki są jednakowe i w tej samej liczbie. Zróżnicowanie dotyczy także kształtu, wielkości, głębokości oraz miejsca ran”<sup>39</sup>. Rany stygmatyczne „znajdują się (...) na ogół na powierzchni ciała, z dala od wielkich naczyń krwionośnych, a jednak płynął z nich strumienie krwi, zwłaszcza w pierwszym dniu”<sup>40</sup>.

Zdaniem P. M. Marianeschi’ego „stygmatyzacja pojawia się tylko u osób miewających ekstazy, i że poprzedzają ją i towarzyszą jej bardzo silne cierpienia fizyczne i moralne, które tym sposobem daną osobę czynią podobną do Jezusa cierpiącego”<sup>41</sup>. Jego zdaniem w charyzmacie stygmatów widzialnych zostają odtworzone poszczególne etapy Męki Zbawiciela. Są wśród nich: „krwawy pot (por. Łk 22,44), rany powstałe na skutek ukoronowania cierniem i biczowania (por. Mk 15,17; J 19,1), obrażenia spowodowane uderzeniami, ciężarem krzyża i upadkami podczas wchodzenia na Kalwarię (por. Mt 26,67; Mk 14,65; J 18,22), przerwanie ciągłości tkanki skórnej i mięśniowo-ścięgnowej umieszczone na dłoniach (rozumianych anatomicznie jako nadgarstek, śródreżce i palce) i stopach, powstałe wskutek prawdziwego ukrzyżowania przy użyciu gwoździ stolarskich, szeroka rana otwarta u podstawy klatki piersiowej, wywołana włócznią jednego z żołnierzy przybyłych celem stwierdzenia zgonu” (por. J 19,33–34)<sup>42</sup>.

Teologowie wskazują na ściśle określone kryteria, według których należy ocenić nadprzyrodzone pochodzenie stygmatów. R. Garrigou-Lagrange, podejmując zagadnienie sposobu oceny stanów stygmatycznych, odwołał się do artykułu jezuitę, o. L. Sempe, z roku 1937. Zdaniem O. Sempe „(...) Stygmaty prawdziwe, te które mieli święci, jedyne, które Kościół bierze pod uwagę, nie są w swojej istocie takimi ranami, jak inne. Prócz tego, są one zawsze położone w tych samych punktach ciała, co u Chrystusa i osiągają czasem te same rozmiary, jak u Niego, mają one jednak właściwości, które odróżniają je istotnie, jak sądzimy, od zwykłych ran”<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> S. Urbański, *Nadzwyczajne zjawiska psychofizyczne, stygmaty*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 355.

<sup>38</sup> S. Urbański, *Nadzwyczajne zjawiska...*, dz. cyt., s. 355.

<sup>39</sup> S. Urbański, *Nadzwyczajne zjawiska...*, dz. cyt., s. 356.

<sup>40</sup> S. Urbański, *Nadzwyczajne zjawiska...*, dz. cyt., s. 357.

<sup>41</sup> P. M. Marianeschi, *Stygmaty...*, dz. cyt., s. 120 ns.

<sup>42</sup> P. M. Marianeschi, *Stygmaty...*, dz. cyt., s. 120 ns.

<sup>43</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 876.

Rany te „są (...) równie odporne wobec wszelkiego leczenia, jak niedostępne zakażeniom; żaden opatrunek ich nie leczy, a nigdy nie ropieją, choć często są otwarte i przez lata całe wystawione na działanie powietrza”<sup>44</sup>. Opisywane rany „zabliźniają się czasem w sposób nagły i doskonały, do tego stopnia, że tkanka blizny jest równie elastyczna i mocna, jak skóra z nią sąsiadująca, równie sprężysta i odporna jak tamta na uszczypnięcie lub na skręcenie, choćby poza tym pozwalała ustalić kształt i rozmiary rany będącej pod nią...”<sup>45</sup>. Ponadto „prawdziwe stygmaty krwawią okresowo w zależności od świąt liturgicznych Chrystusa i Maryi Panny. Zdarza się to też w pewne święta pozaokresowe, nieoczekiwanie dla mającej je osoby, która nie wiedziała, że wtedy te święta przypadają”<sup>46</sup>. O. Sempe przedstawił spostrzeżenie badających zjawiska stygmatyczne, „że gdy osoba stygmatyzowana leży na wznak, krew spływa z ran nóg tak, jak spływała z ran Chrystusa, a więc w kierunku przeciwnym do siły ciężenia”<sup>47</sup>. Następnie, nawiązując do krwotoków stygmatycznych, autor artykułu stwierdził, że „stygmaty są na ogół na powierzchni, z dala od wielkich naczyń krwionośnych”<sup>48</sup>, a „jednak płynął z nich strumienie krwi”<sup>49</sup>. Ponadto zdaniem o. Sempe, stygmaty otrzymują zwykle wierni praktykujący „cnoty najbardziej heroiczne”<sup>50</sup> i mający szczególne nabożeństwo do krzyża<sup>51</sup>. Jego zdaniem „stygmatycy wchodzą w głębiny tajemnicy Odkupienia, w sekret cierpień duchowych i fizycznych Chrystusa, czyli Jego ofiarowania się dla zbawienia grzeszników”<sup>52</sup>. Jego zdaniem, Zbawiciel chcąc przypomnieć ludziom swoją Mękę „wybiera sobie ofiary, które w ten sposób czasem upodabnia widocznie lub niewidocznie do swego ukrzyżowania”<sup>53</sup>.

A. Teanquerey podaje znaki, po których można rozpoznać prawdziwe stygmaty: „stygmaty pojawiają się wyłącznie w tych samych miejscach, w których Chrystus Pan pięć ran otrzymał, odnawianie się ran i boleści u stygmatyzowanych dokonuje się na ogół w dniach lub w czasach, przypominających wspomnienie męki Zbawiciela, jak np. w piątki lub w jakiegoś święto Chrystusa Pana. Rany te nie ropieją, krew płynąca jest czysta, podczas gdy najmniejsze zranienia na ciele w innym miejscu wywołuje ropienie, nawet u stygmatyzowanych. Rany te nie goją się, mimo stosowania zwykłych środków, i trwają niekiedy lat trzydzieści i czterdzieści, sprowadzając obfite krwotoki; jest to zrozumiałe w pierwszym dniu ich pojawienia, lecz stają się niewytłumaczalne w dniach następnych. Obfitości krwotoków również wyflu-

<sup>44</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 876 ns.

<sup>45</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

<sup>46</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

<sup>47</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

<sup>48</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

<sup>49</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

<sup>50</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

<sup>51</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

<sup>52</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

<sup>53</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, dz. cyt., s. 877.

maczyć nie podobna; stygmaty pojawiają się zazwyczaj na powierzchni, z dala od wielkich naczyń krwionośnych, a jednak krew obficie z nich się sączy! – na koniec i przede wszystkim, stygmaty te napotkać można wyłącznie u osób wykonujących cnoty w stopniu jak najbardziej heroicznym, i mających w szczególności wielką miłość krzyża<sup>54</sup>.

S. Urbański, powołując się na opinie polskich teologów, podaje podstawowy warunek uznania nadprzyrodzonego charakteru znaków ran stygmatycznych, odnoszący się bezpośrednio do osoby stygmatyka. Należy zbadać, czy stygmatyk praktykuje cnoty życia chrześcijańskiego w stopniu heroicznym. Następnie, czy odznacza się miłością do Chrystusa Ukrzyżowanego. Również trzeba zweryfikować autentyczność doznawanych innych łask mistycznych, wśród nich stany ekstazy i jaki mają one wpływ na jego życie. Zdaniem S. Urbańskiego, mistyka winien przepętniać wewnętrzny pokój wypływający z głębokiego zjednoczenia z Bogiem, cechować „powaga, równowaga zmysłowa i duchowa, jasność umysłu, a także logiczne myślenie mimo odczuwanego cierpienia”<sup>55</sup>. Nie jest to łatwe, ponieważ „prawdziwe stygmaty są (...) często niezmiernie bolesne”<sup>56</sup>. Powinno się również „usunąć wszystkie naukowe wątpliwości w porządku przyrodzonym”<sup>57</sup>. W dalszym etapie prowadzonych badań należy pamiętać, że stygmaty „pojawiają się (...) wyłącznie w miejscach, w których były rany Zbawiciela. Rany krwawią bardzo często ponad naturalną miarę i w takiż sposób, czego nie da się zaobserwować w sztucznie wywołanej stygmatyzacji. Nie goją się one wcale. Utrzymując się nieraz bardzo długo, tzn. kilka lub nawet kilkanaście lat. Zazwyczaj otwierają się one regularnie w stałych dniach lub o stałej godzinie, kiedy [Pan] Jezus cierpiał swoją mękę albo kiedy jest obchodzone wspomnienie Męki Pańskiej”<sup>58</sup>.

P. M. Marianeschi proponuje przy ocenie autentyczności stygmatów uwzględnić następujące kryterium: „brak zapalenia wokół ran oraz brak infekcji, krwawienie okresowe, chroniczne, niezależne od czasów i praw normalnego krzepnięcia, trwanie nawet przez dziesiątki lat ze znakami świeżej rany, zniknięcie bez pozostawienia blizny, brak nekrozy (martwej tkanki), normalność zachowania fizjopatologicznego innych ran spowodowanych chirurgicznie na tym samym ciele stygmatyka, które wywołują stan zapalny, ropieją, krzepną i zablizniają jak każda inna rana, w przeciwieństwie do samoistnych stygmatów obecnych jednocześnie na tym samym ciele, zniknięcie bez blizny krwawiącej rany, to znaczy sięgającej głębiej niż warstwa naskórka”<sup>59</sup>.

Zdaniem P. M. Marianeschi’ego, w oparciu o zebrane dokumenty historyczne, stwierdza się, że począwszy od czasów św. Franciszka z Asyżu, do początku XXI,

<sup>54</sup> A. Tanquerey, *Zarys teologii...*, dz. cyt., s. 529 ns.

<sup>55</sup> S. Urbański, *Nadzwyczajne zjawiska...*, dz. cyt., s. 357.

<sup>56</sup> S. Urbański, *Nadzwyczajne zjawiska...*, dz. cyt., s. 357.

<sup>57</sup> S. Urbański, *Nadzwyczajne zjawiska...*, dz. cyt., s. 357.

<sup>58</sup> S. Urbański, *Nadzwyczajne zjawiska...*, dz. cyt., s. 357.

<sup>59</sup> P. M. Marianeschi, *Stygmaty...*, dz. cyt., s. 122 ns.

Kościół cieszył się ponad 500 stygmatykami, spośród nich około 100 żyło w XX w. Wśród nich – św. Ojciec Pio z Pietrelciny<sup>60</sup>, który zdaniem I. Burchackiej „jest jedynym kapłanem – stygmatykiem”<sup>61</sup>.

A. Tanquerey, podejmując zagadnienie fenomenu stygmatyzacji, przypomniał, że pierwszym stygmatykiem był św. Franciszek z Asyżu, któremu 17 września 1224 r., w chwili nadzwyczajnej ekstazy, Zbawiciel udzielił charyzmatu widzialnych Swoich Ran. Rany te zachowały się aż do jego śmierci, która nastąpiła dwa lata później – 11 października 1226 r. Wtedy też do wiadomości publicznej dotarła wieść o jego stygmatach<sup>62</sup>.

R. Di Muro, chcąc wskazać okoliczności jego stygmatyzacji, przywołuje opis sporządzony przez Św. Bonawenturę z Bagnoregio. Z jego zeznania wynika, że „któregoś ranka, około święta Podwyższenia Krzyża Świętego”<sup>63</sup>, podczas porannej modlitwy Franciszek zobaczył na zboczu góry La Verna postać zstępującego z nieba serafina, mającego trzy pary ognistych i błyszczących skrzydeł, który zawisł przed nim w powietrzu. W tej samej chwili „pomiędzy skrzydłami ukazała się podobizna ukrzyżowanego człowieka, mającego ręce i nogi rozciągnięte na podobieństwo krzyża i do niego przybite. Dwa skrzydła wznosiły się ponad jego głową, dwa były rozciągnięte do lotu, a dwa okrywały całe ciało”<sup>64</sup>. Brat Franciszek rozpoznał w ukrzyżowanej postaci Chrystusa. Jezus udzielił mu łaski mistycznego przybicia do krzyża, a miecz solidarnego bólu przeszył jego duszę. Franciszek poznał, że przez „przez żar duszy może być zupełnie przemieniony na podobieństwo Ukrzyżowanego”<sup>65</sup>. W tej samej chwili „znikająca wizja nie tylko rozpałała przedziwny żar w jego sercu, ale i na jego ciele wycisnęła podobiznę nie mniej dziwnych znaków. Natychmiast zaczęły się pokazywać na jego rękach i nogach ślady gwoździ, jakie niedawno widział na podobiznie ukrzyżowanego człowieka. Okazało się bowiem, że ręce i nogi zostały w środku przebite gwoździami tak, że główki gwoździ było widać na wewnętrznej stronie rąk i na górnej stóp, zaś ich ostre końce na stronach przeciwnych. Główki gwoździ w rękach i nogach były okrągłe i czarne, a ich wydłużone ostre końce, zagięte i jakby powtórnie wbite, wystając z ciała, unosiły się nad jego pozostałą częścią. Również prawy bok był jakby włócznią przebity, a krew wypływająca często z ran płamała habit i spodnie”<sup>66</sup>.

700 lat później, 23 września 1918 r., w kapucyńskim klasztorze w San Giovanni Rotondo, duchowy syn św. Franciszka – Ojciec Pio z Pietrelciny odprawiał w kościelnym chórze po Mszy Świętej dziękczynienie. Podczas modlitwy Zba-

<sup>60</sup> P. M. Marianeschi, *Stygmaty...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>61</sup> I. Burchacka, *Ojciec Pio...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>62</sup> A. Tanquerey, *Zarys teologii...*, dz. cyt., s. 529 ns.

<sup>63</sup> R. Di Muro, *Franciszek z Asyżu. Typowi przedstawiciele mistyki chrześcijańskiej*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 161.

<sup>64</sup> R. Di Muro, *Franciszek z Asyżu...*, dz. cyt., s. 161.

<sup>65</sup> R. Di Muro, *Franciszek z Asyżu...*, dz. cyt., s. 161.

<sup>66</sup> R. Di Muro, *Franciszek z Asyżu...*, dz. cyt., s. 161.



wiciel włączył go do elitarnego grona stygmatyków<sup>67</sup>. L. Peroni, badając okoliczności stygmatyzacji Kapucyna z Pietrelciny, odwołuje się do jego zeznania, które osobiście złożył w liście adresowanym do ojca duchownego (o. Benedetto), z datą 22 października 1918 r. Stygmatyk oświadczył: „Na chórze, po odprawieniu Mszy Świętej (nagle) ogarnął mnie stan spoczynku, podobny do słodkiego snu. Wszystkie zmysły, wewnętrzne i zewnętrzne, jak również wszystkie zmysły duszy zatopiły się w niewysłowionym spokoju. Otaczała mnie całkowita cisza, która ogarnęła także moje wnętrze. Pojawił się pełny spokój i aprobatą dla całkowitego wyrzeczenia się wszystkiego oraz wythnienie od bóleści. Wszystko to wydarzyło się w okamgnieniu. I podczas gdy wszystko to się działo, ujrzałem przed sobą tajemniczą postać podobną do tej widzianej wieczorem 5 sierpnia [1918 – transwerberacja]. A różniąca się tym tylko, że jej ręce, nogi i bok ociekały krwią. Ten widok mnie przeraził, nie potrafię opisać, co czułem w tamtej chwili. Czułem, że umieram i zapewne umarłbym, gdyby Pan nie pospieszył mi z pomocą i nie podtrzymał mego wrywającego się z piersi serca. Wtedy tajemnicza postać znikła, a ja zobaczyłem, że moje ręce i nogi i bok zostały przebite i ociekają krwią...”<sup>68</sup>.

Włoski watykanista Francesco Castello odkrył drugie osobiste zeznanie św. Ojca Pio na temat przebiegu jego stygmatyzacji. Z jego badań wynika, że w dniach od 14 do 20 czerwca 1921 r., w kapucyńskim klasztorze w San Giovanni Rotondo przebywał wizytator watykański bp Carlo Rossi<sup>69</sup>. Ojciec Pio był przez niego przesłuchiwany pięciokrotnie<sup>70</sup>. Podczas pierwszego przesłuchania, które dnia 15 czerwca rozpoczęło się o godz. 17-tej, bp Rossi zwrócił się do niego w słowach: „proszę zeznać wyłącznie na okoliczność tak zwanych „stygmatów”<sup>71</sup>. Następnie osobiście spisał udzieloną przez Ojca Pio odpowiedź, który oświadczył co następuje, że: „20 września 1918 roku po odprawieniu Mszy, gdy zatrzymałem się w chórze na stosowne dziękczynienie, odstałem nagle wielkich dreszczy po całym ciecie. Potem nastał spokój i zobaczyłem N.[aszego] P. [ana] w postawie jak na krzyżu, choć miałem wrażenie, że nie było krzyża, skarżącego się na brak wzajemności u ludzi, szczególnie u tych, którzy Mu się poświęcili i przez Niego są szczególnie umiłowani. Widać było, że cierpi i chce, by dusze ludzkie dzieliły z Nim Jego cierpienie. Zapraszał mnie, abym przejął się Jego cierpieniem i medytował nad nim, a jednocześnie troszczył się o zbawienie braci. Na te słowa poczułem się przepełniony współczuciem dla cierpiącego Pana i zapytałem Go, co mógłbym zrobić. Usłyszałem głos: „Weź udział w mojej Męce”. Po tych słowach, gdy wizja się skończyła, wszedłem w głąb siebie i rozpamiętywałem to, co się wydarzyło. Wtedy zobaczyłem te znaki, z których kapały krople krwi. Przedtem

<sup>67</sup> I. Burchacka, *Ojciec Pio...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>68</sup> L. Perroni, *Ojciec Pio...*, dz. cyt., s. 287.

<sup>69</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio. Odtajnione archiwa Watykanu*, Kraków 2019, s. 41–62.

<sup>70</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 261.

<sup>71</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 230.

nic takiego nie miałem<sup>72</sup>. Jak wynika z notatek wizytatora, dwa dni później, 17 czerwca 1921 r, o godz. 16.30 przybył on do celi Ojca Pio i w obecności miejscowego gwardiana o. Lorenzo przeprowadził osobiście drobiazgową weryfikację znaków stygmatycznych obu dłoni, stóp i boku<sup>73</sup>. Na jego prośbę stygmatyk zdjął „wełniane pół-rękawiczki<sup>74</sup>. Najpierw C. Rossi zbadał stygmat prawej dłoni. Na jej wewnętrznej stronie zobaczył rozległą okrągłą plamę o średnicy 5 cm, pokrytą małymi strupkami, o brzegach w znacznej części uniesionych i z tego powodu wykazujących tendencję do odpadnięcia<sup>75</sup>. Na jej grzbiecie w części centralnej również stwierdził obecność podobnej okrągłej plamy, nieco mniejszej, bo o średnicy 3,5 cm, pokrytej strupkami o brzegach bardziej uniesionych, które też zdawały się być bliskie odpadnięcia<sup>76</sup>. Biskup stwierdził, że środek plamy dolnej pokrywa się w linii prostej ze środkiem plamy górnej<sup>77</sup>. W drugiej kolejności zbadał stygmat prawej dłoni. Plama dolna miała średnicę 5 cm, a górna 4 cm. Wyniki były tożsame jak w dłoni lewej<sup>78</sup>. Po odkryciu obu stóp, biskup stwierdził, że są w stanie podobnym do ran znajdujących się na dłoniach<sup>79</sup>. Na koniec poddano badaniu ranę, która w swym kształcie przypominała trójkąt równoboczny, o długości boku 2 cm<sup>80</sup>. Badany, zapytany, czy te rany zadają mu ból – odpowiedział, że tak. Przy czym opisując ból w dłoniach wyznał: „Pobolewa mnie cała ręka, ostrzejszy ból pochodzi ze środka dłoni, od wewnątrz<sup>81</sup>. Zapytany, czy może swobodnie się poruszać, odpowiedział: „Nie zawsze jest to jednakowo męczące. Na nogach mogę ustać niedługo z powodu wewnętrznego bólu<sup>82</sup>. F. Castelli przebadał również raport bpa Rossi’ego, wizytatora apostolskiego, który na piśmie złożył w styczniu 1922 r. na Watykanie<sup>83</sup>. Badacz archiwów watykańskich zwraca szczególną uwagę na jego definitywne stwierdzenie, że Ojciec Pio otrzymał stygmaty<sup>84</sup>. Bp C. Rossi oświadczył: „Stygmaty są. Stoimy przed faktem i trudno go kwestionować<sup>85</sup>. W swoim raporcie przypomniał również słowa, które pod przysięgą wypowiedział stygmatyk, że „nigdy w sztuczny sposób nie powodował ani nie wspomagał stygmatów<sup>86</sup>.

<sup>72</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>73</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 243–248.

<sup>74</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 243.

<sup>75</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 243.

<sup>76</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 244.

<sup>77</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>78</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>79</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 245 ns.

<sup>80</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 247.

<sup>81</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 244.

<sup>82</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 247.

<sup>83</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 103–161.

<sup>84</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>85</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>86</sup> F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio...*, dz. cyt., s. 142.

### Mistyczne ukoronowanie cierniem

Wśród świętych Kościoła, stwierdził R. Di Muro, są mistycy, którym Bóg udzielił nadprzyrodzonej łaski doświadczenia duchowo lub fizycznie tortury ukoronowania cierniem Chrystusa<sup>87</sup>. Jego zdaniem „fenomen ten polega na pojawieniu się na głowie osoby, ran podobnych do tych, jakiej powodowała korona cierniowa na skroniach Zbawiciela”<sup>88</sup> (por. Mt 27,29; Mk 15,17; J 19,2–3), a z otwartych ran sączy się krew. Di Muro stwierdza, że „fenomen ten może zachodzić razem z widzeniami, które mają na celu wyjaśnienie głębokiego sensu cierpień Jezusa Chrystusa, oraz z objawami ekstatycznymi”<sup>89</sup>. Faktem jest, że ten fenomen najczęściej zdarza się wśród kobiet, co znajduje potwierdzenie w każdym okresie historycznym. Di Muro wskazuje na św. Katarzynę Emmerich i św. Gemmę Galgani.

### Pocenie się krwią (hemotodroza)

Zdaniem Marianeschi’ego zjawisko hemotodrozy mieści się „w zakresie ogólnej definicji stygmatów, rozumianych jako znak męki Jezusa z Nazaretu, w nawiązaniu do relacji św. Łukasza, z której wynika, że podczas modlitwy Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym „Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię” (Łk 22,44)<sup>90</sup>. Marianeschi wyjaśnił, że to „zjawisko polega zasadniczo na tym, że osoba ciesząca się dobrym zdrowiem, a przede w wszystkim nie mająca problemów z krzepnięciem krwi, nagle i samoistnie zaczyna wydzielać krwawą (pozornie) ciecz z porów skóry, zwłaszcza na twarzy”<sup>91</sup>. W niektórych przypadkach zjawisko to „łączy się z wydzielaniem krwawych łez, gdzie krew lub krwista ciecz zdają się wypływać z oczu i (lub) ze śluzówek, a następnie zalewają twarz, tak iż często sprawia wrażenie zakrwawionej maski”<sup>92</sup>. Czasem opisywany krwawy pot wydziela aromatyczną woń<sup>93</sup>. Zdaniem Marianeschi’ego medycyna nie zna wyjaśnienia zaistnienia omawianego mistycznego fenomenu. Stwierdził on również fakt występowania omawianego zjawiska u wielu osób. Byli wśród nich św. Ludgarda, bł. Krystyna ze Stommeln, Magdalen Morice, Maria Dominika Lazzeri, także bł. Helena z Montallo Uffogo<sup>94</sup>.

W aktach procesu kanonizacyjnego włoskiej mistyczki i stygmatyczki bł. Heleny Aiello (1895–1961), stwierdza Marianeschi, zebrano liczne zeznania świadków, którzy osobiście widzieli powtarzający się w jej przypadku fenomen wydzielania

<sup>87</sup> R. Di Muro, *Ukoronowanie cierniem*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 134.

<sup>88</sup> R. Di Muro, *Ukoronowanie cierniem...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>89</sup> R. Di Muro, *Ukoronowanie cierniem...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>90</sup> P. M. Marianeschi, *Pocenie się krwią (hematodroza/hematohydrozja)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 80.

<sup>91</sup> P. M. Marianeschi, *Pocenie się krwią...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>92</sup> P. M. Marianeschi, *Pocenie się krwią...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>93</sup> P. M. Marianeschi, *Pocenie się krwią...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>94</sup> P. M. Marianeschi, *Pocenie się krwią...*, dz. cyt., s. 80.

się z jej organizmu potu, przybierającego kolor czerwony. Gdy matka Helena znajdowała się w ekstazie, na jej twarzy ukazywała się ciecz, która, jak się wydawało wypływała „z porów skórnych, z cebulek włosów oraz z oczu. Ciecz koloru ciemnoczerwonego najpierw zalewała całą twarz, a następnie poszewki poduszki, tak iż powstawała wielka plama krwi, na której opierała się głowa z włosami przesączonymi materiałem hemoglobiowym, który był wydzielany przez małe, punktowe rany na owłosionej skórze z głowy i na czole”<sup>95</sup>. Świadców zdarzenia zaskakiwał sposób wygasania fenomenu. Okazywało się, że „fenomen tak jak zaczynał się w sposób niedostrzegalny, tak nagle i niedostrzegalnie zaczynał znikać i całkowicie usuwać”<sup>96</sup>. Po jego ustąpieniu twarz mistyczki wysychała powracając do pierwotnego stanu. Wszelkie czerwone plamy znikają także z materiałów ubrań czy pościeli<sup>97</sup>.

### Krwawe obrazy i napisy (hemografia)

Jednym z wyjątkowo spektakularnych spośród zjawisk mistycznych jest fenomenem hemografii. Włoski teolog R. Talmelli wyjaśnia, że „fenomen ten polega na tym, że z czyjejs nie uszkodzonej bądź pokrytej ranami skóry, w różnych okolicznościach wypływają strużki i krople krwi”<sup>98</sup>. Po dotknięciu nawet najmniejszej kropelki krwi dowolną tkaniną, pojawiają się na niej „obrazy o charakterze religijnym, bądź wizerunki symboli liturgicznych”<sup>99</sup>. Zdaniem R. Talmelli’ego „utworzone w ten sposób znaki, zawsze wyraźne i trwałe, na ogół przedstawiają krzyże, Hostie, kielichy lub aniołów”<sup>100</sup>. Te mistyczne obrazy nigdy nie pojawiają się bezpośrednio na ciele mistyka, lecz na powierzchniach rzeczy, które miały kontakt z powierzchnią jego skóry. R. Talmelli wskazuje m.in. na chusteczki i prześcieradła<sup>101</sup>.

Przypadki zjawiska hemografii zostały stwierdzone u współczesnej włoskiej stygmatyczki, mistyczki Fortunaty Etolo, znanej jako „mama Natuzza”<sup>102</sup>. Zdaniem R. Armenti’ego „ludzko-duchowa droga Fortunaty charakteryzowała się w szczególności sposobem mistycznym fenomenem hemografii, przez długi czas obserwowanym i badanym”<sup>103</sup>. Fortunata doświadczała tej łaski w ściśle określonych okolicznościach: „po Komunii Świętej w okresie Wielkiego Postu oraz w Wielki Piątek, kiedy z krwi wyciekającej z jej ciała i gromadzącej się nawet w bardzo małych kropelkach,

<sup>95</sup> P. M. Marianeschi, *Pocenie się krwią...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>96</sup> P. M. Marianeschi, *Pocenie się krwią...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>97</sup> P. M. Marianeschi, *Pocenie się krwią...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>98</sup> R. Talmelli, *Krwawe obrazy i napis (hemografia)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 54.

<sup>99</sup> R. Talmelli, *Krwawe obrazy...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>100</sup> R. Talmelli, *Krwawe obrazy...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>101</sup> R. Talmelli, *Krwawe obrazy...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>102</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo – „Robak z ziemi”, który stał się nasieniem*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, Kielce 2018, s. 189.

<sup>103</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo...*, dz. cyt., s. 194.

na chusteczce lub szmatce pojawiały się w sposób tajemniczy i niewytłumaczalny różne napisy, także w nieznanymi mistycyzmie obcych i starożytnych językach, po łacinie i po grecku, jak również święte wizerunki<sup>104</sup>. W jej przypadku stwierdzono, że zjawisko to towarzyszyło jej ponad 50 lat. Z opisów mistycyzki, do których odwołują się badający przypadek Etolo wynika, że po raz pierwszy mistycyzka doświadczyła opisywanego charyzmatu w 1939 r. Po przyjęciu Komunii Świętej, „z kropli krwi, która spłynęła po twarzy i którą wytarła chusteczką, utworzył się napis: „Chwała Najświętszemu Sercu Jezusa”<sup>105</sup>. Z badań przeprowadzony przez V. Marinellogo wynika, że 19 czerwca 1940 r., Natuzza przyjęła w katedrze w Mileto sakrament bierzmowania. W chwili namaszczenia krzyżem, poczuła ból na plecach i stwierdziła, że ma mokrą koszulę. Gdy wróciła do miejsca zamieszkania, pani domu Alba Colloca zauważyła, że koszula była poplamiona krwią, oraz że ukazuje się na niej „krzyż wielkości odpowiadający plecom”<sup>106</sup>.

Zachowały się opisy świadków, którzy na żywo uczestniczyli w pojawieniu się tego mistycznego fenomenu. A. Magro, korespondent prasowy z Neapolu, w 1948 r. przybył do Paravati, aby spotkać się z mistyczką. Podczas rozmowy „nagle zaczyna dawać znaki, jakby się źle czuła (...) i poci się krwią. (...) Ktoś wyjął z kieszeni chusteczkę (...) i wytarł jej czoło...”<sup>107</sup>. Świadkowie stwierdzili, że ukazał się rysunek z krwi. U góry był kielich, z tego kielicha wychodziła jakaś droga, która prowadziła w dół i skręcała; na początku zakrętu było dwóch aniołów, a poniżej, na końcu drogi, widniał napis po łacinie: *Deus in terra vissus est*<sup>108</sup>. Kierownik duchowy Natuzzy, ks. G. Tomaselli zaświadczył: „Kiedy udzielałem jej Komunii Świętej, zauważyłem, że miała dość mocno zakrwawione oko. Zawołałem ją do zakrystii, prosząc, by podać tej pani do otarcia puryfikaterz, ale zakrystianin był starszym człowiekiem i bardzo powolnym. Wtedy ona zauważyła, że krwawi, więc wytarła sobie krew własną chusteczką, na której ukazała się monstrancja z napisami IHS i CI oraz *VENITE AD ME OMNES*”<sup>109</sup>. Znajoma Fortunaty, Carmena z Vibo złożyła oświadczenie, z którego wynika, że w 1990 r., w drugi piątek Wielkiego Postu odwiozła mistyczkę na poranną Mszę Świętą do Paravazzi. Gdy podczas modlitwy „Ojcze nasz” podniosła ona rękę, na grzbiecie lewej ręki ukazała się plamka krwi. Stojąc po lewej stronie mistycyzki, wytarła plamkę własną chusteczką i schowała do kieszeni kurtki. Miesiąc później, gdy rozłożyła chusteczkę zobaczyła obraz: widoczna była Hostia z napisem IHS w środku, krzyżem, koroną cierniową, sercem z górującym nad nim krzyżem. Na koniec stwierdziła: „Wytarłam zaledwie małą plamkę, ponieważ wyglądała jak niewielkie zadraśnięcie”<sup>110</sup>.

<sup>104</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo...*, dz. cyt., s. 194.

<sup>105</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>106</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo...*, dz. cyt., s. 194.

<sup>107</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>108</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>109</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>110</sup> F. Armenti, *Natuzza Etolo...*, dz. cyt., s. 195.

## Zakończenie

Tajemnica Męki, śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, przez którą dokonuje się nasze zbawienie, jest najbardziej wiarygodnym świadectwem, że Bóg jest bogaty w Miłosierdzie<sup>111</sup>. Wydarzenia paschalne wciąż inspirują pobożność wiernych. Również Bóg rozpała w duszach wiernych, umiłowanie Pasji Jezusa Chrystusa, udzielając wybranym przez Siebie mistykom charyzmatów bezpośrednio związanych z Jego Męką i Zmartwychwstaniem.

Celem artykułu było ukazanie mistycznych fenomenów, poprzez które Bóg w osobach wybranych przez Siebie wiernych, począwszy od czasów apostołskich, kieruje serca wiernych ku Tajemnicy Zbawienia. Ponadto, przywołano udokumentowane przykłady mistyków Kościoła, naznaczonych niewidzialnie lub widzialnie znakami Ran Syna Bożego.

Żywa księga życia mistyków Kościoła, w której Bóg wpisał prawdę o Zbawczej Ofierze Swojego Syna, wydaje się być w świetle przeprowadzonych badań, podstawą niezachwianej wiary w Miłosierdzie Boże. Z przeprowadzanych badań wynika, iż najśłynniejszym mistykiem pasyjnym był św. Ojciec Pio z Pietrelciny. Godnym zauważania jest fakt, że wśród mistyków pasyjnych uznanych przez Kościół za wiarygodnych świadków w akcie ich wyniesienia na ołtarze, ważne miejsce zajmuje polska mistyczka św. Siostra Faustyna Kowalska. Z treści artykułu wynika również fakt pojawienia się na gruncie mistyki polskiej, pism Alicji Lenczewskiej. I choć już zostały one uznane za perłę literatury religijnej<sup>112</sup>, winny stać się przedmiotem dalszych badań<sup>113</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła drukowane:

Jan Paweł II, *Encyklika „Divus In misericordia”*, Watykan 1980.

Kowalska F., *Dzienniczek*, Kraków 2012.

### Opracowania:

Burchacka I., *Ojciec Pio. Osobowość i postęga w relacjach współczesnych*, Warszawa 1988.

<sup>111</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Divus In misericordia”*, Watykan 1980.

<sup>112</sup> M. Piątkowski, *Świadek Zmartwychwstałego...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>113</sup> Przykładem zaskakującego objawienia tłumaczącego przyczynę śmierci Chrystusa, są Jego słowa skierowane do A. Lenczewskiej 20 listopada 1987 r. Jezus zapytał wówczas polską mistyczkę: „Czy wiesz, dlaczego umarłem na Krzyżu?” i udzielił zaskakującej odpowiedzi: „Serce Moje pękło, bo spotkało się w nim całe zło świata i nieskończone Miłosierdzie Boże. A ponieważ zło jest skończone, Miłość zwyciężyła w Zmartwychwstaniu. I ogarnia świat Duchem Świętym”. A. Lenczewska, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 510.



- Castelli F., *Przesłuchanie Ojca Pio. Odtajnione archiwa Watykanu*, Kraków 2008.
- Chrześcijańskie fenomeny mistyczne. Słownik*, opr. L. Borriello, R. Di Muro, Kielce 2018.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001.
- Gogola J., *Fenomeny doświadczeń mistycznych*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 12, Lublin 2008.
- Lenczewska A., *Świadectwo*, Poznań 2016.
- Lenczewska A., *Słowo Pouczenia*, Poznań 2016.
- Peroni L., *Ojciec Pio. Pełna biografia w 40. rocznicę śmierci*, t. 2, Kraków 2008.
- Rachwałik W., *Pisma Alicji Lenczewskiej jako przykład literatury z zakresu mistyki*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 15 (2018) nr 1, s. 145–159.
- Rebeta W., *Misterium cierpienia świętej Faustyny*, Lublin 2014.
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, Warszawa 2003.
- Turowski K., *Oblubienica Boga. Rozmowa z ks. Walterem Rahwalikiem ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, Kraków 2019.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- Witek S., *Teologia życia wewnętrznego*, Lublin 1986.

### Streszczenie:

W doświadczeniach mistyków Kościoła ważne miejsce zajmuje fakt ich partycypacji w Męce Jezusa Chrystusa. Mistycy mogą otrzymać dary niewidzialnego przebicia serca i niewidzialnych stygmatów, również widzialnego udziału w biczowaniu, w ukoronowaniu cierniem i w ukrzyżowaniu Zbawiciela, co przyjmuje formę faktycznego przebicia ich dłoni, stóp i serca. Dopełnieniem są zjawiska krwawego potu i krwawych obrazów i napisów. Tak więc fenomeny pasyjne im udzielone są rzeczywistym odbiciem tajemnic Golgoty. Ich życie, przybiera formę żywej księgi pamięci o cenie Zbawienia, którą Jezus Chrystus zapłacił na drzewie Krzyża.

**Słowa kluczowe:** mistyka Golgoty, fenomeny mistyczne, męka Jezusa Chrystusa

### *The Mystical Phenomena of the Passion*

#### Summary

An important place in the experiences of the mystics of the Church is the fact of their participation in the Passion of Jesus Christ. Mystics can receive the gifts of an invisible puncture of the heart and invisible stigmata, also of a visible participation in whipping, crowning with thorns and the crucifixion of the Savior, which takes the form of the actual piercing of their hands, feet and heart. Complementing the phenomena is bloody sweat, bloody images and inscriptions. Thus, the passion phe-

nomena given to them are a real reflection of the secrets of Golgotha. Their life takes the form of a living book of remembrance about the price of Salvation, which Jesus Christ paid on the wood of the Cross.

**Key words:** Golgotha mysticism, mystical phenomena, passion of Jesus Christ

## NATURA PIEKŁA

### Wstęp

Pieczęto istnieje, niezależnie od tego, czy ktoś wierzy w nie, czy też je neguje. Istnienie kary wiecznej jest dogmatem wiary katolickiej. Tę prawdę Bóg objawił, a Kościół katolicki nieustannie ją głosi i przypomina wiernym<sup>1</sup>. Nauczanie o karze wiecznego potępienia, jest mówieniem o rzeczywistości nadprzyrodzonej i wiecznej. Niestety nikt na świecie nie jest w stanie wyrazić ani pojąć wielkich prawd wiecznych. Jeśli o niebie Biblia naucza, że „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9), to również, tak samo nikt nie zdoła pojąć co czeka niepoprawnych grzeszników<sup>2</sup>. Tak jak nauczanie o niebie, prawda o piekle jest przedstawiona językiem metaforycznym. Wiemy i rozumiemy, że jest to rzeczywistość całkowicie różna od doczesnej. Dlatego to co mówimy i myślimy o potępieniu wiecznym, jest bardziej niepodobne niż podobne do naszej obecnej rzeczywistości. Fakt ten nie zwalnia nas jednak od próbowania mówienia i poznawania natury owej straszliwej możliwości, zwanej piekłem<sup>3</sup>. Gdy rozważamy naukę o wiecznym piekle często spontanicznie rodzą się w nas niepokojące pytania: Czy da się pogodzić miłosierdzie Boże z wiecznym cierpieniem potępionych? Jeśli wola Boga jest zbawienie człowieka, to czy może istnieć stan potępienia? Dlaczego potępiony nie może zmienić swego stanu? Jakie kary cierpią potępieni? Pytania te wymagają poważnego potraktowania, choć odpowiedzi na nie, nie są wcale łatwe<sup>4</sup>. W niniejszym artykule postaramy się odpowiedzieć na wyżej przedstawione problemy, która są wciąż aktualne, gdyż dotyczą człowieka każdych czasów. Odpowiedzi na owe zagadnienia oprzemy na nauczaniu współczesnych teologów dotyczących natury piekła.

### Wieczne trwanie piekła

Z Objawienia biblijnego, na którym opiera się nauczanie Kościoła katolickiego dowiadujemy się, że piekło jest wieczne. Wieczność rozumiana jest jako stan

<sup>1</sup> M. Ziółkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958, s. 206.

<sup>2</sup> L. G. de Segur, *Pieczęto, czy istnieje? Czym jest?* Wrocław 1993, s. 35.

<sup>3</sup> C. S. Bartnik, *Myśl Eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 209.

<sup>4</sup> U. Terrinoni, *Po tamtej stronie*, Kielce 2007, s. 194–195.

nieprzemijalności, co oznacza natomiast, że cierpienia potępionych nigdy się nie skończą<sup>5</sup>. Prawda o piekle, choć powoduje dużo problemów i kontrowersji, jest w Kościele głoszone od wieków. Pomimo owych trudności, Kościół zawsze nauczał o istnieniu piekła, podkreślając, że jest ono wieczne, podobnie jak wieczne jest niebo<sup>6</sup>. Sam Bóg objawił ludziom wieczność kar piekielnych, które czekają tych, którzy przekraczają Boże przykazania, dane z miłości. Wszędzie w Piśmie Świętym, gdzie jest mowa o piekle, tam zawsze jest zapewnienie o jego wiecznym trwaniu. Wieczne trwanie piekła jest więc prawdą tak niewątpliwą, jak istnienie samego Boga<sup>7</sup>.

Na temat wieczności piekła mówi się czy też pisze z niemałą trudnością. Dzieje się tak między innymi dlatego, iż człowiek żyjący na tym świecie, jak bardzo byłby nieszczęśliwy, ma jednak nadzieję, że kiedyś, prędzej czy później, jego cierpienie się skończy. Natomiast w wieczności cierpienie nie będzie miało końca, sama myśl o takim stanie budzi trwogę<sup>8</sup>. Anglikański duchowny John Wenham stwierdza, że „dla osoby wierzącej straszniejsza niż jakiegokolwiek cierpienie doczesne jest perspektywa wiecznego, nie kończącego się bólu bez nadziei...”<sup>9</sup>.

Temat piekła jako wiecznej kary za grzechy nie był pomijany w chrześcijańskiej katechezie. Głoszone przez kaznodziejów wyobrażenia nieskończenie długich cierpień, powodowały w ludziach wiele wątpliwości oraz strach przed Bogiem. Wielu bowiem ludzi widziało w nich zaprzeczenie nieskończonej miłości Boga, jak również przeszkodę w szczęściu zbawionych, przebywających w niebie, widzących cierpienie swoich krewnych i przyjaciół. Aby uwolnić się od owych trudności i wątpliwości trzeba najpierw wyjaśnić chrześcijańskie pojęcie wieczności<sup>10</sup>.

Człowiek, który w momencie śmierci, kończy swe życie na ziemi, nie kończy definitywnie swego istnienia, lecz przechodzi w całkowicie inny wymiar trwania. Ów nowy sposób trwania nie jest już czasoprzestrzenny, lecz pozbawiony wszelkich granic<sup>11</sup>. Trzeba więc podkreślić, iż, wieczność nie jest czasem. Wieczność to nie czas, który składa się z chwil następujących po sobie, oraz tworzących razem minuty, godziny, dni, lata i wieki. W wieczności nie ma bowiem chwil, które następowałyby po sobie i byłyby różne od siebie. Wieczność jest sposobem istnienia, całkowicie różnym od tego na ziemi<sup>12</sup>.

Czym jest wieczność odpowiada papież Benedykt XVI w swojej encyklice *Spe Salvi*. Papież naucza, iż „wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie dni kalendarzowych, ale czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia,

<sup>5</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej, podręcznik wydziału teologicznego, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, Kraków 2006, s. 264.

<sup>6</sup> H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia*, Tarnów 2003, s. 139.

<sup>7</sup> L. G. de Segur, *Piekło...*, dz. cyt., s. 53–54.

<sup>8</sup> M. Cochem, *Cztery sprawy ostateczne, śmierć, sąd, piekło, niebo*, Gdańsk 1995, s. 158.

<sup>9</sup> J. Wenham, *Tajemnica zła*, Kraków 1997, s. 75.

<sup>10</sup> T. Špidlik, *Życie po śmierci, Maranatha*, Kraków 2009, s. 149.

<sup>11</sup> C. S. Bartnik, *Myśl...*, dz. cyt., s. 215.

<sup>12</sup> L. G. de Segur, *Piekło...*, dz. cyt., s. 55.

w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w której czas – przed i potem – już nie istnieje...”<sup>13</sup>.

Wieczność jest więc niepodzielna, jest bowiem cała razem. Jest to obecność niepodzielna oraz ciągle trwająca. Nie ma w niej więc chwil, które łączyłyby się z innymi chwilami. Czas jest odpowiednikiem czysto ziemskim, nie mającym żadnego odpowiednika w wieczności<sup>14</sup>. Dlatego nie należy i nie można wieczności utożsamiać z czasem. Wieczność bowiem nie będzie czasem przedłużającym się w nieskończoność. Wieczność będzie raczej *anamnezą* minionego czasu. Co oznacza, że wszystko czego dokonał człowiek i co się wydarzyło w świecie, nie będzie możliwe do wymazania. Wiąże się z tym fakt, iż każde dobro i każde zło uczynione przez człowieka uzyska wieczną wartość. Błogosławieni w niebie, będą się radowali, widząc dobro, które uczynili, natomiast czyniący zło, nie będą już mogli go cofnąć ani naprawić<sup>15</sup>. Oczywiście jest zatem, że wieczności nie ma czasu na zmianę. Tylko bowiem w czasie, w którym ma się przed sobą dni, miesiące, lata można się zmienić. Natomiast jeśli nie ma się przed sobą ani sekundy, nie można przechodzić z jednego stanu w drugi<sup>16</sup>.

O wieczności możemy zatem powiedzieć, choć oczywiście bardzo trudno jest to nam zrozumieć naszymi władzami poznawczymi, że „nie ma ani początku, ani też końca. To nieustająca teraźniejszość, która nie przemija”<sup>17</sup>. Nieprzemijalność wynikająca z braku czasu w wieczności, a co za tym idzie możliwości na zmiany, determinuje wolność osoby ludzkiej. Istnieje bowiem jedność między czasem, wolnością i wiecznością. Czas sprawia, że wolność jest możliwa, wolność natomiast daje znaczenie czasowi, zaś wieczność nadaje wolności kształt ostateczny i definitywny<sup>18</sup>. Sama zatem istota wieczności, czyni niemożliwą żadną przemianę, czy to na lepsze, czy na gorsze. Dlatego też męki piekielne nie będą mogły ulec zmianie. Kres bowiem cierpień zakładałby jakąś zmianę. Wynika stąd, że kary piekielne mają charakter wieczny i niezmienny<sup>19</sup>.

Wieczność piekła można również wytłumaczyć, możliwością popadnięcia przez człowieka w stan ostatecznej zatwardziałości. W ów stan zatwardziałości popada człowiek wtedy, gdy dobrowolnie odrzuca, ofiarowany mu przez Boga, dar przyjaźni. Dar ten jest darmowy i dobrowolny, co oznacza, iż człowiek może go nie przyjąć. Bóg natomiast wyznaczył kres ofiarowania owego daru przyjaźni, gdyż nie możliwe byłoby, aby Bóg występował z tym darem bez końca, również po wielokrotnym jego odrzuceniu. Chwila śmierci jest owym momentem kończącym zbawcze zaproszenie

<sup>13</sup> Benedykt XVI, *encyklika Spe Salvi*, Poznań 2007, nr 12.

<sup>14</sup> L.G. de Segur, *Piekło...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>15</sup> T. Špidlik, *Życie...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>16</sup> L. G. de Segur, *Piekło...*, s. dz., cyt. 55.

<sup>17</sup> M. Cochem, *Cztery...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>18</sup> P. C. Phan, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1999, s. 43.

<sup>19</sup> L. G. de Segur, *Piekło...*, dz. cyt., s. 55.

Boga. Dlatego człowiek, który odrzucił zaproszenie Boga, na wieki traci prawo do przyjaźni z Nim i zostaje od Boga definitywnie oddalony<sup>20</sup>.

Tajemnica wiecznego potępienia budzi sprzeciw i odrzucenie u wielu ludzi. Przykładem mogą być świadkowie Jehowy, którzy odrzucają biblijną naukę o karze wiecznej. Ludzie ci, kierują się przy tym fałszywym przekonaniem, że dobroć Boga nie może skazać nikogo na karę trwającą wiecznie. Wina człowieka jest bowiem aktem ograniczonym czasowo, dlatego nie można jej karać wiecznym potępieniem. Takie poglądy, są jednak całkowicie sprzeczne z nauką płynącą z objawienia biblijnego. To nie Bóg zsyła do piekła, lecz sam człowiek w swej wolności wybiera piekło, które jest wieczne. Jezus przecież w swym przepowiadaniu mówi wyraźnie o wiecznym piekle: „Lepiej jest dla ciebie wejść do życia ułomnym lub chromym, niż z dwiema rękami lub dwiema nogami być wrzuconym w ogień wieczny” (Mt 18,8)<sup>21</sup>.

Sprzeciw i niezrozumienie istoty wiecznego potępienia jako wyboru człowieka a nie kary Bożej sprawiły, że w ciągu wieków powstało wiele teorii negujących wieczność piekła. Przykładem niech będzie teoria apokatastazy pochodzenia irańskiego, czyli pojednania każdej istoty, nawet Szatana z Bogiem. Według owej teorii piekło, kończące się po pewnym czasie, miałyby tylko funkcję pedagogiczną albo było rodzajem czyścica. Takie myślenie wykrzywia jednak całą rzeczywistość oraz prowadzi do zatarcia różnicy między dobrem a złem, zbawieniem a niezabawieniem, wiecznością a czasem. Biblijne sformułowania o karze na „wieki wieków” (Ap 14,11) są przecież jednoznaczne i bez wątpliwości określają, że stan ten nie skończy się nigdy<sup>22</sup>.

Wypowiedzi Jezusa o piekle, również bardzo jasno wskazują, że jest ono wieczne. Gdyby ktoś twierdził inaczej, to tym samym, podważa autentyczność wszystkich innych wypowiedzi Jezusa. Jeśli słowa o wiecznym piekle mogą wskazywać na coś innego, na przykład, że piekło nie jest wieczne, to również inne wypowiedzi Jezusa mogą nie oznaczać tego, co czytamy<sup>23</sup>. Badając wypowiedzi Jezusa o wiecznym potępieniu, możemy zauważyć ciekawy szczegół. Otóż Jezus, w tym samym zdaniu, mówiącym o wiecznym życiu oraz o wiecznej karze, posługiwał się tym samym przymiotnikiem. Przykładem niech będą słowa Jezusa z Ewangelii według świętego Mateusza: „Idźcie precz ode mnie przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom” (Mt 25,41), oraz kończące uroczystą wypowiedź, słowa Jezusa: „I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (Mt 25,46)<sup>24</sup>. Nie możemy zapomnieć również, że wieczność kar piekielnych jest także dogmatem wiary katolickiej. Bóg tę prawdę objawił formalnie i wyraźnie, dlatego z pewnością możemy stwierdzić, że potępieni nie mogą mieć żadnej nadziei, że ich kara kiedyś

<sup>20</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 266.

<sup>21</sup> U. Terrinoni, *Po tamtej...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>22</sup> C. S. Bartnik, *Mysł...*, dz. cyt. s., 265.

<sup>23</sup> J. Zieliński, *W kręgu Bożych tajemnic. Śmierć, czyściec, niebo, piekło*, Kraków 2005, s. 85.

<sup>24</sup> J. Wenham, *Tajemnica...*, dz. cyt., s. 77.



się skończy<sup>25</sup>. Ową prawdę o karze wiecznej, potwierdził w swym nauczaniu Sobór Watykański II. Na temat wieczności piekła, Sobór wypowiada się w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w której czytamy: „Ponieważ nie znamy dnia ani godziny, musimy w myśl upomnienia Pańskiego czuwać ustawicznie, abyśmy zakończywszy jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota, zasłużyli wejść razem z Panem na gody weselne i być zaliczeni do błogosławionych i aby nie kazano nam, jak sługom złym i leniwym, pójść w ogień wieczny, w ciemności zewnętrzne, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów<sup>26</sup>.”

Przyczyną wieczności kar piekła nie jest tylko sam brak czasu w wieczności, lecz również brak łaski. Sam bowiem czas nie wystarcza do tego, żeby się nawrócić. Do nawrócenia konieczna jest także łaska. W życiu ziemskim, Bóg udziela nam łaski do nawrócenia, która staje się początkiem zmartwychwstania. Łaskę jednak można odrzucić, gardząc miłosierdziem Bożym. W wieczności nie będzie już łaski dla grzeszników. Bez łaski natomiast, nie będzie możliwe nawrócenie i odpuszczenie grzechów. Dlatego grzech i następstwo grzechu będą trwałe wieczne, kara też będzie trwać wiecznie<sup>27</sup>. Przez grzech śmiertelny i brak pokuty, człowiek bowiem wykracza przeciwko dobru wiecznemu, niszcząc w sobie życie wieczne w niebie i skazując się na wieczne potępienie. Dlatego o nienawracającym się grzeszniku, można powiedzieć, że jest on wiecznym grzesznikiem, ponieważ w swej woli posiada on stałą gotowość grzeszenia. Stan braku pokuty jest dowodem na możliwość posiadania przez grzesznika takiej woli<sup>28</sup>. Tak więc za grzech śmiertelny, należy się kara wieczna. Wielkość bowiem winy, mierzy się godnością osoby obrażanej. Popelniając grzech ciężki, czyli śmiertelny, obrażamy nieskończonego Boga. Skoro więc Bóg jest nieskończony, to i grzech, którym jest on obrażany, również jest nieskończony i prowadzi do nieskończonej kary. Karę bowiem wymierza się zawsze adekwatnie do zaciągniętej winy<sup>29</sup>.

Mówiąc o wiecznym potępieniu trzeba podkreślić, iż człowiek pozostaje na wieczność w tym, co już wcześniej wybrał. Wraz z chwilą śmierci, możliwość wyboru znika na wieki. Jeśli wybieraliśmy dobro, na wieki będziemy posiadać dobro i życie. Jeśli wybieraliśmy zło i śmierć, na wieki pozostaniemy w śmierci, czyli będziemy potępieni. Będzie tak dlatego, że właśnie tego pragnęliśmy wtedy, gdy jeszcze wolno nam było chcieć, i gdy mieliśmy możliwość wyboru<sup>30</sup>.

Prawda o wieczność piekła jest więc zbudowana na dobrowolnym odrzuceniu przez człowieka Bożego planu zbawienia. Piekło jest w takim wypadku nieodwracalnym stanem odrzucenia Chrystusa<sup>31</sup>. W nauczaniu o wiecznym piekle często po-

<sup>25</sup> M. Ziółkowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 224.

<sup>26</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, red. M. Przybył, Poznań 2005, nr 48.

<sup>27</sup> L. G. de Segur, *Piekło...*, dz. cyt., s. 56–57.

<sup>28</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 265.

<sup>29</sup> M. Ziółkowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 229.

<sup>30</sup> L. G. de Segur, *Piekło...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>31</sup> H. Szmulewicz, *Po tamtej...*, dz. cyt., s. 140.

jawia się zarzut mówiący, że niesprawiedliwością jest, iż można cierpieć wiecznie za grzech, który trwa tylko chwilę. Odpowiadając na powyższe stwierdzenie warto zauważyć, że nie chodzi w tym przypadku o to czy krótko, czy długo trwało przestępstwo, lecz pod uwagę bierze się ciężkość winy. Człowiek, który dobrowolnie popełnił grzech ciężki oraz świadomie w nim trwa, nie pragnąc nawrócenia i nie żałując, ponosi karę nieskończoną. Dzieje się tak, ponieważ poprzez grzech ciężki wystąpił przeciwko nieskończonemu Bogu<sup>32</sup>.

Podsumowując nasze rozważania, należy stwierdzić, iż wieczność możemy zdefiniować jako niezmienny stan poza czasem, który rozpoczyna się w momencie naszej śmierci. Dlatego piekło jako ewentualna pośmiertna możliwość, również jest wieczne, czyli nigdy się nie skończy. To już na ziemi jednak możemy wybrać piekło, gdy całkowicie odrzucamy Boże przebaczenie. Po śmierci ten stan zostanie tylko utrwalony na wieczność.

### Natura kar piekła

W piekle dusze potępione ponoszą podwójną karę. Jest to kara pozbawienia oglądania Boga (*poena damni*) i kara zmysłów (*poena sensus*). Każdy bowiem grzech ciężki niesie w sobie podwójną złość: całkowite odwrócenie się grzesznika od Boga oraz zwrócenie się do stworzenia, dlatego to podwójna kara należy się grzesznikowi<sup>33</sup>. Pierwsza kara, czyli zagubienie oglądania Boga, wyraża osobową stronę męki piekielnej, którą oddają słowa biblijne: „Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny” (Mt 25,41). Kara ta jest rozumiana jako skutek negatywnej odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie. Kara zmysłów natomiast jest wyrażana w Biblii słowami: „Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 25,28)<sup>34</sup>. Wszystkie inne kary wynikają z opisanej powyżej podwójnej kary. Można mówić, że piekło jest także brakiem prawdziwego i rzeczywistego współżycia społecznego, brakiem miłości, a co za tym idzie chaosem i wewnętrznym nieuporządkowaniem, samotnością. Wszystkie wymienione skutki zawierają się jednak w owej podwójnej karze, utracie szczęścia niebieskiego (*poena damni*) i podleganiu jakiejś nieznannej materialnej karze (*poena sensus*)<sup>35</sup>.

### Bóg utracony na zawsze

Jak stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego*, „zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga”<sup>36</sup>. Bóg jest nieskończenie dobry i miłosierny, ale człowiek, który jest obdarzony przez Boga wolną wolą, może nie wybierać miłości

<sup>32</sup> M. Ziółkowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>33</sup> M. Ziółkowski, *Eschatologia...*, dz. cyt. s. 224.

<sup>34</sup> C. S. Bartnik, *Mysł...*, dz. cyt., s. 209.

<sup>35</sup> W. Granat, *Eschatologia. Rzeczy Ostateczne Człowieka i Świata*, Lublin 1962, s. 224, M. Ziółkowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 219.

<sup>36</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1035.

i dobra, może nie wybrać Boga. Człowiek, dokonując takiego wyboru skazuje się na odrzucenie ze wspólnoty z Bogiem. Jest to wybór dokonany przez samego człowieka i nie możemy powiedzieć, że to Bóg potępia człowieka, to sam człowiek się potępia, odrzucając Boga i tracąc z nim kontakt<sup>37</sup>.

Życie wieczne możemy opisać jako «widzenie Boga», czyli «bycie razem z Bogiem» i uczestniczenie w Jego byciu. Dlatego wieczne potępienie należy określić jako nie dającym się zmienić stanem oddalenia od Boga i pustką spowodowaną przez to oddalenie. Owo „oddalenie” jest rezultatem grzechu, który niszczy jedność z Bogiem<sup>38</sup>. Współczesna teologia wyraża prawdę, że to właśnie pozbawienie kontaktu z Bogiem będzie najboleśniejszą spośród wszystkich kar piekła. Nikt bowiem z potępionych nie będzie mógł oglądać oblicza Bożego, co będzie tak wielką męką, że na tym świecie człowiek nie pojmie nigdy ogromu tej udręki. Brak możliwości oglądania i przebywania z Bogiem, będzie świadomym doświadczeniem utraty największej miłości<sup>39</sup>, dlatego „niczego potępieni nie będą żałować tak bardzo, jak wiecznego odseparowania od związku z Bogiem”<sup>40</sup>.

Wszelkie wyobrażenia piekła, gdzie przedstawia się je jako nagromadzenie mąk zmysłowych, nie przedstawiają istotnej prawdy o piekle, i umniejszają jego prawdziwą grozę. Piekło bowiem jest konsekwencją grzechu, jego przedłużeniem, a więc stanem odłączenia się od Boga i to na wieki. To właśnie wieczną utratę Boga, spowodowaną przez grzech trzeba widzieć jako istotę i największy dramat piekła<sup>41</sup>. Po śmierci, gdy zostaniemy uwolnieni z więzów ciała, nasze oczy się otworzą i zobaczymy Boga takim, jakim jest. Ujrzymy wtedy i zrozumiemy, iż Bóg jest najwyższym i bezgranicznym dobrem oraz że największym szczęściem będzie pragnienie oglądania Najwyższego Dobra. Natomiast jeśli ktoś przez swoje grzechy utraci tę możliwość obcowania z Bogiem, cierpieć będzie straszliwy ból, do którego nie można porównać żadnych tortur świata i żadnej ludzkiej niedoli obecnej na świecie<sup>42</sup>.

Należy więc stwierdzić, że „piekło jest gorsze od wszystkiego co znamy. Możemy powiedzieć, że jest przeciwieństwem tego, czego naprawdę pragniemy”<sup>43</sup>. Jest to „miejsce” gdzie nie ma Boga, to znaczy „miejsce”, które to powstało na życzenie człowieka. Piekło to samotność dla tych, którzy odrzucili Boga, bowiem na zawsze pozbawieni są oni oglądania oblicza Bożego<sup>44</sup>. Innym pojęciem określającym istotę piekła jest stwierdzenie, że jest to stan pozbawienia szczęścia niebieskiego. Osiągnięcie nadprzyrodzonego celu polega na oglądaniu Boga, jego miłości i korzystaniu z dobra nadprzyrodzonego. Jeśli natomiast ten cel zostanie utracony, to

<sup>37</sup> C. S. Bartnik, *Mysł...*, dz. cyt., s. 208.

<sup>38</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 262.

<sup>39</sup> M. Cochem, *Cztery...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>40</sup> M. Cochem, *Cztery...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>41</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 262.

<sup>42</sup> M. Cochem, *Cztery...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>43</sup> B. Dodds, *Przewodnik po niebie, piekle i czyśćcu*, Kraków 2002, s. 100.

<sup>44</sup> B. Dodds, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 101.

owa utrata, pozbawia wszystkiego co było w nadprzyrodzonym celu zawarte, czyli możliwości widzenia Boga, doświadczania jego miłości oraz korzystania z dobra nadprzyrodzonego<sup>45</sup>.

Już Ojcowie Kościoła stwierdzili, iż cierpienie spowodowane utratą nieba jest najstraszniejszą męką potępionych. Utracić bowiem niebo znaczy tyle co utracić Boga<sup>46</sup>. Jako przykład niech nam posłużą słowa św. Jana Chryzostoma, który mówi, iż „wielu jest takich, co opierając się na fałszywym zdaniu, życzą sobie tylko uwolnić się od piekła; ja zaś sądzę, że o wiele cięższą od piekła karą jest to, że ktoś nie osiągnął tej chwały i stąd wypadł; i sądzę, że nie tak należy boleć nad nieszczęściem piekła, jak nad utraconym królestwem niebieskim”<sup>47</sup>.

W rozważanej przez nas kwestii utraty Boga, do ciekawych wniosków dochodzi ks. Czesław Stanisław Bartnik. Stwierdza on bowiem, że piekło jest skutkiem podniesienia człowieka do łaski. Można by powiedzieć, że gdyby człowiek nie był przeznaczony do zjednoczenia z Trójcą Świętą, to nie byłoby piekła jako utraty owego zjednoczenia, przebywania z Bogiem<sup>48</sup>. Współcześni teologowie stwierdzają jednoznacznie, że istotą piekła i największą tragedią potępionych jest to, że na wieki są pozbawieni oglądania Boga, bez nadziei na zmianę swego dramatycznego losu. Nie jest to jednak jedyna kara piekielna. Potępieni ponoszą nadto karę zmysłów, o której będziemy mówili w dalszych naszych rozważaniach nad naturą kar piekła<sup>49</sup>.

### Kara zmysłu

W *Eschatologii* księdza Wincentego Granata kara materialna, zwana karą zmysłu (*poena sensus*), „jest to czynnik materialny zewnętrzny w stosunku do potępionych, a będący narzędziem wpływającym ujemnie na ducha lub też ciało”<sup>50</sup>. W Piśmie Świętym Nowego Testamentu znajduje się wiele wyrażen mówiących o karze materialnej. Najczęściej jest mowa o ogniu, piecu ognistym, gehennie ognia, robaku, który nie umiera, jeziorze gorejącym ogniem i siarką<sup>51</sup>. Cierpienie w piekle jest tak wielkie, że nie można go wypowiedzieć naszymi kategoriami. Jak już wiemy przyczyną owego cierpienia jest oddzielenie od Boga. Jednak brak możliwości zrozumienia i wypowiedzenia dramatu odejścia od Boga, zmusza Pismo Święte do ubogacenia języka obrazami symbolicznymi. Z tych symbolicznych obrazów wyprowadzono w teologii naukę o istnieniu w piekle także kary zmysłów<sup>52</sup>, którą można określić jako: „ból zadawanego potępionemu przez

<sup>45</sup> W. Granat, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 224.

<sup>46</sup> M. Ziółkowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 219.

<sup>47</sup> M. Ziółkowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>48</sup> C. S. Bartnik, *Myśl...*, dz. cyt., s.58.

<sup>49</sup> M. Ziółkowski, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>50</sup> W. Granat, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 225.

<sup>51</sup> W. Granat, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 225.

<sup>52</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 263.

czynnik zewnętrzny i odbieranego przez jego receptory, normalnie zwane zmysłami”<sup>53</sup>. Obrazy ognia i wody wskazują, że nie chodzi w nich tylko o aspekt duchowy, ale również o aspekt materialny. Także nasze ciało, w nie do końca jasny sposób, może uczestniczyć w chwale jak i w cierpieniu<sup>54</sup>. Trudno jest bowiem określić, jaki wpływ ma kara materialna na byty czysto duchowe lub na dusze ludzkie przed złączeniem z ciałem<sup>55</sup>.

Karę materialną łączono dawniej z działaniem ognia piekielnego, rozumianego w sposób dosłowny: miał to być ogień materialny. Natomiast współczesna teologia uważa ogień za obraz, użyty przez Pismo Święte i nie nadaje mu roli czynnika dręczącego potępionych. Nie sprzeciwia się jednak przy tym pojęciu istnienia kary zmysłów<sup>56</sup>. Dawna teologia biblijne metafory brała zbyt literalnie, dlatego piekło było utożsamiane z jakimś miejscem materialnym, znajdującym się pod ziemią, gdzie płonie materialny ogień. Poglądy takie opierały się po części na przekonaniu, że zło jest w materii. Dzisiejsza teologia nie mówi o piekle jak zresztą również o niebie i o czyśćcu jako o miejscu osobnym. Natomiast w sprawie potępionych, wystarczy przyjąć, że będą to istoty nieszczęśliwe duchowo. Nie należy natomiast uważać, że potępieni będą ciągle prześladowani przez materię i jakieś niekorzystne warunki stworzone przez Boga<sup>57</sup>.

Wartą zauważenia koncepcję kary materialnej przedstawia czeski kardynał ojciec Tomas Špidlik. Stwierdza on, iż ogień Boży objawia się w sercu człowieka jako Duch Święty Ożywiciel, Dawca wiecznego życia. Natomiast człowiek może odrzucić Ducha Świętego, przez co sam wprowadza się w stan duchowego samobójstwa, wybierając śmierć wieczną. Człowiek, dokonując takiego wyboru stwierdza, że jego życie nie będzie mieć sensu oraz że wszystko, co uczynił, i wszystkie przeszłe relacje mają stracić znaczenie. Stan ów może odpowiadać *poena sensus*, udręce zmysłów, odczuwanej przez stworzenia<sup>58</sup>.

Natura kary materialnej w piekle, zwanej też karą zmysłów, sprawia teologom wiele problemów i trudności. Współczesna teologia odchodzi od dosłownego rozumienia ognia, który symbolizuje karę materialną. Teologowie jednak nie negują faktu istnienia kary materialnej, lecz „nie są zgodni co do kwalifikacji nauki, a ponadto niejednakowo wyjaśniają naturę owego ognia i stosunek do istot duchowych”<sup>59</sup>. Natury męki zmysłów nie da się bowiem definitywnie określić. Objawienie biblijne i Urząd Nauczycielski Kościoła zajmują wstrzemięźliwe stanowisko w odniesieniu do (*poena sensus*)<sup>60</sup>. Kończąc nasze rozważania na temat kary zmysłów, przejdźmy

<sup>53</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 263.

<sup>54</sup> Z. J. Kijas, *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków 2004, s. 262.

<sup>55</sup> W. Granat, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 225.

<sup>56</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 263.

<sup>57</sup> C. S. Bartnik, *Myśl...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>58</sup> T. Špidlik, *Życie...*, dz. cyt., s. 147–148.

<sup>59</sup> W. Granat, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>60</sup> U. Terrinoni, *Po tamtej...*, dz. cyt., s. 194.

teraz do dalszego opisu natury kar piekła jako istnienia bez miłości. Dalej jednak pozostaniemy w bogatej symbolice biblijnej opisującej piekielne kary.

### Niemożliwość kochania i bycia kochanym

Każdy człowiek, niezależnie od tego, ile ma lat, jakie posiada wykształcenie, czy ile zarabia, pragnie kochać i być kochanym. To właśnie Miłość powołała każdego do istnienia i dlatego tylko w miłości otrzymywanej i darowanej, każdy człowiek może odnaleźć pełnię szczęścia<sup>61</sup>. Piekło, jest zatem stanem odwrócenia się od miłości Boga i innych oraz wyborem wiecznej samotności, w buncie przeciwko Bogu i wszystkim ludziom oraz samemu sobie i stworzeniu. Piekło jest zanikiem jakichkolwiek relacji, utratą kontaktu z innymi, gdzie nie ma już braterskich więzi i przyjaźni, lecz panuje całkowita samotność<sup>62</sup>. Jest bezwzględną pustką i izolacją. Skoro grzech jest zerwaniem więzi z Bogiem i drugim człowiekiem, to piekło jako owoc grzechu jest właśnie stanem odseparowania od Boga i drugiego człowieka. Potępieni są zaprzeczeniem jakiegokolwiek wspólnoty, ponieważ każdy z nich zamyka się całkowicie w swoim egoizmie, tak że już nikogo nie kocha i sam nie jest przez nikogo kochany. Językiem zaś potępionych, staje się zgrzytanie zębów<sup>63</sup>.

Piekło polega nie tylko na wygaśnięciu miłości do Boga, ale również na wygaśnięciu miłości do współbraci. Owa piekielna kara polega na dobrowolnym stanie nienawiści, samotności, zerwania jedności z kimkolwiek. Potępiony, przez nienawiść, samounicestwia się i cierpi w udękach całkowitej samotności<sup>64</sup>. Piekielny ogień, który płonie, ale nie spala potępionych, symbolizuje brak możliwości spełnienia się człowieka, jego najgłębszych pragnień, z których największym jest tęsknota za miłością. Dlatego w chwili utraty możliwości kochania i bycia kochanym trawi człowieka ogromne cierpienie, które go pali, ale nie spala. Nikt bowiem nie jest w stanie wypalić owej tęsknoty i pragnienia miłości, które każdy człowiek ma w sobie od chwili stworzenia<sup>65</sup>.

Ogień wieczny, może być także rozumiany jako ogień wszechobecności Bożej. Ogień ten dla zbawionych będzie źródłem szczęścia i spotkania z kochającym Bogiem. Natomiast dla potępionych będzie to ogień wiecznego sensu, przed którym będą chcieli uciec, co będzie w rzeczy samej pragnieniem, aby Bóg przestał być wszechobecny. Dlatego stan potępienia będzie stanem wielkiej nienawiści do Boga i niemożliwym do zrealizowania pragnieniem, aby Bóg przestał być Bogiem<sup>66</sup>. W piekle, potępionych spalać będzie wewnętrzny konflikt. Jest to konflikt między dobrem a złem, miłością i nienawiścią, prawdą i fałszem, który w ostateczności jest

<sup>61</sup> Z. J. Kijas, *Piekło, oddalenie od domu Ojca*, Kraków 2002, s. 319–320.

<sup>62</sup> U. Terrinoni, *Po tamtej...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>63</sup> T. D. Łukaszuk, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 264.

<sup>64</sup> C. S. Bartnik, *Myśl...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>65</sup> Z. J. Kijas, *Piekło...*, dz. cyt., s. 320.

<sup>66</sup> J. Salij, *Bóg na zawsze utracony*, „Ateneum Kapłańskie” 1982, nr 439, s. 234.



konfliktem między Bogiem i szatanem. To właśnie z braku miłości człowiek potępiony jest w konflikcie z samym sobą, przeżywa owo wewnętrzne rozdarcie i jest szarpany przeciwieństwami<sup>67</sup>.

### Nieskończona miłość Boga i wieczne potępienie

Skoro Bóg jest Miłością, jak czytamy w Biblii, piekło nie powinno być możliwe, Kościół jednak naucza o realnej możliwości potępienia wiecznego. Teologowie proponują na ten problem spojrzeć od innej strony. Pełna refleksja nad życiem wiecznym oraz możliwością potępienia wiecznego powinna być dokonywana w świetle Bożej miłości. Życie wieczne szczęśliwe lub potępione, zależy bowiem od przyjęcia lub odrzucenia Bożej miłości<sup>68</sup>. Bóg jest pełen miłości i miłosierdzia nawet w stosunku do grzeszników. W rozmowie Chrystusa z Nikodemem, sam Jezus wyjaśnia, że Bóg nie chce potępienia człowieka, ale jego zbawienia: „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony (J 3,17)”. Rozważając prawdę o wcieleniu się Syna Bożego i dokonanego przez Boga dzieła odkupienia, możemy dojść do wniosku, że Bóg nie chce ani grzechu, ani wiecznego piekła, lecz pragnie wiecznego szczęścia człowieka<sup>69</sup>.

Prawda o nieskończonej miłości Boga, nie zaprzecza jednak istnieniu piekła. Bóg bowiem do tego stopnia kocha i ufa człowiekowi, że obdarzył go wolną wolą, dzięki której człowiek może wybierać jak będzie wyglądało jego życie na ziemi i w wieczności. Bóg nie może obdarzyć człowieka wiecznym szczęściem na siłę, wbrew jego woli, wybór zawsze należy do człowieka<sup>70</sup>. Miłość Boża nie znosi bowiem naszej wolności, lecz jest ona darem. Miłość natomiast, która jest darem, wymaga przyjęcia. Prawdą jest, że Bóg, który jest Miłością może tylko kochać i tylko miłość jest możliwa dla Boga. Człowiek jednak w sposób wolny może odrzucić ową Miłość<sup>71</sup>.

Możliwość odejścia człowieka od Boga, możliwość wiecznego potępienia człowieka, nie ma nic wspólnego z brakiem Bożej Miłości. Bóg zawsze kocha człowieka, nawet gdy człowiek odwraca się od Niego. Bóg jednak jest bezsilny wobec ludzkiego wyboru<sup>72</sup>. Niezwykłą prawdą jest, że „Bóg nigdy nie przestaje kochać, nawet jeżeli sam nie jest kochany; ale można Go już nie kochać, podczas gdy On jeszcze kocha, i stąd może się zdarzyć, że postawimy Boga wobec absolutnego przeciwieństwa Jego samego”<sup>73</sup>.

Gdy patrzymy na biblijny obraz „syna marnotrawnego” możemy zauważyć, że to nie Bóg odłącza się od człowieka, lecz że to właśnie człowiek opuszcza i porzuca

<sup>67</sup> Z. J. Kijas, *Piekło...*, dz. cyt., s. 320.

<sup>68</sup> U. Terrinoni, *Po tamtej...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>69</sup> W. Granat, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 203–204.

<sup>70</sup> S. Mrozek, *Ostateczny los człowieka*, Kraków 2009, s. 95.

<sup>71</sup> G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe*, Kraków 1985, s. 178.

<sup>72</sup> S. Mrozek, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 95–96.

<sup>73</sup> G. Martelet, *Odnaleźć...*, dz. cyt., s. 178–179.

Boga, szukając szczęścia poza Nim. Biblia poucza nas, że Bóg nikogo nie prześladowa, gdyż pragnieniem Boga jest szczęście stworzenia. Bóg natomiast szanuje ludzkie wybory i pozwala w nich trwać<sup>74</sup>.

W sposób miarodajny na temat Miłości Boga i możliwości wiecznego potępienia wypowiedział się błogosławiony Jan Paweł II, podczas jednej ze swych audycji papież Jan Paweł II stwierdził, że „Bóg jest nieskończenie dobrym i miłosiernym Ojcem. Jednakże człowiek, który ma Mu udzielić odpowiedzi w sposób wolny, może niestety dokonać wyboru ostatecznego odrzucenia Jego miłości i przebaczenia i w ten sposób pozbawić się na zawsze radosnej komunii z Nim. Właśnie na tę tragiczną sytuację wskazuje doktryna chrześcijańska, kiedy mówi o potępieniu lub piekle”<sup>75</sup>.

Łatwiej będzie zrozumieć czym jest piekło dopiero gdy człowiek uświadomi sobie, jak wielka i nieskończona jest miłość Boga do swego stworzenia. W świetle bowiem tego stwierdzenia, na piekło zasługuje stworzenie, które dobrowolnie odrzuca i zamyka się na miłość Boga. Piekło jest dobrowolnym pozbawieniem się owej jedynej miłości, która może dać człowiekowi wieczne szczęście. Odrzucając miłość, człowiek sam pozbawia się szczęścia wiecznego<sup>76</sup>. Tak więc nie da się pojąć piekła i grzechu, nie biorąc pod uwagę straszliwej możliwości odmowy miłości. Nie chodzi jednak o Boga odmawiającego miłości. Nie ma bowiem i nigdy nie będzie człowieka, który byłby nie kochany przez Boga. Gdyby bowiem taka ewentualność zaistniała, Bóg byłby przez ten fakt unicestwiony<sup>77</sup>. Dlatego więc jeśli jakaś istota może zostać potępiona, to dzieje się tak, że „nieskończona Miłość, która się oddała bez żadnych ograniczeń, uznaje się i może się uznać za bezwzględnie odrzuconą”<sup>78</sup>.

Analizując tajemnicę Bożej miłości, dochodzimy do wniosku, że Bóg, który pragnie szczęścia dla wszystkich, pragnie jednocześnie, aby owego szczęścia chciał także sam człowiek. Bóg obiecał współdziałać z tymi, którzy pragną nieba, lecz nikogo nie zmusza do szczęścia. Bóg nie gwałci wolności człowieka<sup>79</sup>. Widzimy więc, iż oprócz nieskończonej miłości Boga, piekło ukazuje jeszcze jedną tajemnicę. Wielką tajemnicę wolności człowieka, której człowiek nie jest w stanie pojąć. Bóg bowiem tak stworzył człowieka, aby mógł on dokonywać wolnych wyborów. W wolności jednak człowiek może doprowadzić do zatracenia samego siebie i własnego zniewolenia. Prawda o wolnej woli człowieka odkrywa dramat człowieka, który własną decyzją może się potępić<sup>80</sup>. Przedziwną tajemnicą jest fakt, że „barierą, która może na zawsze oddzielić człowieka od Boga nie jest najcięższy grzech czy zbrodnia, ale ludzka wolność”<sup>81</sup>.

<sup>74</sup> Z. J. Kijas, *Odpowiedzi...*, dz. cyt., s. 289–290.

<sup>75</sup> Cyt. za B. Dodds, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>76</sup> L. Fanzaga, *Spojrzenie w wieczność. Śmierć, Sąd, Piekło, Niebo*, Kraków 2002, s. 101.

<sup>77</sup> G. Martelet, *Odnaleźć...*, dz. cyt., s. 179–180.

<sup>78</sup> G. Martelet, *Odnaleźć...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>79</sup> Z. J. Kijas, *Piekło...*, dz. cyt., s. 338.

<sup>80</sup> L. Fanzaga, *Spojrzenie...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>81</sup> S. Mrozek, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 96.

Mówiąc o piekle zawsze więc trzeba pamiętać, zarówno o wiecznej i niezmiennej miłości Boga do każdego stworzenia, jak i o wiecznym i niezmiennym darze wolności, ofiarowanym każdemu człowiekowi. W takiej sytuacji potępienie i piekło nie mogą być uważane jako chciane i pochodzące od Boga. Bóg bowiem nie powołał do istnienia piekła. Prawda ta jednak nie zmienia faktu, iż człowiek obdarzony wolną wolą, w sposób Bogu tylko wiadomy, może doprowadzić się do wiecznego bankructwa<sup>82</sup>. Człowiek bowiem może wybrać życie albo śmierć, może odrzucić Boga, wybierając grzech i niekochanie. Piekło jest zatem wolnym i świadomym odrzuceniem miłości i jest ono uczynione z odrąconej miłości. Natomiast człowiek potępiony, sam wyklucza się z troskliwej miłości Boga i zaciąga niewybaczalną winę. Niewybaczalną nie dlatego, że Bóg nie chce mu przebaczyć, ale dlatego, że sam człowiek zamknął się na Boga i nie pozwolił się kochać i przyjąć przebaczenia<sup>83</sup>.

Nauczając o piekle, trzeba jasno stwierdzić, że nie jest ono dziełem potępiającego postępowania Boga, ani też ciemnym podziemnym królestwem, lecz wolnym i obiektywnym wyborem, dokonywanym przez człowieka. Tak rozumiane piekło posiada charakter bardziej duchowy i jawi się jako całkowite i w pełni świadome odrzucenie nieskończonej miłości Bożej. Owe dramatyczne odrzucenie Bożej miłości, jest spowodowane tym, że człowiek nie posiada zdolności do jej przyjęcia, natomiast ów brak zdolności jest skutkiem osobistego grzechu człowieka<sup>84</sup>. Piekło jest zatem związane z grzechem, „jest ostateczną konsekwencją samego grzechu, zwracającą się przeciw temu, kto go popełnił. Jest to sytuacja, w jakiej nieodwołalnie znajduje się człowiek, który odrzucił miłosierdzie Ojca nawet w ostatniej chwili swego życia”<sup>85</sup>. Z takiej perspektywy wyłania się prawda, że Bóg nikogo nie potępia. Jeśli zaś człowiek staje się potępiony na wieczność, nie ma w tym winy Boga, lecz winny jest grzesznik, który nie pragnął zbawienia i w swej wolności dokonał wyboru życia bez Boga. Ów wybór można porównać do sytuacji, w której człowiek ucieka przed słońcem do ciemnego pomieszczenia. Słońce nadal świeci, natomiast człowiek dobrowolnie wybiera życie w ciemności. Tak więc konsekwencja odrzucenia Boga jest tragiczna, bo piekielna<sup>86</sup>. Bóg więc nie stworzył piekła, lecz je dopuścił, ponieważ zaakceptował możliwość, że człowiek w swej wolności może odejść od Niego. Z tego wynika, że nie można piekła porównywać z niebem i stawiać na równorzędnym poziomie. Piekło jest marginesem życia, tragiczną możliwością, powstałą na skutek odepchnięcia od miłości Bożej. Niebo natomiast jest chciane przez Boga oraz wyznaczone jako cel dla wszystkich duchowych bytów<sup>87</sup>.

Nauczanie teologów o możliwości wiecznego potępienia, które jest skutkiem wolnej decyzji człowieka ukazuje nam również bezcennność i powagę czasu, w któ-

<sup>82</sup> Z. J. Kijas, *Odpowiedzi...*, dz. cyt., s. 272.

<sup>83</sup> U. Terrinoni, *Po tamtej...*, dz. cyt., s. 192.

<sup>84</sup> Z. J. Kijas, *Odpowiedzi...*, dz. cyt., s. 272.

<sup>85</sup> B. Dodds, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>86</sup> S. Mrozek, *Ostateczny...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>87</sup> W. Granat, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 204.

rym żyjemy. „Czym zatem jest czas naszego życia, jeżeli nie czasem, który został nam dany po to, abyśmy przyjęli, bądź odrzucili nieskończoną miłość Boga? Gdy zakończy się nasza ziemską wędrówka, Bóg nie zaoferuje nam już swej miłości, skoro wcześniej ją odrzuciliśmy”<sup>88</sup>.

W kontekście wolności człowieka i czasu, w którym człowiek może odrzucić Boga, możemy dojść do wniosków, że piekło nie tylko istnieje, ale, że jest również jest dowodem wolności istot duchowych i wartości Dobra. Bogu byłoby może nawet łatwiej unicestwić tych, którzy odstąpili od Niego, niż znosić ich ciągły bunt przeciw sobie. W Bogu jednak nie ma nic z nienawiści, lecz wszystko żyje dzięki Jego dobroci. Dlatego można mówić, iż Bóg nie przestaje kochać tych, którzy na wieki odepchnęli Jego miłość. Z takiej racji Bóg dopuszcza istnienie piekła i toleruje ten stan<sup>89</sup>. Wszystko, co istnieje, zależy od Boga, nie tylko jednak w tym sensie, że Bóg stworzył wszelkie stworzenie i wprowadził w ruch jego rozwój. Gdyby Bóg nie utrzymywał wszystkiego w ruchu, to nic by nie istniało. Wszechświat, planeta, kontynent, rzeka, drzewo, człowiek mogą przestać istnieć, jeżeli Bóg przestanie podtrzymywać ich własną egzystencję. Jeśli zatem dusza jest w piekle, Bóg podtrzymuje jej istnienie<sup>90</sup>.

Pozostając w nurcie wyżej przedstawionego nauczania, należy stwierdzić, iż piekło jest postulatem ludzkiej wolności i jego możliwość musi istnieć, jeśli nie chcemy mówić o konieczności zbawienia. Można jednak zapytać na ile człowiek posiada całkowitą wolność decyzji? Każdy człowiek bowiem podlega wpływom wielu czynników, które często warunkują jego decyzje, zawężając pole rozpoznania dobra i zła. Czy zatem ludzka wolność, wśród różnego rodzaju uwarunkowań, jest wystarczająco zdolna, by Bóg w pełni przyjął czyjąś decyzję na „nie” za wiążącą? Słusznym wydaje się być stwierdzenie, iż na to pytanie człowiek nie może i nie powinien nawet odpowiadać, lecz należy je zostawić głębinom miłosierdzia Bożego<sup>91</sup>.

Dobrym podsumowaniem naszych rozważań na temat wiecznego potępienia w kontekście nieskończonej miłości Boga, niech będzie nauczanie o. Zdzisława Józefa Kijasa. Teolog ten, dzieląc naukę Kościoła podkreśla, że Bóg nie stworzył piekła. Początkiem piekła jest bowiem źle wykorzystany dar wolności. Piekło, jak zauważa o. Zdzisław Józef Kijas, jest ryzykiem dla Boga, realną możliwością, jaka wiąże się z ofiarowanym przez Niego darem wolności<sup>92</sup>.

### Zakończenie

W powyższym artykule, zbadaliśmy nauczanie teologów na temat natury piekła. Współcześni teologowie, pozostając w zgodzie z nauczaniem Kościoła wykazali, że piekło jest wieczne. Wieczność piekła wynika z zupełnie innego niż doczesny sposo-

<sup>88</sup> L. Fanzaga, *Spojrzenie...*, dz. cyt., s. 102.

<sup>89</sup> W. Granat, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>90</sup> B. Dodds, *Przewodnik ...*, dz. cyt., s. 102.

<sup>91</sup> Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej. Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007, s. 454.

<sup>92</sup> Z. J. Kijas, *Odpowiedzi...*, dz. cyt., s. 290.

bu pośmiertnego bytowania, gdzie nie ma już czasu, tylko wieczne trwanie w stanie nieba lub piekła. Jednak to już w życiu ziemskim, możemy zapoczątkować ten stan, który tylko utwierdzi się w wieczności. Odrzucając Boga i miłość w życiu codziennym możemy spowodować, że w chwili śmierci nasz wybór zostanie potwierdzony na wieki. Cytowani przez nas autorzy podkreślają, że piekła nie stworzył Bóg, lecz tylko je dopuścił, szanując wolną wolę człowieka, w której ktoś może nie pragnąć Boga. Teologowie wskazują również, iż cierpienie w piekle będzie przede wszystkim spowodowane brakiem miłości, czyli nieobecnością Boga. Brak obecności Boga będzie największą karą dla potępionych. W naszych rozważaniach skupiliśmy się raczej na wskazaniu, że istnieje realna możliwość wiecznego zatracenia. Staraliśmy się również zobaczyć na czym polega istota wiecznej kary piekła. Nie rozstrzygaliśmy natomiast, czy ktokolwiek już znajduje się w stanie owego absurdu.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła drukowane:

Benedykt XVI, *Spe Salvi*, Poznań 2007.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, red. M. Przybył, Poznań 2005

### Opracowania:

Bartnik C. S., *Myśl Eschatologiczna*, Lublin 2002.

Cochem M., *Cztery sprawy ostateczne, śmierć, sąd, piekło, niebo*, Gdańsk 1995.

Danielewicz Z., *Traktat o rzeczywistości ostateczne. Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007.

De Segur L. G., *Piekło, czy istnieje? Czym jest?* Wrocław 1993.

Dodds B., *Przewodnik po niebie, piekle i czyśćcu*, Kraków 2002.

Fanzaga L., *Spojrzenie w wieczność. Śmierć, Sąd, Piekło, Niebo*, Kraków 2002.

Granat W., *Eschatologia. Rzeczy Ostateczne Człowieka i Świata*, Lublin 1962.

Kijas Z. J., *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków 2004.

Kijas Z. J., *Piekło, oddalenie od domu Ojca*, Kraków 2002.

Łukaszuk T. D., *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej, podręcznik wydziału teologicznego, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, Kraków 2000.

Martelet G., *Odnaleźć życie pozagrobowe*, Kraków 1985.

Mrozek S., *Ostateczny los człowieka*, Kraków 2009.

Phan P. C., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1999.

Salij J., *Bóg na zawsze utracony*, „Ateneum Kapłańskie” 1982, nr 439, s. 227–235.

- Špidlik T., *Życie po śmierci. Maranatha*, Kraków 2009.  
Szmulewicz H., *Po tamtej stronie życia*, Tarnów 2003.  
Terrinoni U., *Po tamtej stronie*, Kielce 2007.  
Wenham J., *Tajemnica zła*, Kraków 1997.  
Zieliński J., *W kręgu Bożych tajemnic. Śmierć, czyściec, niebo, piekło*, Kraków 2005.  
Ziółkowski M., *Eschatologia*, Sandomierz 1958.

### Streszczenie

Wiara w życie wieczne jest podstawą katolickiej doktryny. Nauka z niej płynąca wskazuje, że ostatecznym losem każdego człowieka jest Śmierć, Sąd Boży, Niebo albo Piekło. Jezus Chrystus głosił, że Królestwo Niebieskie jest przeznaczeniem wszystkich ludzi. Przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie otworzył przed nami „bramy nieba” dając każdemu człowiekowi możliwość zbawienia. Każdy człowiek obdarzony darem wolnej woli może, jednakże odrzucić Boga i Jego propozycję zbawienia, skazując się tym samym na potępienie. Stan piekła jak i również nieba jest wieczny i niezmienny. Po śmierci człowiek przechodzi bowiem w zupełnie odmienny sposób bytowania, gdzie nie ma już czasu, jest tylko wieczność. Istotą kary piekła jest brak doświadczenia Boga, brak obecności Boga, który jest wieczną miłością i dobrem. Takie oddzielenie powoduje wieczne cierpienie.

**Słowa kluczowe:** piekło, potępienie, eschatologia, życie wieczne, męki piekielne, kara wieczna

### *The Nature Of Hell*

#### Summary

Faith in eternal life is the foundation of Catholic doctrine. The message of this doctrine indicates that the final fate of every human being is Death, God's Judgment, Heaven or Hell. Jesus Christ proclaimed that the Kingdom of Heaven is the destiny of all people. Through his Passion, death and resurrection, he opened the „gates of heaven” for us, giving everyone the opportunity for salvation. Everyone who has the gift of free will can, however, reject God and His offer of salvation, thus condemning himself. The condition of hell and heaven is eternal and changeless. After death, people pass in a completely different way of life where there is no time, but only eternity. The essence of hell's punishment is the lack of God who is eternal love and goodness. The impossibility of being with God is the cause of eternal suffering.

**Key words:** Hell, damnation, eschatology, eternal life, torments of Hell, eternal punishment



## WYKORZYSTANIE INTERNETOWYCH KANAŁÓW PRZEKAZU INFORMACJI PRZEZ DIECEZJĘ SANDOMIERSKĄ W PRACY DUSZPASTERSKIEJ

### Wstęp

Rozwój technologii, a zwłaszcza środków komunikacji społecznej, daje nowe sposoby przedstawienia ludziom przesłania Ewangelii we współczesnym świecie<sup>1</sup>. Kościół pragnie w ten sposób kontynuować misję nauczycielską, którą Chrystus powierzył Apostołom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody [...]. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19–20). Te wspaniałe wynalazki techniczne<sup>2</sup>, wobec których Kościół przyjmuje pozytywną postawę „przyczyniają się niemało do odprężenia i ubogacenia ducha oraz szerzenia i umacniania Królestwa Bożego”<sup>3</sup>. Ponadto Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. stwierdza: „Do głoszenia nauki chrześcijańskiej należy stosować różne dostępne środki, zwłaszcza przepowiadanie i nauczanie katechetyczne, które zajmują zawsze naczelną rolę; następnie przedstawianie nauki w szkołach, w akademiach, na konferencjach i różnego rodzaju zebraniach; upowszechnianie jej przez publiczne deklaracje, dokonywane przez kompetentną władzę z okazji pewnych wydarzeń, nadto przez słowo drukowane oraz inne środki społecznego przekazu”<sup>4</sup>. Dlatego też, wydaje się uzasadnione coraz większe zainteresowanie nowoczesnymi sposobami przekazu informacji w duszpasterstwie, które stają się narzędziem ewangelizacji i komunikacji wewnątrz Kościoła oraz na zewnątrz, jako „Aeropagu współczesnych czasów”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Instrukcja duszpasterska o Środkach Społecznego Przekazu Communio et progressio*, 128, <http://niedziela.pl/artukul/1506/Communio-et-progressio> [dostęp: 9 X 2019 r.]. Zob. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja Apostolska Aetatis Novae (1992)*, w: J. Góral, K. Klauza, *Kościół o środkach komunikowania myśli*, Częstochowa 1997.

<sup>2</sup> *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli Inter mirifica*, 1, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 78.

<sup>3</sup> *Inter mirifica*, 2, s. 78.

<sup>4</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, kan. 761, Poznań 1984.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio*, 37, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) [dostęp: 9 X 2019 r.]. Zob. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w internecie*, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.

Obecnie najbardziej skutecznym kanałem przekazu informacji jest Internet<sup>6</sup>. Według najnowszych badań raportu „Digital 2019”, połączonych z tą technologią jest ponad 4,3 mld ludzi, co daje 57% populacji<sup>7</sup>. W porównaniu z raportem z 2018 r. jest to wzrost o prawie 9%. Pojedynczy użytkownik korzysta z sieci około 6 godzin dziennie. Do 2004 r. strony internetowe ograniczały się w swej istocie tylko do przekazu wiadomości. Rozwój WEB 2.0 zrewolucjonizował Internet i spowodował tworzenie się sieci społecznościowych. W 2018 r., według raportu „Digital 2019”, z portali społecznościowych korzystało 3,4 mld ludzi. 3,2 mld ludzi używa w tym celu urządzeń mobilnych. Najchętniej wybieranymi platformami social media są Facebook (2,271 mld), YouTube (1,9 mld), Instagram (1 mld).

Kościół, od początku bacznie obserwował nową technologię. Jan Paweł II w Orędziu na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 2002 r. podkreślił, że „Kościół podchodzi do tego nowego środka międzyludzkiej komunikacji z realizmem i zaufaniem. Internet, podobnie jak inne narzędzia komunikacji, jest środkiem, a nie celem samym w sobie. Może on stworzyć doskonałe warunki do prowadzenia ewangelizacji, pod warunkiem, że będziemy zeń korzystać w sposób kompetentny, z pełną świadomością jego zalet i wad”<sup>8</sup>. Kościoły lokalne w różnym stopniu podchodzą do wykorzystania Internetu jako narzędzie w procesie ewangelizacji i przekazu informacji<sup>9</sup>. Warto zatem w niniejszym artykule, przyrzeć się, jak wygląda zaangażowanie konkretnej diecezji, i wykorzystanie dobrodziejstw technicznych. Celem pracy jest zaprezentowanie, w jaki sposób Kościół Diecezji Sandomierskiej wykorzystuje internetowe kanały przekazu informacji, do zwiększania jakości posługi duszpasterskiej, informowania i budowania relacji z odbiorcą treści, niekoniecznie należącym do wspólnoty Kościoła. Poprzez zastosowanie metody porównawczej oraz analizy ilościowej i jakościowej treści publikowanych w Internecie przez poszczególne instytucje diecezjalne, podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytania: czy w sposób wystarczający wykorzystywany jest Internet do przekazu informacji, czy jakościowo treści publikowane są w sposób komunikatywny, czy wykorzystywane są dostępne narzędzia technologii WEB 2.0 dla budowania sieci społecznościowej w celu ewangelizacji i duszpasterzowania<sup>10</sup>?

<sup>6</sup> Zob. *Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczące informatyki i internetu*, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.

<sup>7</sup> Por. We Are Social, *Global Digital Report 2019*, <https://wearesocial.com/global-digital-report-2019?fbclid=IwAR3-20dNeRzvPtywTDNvH6gvKe6cZJAbAdHYwXnhvY3DQu7BhAyoZgENcU> [dostęp: 9 X 2019 r.].

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*, 3, w: *Jan Paweł II – orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Konkordancja*, red. D. Sonak, Lublin-Olsztyn 2015, s. 248.

<sup>9</sup> Zob. John P. Foley, *Internet nadaje nowe znaczenie wyrażeniu «Deus ex machina»*, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.

<sup>10</sup> Zob. Franciszek, *Orędzie na 53. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-01/papiez-oredzie-srodki-przekazu.html> [dostęp: 9 X 2019 r.].

### Internetowe kanały przekazu informacji w diecezji sandomierskiej

Internet, jest środkiem przekazu informacji należącym do sposobów komunikowania masowego<sup>11</sup>. Oznacza to, że w transmisji i wymianie informacji uczestniczy największa liczba ludzi. Kanałami takiego przekazu są między innymi: strony internetowe, grupy dyskusyjne, gry internetowe, poczta elektroniczna, komentarze, wymiana plików<sup>12</sup>. Według danych z raportu „Digital 2019” 78% mieszkańców Polski korzysta z Internetu<sup>13</sup>. Jest to zatem najbardziej skuteczne narzędzie przekazu informacji i dotarcia do odbiorcy. Nic więc dziwnego, że Kościoły lokalne, w tym na szczeblu diecezjalnym oraz parafialnym, starają się budować relację z wiernymi korzystając z najnowszych technologii<sup>14</sup>. Diecezja Sandomierska liczy prawie 687 tysięcy wiernych i posiada 242 parafie<sup>15</sup>. Księżę czynnie pracujących w parafiach jest 439, z ogólnej liczby 634 kapłanów. Z głównych źródeł internetowych kanałów przekazu informacji, przeanalizowanych zostanie sześć portali: strona oficjalna Diecezji Sandomierskiej, strona Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, strona Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego, strona Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Sandomierskiej, strona informacyjna tygodnika „Gość Niedzielny” wydania diecezjalnego, strona informacyjna tygodnika „Niedziela” wydania diecezjalnego.

#### a) Oficjalna strona Diecezji Sandomierskiej<sup>16</sup>

Diecezjalny portal informacyjny [diecezjasandomierska.pl](http://diecezjasandomierska.pl) powstał w 2000 r. Początkowo domeną witryny był adres: [sandomierz.opoka.org.pl](http://sandomierz.opoka.org.pl) i jej założycielem był ks. Dariusz Woźniczka<sup>17</sup>. Pierwotna strona, opracowana w kodzie językowym „HTML”, zawierała tylko podstawowe informacje o diecezji i instytucjach przy niej działających. Pierwsze wiadomości i relacje z wydarzeń pojawiły się około 2006 r., kiedy to serwis został przepracowany i zastosowano w nim nowoczesny język kodowania internetowego „PHP”. Obecnie strona diecezjalna bazuje na silniku portalowym WordPress i prowadzona jest przez kapłanów diecezji sandomierskiej.

Komunikacja jako zjawisko procesualne, a więc odznaczające się pewną ciągłością i złożonością nieredukowalną do sumy jej poszczególnych fragmentów, domaga

<sup>11</sup> Por. D. McQuail, *McQuail's Mass Communication Theory*, London 2000, s. 10.

<sup>12</sup> Zob. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2007.

<sup>13</sup> Według raportu średnia światowa wynosi 57%. Por. We Are Social, *Global Digital Report 2019*, <https://wearesocial.com/global-digital-report-2019?fbclid=IwAR320dNeRzvPtywTDNvH6gvKe6cZJAbAdHYwXnh-vY3DQu7BhAyoZgENcU> [dostęp: 9 X 2019 r.].

<sup>14</sup> Zob. J. Kloch, *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013.

<sup>15</sup> Dane statystyczne pochodzą ze strony diecezjalnej i są datowane na 23 II 2017 r. Por. *Informacje o diecezji*, <https://diecezjasandomierska.pl/informacje-o-diecezji/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>16</sup> Zob. *Diecezja Sandomierska*, <https://diecezjasandomierska.pl> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>17</sup> Archiwalny wygląd strony można obejrzeć w serwisie Archive.org, <https://web.archive.org/web/20000511170631/http://www.sandomierz.opoka.org.pl/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

się systematyczności w przekazie informacyjnym<sup>18</sup>. Przez ostatnie trzy miesiące prowadzonego badania, tj. od lipca do września 2019 r. na diecezjalnej stronie internetowej pojawiło się 76 informacji i relacji z wydarzeń diecezjalnych. Nowe informacje pojawiają się kilka razy w tygodniu i są regularne. Strona diecezjalna posiada także swój kanał na platformie YouTube<sup>19</sup>, Facebook<sup>20</sup>, Twitter<sup>21</sup> i Instagram<sup>22</sup>. Na pierwszej z nich znajduje się 6 materiałów wideo, z czego żaden nie dotyczy badanego okresu czasu (stąd pominięcie w wynikach badania). Na portalu Facebook, profil Diecezja Sandomierska ma obecnie 3343 obserwujących użytkowników (stan na 13 października 2019 r.). Obecność na portalu społecznościowym pozwala odbiorcą wchodzić w relację z nadawcą. Profil diecezjalny udostępnia na Facebook'u wydarzenia, które wcześniej pojawiają się na oficjalnej stronie diecezjalnej, zezwalając na komentarze i oceny pod danym postem. Ponadto, regularnie zamieszcza grafiki i cytaty związane z osobami świętymi czy ludźmi Kościoła, w tym wypowiedzi biskupa ordynariusza diecezji. W badanym okresie czasu, na tablicy konta Diecezji Sandomierskiej pojawiło się łącznie 137 postów. Najwięcej informacji ukazało się we wrześniu. Około połowa z nich była treści ewangelizacyjnej, a nie tylko informacyjnej.

Inną formą komunikacji z odbiorcą treści, zamieszczanych na oficjalnej stronie Diecezji Sandomierskiej, jest posiadanie konta na portalu Twitter. Przez trzy miesiące zamieszczono 261 wpisów, w tym przede wszystkim o treści ewangelizacyjnej, duszpasterskiej. Konto diecezji obserwuje 735 użytkowników (stan na 13 października 2019 r.).

Ostatnim narzędziem przekazu informacji za pomocą social media jest konto Diecezji Sandomierskiej na Instagramie. Profil ten obserwuje 434 użytkowników (stan na 13 października 2019 r.). Instagram służy do udostępniania zdjęć, dlatego też, profil diecezjalny wykorzystuje to narzędzie do promocji wydarzeń, ale także zamieszczania grafik religijnych. W badanym okresie zamieszczono 46 wpisów. Najwięcej, bo 20 postów, ukazało się we wrześniu.

Miesiąc	News	Facebook	Twitter	Instagram
Lipiec	25	39	67	13
Sierpień	27	46	74	13
Wrzesień	24	52	120	20

<sup>18</sup> Por. M. Zieliński, *Immanentne i akcydentalne przyczyny kryzysu marketingu politycznego w Polsce. Wpływ przemian technologii informacyjno-komunikacyjnych*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 18 (2015), s. 137.

<sup>19</sup> *Diecezja Sandomierska*, <https://www.youtube.com/channel/UCJQGIprLEgflUql0wIvIsA/videos> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>20</sup> *Diecezja Sandomierska*, <https://www.facebook.com/DiecezjaSandomierskaPL/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>21</sup> *Diecezja Sandomierska*, [https://twitter.com/d\\_sandomierska](https://twitter.com/d_sandomierska) [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>22</sup> *Diecezja Sandomierska*, <https://www.instagram.com/diecezjasandomierska/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

Analiza informacyjności publikowanych treści na stronie diecezjalnej została zrealizowana za pomocą programu Jasnopis<sup>23</sup>. Wynik badania treści komunikatów wskazał średnią 5,2 (w skali od 1 do 7, gdzie 7 to tekst bardzo trudny), co oznacza, że teksty zaliczane są do trudniejszych, przeznaczonych dla ludzi wykształconych. Głównym czynnikiem decydującym o wyższej ocenie są stosowane długie, i bardzo długie zdania w poszczególnych wpisach. Należy jednak stwierdzić, że komunikaty są spójne, poprawnie napisane i zrozumiałe dla czytelnika.

Oficjalna strona Diecezji Sandomierskiej, regularnie umieszcza na portalu treści ewangelizacyjne i duszpasterskie. Są to między innymi: komentarze do słowa Bożego z dnia, katechezy oraz homilie niedzielne. Witryna zawiera adnotacje o polityce prywatności i dane do kontaktu. Diecezjalna strona jest w pełni responsywna, ale zawiera błędy. Wyniki badania przeprowadzonego za pomocą programu W3C Markup Validation Service pokazały 60 błędów, które mogą okazać się utrudnieniem w przeglądaniu portalu.

b) Strona Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu<sup>24</sup>

Strona Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu powstała w 2001 r., wówczas pod nazwą [wsd.sandomierz.opoka.org.pl](http://wsd.sandomierz.opoka.org.pl). Zrealizowana została w kodzie „HTML” i służyła do celów informacyjnych, zwłaszcza dla kandydatów do seminarium. Obecny adres witryny to [wsdsandomierz.pl](http://wsdsandomierz.pl) a system wykorzystany do jej stworzenia bazuje na silniku WordPress.

Głównym celem seminaryjnej strony jest informowanie odbiorców o wydarzeniach, które dotyczą funkcjonowania i życia kleryckiego. W badanym okresie czasu (od lipca do września 2019 r.) ukazało się na stronie 11 wpisów. Najwięcej było ich we wrześniu – 7. W lipcu i sierpniu, czyli w czasie, kiedy klerycy są na dyżurach wakacyjnych poza seminarium, pojawiło się po dwie adnotacje na miesiąc. Wyniki jakości tekstu, przeprowadzone za pomocą programu Jasnopis<sup>25</sup> pokazały średnią ocenę na poziomie 4,5. Oznacza to, że tekst według programu jest „nieco trudniejszy, zrozumiały dla osób z wykształceniem średnim lub mających duże doświadczenie życiowe”. Komunikaty są krótkie i dotyczą życia seminaryjnej wspólnoty.

Strona Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, zawiera wiele podstron dotyczących powołania do życia kapłańskiego i informacji dla kandydatów. Witryna posiada adnotacje o polityce prywatności oraz dane do kontaktu. W badaniu nad ilością błędów na stronie program W3C Markup Validation Service pokazał tylko 4 punkty. Oznacza to, że serwis nie powinien sprawiać trudności w przeglądaniu.

<sup>23</sup> Przebadano 10 losowych wpisów na oficjalnej stronie, z których ocen wyliczono średnią arytmetyczną. Por. *Jasnopis*, <https://jasnopis.pl> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>24</sup> *Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu*, <http://wsdsandomierz.pl/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>25</sup> W badaniu przeanalizowano wszystkie 11 wpisów z okresu lipiec-wrzesień 2019.

Podobnie jak oficjalna strona Diecezji Sandomierskiej, tak i strona seminaryjna posiada swoje konto na portalu społecznościowym Facebook<sup>26</sup>. Obserwujących profil WSD Sandomierz jest 1896 (stan na 13 październik 2019 r.). Przez trzy miesiące ukazało się na tablicy 56 wpisów. Najwięcej postów było w sierpniu – 23, następnie we wrześniu – 21 i w lipcu – 12. Większe zaangażowanie na portalu społecznościowym jest podyktowane treściami, jakie się tam pojawiają. W głównej większości są to grafiki ewangelizacyjne, wzmianki o wspomnieniach, świętach danego dnia, treści powołaniowe.

c) Strona Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Diecezji Sandomierskiej<sup>27</sup>

Strona Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Diecezji Sandomierskiej, jest jedną z dwóch istniejących stron, spośród wydziałów i instytucji działających przy kurii sandomierskiej. Powstała w 2018 r. Opracowana jest na bazie silnika WordPress i w badaniach programem W3C Markup Validation Service odnaleziono na niej 30 błędów, co nie powinno jednak przeszkadzać w obsłudze strony. Witryna zawiera adnotacje o polityce prywatności.

Witryna podzielona jest na dwie sekcje: informacyjną i publicystyczną. Informacyjna część zawiera głównie zaproszenia na wydarzenia katechetyczne, dni skupienia, rekolekcje, sympozja. W części publicystycznej znajdują się artykuły z wydarzeń oraz teksty tematycznie powiązane z istotą katechezy. W badanym okresie czasu pojawiły się tylko dwa artykuły we wrześniu. Program Jasnopis ocenił je w skali od 1 do 7 na 5, czyli tekst trudniejszy, zrozumiały dla osób wykształconych.

Strona Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Diecezji Sandomierskiej pomimo ubogiej ilości treści, zawiera bardzo wiele, ważnych informacji dla katechetów. Witryna ta posiada poradniki odnośnie awansu zawodowego, terminy olimpiad i konkursów szkolnych, pliki do pobrania dla proboszczów, wizytatorów i katechetów. Brakiem wydaje się baza multimediów i konspektów, która stałaby się pomocą w katechizacji. Strona nie zawiera konta na żadnym portalu social media.

d) Strona Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Sandomierskiej<sup>28</sup>

Obok strony Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego Diecezji Sandomierskiej, istnieje strona Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Sandomierskiej. Witryna ta oparta jest na systemie portalowym WordPress i istnieje od 2011 r. Program W3C Markup Validation Service wskazuje na 36 błędów na stronie, co oznacza, że pomimo sprawności działania, mogą występować drobne problemy, zwłaszcza w zakresie czasu wczytywania się kolejnych stron. Na stronie nie odnaleziono adnotacji o polityce prywatności.

<sup>26</sup> *WSD Sandomierz*, <https://www.facebook.com/wdsandomierz/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>27</sup> *Wydział Nauki i Wychowania Katolickiego Diecezji Sandomierskiej*, <http://katecheza.diecezjasandomierska.pl> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>28</sup> *Strona Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Sandomierskiej*, <http://rodzinasandomierz.eu> [dostęp: 13 X 2019 r.].



Strona Duszpasterstwa Rodzin zawiera liczne odnośniki informacyjne do kursów przedmałżeńskich, poradni rodzinnych, treści dla duszpasterzy, małżeństw, rodzin, narzeczonych. Witryna charakteryzuje się przejrzystością treści. Od strony informacyjnej, strona jest aktualna. W badanym okresie czasu pojawiło się 5 wpisów w kategorii „Aktualności”. Trzy z nich były we wrześniu, a po jednej informacji zamieszczono w lipcu i sierpniu. Braki w zakresie wpisów nadrabia aktualność i regularność w zamieszczonym na stronie kalendarium. Witryna posiada także newsletter oraz podstronę „Pytania i Odpowiedzi”, co podnosi wartość strony pod względem komunikacyjnym z odbiorcą.

Narzędziami social media wykorzystywanymi przez Wydział Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Sandomierskiej są Facebook<sup>29</sup> i YouTube<sup>30</sup>. Nie są one jednak regularnie prowadzone. Konto na serwisie YouTube zawiera 5 materiałów wideo. Wszystkie one pochodzą sprzed dwóch lat. Profil na Facebook’u obserwuje zaledwie 112 osób. W ciągu trzech miesięcy (lipiec-wrzesień) zamieszczono 3 wpisy, z czego wszystkie pochodzą z września 2019 r. Brakuje treści o tematyce ewangelizacyjnej, wychowaniu, życiu rodzinnym, małżeńskim. Profil na platformie Facebook stanowi tylko narzędzie do przekazu informacji o nadchodzących wydarzeniach. Często zamieszczony jest sam plakat bez dodatkowego opisu i zaproszenia.

e) Strona „Gość Sandomierski”<sup>31</sup>

Diecezjalna strona internetowa tygodnika „Gość Niedzielny” powstała w 2012 r. Głównym celem portalu jest przekazywanie informacji o wydarzeniach z terenu Diecezji Sandomierskiej. Witryna działa w oparciu o system stworzony przez główne wydanie tygodnika „Gość Niedzielny”. Strona diecezjalna jest podstroną portalu ogólnopolskiej wersji czasopisma. Dlatego też korzysta z gotowego schematu i szablonu. Nie ma zatem ingerencji autorskiej w tworzeniu layoutu poszczególnych stron. Jednocześnie zastosowany system portalowy zapewnia stabilne działanie. Program W3C Markup Validation Service odnalazł zaledwie 6 błędów. Nie powinno to w żaden sposób zakłócić sprawnego działania witryny. Witryna posiada także adnotację o polityce prywatności.

Za wydanie drukowane oraz internetowe „Gościa Sandomierskiego” odpowiedzialny jest zespół składający się z księdza i dwóch osób świeckich. Diecezjalna wersja tygodnika poza stroną, posiada także swój profil na portalu Facebook<sup>32</sup>. Wszystkie wiadomości zamieszczone w witrynie tygodnika są udostępniane na tablicy kanału społecznościowego. Profil obserwuje 1141 osób (stan na 13 październi-

<sup>29</sup> *Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Sandomierskiej*, <https://www.facebook.com/rodzina-sandomierz/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>30</sup> *Rodzina Sandomierz*, <https://www.youtube.com/channel/UCpPXaP8ANcT9gy1GVjQNrdQ> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>31</sup> *Gość Sandomierski*, <https://sandomierz.gosc.pl/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>32</sup> *Gość Sandomierski*, <https://www.facebook.com/Gość-Sandomierski-433983516655088/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

ka 2019 r.). Nie jest to liczba proporcjonalna do zasięgu, jakie może osiągać strona internetowa. Wydanie drukowane nie wydaje się być reklamą do dalszej obserwacji tygodnika za pomocą social media.

Podczas okresu badawczego, na stronie „Gościa Sandomierskiego” zamieszczono 283 wiadomości. Najwięcej informacji pojawiło się we wrześniu – 104, następnie w sierpniu – 96 oraz w lipcu – 83. Podobna ilość wpisów ukazała się na profilu portalu Facebook, które były udostępniane bezpośrednio ze strony internetowej. Średnia ocena z programu Jasnopis, z ostatnich 10 wpisów z września wyniosła 5,8. Dość często pojawia się ocena 6, w skali od 1 do 7. Oznacza to, że tekst zamieszczony na stronie może być trudniejszy w rozumieniu dla przeciętnego Polaka (jest to ocena programu Jasnopis). Głównym powodem wyższej oceny jest zastosowanie w tekście zdań złożonych lub zdań wielokrotnie złożonych.

f) Strona tygodnika „Niedziela” edycja sandomierska<sup>33</sup>

Podobnie jak strona „Gościa Sandomierskiego”, edycja sandomierska tygodnika „Niedziela” posiada swoją podstronę na portalu ogólnopolskim czasopisma. Od 2018 r. główna witryna czasopisma przeszła przebudowę i jednocześnie przygotowała odpowiednie kanały informacyjne dla poszczególnych diecezji. Oznacza to, że redakcja korzysta z gotowego systemu i szablonu witryny. Strona internetowa edycji sandomierskiej posiada zapis o polityce prywatności. W programie W3C Markup Validation Service odnaleziono 55 błędów, co może sprawiać drobne problemy przy przeglądaniu witryny. Redakcja nie ma jednak wpływu na poprawę działania systemu, gdyż jest ono zarządzane przez administratorów edycji ogólnopolskiej. Strona sandomierskiej „Niedzieli” zamieszcza tylko i wyłącznie informacje zawierające relacje z wydarzeń diecezjalnych. Wszelkie artykuły publicystyczne widoczne przy przeglądaniu witryny są odwołaniem do tekstów z edycji ogólnopolskiej.

Redakcja edycji sandomierskiej składa się z jednej osoby – kapłana mianowanego na to stanowisko przez biskupa ordynariusza. W okresie badawczym, od lipca do września 2019 r. na stronie zamieszczono 37 wpisów informacyjnych (lipiec – 10; sierpień – 11; wrzesień – 16). Test jakości tekstu w programie Jasnopis wskazał bardzo dobrą ocenę – 4,6. Oznacza to, że wpisy powinny być zrozumiałe dla większości Polaków.

Strona tygodnika „Niedziela” edycja sandomierska, posiada swój kanał informacyjny na portalu Facebook<sup>34</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że profil czasopisma istnieje od 20 września 2019 r. i nie został brany pod uwagę przy pracy badawczej. Obecnie kanał w social media obserwuje 135 użytkowników portalu Facebook (stan na 13 października 2019 r.).

<sup>33</sup> „Niedziela” edycja sandomierska, <https://sandomierz.niedziela.pl/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

<sup>34</sup> *Niedziela Sandomierska*, <https://www.facebook.com/niedziela.sandomierz/> [dostęp: 13 X 2019 r.].

## Wnioski

Podsumowując przeanalizowane witryny internetowe służące do przekazu informacji w Diecezji Sandomierskiej stwierdzić należy, że sandomierski Kościół lokalny korzysta z nowoczesnych narzędzi technologicznych. Na uwagę zasługują dwa wydziały kurialne (Wydział Nauki i Wychowania Katolickiego oraz Duszpasterstwo Rodzin), które udostępniają informacje swoim odbiorcom za pomocą własnych stron internetowych. Głównym celem funkcjonowania takich mediów jest dzielenie się z odbiorcą wiadomościami i relacjami z wydarzeń lokalnych. Tylko na stronie Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego pojawiły się artykuły publicystyczne. Treści ewangelizacyjne najczęściej występowały na portalu Diecezji Sandomierskiej w formie komentarzy, homilii biblijnych.

Najbardziej aktywnym kanałem informacyjnym, jest strona internetowa „Gościa Sandomierskiego”. Zarówno tę witrynę jak i oficjalny portal Diecezji Sandomierskiej oraz edycję sandomierską tygodnika „Niedziela” odznacza regularność i wysoka jakość stylu językowego. Najbardziej zrozumiałymi komunikatami informacyjnymi charakteryzuje się strona diecezjalna „Niedzieli”. Najtrudniejszy w zrozumieniu język pojawia się w edycji sandomierskiej tygodnika „Gość Niedzielny”.

Oceniając wykorzystanie technologii social media w informowaniu i ewangelizowaniu społeczności należy wskazać, że dostrzegalne są pewne braki. Z największej ilości narzędzi WEB 2.0 korzysta oficjalna strona diecezjalna. Dobrze rozwinięty jest zwłaszcza profil na portalu Twitter, na którym udostępniane są nie tylko wiadomości, ale także treści ewangelizacyjne. Mała ilość obserwujących jest jednak nieproporcjonalna do regularności i jakości tekstów. Z profili social media słabo przedstawia się kanał na portalu YouTube. Brakuje nowych i regularnych materiałów wideo. Podobna nieregularność występuje na kanale Facebook strony Duszpasterstwa Rodzin. Z analizowanych stron internetowych tylko witryna Wydziału Nauki i Wychowania Katolickiego nie korzysta z social media.

Ważna w ocenie jakości stron internetowych jest ich niezawodność i bezproblemowość użytkowania. Prawie wszystkie witryny poddane analizie korzystają z systemu portalowego WordPress. Tylko „Gość Niedzielny” i „Niedziela” mają swój system zarządzania stroną. Najmniej błędów zawiera strona sandomierskiego „Gościa Niedzielnego”. Najwięcej jednak problemów można odnaleźć na oficjalnym portalu Diecezji Sandomierskiej. Z pewnością podyktowane jest to dużą ilością wtyczek zainstalowanych w sam system WordPress.

### **Propozycje rozwoju medium internetowego w diecezji sandomierskiej**

Podjęmując się próby wskazania linii przewodnich, w celu rozwijania internetowego kanału przekazu informacji w Diecezji Sandomierskiej, wydaje się, że należałoby wziąć pod uwagę kilka zasadniczych kwestii.

Po pierwsze, należy stwierdzić, iż nowe technologie są szansą dla lepszej komunikacji z wiernymi. Powszechność dostępu do Internetu i sprawne posługiwanie się

narzędziami social media przez użytkowników stanowią okazję do propagowania wartości chrześcijańskich<sup>35</sup>. Nie należy jednak w treści skupić się tylko i wyłącznie na informowaniu o wydarzeniach, które miały miejsce lub odbędą się w najbliższym czasie. Strony internetowe prowadzone przez Kościół powinny zawierać materiały, które pomogą w ewangelizowaniu i katechizowaniu wiernych. Należy także pomyśleć o przestrzeni dla ludzi, którzy jeszcze nie poznali Chrystusa albo mają liczne pytania w kwestiach wiary. Katolickie strony internetowe powinny stać się bazą odpowiedzi na liczne wątpliwości niewierzących i wątpiących. Przestrzeń sieci i social media mogą być dobrym narzędziem apologetycznym. Nie należy zatem ograniczać witryn internetowych i kanałów społecznościowych tylko do celów informacyjnych. Wydaje się dobrym pomysłem stworzenie bazy zawierającej artykuły, komentarze, odpowiedzi na liczne pytania dotyczące wiary. Taki portal, korzystający z dostępnych sieci społecznościowych dla zwiększenia swojego zasięgu i dotarcie do większej liczby odbiorców.

Druga kwestia, która wynika z pierwszego, dotyczy odpowiedniego składu redakcyjnego. Nie powinien on ograniczać się tylko do osób duchownych. Niejednokrotnie w ruchach i stowarzyszeniach katolickich można spotkać osoby z wiedzą w zakresie administrowania stron internetowych i obsługi profili społecznościowych. Oczywiście taka współpraca ze świeckimi, domaga się odpowiedniej formacji całej redakcji. Nie można dopuścić do obsługi witryny kogoś, kto nie uznaje zasad chrześcijańskiej moralności. Warto zatem przy administrowaniu strony internetowej, z dużą troską dobierać właściwy skład redakcyjny. Moderowanie portali powinno się oprzeć o konkretne kodeksy, zawierające normy i przepisy regulujące zakres obowiązków pracowników. Za przygotowanie takiego regulaminu byłaby odpowiedzialna kompetentna instytucja kurialna. Wydaje się zatem słuszne stworzenie diecezjalnej sekcji medialnej, w składzie której znaleźliby się kapłani oraz osoby świeckie, w tym także młodzież, która bardzo dobrze zna potrzeby młodego człowieka w przestrzeni internetowej.

Inną kwestią, wartą zastanowienia jest odpowiednie przygotowanie kapłanów w zakresie edukacji medialnej<sup>36</sup>. Takie szkolenia mogłyby być organizowane w ramach formacji seminaryjnej. Pomimo bardzo dobrej znajomości współczesnych technologii przez młode pokolenie, dobrą praktyką byłyby kursy poszerzające wachlarz umiejętności w tworzeniu stron internetowych, administrowaniu kont parafialnych i diecezjalnych na portalach społecznościowych. Takie ćwiczenia mogłyby być organizowane także dla kapłanów pracujących już na parafiach, na przykład w ramach *formatio permanens*, dla księży do 10 roku kapłaństwa. Istotne jest to, żeby szkolenia były prowadzone w formie praktycznej, z mniejszym akcentem po-

<sup>35</sup> Zob. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1-2, Katowice 1995.

<sup>36</sup> Por. M. Przybysz, *Kapłan w „Sieci” uwikłany. Dylematy obecności księdza w mediach*, w: *Media w transformacji*, red. A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz, Warszawa 2013, s. 105-122.

łożonym na teorię. Należy także edukować do właściwego i umiejętnego korzystania z dostępnych technologii i wynalazków informatycznych. Kapłan powinien znać szanse a także zagrożenia, z jakimi może się spotkać podczas korzystania z Internetu.

Warto zachęcać kapłanów w parafiach do tworzenia kont na portalach społecznościowych takich jak Facebook, Twitter, Instagram, YouTube<sup>37</sup>. Stanowi to idealną szansę do budowania wizerunku danej wspólnoty parafialnej, jest także okazją do ewangelizowania. Nie należy przy tym używać oficjalnych kont parafialnych i instytucjonalnych do osobistych wpisów i komentarzy, które nie dotyczą życia danej wspólnoty. Mówiąc o słabościach portali społecznościowych, należy wskazać na możliwe, niewłaściwe, wulgarnie komentarze użytkowników, wrogo nastawionych do wiary i Kościoła. Konieczna jest zatem stała czujność administratorów takich kont, aby odnajdywać komentarze, które wprost uderzają w uczucia religijne odbiorców. Pomimo trudności w prowadzeniu konta na portalu społecznościowym, przyznać należy, że jest to ogromna szansa dla budowania więzi z parafianami i wiernymi, a także w kształtowaniu odpowiedniego wizerunku i informowaniu o ważnych kwestiach życia wspólnoty kościelnej.

Na zakończenie należy stwierdzić, że Internet stanowi ważny element życia ludzkiego i Kościół nie powinien uznawać tego narzędzia za zbędny, i niepotrzebny w przekazie informacji i ewangelizacji<sup>38</sup>. Ta przestrzeń staje się szansą dla chrześcijan, aby przekazać Dobrą Nowinę tym, którzy nie mają możliwości uczestniczenia w życiu Kościoła. Czy jednak duchowieństwo wraz z Ludem Bożym uzna Internet za dar dany od Boga dla ewangelizacji?

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła drukowane:

*Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli Inter mirifica*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.

*Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczące informatyki i internetu*, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.

Franciszek, *Orędzie na 53. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-01/papiez-oredzie-srodki-przekazu.html> [dostęp: 9 X 2019 r.].

<sup>37</sup> Por. M. Brzezińska-Waleszczyk, *Social media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, T. Wielebski, Warszawa 2014, s. 231–280.

<sup>38</sup> Zob. W. Ciemniowski, J. Kloch, M. Przybysz, *Internet w komunikacji katolików świeckich i duchownych w Polsce*, w: *Sieciowe dyskursy. (Roz)poznawanie cyfrowego świata*, red. M. Sokołowski, Elbląg 2014, s. 102–131.

- Instrukcja duszpasterska o Środkach Społecznego Przekazu Communio et progressio*, 128, <http://niedziela.pl/artukul/1506/Communio-et-progressio> [dostęp: 9 X 2019 r.].
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) [dostęp: 9 X 2019 r.].
- Jan Paweł II, *Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*, w: *Jan Paweł II – orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Konkordancja*, red. D. Sonak, Lublin-Olsztyn 2015.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w internecie*, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja Apostolska Aetatis Novae (1992)*, w: *Kościół o środkach komunikowania myśli*, red. Góral J., Klauza K., Częstochowa 1997.

### **Źródła internetowe:**

- <https://diecezjasandomierska.pl> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://www.facebook.com/DiecezjaSandomierskaPL/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://www.facebook.com/Gość-Sandomierski-433983516655088/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://www.facebook.com/niedziela.sandomierz/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://www.facebook.com/rodzinasandomierz/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://www.facebook.com/wdsandomierz/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://www.instagram.com/diecezjasandomierska/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://jasnopis.pl> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <http://katecheza.diecezjasandomierska.pl> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <http://rodzinasandomierz.eu> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://sandomierz.gosc.pl/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://sandomierz.niedziela.pl/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- [https://twitter.com/d\\_sandomierska](https://twitter.com/d_sandomierska) [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://web.archive.org/web/20000511170631/http://www.sandomierz.opoka.org.pl/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <http://wdsandomierz.pl/> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://www.youtube.com/channel/UC-JQGIprLEgfLuql0wIvIsA/videos> [dostęp: 13 X 2019 r.].
- <https://www.youtube.com/channel/UCpPXaP8ANcT9gy1GVjQNrdQ> [dostęp: 13 X 2019 r.].



## Opracowania:

- Brzezińska-Waleszczyk M., *Social media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. Przybysz M., Wielebski T., Warszawa 2014, s. 231–280.
- Ciemniewski W., Kloch J., Przybysz M., *Internet w komunikacji katolików świeckich i duchownych w Polsce*, w: *Sieciowe dyskursy. (Roz)poznawanie cyfrowego świata*, red. M. Sokołowski, Elbląg 2014, s. 102–131.
- Foley John P., *Internet nadaje nowe znaczenie wyrażeniu «Deus ex machina»*, w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.
- Grzenia J., *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2007.
- Kloch J., *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013.
- Lewek A., *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1-2, Katowice 1995.
- McQuail D., *McQuail's Mass Communication Theory*, London 2000.
- Przybysz M., *Kapłan w „Sieci” uwikłany. Dylematy obecności księdza w mediach*, w: *Media w transformacji*, red. A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz, Warszawa 2013, s. 105–122.
- We Are Social, *Global Digital Report 2019*, <https://wearesocial.com/global-digital-report-2019?fbclid=IwAR3-20dNeRzvPtywTDNvH6gvKe6cZJAbAdHYwXnh-vY3DQu7BhAyoZgENcU> [dostęp: 9 X 2019 r.].
- Zieliński M., *Immanentne i akcydentalne przyczyny kryzysu marketingu politycznego w Polsce. Wpływ przemian technologii informacyjno-komunikacyjnych*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 18 (2015), s. 134–148.

## Streszczenie

Celem artykułu jest analiza przekazu informacyjnego przez wybrane strony internetowe diecezji sandomierskiej. W pierwszej części artykułu autor określa charakter przekazu informacyjnego. Następnie zostają zweryfikowane poszczególne strony internetowe pod względem jakości tekstu, płynności działania witryny, wykorzystania narzędzi social media. Autor ocenia zaangażowanie poszczególnych instytucji diecezjalnych w przekazie informacyjnym i ewangelizowaniu wiernych za pomocą środków internetowych i społecznościowych w sieci. Na koniec podane zostają wnioski i wskazania do dalszego rozwoju przestrzeni internetowej dla wspólnoty diecezjalnej Kościoła sandomierskiego.

**Słowa klucze:** media, Internet, social media, diecezja, informacja, Kościół

*The use of Online Channels of Information by the Diocese of Sandomierz  
in Pastoral Work.*

**Summary**

The aim of this article is to analyze the information transmission by selected websites of the Sandomierz Diocese. In the first part of the article, the author defines the nature of information transfer. Then individual websites are verified in terms of text quality, effectiveness of website operation, and the use of social media tools. The author assesses the involvement of individual diocesan institutions in information transfer and evangelization of the faithful using online and social media. Finally, conclusions and indications for further development of the Internet space are given for the diocesan community of the Sandomierz Church.

**Key words:** media, Internet, social media, diocese, information, Church

## APOLOGETYKA CHRZEŚCIJAŃSTWA W PISMACH G.K. CHESTERTONA

### Wstęp

„Człowiek na tyle mądry, by zostać wielkim pisarzem, musi być też na tyle mądry, że pragnie zostać filozofem. Człowiek, który ma moc tworzenia dobrej literatury, musi mieć moc pragnienia, by wyjść poza samą literaturę”<sup>1</sup>. Te słowa, które Gilbert Keith Chesterton<sup>2</sup> odnosił do wielkich umysłów epoki, w której żył, można również przypisać jemu samemu. On to bowiem poprzez swoją twórczość literacką rzeczywiście uprawiał filozofię. Choć sam filozofem zawodowym nie był, to jednak wypowiadał się na tematy filozoficzne z taką wnikliwością, że sam Étienne Gilson po przeczytaniu książki Chestertona o Akwinacie stwierdził, że jest to najlepsza książka, jaką kiedykolwiek napisano o św. Tomasz<sup>3</sup>. Sam Chesterton miał wpływ na takich myślicieli XX w., jak Michael Dummett<sup>4</sup>, Elizabeth Anscombe<sup>5</sup>, Clive Staples Lewis<sup>6</sup>.

Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia bogatego dorobku Chestertona na polu apologetyki i przedstawienia, jak wykazuje on wiarygodność chrześcijaństwa katolickiego. Pytanie, jakie stawiam sobie przy pracy nad tekstem było takie: Jakie,

<sup>1</sup> G. K. Chesterton, *Heretycy*, tłum. z ang. J. Rydzewska, wyd. 1, Warszawa–Ząbki 2004, s. 270.

<sup>2</sup> Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) był angielskim pisarzem i apologetą chrześcijańskim. Zadebiutował na przełomie stuleci jako recenzent, krytyk sztuki oraz poeta. Jego ulubioną formą wypowiedzi była publicystyka. Zasłynął jako twórca serii kryminałów o detektywie ks. Brownie. Pisał do takich tytułów jak: *Daily News*, *Daily Herald*, *The New Witness*, *Illustrated London*, redagował własny tygodnik *G. K. 's Weekly*. W wieku 48 lat dokonał konwersji na katolicyzm.

<sup>3</sup> M. Ward, *Chesterton, Introduction to the new edition*, Oxford 2006, s. 526.

<sup>4</sup> K. Kleczka, S. Ruczaj, M. Suskiewicz, *Adoracja i spekulacja. Wstęp do lektury Anscombe i Dummetta*, „Pressje” 2013, nr 32–33, s. 115.

<sup>5</sup> M. Geach, L. Gormally, *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Exeter, 2008, s. XXII.

<sup>6</sup> Por. przypis 12.

według Chestertona, racje przemawiają na rzecz chrześcijaństwa? Uznałem, że warto podjąć taki temat ze względu na dużą wartość oraz oryginalność idei głoszonych przez angielskiego pisarza.

Przy pisaniu artykułu odwołałem się do dorobku o. Józefa M. Bocheńskiego w dziedzinie uzasadniania dogmatu religii poprzez teorię autorytetu i hipotezy religijnej<sup>7</sup>. Te koncepcje filozoficzne Bocheńskiego są wynikiem jego refleksji nad tym, jak ludzie wierzą i jak faktycznie uzasadniają swoją wiarę. Dominikanin wiele uwagi poświęca teorii hipotezy religijnej, w której widzi istotny, racjonalny czynnik, który przygotowuje człowieka do dokonania aktu wiary. Filozof zwraca uwagę, że hipoteza religijna jest skuteczna w wyjaśnianiu aktów religijnych także intelektualistów, a więc ludzi o wysokiej kulturze myślenia.

Część pierwsza artykułu próbuje ukazać Jezusa, a druga Kościół jako autorytety epistemiczne. W obu tych rozdziałach zastanawiam się nad kwestią, czy posługując się argumentami zaczerpniętymi od Chestertona uda się zbudować argumenty kumulatywne wspierające tezę, że Założyciel Chrześcijaństwa i Kościół są wiarygodnymi autorytetami w dziedzinach, w których się wypowiadają. W trzeciej części artykułu posłużyłem się teorią hipotezy religijnej Bocheńskiego. Hipotezą wyjaśniającą jest tutaj chrześcijańska nauka o grzechu pierwotnym. Chesterton uważa, że chrześcijańska nauka o grzechu jest najlepszym wyjaśnieniem problemu zła w świecie. Część czwarta zawiera charakterystykę niektórych elementów myśli Chestertona dotyczących doktryny chrześcijańskiej. Wskazuję tam na formalne cechy doktryny katolickiej, mogące świadczyć o jej racjonalności.

W artykule będę używał zamiennie takich pojęć, jak „Kościół” i „chrześcijaństwo”. Chesterton używa terminu „chrześcijaństwo” w znaczeniu chrześcijaństwo katolickie, a „Kościół”, jako Kościół Katolicki. Angielski pisarz uważa chrześcijaństwo katolickie za najpełniejszą wersję chrześcijaństwa.

### **Uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa z autorytetu Założyciela**

O. Bocheński charakteryzując różne sposoby uzasadniania dyskursu religijnego, opisuje także teorię autorytetu. Zakłada ona, że podmiot może uznać kogoś za wiarygodny autorytet w pewnej dziedzinie, także w dziedzinie religijnej, jeśli ma ku temu odpowiednie przesłanki. Autorytet uzasadnia się w sposób bezpośredni lub pośredni. Na sposób bezpośredni dzieci uznają jako autorytety rodziców, dzięki temu, że mają do nich bezpośredni dostęp. W dziedzinie religijnej taka sytuacja mogłaby mieć miejsce, gdyby wierny w podobny sposób uznał np. kaznodzieję jako swój autorytet. Zwykle jednak autorytet religijny jest uznawany w sposób pośredni, w drodze wnioskowania. Sposobem dotarcia do autorytetu religijnego, w tym przypadku Jezusa, są pisma. Autorytet religijny uzasadnia się przez potwierdzenie autorytetu pisarzy, autorów pism. Pisma rozpatruje się jako historyczne. Nie przypisuje się im charakteru religijnego, ale bada w taki sam sposób jak każdy inny historyczny tekst,

<sup>7</sup> J. M. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 108–129.

posługując się metodami znanymi z krytyki historycznej i literackiej. Po wykazaniu autentyczności i wiarygodności tekstów przechodzi się do uzasadnienia, że osoba, o której wypowiadają się teksty istniała, wypowiadała się oraz posiadała takie cechy, że można jej ufać w danej dziedzinie. Celem tej procedury dowodzenia jest wykazanie, że istnieje autorytet, wobec którego zasadnym jest uznać, że to, co twierdzi, jest prawdziwe i wiarygodne. Autorytet epistemiczny jest źródłem wiedzy dla podmiotu, który sam nie mając dostępu do pewnej klasy wyrażań, uznaje je ze względu na walory autorytetu, który je głosi. Dla wiernych takim autorytetem jest Jezus Chrystus i Kościół Katolicki.

Twórczość Chestertona to w bardzo dużej mierze zbiór argumentów mających wspierać autorytet Jezusa i Kościoła. Autor ten próbuje *de facto* zbudować argument kumulatywny, w którym żadna z przesłanek nie jest rozstrzygająca, ale łącznie mają dać one wysokie prawdopodobieństwo prawdziwości tezy dowodzonej, tzn. że Chrystus i Kościół są wiarygodnymi autorytetami w dziedzinie religii. Chesterton był świadomy tego, że argument kumulatywny posiada dużą siłę przekonywania, wiedział także o jego skuteczności w argumentacji na rzecz ateizmu. W książce *Ortodoksja* poczynił w związku z tym następujące uwagi: „zbieranina dowodów jest dla człowieka najbardziej przekonująca. [...] Odrzucenie w dzisiejszych czasach chrześcijaństwa przez przeciętnie wykształconego człowieka wynika, by oddać mu sprawiedliwość, niemal zawsze z takich właśnie luźno powiązanych, lecz żywych doświadczeń. Mogę go jedynie zapewnić, że moje dowody na prawdziwość chrześcijaństwa są tak samo żywe i różnorodne jak jego dowody przeciwko chrześcijaństwu”<sup>8</sup>.

O Jezusie z Nazaretu dowiadujemy się poprzez lekturę tekstów starożytnych, z pośród których najwięcej szczegółów dostarcza Nowy Testament. Nadzwyczajne cechy osobiste Jezusa są szczególnie widoczne, kiedy czyta się Ewangelię po raz pierwszy, wcześniej jej nie znając. Nie będę tu wchodził w dyskusję na temat relacji między Jezusem wiary Nowego Testamentu a tzw. Jezusem historycznym<sup>9</sup>. Wystarczy bowiem tu założyć, że Nowy Testament jest wiarygodny w opisie wyjątkowej

<sup>8</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja, Romanca o wierze*, tłum. z ang. M. Sobolewska, Warszawa–Ząbki 2007, s. 253.

<sup>9</sup> Zwróćmy tylko uwagę na jedną rzecz, mianowicie, Pismo Święte poddane analizie metodami krytyki historycznej i literackiej jawi się jako bardzo wiarygodne starożytne źródło pisane, por. T. Hanelt, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Gniezno 1999, s. 64: „Posiadamy: najwięcej z wszystkich dzieł Starożytności odpisów tekstu – ponad 5000 dla NT i ponad 2000 dla ST, odpisy tekstu biblijnego najbardziej z dzieł Starożytności są zbliżone do czasów napisania oryginału: P52 dzieli od Ewangelii św. Jana tylko 30 lat. Kodeksy zawierające cały NT są oddalone do czasu jego napisania ok. 200 lat. Teksty ST znalezione w Qumran są oddalone od czasu powstania oryginałów czasem niecały wiek. Tymczasem odpis pism Platona jest odległy od jego czasów o 1300 lat, odpis dzieł Homera o 1800 lat, odpis pism Cezara o 1000 lat”. Por. także: H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 310–318.

mocy i mądrości Jezusa<sup>10</sup> oraz Jego samoświadomości Boskości. Ta ostatnia kwestia jest szczególnie ważna.

Jezus z Nazaretu sam uważał się za Syna Bożego. Chesterton zauważa, że takie roszczenia Jezusa mogły wywołać jedną z trzech reakcji słuchaczy<sup>11</sup>: pierwsza to uznanie Go za człowieka, który bluźni przeciw Bogu – judaizm podkreśla ścisły monoteizm. Druga reakcja to uznanie Go za człowieka, który jest szalony bądź opętany. Trzecia reakcja to uznanie Jezusa za Boga, który jako Syn Boży zstąpił na ziemię i wcielił się w człowieka. Chesterton uważa, że trzecia reakcja jest właściwa. Po zachowaniu i słowach Jezusa można z całą pewnością sądzić nie tylko, że był On kimś nadzwyczajnym, ale, że był także Bogiem. Podobne kryterium wyboru zastosował S. C. Lewis, podając, że każdy człowiek po zapoznaniu się z Ewangelią powinien zdecydować, za kogo uzna Jezusa. Do wyboru są 3 możliwości: *mad, bad, or God* – szaleniec, złoczyńca albo Bóg. Argument ten zwany *trylematem Lewisa* pochodzi z jego książki *Mere Christianity* (wyd. zmienione New York, MacMillan 1952), która powstała jako zbiór jego wystąpień w radiu BBC w latach 1941–1944. Działo się to ponad 15 lat po opublikowaniu przez Chestertona książki *Wiekuisty człowiek*, w którym zawarł podobne rozważania jak Lewis. Chesterton wydał ją w 1925, a Lewis znał to dzieło<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> O Jego mądrości świadczy m.in. fakt, że stworzył swój własny oryginalny styl literacki. Polegał on na użyciu kilku stopniowych porównań przy pomocy „tym bardziej” – „a fortiori”. Chesterton tak o tym pisze: „Nie istnieje lepszy dowód na to, że naprawdę mamy do czynienia z wybitnym umysłem, niż owa zdolność porównywania rzeczy niższej do wyższej, a tej z kolei do jeszcze wyższej; umiejętność myślenia na trzech poziomach na raz”. G. K. Chesterton, *Wiekuisty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, wyd. 1, Warszawa–Ząbki 2004, s. 316–317.

<sup>11</sup> G. K. Chesterton, *Wiekuisty...*, dz. cyt., s. 311, 319–322.

<sup>12</sup> Z listu Lewisa do Sheldon Vanauken z dnia 14 grudnia 1950: „Have you ever tried Chesterton’s *The Everlasting Man*? The best popular apologetic I know”. Tzw. *trylemat Lewisa* ma swoją długą historię. Był wykorzystywany w XIX-wiecznej apologetyce przez amerykańskiego teologa Marka Hopkinsa (1802–1887) w jego wykładach o dowodach chrześcijaństwa, Wykład VIII: The condition, character, and claims of Christ, *Lectures on the evidences of Christianity, before the Lowell institute, January, 1844, By Mark Hopkins*, Boston 1856, s. 227–257. Argument wykorzystywał także John Duncan (1796–1870) teolog i profesor języka hebrajskiego: „Christ either deceived mankind by conscious fraud, or He was Himself deluded and self-deceived, or He was Divine. There is no getting out of this trilemma. It is inexorable”. William Knight, *Colloquia peripatetica, deep-sea soundings, being notes of conversations with the late John Duncan, by William Knight*, Edinburgh and London 1907, s. 109. Rozważania podobne do *trylematu Lewisa* obecne były już we wcześniejszej literaturze, m.in.: Thomas More (1478–1535) „For surely if he were not God... he were no good man neither... while he plainly said... he was God”, *Dialogue of Comfort Against Tribulation*, księga 3, rozdz. 14, 85, Gajusz Mariusz Wiktoryn (281–363) „Haec dicens Deus fuit, si mentitus non est: si autem mentitus est, non opus Dei omnimodis perfectum” (Mówiąc to, był Bogiem, jeśli nie kłamał; jeśli jednak kłamał, nie był dziełem Boga doskonałym pod każdym względem). *Liber de generatione Divini Verbi*, PL cols. 1019c-36c, ref. col 1020.



Na potwierdzenie prawdy o Bóstwie Chrystusa Chesterton przytacza kilka argumentów. Zwraca uwagę, że podawanie się za Boga jest czymś absolutnie wyjątkowym w ustach wybitnej osobistości i wielkiego nauczyciela o nieposzlakowanej moralności. W historii nie znamy przypadku, by ktoś tego pokroju zgłaszał podobne pretensje. Ktoś taki, jak Jezus Chrystus nie mógł być chorym psychicznie megalomanem uważającym się za Boga: „Żaden współczesny krytyk przy zdrowych zmysłach nie uważa, że głosiciel Kazania na Górze był odrażającym, głupkowskim imbecylem, który mógłby zajmować się gryzmoleniem gwiazd na ścianach swojej celi”<sup>13</sup>. Wielki człowiek jest świadomy tego, kim jest, a kim nie jest: „Wielki człowiek wie jednak, że nie jest Bogiem, a im jest większy, tym lepiej o tym wie”<sup>14</sup>. Ponadto, Jezus zachowywał się i mówił tak, że nie pozostawiał słuchaczom wątpliwości co do tego, za kogo się uważał, cokolwiek robił i cokolwiek mówił, zawsze zachowywał się jak Bóg, np. nauczając, dawał do zrozumienia, że nie czerpie nauki od nikogo innego. Jeśliby uzna się Jezusa jedynie za człowieka, wtedy jawi się On jako osoba o bardzo skomplikowanym charakterze, pełna wewnętrznych sprzeczności i absurdów. Chesterton zauważa, że żadna religia poza chrześcijaństwem nie uważa za swojego założyciela Boga, który wcielił się w człowieka. Jest prawdą, że na przestrzeni historii w różnych kulturach, otaczano czią wielkich ludzi. Szanowano ich jednak tylko tak, jak oddaje się cześć bohaterom.

Jeśli więc wiarygodne przekazy mówią nam, że Jezus był mądrym i uczciwym człowiekiem, a zarazem nazywał się Bogiem, nie możemy powiedzieć, że był kłamcą lub szaleńcem. W takim razie konsekwentniej jest twierdzić, że był Bogiem. Owszem, można dyskutować z przesłankami powyższego argumentu. Jedno jednak jest pewne: pokazuje on, że nie można uznawać mądrości i uczciwości Jezusa oraz Jego proklamacji Boskości, zarazem negując Jego Bóstwo.

Zagadnienie osoby założyciela jest związane z chrześcijańską koncepcją Boga. Chrześcijaństwo przyniosło inny obraz Boga niż ten, jaki przedstawiały mitologie i filozofie starożytności. Filozofie, zdaniem Chestertona, były podzielone między te, które ubóstwiała naturę, uznając ją jako bezwzględnie dobrą, i te, które negowały dobro w świecie a koncentrowały się na człowieku, odnajdując dobro jedynie w nim. Chrześcijaństwo natomiast głosi Boga, który jest wolny, transcendentny i odrębny od każdego innego bytu. Prawda o transcendencji Boga i personalistycznym wymiarze człowieka wyzwala ludzi od oddawania czci naturze, odnajdywania bóstwa w stworzeniach i szukania go w sobie. Wyzwala z egoizmu i uzdalnia do przekraczania samego siebie, jest warunkiem miłości. Centralną prawdę chrześcijaństwa wyraził dogmat o jedności Boga w trzech Osobach. Chesterton podejmuje się apologii tego artykułu wiary<sup>15</sup>. Aby uznać za prawdziwe zdanie „Bóg jest Miłością”, trzeba zgodzić się z tym, że zawsze istniał przedmiot Jego miłości, także przed stworzeniem świata. Uznanie, że w Bogu jest więcej niż jedna Osoba, jest logicznym następstwem zda-

<sup>13</sup> G. K. Chesterton, *Wiekuisty...*, dz. cyt., s. 320–321.

<sup>14</sup> G. K. Chesterton, *Wiekuisty...*, dz. cyt., s. 322.

<sup>15</sup> G. K. Chesterton, *Wiekuisty...*, dz. cyt., s. 360.

nia „Bóg jest Miłością”. Prawda o Bogu w trzech Osobach odpowiada ludzkiemu pragnieniu trwania we wspólnocie z innymi. Jezus nazywając siebie Synem Bożym, odpowiada na to pragnienie.

### Uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa z autorytetu Kościoła

Kościół Katolicki można potraktować jako autorytet epistemiczny. Wykazanie jego autorytetu dokonuje się tak, jak w przypadku innych instytucji czy społeczności ludzkich. Jednakże Kościół jest autorytetem społecznym, a uzasadnienie autorytetu tego rodzaju jest procesem dość złożonym. W tym wypadku należy również przytoczyć jak najwięcej przesłanek, tj. weryfikowalnych danych świadczących na rzecz Kościoła. Tak też przedstawia to Chesterton. Angielski pisarz podaje następujące przesłanki wspierające autorytet Kościoła: odradzanie się po okresach prześladowań i upadków, siła kulturotwórcza oraz posługiwanie się dogmatami wiary.

### Żywotność instytucji

Trwanie Kościoła Katolickiego nieprzerwanie przez dwa tysiące lat jest dla wielu potwierdzeniem jego autentyczności. Chesterton wzmocnił ten argument poprzez przywołanie kilku dramatycznych momentów dla Kościoła, po których zawsze odradzał się na nowo. W książce *Wiekuiesty człowiek*, w rozdziale zatytułowanym *Pięć po-grzebów wiary*<sup>16</sup>, Chesterton wymienia sześć wielkich zagrożeń dla Kościoła: zwycięstwo herezji ariańskiej nad ortodoksyjnym chrześcijaństwem w cesarstwie rzymskim (IV w.), nominalizm (XII i XIV–XV w.), islam (XII–XIII w.), ekspansja sekt i ruchów gnostyckich (XII i XIII w.), reformacja (XVI w.), oświecenie (XVIII i XIX w.)<sup>17</sup>.

Nie podważając samego pomysłu takiego argumentu za wiarygodnością Kościoła, należy poczynić kilka uwag co do sposobu, w jakim przedstawił go Chesterton. Autor nie pisze, czym kierował się, wybierając właśnie te wydarzenia historyczne. W tym czasie miały miejsce również inne wydarzenia o wielkim znaczeniu, np. schizma wschodnia i niewola awiniońska. Chronologia niektórych wydarzeń jest zakłócona: zagrożenie islamem istniało w Europie już od IX w., a zatem wcześniej niż pojawienie się nominalizmu w XII w. Chesterton nie wspomina o tym, że nominalizm był o wiele groźniejszy w XIV i XV w. i że poprzedzał reformację, przez co wiąże się bardziej z tym wydarzeniem. Niektóre zjawiska wspomniane przez Chestertona nie zostały odparte przez jednorazowe wydarzenie, były znacznie rozciągnięte w czasie, oddziałując na Kościół nieraz przez wieki. Na przykład zagrożenie ze strony islamu trwało w Europie co najmniej do XVII w.

Jak widać, szczegóły dotyczące argumentu Chestertona mogą być dyskusyjne. Trudno jednak podważać jego główną ideę: przez 2 tys. lat Kościół trwał i odradzał się, pomimo kryzysów. Chesterton zauważa przy tym, że wielokrotne odradzanie się

<sup>16</sup> G. K. Chesterton, *Wiekuiesty...*, dz. cyt., 397–416.

<sup>17</sup> Por. także G. K. Chesterton, *Kościół Katolicki i konwersja*, tłum. M. Reda, Sandomierz 2012, s. 162–168.

wiary po kryzysach nie było czymś spodziewanym przez kogokolwiek. Ponadto ową niezwykłą zdolność do odnawiania się posiada jedynie chrześcijaństwo katolickie. Wszelkie odłamy czy herezje nawiązujące do niego, takiej zdolności nie posiadają. Ponadto, gdy Kościół upadał, po chwilach kryzysu odradzał się w całości w prawowiernej formie, a nie jedynie w jakiejś nieortodoksyjnej części.

Wielokrotne powstawanie Kościoła z upadków skłania Chestertona do wyciągnięcia wniosków, że źródło siły, którą ma w sobie, jest nadprzyrodzone oraz że nie jest on zwykłą ludzką instytucją, ale prawdziwą religią, założoną przez samego Boga. Wniosek ten dodatkowo jest wzmocniony przez fakt, że – jak sugeruje Chesterton – przeciwnicy Kościoła nie wyjaśniają, dlaczego trwa on już dwa tysiące lat, mimo że na przestrzeni wieków upadło i odeszło w zapomnienie wiele instytucji, państw, idei, religii i filozofii.

### Siła kulturotwórcza

Chesterton zwraca uwagę na fakt, że Kościół był i nadal jest bardzo twórczy, niesie światu postęp i popiera kulturowy rozwój. Dla budowania ludzkiej społeczności Kościół wykorzystał dorobek starożytnych. Nie uległ sceptycyzmowi oraz pogardzie dla ludzkiej twórczości. Ocalił wiele dzieł starożytnych przed zniszczeniem przez plemiona barbarzyńców i przeniósł je do następnej epoki. Inną zasługą Kościoła było dowartościowanie człowieka przez uznanie go za osobę, a następnie walka o poszanowanie jego praw i godności. Z czasem dzięki nauce Kościoła każdy człowiek zyskał takie znaczenie, że nie można było się nim posługiwać jako środkiem do celu. Późniejsze zniesienie niewolnictwa było jednym ze skutków pojawienia się chrześcijaństwa.

Chesterton zwraca uwagę na fakt, że chrześcijaństwo jest jedyną siłą, która odradza i odnawia świat, a „wiara jest matką wszystkich energii świata”<sup>18</sup>. Odradzanie świata ma źródło w nadziei chrześcijańskiej. Jak zauważa Chesterton, nadzieja nie jest wymysłem ludzkim, a musi pochodzić od Boga, ponieważ świat jej nie posiada. Chrześcijaństwo dało ludziom pewność, że dobro istnieje i że jest realna szansa na jego osiągnięcie. Źródłem odnawiającej siły chrześcijaństwa jest także przykazanie miłości. Początkiem przemiany na lepsze jest bezinteresowna miłość do danego przedmiotu ludzkiego zainteresowania. Inną przyczyną odnawiającej siły Kościół jest jego doktryna podkreślająca wartość każdego bytu i zachwyty nad światem. Każda rzecz jest wartościowa, ponieważ została stworzona przez Boga. Spośród rzeczy, jedne są cenniejsze od innych. Aby osiągnąć te bardziej wartościowe, człowiek zmuszony jest pokonywać samego siebie, co w konsekwencji rozwija go i uszlachetnia<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 246.

<sup>19</sup> „Panteista nie może podziwiać, bo nie może chwalić Boga ani czegokolwiek innego, co byłoby różne od niego. Tym jednak, co najbardziej nas w tej chwili interesuje, jest wpływ chrześcijańskiego zachwyty (skierowanego ku górze, ku Bóstwu różnemu od czciociela) na ogólną potrzebę etycznych działań i reform społecznych. A wpływ ten jest niezaprze-

Po upadku *Imperium Romanum* Kościół wspierał narody w walce o niezależność. Chesterton podaje przykład chrześcijańskich narodów polskiego i irlandzkiego. Wiara katolicka mobilizowała je do bezinteresownej miłości do ojczyzny, z patriotyzmu zaś rodzi się skuteczne działanie: „Im bardziej transcendentny patriotyzm, tym praktyczniejsza polityka”<sup>20</sup>.

Oceniając argument Chestertona z siły kulturotwórczej Kościoła, należy powiedzieć, że (podobnie jak poprzednio) można się spierać o pewne szczegóły historyczne. Faktem jest jednak, że Chesterton przytacza liczne i różnorodne przykłady kulturotwórczej roli Kościoła. Wydaje się, że nie istnieje żadna instytucja czy religia, która przekraczałaby Kościół w tym zakresie. Przytoczone przykłady stanowią więc kolejny zestaw racji w argumencie kumulatywnym za autorytetem Kościoła.

### Posługiwanie się dogmatami wiary

Jednym z najważniejszych narzędzi unifikacji wiary i rozumu są niezmiennie, niezależne od czasów i okoliczności dogmaty. Kościół od początku posługiwał się nimi dla ochrony prawd wiary. Chesterton uznaje je za wybitne osiągnięcie kulturowe i wynalazek Kościoła. Taka praktyka dla niektórych jest istotnym zarzutem pod adresem Kościoła Katolickiego, jednak, jak zauważa Chesterton, w rzeczywistości jest świadectwem mądrości tych, którzy przez wieki mu przewodzili.

Dogmat to nauka zaczerpnięta z Objawienia Bożego i przekazywana przez Kościół. Chrześcijaństwo od początku istnienia zakładało posiadanie prawa do autorytatywnego określania zasad wiary i postępowania. Wynikało ono z wewnętrznego przekonania o słuszności głoszonych przez nie twierdzeń. Źródłem tej postawy była pewność, że działa ono w imieniu Boga i przekazuje Jego słowa. Przekazywanie własnej doktryny w formie dogmatów było efektem integracji wiary z rozumem, która dokonała się w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Sam proces powstawania dogmatów wymagał pewnej „obróbki” intelektualnej prawd objawionych, a następnie ogłaszania ich w języku abstrakcyjnym, niejednokrotnie zaczerpniętym z filozofii. W okresie zamętu, ciągłego powstawania i upadku czegoś, co można określić mianem „mody intelektualnej”, łatwiej można odkryć inny istotny walor dogmatu. Zostaje on ustalony i ogłoszony w sprzyjającym okresie spokoju, aby potem być wyraźnym drogowskazem na czas zamętu oraz kryzysu prawd wiary i wartości.

Chrześcijaństwo nie tylko broni prawa do dogmatyzowania, ale ukazuje także jego skuteczność i dobre owoce, jakie zaznaczyły się w historii. Już u początków istnienia wiara stała się zagrożona przez, głównie pochodzące ze Wschodu, różne mistyczne

---

czalnie oczywisty. Tak naprawdę nie jest możliwe, by panteizm stanowił dla kogoś impuls do podejmowania działań moralnych. Istotą panteizmu jest założenie, że jedna rzecz jest tak samo dobra jak inna; natomiast w rzeczywistości istotą wszelkiego działania jest to, że istnieją rzeczy o wiele bardziej pożądane od innych”. G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 234–235

<sup>20</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 122.

i metafizyczne idee, np. gnostycyzm. Wtedy czystość wiary, jak pisze Chesterton, „ocaliły dogmatyczne definicje i wykluczenia. Nic innego nie mogłoby jej ocalić”<sup>21</sup>. Kościół pokazywał swoją odrębność, odcinając się od innych prądów i idei. Poprzez dogmaty Kościół wyznaczał granice entuzjazmowi religijnemu, bronił racjonalności swoich zasad, mając na uwadze ich konsekwencje w życiu. Dogmaty uchroniły chrześcijan przed destrukcyjnym wpływem niektórych elementów starożytnej kultury. Nie potępiając otaczającego świata, dogmat w pewien sposób odseparował chrześcijan od zła istniejącego w starożytnym świecie. Chesterton odrzuca krytykę, jakoby ogłaszanie dogmatów przez Kościół było przejawem jego despotyzmu i chęci zniewolenia ludzi. „Liberalność” teologii przejawia się nie w fakcie istnienia dogmatów, ale w ich treści, tzn. że chrześcijańska koncepcja Boga i człowieka podkreśla wolność osób.

Podsumowując, istnienie dogmatów jest oznaką praktycznej racjonalności Kościoła: dogmaty pozwoliły zachować jego tożsamość wśród wielości zmieniających się propozycji światopoglądowych. Dogmaty też pokazują wiarygodność Kościoła jako instytucji, która nie zmienia zdania pod wpływem nowych opinii lub dla pokłasku<sup>22</sup>. Być może też dogmaty są jedyną, trwałą wartością istniejącą w świadomości współczesnego człowieka naznaczonego relatywizmem. Dogmaty dają mu poczucie trwałości i pewności. Do zagadnienia trwałości doktryny, opartej na niezmiennych dogmatach, wrócę w czwartej części artykułu, kiedy będę omawiał warunki konieczne dobrej doktryny. Trwałość doktryny jest jednym z takich warunków.

Wydaje się, że istnieją poważne racje, by uznać autorytet epistemiczny Kościoła w dziedzinie religii. Opiera się on na nauczaniu Założyciela, którego wyjątkowe cechy pozwalają wnosić o Jego Boskości, zachowuje wyjątkową żywotność, tożsamość i trwałość pomimo zewnętrznych zmian religijnych oraz światopoglądowych czy ideologicznych, wnosił i wnosi wiele do kultury ogólnoludzkiej.

### Uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa z hipotezy religijnej

Teoria hipotezy religijnej zaproponowana przez Bocheńskiego zakłada, że przed dokonaniem aktu wiary formułuje się tzw. metadogmat – hipotezę, która jest podstawą danej religii. Hipoteza religijna nie jest tożsama z wiarą, ale posiada z nią równoważną treść. Hipoteza religijna pełni rolę aksjomatu, z którego można wyprowadzić zdania uznawane na drodze eksperymentalnej w szerokim znaczeniu. Pozwala ona na predykcje, a weryfikacja jej prawdziwości dokonuje się poprzez konfrontacje tych predykcji

<sup>21</sup> G. K. Chesterton, *Wiekuiesty...*, dz. cyt., s. 354.

<sup>22</sup> „Nic poza dogmatem nie mogło oprzeć się orgii fantastycznych pomysłów, które wytaczali do walki z naturą pesymiści z ich eonami, demiurgami, z ich dziwnym logosem i złowieszczą sofiją. Gdyby Kościół nie upierał się przy teologii, stopniałby do wymiaru szalonej mitologii mistyków, o wiele bardziej oddalonej od rozumu, a nawet od racjonalizmu, a przede wszystkim o wiele bardziej oddalonej od życia i od umiłowania go. Nie zapominajmy, że byłaby to mitologia całkowicie odwrócona, zaprzeczająca wszystkiemu, co naturalne w pogaństwie”. G. K. Chesterton, *Wiekuiesty...*, dz. cyt., s. 355–356:

z sytuacjami naszego życia. W niniejszym tekście hipotezę religijną będę traktował wężej – jako jeden z elementów wiary religijnej, który pozwala nam wyjaśnić różne egzystencjalnie doniosłe sytuacje z naszego życia. Chodzi mi tutaj o „hipotezę” grzechu pierworodnego, który w połączeniu z chrześcijańską antropologią, stanowi dla Chestertona jedyne wiarygodne wyjaśnienie tajemnicy istnienia zła w człowieku i świecie.

W różnych kulturach, także niechrześcijańskich, ludzie mieli przekonanie, że na świat wkradł się nieporządek, który zniszczył pierwotny ład. Przekonanie o tym, co chrześcijaństwo nazywa grzechem, nie było obce żadnej kulturze. Chrześcijaństwo naucza, że pojawienie się grzechu, czyli odmówienie posłuszeństwa Bogu wprowadziło zamęt w świat i w ludzką egzystencję. Skutkiem grzechu dla człowieka jest utrata pierwotnego ideału i znalezienie się w sytuacji nienaturalnej: naturalny był pierwotny stan posłuszeństwa Bogu. Chesterton pisze: „Podstawowym paradoksem chrześcijaństwa jest to, że nie uważa ono zwyczajnej kondycji człowieka za stan pełni zdrowia i rozsądku; normalność nazywa nienormalnością”<sup>23</sup>. Istnienie grzechu wywołało wiele negatywnych konsekwencji w kondycji ludzkiej, m.in. zagubienie własnej tożsamości. Każdy byłby kimś więcej niż jest, gdyby nie popadł w grzech. Autor tak to opisuje: „na pytanie: «Co oznacza grzech pierworodny?», mogłem odpowiedzieć z całkowitą szczerością: «Że kimkolwiek jestem, nie jestem sobą». Oto podstawowy paradoks naszej religii: coś, czego nigdy w pełni nie poznaliśmy, jest nie tylko lepsze od nas, ale także bardziej naturalne dla nas niż my sami”<sup>24</sup>.

Wychodząc od analogii do stosunków panujących w świecie materii nieożywionej, Chesterton zwraca uwagę na inną konsekwencję grzechu pierworodnego. Jest nią psucie się ludzkich relacji i instytucji, jeśli tylko pozostawi się je samym sobie. Wyjściem z tej sytuacji jest nieustanna odnowa. Bez tej „odwiecznej rewolucji” ludzkie wytwory ulegają degradacji. Chrześcijańska doktryna o grzechu zakłada, że każdy człowiek jest w stanie popełnić zło. Źródło zła nie znajduje się na zewnątrz, ale wewnątrz człowieka. Z tego powodu za jedno z kryteriów wiarygodności człowieka należy przyjąć, nie warunki zewnętrzne (majętność, pochodzenie), ale świadomość własnej słabości i skłonności do grzechu. Skłonność tę mają wszyscy, jednak nie każdy ją w sobie uznaje i nie każdy przyznaje jej znaczenie. Doktryna o grzechu pierworodnym zakłada istnienie wolnej woli w człowieku. Tylko człowiek mający prawo wyboru może odmówić Bogu posłuszeństwa. Jeśli jednak wybiera zło, oddala się od pierwotnego ideału i traci szczęście. Chesterton nazywa to „Doktryną Warunkowej Radości”. Zakłada ona, że istnienie wielkiego dobra jest uzależnione od powstrzymania się od zła, nawet najmniejszego<sup>25</sup>.

Podsumowując: wydaje się, że hipoteza grzechu pierworodnego stanowi dobre wyjaśnienia zła obecnego w świecie. Co więcej, pozwala nam przewidzieć, że spo-

<sup>23</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 279.

<sup>24</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 279–280.

<sup>25</sup> „Wielkie, przyprowadzające o zawrót głowy sprawy zależą zawsze od jednego, drobnego czynu, od którego trzeba się powstrzymać”. G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 92.



tkamy się z różnymi postaciami zła w sobie i poza sobą. Hipoteza ta ma więc walory predykcyjne, a dodatkowo uczy realizmu. Natomiast połączenie jej z nauką o odkupieniu lub innymi dodatkowymi elementami doktryny chrześcijańskiej nie pozwala nam wpaść w pesymizm. Chrześcijaństwo wiele mówi na temat grzechu, postrzega go jednak jako coś tymczasowego, a skupia się na Bogu.

### Uzasadnienie z racjonalności doktryny chrześcijańskiej

Chesterton chce wykazać wiarygodność chrześcijaństwa zwracając uwagę również na racjonalność jego doktryny. Odwołuje się przy tym do jego cech formalnych takich jak: złożoność, trwałość i spójność doktryny.

#### Złożoność doktryny

Chrześcijaństwo posiada skomplikowaną doktrynę. Chesterton zdaje sobie sprawę, że niektórzy uważają to za zarzut, dla niego jest to ważny atut chrześcijaństwa. Doktryna chrześcijańska jest adekwatną odpowiedzią na bogatą, skomplikowaną rzeczywistość. Dla lepszego wyjaśnienia tej kwestii autor porównuje doktrynę chrześcijańską do klucza. Klucz ma dokładnie określony kształt, który jest niepospolity, a przy tym niepowtarzalny. Chrześcijaństwo ma także własne ramy i cechy konstytutywne. Zbiór zasad wiary dla wielu może wydawać się niezrozumiały i nieprzybliżający do rzeczywistości. Mimo różnych nacisków chrześcijaństwo nie rezygnuje z posiadania swej doktryny, ponieważ uważa, że jest to najlepsza i pełna odpowiedź na problemy ludzkiej egzystencji: „bez wątpienia klucz pod wieloma względami robił wrażenie bardzo skomplikowanego; w gruncie rzeczy tylko jedno było w nim całkiem proste. To, że otwierał drzwi”<sup>26</sup>.

Chesterton odrzuca twierdzenie, jakoby we współczesnym świecie nie sposób wyznawać chrześcijaństwa ze względu na to, że jest ono skomplikowane. Uważa, że jest odwrotnie: „w pewnym sensie rzeczywiście w niektóre doktryny łatwiej jest wierzyć (o ile wierzy się w ogóle) w społeczeństwie rozwiniętym niż w społeczeństwie prymitywnym”<sup>27</sup>. Apologeta zwraca uwagę, że ludzki umysł poszukuje prawdy i chce wyjaśnienia, nie zadowoli go zatem teoria, której jedyną zaletą będzie jej prostota, ale tylko ta, która wyjaśnia. W świetle dwudziestowiecznej filozofii nauki siła eksplanacyjna teorii jest wartością nadrzędną w stosunku do prostoty. Ta ostatnia staje się istotna w wypadku równości lub przynajmniej porównywalności siły eksplanacyjnej. Podkreśla to brytyjski filozof Richard Swinburne<sup>28</sup>. W rzeczywistości chrześcijańskie *credo* jest najprostszą teorią wyjaśniającą ludzkie doświadczenie.

<sup>26</sup> G. K. Chesterton, *Wiekuiesty...*, dz. cyt., s. 340.

<sup>27</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 143.

<sup>28</sup> Swinburne traktuje prostotę jako ważną cechę teorii, jednak nie izoluje jej od innych cech, zwłaszcza siły eksplanacyjnej. Prosta teoria, która wyjaśnia niewiele jest niewiele warta. Natomiast w przypadku pojawienia się kilku równie dobrze wyjaśniających teorii, należy wybrać teorię prostszą. Por. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004, s. 266.

Wartość doktryny chrześcijańskiej bierze się m.in. stąd, że opisuje świat takim, jakim jest, odkrywa jego regularności, ale i ukryte wyjątki. Spełnia ważne kryterium wiarygodności, polegające na uwzględnianiu istniejących, ale ukrytych nieregularności. W doktrynie katolickiej, obok twierdzeń oczywistych i nieoczywistych są także te, które świat odrzuca z powodu ich niepopularności, np. dogmat o grzechu pierworodnym. Mimo wszystko doktryna katolicka nie zmienia się i broni przed uproszczeniami.

### **Trwałość doktryny**

Katolickie prawdy wiary są trwałe i niezienne. Są takie ze względu na zmienność ludzkiej natury oraz ze względu na nakaz głoszenia jednej i tej samej doktryny otrzymanej od Jezusa Chrystusa. W ten sposób Kościół realizuje swoją misję – doprowadzanie do pierwotnego ideału, który został utracony przez grzech pierworodny.

Aby jaśniej ukazać sens trwałości doktryny, Chesterton przypomina ogólną regułę przeprowadzania reform. Próbując wprowadzić jakiegokolwiek zmiany ku lepszemu, należy wprowadzać określone zasady odpowiednio długo i niezachwianie. Chrześcijaństwo posiada takie zasady – niezmienny ideał i wprowadza je konsekwentnie już przez ok. dwa tysiące lat. Posiadanie takiego kanonu określającego dokładnie cel, do którego się zmierza, jest warunkiem każdej reformy i postępu. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa katolickiego współczesny świat stale zmienia wizję swego ideału, twierdząc, że postęp to ewolucja i ciągłe zmienianie zasad. Brytyjski pisarz uważa, że w ten sposób prawdziwego postępu nigdy się nie osiągnie<sup>29</sup>. Jest zdania, że nie można dowolnie odrzucać tego, co przez wieki uważano za dobre, i dziś uznawać to za złe. Kościół dbał o czystość doktryny, mimo że na przestrzeni wieków byłoby mu łatwiej, gdyby ustąpił i przyjął którąś z herezji. Wielokrotnie był prześladowany za bezkompromisowe trzymanie się depozytu wiary.

### **Spójność doktryny**

Chesterton zwraca uwagę na to, że dobra doktryna powinna być wewnętrznie spójna, tzn. każdy element powinien współgrać z pozostałymi, a tylko pozostając w relacji do innych, jest trwałą wartością. Autor omawia tę kwestię na przykładzie etyki. Zwraca uwagę na to, że cnoty, wzorce i zasady postępowania tylko wtedy służą człowiekowi, kiedy pozostają w jednym spójnym systemie. Odseparowanie ich od siebie grozi zwyrodnieniem i przeakcentowaniem poszczególnych bez względu na pozostałe. Skutki ich dezintegracji ponosi zawsze człowiek. Autor tak o tym pisze: „Jest to świat pełen zdziczałych, zmarnowanych cnót. [...] Współczesny świat jest pełen chrześcijańskich cnót, które oszalały. Oszalały dlatego, że zostały odse-

<sup>29</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 185–194.

parowane od siebie i błąkają się po świecie samotnie”<sup>30</sup>. Chesterton omawia bliżej takie wartości jak: litość, prawda, pokora. Negatywnymi skutkami odseparowania ich od siebie są anarchia, obojętność na dobro człowieka i sceptycyzm. Spójność doktryny katolickiej jest możliwa dzięki odkryciu pewnej „nowej równowagi”, polegającej na równoważeniu jednego akcentu przez inny, a nie na ograniczaniu przeciwności. Autor tak o tym pisze: „Pogańscy myśliciele twierdzili, że cnoty należy szukać w stanie równowagi, chrześcijanie natomiast ogłosili, że należy jej szukać w konflikcie: w zderzeniu dwóch pozornie sprzecznych namiętności”<sup>31</sup>. Zasada ta jest obecna w wielu ważnych zagadnieniach teologicznych, np. Chrystus jest doskonale Bogiem i doskonale człowiekiem, Bóg jest sprawiedliwy i miłosierny, trzeba potępić zło i mieć litość dla przestępcy. Chrześcijaństwo uczy, jak spójnie godzić przeciwieństwa.

Przywołane argumenty wskazujące na cechy formalne doktryny nie posiadają cech dowodu. Mogą one jedynie być przesłankami na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa. Sam Chesterton nie nadawał tym, jak również innym, argumentom znaczenia absolutnego. Był świadomy, że najbardziej przekonujący dla człowieka jest zbiór wielu przesłanek uzasadniających tę samą hipotezę. Można także zadać pytanie o to, czy powoływanie się na złożoność, trwałość i spójność doktryny miało cel teoretyczny, np. aby zbudować dowód, czy raczej przekonywać do przyjęcia doktryny katolickiej. Wydaje się, że Chestertonowi, jako dziennikarzowi i felietoniście chodziło raczej o to drugie.

### Zakończenie

W niniejszym artykule próbowałem przybliżyć fragment dorobku Gilberta Keitha Chestertona na polu apologetyki. Systematyzacja jego myśli nie jest sprawą łatwą ze względu na dziennikarską i eseistyczną formę wypowiedzi oraz dużą wielowątkowość treści. Taki sposób pisania dawał mu dużą swobodę wyrażania swoich przekonań. Jego teksty były jedynie tłem dla wyrażania własnych opinii, Chesterton tak o tym pisał w *Autobiografii*: „Nigdy nie traktowałem swoich książek poważnie, traktuję jednak całkiem poważnie swoje poglądy”<sup>32</sup>. Wielowątkowość może mieć źródło w jego wyjątkowo wnikliwym spojrzeniu na rzeczywistość oraz w tym, że potrafił zauważać niuanse, które umykały uwadze niejednego obserwatora. Chesterton dzielił się przemyśleniami i podpowiadał pewne intuicje, także natury filozoficznej, które domagają się dalszego zgłębiania i wyrażenia w języku bardziej precyzyjnym. Niniejszy artykuł był nieśmiałą próbą podjęcia takiego zadania.

Konkluzją artykułu jest stwierdzenie, że z pism Chestertona można wydobyć kumulatywny argument na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa. Opiera się on na

<sup>30</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>31</sup> G. K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>32</sup> G. K. Chesterton, *Autobiografia*, tłum. z ang. M. Reda, Warszawa–Ząbki 2010, s. 131.

kilku wskaźnikach wiarygodności: z autorytetu Założyciela, z autorytetu Kościoła, z hipotezy religijnej, gdzie chrześcijańska antropologia i nauka o grzechu pierwotnym wyjaśniają ludzką egzystencję, oraz z racjonalności doktryny chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo spełnia je w sposób, w który nie spełnia ich żadna inna religia lub propozycja światopoglądowa.

## BIBLIOGRAFIA

### Opracowania:

- Bocheński J. M., *Logika religii*, Warszawa 1990.
- Chesterton G. K., *Heretycy*, tłum. J. Rydzewska, wyd. 1, Warszawa–Ząbki 2004.
- Chesterton G. K., *Autobiografia*, tłum. M. Reda, Warszawa–Ząbki 2010.
- Chesterton G. K., *Wiekuiasty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, wyd. 1, Warszawa–Ząbki 2004.
- Chesterton G. K., *Ortodoksja, Romanca o wierze*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa–Ząbki 2007.
- Chesterton G. K., *Kościół Katolicki i konwersja*, tłum. M. Reda, Sandomierz 2012.
- Hanelt T., *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Gniezno 1999.
- Swinburne R., *The Existence of God*, Oxford 2004.

### Streszczenie

Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia bogatego dorobku Chestertona na polu apologetyki i przedstawienia, jak wykazuje on wiarygodność chrześcijaństwa katolickiego. Przy pisaniu artykułu odwołano się do dorobku o. Józefa M. Bocheńskiego w dziedzinie uzasadniania dogmatu religii poprzez teorię autorytetu i hipotezy religijnej. Część pierwsza artykułu ukazuje Jezusa, a druga Kościół jako autorytety epistemiczne. Posługując się argumentami zaczerpniętymi od Chestertona, zbudowano argumenty kumulatywne, które wspierają tezę, że założyciel chrześcijaństwa i Kościół są wiarygodnymi autorytetami w zakresie teologii i moralności. W trzeciej części artykułu posłużono się teorią hipotezy religijnej Bocheńskiego. Hipotezę wyjaśniającą jest tutaj chrześcijańska nauka o grzechu pierwotnym, która jak uważa Chesterton, jest najlepszym wyjaśnieniem problemu zła w świecie. W części czwartej wskazano cechy doktryny katolickiej, świadczące o jej racjonalności.

**Słowa kluczowe:** Chesterton, apologia, wiarygodność chrześcijaństwa, argument kumulatywny, hipoteza wyjaśniająca

*Apologetics of Christianity in the Writings of G. K. Chesterton***Summary**

This article is an attempt to bring closer Chesterton's multiple achievements in the field of apologetics and to present how he argues in favour of the credibility of Catholic Christianity. Within the article, reference is made to the achievements of Father Józef M. Bocheński in the field of substantiating the dogma of religion through the theory of authority and religious hypothesis. The first and the second part of the article present Jesus and the Church as epistemic authorities respectively. Using the arguments drawn from Chesterton, cumulative arguments were built that support the thesis that the founder of Christianity and the Church are credible authorities in the field of theology and morality. Bocheński's theory of religious hypothesis is used in the third part of the article. The explanatory hypothesis here is the Christian teaching about original sin which, according to Chesterton, is the best explanation for the problem of evil in the world. In the fourth part the characteristics of the Catholic doctrine which demonstrate its rationality are indicated.

**Key words:** Chesterton, apology, credibility of Christianity, cumulative argument, explanatory hypothesis





## O DEMOKRACJI I SPRAWACH SPOŁECZNYCH NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH PRZEDSTAWICIELI PERSONALIZMU XX WIEKU

### Wstęp

Używając pojęcia „demokracja” trudno pominąć starożytne Ateny. To właśnie tam narodził się system polityczny, do którego dzisiaj odwołują się politycy państw, zwłaszcza europejskich. Wówczas był to eksperyment, który zakładał, iż będą to rządy totalne tzn. sprawowane przez ludzi do tego wybranych. Władzę mogli sprawować ci, którzy spełniali dwa warunki: mężczyźni posiadający obywatelstwo Aten. Wyłączeni byli niewolnicy, kobiety oraz dzieci<sup>1</sup>. Dzisiaj demokracja stała się przedmiotem walki politycznej między różnymi obozami, nie bacząc na źródłostw, historię powstania, czy podłoże filozoficzne. Różnic w rozumieniu demokracji w kontekście przeszłości i terażniejszości jest wiele. Już sam powyższy przykład pokazuje, że demokracja starożytna nie była nacechowana egalitarnym podejściem do kwestii społecznych. Dominowała przecież demokracja bezpośrednia. Dzisiaj natomiast jednym tchem wśród wartości, które przyświecają demokracji wymienia się m.in. wspomnianą równość czy wolność<sup>2</sup>. Oczywiście wartości te przyświecały demokracji ateńskiej, jednakże nie były tak rozumiane jak dzisiaj. Warto także przypomnieć zastrzeżenie Arystotelesa, który właśnie w równości widział zagrożenie dla systemu demokratycznego. Zastanawiał się, jak można wcielić taką wartość w życie, skoro obywatele dzielą się na biednych i bogatych, na tych co rządzą i tych, którzy podlegają rządzeniu<sup>3</sup>. Stąd w jego ocenie demokracja nie była jedynym możliwym do zaakceptowania systemem.

Demokracja to system, który jest oparty na rządzie ludu<sup>4</sup>. W XIX w. prezydent USA Abraham Lincoln rozszerzył tę definicję mówiąc, iż „demokracja są to rządy ludu, przez lud, dla ludu”<sup>5</sup>. Nie mniej jednak system, który został stworzony na

<sup>1</sup> T. Słupik, *Narodziny demokracji w Grecji klasycznej w czasach reform Klejstenesa i Peryklesa*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 2017, nr 19, s. 36.

<sup>2</sup> A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. A. Krzynówek, Kraków 2010, s. 197–205.

<sup>3</sup> M. Malmon, *Arystotelesa poszukiwania idealnego ustroju państwowego*, „Kultura i Wartości” 2016, nr 2, s. 16.

<sup>4</sup> H. Zdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2013, s. 1.

<sup>5</sup> A. Swift, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 176.

przełomie VII/VI w. p.n.e. a później doprecyzowany przez Arystotelesa i następnych filozofów przeszedł swoistą metamorfozę dzięki kolejnym „rewolucjom”, jakie miały miejsce w filozofii politycznej. Swoje rozumienie demokracji przyniósł zarówno liberalizm jak również komunitaryzm, a także personalizm.

Obchodząc 100-lecie odzyskania przez Polskę niepodległości i umacniania państwa demokratycznego, należy zastanowić się jaką demokracją chcemy stworzyć i z jakich źródeł chcemy korzystać. Personalizm, jako nurt stawiający w centrum osobę rozumianą jako podmiot, nigdy zaś przedmiot działania, wypracował własne podejście w kwestii rozumienia demokracji. Wydaje się słusznym, aby przedstawić tę myśl celem refleksji nad tym, jakie elementy wypracowane na gruncie tej filozofii mogą nam pomóc w realizacji, utrwalania demokracji polskiej, ale także europejskiej.

### Osoba jako byt społeczny

Chcąc dobrze sformułować myśl dotyczącą demokracji w personalizmie należy przynajmniej zasygnalizować kwestię dotyczącą relacji między osobą a wspólnotą. Wśród najważniejszych cech personalizmu, do których zaliczamy takie elementy jak: podmiotowość, samostanowienie, niezbywalność praw<sup>6</sup>, pojawia się także kwestia społeczna.

Jak zaznacza Cz. Bartnik, „osoby i społeczności nie można oddzielić: jedna jest zrozumiała przez drugą”<sup>7</sup>. Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż pogląd ten nie jest *in sensu stricto* oryginalny. Wspominany już wyżej Arystoteles w swoim dziele *Polityka* zaznaczył, iż człowiek jest z natury przeznaczony do życia politycznego. Personalizm czerpie jednak z tych źródeł doprecyzowując rolę osoby w stosunku do wspólnoty i odwrotnie. Każda osoba jest nakierowana na życie społeczne. Dzięki temu, że żyje w społeczności i jest na nią otwarta, następuje jej rozwój osobisty i społeczny. Oznacza to, że wspólnota wpływa na holistyczny rozwój osoby, ale także konkretna osoba ma wpływ na rozwój społeczności, wśród której żyje. Personalizm odrzuca myślenie, w którym defetyzm bierze górę nad chęcią rozwoju. Przykładem takiego działania jest brak udziału w demokratycznych wyborach, które uzasadniania się stwierdzeniem, iż głos pojedynczej osoby nie ma wpływu na zmiany w państwie. W personalizmie podkreśla się ważną zasadę, w myśl której „każdy człowiek ma zadane sobie niezamienialne miejsce, własny czas i niepowtarzalne zadanie do wykonania”<sup>8</sup>. Stąd przedstawiciele tego nurtu postulują, aby skupić się na takich społecznościach, które mają wpływ na kształtowanie charakteru już od samego początku tj. rodzinie, szkole, Kościele i narodzie. Z racji omawianego zagadnienia słusznym będzie, aby skupić się na relacjach dotyczących osoby i narodu.

Nie bez powodu naród znajduje się na końcu tego „łańcucha” opisującego najważniejsze relacje między osobą a wspólnotą. Naród – jak zaznacza Andrzej Zwoliński – jest zwińczeniem relacji rodzinno-rodowych<sup>9</sup>. Opisując czym jest naród

<sup>6</sup> W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009, s. 132.

<sup>7</sup> Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 188.

<sup>8</sup> Cz. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 190.

<sup>9</sup> A. Zwoliński, *Wprowadzenie do rozważań o narodzie*, Kraków 2005, s. 18.

należy wskazać, iż można scharakteryzować to pojęcie używając dwóch kategorii: przedmiotowej i podmiotowej. Od strony przedmiotowej naród to zespół ludzi i konkretne terytorium, które zamieszkują. Zaś od strony podmiotowej jest związany z językiem, kulturą, czy świadomością narodową<sup>10</sup>. W ujęciu personalizmu ważniejszą jest kwestia podmiotowości. Naród jest wspólnotą, którą łączy kilka istotnych elementów: wspólna historia, język, kultura. Członkowie narodu są związani więzami moralnymi. To od zachowania konkretnej osoby zależy, czy będzie dawać świadectwo czy antyświadectwo. Czynnikiem wyróżniającym naród w personalizmie jest kultura zarówno materialna, jak również duchowa. Jak zaznaczył Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* każda osoba jest wezwana do budowania „miasta godnego człowieka” (EE 97). Poprzez budowanie należy rozumieć wspólny wkład w codzienne życie lokalnych społeczności (miast, gmin), które mają wpływ na globalny rozwój narodu. Oprócz pewnych cech, w pojęciu narodu mieści się również swoista deontologia. Dla członka narodu pojawiają się powinności względem tej wspólnoty. Etyka personalistyczna mówi o kilku istotnych powinnościach takich jak: podjęcie służby wojskowej w sytuacji zagrożenia, pielęgnowanie w życiu codziennym wartości bliskich wszystkim obywatelom (konkretne wartości zostały już wcześniej wymienione), czy szacunek względem innych narodów z poszanowaniem ich dorobku kulturowego<sup>11</sup>. Personalizm jest o tyle ciekawym pomysłem, o ile jego przedstawiciele proponują rozumienie demokracji przez pryzmat obiektywnych wartości. Neguje wszelkie relatywizmy, które dochodzą do głosu w świecie filozofii polityki. Jednym z takich przykładów jest pogląd Richarda Rortyego, amerykańskiego neopragmatysty. Wyraził on przekonanie, iż w relacji filozofia a demokracja, pierwszeństwo ma demokracja<sup>12</sup>. Skutki takiego stanowiska są jasne. Chodziło o to, aby nie zadawać pytań dotyczących natury człowieka, a więc także kwestii odnoszących się do etyki. Oczywiście, chęć rozdzielenia etyki od polityki nie jest nowa (np. poglądy N. Machiavellego<sup>13</sup>), jednakże od nowożytności głosu te są coraz bardziej słyszalne.

### **Propozycje dotyczące działalności społeczno-politycznej w ujęciu wybranych personalistów**

#### **Przejście od teorii do praktyki – Emmanuel Mounier**

Dla personalizmu francuskiego niewątpliwie Emmanuel Mounier (1905–1950) stał się pionierem w kwestiach społeczno-gospodarczych. Skupił wokół siebie in-

<sup>10</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 275.

<sup>11</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2010, s. 241–243.

<sup>12</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 261–291.

<sup>13</sup> T. Raburski, *Niccolò Machiavelli: klasyczny realizm i republikanizm*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2011, nr 1, s. 114.

telektualistów, tworząc w 1932 r. ruch *Esprit*<sup>14</sup>. Zanim jednak doszedł do tego, aby opisywać relacje osoby w systemie społeczno-polityczno-gospodarczym, wyszedł z krytyką utożsamiania osoby wyłącznie z myślą. Hołdował tezie, iż dostęp do człowieka, do konkretnej osoby wynika z jej doświadczenia, a więc z relacji międzyludzkich. Konsekwencją takiego myślenia była jedna. Mounier postulował zmianę paradygmatu myślenia i postawienie osoby w centrum filozofii. Osoba to podmiot – pisał Mounier – który domaga się zachowania jej godności i możliwości wchodzenia w relacje (wspólnotowości), natomiast cechą wspólnoty ma być otwartość na dialog<sup>15</sup>.

Wśród dominujących wątków w filozofii E. Mouniera należy zauważyć kwestię dotyczącą wolności. Fakt ten nie dziwi zwłaszcza dlatego, iż w czasach tego francuskiego personalisty wolność była odmieniana przez wszystkie przypadki, zwłaszcza przez indywidualistów i liberalistów. Można wymienić w tym miejscu m.in. F. Hayeka bądź I. Berlina. Pierwszy z wymienionych w jednym ze swoich esejów próbował na wszelkie sposoby udowodnić, iż dotychczasowa krytyka liberalizmu (zwłaszcza ze strony komunitarystów i personalistów) wynika wyłącznie z błędnego rozumienia indywidualizmu. Na poczet takiego toku rozumowania przedstawił podział indywidualizmu na „prawdziwy” (antyracjonalny) i fałszywy (racjonalny)<sup>16</sup>. Jednym z argumentów przeciwko krytyce indywidualizmu jest fakt, iż to nie egoizm jest domeną tego nurtu, tylko możliwość decydowania o tym, co w danej sytuacji jest pożyteczne<sup>17</sup>. Wobec tak rozumianej wolności (jako wyboru najbardziej pożytecznego dla jednostki) Mounier przedstawił własną koncepcję. Stwierdził, iż wolność jest kategorią duchową, nie zaś materialną. Nie jest rzeczą; jest natomiast przyjęciem przez osobę i w drugiej osobie. Dzięki temu wolność jest „do przeżycia”, nie zaś do oglądania<sup>18</sup>.

Opisując życie społeczne nawoływał do autentycznego zaangażowania. Wszelkie działanie ma wpływać nie tylko na rozwój społeczności, wśród której się żyje, ale także na rozwój osobisty. Jednakże, aby mogło to nastąpić – w ocenie francuskiego personalisty – należało znaleźć zagrożenia uniemożliwiające podjęcie aktywności społeczno-politycznej. W jego opinii można było wskazać na dwa elementy: rewolucyjny aktywizm i idealistyczny naturalizm<sup>19</sup>. U źródeł zaangażowania nie może być tylko refleksja albo tylko działanie. Aby móc właściwie działać, podejmować decyzje, trzeba być otwartym na dyskusje, tworzyć plany, a następnie działać według

<sup>14</sup> Cz. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>15</sup> K. Guzowski, M. Kosche, *Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych” antropologii*, „Horyznty Polityki” 2016, nr 19, s. 63.

<sup>16</sup> F. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 10–11.

<sup>17</sup> F. Hayek, *Indywidualizm...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>18</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm*, przeł. E. Krasnowolska, Warszawa 1964, s. 193.

<sup>19</sup> K. Sacharczuk, *Mounierowskie rozumienie wolności, zaangażowania i komunikacji dla praksis życia osobowego człowieka*, „Bieleńskie Studia Teologiczne” 2016, nr 2, s. 107.

określonego planu. Ciekawym jest także wskazanie na stadia życia opisanego przez duńskiego filozofa S. Kierkegarda<sup>20</sup>. Zaznacza on, iż jeśli człowiek zatrzymuje się na poziomie estetycznym, gdzie najważniejszymi elementami jest rozrywka, to trudno będzie taką osobę skłonić do działania, które przecież niesie ze sobą „zagrożenia” poświęcenia swoich potrzeb na rzecz wartości wyższych, np. dobra drugiej, całkowicie nieznannej osoby<sup>21</sup>. W tym miejscu Mounier znajduje pole odpowiedzialności personalizmu za człowieka. Zaznacza, iż etap estetyczny jest związany z obojętnością<sup>22</sup>. Należy ją przezwyciężać w człowieku. Wtedy będzie on zdolny do pojęcia wyboru, do wzięcia odpowiedzialności za siebie i za drugiego człowieka<sup>23</sup>.

W kontekście życia społecznego należy jeszcze uwzględnić kwestię dotyczącą demokracji. Z jednej strony Mounier zauważa, że jest ona system „dobrym” dla wybranej grupy społecznej, zazwyczaj tej bogatej, lepiej sytuowanej<sup>24</sup>. Z drugiej zaś strony zgadza się z tym, iż takie wartości jak: równość czy wolność, które leżą u podstaw demokracji parlamentarnej, są potrzebne w życiu społecznym<sup>25</sup>. Czyni jednak zastrzeżenie, że jeśli wartości te służą wyłącznie konkretnej grupie interesów i czynią resztę „poddanymi”, to na pewno nie można mówić wtedy o rządach ludu.

### **Od demokracji liberalnej do demokracji personalistycznej – Jacques Maritain**

W refleksji na temat demokracji w personalizmie trudno byłoby pominąć francuskiego filozofa, teologa J. Maritaina (1882–1973). Przeszedł burzliwą drogę od scjentyzmu i socjalizmu do personalizmu; jednocześnie odkrył Boga w katolicyzmie, choć od urodzenia był protestantem. Oba nurty życiowe tego filozofa sprawiły, iż zaczął się żywo interesować relacjami między osobą a wspólnotą, zwłaszcza wspólnotą polityczną.

Jak zauważa w jednej ze swojej książek, „życie społeczne jest zatem naturalnym życiem człowieka, odpowiadającym najgłębszym potrzebom tego gatunku”<sup>26</sup>. Kwestia społeczna była dla niego bardzo istotna. Potwierdza to nie tylko jego myśl filozoficzna spisana w wielu publikacjach, ale przede wszystkim czyny. Już w trakcie II wojny światowej, przebywając najpierw w USA, a później będąc ambasado-

<sup>20</sup> Mowa jest tutaj o stadium estetycznym, etycznym i religijnym. Więcej w: M. Mazurkiewicz, *Jednostka a absolut w filozofii Sorena Kierkegarda*, „Studia Redemptorystowskie” 2005, nr 2, s. 97–119.

<sup>21</sup> K. Sacharczuk, *Mounierowskie...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>22</sup> K. Sacharczuk, *Mounierowskie...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>23</sup> Koncepcja odpowiedzialności jest szeroko komentowana, zwłaszcza w filozofii XX w. na styku personalizmu, filozofii dialogu i filozofii spotkania. Więcej w: J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

<sup>24</sup> K. Sacharczuk, *Mounierowskie...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>25</sup> S. Kowalczyk, *Personalizm społeczny Emmanuela Mouniera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1990, nr 1, s. 145–146.

<sup>26</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 172.

rem Francji przy Stolicy Apostolskiej, apelował do nowo utworzonej Organizacji Narodów Zjednoczonych, aby bronić podstawowych praw człowieka<sup>27</sup>. W jego refleksji znajdujemy wiele ciekawych rozróżnień, podziałów oraz definicji, które do dzisiaj stanowią podstawę dyskusji, również w świecie filozofów społecznych oraz politycznych. Jednym z tych rozróżnień jest kwestia dotycząca społeczności i społeczeństwa. Jaka jest zatem różnica w tych dwóch, podobnie brzmiących do siebie definicjach? Według Maritaina różnica tkwi w „sile napędowej” tych dwóch grup. Społeczność to sfera, która powstała na bazie tradycji sięgających do rozumu, który wprowadza wartości. Społeczeństwo zaś to sfera działań osobowych tzn. podjętych dobrowolnie przez konkretne osoby w imię swojej własnej wolności<sup>28</sup>. W tym miejscu należałoby zadać pytanie, do jakiej grupy przyporządkować „ciało polityczne”? Odpowiedź udzielona przez autora *Człowiek i państwo* jest jednoznaczna. We wspomnianej książce czytamy, że „w społeczeństwie presja społeczna wynika z prawa i racjonalnych reguł, czyli z idei wspólnego celu; odwołuje się do osobistego sumienia i wolności, które muszą przestrzegać prawa z własnej woli”<sup>29</sup>. „Ciało polityczne” jest społecznością, ponieważ dąży do realizacji wspólnych celów. Najlepiej jednak, aby tym celem było dobro wspólne wszystkich interesariuszy. Taką możliwość Maritain widzi w demokracji, którą uznaje za formę życia politycznego chroniącą wolność i dbającą o dobro wspólne. Należy jednak podkreślić, iż w jego ujęciu istnieje wyraźne rozróżnienie demokracji: demokracji liberalnej (która swoimi korzeniami sięga do tradycji angielsko-francuskiej XVI–XVII w.) oraz demokracji opartej na wartościach chrześcijańskich. Demokrację tę nazywa „personalistyczną”<sup>30</sup>. Należy zatem wskazać, jakie są cechy tejże demokracji „personalistycznej”. Pierwsza zasada określona przez Maritaina to pluralizm. Zasada ta zakłada, że jeśli w demokracji będą stosowane podstawowe prawa i obowiązki, których korzenie będą sięgać tradycji chrześcijańskich to należy również do głosu dopuścić wszystkich tych, którzy mają odmienne poglądy. Warunkiem takiego dopuszczenia jest działanie w granicach określonych przez wyrażoną koncepcję dobra wspólnego oraz ustanowionego prawa<sup>31</sup>. Druga kwestia dotyczy wolności w myśli i działaniu. Autor książki *Człowiek i państwo* ukazuje dwie strony rozumienia wolności w życiu społeczno-politycznym. Z jednej strony zastrzega, że nie jest prawdą, że wolność słowa polega na wypowiedzianiu wszystkiego, co zostanie „wymyślone” przez człowieka<sup>32</sup>. Tutaj można zauważyć konkretną różnicę między demokracją liberalną, a personalistyczną postulowaną przez Maritaina. W demokracji liberalnej czy nawet libertariańskiej

<sup>27</sup> W. Kołodziejczak, *Jacques Maritain – u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 2015, nr 26, s. 18.

<sup>28</sup> J. Turek, *Zasada dobra wspólnego a demokracja. Próba analizy stanowiska J. Maritaina*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, nr 1, s. 98.

<sup>29</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Kraków 1993, s. 10.

<sup>30</sup> J. Maritain, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>31</sup> J. Maritain, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 121–122.

<sup>32</sup> J. Maritain, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 124.



widzialne są skrajne głosy. Można przytoczyć w tym miejscu wspomnianego już I. Berlina, który opisuje wolność w sposób „pozytywny” (wolność, której granice wyznaczają m.in. instytucje) i „negatywny” (wolność, której granice wyznacza człowiek sam dla siebie), zaznaczając, że druga koncepcja wolności jest zdecydowanie lepsza. Podobny pogląd przytacza amerykański neopragmatysta R. Rorty, który widział w „wolności negatywnej” możliwość buntu wobec wszystkich, którzy narzucają jakiegokolwiek schematy, granice, prawa zmuszające do określonych działań<sup>33</sup>. Maritain w opozycji wskazuje na trzy elementy, w których wolność może zostać ograniczona: granica wolności słowa wynika z dobra wspólnego; państwo może narzucać ograniczenia wolności słowa w szczególnych okolicznościach; ograniczenie wolności słowa powinno wynikać z obowiązującego prawa i działania określonych struktur<sup>34</sup>. Druga zaś strona wolności bezpośrednio wynika z opisanych wyżej właściwości stosowania granicy wolności. Ten francuski personalista wyraża stanowisko, że państwo demokratyczne nie powinno stosować narzędzi negatywnych w ograniczaniu wolności słowa, gdyż zawsze obraca się to przeciwko władzy. Píše Maritain, że „nie tylko cenzura i metody polityczne, ale jakiegokolwiek bezpośrednie ograniczanie wolności słowa [...] są najgorszym sposobem zapewnienia ciała politycznemu prawa do obrony wolności, karty moralności publicznej”<sup>35</sup>. Stąd domaga się, aby państwo działało i interweniowało w sytuacjach, w których zagrożone jest dobro wspólne. W innych sytuacjach działanie w granicach prawa powinno pozostać nienaruszone. Trzecia zasada, po pluralizmie i wolności, dotyczy edukacji. Chcąc mieć społeczeństwo aktywne i świadome, autor *Człowiek i państwo* postuluje, aby rodzina we współpracy z państwem stała na straży nauczania podstawowych wartości<sup>36</sup>. Celem takiego działania jest jedność na rzecz karty demokratycznej<sup>37</sup>.

### O demokracji zbudowanej na wartościach obiektywnych – Józef Tischner

W tekstach ks. Józefa Tischnera (1931–2000), zaliczanego do grona polskich personalistów, również znajdujemy refleksję nad kwestią państwa demokratycznego. Zainteresowanie się tym tematem przez krakowskiego filozofa, wynika z jednej strony z negacji totalitaryzmów oraz systemów filozoficznych Hegla i Marksa, na gruncie których powstał socjalizm czy komunizm. Z drugiej strony warto zwrócić uwagę, iż demokracji rozumianej jako współczesny system polityczny, Polska zaczęła się „uczyć” po roku 1989. Są to czasy, w których żył i tworzył Józef Tischner. Na wstępie należy uwzględnić elementy, które mogą pomóc w uporządkowaniu treści w tym zakresie. Poglądy te w dużej mierze mają ugruntowanie filozoficzne, ale są też wynikiem osobistych przemyśleń Józefa Tischnera. Należy zatem potraktować

<sup>33</sup> M. Kilanowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności*, Toruń 2013, s. 241.

<sup>34</sup> J. Maritain, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 124–125.

<sup>35</sup> J. Maritain, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>36</sup> J. Maritain, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 128.

<sup>37</sup> J. Maritain, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 129.

tę część artykułu jako ogólne przedstawienie myśli tego autora, zdając sobie jednocześnie sprawę z sytuacji społeczno-politycznej jaka panowała w Polsce po 1989 r. Należy także dodać, iż wizja państwa i demokracji u Józefa Tischnera wynika także z jego przynależności do Kościoła Katolickiego oraz myśli społecznej Kościoła, która została wyrażona we współpracy z katolicką nauką społeczną.

Pisząc o państwie w książce *Nieszczęsny dar wolności* autor zaznacza, iż „państwo [...] nie jest rzeczywistością poza dobrem i złem. [...] Państwo stoi na straży dobra wspólnego. Wartością podstawową w obszarze dobra wspólnego – jak uczy katolicka nauka społeczna – jest pokój społeczny. Zachowanie pokoju społecznego, a więc w pewnym sensie prawa do życia każdego obywatela, jest przedmiotem szczególnej troski państwa”<sup>38</sup>. W tej „definicji” państwa należy zwrócić uwagę na dwa aspekty. Pierwszym z nich jest fakt, że państwo jako organizm instytucyjny nie jest wyłączone z obszaru etycznego. Można wręcz powiedzieć o konkretnym etosie państwa. Trudno zatem – w ocenie Józefa Tischnera – zbudować państwo bez wartości. Odwołuje się on tutaj także do katolickiej nauki społecznej. To drugi aspekt związany z rozumieniem państwa, a także i demokracji przez krakowskiego filozofa XX w. Państwo i demokracja powinny być zbudowane na wartościach, również tych, które są proponowane przez chrześcijaństwo w szerszym znaczeniu, zaś w węższym przez Kościół Katolicki. Zostało to wyrażone przez ks. Józefa Tischnera w książce *Idąc przez puste Błonia*, w których autor odwołuje się do tekstów papieża Jana Pawła II. W tej samej pozycji, autor wskazuje, iż państwo „prawdziwe” to państwo zbudowane na zasadach prawa i etyki. Państwo „prawdziwe” cechuje się właściwym rozumieniem człowieka. Rozumienie to jest oparte na ideale wolności, który pozwala na właściwe działanie<sup>39</sup>. Wolność zaś należy tutaj rozumieć jako możliwość wyboru. Jest to wybór wartości. Tischner zapisze to w następujący sposób: „dzięki wolności człowiek czyni siebie prawdomównym lub kłamcą, sprawiedliwym lub niesprawiedliwym, przebaczącym lub mściwym. Nie można być sobą, jeśli się nie jest wolnym”<sup>40</sup>. Wolność także według tej koncepcji łączy się z dobrem. Związek ten oznacza, że wolność jest czymś więcej niż zwykłą możliwością wyboru. Nie dokonuje się tego wyboru dla samego faktu działania, ale dlatego, żeby urzeczywistnić jakieś dobro<sup>41</sup>. Wcześniej zostało wspomniane, że wolność jest właściwym elementem filozofii dramatu. Pojęcie to na trwale wpisuje się w filozofię Józefa Tischnera i jak widać należy go łączyć z wartością, między wyborem dobra i zła.

Demokrację Tischner rozumiał jako przejście-proces od pojawienia się idei do jej urzeczywistnienia w ruchu społecznym<sup>42</sup>. O tym, czy państwo jest demokratyczne decyduje idea, która umożliwia wspólnotowe skupienie serc ludzkich. Idea demokratyczna – w ocenie krakowskiego filozofa – powinna skupiać wokół siebie dwie cechy:

<sup>38</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 139–140.

<sup>39</sup> J. Tischner, *Idąc przez puste Błonia*, Kraków 2014, s. 160.

<sup>40</sup> J. Tischner, *Idąc...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>41</sup> J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 78.

<sup>42</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 56.

rozumność i wolność<sup>43</sup>. Idea jest rozumna, gdy stanowi podstawę ładu społecznego, tzn. w sposób właściwy zostają określone cele oraz zadania do realizacji i w ramach tych celów we właściwy sposób następuje podział zadań. Rozumność to harmonia między funkcjami społecznymi<sup>44</sup>. Drugi aspekt jest związany z horyzontem wolności. Idea, która ma mieć charakter demokratyczny powinna zezwalać na spontaniczne działanie człowieka jako jednostki. W tym wolnościowym akcie człowieka można dostrzec jego bogactwo i zasoby, które mogą pomóc w stworzeniu demokratycznego państwa<sup>45</sup>. Wolność jednak nie oznacza, iż człowiekowi można czynić wszystko. Tischner świadomy pewnej sprzeczności między rozumnością, która pozwala większość spraw przewidzieć, a wolnością, która może zaburzyć harmonię, wprowadza pojęcie godności. Godność jest spoiwem, które w sposób właściwy wyrównuje tę dysproporcję<sup>46</sup>. W końcu państwo demokratyczne to „organizacja”, która w życiu społecznym potrafi rozwiązywać napięcia i konflikty na drodze dialogu, nie zaś na drodze siły<sup>47</sup>.

### Podsumowanie

We wszystkich trzech przedstawionych „projektach” demokracja jest zbudowana na wartościach. Wartości te mają jednak inne korzenie, niż zaproponowana i umacniana koncepcja demokracji liberalnej. Wolność w ujęciu personalizmu nie polega na dowolnym działaniu. Jest ona wynikiem refleksji, także na gruncie etyki, której skutkiem jest podjęcie decyzji. Człowiek podejmujący działanie jest świadom odpowiedzialności za siebie oraz za drugiego człowieka. Demokracja personalistyczna jest systemem, w którym każdy podlega określonym prawom i obowiązkom, zaś władza ma na celu ochronę podstawowych wartości oraz dobra wspólnego. Opisanie powyżej propozycje mogą być inspiracją dla wszystkich, którzy współcześnie podejmują dyskusje na temat kształtu państwa demokratycznego. Oczywiście należy podkreślić, iż poruszane tutaj kwestie nie wyczerpują w całości zagadnienia. Personalizm tworząc także własne spojrzenie na kwestie społeczno-polityczne włączył się do żywej dyskusji trwającej na gruncie socjologii, politologii czy filozofii społecznej oraz filozofii politycznej. Nie jest zatem jedynym głosem, a na pewno nie jest głosem dominującym. Wszelka wymiana argumentów pomiędzy przedstawicielami takich nurtów jak: liberalizm, komunitaryzm czy personalizm może zaowocować ciekawymi propozycjami rozwiązania problemu, który określić można pytaniem: jak rozumieć demokrację? Tak jak zostało wskazane, pojęcie to przechodziło przez różnego rodzaju reformy. Wydaje się jednak, że najważniejszym jest to, aby pamiętać że wszelki ustrój polityczny powinien jak najlepiej służyć rozwojowi konkretnego obywatela, ale także narodowi jako całości wspólnoty politycznej.

<sup>43</sup> J. Tischner, *Etyka...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>44</sup> J. Tischner, *Etyka...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>45</sup> J. Tischner, *Etyka...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>46</sup> J. Tischner, *Etyka...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>47</sup> J. Tischner, *Idąc...*, dz. cyt., s. 164.

## BIBLIOGRAFIA

**Opracowania:**

- Bartnik Cz., *Personalizm*, Lublin 2008.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Gowin J., *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003.
- Guzowski K., Kosche M., *Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych” antropologii*, „Horyznty Polityki” 2016, nr 19, s. 57–75.
- Hayek F., *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.
- Kilanowski M., *Ku wolności jako odpowiedzialności*, Toruń 2013.
- Kołodziejczak W., *Jacques Maritain – u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 2015, nr 26, s. 17–25.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005.
- Kowalczyk S., *Personalizm społeczny Emmanuela Mouniera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1990, nr 1, s. 129–149.
- Malmon M., *Arystotelesa poszukiwania idealnego ustroju państwowego*, „Kultura i Wartości” 2016, nr 2, s. 9–19.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Kraków 1993.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005.
- Mazurkiewicz M., *Jednostka a absolut w filozofii Sorena Kierkegarda*, „Studia Redemptorystowskie” 2005, nr 2, s. 97–119.
- Mounier E., *Co to jest personalizm*, przeł. E. Krasnowolska, Warszawa 1964.
- Raburski T., *Niccolò Machiavelli: klasyczny realizm i republikanizm*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2011, nr 1, s. 111–119.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Sacharczuk K., *Mounierowskie rozumienie wolności, zaangażowania i komunikacji dla praksis życia osobowego człowieka*, „Bieleńskie Studia Teologiczne” 2016, nr 2, s. 103–116.
- Słupik T., *Narodziny demokracji w Grecji klasycznej w czasach reform Klejstenesa i Peryklesa*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 2017, nr 19, s. 35–68.
- Swift A., *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. A. Krzynówek, Kraków 2010.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2010.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Idąc przez puste Błonia*, Kraków 2014.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

Turek J., *Zasada dobra wspólnego a demokracja. Próba analizy stanowiska J. Maritaina*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, nr 1, s. 87–94.

Zdebski H., *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2013.

Zwoliński A., *Wprowadzenie do rozważań o narodzie*, Kraków 2005.

### Streszczenie

Obchodząc 100-lecie odzyskania przez Polskę niepodległości przedstawiciele różnych dyscyplin humanistycznych podejmują refleksję na temat relacji łączących państwo. Artykuł ten jest głosem dotyczącym propozycji rozumienia demokracji przez przedstawicieli personalizmu. Wśród różnych koncepcji opisujących „rządy ludu” pojawia się projekt stawiający w celu osobę, która jest podmiotem działania, zaś celem tego działania jest dobro wspólne. Artykuł ten przedstawia propozycję trzech filozofów: E. Mouniera, J. Maritain oraz J. Tischnera.

**Słowa kluczowe:** personalizm, demokracja, filozofia polityczna, osoba, wolność

### *Examples from Selected Representatives of the Twentieth Century Personalism on Democracy and Social Issues*

#### Summary

Celebrating the 100th anniversary of Poland's independence, representatives of various humanistic disciplines reflect on relations between the state. This article is about the proposal to understand democracy by representatives of personalism. Among the various concepts describing the „rule of the people” there is a one aimed at the person who is the subject of action, and the goal of this action is the common good. This article presents the proposal of three philosophers: E. Mounier, J. Maritain and J. Tischner.

**Key words:** personalism, democracy, political philosophy, person, freedom





## STANOWISKO PIERWSZYCH BRYTYJSKICH EMERGENTYSTÓW WOBEC TEORII EWOLUCJI

Współcześnie mówi się o wielkim powrocie koncepcji emergencji. Pojawia się ona nie tylko w ramach nauk filozoficznych, ale jest szeroko obecna w naukach przyrodniczych i społecznych<sup>1</sup>. Jednym z założeń zachodzenia zjawisk emergentnych jest uwzględnienie procesu ewolucji. Jednakże u początków formowania się nurtu emergentyzmu, to połączenie emergencji z procesem ewolucji dopiero następowało. Teoria ewolucji nie była jeszcze powszechnie przyjmowana i dopiero upowszechniała się w środowisku naukowym, a tym samym i u brytyjskich emergentystów.

Celem tego artykułu jest ukazanie odmiennego podejścia do teorii ewolucji Johna Stuarta Milla (1806–1873) oraz George’a Henry’ego Lewesa (1817–1878). W artykułach naukowych nawiązujących do brytyjskiego emergentyzmu zawsze wymieniani są oni na pierwszym miejscu. Mill uważany jest za ojca tego kierunku, a Lewesowi zawdzięcza się wprowadzenie pojęcia emergencji na określenie skutku nie będącego wypadkową swoich części.

Początków idei emergencji można poszukiwać, jak wspomina w swoim artykule John Haldane, już w starożytności u presokratyków<sup>2</sup>. Jednak już Arystoteles w swoich badaniach dotyczących metafizyki zwrócił uwagę, że całość jest czymś więcej, niż tylko sumą części składowych. Kolejni filozofowie poruszali tę myśl, jednak dopiero brytyjcy emergentyści podjęli systematyczne badania. Brian P. McLaughlin i Achim Stephan, zajmujący się historią tego nurtu, wymieniają pięć zasadniczych prac napisanych przez jego głównych przedstawicieli: „*System of Logic*” (1843) Johna Stuarta Milla, „*Problems of Life and Mind*” (1875) George’a Henryego Lewesa, „*Space, Time, and Deity*” (1920) Samuela Alexandra (1859–1938), „*Emergent Evolution*” (1923) Conwy’ego Lloyda Morgana (1852–1936) i „*The Mind and*

---

<sup>1</sup> Przyczynę tego nawrotu wiąże się z wynikami współczesnych badań matematycznych nad układami nieliniowymi, teorią chaosu oraz teorią złożoności. Teorie te, pozwoliły w skuteczny sposób opisać i rozwiązać wiele problematycznych kwestii wywodzących się ze wspomnianych nauk. Szerzej o wpływie wymienionych metod matematycznych na różne nauki zob. K. Meizner, *Poznanawanie złożoności. Obliczeniowa dynamika materii, umysłu i ludzkości*, tłum. M. Hetmański, Lublin 2007.

<sup>2</sup> J. Haldane, *The Mystery of Emergence*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 96 (1996), s. 261.

*Its Place in Nature*” (1925) Charliego Dunbara Broada (1887–1971)<sup>3</sup>. McLaughlin, analizując powstanie jak i upadek brytyjskiego emergentyzmu, przedstawia wyidealizowaną wersję jego korpusu, w dużym stopniu pomijając niezgodności występujące między emergentystami. Wymienia cztery wspólne cechy emergentyzmu. Po pierwsze, dla brytyjskiego emergentyzmu świat składa się tylko z materii, rozumianej nie jako coś ciągłego, ale coś ziarnistego. Wszystkie obiekty składają się z takiej materii, a ona podlega prawom mechaniki. Wyklucza to istnienie świata duchowego, czy elementów sił witalnych. Po drugie, w tym świecie wyróżnia się hierarchiczne poziomy organizacji: poziom fizyczny, chemiczny, biologiczny, psychiczny. Każdy kolejny poziom powstaje na bazie poprzedniego. Po trzecie, na kolejnych poziomach emergują moce przyczynowe. Po czwarte, w przypadku mocy przyczynowych wiążą się one także z tzw. przyczynowością odgórną<sup>4</sup>. Owe cechy zostały wyliczone, aby zwrócić uwagę na jeszcze jedną cechę wyróżniającą wszystkich wymienionych emergentystów, prócz Milla. Cecha ta dotyczy uwzględnienia teorii ewolucji. Ideę emergencji z ewolucją biologiczną starali się łączyć Alexander, Morgan i Broad. Piśze o tym Reuben Ablowitz<sup>5</sup>. Natomiast David Blitz, z powyższych wymienionych prac emergentystów, pokreśla zwłaszcza znaczenie publikacji Morgana dla odpowiedniego zrozumienia teorii ewolucji w kategoriach emergentyzmu<sup>6</sup>. Myśl ewolucyjna obecna jest także w badaniach Lewesa.

Dla lepszego zobrazowania stanowiska Milla i Lewesa wobec teorii ewolucji warto przybliżyć jej początki, które czasowo pokrywają się z rozwojem brytyjskiego emergentyzmu. Sama myśl o zachodzących procesach ewolucji była obecna w kulturze Europy Zachodniej jeszcze przed narodzinami Milla, Lewesa, oraz samego Darwina<sup>7</sup>. W 1859 r. Karol Darwin wydał książkę „*On the Origin of Species*”. Dzieło to było znaczące, jak zaznacza Armand A. Maurer, ze względu na toczący się w owym czasie spór o koncepcję filozofii naturalnej sformułowanej przez Johna Raya (1627–1705). Ray, angielski przyrodnik i teolog twierdził, że ilość gatunków w przyrodzie jest ustalona, ograniczona, stała i niezmienna od chwili stworzenia świata przez Boga. Uważał to za wniosek naukowy, powszechną opinię filozofów oraz za pogląd zgodny z doktryną Pisma Świętego. Zatem, w jego przekonaniu, przyrodnicy nie muszą zastanawiać się nad pochodzeniem gatunków, tylko je opi-

<sup>3</sup> B. P. McLaughlin, *The Rise and Fall of British Emergentism*, w: *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin 1992, s. 49; A. Stephan, *Emergence – A Systematic View on its Historical Facets*, w: *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin 1992, s. 25.

<sup>4</sup> B. P. McLaughlin, *The Rise and Fall...*, dz. cyt., s. 49–51.

<sup>5</sup> Zob. R. Ablowitz, *The theory of emergence*, „*Philosophy of Science*” 6 (1939), z. 1.

<sup>6</sup> Zob. D. Blitz, *Emergent evolution: Qualitative novelty and the levels of reality*, Dordrecht 1992.

<sup>7</sup> Szerzej o obecności idei ewolucji w kulturze przed Darwinem i po nim zob.: D. Oramus, *Darwinowskie paradygmaty. Mit teorii ewolucji w kulturze współczesnej*, Kraków 2015, s. 113–126.

sywać i klasyfikować. Ową koncepcję niezmienności gatunków potwierdził także w swoich badaniach Karol Linneusz (1707–1778), ale uwzględnił w nich dane empiryczne związane z rozmnażaniem gatunków hybrydowych. Według niego pogląd ten nie odnosił się do świata roślin, gdyż w tym obszarze (w tej dziedzinie) powstawanie nowych gatunków było jednak możliwe. Ze względu na to ustępstwo Georges Luis Leclerc, znany powszechnie jako Hrabia de Buffon (1707–1788), zakwestionował dodatkowo niezmiennosc gatunków zwierząt, bowiem nie dostrzegwał żadnych absolutnych granic między gatunkami oraz między królestwem zwierząt i roślin. Pod koniec XVIII w. idea ewolucji organicznej zdobyła już popularność i była umacniana coraz to nowymi danymi naukowymi. Erasmus Darwin (1731–1802) podał uwagi odnośnie do organów zwierzęcych kształtowanych ze względu na ich użyteczność w środowisku. Jean Baptiste Lamarck (1744–1829) pisał o życiu przybierającym formy o większej złożoności i wznoszącym się na wyższe poziomy. Początkowo także Karol Darwin pozostawał pod wpływem poglądu o niezmienności gatunków. Dopiero na pokładzie „Beagle”, w czasie wyprawy naukowej jego wizja świata zmieniła się. Wydana później książka zawierała dużą ilość danych z przeprowadzonych przez niego obserwacji, które w jego przekonaniu były argumentami na poparcie ewolucji. Dane te, przekonały wielu ludzi nauki. Zainteresowanie teorią K. Darwina powoli rozwijało się i prowadziło do licznych dyskusji. Próbowano ją także włączać w rozważania filozoficzne<sup>8</sup>.

Maur wskazuje, że pierwszym angielskim filozofem, który wykorzystał systematycznie idee ewolucyjne był Herbert Spencer (1820–1903). Znał on osobiście Milla oraz Lewesa i interesował się literaturą ewolucjonistyczną. Zanim pojawiła się teoria K. Darwina, Spencer był pod wpływem Jean-Baptiste’a de Lamarcka, według którego ewolucja organizmów dokonuje się poprzez przystosowanie do środowiska i przekazywanie zmian własnych struktur potomstwu, Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, twierdzącego że ewolucja życia polega na ciągłym rosnącym zróżnicowaniu, organizacji i indywidualizacji, oraz Karla Ernsta von Baera, wskazującego iż organizm rozwija się przechodząc od stanu jednorodności do różnorodności i Thomasa Roberta Malthusa, który opracował teorię demograficzną. Spencera jednak nie tyle interesowała ewolucja jako naukowa hipoteza przyrodnicza, ale bardziej jako filozoficzne prawo ewolucji, które obejmowałoby świat organiczny oraz nieorganiczny. Chciał on stworzyć filozofię ewolucji. Miało to związek z jego koncepcją wiedzy. Jego zdaniem postęp wiedzy polega na jej coraz większym uogólnianiu i ujednoczaniu. Najniższym rodzajem wiedzy jest wiedza o jednostkowych faktach. Nauka jest już wiedzą częściowo zunifikowaną, natomiast filozofia jest wiedzą całkowicie zunifikowaną. Filozofia łączyła fakty wykryte przez nauki szczegółowe, co pozwoliło jej formułować pierwsze zasady rządzące rozwojem całego Wszechświata. Wobec powyższego Spencer szukał owych pierwszych zasad. Na podstawie

<sup>8</sup> A. A. Maurer, *Rozdział XVII. Filozofia ewolucji*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Historia Filozofii Współczesnej*, red. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, Warszawa 1977, s. 393–395.

analizy poglądów wymienionych wcześniej autorów, sformułował prawo ewolucji, które można wydedukować z zasady filozoficznej, nazwanej przez niego „zasadą zachowania siły”. Jest ona najbardziej ogólną prawdą, implikuje każde doświadczenie oraz jest nie do udowodnienia. Wszechświat zaś nieustannie przechodzi od równowagi do rozkładu oraz od rozkładu do równowagi<sup>9</sup>. Filozofia ewolucji Spencera wywołała odzew ludzi nauki. Pojawili się oczywiście krytycy. W Ameryce jego filozofię krytykowali pragmatyści amerykańscy: Chauncey Wright, Ch. S. Peirce, William James. Najpotężniejszy atak nastąpił w Anglii, za sprawą filozofa Henriego Bergsona. Ewolucjonizm Spencera znalazł jednak podatny grunt, zarówno w Ameryce, jak i w Anglii. Stanowił on między innymi inspirację dla przedstawicieli brytyjskiego emergentyzmu: Morgana i Alexandra<sup>10</sup>. Do listy zwolenników tych poglądów należy dodać także Lewesa. Natomiast stanowisko Milla wobec teorii ewolucji jest bardziej skomplikowane.

Mill znany jest przede wszystkim ze swoich poglądów politycznych i ekonomicznych. Spośród jego prac wyróżnia się przede wszystkim: „*A System of Logic*” (1843), „*The Principles of Political Economy*” (1848) oraz „*On Liberty*” (1859). W pierwszej z wymienionych, przedstawione są rozważania związane z ideą emergentyzmu. To właśnie dzięki nim Mill uważany jest, jak twierdzi McLaughlin, za ojca brytyjskiego emergentyzmu. Mill napisał o tzw. homopatycznych oraz heteropatycznych skutkach i prawach. Zastosował Zasadę Składania Sił, poprzez wektory, do kwestii przyczynowo-skutkowej. Gdy przyczyny działają wzajemnie powodując pewien typ skutku będący sumą wektorową lub algebraiczną tych typów skutków owych przyczyn, to nazywamy je skutkiem homopatycznym. Prawa stwierdzające tę przyczynowo-skutkową relację nazwał on prawami homopatycznymi. Gdy natomiast przyczyny działają wzajemnie powodując pewien typ skutku nie będący sumą wektorową lub algebraiczną tych typów skutków owych przyczyn, to nazywamy je skutkiem heteropatycznym. Prawa opisujące tę przyczynowo-skutkową relację nazwał heteropatycznymi prawami. Istnienie zjawisk homopatycznych dostrzegał on w fizyce, natomiast heteropatycznych w chemii. Zmiana właściwości fizykochemicznych podczas reakcji wodoru z tlenem, w wyniku której powstaje woda, jest przykładem, który często przytaczali za Millem późniejsi naukowcy. Ów podział składania przyczyn tłumaczył także istnienie różnych nauk i niesprowadzalność ich do fizyki<sup>11</sup>. W tym zawierającym ideę emergentyzmu dziele z 1843 r., podobnie jak w dwóch wymienionych powyżej pracach, brak jest jednak odniesienia do myśli ewolucjonistycznej. Bruce Mazlish stwierdził, że rewolucja związana z teorią ewolucji ominęła Milla, gdyż swoje główne dzieła wydał on przed pojawieniem się publikacji Darwina. Według niego Mill był jednak świadomy pracy, jakiej dokonał Darwin. Wskazują na to jego własne słowa, jak i historia jego życia. W liście do Alexandra Baina z 11 maja 1860 r. napisał:

<sup>9</sup> A. A. Maurer, *Rozdział XVII...*, dz. cyt., s. 398–400.

<sup>10</sup> A. A. Maurer, *Rozdział XVII...*, dz. cyt., s. 404–405.

<sup>11</sup> B. P. McLaughlin, *The Rise and Fall...*, dz. cyt., s. 58–63.

„Wspomniałem w moim ostatnim liście, że ukończyłem pierwszy szkic mojej nowej książki. Od mojego powrotu tutaj, przeczytałem kilka interesujących mnie rzeczy, przede wszystkim książkę Darwina. Znacznie przekracza ona moje oczekiwania. Chociaż nie można powiedzieć, że udowodnił on prawdziwość swojej doktryny to wydaje się, że udowodnił, iż może ona być prawdziwa, co uważam za największy możliwy triumf, jaki wiedza i pomysłowość mogą w ogóle osiągnąć w kwestii takiego pytania. Z pewnością nic nie może być, na pierwszy rzut oka, bardziej niewiarygodne niż jego teoria; jednak rozpoczynając od przekonania o jej niemożliwości, dochodzi się to swojego rodzaju rzeczywistej wiary w tę teorię, uniemożliwiającej powrót do niedowierzania”<sup>12</sup>.

Zaś w piątej edycji „*A System of Logic*” z 1862 r. znajduje się przypis o następującej treści:

„Niezwyczajne rozważania pana Darwina na temat Pochodzenia Gatunków są kolejnym nie dającym się zakwestionować przykładem zasadnej hipotezy. To, co nazywa «doborem naturalnym» stanowi nie tylko *vera causa*, ale ponadto udowodniono, że jest on w stanie wytworzyć skutki tego samego rodzaju co przypisywane przez hipotezę. Nieuzasadnione jest oskarżanie pana Darwina (jak to zrobiono) o naruszenie zasad indukcji: pytanie o możliwość jest w całości pytaniem o stopień. (...) Zasady indukcji dotyczą warunków dowodu. Pan Darwin nigdy nie twierdził, że jego doktryna została udowodniona. Nie był związany zasadami indukcji, ale hipotezy. A te ostatnie rzadko kiedy były spełnione w większym stopniu. Otworzył ścieżkę badawczą pełną obietnic, której wyników nikt nie jest w stanie przewidzieć. Czy nie jest to cudowny wyczyn wiedzy naukowej i pomysłowości, aby zaproponować tak śmiałą sugestię, wobec której pierwszym odruchem każdego było odrzucenie, aprobata i polemika z nią, traktowaną nawet jako przypuszczenie”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> J. S. Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume XV – The Later Letters of John Stuart Mill 1849-1873 Part II, ed. Francis E. Mineka and Dwight N. Lindley (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1972). [http://oll.libertyfund.org/titles/252#Mill\\_0223-15\\_564](http://oll.libertyfund.org/titles/252#Mill_0223-15_564) [dostęp: 24 III 2015 r.]. Tłum. własne. „I mentioned in my last letter that I had completed the first draft of the new book. I have read since my return here, several things which have interested me, above all Darwin’s book. It far surpasses my expectation. Though he cannot be said to have proved the truth of his doctrine, he does seem to have proved that it *may* be true which I take to be as great a triumph as knowledge & ingenuity could possibly achieve on such a question. Certainly nothing can be at first sight more entirely unpalatable than his theory & yet after beginning by thinking it impossible, one arrives at something like an actual belief in it, & one certainly does not relapse into complete disbelief”.

<sup>13</sup> J. S. Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume VII – A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation (Books I-III), ed. John M. Robson, Introduction by R. F. McRae (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1974). [http://oll.libertyfund.org/titles/246#lf0223-07\\_label\\_3237](http://oll.libertyfund.org/titles/246#lf0223-07_label_3237). [dostęp: 24 III 2015 r.]. Tłum. własne. „Mr. Darwin’s remarkable speculation on the Origin of Species is another



W podsumowaniu Mazlish stwierdza, że pomimo wielkiego wrażenia, jakie zrobiła na Millu teoria Darwina, nie podążył on jej śladami, nawet w naukach społecznych<sup>14</sup>. Odnosił się jednak do poglądów Darwina w związku z kwestią religijną, o czym można się dowiedzieć dzięki pośmiertnej publikacji „*Three Essays on Religion*”, wydanej przez jego pasierbicę Helen Raylor w 1874 r.

W rozważaniach nad problemem badawczym niniejszego artykułu, należy odnieść się do biografii Milla i zwrócić uwagę na jego udział w spotkaniach salonowych londyńskiego wydawcy Johna Chapmana, w których brał udział. Odbływały się one w domu Chapmana i gromadziły dziennikarzy, pisarzy i myślicieli, którzy w przyszłości stali się sławnymi postaciami epoki wiktoriańskiej. Wśród nich byli m.in. Charles Dickens, wspomniany już Herbert Spencer, propagator darwinizmu Thomas Henry Huxley, Mary Ann Evans i George Henry Lewes. W 1851 r. Chapman wykupił kwartalnik „*Westminster Review*”, w którym zaczęto promować darwinowski ewolucjonizm<sup>15</sup>. Ponadto Mill pozostawał w przyjaznych stosunkach ze Spencerem, korespondowali ze sobą, a Spencer co pewien czas bywał na kolacjach w domu Milla<sup>16</sup>. Przytoczone fakty świadczą o znajomości myśli ewolucjonistycznej przez Milla, choć trudno określić jej stopień. Nie wpłynęła ona jednak na koncepcje opracowywane przez Milla. To samo można jednak rzec o homopatycznych oraz heteropatycznych skutkach i prawach opisanych przez Milla w „*A System of Logic*”. Raz opisane nie znajdują zastosowania w koncepcjach samego odkrywcy.

Z kolei w przypadku Lewesa, jego głównym wkładem do nurtu brytyjskiego emergentyzmu jest według McLaughlina, wprowadzenie terminu „emergentny”. McLaughlin stwierdził, że prace Lewesa zorientowane są na obronę brytyjskiego empiryzmu, a nie na nurt emergentyzmu<sup>17</sup>. Termin ten pojawia się w dziele Lewesa

---

unimpeachable example of a legitimate hypothesis. What he terms “natural selection” is not only a vera causa, but one proved to be capable of producing effects of the same kind with those which the hypothesis ascribes to it: the question of possibility is entirely one of degree. [See Charles Darwin. *On the Origin of Species*. London: Murray, 1859.] It is unreasonable to accuse Mr. Darwin (as has been done) of violating the rules of Induction. The rules of Induction are concerned with the conditions of Proof. Mr. Darwin has never pretended that his doctrine was proved. He was not bound by the rules of Induction, but by those of Hypothesis. And these last have seldom been more completely fulfilled. He has opened a path of inquiry full of promise, the results of which none can foresee. And is it not a wonderful feat of scientific knowledge and ingenuity to have rendered so bold a suggestion, which the first impulse of every one was to reject at once, admissible and discussable, even as a conjecture?”

<sup>14</sup> B. Mazlish, *James and John Stuart Mill. Father and Son in the Nineteenth Century*, New York 1975, s. 424.

<sup>15</sup> Szerzej o spotkaniach salonowych u Johna Chapmana zob.: R. Ashton, *142 Strand: A Radical Address in Victorian London*, London 2006.

<sup>16</sup> H. Spencer, *Autobiography*, t. 2, London 1904; N. Capaldi, *John Stuart Mill. A Biography*, New York 2004; H. G. Tjoa, *George Henry Lewes: A Victorian Mind*, Cambridge 1977.

<sup>17</sup> B. P. McLaughlin, *The Rise and Fall....*, dz. cyt., s. 65.



„*Problems of Life and Mind*”. Nawiązując do skutków homopatycznych i heteropatycznych opisanych przez Milla, nazwał on skutek heteropatyczny emergentnym<sup>18</sup>. U Lewesa można odnaleźć coś na kształt definicji takich skutków, a także stwierdzenie o mnogości występowania takich skutków w świecie. Podobnie jak Mill, także Lewes wykorzystał m.in. przykład reakcji fizykochemicznych. Na tej podstawie dowodził niepewności dedukcji, która zawsze wymaga odwołania się do doświadczenia, aby zostać ostatecznie potwierdzoną<sup>19</sup>. Trudno jest zgodzić się z opinią McLaughlina, która umniejsza znaczenie poglądów Lewesa dla nurtu emergentyzmu. Prace Milla także nie rozwijały tematu emergencji. Według Stephana, pomimo podobieństw w koncepcjach emergentystycznych Milla i Lewesa związanych nieprzewidywalnością emergentnych skutków i używaniem tych samych przykładów, ich koncepcje się różnią. Zależność własności emergentnych od posiadanej wiedzy, świadczy o epistemologicznym rozumieniu emergencji przez Lewesa, niewystępującym u Milla<sup>20</sup>. Ponadto Lewes nie poprzestaje na przykładach Milla. Łączy emergencję z psychologią i socjologią. Najczęściej przywoływane fragmenty dotyczące tej kwestii pochodzą z badań nad psychologią znajdujących się w „*Problems of Life and Mind*” z 1879 r. Przywołany fragment ukazuje działanie emergencji w tworzeniu się Umysłu Powszechnego:

„Co więcej, doświadczenia każdego człowieka przychodzą i odchodzą; korygują się, powiększają, niszczą się nawzajem, zostawiając za sobą pewien szczątkowy zasób skumulowany w intuicjach i sformułowany w zasady, który kieruje i modyfikuje wszystkie przyszłe doświadczenia. Suma tych doświadczeń określana jest indywidualnym umysłem. Podobny proces kształtuje Powszechny Umysł – szczątkowy zasób doświadczeń dostępny dla wszystkich. Za pomocą języka każdy ma udział w ogólnym zasobie, który pełni rolę bezosobowego, obiektywnego czynnika wpływającego na nas. Każdy czerpie z ogólnego zasobu. Przyswajamy sobie część tego zasobu, a zarazem ubogacamy go. Stawiamy bowiem czoła Naturze, której musimy się podporządkować, ale i Społeczeństwu, którego praw musimy przestrzegać. Musimy nauczyć się, czym jest i jak działa Natura, co myślą i czego chcą nasi współbracia, gdyż dopóki nie czynimy tego właściwie podporządkowując się, jesteśmy nieubłagalnie karani”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> C. L. Morgan, *Emergent Evolution*, London 1923, s. 2–3.

<sup>19</sup> G. H. Lewes, *Problems of Life and Mind: First Series: The Foundations of a Creed*, t. 2, Boston 1875, s. 368–370

<sup>20</sup> A. Stephan, *Emergence - A Systematic View on its Historical Facets*, w: *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, red. A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim, Berlin 1992, s. 28–30.

<sup>21</sup> G. H. Lewes, *Problems of Life and Mind: Third Series: The Study of Psychology*, tłum. własne, t. 1, London 1879, s. 161–162. „Further, the experiences of each individual come and go; they correct, enlarge, destroy one another, leaving behind them a certain residual store, which, condensed in intuitions and formulated in principles, direct and modify all future experiences. The sum of these is designated as the individual mind. A similar process

Natomiast poniższy fragment dotyczy emergencji społecznych reguł życia:

„Drogi, targowiska i świątynie są dla każdego. Doświadczenia, dogmaty i doktryny są dla każdego. Zwyczaje powstają, są formułowane w prawa i ograniczają każdego. Zwyczaje zrodzone z okoliczności, tkwiące w warunkach społecznych są świadomie stamtąd wydobywane i określane jako reguły życia; każde nowe pokolenie rodzi się w tym medium społecznym i musi się zaadoptować do ustalonych form. Społeczeństwo, choć tworzone przez jednostki, ma silny na nie wpływ. «W okresie niemowlęstwa narodów», twierdzi Montesquieu, «ludzie kształtują państwo; w swojej dojrzałości państwo kształtuje ludzi». Jest to wspólne doświadczenie rasy kształtujące doświadczenie jednostki. Przyczynia się to do akceptacji przez człowieka czegoś czego nie może zrozumieć i być posłusznym temu, w co nie wierzy. Jego myśli są tylko częściowo własnymi; są także myślmi innych<sup>22</sup>”.

Cały rozdział dotyczący „powszechnego umysłu”, z którego pochodzą zacytowane fragmenty, to połączenie myśli emergentystycznej z ewolucjonizmem. Umysł ludzki jest zależny od ciała, ale i od społeczeństwa, które emergowało na bazie indywidualnych umysłów. Natomiast badania zawarte w tym tomie, jak zaznacza Scott C. Thompson, stanowią wielki wkład Lewesa w psychologię. Opierając się bowiem na biologii ewolucyjnej Spencera i socjologii Comte’a, dodał on niezbędny czynnik społeczny do badań nad umysłem i świadomością<sup>23</sup>. Diana Postlethwaite wymienia źródła przeddarwinowskie mające wpływ na wczesne rozumienie ewolucji przez Lewesa, którymi są: jedność kompozycji przedstawione przez Goethego, problematyka relacji organizmu i środowiska Comte’a oraz rozwój od jednorodności do różnorodności opisany przez Baera<sup>24</sup>.

---

evolves the General Mind – the residual store of experiences common to all. By means of Language the individual shares in the general fund, which thus becomes for him an impersonal objective influence. To it each appeals. We all assimilate some of its material, and help to increase its store. Not only do we find ourselves confronting Nature, to whose order we must conform, but confronting Society, whose laws we must obey. We have to learn what Nature is and does, what our fellow-men think and will, and unless we learn aright and act in conformity, we are inexorably punished”.

<sup>22</sup> G. H. Lewes, *Problems...*, dz. cyt., s. 164–165. „The roads, market-places and temples, are for each and all. The experiences, the dogmas, and the doctrines are for each and all. Customs arise, and are formulated in laws, the restraint of all. The customs, born of the circumstances, immanent in the social conditions, are consciously extricated and prescribed as the rules of life; each new generation is born in this social medium, and has to adapt itself to the established forms. Society, though constituted by individuals, has a powerful reaction on every individual. «In the infancy of nations», said Montesquieu, «man forms the state; in their maturity the state forms the man». It is thus also with the collective Experience of the race fashioning the Experience of the individual. It makes a man accept what he cannot understand, and obey what he does not believe. His thoughts are only partly his own; they are also the thoughts of others”.

<sup>23</sup> S. C. Thompson, „On G. H. Lewes’s Problems of Life and Mind, 1874-1879”. *BRANCH: Britain, Representation and Nineteenth-Century History*. Ed. Dino Franco Felluga. Extension of Romanticism and Victorianism on the Net. Web. [dostęp: 19 III 2019 r.].

<sup>24</sup> D. Postlethwaite, *Making It Whole. A Victorian Circle and the Shape of Their World*, Columbus 1984, s. 192.

Podsumowując należy podkreślić, że choć Lewes i Mill żyli w tym samym okresie i w tym samym intelektualnym środowisku, tylko Lewes wykorzystał w swoich badaniach zarówno koncepcje emergencji jak i ewolucji. Trudno te badania uznać za systematyczne, jednakże zarówno koncepcje emergencji i ewolucji przewijały się w jego rozważaniach psychologicznych i socjologicznych. Są one obecne w tych dziedzinach po dziś. Dla kolejnych brytyjskich emergentystów, Alexandra, Morgana i Broada, wzajemny związek tych koncepcji był już czymś oczywistym.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła internetowe:

Mill J. S., *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume XV – The Later Letters of John Stuart Mill 1849-1873 Part II, ed. Francis E. Mineka and Dwight N. Lindley (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1972), <http://oll.libertyfund.org/groups/46> [dostęp: 24 III 2015 r.].

Thompson S. C., „On G. H. Lewes’s Problems of Life and Mind, 1874-1879”. BRANCH: Britain, Representation and Nineteenth-Century History. Ed. Dino Franco Felluga. Extension of Romanticism and Victorianism on the Net. Web. [dostęp: 19 III 2019 r.].

### Opracowania:

Ablowitz R., *The theory of emergence*, „Philosophy of Science” 6 (1939), nr 1, s. 1–16.

Ashton R., *142 Strand: A Radical Address in Victorian London*, London 2006.

Blitz D., *Emergent evolution: Qualitative novelty and the levels of reality*, Dordrecht 1992.

Capaldi N., *John Stuart Mill. A Biography*, New York 2004.

Haldane J., *The Mystery of Emergence*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 96 (1996), s. 261–268.

Lewes G. H., *Problems of Life and Mind: First Series: The Foundations of a Creed*, t. 2, Boston 1875.

Lewes G. H., *Problems of Life and Mind: Third Series: The Study of Psychology*, t. 1, London 1879.

Maurer A. A., *Rozdział XVII. Filozofia ewolucji*, przeł. B. Chwedeńczuk, w.: *Historia Filozofii Współczesnej*, red. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, Warszawa 1977.

- Mazlish B., *James and John Stuart Mill. Father and Son in the Nineteenth Century*, New York 1975.
- McLaughlin B. P., *The Rise and Fall of British Emergentism*, w: *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, red. A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim, Berlin 1992.
- Meizner K., *Poznawanie złożoności. Obliczeniowa dynamika materii, umysłu i ludzkości*, tłum. M. Hetmański, Lublin 2007.
- Morgan C. L., *Emergent Evolution*, London 1923.
- Oramus D., *Darwinowskie paradygmaty. Mit teorii ewolucji w kulturze współczesnej*, Kraków 2015.
- Postlethwaite D., *Making It Whole. A Victorian Circle and the Shape of Their World*, Columbus 1984.
- Spencer H., *Autobiography*, t. 2, London 1904.
- Stephan A., *Emergence - A Systematic View on its Historical Facets*, w: *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, red. A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim, Berlin 1992.
- Tjoa H. G., *George Henry Lewes: A Victorian Mind*, Cambridge 1977.

### Streszczenie

W XIX wieku teoria ewolucji nie była jeszcze powszechnie przyjmowana i dopiero upowszechniała się w środowisku naukowym, a tym samym i wśród brytyjskich emergentystów. Pierwszymi przedstawicielami nurtu emergentyzmu brytyjskiego są John Stuart Mill oraz George Henry Lewes. Mill uważany jest za ojca tego kierunku, a Lewesowi zawdzięcza się ukucie terminu emergentny na określenie, tego, co Mill nazywał skutkiem heteropatycznym. Celem tego artykułu jest ukazanie odmiennego podejścia Milla i Lewesa do teorii ewolucji, a tym samym do emergentyzmu.

**Słowa kluczowe:** emergentyzm, teoria emergencji, teoria ewolucja, John Stuart Mill, George Henry Lewes, Charles Robert Darwin

### *The First British Emergentist Attitude to Theory of Evolution*

#### Summary

In the nineteenth century, the theory of evolution was not yet widely accepted and was just beginning to spread in the scientific community, and thus also among British emergentists. The first representatives of British Emergentism were John Stuart Mill and George Henry Lewes. Mill is called the father of this line of thought, and

Lewes coined the term emergent based on Mill's heteropathic effect. The purpose of this article is to show the different approaches of Mill and Lewes to the theory of evolution.

**Key words:** Emergentism, theory of emergence, theory of evolution, John Stuart Mill, George Henry Lewes, Charles Robert Darwin





## MATERIAŁY DO BIBLIOGRAFII KSIĘŻY DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ ZA LATA 2017–2018

Zestawienie bibliograficzne obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2017–2018. Zgodnie z wcześniejszą praktyką na początku umieszczono publikacje duchownych prezentowanych po raz pierwszy na łamach naszego czasopisma. W tym wypadku zestawienie poprzedzono życiorysem. Bibliografię sporządzono na podstawie ankiety rozсланej do księży. Prace redakcyjne polegały na ujednoczeniu zapisu bibliograficznego, sprawdzeniu tytułów w katalogach bibliotecznych. Publikacje uszeregowano według następujących działów:

I. Książki,

II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism,

III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach  
III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych,

IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie,

V. Inne. Kwalifikacja pozycji do poszczególnych działów została zasadniczo dokonana przez poszczególnych autorów, starano się w nią zbytnio nie ingerować, choć w niektórych przypadkach było to konieczne.

### **Ks. dr Marek Kumór**

Urodził się 25 kwietnia 1975 r. w Opocznie. Uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Ossie Koloni, następnie uczył się w szkołach średnich w Radomiu. W latach 1997–2003 był uczniem Wyższego Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Obronił pracę magisterską nt. „Kult Matki Bożej w świetle encyklik Jana Pawła II”. Świecenia kapłańskie przyjął w dniu 24 maja 2003 r. z rąk bpa Andrzeja Dziegi. Następnie pełnił funkcję wikariusza w parafii św. Bartłomieja w Padwi Narodowej (2003–2006). W tym czasie odbył studia podyplomowe z retoryki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Kra-



Ks. dr Marek Kumór

kwie. Po czym został wikariuszem parafii Szewna (2006–2007). Od 2007 do 2011 r. odbywał studia doktoranckie z teologii moralnej (bioetyka) w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2009 r. uzyskał licencjata z teologii moralnej. Natomiast w 2011 r. obronił pracę doktorską nt. „Prawo do godnej śmierci we współczesnej debacie bioetycznej”. Jednocześnie ukończył studia podyplomowe z zakresu bioetyki i prawa medycznego wspomnianego uniwersytetu. Od października 2011 r. pełni funkcję wykładowcy teologii moralnej Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, jednocześnie jest adiunktem Wydziału Teologii KUL. Był asystentem diecezjalnym Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Diecezji Sandomierskiej. Od 2012 r. pełnił funkcję wicedyrektora Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, a od 2017 r. jest dyrektorem tegoż wydziału.

### Publikacje

#### III. A. Artykuły naukowe

1. *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny w nauczaniu papieża Franciszka*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2016, nr 3 (48), s. 7–25.
2. *Wymiar moralny wspomaganego rodzicielstwa*, „Roczniku Teologiczne” 63 (2016), z. 3, s. 137–150.
3. *Naprotechnologia jako narzędzie diagnostyki oraz przywracanie płodności. Ujęcie w aspekcie etyczno-moralnym*, „Studia Sandomierskie” 24 (2017), s. 195–204.
4. *Etyka małżeńska we współczesnym nauczaniu Kościoła w perspektywie encykliki Humanae vitae*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 2 (55), s. 33–49.

#### IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Z nauczania świętego Jana Pawła II na miesiąc maj*, WDS, Sandomierz 2014, ss. 111, współautor: L. Siwecki.

#### Ks. dr Paweł Lasek



Ks. dr Paweł Lasek

Urodził się 25 sierpnia 1977 r. w Skarżysku-Kamiennej. Wychowywał się w miejscowości Baszowice, parafia Nowa Słupia. Do szkół podstawowych uczęszczał w Mirocicach (1983–1990) oraz Nowej Słupi (1990–1992). Ukończył Technikum Elektroniczne w Kielcach (1992–1997). W latach 1997–2003 był alumnem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Obronił pracę magisterską nt. „Całun Turyński a ewangeliczne opisy męki i pogrzebu Jezusa”. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Andrzeja Dzięgi w dniu 24 maja 2003 r.. Następnie był wikariuszem parafii w Potoku Wielkim (2003–2005). W 2005 r. podjął studia

doktoranckie z teologii biblijnej w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. W roku 2008 uzyskał tytuł licencjata teologii. Natomiast 24 czerwca 2010 r. obronił pracę doktorską nt. „Redakcja Drugiego Listu do Koryntian. Hipotezy, ich ocena i perspektywy badawcze”. Od 2013 do 2016 r. odbywał studia licencjackie z nauk biblijnych w Pontificio Istituto Biblico w Rzymie. Ukończył je obroną pracy licencjackiej w 2017 r. („Il significato di 2Cor 3,18 nel contesto di 2Cor 3”). Od 2009 r. jest wykładowcą Pisma świętego w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu.

### Publikacje

#### III. A. Artykuły naukowe

1. *Il carattere letterario dell'episodio di Melchisedek (Gn 14,18–20)*, „Studia Sandomierskie” 23 (2016), s. 183–196.
2. *Zniszczenie sanktuarium w Szilo*, „Studia Sandomierskie” 24 (2017), s. 129–137.

#### Ks. dr Jerzy Dąbek

#### I. Książki

1. *Teresa Izabela Morsztynówna. Skarb parafii św. Józefa w Sandomierzu*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 135, współautorzy: A. Latka, A. Łyko.

#### Ks. dr Waldemar Gałązka

#### I. A. Redakcja książek

1. *Melania Kryczka, Najwięcej szukałam Boga na drogach mej codzienności*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 352

#### III. A. Artykuły naukowe

1. *Niedoszłe synody diecezji sandomierskiej*, KDS 111 (2018), nr 3–4, s. 248–254
2. *Przemiany terytorium diecezji sandomierskiej*, „Zeszyty Sandomierskie” 24 (2018), nr 45, s. 25–30, przedruk w: KDS 112 (2019), nr 9–10, s. 672–688.

#### IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Ks. Józef Sikora (1907–1989)*, KDS 110 (2017), nr 1–2, s. 161–165.
2. *Ojciec nasz*, „Akson. Miesięcznik Świętokrzyski” 2018, nr 5 (40), s. 4.
3. *O Autorce*, w: *Najwięcej szukałam Boga na drogach mej codzienności*, red. W. Gałązka, Sandomierz 2018, s. 6–8
4. *Zaangażowanie błogosławionego Antoniego Rewery w instytucjach kościelnych*, KDS 111 (2018), nr 9–10, s. 664–671.

## Ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk

### I. Książki

1. *Elementy społecznej nauki Kościoła, Zagadnienia wybrane*, Norbertinum, Lublin 2017, ss. 273.  
Rec. Z. Pawlak „Ateneum Kapłańskie” (169) 2017, z. 3, s. 609–613; E. Walewander, „Homo Dei” 86 (2017), nr 4, s. 193–195; tenże, KDS 110 (2017), nr 7–8, s. 543–546; P. Szulich, *Światopogląd chrześcijański. Elementy wybrane*, „Studia Sandomierskie” 24 (2017), s. 381–386; J. Mazur, „Dissertationes Pauliniorum” t. 20 (2017), s. 106–108.
2. *Rozważania w kręgu słowa Bożego*, WDS, Sandomierz 2018, s. 294.  
Rec.: Z. Pawlak, „Ateneum Kapłańskie” t. 170 (2018), z. 2, s. 409–412; I. Dec, „Życie Konsekrowane” (2018), nr 2, s. 122–123; E. Walewander, KDS 111 (2018), nr 1–2, s. 142–143; tenże, „Zamojski Informator Diecezjalny” 2018, nr 1, s. 155–156.
3. *Rozważania w kręgu słowa Bożego*, cz. 2, WDS, Sandomierz 2018, ss. 302.  
Rec.: Z. Pawlak, „Ateneum Kapłańskie” 171 (2018), z. 3, s. 614–616; E. Walewander, KDS 111 (2018), nr 9–10, s. 733–734.

### III. A. Artykuły naukowe

1. *Filozofia Boga – metodologiczny status, profil, problematyka*, w: *Filozofia Boga*, cz. 2, *Odkrywanie Boga*, red. S. Janczek, A. Starościc, Lublin 2017, s. 553–573.
2. *Idea wolności w personalizmie ks. Wincentego Granata*, w: *Ksiądz Wincenty Granat. rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat na ołtarze*, red. Z. Janiec, M. Tkaczyk, H. Szumił, Lublin 2017, s. 89–98.
2. *Personalizm społeczno-aksjologiczny kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Spoleczna potrzeba pamięci. Osoba i dzieła kard. Stefana Wyszyńskiego*, red. A. Rynio, M. Parszyszek, Lublin 2017, s. 125–134.

### III. D. Recenzje

1. I. Dec, *Siejba Słowa*, t. 39–40, *Wierzę w Syna Bożego*, Świdnica 2016, [rec.], „Ateneum Kapłańskie” 169 (2017), z. 2, s. 405–407.
2. I. Dec, *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, t. 2, *Rozważania teologiczne*, Świdnica 2018, [rec.], „Życie Konsekrowane” 2018, nr 5, s. 144–149.
3. E. Walewander, *Kazania i przemówienia*, t. 4, Lublin 2018, [rec.], KDS 111 (2018), nr 7–8, s. 371–374
4. E. Walewander, *Mój Lublin*. Lublin 2018, [rec.], „Kultura i Społeczeństwo” 2018, nr 1–2, s. 72–74.
5. *Pozostali w naszej pamięci. Sylwetki kapłanów Archidiecezji Lubelskiej*, red. E. Walewander, Lublin 2018, [rec.], „Ateneum Kapłańskie” 170 (2018), z. 1, s. 196–198.

#### IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Nauka społeczna papieża Franciszka*, „Zeszyty Sandomierskie” 2017, nr 43, s. 32–34.
2. *Osobowość i twórczość Sługi Bożego – ks. Wincentego Granata – przesłaniem dla współczesnych*, w: *Ksiądz Wincenty Granat. rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat na ołtarze*, red. Z. Janiec, M. Tkaczyk, H. Szumił, Lublin 2017, s. 251–256.
3. *Uroczystość Najświętszej Maryi Panny – Królowej Polski*, KDS 110 (2017), nr 5–6, s. 388–390.

#### Ks. dr Bartłomiej Krzos

##### I. Książki

1. *Katecheza antropologiczna w świetle nauczania Benedykta XVI. Studium katechetyczne*, WDS, Sandomierz 2017, ss. 479.
2. *Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 704, autor opisu historycznego, współautorzy: P. Tylec, S. Gurba.
3. *Przewodnik po dziejach diecezji sandomierskiej. Wspólna historia ziem dzisiejszej diecezji sandomierskiej w świetle współczesnych opracowań*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 430.

##### II. A. Redakcja książek

1. *Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 704, współredaktor: R. Janiec, B. Krzos, S. Gurba.

##### V. Inne

1. Mapa diecezji sandomierskiej, WDS, Sandomierz 2018.
2. J. Kalinowski, *Geneza systemu logiki norm*, tłum. B. Krzos, w: *Dydaktyka filozofii. Logika*, red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin 2018, s. 293–313.

#### Ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL

##### I. Książki

1. *Prałaci i kanonicy Kapituły Katedralnej w Sandomierzu 1938–2018*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 192.

##### II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor naczelny:  
„Roczniki Teologiczne” 64 (2017), z. 4, Historia Kościoła, ss. 196.  
„Roczniki Teologiczne” 65 (2018), z. 4, Historia Kościoła, ss. 176.

### III. A. Artykuły naukowe

1. *Mszał kraśnicki – zabytek z XV w.*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 108 (2017), s. 193–198.
2. *Biskup Stefan Zwierowicz jako ordynariusz diecezji sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie” 25 (2018), s. 31–46.
3. *Ks. Franciszek Jop (1897–1976). Biskup pomocniczy w Sandomierzu (1946–1956)*, „Studia Sandomierskie” 25 (2018), s. 67–84.
4. *Kościelno-polityczny kontekst fundacji Bernardynów w Bydgoszczy w 1480 r.*, w: *Bernardyni bydgoscy 1480–1829*, red. A. K. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2018, s. 13–29.
5. *Księgozbiór bernardynów radomskich w świetle inwentarzy z zasobu Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, w: *Wpisani w dzieje Radomia. 550. rocznica przybycia oo. Bernardynów do Radomia 1468–2018*, red. M. Krawczyk, A. K. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2018, s. 123–132.
6. *Księgozbiór parafii we Wrzawach w świetle wizytacji generalnej z 1748 roku*, „Saeculum Christianum” 1 (2018), s. 239–248.
7. *Rubrycele i schematyzmy diecezji sandomierskiej (1818–1892)*, „Roczniki Teologiczne”, 65 (2018), z. 4, *Historia Kościoła*, s. 39–50.
8. *Z dziejów Wydziału Teologii 1918–2018*, w: *100 lat teologii na KUL*, red. S. Nowosad, J. Mastej, Lublin 2018, s. 9–18.

### III. C. Hasła w słownikach

1. *Miegoń Władysław*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz, Lublin 2018, s. 48–49.
2. *Moskal Tomasz Janusz*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz, Lublin 2018, s. 71.
3. *Roczniki Historii Kościoła*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz, Lublin 2018, s. 166.

### III. D. Recenzje

1. *Nowenna do Matki Bożej Przedziwnej w jej wizerunku w Grybowie. Bazylika mniejsza i sanktuarium Matki Bożej Przedziwnej w Grybowie*, red. G. Szczecina, Grybów 2016, ss. 66, [rec.], „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), z. 4, *Historia Kościoła*, s. 164–165.
2. *J. Dąbek, A. Łyko, Błogosławiony Ksiądz Antoni Rewera. Rewera, requiem vera*, Sandomierz 2016, ss. 112, [rec.], „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), z. 4, *Historia Kościoła*, s. 165–166.
3. *A. K. Sitnik, Dzieje bernardynów łęczyckich po II wojnie światowej 1946–2016*, Kalwaria Zebrzydowska 2016, ss. 256, [rec.], „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), z. 4, *Historia Kościoła*, s. 166–168.
4. *E. D. Klich, Szkoły sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej w okresie Polski Ludowej (1945–1962)*, Lublin 2017, ss. 544, [rec.], „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), z. 4, *Historia Kościoła*, s. 168–171.



#### IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Zarys dziejów Diecezji Sandomierskiej (1818–2018)*, w: Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej, t. 1, red. R. Janiec, P. Tylec, B. Krzos, S. Gurba, Sandomierz 2018, s. 9–26; przedruk w: „Zeszyty Sandomierskie” 45 (2018), s. 12–24.

**Ks. dr Czesław Murawski**

#### I. Książki:

1. *Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Diecezji Sandomierskiej. 25 lat istnienia i działalności*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 148.

#### IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Kazanie na pogrzebie Ks. Inufulata Bonifacego Miązka*, KDS 111 (2018), nr 11–12, s. 858–863.

**Bp dr Krzysztof Nitkiewicz**

#### I. Książki:

- ABC kurialisty czyli rady starszego kolegi*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 68.

#### III. A. Artykuły naukowe

1. *La coesione sociale – La missione dei governanti e il contributo della Chiesa*, w: *L' Europa nel timore della minaccia del terrorismo fondamentalista e il valore della persona e la libertà religiosa. Europe in fear of the threat from fundamentalist terrorism, and the value of human person and religious freedom. Atti del V Forum Europeo Cattolico-Ortodosso. Parigi, Francia, 9–12 gennaio 2017*, Bologna 2017, s. 87–94.
2. *Kościół katolicki w dialogu ekumenicznym – ludzie, nauczanie, działania*, w: *Lublin – miasto zgody religijnej. Ekumenizm w historii, teologii, kulturze*, red. S. Pawłowski, S. J. Żurek, Lublin 2017, s. 209–222.

**Ks. dr hab. Roman B. Sieroń, prof. KUL**

#### I. A. Redakcja książek

1. *Zachowania ryzykowne nastolatków (raport z badań – edycja 2016)*, Warszawa–Milanówek 2017, ss. 148, współredakcja: M. Z. Jędrzejko.

## II. B. Redakcja czasopism

### 1. Redaktor naczelny:

- „Społeczeństwo i Rodzina” 2017, nr 1 (50), ss. 180.
- „Społeczeństwo i Rodzina” 2017, nr 2 (51), ss. 182.
- „Społeczeństwo i Rodzina” 2017, nr 3 (52), ss. 180.
- „Społeczeństwo i Rodzina” 2017, nr 4 (53), ss. 180.
- „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 1 (54), ss. 184.
- „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 2 (55), ss. 188.
- „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 3 (56), ss. 194.
- „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 4 (57), ss. 192.

## III. A. Artykuły naukowe

1. *On the issue of biblical resources of anthropology and Christian pedagogy – the image of Elijah as the patron of „the burnt out” by the post-modernity*, „Psychological Counseling and Psychotherapy” 2017, vol. 2, issue 6, s. 76–81.
2. *Widzę i popieram dobro, ale czynię zło (por. Rz 7,14–25) – antropologia biblijna odpowiedzią na ponowoczesne kryzysy*, w: *Zachowania ryzykowne nastolatków (raport z badań – edycja 2016)*, red. M. Z. Jędrzejko, R. B. Sieroń, Warszawa-Milanówek 2017, s. 97–112, współautor: M. Z. Jędrzejko.
3. ‘ПЕДАГОГІКА НАДІЇ’ ЯК НОВИЙ КОМПОНЕНТ СУСПІЛЬНОЇ ПЕДАГОГІКИ СВ. ЙОАНА ПАВЛА ІІ НА ПРИКЛАДІ АДГОРТАЦІЇ *ECCLESIA IN EUROPA*, „Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. św. Abpa Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego” 11 (2018), s. 353–376.
4. *Pedagogia cierpienia Księgi Hioba w świetle badań interdyscyplinarnych*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 3 (56), s. 30–53.

## III. C. Hasła w słownikach

1. *Gretkowski Andrzej Ryszard*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 290.
2. *Kaldon Barbara Maria*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 450.
3. *Kulaczkowski Jerzy*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 120–121.
4. *Kurliak Iryna*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 604.
5. *Nyczkało (Nychkało) Nella*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 362.
6. *Społeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie studia KUL Jana Pawła II*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 362.
7. *Zboina Bożena*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 640–641.

### III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych

1. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2017, nr 1 (50), s. 3–4.
2. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2017, nr 2 (51), s. 3–4.
3. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2017, nr 3 (52), s. 3–4.
4. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2017, nr 4 (53), s. 3–4.
5. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 1 (54), s. 3–4.
6. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 2 (55), s. 3–4.
7. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 3 (56), s. 3–4.
8. *Od redakcji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 4 (57), s. 3–4.
9. *Wolność człowieka i narodu w perspektywie Biblii*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2018, nr 2 (55), s. 179–180.

### IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Jej nie można kupić*, „Tak Rodzinie” 2017, nr 1 (115), s. 14–15.
2. *Wspomnienie post mortem in fede ks. dziekan Marian Wolicki*, „Przegląd Uniwersytecki” 30 (2018), nr 1 (171), s. 51.

### IV. B. Materiały duszpasterskie

Redaktor:

1. *Materiały na XXIII Tydzień Biblijny Diecezji Sandomierskiej 26 listopada – 2 grudnia 2017*, Sandomierz 2017, ss. 55.
2. *Materiały na XXIV Tydzień Biblijny Diecezji Sandomierskiej 25 listopada – 1 grudnia 2018*, Sandomierz 2018, ss. 39.

**Ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL**

### III. A. Artykuły naukowe

1. *Kościół jako "Corpus Mysticum Christi" według Emila Merscha*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), s. 153–166.
2. *Refleksje o Kościele w perspektywie "communio" według Severino Dianicha*, „Studia Sandomierskie” 24 (2017), s. 151–159.
3. *Relationship between the Universal Church and the Local Churches*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), s. 101–117.

**Ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek**

### I. Książki

1. *Brzostek – dzieje miasta w okresie staropolskim*, Gmina Brzostek i Towarzystwo Miłośników Ziemi Brzosteckiej, Brzostek 2017, ss. 160.
2. *Diecezja sandomierska 1818–2018*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 159.
3. *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M-R, WDS, Sandomierz 2017, ss. 272, współautorzy: R. Nowakowski, P. Tylec.

## II. Redakcja książek

1. *Pilzno. Monografia miasta do 1945 roku*, Towarzystwo Przyjaciół Pilzna i Ziemi Pilzneńskiej, Pilzno 2018, ss. 768.

## III. Artykuły naukowe

1. *Ks. dr Jan Wiącek – proboszcz parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Radomiu*, w: *Christus vincit. Księga dedykowana biskupowi Edwardowi Frankowskiemu w 80. rocznicę urodzin*, red. M. Krzysztofiński, J. Wołczański, Stalowa Wola 2017, s. 401–411.
2. *Pilzno w czasie I wojny światowej*, w: *Pilzno. Monografia miasta do 1945 roku*, red. B. Stanaszek, Pilzno 2018, s. 387–412.
3. *Pilzno w latach 1918–1939*, w: *Pilzno. Monografia miasta do 1945 roku*, red. B. Stanaszek, Pilzno 2018, s. 425–614.
4. *Represje władz komunistycznych wobec radomskiego proboszcza ks. Jana Wiącka*, „Folia Historica Cracoviensia” 2018, s. 337–374.
5. *Pilzno pod zaborem austriackim*, w: *Pilzno. Monografia miasta do 1945 roku*, red. B. Stanaszek, Pilzno 2018, s. 251–374, współautorzy (20%): K. Haptaś, J. Brzegowy.

## III. E. Zestawy bibliografii

1. *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2015–2016*, „Studia Sandomierskie” 24 (2017), s. 331–358.

## III. F. Wstępy w pracach zbiorowych

1. *Wstęp*, w: *Pilzno. Monografia miasta do 1945 roku*, red. B. Stanaszek, Pilzno 2018, s. 7–9.

## Ks. dr Piotr Tylec

## I. Książki

1. *Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 704, autor opisu historycznego, współautorzy: B. Krzos, S. Gurba.
2. *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M-R, WDS, Sandomierz 2017, ss. 272, współautorzy: B. Stanaszek, R. Nowakowski.

## II. A. Redakcja książek

1. *Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 704, współredaktor: R. Janiec, B. Krzos, S. Gurba.

## II. B. Redakcja czasopism

1. Sekretarz i zastępca redaktora naczelnego:  
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 24 (2017), ss. 400.  
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 25 (2018), ss. 312.
2. Asystent kościelny pisma alumnów WSD w Sandomierzu „Powołanie”.

## III. A. Artykuły naukowe

1. *Akcja dekrucyfikacyjna w 1958 roku na terenie powiatu sandomierskiego*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2017, nr 1 (29), s. 334–351.
2. *Obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego konkurencją wobec uroczystości Milenium Chrztu Polski w Sandomierzu*, w: *W kręgu obchodów milenijnych na Kielecczyźnie (1957–1966/67)*, red. A. Młynarczyk-Tomczyk, S. Orzechowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, Kielce 2017, s. 101–114.
3. *Spuścizna historyczna ks. Franciszka Trochonowicza*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 23 (2017), nr 1 (44), s. 23–48.
4. *Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie” 24 (2018), nr 45, s. 35–41.

## III. B. Publikacje źródeł

1. *Inwigilacja duchowieństwa diecezji sandomierskiej w świetle dokumentu KW MO w Kielcach z dnia 6 października 1961 roku*, „Folia Historica Cracoviensia” 23 (2017), nr 2, s. 465–490.

## V. Inne

Wybór i reprodukcja fotografii:

1. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M-R, WDS, Sandomierz 2017, ss. 272.

Wybór fotografii:

1. B. Stanaszek, *Diecezja Sandomierska 1818–2018. Tradycje historyczne*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 159, wraz z B. Stanaszek przy współpracy S. Kowalika.

**Ks. dr Jacek Uliasz**

## II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor naczelny:  
„Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. Św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego” 10 (2017), ss. 368.  
„Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. Św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego” 11 (2018), ss. 527.

### III. A. Artykuły naukowe

1. *Małżeństwo w świetle nauczania św. abp. Józefa Bilczewskiego*, „Studia Lepoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. Św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego” 10 (2017), s. 291–300.
2. *Mučednictví a jeho věrohodnost*, „Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. Św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego” 11 (2018), s. 203–215 (tłum. D. Pelc).

### III. F. Sprawozdania

1. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego za rok akademicki 2016/2017*, „Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. Św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego” 10 (2017), s. 9–19.
2. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego za rok akademicki 2017/2018*, w: „Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. Św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego” 11 (2018), s. 9–18.

### IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Ucraina, terra di cristianesimo plurale* (rozmowa), „Vita diocesana pinerolese” 15 (2017) z dnia 10.08.2017, s. 3.

### IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Хрест у житті Святих і Блаженних (пропозиції пасійних проповідей на Великий Піст 2017 у 25-річчя відновлення структур латинської Церкви в Україні)* (z Zb. Kosik), Львів 2017 (BIT 6), współredakcja.
2. *Homilia (Msza św. pogrzebowa † Krystyna Potykiewicz)*, „Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. Św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego” 11 (2018), s. 493–494.
3. *Ідучи життям, дивитися на Хрест (пропозиції пасійних проповідей на Великий Піст 2018 у світлі 100-річчя фатімських об'явлень)* (z Zb. Kosik), Львів 2018 (BIT 7), współredakcja.

Ks. dr Wiesław Wilk

### IV. A. Artykuły popularnonaukowe i publicystyczne

1. *Zmartwychwstał Pan, alleluja!*, „Sandomierzanin” 2017, nr 3, s. 3–5; przedruk w: „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 38–41.



2. *Na progu słonecznego lata*, „Sandomierzanin” 2017, nr 6, s. 3–4; przedruk w: „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 42–44.
3. *Boże Narodzenie – wiara i tradycja*, „Sandomierzanin” 2017, nr 12, s. 3–5; przedruk w: „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 47–49.
4. *Smutek zmierzchu – radość prześwitu*, KDS 110 (2017), nr 5–6, s. 385–390; przedruk w: „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 45–46
5. *Moc Bożego Słowa*, KDS 111 (2018), nr 1–2, s. 52–57; przedruk w: „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 50–52.
6. *Alleluja! Jezus Żyje!*, „Sandomierzanin” 2018, nr 3, s. 3–5, przedruk w: „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 53–55
7. *Sierpniowe dni i noce*, „Sandomierzanin” 2018, nr 7–8, s. 3–6; przedruk w: „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 55–58.
8. *Zaduszkowe zamyślenia*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 6–7; przedruk z: „Sandomierzanin” 2013, nr 11, s. 4.
9. *Znak Wcielone Słowa*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 8–9; przedruk z: „Sandomierzanin” 2013, nr 12, s. 3–4.
10. *Szary Proch*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 10–11; przedruk z: „Sandomierzanin” 2013, nr 3, s. 3.
11. *Wierzymy, że zmartwychwstał, alleluja!*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 12–13; ; przedruk z: „Sandomierzanin” 2014, nr 3, s. 3–4.
12. *Memento mori*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 14–16; przedruk z: KDS 107 (2014), nr 9–10, s. 655–659
13. *„Dziecię się nam narodziło...”*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 16–17; przedruk z: „Sandomierzanin” 2014, nr 3, s. 3–4.
14. *Dostrzec Zmartwychwstałego*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 18–19; przedruk z: „Sandomierzanin” 2015, nr 3, s. 3–4.
15. *Trzy matki*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 20–22; przedruk z KDS 108 (2015), nr 3–4, s. 200–206.
16. *Zaduszkowe rozważania*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 23–24; przedruk z: „Sandomierzanin” 2015, nr 10, s. 4–5.
17. *W blasku betlejemskiej gwiazdy*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 25–27; przedruk z: „Sandomierzanin” 2015, nr 12, s. 3–6.
18. *Być kapłanem*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 28–31; przedruk z: „Sandomierzanin” 2016, nr 5, s. 3–4.
19. *„Świętej pamięci”*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 34–35; przedruk z: „Sandomierzanin” 2016, nr 10, s. 3–4.
20. *Boże Narodzenie – Betlejemskie i Polskie*, „Sandomierzanin” 2018, numer specjalny, s. 36–38; przedruk z: „Sandomierzanin” 2016, nr 12, s. 4–5.

#### Wykaz częściej używanych skrótów:

KDS – „Kronika Diecezji Sandomierskiej

WDS – Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu

### Streszczenie

Bibliografia obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2017-2018. Jest ona kontynuacją poprzednich zestawień drukowanych na łamach „Studiów Sandomierskich”. Obejmuje działy: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach, III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne.

**Słowa klucze:** Wykaz publikacji, diecezja sandomierska

### *The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests in years 2017-2018*

#### Summary

The bibliography includes the publications of priests from the Sandomierz Diocese in years 2017-2018. It is the continuation of the previous compositions printed in „Studia Sandomierskie”. It consists of the following sections: books, editorial works, research studies, popular science and press articles, reviews.

**Key words:** List of the publications, the Diocese of Sandomierz

## **SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU W ROKU AKADEMICKIM 2018/2019**

Mijający rok akademicki 2018/2019 wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu przeżywała w łączności z Kościołem w Polsce, obchodząc 30. rocznicę pierwszej wizyty Jana Pawła II w Ojczyźnie. Ponadto ważnym aspektem tego roku była obchodzona w Polsce 80. rocznica wybuchu II wojny światowej. W omawianym roku akademickim, studia w seminarium podjęło 4 nowych adeptów do kapłaństwa, którzy swoją formację rozpoczęli 1 września 2018 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. W tym okresie udali się oni również na tydzień integracyjny w Bieszczady, do ośrodka Caritas w Nasiczynie. Na początku roku sprawozdawczego do kapłaństwa przygotowywało się 42 alumnów. Pierwszy rocznik zasiłowało 4 wspomnianych nowych adeptów, na roku drugim studiowało 5 alumnów, na roku trzecim – 10, na czwartym – 8, na piątym – 3 oraz na szóstym roczniku było 9 studentów.

### **Kadra wychowawczo-naukowa**

Pracą formacyjną w minionym roku akademickim kierował Zarząd Seminaryjny, 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. dr Rafał Kobiałka i ks. mgr Szymon Brodowski, który zastąpił na tym stanowisku ks. mgra Mariusza Piotrowskiego. Funkcję dyrektora administracyjnego pełnił ks. mgr Dominik Bucki. Ojców Duchownych w sprawowaniu Sakramentu Pokuty i Pojednania wspierał swoją posługą ks. mgr Marek Kuliński.

Wykładowcami byli: ks. dr Jan Biedroń, ks. mgr Leszek Chamerski, ks. dr Tomasz Cuber, ks. dr Jerzy Dąbek, ks. dr Michał Grochowina, ks. dr Kazimierz Hara, ks. dr Roman Janiec, ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec, ks. dr Krzysztof Kida, ks. dr Rafał Kobiałka s. dr Maria Konopka, ks. dr Adam Kopeć, 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, mgr Witold Nowakowski, ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL, ks. dr Waldemar Olech, mgr Agnieszka Pierzchała, ks. dr Witold Płaza, ks. dr Dariusz Sidor, ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, dr Beata Skrzydlewska, ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek, ks. dr Piotr

Tylec, ks. mgr Adam Warchoł oraz dr Michał Wyrostkiewicz. Profesorowie prowadzili liczne zajęcia dydaktyczne również poza seminarium, m.in. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie oraz Uniwersytecie Papieskim 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.

## **Formacja seminaryjna**

### **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 apostolskiej na terenie Sandomierza i poza nim w czasie różnych wyjazdów związanych z funkcjonowaniem kół apostolatu, 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. Natomiast diakoni naszego seminarium opiekowali się kilkoma rodzinami, które potrzebowały codziennej pomocy.

W ramach tej formacji wspólnota seminaryjna przebywała się na wyjeździe integracyjnym w dniach od 2 do 3 maja 2019 r. Alumni wraz z wychowawcami udali się na zwiedzanie Przemysła i Jasienia oraz na wyprawę górską w Bieszczady. Uczestnicy wyjazdu zakwaterowani byli w ośrodku Caritas w Nasicznym.

### **Formacja duchowa**

Podstawą tej formacji były codzienne ćwiczenia duchowe w kaplicy seminaryjnej, skoncentrowane wokół Eucharystii oraz indywidualna praca z ojcami duchowymi. W budowaniu duchowości pomagała regularna spowiedź, adoracja Najświętszego Sakramentu, medytacja, lektura duchowa, modlitwa różańcowa czy Koronka do Bożego Miłosierdzia.

W roku akademickim 2018/2019 odbywały się również dni skupienia, które prowadzili: o. Luca Bovio IMC (sekretarz Papieskiej Unii Misyjnej w Polsce), ks. Waldemar Olech, ks. Dariusz Bęc oraz s. Miriam i s. Diana z klasztoru Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Łagiewnikach. Szczególnym czasem dla alumnów były rekolekcje. Jesiennym ćwiczeniom rekolekcyjnym, trwającym od 23 do 27 października 2018 r., przewodniczył ks. Maciej Korczyński. Po tych rekolekcjach ks. bp. dr Edward Frankowski poświęcił strój duchowny 10 alumnom z trzeciego kursu, przyjął do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu

2 kleryków z kursu piątego oraz udzielił posługi akolitu alumnowi z tegoż rocznika. Rekolekcje wielkopostne, które odbyły się w dniach od 3 do 7 marca 2019 r., wygłosił ks. dr Zbigniew Snarski. Oddzielne rekolekcje przeżywali alumni roku piątego przed przyjęciem święceń diakonatu oraz diakoni roku szóstego przed święczeniami prezbiteratu. Prowadzili je ojcowie duchowni odpowiedzialni za dany rocznik. Święcenia diakonatu miały miejsce w kościele seminaryjnym pw. św. Michała Archanioła w Sandomierzu w dniu 1 czerwca. Trzech alumnów otrzymało je z rąk ks. bp. dra Edwarda Frankowskiego. Natomiast 19 czerwca święceń kapłańskich w sandomierskiej katedrze udzielił sześciu diakonom bp dr Krzysztof Nitkiewicz, ordynariusz diecezji sandomierskiej.

W roku sprawozdawczym odbyła się również pielgrzymka do miejsc kultu patronów diecezji sandomierskiej – św. Stanisława Kostki i bł. Wincentego Kadłubka, tj. do Krakowa i Jędrzejowa. Miała ona miejsce na rozpoczęcie okresu formacyjnego, w dniu 22 września. Formacji duchowej służył alumnom udział w niektórych celebracjach liturgicznych w sandomierskiej katedrze, m.in.: pierwsza rocznica śmierci bpa seniora diecezji sandomierskiej bpa Wacława Świerzawskiego (7 października 2018 r.), uroczyste zakończenie etapu diecezjalnego procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego ks. Wincentego Granata (9 października), Msza Święta za zmarłych biskupów, kapłanów i osoby konsekrowane (2 listopada), uroczysta Msza Święta z okazji 100. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości (11 listopada), ustanowienie 20 nadzwyczajnych szafarzy komunii świętej dla diecezji sandomierskiej (24 marca 2019 r.).

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 2018 r.), Msza Święta inauguracyjna 199. rok akademicki (1 października), Msza Święta za zmarłych rektorów, profesorów, wychowawców, alumnów, siostry zakonne i pracowników świeckich seminarium (3 listopada), Msza Święta ku czci patronki seminarium MB Niepokalanej (8 grudnia), modlitwa o beatyfikację sługi bożego ks. Wincentego Granata (11 grudnia), obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu (28 stycznia 2019 r.), udzielenie posług lektoratu dziesięciu alumnom roku trzeciego oraz posługi akolitu 8 klerykom roku czwartego (7 marca), spotkanie z ministrantami i lektorami diecezji sandomierskiej, podczas którego uroczystie wprowadzono relikwie św. Dominika Savio (9 marca), wielkopostne czuwanie modlitewne młodzieży w ramach przygotowań do Europejskiego Spotkania Młodych we Wrocławiu, organizowanego przez wspólnotę Taizé (2 kwietnia).

Formacji duchowej kleryków służyły również celebracje liturgiczne poza Sandomierzem: modlitwy o jedność chrześcijan w kościele parafialnym w Rakowie (22 stycznia 2019 r.), święcenia diakonatu alumna Krzysztofa Kozieła w kościele pw. św. Bartłomieja w Staszowie (26 stycznia), Msza Święta Krzyżma w Bazylice Konkatedralnej w Stalowej Woli (18 kwietnia), zakończenie etapu diecezjalne-

go procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Sudoła w Dzikowcu (2 czerwca) oraz uroczystości pogrzebowe diakona Mateusza Niemca w parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Nisku (9 września).

### **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 6 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.

W ramach formacji intelektualnej w roku akademickim 2018/2019 miały miejsce następujące wydarzenia: spotkanie z bpem Georgiem Cosmasem, przewodniczącym Konferencji Episkopatu Zambii (30 września 2018 r.), sympozjum z okazji 200-lecia diecezji sandomierskiej poświęcone wyzwaniom duszpasterskim (20 października), promocja książki ks. dr hab. Tomasza Moskała, prof. KUL, o członkach Kapituły Katedralnej w Sandomierzu (15 listopada), akademie ku czci św. Tomasza z Akwinu, podczas której ks. dr hab. Marek Tatar, prof. UKSW wygłosił referat „Rozum wobec wiary – współczesna pokusa gnostycyzmu” (28 stycznia 2019 r.), promocja albumu Mariana Grzybowskiego „Ziemia mówiąca Bogu tak” oraz książki z pełnym tekstem libretta „Oratorium o Męczennikach Sandomierskich” autorstwa ks. Krzysztofa Lechowicza (21 marca).

### **Formacja duszpasterska**

Formacja duszpasterska widoczna była na wielu płaszczyznach, zarówno podczas trwania roku akademickiego jak i w czasie praktyk wakacyjnych, czy przerw



świętecznych. 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 30 listopada do 2 grudnia 2018 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 cementarnej (1 listopada) oraz podczas wyjazdów powołaniowych. Pogłębianiu więzi z wiernymi służyły także: Wieczór Cecyliński 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 2018 r.), a alumni z roku trzeciego przygotowali „Quiz” z okazji Święta Niepodległości.

W minionym roku akademickim w ramach czynnego apostołatu, alumni podejmowali również posługę w kaplicy Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu, a także byli szafarzami Najświętszego Sakramentu w sandomierskim szpitalu. Poza tym, odwiedzali chorych w domach, kapłanów mieszkających w Domu Księża Emerytów, czynnie udzielali się podczas praktyk w Domu Pomocy Środowiskowej w Sandomierzu, brali udział w ramach praktyk w ośrodku „Radość życia” prowadzonym przez Caritas Diecezji Sandomierskiej.

Zwyczajną formą praktyki duszpasterskiej była codzienna posługa alumnów w kościele seminaryjnym. Alumni mogli sprawdzić swoje umiejętności i nabyć nowe doświadczenia przez posługę kaznodziejską. W ramach praktyk alumni z piątego rocznika głosili próbne kazania w kościele św. Michała Archanioła, natomiast diakoni wygłaszali kazania w czasie dyżuru wakacyjnego.

Ważne miejsce we wspólnocie WSD w Sandomierzu pełni chór klerycki, który uświetniał swoją obecnością liczne spotkania i uroczystości. Chór działał pod batutą ks. mgra Leszka Chamerskiego.

W dniu 1 maja bramy naszej *Alma Mater* zostały otwarte dla przyjaciół i sympatyków Seminarium. Nasze seminarium odwiedziło wówczas kilka tysięcy osób. Takie spotkania były dla alumnów doskonałą okazją do sprawdzenia w praktyce swoich umiejętności nawiązywania kontaktu z wiernymi oraz lekcją organizacji tego typu inicjatyw w przeszłości.

### **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 akademickiego wykonano izolację pionową skrzydła północnego. Kontynuowano również prace konserwatorskie w kościele pw. św. Michała Archanioła (m.in. odnowienie zabytkowej ambony). Podjęto również renowację figury Jezusa Dobrego Pasterza, usytuowanej na seminaryjnym wirydarzu, co ma być zewnętrznym znakiem zbliżającego się jubileuszu 200-lecia WSD w Sandomierzu. 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 6 czerwca 2019**

1. Gorazd Maciej, *Jezus Chrystus jako obraz Bożego Miłosierdzia w nauczaniu Papieża Franciszka*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 98.
2. Flis Łukasz, *Nowa ewangelizacja w świetle dokumentów z Aparecidy 2007*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 116.
3. Kozieł Krzysztof, *Wybrane przejawy „cywilizacji śmierci” zagrożeniem dla rodziny*, promotor: ks. dr Roman Janiec, ss. 120.
4. Pudło Piotr, *Tożsamość kapłana w nauczaniu Papieża Benedykta XVI*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 123.
5. Rędzio Robert, *Prywatne Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w latach 1928–1938*, promotor: ks. dr Piotr Tylec, ss. 98.
6. Sidor Franciszek, *Życie i działalność ks. Andrzeja Edmunda Wyrzykowskiego (1879-1955)*, promotor: ks. dr Piotr Tylec, ss. 70.
7. Zelik Michał, *Ocena teologicznomoralna współczesnego podejścia do świadczenia śmierci*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ss. 104.



**Lars Q. English, *There Is No Theory of Everything. A Physics Perspective on Emergence*, Springer 2017, ss. 224 (eBook)**

The book, authored by Lars Q. English, discusses physics dealing with the non-linear dynamics of complex systems and issues in the philosophy of science. He currently works at Dickinson College in Carlisle, Pennsylvania<sup>1</sup>. This is a popular science publication and its content reflects the order of the author's interests.

In the introduction, Lars Q. English presents the main purpose of the book. First of all, he wants to show how the discoveries of modern physics change our thinking about emergence. He refers to certain nuances associated with emergence, and at the same time attempts to define the framework for the emergence process. The researcher states that the book is not anti-reductionist, although it shows the practical and fundamental limitations of the reductionist strategy of "divide and rule." Therefore, the author should not be treated as a supporter of strong ontological emergence or strong emergentism<sup>2</sup>.

The author begins the first chapter ("First meetings") with the history of the discovery of the Higgs particle, which aroused widespread curiosity and stimulated the collective imagination thanks to the created mythical circumstances. This particle was even called the "God particle". Its discovery finally clarified the problem of the origin of mass. However, discovering the Higgs particle changed nothing in the physics of condensed matter. Nothing in this field was even subjected to revision or reinterpretation. Elementary particle physics does not have the broader impact on science that is expected from it. English emphasizes that great breakthroughs in physics occurred as a result of discoveries that seemingly unrelated phenomena in time turned out to be different sides of the same coin. If reductionism were to be understood as an integration of knowledge, then all scientists would be reductionists. Unfortunately, reductionism, described by his supporters, is understood differently. It is the view according to which the novelties appearing at higher levels of the organization of matter can be explained by referring to the properties of the components and the rules that govern them in isolation. An example of the impact the discovery

---

<sup>1</sup> <https://www.larsenglish.com/cv> [accessed: Oct. 15, 2019].

<sup>2</sup> See: A. Stephan, *Varieties of Emergentism*, "Evolution and Cognition" 5 (1999), nr 1, p. 49–59.

of the Higgs particle had on the physics of condensed matter indicates a significant problem with the reductionist program. As mentioned in the title, emergence opposes such a reductionist approach. At the next levels of organization and complexity we are dealing with the emergence of new irreducible behaviors. The whole is more than the sum of its parts, and there is a reciprocal relationship between the whole and the parts. It is also the structure, not just parts, that affect the behavior and properties of the system. As an example isomers that have different geometrical configurations of the same set of atoms, e.g. isomer of propanol and methoxyethane. Other examples are the mind-body relationship, or the issue of human behavior in companies with a hierarchical structure. The author emphasizes that the essence of emergence can be captured only at the level commensurate with the description. Emergence allows sciences to maintain relative autonomy without denying their connection. However, it does not allow for the creation of the ultimate unified theory of language and description.

In chapter two (“Entering the microcosm”), English deals with the subject of quantum mechanics, which plays a great role in the discussion of reductionism-emergentism. Namely, reductionists in the subatomic world see the final answers about the universe in all its aspects of existence. The notion of an elementary particle is important in the debate between reductionism and emergentism. In reductionism, the real causal power is possessed by objects at the lowest level, i.e. elementary particles. However, it turns out that at the lowest level we are dealing with indeterminacy and potential, with contextual properties depending on the conditions of the experiment. The case is similar with quantum field theory. The particles are interpreted as discrete excitations of the respective field, so they are relational. Therefore, it is not true, as is assumed in reductionism, that relationality and configurability appear only in the case of objects at a higher level. This also occurs at the lowest level. It is also worth looking at a tangled pair of particles, which the author considers an emergent phenomenon. Individual particles at level one form a tangled state that can be considered level two. Properties and processes at level two cannot be reduced to a lower level, since the individual properties of these particles have already disappeared. “Ghost Action” is an example showing that the whole replaced the parts from which it was made.

Chapter Three (“Aggregation of Particles”) begins with a short story. However, this isn’t significant in the case of atomic objects. Absorption and spontaneous emission of a photon by an atom are like two sides of the same coin. It is different in the case of the large-scale world. We easily recognize in a film when actors imitate the movements of going back in time. We intuitively know that something is wrong. There is a symmetry between the reversibility of the cosmos and the irreversibility of the microcosm. This symmetry cannot be explained from a reductionist point of view, when macrocosm objects consist only of microcosm objects. In this chapter English also refers to Boltzmann’s thought experiment of pouring salt crystals into a container containing peppercorns. In doing so we obtain two visible layers: white



salt and dark pepper. When we start shaking the box, these layers will mix. Further shaking will never allow us to return to the version with two completely separated layers. If we block all peppercorns and salt crystals, except for one crystal, and start shaking the whole thing, we will discover the trajectory of this crystal and we will be able to recreate the path, but then we will lose sight of the whole characterized by a lack of order. When we consider different concepts of time, including the one described by Einstein, when matter affects time, we can conclude that the direction of time is an emergent property dependent on a set of molecules. Then the author gives examples of objects whose macroscopic properties we are not able to discover by dealing with the components of these objects in isolation. As an example, he mentions diamonds and carbon, which have the same components, but a different structure on which their different properties depend. As another example he gives water. Based on one molecule it is not possible to determine all water levels. Another example is the transitions between states of helium-3 or Cooper pairs. The analyzed exemplifications allowed the author to draw the conclusion that an important characteristic feature of emergence is redefining part of the whole from the perspective of the newly formed microstate.

The fourth chapter (“When Matter Reorganizes Itself”) is based on an experiment with sulfur hexafluoride (SF<sub>6</sub>). By putting SF<sub>6</sub> it into the container, half liquid and half gas is obtained. Under the conditions of appropriate pressure and at an elevated temperature, the substance SF<sub>6</sub> turns completely black for a moment, and then the line separating its liquid and gaseous state disappears. At this time, it is impossible to determine the physical state of SF<sub>6</sub>. The author draws attention to the dependence of such a phenomenon on the ratio of critical exponents, whose quotient is often 0.33 (e.g. liquid / gas SF<sub>6</sub> = 0.33). They are determined experimentally, as the so-called average field theory, where the averaged interactions between particles are emphasized. It allows separating the phases arising from the result of feedback, which are modifications or continuations of the previous phase from completely new - emergent phases. The average field theory, including Wilson’s renormalization procedure, allows a better understanding of emergence. When passing through a critical point, there is a change in the physical laws of each phase. Critical point properties allow the clear determination of the physical laws for macroscopic phases. Interestingly, the physical laws of a given phase are also unpredictable despite the knowledge of the physical laws of the resulting phase. The feature of universality is also revealed here. Liquids, ferromagnetics and superconductors have the same critical exponents. English regards renormalization as one of the most important weapons of the emergentist against reductionists. It excludes macroscopic phases from the range of microscopic laws. Another example, similar to the discussed SF<sub>6</sub>, is also the Hall effect, which is also considered a very strong example of top-down causality.

In chapter five (“Beyond Linear Approximation”), the author moves from linear systems, which physicists have focused on for a long time, to chaos theory. He mentions the study of Konrad Lorenz, a pioneer of chaos theory. He also gives his

favorite example, which are two connected pendulums. From a dynamic point of view, the whole of this system is more than the sum of its parts. The coupling makes chaotic dynamics visible, which cannot be achieved by the parts of the pendulum in isolation. Chaos theory indicates that as systems become more complex, strict causality becomes increasingly difficult to determine, and yet, instead of chaos new types of non-linear order arise spontaneously. He also recalls the research of Henri Bénard and John William Strutt (Lord Rayleigh) on liquid. The Rayleigh-Benard convection is a good example of the top-down control characteristic of emergence. The movement of individual molecules is determined by the macroscopic laws of fluid dynamics. The role of pressure, density, volume, temperature and other thermodynamic properties is important here, not quantum mechanics. Another phenomenon interesting from the point of view of emergence is the spontaneous synchronization occurring in biological systems, which is decentralized. The author refers to the research of Arthur Winfree, who was engaged in the mathematical modeling of biological phenomena and tried to meet the criteria for synchronization. However, it was only the Japanese physicist Yoshiki Kuramoto who succeeded in building a mathematical model describing synchronization in a general way. An example is the cluster of flying birds. Both in the case of convection and spontaneous synchronization we have to deal with feedback. However, in the case of the convection discussed earlier, we are dealing with a structural approach rather than an agent approach. The macro-scale phenomenon limits the micro-scale phenomena. In the case of a flock of birds, they operate on the basis of simple rules, i.e. adapt your movement to your immediate neighbors, keep the right speed. The defensive movement of the flock depends, however, on the space-time position in the flock. So here we have two types of emergence with top-down impacts of varying degrees. Micro-behaviors are formed by macro-layers that affect micro-behavior.

Chapter six (“The Emergence of Effective Theories”) provides an analysis of the cognitive processes at the neural level. English begins with a reductionist approach. He considers an effective neuron model indicating that it raises many questions, e.g. regarding the operation of synapse functioning. According to the reductionists, in order to find solutions to the problems of research you have to go down a level. The author describes the theory of ion concentration and ion channels. However, even this does not fully explain certain things, so one should focus on a single ion channel and refer even deeper to quantum chemistry. In this way we get interesting information about the operation of individual components, but they do not relate to the original problem. In fact, we’ve only moved away from the original problem - how the cognitive process works. In the process one should leave these microscopic details and come back to the more general level, the way neurobiologists do in creating models. An example of such a model is the Hodgkin-Huxley impulse propagation model from 1952, which is relevant to this day, and was developed at a time when details about ion channels were unknown. This model refers to many biological phenomena and is independent of micro details. Neuroscientists are aware that in order

to understand certain activities one has to deal with clusters of neurons, thereby performing the abstraction process. There is abstraction in each effective layer, a certain simplification. It is impossible to explain, for example, synchronization in a crowd by examining the individual neurons of all people in it. A better strategy is to create effective theories responsible for specific phenomenological layers. According to English, the belief in the possibility of constructing the final theory is associated with mathematical models. Because models created in various sciences use mathematics, hence it is mistakenly assumed that eventually all will unify, while this mathematization only emphasizes the quantitative side of the model.

Chapter seven (“Social Emergency”) begins with English’s original experiment, which involved using the Mathematics program for his own Facebook account to analyze his social networks. The resulting structure reflected the real aspects of his social life, and thus influenced the operation of his own elements. This effect is also seen in sociology, in which it is difficult to apply a reductionist approach. The influence of people on society is recognized, but also the influence of society on people. There is a feedback mechanism here. The book by Dave Elder-Vaas, to which he refers, well presents the mechanisms of feedback between the social structure and the individual, emphasizing normative groups. The author gives Korea, which until 1945 was a country with a common language and culture, as an example of feedback, which turned out to have dramatic consequences. After this year, Korea broke up into two countries, one of which was influenced by the democratic US and the other by communist China. Currently, the two countries differ drastically. These differences were caused by different organizational principles of government and trade, not by ethnic or genetic issues. Korean history appears to be an ideal historical experiment for sociologists. In addition, English addresses the issue of social feedback awareness. In multiracial American society, six-month-old children already identify with their race. They distinguish between ethnicity between three and five years. At the age of five, they are aware of social prejudices. Recognizing this difference, however, it did not translate into action. It was only at the age of three that they gave a deeper meaning to this difference, combining them with ubiquitous stereotypes. As we grow, we become aware of stereotypes and stop being subject to them to some extent, but we are still influenced by the opinions of society. Of course, there are individuals who manage to break free from this feedback. The examples given show that the phenomena present in the world lie between reductionism (skipping layers or stressing the lowest) and strong emergence (the layers are completely separate). This delicate feedback that occurs between layers is the underlying reason (is the heart) of emergence.

In the last chapter (“Extended Lessons”), the author points out that the reduction approach to science favors some disciplines and the scientists involved in them, and thus neglects others. It forces certain assessment schemes and creates divisions. The emergent approach emphasizes the interdisciplinary nature of science, emphasizes the egalitarianism of scientific disciplines and cooperation between scientists. This is an approach that reflects scientific reality. Meteorology needs, among other things,

information technology, geography, and oceanography. Astronomy needs, among other things, geology, nuclear physics and quantum statistics. In science there is also a place for religion. Science and religion do not overlap. They concern two different layers of the person. They can coexist without contradiction. Contrary to reductionism, emergence does not deny the existence of free will, and thus subjective decisions and faith. Religious experience has a psychological basis, but the best experience is described in religious language. Like psychology, it resists biology, but transcends it and uses its own language. In the case of religion, there is also feedback: living faith implies religious experience, and it involves living faith. New emergent religious phenomena arise from this: one looks differently at the outside world and new behavioral patterns appear.

The book presented by English, although published in 2018, includes in its bibliography publications from 2014. Despite the lack of use of the latest literature by the author, it is worth recommending this book to students and graduates of science. This is another book about the phenomenon of emergence, which combines its own field of research with philosophical reflection. The main advantage of emergent phenomena are examples taken from condensed matter physics.

### Summary

Lars Q. English's book consists of an introduction, eight chapters and a short ending. The author shows how the latest discoveries of physics are changing thinking about the world, approving the occurrence of emergence. As a physicist himself, he combined the results obtained in physics with philosophical reflection, hence this book is worth recommending to students and graduates of science with philosophical tendencies.

**Key words:** emergence, reductionism, anti-reductionism, philosophy of physics

### Streszczenie

Książka Larsa Q. Englisha składa się ze wstępu, ośmiu rozdziałów i krótkiego zakończenia. Autor ukazuje w niej jak najnowsze odkrycia fizyki zmieniają myślenie o świecie, aprobując zachodzenie emergencji. Sam będąc fizykiem, połączył wyniki otrzymywane w ramach fizyki z refleksją filozoficzną, stąd książkę tę warto polecić studentom i absolwentom kierunków ścisłych posiadających zapędy filozoficzne.

**Słowa kluczowe:** emergencja, redukcjonizm, antyredukcjonizm, filozofia fizyki

Fr. Łukasz Sadłocha  
WSBiP, Ostrowiec Świętokrzyski

## CONTENTS

### History

- fr. Jan Szczepaniak, *The Parish School in Kraśnik in the Old Polish Period*. .....5
- Wojciech Kęder, *Cardinal Giovanni Antonio Davia (Gianantonio De Via)  
– nuncio in the Commonwealth (1696–1700)* .....35
- fr. Rafał Szczurowski, *The Fate of Polish Soldiers During the Napoleonic Era  
in Light of Sermons and Speeches from the Period of the Duchy of Warsaw  
and the Kingdom of Poland* ..... 51
- Michał Pilikowski, *The Regaining of the Academic Status by the Academy  
of Fine Arts in Krakow in the time of the “Decade of Architects”* .....73
- Patryk Zieliński, *Mariavitism in the “Chronicles of the Sandomierz Diocese”  
from 1908–1915* .....99
- Halina Irena Szumił, *The Relationship Between Fr. Józef Pastuszka,  
the Spiritual Academy of St. Petersburg, and the Catholic University  
of Lublin* ..... 115
- Ryszard Gryz, *The Church in Opatów Under Communism (1945–1966)* .....133
- Jakub Krzysztońek, *The Catholic Church in Nowa Huta During the Gierek  
Period. The Development of the Parish Network and Religious Buildings* .....169
- fr. Jacek Urban, *Zdzisław Chłopek’s Account of the Religious and Patriotic  
Celebrations of the 70th Anniversary of Polish Independence at Wawel  
Cathedral (11 November 1988)* ..... 195

### Theology

- fr. Marek Gilski, *Arguments of the Second Council of Nicaea for the Cult  
of Icons* .....213
- fr. Bartłomiej Krzos, *Concerning the Dialectical Criticism of Religion* .....227
- fr. Walter Rachwalik, *The Mystical Phenomena of the Passion*.....239
- fr. Paweł Zieja, *The Nature Of Hell* .....257

- fr. Rafał Kusiak, *The use of Online Channels of Information by the Diocese of Sandomierz in Pastoral Work*.....273

### **Philosophy**

- Krzysztof Flis, OFMConv *Apologetics of Christianity in the Writings of G. K. Chesterton*.....287
- Michał Stachurski, *Examples from Selected Representatives of the Twentieth Century Personalism on Democracy and Social Issues*.....303
- fr. Łukasz Sadłocha, *Stanowisko pierwszych brytyjskich emergentystów wobec teorii ewolucji*.....315

### **Materials**

- fr. Piotr Tylec, *The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests in years 2017–2018*.....327
- fr. Rafał Kułaga, *Report from the Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2018/2019*.....341
- 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 2019*...347

### **Reviews**

- Lars Q. English, *There Is No Theory of Everything. A Physics Perspective on Emergence*, Springer 2017, rec. fr. Łukasz Sadłocha .....349



## SPIS TREŚCI

### Historia

- ks. Jan Szczepaniak, *Szkoła parafialna w Kraśniku w okresie staropolskim*.....5
- Wojciech Kęder, *Kardynał Giovanni Antonio Davia (Gianantonio De Via) – nuncjusz w Rzeczypospolitej (1696–1700)* .....35
- ks. Rafał Szczurowski, *Losy polskich żołnierzy ery napoleońskiej w świetle kazań i mów okolicznościowych z okresu Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego*.....51
- Michał Pilikowski, *Odzyskanie statusu uczelni wyższej przez Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie w epoce „dekady architektów”* .....73
- Patryk Zieliński, *Mariawityzm na łamach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej” w latach 1908–1915* .....99
- Halina Irena Szumił, *Związki ks. Józefa Pastuszki z Akademią Duchowną w Petersburgu i Katolickim Uniwersytetem Lubelskim*..... 115
- Ryszard Gryz, *Kościół w Opatowie w warunkach komunizmu (1945–1966)*..... 133
- Jakub Krzysztonek, *Kościół katolicki w Nowej Hucie w okresie gierkowskim. Rozwój sieci parafialnej i budownictwa sakralnego* .....169
- ks. Jacek Urban, *Religijno-patriotyczne obchody 70. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości w katedrze na Wawelu (11 XI 1988) w relacji Zdzisława Chłopka* .....195

### Teologia

- ks. Marek Gilski, *Argumentacja Soboru Nicejskiego II za kultem ikon* .....213
- ks. Bartłomiej Krzos, *Concerning the Dialectical Criticism of Religion* .....227
- ks. Walter Rachwalik, *Pasyjne fenomeny mistyczne* .....257
- ks. Paweł Zieja, *Natura piekła* .....245
- ks. Rafał Kusiak, *Wykorzystanie internetowych kanałów przekazu informacji przez diecezję sandomierską w pracy duszpasterskiej* .....273

**Filozofia**

- Krzysztof Flis OFMConv, *Apologetyka chrześcijaństwa w pismach G. K. Chestertona*.....287
- Michał Stachurski, *O demokracji i sprawach społecznych na przykładzie wybranych przedstawicieli personalizmu XX wieku*.....303
- ks. Łukasz Sadłocha, *Stanowisko pierwszych brytyjskich emergentystów wobec teorii ewolucji*.....315

**Materiały**

- ks. Piotr Tylec, *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2017–2018* .....327
- ks. Rafał Kułaga, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2018/2019* .....341
- Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w 2019 roku*.....347

**Recenzje**

- Lars Q. English, *There Is No Theory of Everything. A Physics Perspective on Emergence*, Springer 2017, rec. ks. Łukasz Sadłocha.....349